

<https://doi.org/10.59444/uz.9788378425717.pp.13-45>

**Janusz Królikowski**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## SYMBOL I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE



Wiele dziedzin nauki – dotyczy to zwłaszcza nauk humanistycznych, choć nie tylko – stoi dzisiaj wobec wyzwania, którym jest język symboliczny; przede wszystkim chodzi o możliwość jego wykorzystania w funkcji pośredniczącej w ramach przekazywania wiedzy i doświadczenia duchowego. Jest on niewątpliwie ważną częścią komunikacji naukowej oraz sposobem pobudzania do tego, aby dokonywać recepcji osiągnięć naukowych. Także refleksje teologiczne, po długim okresie dominowania w teologii spekulacji scholastycznej, nieufnej w stosunku do myślenia metaforycznego i symbolicznego, wykazują dzisiaj odnowione zainteresowanie tym zagadnieniem, powracając do Biblii<sup>1</sup> oraz do pism ojców Kościoła i mistyków, ponieważ znajdują w nich wiele inspirujących treści i sposobów ujmowania zagadnień, a także ich owocnego przekazywania<sup>2</sup>. Znaczny wkład w tej ważnej zmianie podejścia do języka symbolicznego miały prowadzone w XIX i XX wieku studia historyczno-religijne, nowe nurty filozoficzne i kulturowe, badania psychologiczne, nowe kierunki w sztuce itd. Mając na uwadze niezastąpioną i niemal powszechną rolę symbolu w życiu religijnym, należy zatem podjąć także badania nad relacją zachodzącą między symbolem i świadomością, gdy znajduje się ona wobec rzeczywistości, którą tradycyjnie określamy jako zjawisko religijne bądź *sacrum*. Mimo swej wieloznaczności są to określenia bardzo użyteczne w dziedzinie poznania i doświadczenia religijnego, a w niektórych przypadkach wręcz niezastąpione, jak na przykład w katolickim kulcie Najświętszego Serca Jezusa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. P. Grelot, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris 2001.

<sup>2</sup> Por. Ch.A. Bernard, *Théologie symbolique*, Paris 1978.

<sup>3</sup> Por. J. Królikowski, *Chrystologia symboliczno-mistyczna u podstaw kultu Najświętszego Serca Jezusa*, [w:] *Serce Jezusa w misterium Kościoła. 250 lat kultu Serca Pana Jezusa w Polsce*, red. W. Pałucki, Z. Głowacki, Lublin 2016, s. 23-32.

Badania psychologiczne wskazanego zagadnienia są narażone na wiele ograniczeń i nieścisłości. Nie przypadkiem już Max Scheler odrzucił tak zwaną nauką psychologii religii, która traktuje religię jako zjawisko wyłącznie psychiczne, opowiadając się za pierwszorzędnym znaczeniem filozofii w badaniu aktu religijnego, pozwalającą na wypracowanie „religijnej noetyki”<sup>4</sup>. Zjawisko religijne nabiera znaczenia tylko pod warunkiem, że zostanie zrozumiane w swoim własnym sposobie bycia, to znaczy będzie studiowane na sposób religijny, czyli „od wewnątrz”. Mircea Eliade tak pisze na ten temat: „Zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wówczas, gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas, gdy będzie badane w skali religijnej”<sup>5</sup>. Każda zewnętrzna interpretacja faktu religijnego nieuchronnie okazuje się redukcyjna, pozbawiając religię tego, co jest dla niej właściwe i najbardziej specyficzne. Coś takiego miało miejsce w przypadku pozytywizmu i racjonalizmu, a także tych kierunków psychologicznych, które dokonały zmiany swojej metody, czerpiąc jednostronnie z modelu wykorzystywanego w naukach przyrodniczych. Psychologia, która sytuuje się w perspektywie antropologicznej i przyjmuje metodę fenomenologii, akceptuje natomiast fakt religijny jako specyficzny fakt ludzki. Taką też perspektywę przyjmujemy w niniejszej refleksji. Psychologia niekoniecznie musi mieć charakter wyjaśniający, oparty na relacji przyczynowo-skutkowej, ale może poprowadzić swoją refleksję, starając się uchwycić – w przeżywanym doświadczeniu – osobowe znaczenie egzystencji. Będzie to oczywiście możliwe, gdy przyjętej metody badawczej nie zamknie się w ciasnym pozytywizmie.

Jak wiadomo, uprawianie fenomenologii zmierza do sięgnięcia do „rzeczy samych w sobie”, zachowując wolność od wszelkich przesądów i gotowość dostrzeżenia rzeczywistości w całej jej pełni i czystości. Nie można oczywiście zgodzić się z tymi, którzy usiłują „wziąć w nawias” nie tylko świat, lecz także samą podmiotowość doświadczonego „ja”. Radykalna szczerłość nie oznacza całkowitego braku wszelkiej pewności. Dążenie do zrozumienia zjawiska religii zakłada pewne zawieszenie sądu, ale nie uzasadnia przyjęcia postawy absolutnie neutralnego obserwatora. Przeciwnie, badanie zjawiska religijnego domaga się pewnego utożsamienia z nim, gdyż w przeciwnym wypadku – jak pisze Scheler – można znaleźć się w sytuacji ślepa, który chce dyskutować o kolorach<sup>6</sup>. Pozostaje natomiast wymóg wyrażenia tego, czego rzeczywiście się doświadcza i w taki sposób, jak się go doświadcza. Stąd pojęcie świadomości rozumianej jako intencjonalność, czyli jako bezpośrednia relacja z przedmiotem. Zjawiskiem jest to, co się pokazuje. Jestem więc wobec czegoś, co wychodzi mi na spotkanie, niezależnie ode

<sup>4</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 83.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993, s. 1.

<sup>6</sup> Por. M. Scheler, *op. cit.*, s. 88.

mnie, który patrzę. Ode mnie oczekuje się gotowości przyjęcia tego samoukazania się pewnej rzeczywistości. Coś, co staje się widzialne, nie jest jakąś ulotną lub zwodniczą „zjawą”, ale manifestacją istoty rzeczy, która ma charakter obrazu. Istota uwidacznia się, wychodzi poza siebie, obiera pewien kierunek; jej zwrócenie się do mnie umożliwia moje spojrzenie, wyprowadzając je na zewnątrz<sup>7</sup>.

Czytamy w *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury:

Wszystkie stworzenia świata materialnego duszę człowieka kontemplującego i mądrego prowadzą do wiecznego Boga. W rzeczywistości są one cieniami, echem i malowidłami tamtej pierwszej, najpotężniejszej i najmądrzej zasady, jej odwiecznego pochodzenia, światła i pełni owej sztuki sprawczej, wzorczej i programującej; są eksponowanymi dla nas śladami, obrazami i przedstawieniami, byśmy je oglądając, współoglądali Boga oraz dane przez Niego znaki<sup>8</sup>.

Wszystkie więc rzeczy wypowiadają siebie, a w ten sposób stają się czymś więcej niż są – są rzeczywistościami bezpośrednimi, a zarazem posiadają wymiar symboliczny, łącznie z pewną nośnością teocentryczną. Stwierdza św. Tomasz z Akwinu: „Przez rzeczy zmysłowe myśl nasza zwraca się do Boga”<sup>9</sup>.

Zarysowane tutaj problemy dotyczące symbolizmu i zjawiska religijnego weryfikują się w szczególny sposób wtedy, gdy człowiek, właśnie jako wierzący i religijny, staje wobec obrazu, który manifestuje to, co należy do jego wiary i religijności, a więc wobec tego szczególnego zjawiska, za którym kryje się cały system symboliczny, do którego odwołuje się Kościół katolicki, a także Kościoły prawosławne w swoim kulcie, zwłaszcza w sakramentach, i w swoich doświadczeniach religijnych, zarówno indywidualnych, jak i wspólnotowych.

### Pojęcie symbolu

Aby uchwycić, czym jest symbol, trzeba wyjść od ogólniejszego pojęcia znaku (*signum*). Znak – według filozofii scholastycznej – jest rzeczą, która wskazuje na inną od siebie. Są znaki, które same przez się odsyłają do rzeczywistości materialnej, z którą są związane na mocy relacji przyczynowej (dym jest znakiem ognia) lub relacji zależności (gest ręki, który wyraża nakaz). Inne znaki mają natomiast charakter czysto umowny – konwencjonalny (liczby, formuły chemiczne, drogowskazy). Istnieją w końcu znaki, które nie tylko wskazują na rzeczywistość, ale także reprezentują rzeczywistość, do której się odnoszą. W tym ostatnim przypadku mówimy o symbolach. Mówiąc ściślej, wtedy

<sup>7</sup> Por. M. Scheler, *op. cit.*, s. 90-91.

<sup>8</sup> Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum* 2, 11; tłum. polskie: Św. Bonawentury „Droga duszy do Boga” [tłum. S.C. Napiórkowski], [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 141.

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* III, 119; *Per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum*, Roma 1894, s. 467.

jesteśmy wobec symbolu, gdy przedmiot – jakkolwiek on jest, byle był konkretny – reprezentuje rzeczywistość niezmysłową, z którą jest *naturalnie* związany (np. kolor biały wskazuje na czystość). W tym kontekście, nawiązując do tradycji niemieckiej, często mówi się o symbolu rzeczywistym (*Realsymbol*)<sup>10</sup>.

Symbol jest oczywiście rodzajem znaku, przy czym jednak znak – w sensie ścisłym jako wskaźnik – odsyła do przedmiotu, który zawsze jest uchwytny; wskazuje, że coś jest obecne lub że należy wykonać jakieś działanie; znak nie uczestniczy jednak w rzeczywistości, na którą wskazuje i nie może zająć jej miejsca. Jeśli dotyczy jakiegoś przedmiotu, nie mówi niczego o jego naturze; często jest konwencjonalny, a jego znaczenie jest i powinno być łatwo zrozumiałe. Symbol nigdy nie jest arbitralny i zmierza do wyrażenia – na mocy naturalnego i spontanicznego związku – czegoś, co wprost nie jest możliwe do uchwycenia, bądź też, mówiąc lepiej, dokonuje jakiegoś uobecnienia, sprawienia, by coś było tutaj i w pewien sposób przejmuje jego funkcję. Symbol nie może być wymyślony w sposób dowolny ani być dowolnie zmieniony na inny, bardziej lub mniej odpowiedni; zakłada on pewną bezpośredniość.

Znak jest jasny i jednoznaczny; symbol – przeciwnie – tym bardziej domaga się rozumienia, im bardziej złożona i obca dla świata zmysłowego jest oznaczana rzeczywistość. Znak przemawia do naszej racjonalności lub automatycznie budzi skojarzenia, dlatego ogranicza naszą wolność; symbol domaga się interpretacji oraz może być przyjęty lub odrzucony, gdyż zwraca się do wolności. Znak odnosi się do świata racjonalnego, kształtuje go, ale nie działa; symbol odnosi się do rzeczywistości egzystencjonalnej i ma moc wywołania pewnego skutku. Znak wskazuje, a symbol oznacza i mówi o wiele więcej, niż można zrozumieć.

Także metafora wykorzystuje obrazy niearbitralne, aby wyrazić jakieś pojęcie; jest odesłaniem tego, co zmysłowe, do tego, co jest już jakoś zrozumiałe. W tym przypadku obraz, rezultat podjętej refleksji, jest jednak „budowany” za pośrednictwem postępowania o charakterze analogicznym; obraz jest drugorzędny w stosunku do pojęcia, które jest wcześniejsze, i może stracić na znaczeniu, gdy pojęcie zostaje wyjaśnione. Przeciwnie ma się rzecz z symbolem. Symbol nie jest tworzony; nie rodzi się w wyniku rozumowania. Metafora służy wyrażeniu za pomocą pojęć opartych na skojarzeniach zmysłowych idei trudnej do zrozumienia, opierając się na samym pojęciu abstrakcyjnym, podczas gdy symbol jest samą ideą, która nabrała charakteru zmysłowego i została niejako wcielona. Metafora zakłada wysiłek wyjaśniania; symbol rodzi się spontanicznie. To, co zostało powiedziane na temat metafory, można powiedzieć także o alegorii,

---

<sup>10</sup> Por. H.R. Schlette, *Symbol*, [w:] *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, t. 2, red. H. Fries, München 1963, s. 606-613.

która może być zdefiniowana jako metafora ciągła, będąc opowiadaniem o działaniu, które powinno być interpretowane w sposób odmienny od jego znaczenia dosłownego.

Według Paula Ricoeura trzeba dobrze zrozumieć związek analogiczny, gdy mówimy o symbolu. Jak wiadomo, analogia jest pojęciem zaczerpniętym z matematyki (greckie *analogon* oznacza 'proporcję'), wskazującym na tożsamość lub podobieństwo relacji między różnymi rzeczami: A ma się do B jak C ma się do D. Symbol nie jest jednak wypadkową dwóch znanych uprzednio pojęć – tylko obraz jest materialnie znany na początku. Ricoeur trafnie wyjaśnia: „W symbolu nie jestem w stanie obiektywnie ustalić stosunku analogicznego wiążącego sens drugi z pierwszym: dopiero gdy żywa się z pierwotnym sensem, przenosi on mnie poza siebie – sens symboliczny jest konstytuowany przez sens dosłowny w jego własnym łonie; wraz ze stworzeniem przezeń analogonu pojawia się analogia”<sup>11</sup>.

Symbol etymologicznie pochodzi od greckiego *symbollo* – 'złączyć razem', stąd *symbolon*; na początku określono tym słowem przedmiot podzielony na pół, którego części po złączeniu służyły jako znak rozpoznawczy. Jego przeciwieństwem jest *diabolon* – 'to, co dzieli' (stąd diabeł). Symbol zatem łączy dwie rzeczy z zamiarem uzyskania jakiejś całości. Jeśli rozważamy jego strukturę, to – z jednej strony – znajdujemy przedmiot zmysłowy, konkretny, z drugiej zaś strony mamy do dyspozycji przedmiot rozumiały. Tylko całość jest jednak symboliczna i należy traktować ją jako jedność, zdając sobie sprawę, że może ulec zniszczeniu. Dwie części rozdzielone nie symbolizują już niczego.

Symbol jest zbieżnością tego, co sytuje się w czasie i w przestrzeni, dzięki czemu jest ona postrzegana, i tego, co – należąc do innego porządku – nie podpada pod nasze zmysły. Ma on wartość nie przez to, że staje się celem poznania, ponieważ w takim przypadku nie byłby już symbolem, ale spełnia funkcję pośredniczącą.

Jakiś przedmiot może przyjąć funkcję symboliczną, jednak rzeczywistość oznaczona nie zależy od przedmiotu oznaczającego. Tym, co czyni z jakiejś rzeczy symbol, nie jest jego wewnętrzna i szczególna relacja z rzeczywistością oznaczaną (dlatego nie każdy przedmiot jest w stanie wyrazić każde znaczenie). Nie jest jednak łatwo określić kryterium, któremu odpowiada taka relacja. Nawet jeśli w formacji określonego symbolu jakiś przedmiot zostaje uprzywilejowany w stosunku do innego, to ta sama rzeczywistość może być przywoływana przez więcej symboli (np. rzeczywistość duchowa jest oznaczona przez wodę, wiatr, niebo itd.) oraz różne rzeczywistości, nawet przeciwstawne, mogą być wskazywane przez ten sam symbol (np. ogień oznacza zarówno oczyszczanie, jak i potępienie). Wszystko to może nam powiedzieć symbol

---

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, H. Iglonson, J. Skoczyła, K. Tarnowski, Warszawa 1975, s. 12.

i właśnie z tego powodu jest narażony na niebezpieczeństwo zagubienia lub zepsucia, jeśli nie jest interpretowany w świetle jakiejś wiary lub tradycji. Powrócimy do tej wieloznaczności jeszcze w dalszej części. Tutaj wystarczy zauważyć, że symbol jest po prostu dwuznaczny, z czego wynika jego funkcja dialektyczna: symbol jednoznaczny i określony staje się znakiem, traci swoją skuteczność i nie jest już znaczący – paradoksalnie biorąc, pewna opaczność symbolu jest warunkiem jego przejrzystości.

Już w tytule cytowanego wyżej eseju Ricoeur zauważył rzecz najbardziej zasadniczą, a mianowicie, że „symbol daje do myślenia”. Nie tylko wskazuje on na strukturę rzeczywistości czy też na jakiś wymiar egzystencji, ale nadaje znaczenie ludzkiej egzystencji i właśnie w tym ujawnia się różnica między językiem pojęciowym i językiem symbolicznym. Ponadto symbol posiada w sobie treść wywołującą pewne roszczenie, które sprawia, że powołanie się na niego, także w życiu rzeczywistym, nie pozostaje obojętne; przeciwnie, ma ono moc pobudzającą, inspirującą, zwracającą w pewnym kierunku. Alfred N. Whitehead słusznie zwrócił uwagę, że „odpowiedź na symbol jest niemal automatyczna, chociaż nie całkowicie”<sup>12</sup>.

### Wyobraźnia symboliczna

Symbolizm nie ma więc czysto przypadkowego odniesienia do myśli, ale jest jednym z jej narzędzi, a nawet można by powiedzieć, że jest to jej narzędzie istotne i konieczne zarówno dla jej rozwoju, jak i jej wyrażania się, a więc jest częścią języka<sup>13</sup>. To stwierdzenie może zostać zaakceptowane także poza kręgiem filozofii kantowskiej. Zdolność korzystania z symboli określa człowieka. Zwierzę jest zdolne do udzielenia odpowiedzi na sygnały, to znaczy na znaki wskazujące, wykazując umiejętność korzystania z doświadczeń oraz z rozeznania zmysłowego. Człowiek natomiast rozumie i angażuje symbole, to znaczy znaki znaczące. „Bez symbolizmu życie człowieka podobne by było do życia więźniów w słynnej pieczarze Platona. Życie człowieka byłoby zamknięte w granicach jego potrzeb biologicznych i interesów praktycznych; nie miałoby dostępu do tego «idealnego świata», który z różnych stron otwierają przed człowiekiem religia, sztuka, filozofia i nauka”<sup>14</sup>. Wszystkie formy kulturowe są konieczne formami symbolicznymi. Symbolizm przynależy więc w sposób naturalny do człowieka. Już *homo erectus* był *homo symbolicus*, jak potwierdzają archaiczne inskrypcje wykonane przez praczłowieka w jaskiniach, które zdają się wskazywać na coś, co wykracza poza bezpo-

<sup>12</sup> A.N. Whitehead, *Simbolismo*, Milano 1998, s. 58.

<sup>13</sup> Najbardziej wnikliwie zwrócił uwagę na ten fakt Ernst Cassirer w swojej pracy *Filozofia form symbolicznych*, cz. 1: *Język*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2018.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 91.

średniość ludzkiego doświadczenia<sup>15</sup>. Mamy w tym przypadku do czynienia z jakimś symbolizmem pierwotnym.

Pojęcia wyobraźni i tego, co wyobrażone, pojawiają się obowiązkowo wtedy, gdy mówi się o symbolu i jego formowaniu się, przy czym jednak trzeba dokonać różnic i wyjaśnień. Wyobraźnia nie może być rozumiana jako proste odtworzenie czegoś postrzeżonego, ale raczej trzeba ją ujmować jako zdolność przekraczania tego, co postrzeżone oraz oderwania się od wspomnienia. Jest to władza przekształcania i inwencji. Jako taka może ona stworzyć okazję do zwykłej zabawy właściwej dla dziecka, które w swojej wyobraźni przekształca świat, bądź też może być związana z lękami i pragnieniami oraz budować mechanizm kompensacji, projekcji tych tendencji, których nie można zaspokoić w rzeczywistości; w końcu, ta władza może być autentycznie twórcza, przekraczając to, co użyteczne, konwencjonalne, ogólnie przyjęte. W centrum tej wyobraźni znajduje się coś w rodzaju intuicji, która działa poza inteligencją spekulatywną, nie będąc jednak ani nielogiczna, ani arbitralna; przeciwnie, czerpie ona z wyższej logiki: „jest odzyskaniem tego, co prawdziwe, na przekór temu, co pozorne”<sup>16</sup>. Staje się nielogiczna i arbitralna, gdy od rzeczywistości ucieka do fantazji lub ją wynaturza, sprowadzając ją do snu lub marzenia. Podczas gdy wyobraźnia pragnień, proste fantazjowanie, ze swoim charakterem iluzorycznym, zakrywa rzeczywistość i nie jest niczym innym niż „wyobraźnią tego, co niemożliwe”, to wyobraźnia lub fantazja twórcza jest sposobem nadania postrzeżonej rzeczywistości nowego sensu, zobaczenia nowymi oczami rzeczy codziennych.

Już w średniowieczu Ryszard z opactwa św. Wiktora przypisywał wyobraźni funkcję pośredniczącą między zmysłami i rozumem<sup>17</sup>. Nie chodzi w tym przypadku o używanie obrazów, ale raczej o zastąpienie jednej wrażliwości drugą, w celu uchwycenia tego, co wymyka się wrażliwości potocznej. Podobnie jak w natchnieniu artystycznym chodzi o poznanie kontemplatywne, o którym mówi Platon i które wraz z Maritainem, nawiązującym do św. Tomasza z Akwinu, możemy określić jako poznanie „przez współnaturalność”, w którym intelekt nie działa sam, ale łącznie ze skłonnością afektywną i postawą osoby, ponieważ rzeczywistość, wobec której znajduje się człowiek, ma odbicie w jego rzeczywistości<sup>18</sup>. Nie jest to zatem poznanie racjonalne, oparte

---

<sup>15</sup> Por. J. Ries, *L'„homo religiosus” sulle tracce di Dio*, [w:] *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni. Atti del 3° Convegno teologico (Cinisello Balsamo, 1992)*, red. E. Guerriero, A. Tarzia, Cinisello Balsamo 1993, s. 10.

<sup>16</sup> M. Pradines, *Traité de psychologie generale*, t. 2, Paris 1956, s. 366.

<sup>17</sup> Por. Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gratia contemplationis, seu Benjamin maior* 2, 17: PL 196, 95-99.

<sup>18</sup> Por. J. Maritain, *On Knowledge through Connaturalty*, „Review of Metaphysics” 1950, 4, s. 473-481. Maritain dokonuje w tym tekście interpretacji św. Tomasza z Akwinu na temat *iudicium per modum inclinationis* (*Summa theologiae* I q. 1 a. 6 ad 3).

na procesie logiczno-dyskursywnym, a jednak jest to poznanie realne i autentyczne, chociaż zaciemnione i być może nawet niepoddające się opisowi słownemu. Symbol lub – jak wskazuje Karl Jaspers – „szyfr” mówi o tym, co najbardziej pierwotne: „Szyfry świecą ku podstawie rzeczy. Szyfry nie są poznaniem. Szyfry mają charakter wizji i interpretacji. Szyfry nie należą do sfery powszechnie uznawalnego doświadczenia i weryfikowalności. Prawda szyfrów polega na ich związku z egzystencją”<sup>19</sup>. Szyfr jest więc dany, to znaczy nie ma charakteru subiektywnego, jego odczytanie urzeczywistnia się w działaniu wewnętrznym, a więc jest wytworzone, to znaczy nie istnieje jako przedmiot ogólnie ważny. Mimo to szyfr jest obiektywny, ponieważ jest on wyraźnie powiązany z bytem, który manifestuje się właśnie jako szyfr. W symbolu jest zatem zawarty ruch z zewnątrz do wewnątrz, relacja lub – mówiąc lepiej – spotkanie. Rzeczywistość przemawia do tego, kto jest w stanie ją rozumieć, do tego, kto umie sięgać ponad to, co zmysłowe, do tego, kto posiada „serce czujące”, bez którego rozum zamknięty w sobie zubożyłby świat.

Symbol istnieje więc ostatecznie z tej racji, że człowiek jest wcieloną świadomością i każda intencjonalność posiada wymiar cielesny. Symbol jest zarazem przekroczeniem cielesności. Ze względu na swoje rodzenie się z wrażliwości i zabarwienie duchowością, ze względu na łączenie się ze sprzecznościami życia w czasie i czerpanie z tego, co wieczne, ze względu na swoje stawanie się pomostem między egzystencją i transcendencją, symbolizm jest jak najbardziej właściwy dla człowieka.

Na początku XX wieku Zygmunt Freud zaproponował bardzo wpływową teorię symbolizmu, uwypuklając znaczenie czynników nieświadomych w tworzeniu symboli i mitów<sup>20</sup>. Dla twórcy psychoanalizy symbolizm jest mechanizmem regresywnym, zdominowanym przez cenzurę, obroną przed tym, co niedopuszczalne, niewygodne lub nieoczekiwane. Oznacza to, że treści wydobyte ze świadomości zmierzają do ponownego ujawnienia się w sposób pośredni, przekształcając się w obrazy lub fantazje, które ujawniają się zwłaszcza w snach. Ernest Jones, interpretator myśli Freuda, pisze: „Tylko to, co zostaje wyparte, podlega procesowi symbolizowania; tylko to, co jest odsunięte, staje się symbolem. Ta konkluzja jest kamieniem probierczym psychoanalitycznej teorii symbolizmu”<sup>21</sup>.

Symbolizm nie jest więc niczym innym niż specyficznym zapisem dostrzeganych zjawisk – zapisem skodyfikowanym, biorąc pod uwagę, że istnieje trwała więź między oznaczającym i oznaczonym. Stała relacja między czymś rzeczywistym, wypartym ze świadomości, oraz jej nieświadomym przekształceniem symbolicznym stanowi

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 187.

<sup>20</sup> Por. Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007.

<sup>21</sup> E. Jones, *Teoria del simbolismo e altri scritti*, Milano 1972, s. 123.

istotę freudowskiej koncepcji symbolizmu, według której symbol jest doznaniem traumatycznym o charakterze lubieżnym. Redukcja wszystkich możliwych znaczeń do jednego, uważana za fundamentalną (inne mają tylko charakter zastępczy), kłóci się z wieloznacznością symbolu. Chodzi o podwójną redukcję: symbolu do znaku i to do znaku wyłącznie seksualnego. Taka koncepcja ostrzega nas przed wszystkimi pomysłkami nieświadomości. Ricoeur słusznie rozróżnia dwie hermeneutyki, które są tak samo uprawnione: jedna ma charakter regresywny – według niej symbol jest znakiem, skutkiem, symptomem; druga ma charakter progresywny – według niej symbol jest nośnikiem sensu. Symbol ma więc zarówno moc zasłonięcia, jak i odsłonięcia, i na tej podstawie obydwie hermeneutyki mogą się wzajemnie dopełniać oraz stanowić dla siebie oparcie<sup>22</sup>.

Carl Gustaw Jung w ramach psychologii analitycznej skrytykował propozycje Freuda z tej racji, że symbolowi przypisał tylko funkcję wskazującą, podczas gdy „przez symbol trzeba rozumieć środek zdolny do wyrażenia intuicji, dla której nie można znaleźć innych lub lepszych środków wyrazu”<sup>23</sup>; nie zajmuje on miejsca czegoś nieświadomego, ale odgrywa rolę pośrednika między tym, co jest ukryte, i tym, co jest ukazane, między tym, co świadome i tym, co nieświadome, czyli między rzeczywistościami, które nie przystają do siebie<sup>24</sup>. W psychologii analitycznej znaczenie symbolu jest wewnętrznie związane ze znaczeniem archetypów, śladów utrwalonych w podświadomości kolektywnej, które działają zarówno regulując, jak i stymulując wyobraźnię twórczą. Ujmując rzecz syntetycznie, można powiedzieć, że forma, w której wyraża się archetyp, jest symbolem, a zarazem każdy symbol jest archetypem, o ile zostaje wyrażony, chociaż tylko wsparcie świadomości sprawia, że archetyp może zostać przedstawiony i wykorzystana jego energia. Archetypy wspierają proces indywidualizacji, to znaczy dojrzewania *psyche*, do którego przyczyniają się następujące czynniki: zestawienie ze sobą świadomości i nieświadomości, odzyskanie posiadanych możliwości duchowych, uzgodnienie ze sobą wszystkich przeciwieństw. Synteza polega na osiągnięciu pełni psychicznej, która ma miejsce wtedy, gdy człowiek jest w zgodzie z sobą w całości swego bytu. Wraz z Jungiem symbol odzyskuje więc swój dynamizm, ale – realizując własne archetypy – dusza nigdy nie wychodzi z siebie samej, co raczej projektuje własne obrazy ponad sferę, w której żyje. Jung wykazał, że dusza jest otwarta na przed-indywidualną rzeczywistość ducha, chociaż nie uznaje, że jest właściwa dla człowieka otwartość także na ponad-indywidualną rzeczywistość ducha. Powiedziawszy to, nie można nie uznać znaczenia pojęcia archetypu, pod

<sup>22</sup> Por. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008, s. 556-558.

<sup>23</sup> C.G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1943, s. 23.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. 59-60.

warunkiem, że akcent – przekraczając koncepcję historyczno-biologiczną, która widzi w archetypach pamięć gatunku – zostaje położony na to, co jest wspólne wszystkim ludziom, a nie tylko na to, co kolektywne w takim czy innym zakresie: archetypy są raczej *typami* – nie sytuują się jednoznacznie na poziomie *arché*. Oznacza to, że człowiek, kimkolwiek on jest, w sytuacjach konkretnych, które dotyczą jego egzystencji, reaguje właściwie w taki sam sposób, czyli po ludzku<sup>25</sup>. Ten wspólny sposób reagowania umożliwia także określenie doświadczeń pierwotnych.

Nikt oczywiście nie neguje znaczenia podświadomości. Życie psychiczne przekracza zwyczajne formy świadomości i podświadomość może wywierać wpływ na ludzką refleksję. Wyobraźnia twórcza zanurza się w ten sposób w bezpośrednią egzystencję z tym wszystkim, co nosi ona mrocznego, ale nie podświadomość stanowi środek ciężkości życia psychicznego. Ostatecznie więc symbol – jeśli zakorzenia się w podświadomości – żyje w świadomości i otwiera człowieka na to, co jest ponad świadomością. Według Ricoeura, nawiązującego do Jaspersa, symbole są pismem kogoś innego, które ja mam odszyfrować; przez te symbole transcendencja zwraca się do mnie, a ja najpierw staję się słuchaczem, a potem mogę mówić. Píše Ricoeur: „[Symbole] stanowią objawiające tło i dno mowy, słowa, które zamieszkało między nami”<sup>26</sup>. Symbol nie ukrywa treści psychicznej, ale objawia prawdę doświadczaną. Nie mamy do czynienia z projekcją potrzeb lub aspiracji, co raczej z ich wywoływaniem. Innymi słowy, symbol pośredniczy w poznaniu, ponieważ pozwala uchwycić „to, co dane” pod zewnętrznymi tylko przejawami, czyli to, co jest autentyczne, ostateczne i wieczne. Symbol jest więc przede wszystkim sposobem percepcji rzeczywistości, słowem rozumianym, wezwaniem, które domaga się odpowiedzi.

### Doświadczenie religijne

Wyobraźnia symboliczna, nawet jeśli przekracza doświadczenie, to nie może z niego rezygnować. Symbol jest wyrażeniem ściśle związanym z doświadczeniem, któremu nadaje się szczególne znaczenie. Trzeba pamiętać, że wyrażenie symboliczne (nie będąc tylko prostym przedstawieniem) – ponieważ symbol nie jest drugorzędny w stosunku do doświadczenia – nie jest tylko jakimś jego „wyjaśnieniem” lub jego figurą, ponieważ w takim przypadku byłoby tylko metaforą lub alegorią. Doświadczenie nabiera charakteru symbolicznego, gdy obraz (chwytany intuicyjnie) rodzi się z doświadczenia naznaczonego jakimś znaczeniem. Oznacza to, że sama intuicja, która umożliwia

<sup>25</sup> Por. E. Minkowski, *Trattato di psicopatologia*, Milano 1973, s. 270-281.

<sup>26</sup> Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka*, s. 37.

doświadczenie, prowadzi do wyłonienia się symbolu, a rzeczywistość symbolizowana nie jest dawana ani przed, ani po, ale równocześnie. Taka spontaniczność uzasadnia zbieżność między tym, co oznaczające, i rzeczywistością oznaczoną.

Aby pogłębić to zagadnienie, trzeba sprecyzować pojęcie doświadczenia. Mamy do czynienia z doświadczeniem, gdy osoba ujmuje siebie samą wprost i bezpośrednio w relacji do rzeczywistości, która jej się ukazuje. Klasyczne pojęcie *empeiria*, które wskazywało na konieczne rozróżnienie między poznaniem praktycznym i poznaniem teoretycznym, zostaje poszerzone w pojęciu doświadczenia przeżywanego w tym sensie, że zjawisko doświadczenia przyjmuje pełne znaczenie tylko w ogólnych ramach życia. Jest to intuicyjne poznanie rzeczywistości, różniące się od poznania teoretycznego i dyskursywnego, będącego rezultatem rozumowania, które jednak nie przeciwstawia się refleksji; co więcej, zamienia się w nią. Jest to wydarzenie, które zawiera ideę poruszenia przez coś (jak wskazuje łacińskie *ex-prior*) lub przenikania (jak sugeruje greckie *peiro*).

Doświadczenie religijne jest równocześnie doświadczeniem przeżywanym i refleksyjnym. Jakikolwiek byłby jego punkt wyjścia (natura stworzona, wydarzenia egzystencji, samo życie w swoich wielorakich formach wyrazu), jest ono zawsze uchwyceniem czegoś

[...] różnego od rzeczywistości empirycznej, z której się wyłania. Jest ono interpretowane za pośrednictwem tej rzeczywistości, ale różni się od niej przez to, czym jest. Z drugiej strony nie sprowadza się do czystej fantazji, ani do czystego uczucia, ale jest ono rzeczywistością: bytem, mocą, inicjatywą. Jest określone tak dokładnie, że może być łatwo rozpoznane na drodze powtórzenia doświadczenia. Charakteryzuje się także wartością. Doświadczający wie, że jest ważne dla niego, że interesuje go sens jego egzystencji, a konkretnie szczególny sens, którym jest jego zbawienie<sup>27</sup>.

W najbardziej elementarnym wyrażeniu doświadczenia religijnego, majestatyczna i niewyraźna rzeczywistość, którą się postrzega, jawi się jako coś absolutnego; może zdumiewać, budzić lęk lub dać poczucie nasycenia i wywyższenia – jest rzeczywistością związaną z *sacrum*. Rudolf Otto definiuje *sacrum* jako Całkowicie Inne, to znaczy jakościowo różne, zewnętrzne w stosunku do człowieka, a dlatego też stanowiące obiektywną podstawę doświadczenia<sup>28</sup>. *Sacrum* nie może być jednak uchwycone w stanie czystym, gdyż „przedstawia się nam zawsze jako *sacrum*-przeżycie, wpisane w indywidualną egzystencję, uwewnętrzniane i postrzegane w świadomości indywidualnej”<sup>29</sup>. Coś (lub ktoś) jest więc obecne, „a w obecności tej pierwszy jest nie ten, kto przeżywa, lecz ten, kto się uobecnia; on to bowiem jest święty i wszechmocny, on jest tym, który

<sup>27</sup> Por. R. Guardini, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa*, [w:] *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961, s. 23.

<sup>28</sup> Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 49-55.

<sup>29</sup> M. Meslin, *L'esperienza umana del divino*, Roma 1991, s. 100.

ma moc<sup>30</sup>. *Sacrum* jawi się jako coś pierwszego i wydzielonego, dlatego człowiek religijny chwytą własny akt jako odpowiedź. Mówić obecność – idąc po linii wyznaczonej przez Gabriela Marcela – to mówić inny-ktoś, mając na względzie, że w żadnym przypadku nie jawi się on na sposób przedmiotu. Obecność jest relacją obiektywnie niedefiniowalną, przez którą ktoś jest ze mną – to przede wszystkim współ-bycie.

To pierwotne wydarzenie wyłania się spontanicznie w relacji do globalnej sytuacji osoby i jej konkretnego ukierunkowania na Absolut. Nie można go wytworzyć, można go tylko otrzymać. Jest to rodzaj entuzjazmu (z greckiego *entheon*), czyli porywu, który interesuje całego człowieka: *acies mentis* i *scintilla animae*, jego zdolności poznawcze i jego wewnętrzne motywacje, to, co świadome i to, co nieświadome. Każde rozróżnienie funkcji wydarzenia religijnego lub – co gorsza – określanie jego warstw wynaturza je, sprowadzając do intelektualizmu religijnego lub też do myśli magicznej i do zaboru we wszystkich możliwych postaciach. Przez fakt zanurzenia się w głębię życia, wzięcia na siebie przeżyć osobistych, doświadczenie religijne może zostać zaciemnione, zniekształcone i zmodyfikowane, to znaczy może pomieszać się z treściami, które nie są dla niego właściwe aż do zatracenia się w nich; może nastąpić pomieszanie *sacrum* i tego, co kosmiczne, świętego i demonicznego, świętego i magicznego, świętego i erotycznego, świętego i patologicznego. Ta dwuznaczność jest możliwa przede wszystkim dlatego, że *sacrum* odnosi się zasadniczo do ludzkiej egzystencji.

W środowisku chrześcijańskim doświadczenie religijne jest doświadczeniem w pełni osobowym w sensie ścisłym tego słowa; „jest aktem, lub całością aktów, którymi odnosi się do Boga”<sup>31</sup>. Bóg radykalnie różni się od mojego bytu, ale zarazem jest dla mnie Ty – punktem odniesienia dialogu. Św. Augustyn stwierdza: „Drzę wtedy z lęku, a zarazem płonę tęsknotą. Drzę z lęku, bo jestem tak odmienny do Niego. Lecz w takiej mierze, w jakiej jestem do Niego podobny, Jego ogniem płonę”<sup>32</sup>. Bóg jest Całkowicie Inny, ale nie obcy; co więcej, *intimior intimo meo*. Wskazuje na dystans, ale także na zależność człowieka i jego stworzonność. Mówiąc konkretniej, świadomość bycia skończonym i ograniczonym, która zakłada to, co nieskończone i nieograniczone, świadomość bycia, która nie znajduje w sobie samej właściwego uzasadnienia i która zakłada inność, umożliwia doświadczenie religijne. Ruch, w którym człowiek szuka Boga, jest poprzedzony przez ruch, w którym Bóg objawia się jako obecny dla człowieka. Podstawą pozostaje postawa słuchania<sup>33</sup>. Także w codziennych relacjach

<sup>30</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 401.

<sup>31</sup> J. Mouroux, *Lesperienza religiosa*, Brescia 1956, s. 23.

<sup>32</sup> Augustyn, *Wyznania* [11, 9, 2], tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 350 (*Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum*).

<sup>33</sup> Bardzo znacząco wydobyl ten fakt Karl Rahner w pracy *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.

istnieje istotna i wzajemna relacja między słowem i milczeniem. Milczenie umożliwia słuchanie słowa, a słowo ma znaczenie dla milczenia, które tworzy. Bez relacji z milczeniem – zauważył Romano Guardini – słowo staje się gadulstwem, a bez relacji ze słowem milczenie staje się głuchotą. Odnosi się to w szczególności do słowa religijnego, ponieważ milczenie jest punktem wyjścia każdego doświadczenia religijnego, które nie może nastąpić, jeśli nie buduje ruchu w kierunku wewnętrzności. „Milczenie» jest więc powstrzymaniem się człowieka od mówienia w ramach mówienia Boga”<sup>34</sup>. Z milczeniem ściśle łączy się także samotność (której nie można pomylić z izolacją). Świadomość religijna jest sama wobec Boga, jak mówi prorok: „Dlatego zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca” (Oz 2,16). Jest w tym poczucie pewności. Św. Augustyn woła: „Usłyszałem tak, jak się słyszy głos w głębi własnego serca, i od razu się rozwiały moje wątpliwości”<sup>35</sup>.

Doświadczenie religijne znajduje w doświadczeniu mistycznym swoje wywyższenie i swoje zwieńczenie. W takim przypadku mówi się niekiedy o „teopatii” – pojęcie to przywołuje *pati divina* Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten *patos* – pisze św. Tomasz z Akwinu – „oznacza tutaj zwrot do rzeczy Bożych i zjednoczenia z nimi za pośrednictwem miłości”<sup>36</sup>. Ukryty geniusz mistyka nie odkrywa prawd teologicznych; teologia, którą on przyjmuje i na której się opiera, jest zazwyczaj tą, którą przyjmuje od swojego mistrza duchowego. Jej oryginalność polega na „doświadczalnym poznaniu Boga”, jak definiuje ją św. Jan Gerson<sup>37</sup>. Obecności Boga nie należy wtedy rozumieć w sposób ogólny, jak ma to miejsce w każdym innym doświadczeniu religijnym: jest ona raczej „odczuwaną obecnością Boga” lub też „intuicją Boga obecnego”<sup>38</sup>. Teologowie od dawna dyskutują, czy można doświadczyć Boga, czy też raczej skutków Jego obecności. Mistycy na ogół opowiadają się za pierwszą tezę – Bóg jest tutaj i mistyk w to nie wątpi. Na przykład św. Teresa z Ávila pisze: „Zdarzało mi się, że [...] nieoczekiwanie pojawiało się we mnie [tak silne] odczucie obecności Boga, że w żaden sposób nie mogłam wątpić, że [On] jest wewnątrz mnie, albo ja cała zatopiona Nim”<sup>39</sup>.

Podobne wypowiedzi możemy znaleźć w pismach św. Jana od Krzyża lub bł. Marii od Wcielenia. Wyraża się w nich wyraźna świadomość wewnętrznego i osobowego uchwylenia obiektywnych rzeczywistości transcendentnych, a nie tylko wyższych

<sup>34</sup> R. Guardini, *Il linguaggio religioso*, „Humanitas” 1960, 15, s. 779.

<sup>35</sup> Augustyn, *Wyznania* [7, 10, 16], s. 198.

<sup>36</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 22 a. 3 ad 1.

<sup>37</sup> Jan Gerson, *O teologii mistycznej* [1, 28, 6], tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012, s. 128-129 (Ad Fontes, 24): „*Cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum* – Doświadczalne poznanie Boga, posiadane w ujęciu jednoczącej miłości”.

<sup>38</sup> J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, Paris 1938, s. 71.

<sup>39</sup> Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia (Autobiografia)*, tłum. D. Wandzioch, „Dzieła wszystkie”, 1, Poznań 2007, s. 129.

stanów swojego ducha. W przypadku mistyka aktualizuje się nowy sposób istnienia: bycie z Bogiem staje się byciem w Bogu. Osoba zachowuje jednak nienaruszoną własną oryginalność; płynny bieg życia dostosowuje się do tego, co nieczasowe, chwytane w sobie. Chodzi o zjednoczenie, a nie o jedność, która rozmywałaby osobę, czyniąc ją bytem obojętnym. W wewnętrznosci Bożej mistyk jest zjednoczony z Bogiem całym swoim bytem. Zarówno Jan van Ruysbroeck, jak i Jan od Krzyża mówią o bezpośredniości – o działaniu „istoty na istotę”, ale trzeba pamiętać, że ten język, naznaczony antropologią mistyków nadreńskich i flamandzkich, nie odnosi się do przedmiotu kontemplacji. Nie dyskutuje się o prawdzie religijnej (nie jest możliwe, aby stworzenie złączyło się z istotą Bożą), ale o funkcjonowaniu psychologicznym<sup>40</sup>.

W naszym studium odnosimy się do mistyków, ponieważ symbolizm – który w powszechnym doświadczeniu jest często odbarwiony, mimo że jest zawsze obecny – znajduje w nich swoje najwyższe poświadczenie. Zresztą, właściwa natura mistyki – zgodnie z wymownymi analizami benedyktyna Anzelma Stolza – nie polega na faktach czy zjawiskach nadzwyczajnych i nie należy do kategorii psychologicznych różnych od powszechnego doświadczenia religijnego. Stwierdza zatem: „Nie ma więc żadnej trudności w tym, by rozumieć życie mistyczne jako zwyczajny cel doskonałości chrześcijańskiej”, to znaczy doświadczenie mistyczne należy do zwyczajnego rozwoju życia łaski uświęcającej w wierzącym<sup>41</sup>. W ten sposób „musi być uważane za mistyczne każde doświadczenie chrześcijańskie, w którym przeżywana wiara powierza nas faktycznie przemieniającemu działaniu tajemnicy Chrystusa w nas”<sup>42</sup>.

Doświadczenie religijne zawsze charakteryzuje się zbieżnością wielu czynników. Tym, co jest w nim chwytane bezpośrednio, nie jest to, co sakralne lub to, co boskie jako takie, ale raczej relacja, która się nawiązuje. Dlatego symbol, który właśnie łączy dwie rzeczywistości należące do różnego porządku, służy jak najbardziej naturalnemu wyrażeniu doświadczenia religijnego. W symbolu religijnym wymieniają się między sobą to, co znane, i to, co nieznanne, to, co naturalne, i to, co nadprzyrodzone, to, co czasowe, i to, co wieczne. Nie należy jednak zapominać, że pośredniczenie nie oznacza wzajemnego wynikania – jedna rzecz może spełniać funkcję pośredniczącą w stosunku do drugiej, co nie oznacza, że ma w niej swój początek. Symbolizm religijny wyjaśnia pośredniczenie *sacrum*, ale nie początek religii, jak chcieli modernści.

---

<sup>40</sup> Por. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

<sup>41</sup> A. Stolz, *La Scala del Paradiso. Teologia dellamistica*, Brescia 1979, s. 103.

<sup>42</sup> L. Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 330-331. Inną jest natomiast rzeczą, którą wypowiedź literacką można uznać za tekst mistyczny; por. J. Królikowski, *Mistyka i tekst mistyczny*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychwstańców” 2009-2010, nr 15-16, s. 191-204.

## Widzialność niewidzialnego

To, co nadprzyrodzone nie może dotknąć tego, co ludzkie inaczej, jak tylko wcielając się. Dostęp do przedstawienia *sacrum* nie wyjaśnia się ani samą percepcją empiryczną, ani za pośrednictwem samej myśli duchowej, ale raczej poprzez wyobraźnię symboliczną. Obrazy symboliczne wyrażają „plastycznie” rzeczywistość duchową w taki sposób, który jest nieosiągalny dla pojęć. One „są niezastąpione i niezniszczalne; mogą w taki sposób, jak są, dokonać syntezy myśli i stać się decydującą siłą pojęcia”<sup>43</sup>. Taki charakter mają obrazy światła, ojca, królestwa itd. Wylimitowanie symboli oznacza znalezienie się jedynie wobec suchych i drętowych formuł. Dlatego symbolizm religijny nie jest niższą, prymitywną lub regresywną formą myśli. Przeciwnie, sięga on do tego, gdzie prowadzi ta miłość, która „przekracza wszelkie poznanie” (Ef 3,19). Kiedy mówimy: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie” używamy symboli, które odsyłają do niezgłębionej tajemnicy Boga – nie mówi się, kim Bóg jest w sobie, ale kim jest dla nas. W ten sposób zostaje wypowiedziana tajemnica, która jednak pozostaje nienaruszona, a tym samym pozostaje nadal w pełni tajemnicą.

Symbolizm religijny znajduje swoją podstawę w samej naturze bytów i rzeczy. Jeśli stworzenie jest dziełem Bożym: *Coeli enarrant gloriam Dei* (Ps 19,2), to wszystko w świecie może być symbolem tego, co święte. Może być jego „kosmiczną teofanią”. Symbol zatem, zakorzeniając się w doświadczeniu ludzkim, stanowi najbardziej adekwatne wyrażenie naszego spotkania z Bogiem. Włoski filozof Michele F. Sciacca stwierdza bardzo mocno: „Jest to widzenie i słuchanie nie rzeczy, ale widzenie Boga i słuchanie Go za pośrednictwem rzeczy. Tutaj sens nie jest pułapką lub więzieniem, ale kontaktem, który odsyła do czegoś innego; to, co zmysłowe, jest oczywistością zmysłową Boga”<sup>44</sup>.

Cały język religijny jest symboliczny, składa się on z form aluzyjnych i ze słów, które coś przywołują. W psalmach, w księgach prorockich, w różnych księgach historycznych w Biblii spotykamy wizje symboliczne, działania symboliczne, liczby symboliczne, a więc bardzo rozbudowaną budowlę symboliczną. Niekiedy, jak np. w Apokalipsie, znajdujemy mieszaninę symbolizmu kosmicznego, arytmetycznego i antropologicznego. U świętego Mateusza czytamy, że „Jezus, poza przypowieściami, nie mówił niczego” (13,34). Niektóre przypowieści są prostymi pouczeniami moralnymi lub alegorycznymi apologiami (o dobrym pasterzu, o bogaczu i ubogim Łazarzu itd.), inne są wiązkami bogatego symbolizmu odnoszącego się do królestwa: „Królestwo niebieskie podobne jest do...”. Nie zachodzi jednak w tym przypadku jakieś arbitralne porównanie, ale zostaje zastosowane przedstawianie pokazujące pewien konieczny

<sup>43</sup> R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, [w:] *idem, Scritti religiosi*, t. 2, Milano 1964, s. 312.

<sup>44</sup> M.F. Sciacca, *In spirito e verità*, Brescia 1952, s. 19.

związek z rzeczywistością przedstawianą, gdyż w inny sposób nie mogłaby ona być ukazana, aby przemówić do człowieka.

Jak każda inna rzeczywistość symboliczna, także ta ma charakter dogłębnie dwuznaczny. Przypomina się trudny tekst z pierwszej Ewangelii: „Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że patrząc, nie widzą, i słuchając, nie słyszą ani nie rozumieją” (Mt 13,13). Zrozumienie domaga się – jak mówi starotestamentowy prorok Izajasz (Iz 6,9-10) i powtarza św. Jan Ewangelista (J 12,40) – serca wolnego od zatwardziałości i symbol odnosi się do wielości kontekstów, stąd wielość jego znaczeń. Na przykład dwie rzeczywistości naturalne, takie jak woda i noc, symbolizują zarówno narodziny, jak i śmierć. Ponadto symbole przywołują się nawzajem na podstawie pewnej logiki. W ten sposób pojęcia takie jak Bóg, ojciec, matka, należą do tego samego systemu symbolicznego, ponieważ odwołują się do analogicznych doświadczeń egzystencjalnych i zbierają wokół siebie, ze względu na ich centralną pozycję w życiu, inne rzeczywistości symboliczne: te, które odnoszą się do pokarmu (chleb, wino), do schronienia i odpoczynku (cień, tarcza, skała), do siły (burza, potok, wojownik), do władzy (panujący, król), do życia (woda, morze, jaskinia) itd. Redukcja tych znaczeń tylko do jednego, uznanego za podstawowe, jak uczynił Freud, prowadzi do interpretacji redukcyjnej symbolu, a tym samym także ewidentnie błędnej.

*Sacrum* wchodzi w dzieje i w życie człowieka, biorąc na siebie wartości ludzkie, ale nie pokrywa się z nimi ani nie miesza się z tym, co ludzkie; tylko w ten sposób można nadać temu, co ludzkie, sens i znaczenie. Można więc powiedzieć, że „podczas gdy symbolizm dokonuje utożsamienia, zachowuje różnicę”<sup>45</sup>. W teologii katolickiej, właśnie po to, by uwypuklić nieskończony dystans i niedoskonałość związku między rzeczywistością zmysłową i rzeczywistością transcendentną, w przeszłości chętniej mówiono o znakach niż o symbolach. Sakramenty nazywano na ogół znakami, a zastosowanie do nich pojęcia symbolu najczęściej kończyło się nieporozumieniami, począwszy już od czasów starożytnych. W rzeczywistości jednak symbole nie są ani konwencjonalne, ani arbitralne, ani też alegoryczne: „Są symbolami i to oznacza, że rzeczy i gesty najpierw istnieją na mocy własnej spójności, potem oznaczają, i że znaczenie nie zostaje wymyślone, ale jest szukane na bardzo różnej drodze, mając na celu odszyfrowanie języka Boga wypisanego w rzeczach począwszy od stworzenia, a także odcisniętego na rysach duszy ludzkiej”<sup>46</sup>.

Nie brakuje podobieństw między symboliką chrześcijańską i symboliką innych religii, podobieństw, które odpowiadają sposobowi funkcjonowania naszej *psyche* wobec najwyższych rzeczywistości (w tym sensie można mówić o obrazach arche-

<sup>45</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, Bologna 1972, s. 57.

<sup>46</sup> A.G. Martimort, *I segni della nuova alleanza*, Roma 1970, s. 30.

typicznych). Spotykamy więc – z jednej strony – trwałość symboli pierwotnych, a z drugiej – oryginalność koncepcji chrześcijańskiej, która przyjmuje te symbole, aby wykorzystać je w odniesieniu do całkowicie nowej rzeczywistości. W chrześcijańskim symbolizmie sakramentalnym wymiar archetypiczny symbolu zostaje przejęty przez wymiar historyczno-transcendentny i zostaje mu podporządkowany; w ten sposób treść historyczno-transcendentna nie niszczy symbolizmu pierwotnego, ale podnosi go na wyższy poziom oznaczania.

Aby przekazywać swoje doświadczenie, mistycy używają języka symbolicznego. Jak pisze św. Jan od Krzyża, nie można wyjaśnić słowami, choćby najbardziej ścisłymi, doświadczenia mistycznego, jak wynika to z wypowiedzi mistyków: „I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz raczej w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełności ducha wyjawiają sekrety i tajemnice”<sup>47</sup>. Źle rozumie jednak język mistyczny ten, kto z niego robi sztuczny twór literacki. Symbol nigdy nie jest tworem sztucznym, nigdy nie rodzi się z samego wysiłku wyjaśnienia. Jest natomiast prawdą, że prawie wszystkie symbole używane w mistyce znajdują się w Biblii lub w innych tradycjach religijnych i kulturowych, nawet świeckich, oraz oddziałują na siebie w ramach różnych kierunków mistycznych. Nie jest – na przykład – niczym trudnym znaleźć tematy i pojęcia obecne w powieściach rycerskich i mowie dworskiej w języku mistycznym św. Franciszka w Asyżu, bł. Anieli z Foligno, św. Teresy z Ávila; niektóre obrazy obecne w pismach Jana od Krzyża nawiązują do obrazów obecnych u poetów kastylijskich, a inne pochodzą od Dionizego Areopagity. Można znaleźć wpływy neopłatońskie w mistycyzmie Mistrza Eckharta, a przez niego w wielkiej mistyce bł. Henryka Suza, Jana Taulera czy Jana van Ruysbroeka. Oprócz tych symboli znajdujemy także inne, odznaczające się zdumiewającą oryginalnością i siłą wymowy. Hildegarda z Bingen nie ukrywa swojego podziwu dla św. Bernarda z Clairvaux, a jednak jej doświadczenie duchowe jest jak najbardziej osobiste, także jeśli chodzi o sposób jego opisania. W każdym razie, nie chodzi o obrazy zapożyczone według kryteriów zewnętrznych, ale o obrazy odkryte na drodze wewnętrznego doświadczenia. Nawet znajomość pewnych symboli nie jest w stanie doprowadzić do doświadczenia religijnego, ale to doświadczenie pozwala je odpowiednio wykorzystać<sup>48</sup>.

Wywód niniejszy byłby niekompletny, jeśli nie wspomnielibyśmy w tym miejscu o micie, który ściśle łączy się z symbolem. Dzisiejsze nauki o religii, odwołujące się na ogół do koncepcji starożytnych, utrzymują, że mit należy rozumieć jako historię

---

<sup>47</sup> Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [prolog], [w:] *idem, Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2014, s. 523.

<sup>48</sup> Por. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931, s. 329.

prawdziwą, czyli wyrażającą całkowicie szczególną rzeczywistość, to znaczy świętą rzeczywistość początków<sup>49</sup>. Jest to objawienie wydarzenia pierwotnego, które w pełni się zmanifestowało, a jako takie jest „ono twórcze, przeto godne wspomnienia”. Dlatego też „mit przekazuje prawdziwą historię, historię *conditio humana*; w micie można więc znaleźć zasady i przykłady każdego zachowania”<sup>50</sup>. Jeśli tak mają się rzeczy, to myśl mityczna nie ma charakteru bajkowego ani nie jest naiwną próbą wyjaśnienia zjawisk naturalnych, odnosząc je do przyczyn nadprzyrodzonych (jak w ewolucjonistycznej koncepcji Spencera, Tylora, Frazera lub w socjologicznej koncepcji Durkheima). Nie jest także tendencyjną grą tłumionych pragnień lub dwuznacznym wyrażeniem jakiegoś archetypu. Jest to raczej sposób myślenia o świecie w relacji do tego, co znajduje się poza światem; chodzi więc o szczególny element mentalności archaicznej kultury pierwotnej, ale właściwej dla człowieka. Zamiast przeciwstawić *mythos* i *logos*, a takie przeciwstawienie odrzuciła także filozofia, trzeba rozumieć mit jako słowo: mit jest słowem, które przyczynia się do podjęcia decyzji, jest *hieros logos* – świętym nauczaniem<sup>51</sup>. Jego treść prawdziwościowa – według van der Leeuva, Eliadego i innych – nie ma znaczenia historycznego ani biologicznego, jakby chodziło o naiwne wyjaśnienie świata, przeciwstawne w stosunku do wyjaśnienia naukowego. Opowiadanie o opatrnościowym wydarzeniu przekazuje głęboką prawdę religijną, moralną, egzystencjalną. Także wtedy, gdy wydaje się dostarczać wyjaśnienia przypadkowego, mit proponuje wyjaśnienie sensowne, a właściwie wskazuje na sens ludzkiej egzystencji w jego relacji do *sacrum*. Mimo że mit jest związany z jakąś kulturą, wyraża on prawdę ogólniejszą, zachowującą trwałe znaczenie. Nie jest to słowo człowieka o rzeczach ani nie stanowi ono uzasadnienia *a posteriori* istniejącego porządku, ale raczej jest pierwszorzędnym językiem, który staje się dostępny dla człowieka i pozwala mu mówić o rzeczach, które zostają uprawomocnione przez odniesienie do tego, co pierwotne. W micie człowiek rozumie sens swojej przygody egzystencjalnej, a równocześnie czerpie pewność ze wspólnego przeznaczenia.

### Wypowiedzieć to, co niewypowiedziane

Doświadczenie religijne – pisał R. Otto – jest doświadczeniem tego, co budzi zachwyt i trwogę – *mysterium fascinans et tremendum*<sup>52</sup>. Rzeczywiście, bez zmysłu tajemnicy nie ma doświadczenia religijnego, a religia bez tajemnic nie ma już znaczenia dla człowieka;

<sup>49</sup> Por. M. Bettini, *Il mito. Discorso autorevole o racconto sceditato?*, Bologna 2018.

<sup>50</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 84.

<sup>51</sup> G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 367-368.

<sup>52</sup> Por. R. Otto, *op. cit.*, s. 39-55.

religia i tajemnica straciłyby swoją autentyczność, sprowadzając się jedynie do jakiejś manifestacji poetyckiej, a nawet do filozofii. Tajemnica nie jest tu rozumiana jako problem, jako coś nieznanego, co ma się naprzeciw siebie, ale jako forma rzeczywistości, która równocześnie jawi się jako znane i nieznanne, jako obecne i zakryte, jako coś, co angażuje i zadaje pytania.

Symbol i tajemnica różnią się od siebie, ale równocześnie są nierozdzielne. Z jednej strony, bez symbolu tajemnica jest niedostępna, a z drugiej strony – symbol należy wewnętrznie do tajemnicy, jakoś z niej wyrasta, dlatego nosi jej rysy. Rozum oczywiście sugeruje istnienie tajemnicy, ale symbol jest jedynym środkiem, będącym w stanie ją ukazać, ponieważ jego transcendencja uniemożliwia wszelką bezpośrednią relację. Wymiar symboliczny rodzi się z transcendentnej kondycji, niepoddającej się obiektywizacji tajemnicy i kondycji doczesnej, cielesnej i koniecznie obiektywizującej kondycji człowieka. Według św. Tomasza z Akwinu tajemnica pozostaje ponad myślą i słowem człowieka, ponad tym wszystkim, co człowiek jest w stanie stwierdzić; wszystkie imiona, które nadaje się Bogu, są nieadekwatne<sup>53</sup>. O ile słowa można mnożyć, o tyle ludzka myśl, ponieważ jest skończona, nigdy nie dojdzie do rozumienia nieskończoności Boga<sup>54</sup>. Negatywna droga w teologii (apofatyzm) jest więc najpewniejsza; droga pozytywna musi odwoływać się do symboli, jeśli mimo wszystko chce jakoś wyrazić to, czego nie można wyrazić, a przecież ono jest<sup>55</sup>.

Symbol jest „epifanią tajemnicy”<sup>56</sup>. Przedmioty (zapałona świeca, chleb i wino, ołtarz), czynności (znak krzyża, błogosławiąca ręka), wydarzenia (narodziny, śmierć), natura (morze, niebo) itd. nabierają nowej wartości, stają się „przejrzyste”, otwierają się na nową rzeczywistość, nabierają znaczenia nadnaturalnego, nie tracąc własnej wartości. Żadne z symbolicznych wyrażen tajemnicy nie ma samo z siebie charakteru religijnego, ale nabiera go, gdy za jego pośrednictwem urzeczywistnia się odpowiedź na nieobiektywną, bo niepozwalającą się zobiektywizować, tajemnicę. Element naturalny zostaje otoczony tym, co zdumiewające, odsłaniając wszystkie swoje możliwości aż do punktu, w którym spotyka się z tym, co boskie. To, co świeckie nabiera nowego znaczenia i zostaje przewartościowane, gdyż niejako odkrywa się w tajemnicy Boga. Równocześnie tajemnica wciela się, w pewnym sensie „uświatwia się”, przy czym nie przemienia się w przedmiot świata, ale obecność tajemnicy łączy się faktycznie z rzeczywistością naturalną, która w jakiś sposób warunkuje akt i formę jego obecności.

<sup>53</sup> Por. Ch. Journet, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Paris 1969.

<sup>54</sup> Tomasz z Akwinu, *In librum de causis*, lect. 6 nr 160.

<sup>55</sup> Por. J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016, s. 39-57 (Ministerium Expositionis, 3).

<sup>56</sup> G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris 1968, s. 9.

W ten sposób tajemnica wchodzi w dzieje człowieka, uczestnicząc w złożoności i różnorodności ludzkiej egzystencji.

Symbol nie tylko jest sposobem poznania tego, co niewidzialne, ale zmierza do egzystencjalnego uczestniczenia w życiu świata i Boga. Sama etymologia sugeruje, że symbol wspiera proces integracji, czego nie robi znak posiadający jedynie funkcję odsyłającą. Symbol przywraca równowagę, wprowadza jedność, rodzi zbawienie. Przychodzi na myśl symboliczny ruch z *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury lub wędrówka przez kolejne mieszkania z „zamku wewnętrznego” św. Teresy z Ávila. Przychodzą przede wszystkim na myśl sakramenty – znaki skuteczne, „*quia efficiunt quod significant* – ponieważ sprawiają to, co oznaczają”.

Jest rzeczą odpowiednią zwrócić w tym miejscu uwagi na liturgię, która jest dziełem pośredniczenia między *sacrum* i *profanum*, a tym samym staje się prawdziwą i właściwą teofanią. Nie chodzi tylko o oddanie Bogu należnej czci, ale o uobecnienie i urzeczywistnienie między ludźmi tajemnicy zbawienia, aby móc w niej realnie uczestniczyć. „*Te in tuis invenio sacramentis* – Znajduję Ciebie w Twoich sakramentach” – mówił św. Ambroży<sup>57</sup>. Jak zostało już zaznaczone, symbol strzeże tajemnicy, zapewniając jej różnorodność. Jeśli w kulcie realizuje się życie człowieka i jego języka, to dzieje się tak dlatego, że wyraża się w formach innych niż na co dzień, w sposób po prostu istotny. Dlatego liturgia nigdy nie będzie mogła utożsamić się z życiem powszednim. Liturgia nie celebrytuje działania człowieka, chociaż jest jego dziełem, ale działanie Boga; i jeśli nasza egzystencja ma wejść w tajemnicę, to może to uczynić tylko za pośrednictwem wyrażeń symbolicznych, z których jest zbudowany „język” liturgii, oraz zakłada zerwanie z codziennym banałem.

Za pośrednictwem symbolu tajemnica uobecnia się i działa w sercu innej tajemnicy – tajemnicy osoby. Zwrócimy więc uwagę na dwa podstawowe symbole: symbol środka i symbolizm oblubieńczy, w których człowiek odnajduje istotne wymiary swojej egzystencji. Posłuchajmy także w tym przypadku mistyków, odwołujących się do jednego albo drugiego symbolu, aby za jego pośrednictwem wyrazić swoje doświadczenia duchowe i religijne. W literaturze duchowej średniowiecza chciano wprowadzać rozróżnienie i jakby przeciwstawienie między mistyką afektywną i mistyką spekulatywną, między mistyką oblubieńczą (*Brautmystik*) i mistyką istotową (*Wesenmystik*). Faktycznie jednak różnice nie są tak jednoznaczne, jak mogłoby się wydawać, gdyż nierzadko posługują się takim samym językiem, a w swoich treściach nakładają się po prostu na siebie. Obydwa typy mistyki rozwijają się równolegle i dopełniają wzajemnie, opisując jedno i to samo doświadczenie Boga.

---

<sup>57</sup> Ambroży z Mediolanu, *Apologia prophetae David* 12, 59: PL 14, 875.

## Symbolizm środka

Środek jest pierwszym z podstawowych symboli: reprezentuje Zasadę, Rzeczywistość absolutną, zgodność przeciwieństw. „Jest ogniskiem, z którego wychodzą ruchy jednego w kierunku wielości, od wewnątrz na zewnątrz, od nieobjawionego do objawionego, od wiecznego do czasowego, obejmuje więc ono wszystkie procesy emanacji i różnicowania, oraz łączą się w nim ze sobą, jak w swojej zasadzie, wszystkie procesy powrotu i zbieżności w swoim poszukiwaniu jedności”<sup>58</sup>. Ten symbol jest spokrewniony z symbolami kwadratu i koła, które wskazują na środek i były uważane przez Platona za „absolutnie piękne w sobie”. W wielu tradycjach religijnych kwadrat jest obrazem doskonałości ludzkiej, podczas gdy koło, niemające ani początku, ani końca, odzwierciedla doskonałość boską.

Symbolizm środka wyraża się także w różnych formach (góra, drzewo, krzyż itd.), które odzwierciedlają duchową potrzebę człowieka, by zwrócić się do tego, co najwyższe i święte. W geografii mistycznej trzy obszary kosmiczne – niebo, ziemia, piekło – są powiązane osią przechodzącą przez środek stanowiący punkt przecięcia tych obszarów. Temu pierwotnemu symbolizmowi w cywilizacjach starożytnych odpowiadają obrzędy tworzenia przestrzeni sakralnych i hierarchicznego uporządkowania wszystkich wartości, które interesują społeczeństwo. Świątynia lub miasto święte, będąc miejscami, przez które przechodzi *axis mundi*, są uznawane za punkt połączenia nieba, ziemi i piekła. Także Jerozolima jest widziana jako środek świata, ponieważ tylko tam – w świątyni – mieszka Pan (Ps 135,21). Oś, która rządzi światem, jest symbolizowana przez drzewo, które zapuszcza głęboko swoje korzenie i którego gałęzie dotykają nieba. W tradycji chrześcijańskiej oparciem świata jest drzewo krzyża. Jako symbol ukierunkowania, syntezy i mocy, krzyż staje się przez mękę Chrystusa symbolem zbawienia. Jest to prawdziwe drzewo kosmiczne, zasadzone w środku świata<sup>59</sup>. W odróżnieniu od drzewa z Edenu, które z powodu grzechu staje się drzewem śmierci, drzewo krzyża zachowuje swój nienaruszony i niewyczerpany symbolizm odrodzenia, właśnie przez śmierć, która została na nim pokonana<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrand, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1973, s. 299-300.

<sup>59</sup> Jest to jeden z tematów bardzo żywo obecnych u ojców Kościoła, zwłaszcza u św. Grzegorza z Nyssy i św. Augustyna. Por. M. Canévet, *La croix cosmique chez Grégoire de Nyse*, [w:] *La croix. Représentations théologiques et symboliques. Journée d'étude du jeudi 19 septembre 2002, organisée à Strasbourg per le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques*, red. J.-M. Prieur, Genève 2004, s. 81-88.

<sup>60</sup> Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Częstochowa 2017.

Na szczególną uwagę zasługuje serce, które jest synonimem środka, jak świadczy bardzo powszechna tradycja<sup>61</sup>. W języku hebrajskim serce oznacza całego człowieka; nie odnosi się tylko do życia afektywnego, ale wskazuje na środek bytu, gdzie człowiek rozmawia z sobą samym (Rdz 17,17; Pwt 7,17). W antropologii biblijnej serce jest źródłem świadomej osobowości, jej decydujących wyborów (Rz 2,15), a ponadto miejscem, w którym człowiek spotyka Boga. Symbolika serca – obecna w swoich zasadniczych rysach już w pismach pochodzących ze starożytnego Egiptu i w świętych księgach hinduizmu – często pojawia się w mistyce chrześcijańskiej. Mistyka serca jest skoncentrowana na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. W cielesnym sercu św. Anzelm, św. Bernard, a z nim także Wilhelm z opactwa Saint-Thierry kontemplują wielką tajemnicę miłości. Matylda z Hackeborn odkrywa w wizji Serca Jezusa świetlaną i triumfującą miłość i w nim „buduje swoje gniazdo”. Dla Ludgardy i Gertrudy Wielkiej wnikięcie w serce oznacza wnikięcie w miłość. Ich wizja obejmuje wiele symboli: piec, ogień, słońce, święto kolorów i głosów, pośród których „słodki Przyjaciel” jest „najjaśniejszym dniem wiosny”<sup>62</sup>.

Ta radosna zażyłość z człowieczeństwem Jezusa Chrystusa zaciemnia się w niespokojnych i pełnych dramatycznych napięć pismach Matyldy z Helfty, która uprzedza mistyczne doświadczenia św. Małgorzaty Marii Alacoque: doświadczenie bólu, niezrozumienia, zagubienia, w którym serce – w swojej rzeczywistości ludzkiej i boskiej – oznacza oczywiście miłość, ale jednak nie miłość radosną i chwalebną; tutaj rana, blizna, krew symbolizują ból i męczeństwo miłości<sup>63</sup>. Dwa wieki później także św. Katarzyna ze Sieny zobaczy we krwi Chrystusa szczyt Jego miłości. Niekiedy wejście w stan zjednoczenia i głęboka przemiana wewnętrzna są symbolizowane przez dawanie przez Chrystusa nowego serca swoim wybranym (Małgorzata Maria Alacoque, Katarzyna Ricci) lub przez wymianę serc (Ludgarda, Katarzyna ze Sieny). Są to znaki należące do porządku mistycznego, a nie porządku naturalnego i fizycznego, w którym brzmia słowa proroka Ezechiela: „I dam wam serca nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała” (Ez 36,26).

Symbol środka odnosi się przede wszystkim do aktu kontemplacji duchowej. Dla Platona dusza, aby dojść do Jedni, musi zwrócić się do swojego wnętrza i przez swój środek będzie mogła zjednoczyć się ze środkiem Całości<sup>64</sup>. Św. Augustyn odkrywa

<sup>61</sup> Por. O.M. Høystad, *Serce. Historia kultury i symbolu*, tłum. M. Gołębiowska-Bijak, Warszawa 2011.

<sup>62</sup> Por. J. Leclercq, *Le Sacré-Coeur dans la tradition bénédictine au Moyen Âge*, [w:] *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas”*, red. A. Bea, t. 2, Rome 1959, s. 3-28.

<sup>63</sup> Por. C. Vagaggini, *La dévotion au sacré-coeur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, [w:] *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas”*, s. 31-48.

<sup>64</sup> O obecności podobnego ujęcia w buddyzmie por. Y. Raguin, *La profondeur de Dieu*, Paris 1973, s. 35-45.

dwa aspekty duszy w jej wstępowaniu do Boga, szczytu i głębi, odwołując się do pojęć, które potem niemal na stałe przejmą mistycy, aby wskazywać miejsce, w którym Bóg udziela człowiekowi łaski zjednoczenia<sup>65</sup>. Głębia, szczyt i dno równocześnie są istotą duszy, ale mówiąc o głębi, chodzi o wiele więcej – o coś tajemniczego, niezgłębianego i niewyczerpanego. Dla Eckharta „grunt der sele” stanowi jedno i niewymowne jak jeden i niewymowny jest Bóg; z powodu tej bliskości jest to miejsce zamieszkiwania Boga. Jest to przepaść, podkreśla Jan Tauler w swoich kazaniach, burzliwe morze z falami, które się podnoszą, a potem znów opadają. Ta głębia może być napełniona tylko przez Boga: *abyssus abyssum vocat*. A wtedy wszystkie moce duszy łączą się w jednym dynamicznym porwywie<sup>66</sup>.

Analogicznych wyrażań używają Henryk Suzo, Jan van Ruysbroeck oraz wszyscy mistycy istoty wierni długiej tradycji augustyńskiej, która zwraca się do wnętrza. W poruszającym liście Hadewijch z Anvers czytamy:

Mój oświecony rozum, który od pierwszego razu, kiedy Bóg w nim się objawił, był moim przewodnikiem, pokazał mi braki w mojej doskonałości i w doskonałości innych. Ten oświecony rozum po Jego objawieniu wskazał mi moje miejsce, zaprowadził mnie na miejsce, gdzie mogłabym radować się moim Umiłowanym w jedności, odpowiednio do szlachetności mojego przejścia. Miejsce miłości, które rozum oświecony mi ukazał, jest tak bardzo ponad każdą myślą ludzką, że zrozumiałam, iż nie mogę już korzystać z szczęścia ani bólu, ani z tego, co wielkie, ani z tego, co małe, jak tylko z tego jednego – że jestem stworzeniem ludzkim i doświadczam Miłości, nie mogąc Jej osiągnąć w Jej boskości, jak tylko przez rezygnację z wszelkiego kosztowania. To pragnienie, które nie może cieszyć się radością miłości, a które Miłość mi natchnęła, było moim niepokojem i moją raną, w piersi i w sercu<sup>67</sup>.

Symbolizm środka jest także znany mistyce oblubieńczej. W XVI wieku Maria od Wcielenia używa – niekiedy z pewnymi rozróżnieniami – zarówno pojęcie „dna”, jak i pojęcie „środku”. Dno oznacza jedność duszy ujmowanej intuicyjnie przez bierne doświadczenie jedności istoty Bożej. Św. Teresa z Ávila w *Zamku wewnętrznym*, którego mieszkania symbolizują postępowanie wędrowni doskonałości, gdy dochodzi do określenia jej celu, wskazuje, że urzeczywistnia się on w centrum duszy<sup>68</sup>.

Święty Jan od Krzyża mówi o Bogu jako „środku środka duszy”. To dno jest nazywane źródłem wody żywej – *fons vivus*, które przywołuje głębię i wieczne tryskanie,

---

<sup>65</sup> Święty Augustyn wypracował w tym kontekście zagadnienie, które zostało bardzo trafnie określone jako *philosophia cordis*. Por. A. Maxsein, „*Philosophia cordis*”. *Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.

<sup>66</sup> Por. J. Tauler, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1985.

<sup>67</sup> Hadewijch di Anversa, *Lettera 29*, [w:] *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, t. 1, red. A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, „La Mistica cristiana tra Oriente e Occidente”, 24, Firenze 2015, s. 424.

<sup>68</sup> Por. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny, czyli Mieszkania*, 7-1, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, „Dzieła wszystkie”, 2, Poznań 2009, s. 263-266.

symbol obecny już u Plotyna i w tradycji neoplatońskiej. Odwołuje się także do symboli nocy i zmroku, które oznaczają ciemność, w której znajduje się mistyk, ponieważ stoi wobec tego, co nieuchwytnie. Nie jest to brak światła, ale jego nadmiar. Dionizy Areopagita mówi o „światłistej ciemności”<sup>69</sup>. To samo doświadczenie znajdujemy u Jana od Krzyża: w ciemnościach nocy Bóg udziela światła poznania siebie, co więcej, płomienia, w którym Boskość może być widziana i która równocześnie pozwala widzieć, bo oświeca<sup>70</sup>. Na początku doświadczenia duchowego noc jest jednak nocą ciemną zmysłów, a duch jest jeszcze zagubiony. Świadectwo Jana od Krzyża jest na ogół znane; nie mniej dramatyczne są liczne doświadczenia, które Teresa z Ávila opisała na kartach *Życia*. Także w religiach archaicznym znajdują się symbole nocy i ciemności, które – mimo iż spokrewnione z symbolami śmierci – objawiają swoją nośnością kosmologiczną i wtajemniczającą w pozytywną wartość narodzin, wskazując na odkupienie.

Idee tego typu prezentuje św. Jan od Krzyża. Symbol nocy, symbol śmierci, zapowiada na mocy swojej dwuznaczności nowe narodziny. To jest to, co Jan zawdzięcza archetypowi, ale wartość symbolu jest u niego szersza, a przede wszystkim bardziej szczególna: oznacza umieranie dla siebie, aby odrodzić się w miłującym zjednoczeniu z absolutnym Ty. Wtedy dusza dochodzi do doświadczenia całości, do rozszerzenia świadomości, do głębokiej integracji, aż w końcu mistyk może wypowiedzieć szczęście zaślubin:

O nocy, coś prowadziła,  
Nocy ty miłsza nad jutrznię różaną!  
O nocy, coś zjednoczyła  
Miłego z Ukochaną,  
Ukochaną w Miłego przemienioną<sup>71</sup>.

Mistyka nocy jest mistyką Krzyża, oczywiście nie w perspektywie dolorystycznej, ale raczej w ciągłości krzyża i chwały. Nie chodzi zatem o wyniszczenie, ale o odnowienie. W środku – na dnie duszy sytuuje się jedność ducha i tutaj urzeczywistnia się spotkanie z Bogiem, który jest bliższy duszy niż dusza sama sobie. A ciało? Gdy mówi się o zjednoczeniu z Bogiem, koniecznie trzeba odnieść się do poznania i do woli, ale czy człowiek może zapomnieć o swojej cielesności? Van Ruysbroeck w *Zaślubinach duchowych* (*Diecierheit der gheestelijkerbrulocht*), swoim głównym dziele, w rozdziale poświęconym „jedności serca”, podkreśla, że obecność Boga ma na celu doprowadzenie

<sup>69</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna* 1, 3, [w:] *idem, Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 327: „Dobroczynna Przyczyna wszystkiego [...] ujawnia się w swojej prawdzie i bez osłony tylko tym, którzy [...] pozostawiając za sobą wszystkie boskie światła, niebiańskie dźwięki i słowa, zanurzają się w ciemności, gdzie prawdziwie jest ten, który, jak głosi Pismo, jest ponad wszystkim”.

<sup>70</sup> Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* [prolog, 5], [w:] *idem, Dzieła*, s. 128.

<sup>71</sup> Jan od Krzyża, *Noc ciemna* [*Śpiew duszy*, 5], [w:] *idem, Dzieła*, s. 402.

do zjednoczenia człowieka w sobie, do przewyciężenia rozdzwiku między zmysłami duchowymi i zmysłami cielesnymi, do zainaugurowania „więzi, która łączy na nowo i zamyka duszę i ciało, serce i zmysły, wszystkie moce zmysłowe i duchowe w jedności miłości”<sup>72</sup>. Jak zatem pisze św. Jan od Krzyża, „odczuwa ciało taką chwałę w chwale duszy, iż na swój sposób uwielbia Boga”<sup>73</sup>. Jesteśmy na antypodach pesymizmu platońskiego, gdyż w takim ujęciu cały człowiek zostaje wywyższony w Bogu, a zmysły – wraz z duchem – zostają włączone w dzieło modlitwy i mogą radośnie opiewać dar zbawienia dokonanego przez Chrystusa<sup>74</sup>. Zresztą, przekonanie o tym, że także ciało jest przeznaczone do doświadczania dobroci Boga, a tym samym do uwielbiania Go, należy do najbardziej tradycyjnych w Kościele, a wykrystalizowało się w konfrontacji wiary chrześcijańskiej z gnostycyzmem i manicheizmem.

### Symbolizm oblubieńczy

Symbol środka – jak zostało już wspomniane – ma ścisły związek z symbolizmem oblubieńczym: odnalezienie siebie w sobie jest nieodłączne od zjednoczenia z drugim. Cała symbolika mistyków, co więcej, właściwie wszystkie symbole religijne, wprost lub nie wprost, zbiegają się w symbolice oblubieńczej. Orygenes może być uważany za jej prekursora na podstawie *Komentarza do Pieśni nad pieśniami*<sup>75</sup>. Od początku XII wieku symbolizm oblubieńczy wywiera coraz szerszy wpływ i niewątpliwie zwraca uwagę na swoje wielorakie znaczenia, zwłaszcza duchowe i eklezjalne. Aż do tego czasu mistyka miała charakter męski, choć nie tylko z tego powodu, że byłaby ujmowana wyłącznie na sposób męski, racjonalny, posługujący się filozofią i naznaczony bojaźnią wobec niekończącego Boga, którego nędza człowieka nie może pojąć. Potem następuje zmiana, a dokonuje się ona wraz rozwojem monastycyzmu i pojawieniem się nowych zakonów, w ścisłej zbieżności także z rozwojem – zwłaszcza na terenie Francji – literatury dworskiej, której tematem przewodnim jest miłość i jej wzniosłość<sup>76</sup>. Potrzeba było wówczas teologa, który byłby równocześnie poetą, aby dokonać interpretacji teologicznej tego tematu, i pojawił się św. Bernard z Clairvaux; trzeba było w ramach jego duchowości ruchu świeckiego i kobiecego, który ośmieliłby się przełamać utrwalone schematy pojęciowe i rozwinął myśl bardziej zbieżną z doświadczeniem, i taki ruch też się pojawił.

<sup>72</sup> J. van Ruysbroeck, *L'ornamento delle nozze spirituals* [II, 9], [w:] *Mistici del XIV secolo*, red. S. Simoni, Torino 1972, s. 360.

<sup>73</sup> Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości* [2, 22], [w:] *idem, Dzieła*, s. 750.

<sup>74</sup> Por. C. Aubin, *Le cinque finestre del cuore. Pregare con i sensi*, Città del Vaticano 2006.

<sup>75</sup> Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

<sup>76</sup> Por. A. Mattei, *Lenigma d'amore nell'occidente medievale*, Roma 2017.

W miejsce mistyki męskiej, pozostającej „pod znakiem wykraczającego poza siebie ducha”, weszła więc mistyka kobieca, oblubieńcza, „pod znakiem ofiarującego się bezbronnego serca”, nastawiona na „przeżywanie miłości cierpiącej”<sup>77</sup>. Pisma Hadewijch z Anvers i Beatrice z Nazareth dostarczyły nowego języka mistycznego, który osiągnie swój nadzwyczajny rozwój w grupie beginek z Helfty. Matylda z Magdeburga, Matylda i Gertruda z Hackeborn, Gertruda Wielka, a także inne mistyczki średniowieczne, mówią z upodobaniem o duszy-oblubienicy, kształtując na podstawie swoich doświadczeń duchowych nowy język mistyczny. Potem tą samą drogą będą postępować inne mistyczki: św. Katarzyna ze Sieny, św. Teresa z Ávila, bł. Maria od Wcielenia, św. Joanna de Chantal, bł. Weronika Giuliani i długi szereg dusz miłujących Boga, wśród których nie brakuje także mężczyzn, jak św. Bernard z Clairvaux, św. Jan od Krzyża lub bł. Jan van Ruysbroeck. Eckhart powie nawet, że dusza przed Bogiem jest zawsze kobietą!

Przygoda mistyka jest zawsze historią miłości wypowiedzianą słowami miłości. Każdy mityk zna zniecierpliwienie, zranienie, ulotność spotkania; literatura mistyczna obfituje w ekstazy, porywy, uniesienia, zapal miłosny, wypowiedzi afektywne i nieznosne milczenie, oddalenia i powroty. Nie trzeba szukać wybujałego nieopanowania bł. Anieli z Foligno; także Teresa z Ávila, zazwyczaj bardziej powściągliwa, mówi o ogniu miłości i doznaje przejmującego doświadczenia przebiccia serca, symbolu zranienia miłością, miłością cierpiącą, ponieważ nie znajduje ona ukojenia<sup>78</sup>. Radość miłowania jest niespokojnie znaczone niedostępnością umiłowanego – zawsze jest on trochę dalej. Tę „miłość oddzielenia” św. Bernard z Clairvaux zilustrował odwołując się do języka, do wątków, do obrazów, a nawet do sporów obecnych w literaturze dworskiej, aby wyrazić miłość naznaczoną oddaleniem, ale i niewymowną tęsknotą, którą symbolizuje dialektyka obecności i nieobecności. Święta Teresa z Ávila nie waha się więc ubolewać z powodu oddzielenia, ciężaru tak wielkiego, że każe jej raczej wołać o śmierć niż o życie: „Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę”<sup>79</sup>. Jej głos jest głosem miłości-nędzy, jak „wewnętrzny płomień” bł. Jana van Ruysbroecka lub „spazmujące pragnienie” św. Katarzyny ze Sieny.

Jest to wołanie oblubienicy z biblijnej *Pieśni nad pieśniami*, która uparcie i z entuzjazmem szuka swego oblubieńca, aby oddać mu się całkowicie w bezinteresownej i czystej miłości. Na początku życia kontemplacyjnego mityk doświadcza inności Całkowicie Innego i własnej nędzy jako stworzenia. To dwie przepaści, o których mówi Maria od Wcielenia. Wszelki niepokój zanika i ustają ekstazy dopiero wtedy, gdy dusza zostaje

---

<sup>77</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2013, s. 72-73.

<sup>78</sup> Wyjątkowo zdołał to ukazać Gian Lorenzo Bernini w „Ekstazie św. Teresy” (1647-1652) w kościele Matki Bożej Zwycięskiej w Rzymie.

<sup>79</sup> Teresa od Jezusa, *Tęsknota za życiem wiecznym*, [w:] *eadem, Dzieła*, t. 3, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1995, s. 232-234.

dopuszczona do zażyłości z Bogiem, a Bóg – jak pisze św. Teresa – łączy się z nią jakby swoim pocałunkiem, za którym tęskni dusza<sup>80</sup>. Zamiast pragnienia śmierci, pojawia się westchnienie za długim życiem: nie jesteśmy już wobec niespokojnego oczekiwania duszy-oblubienicy, ale wobec pełni płodnej duszy, która chce wydać owoce miłości.

Pojawia się pytanie, dlaczego właśnie taki język, wyraźnie naznaczony erotyzmem, zostaje zastosowany, aby wyrazić miłość jako *agape*, czyli miłość boską? Cała historia religii poświadcza, że zachodzi więź między płciowością i doświadczeniem *sacrum*: od boskiej pary niebo-ziemia – jeden z najważniejszych tematów w całej mitologii – do Androginii u Greków i przedstawień hemafrodytycznych w mitologiach wschodnich, które opisują całość i doskonałość początków. Są to mity i symbole „powrotu” łączące się z tęsknotą za „utraconym rajem”. Jak każdy inny symbol, także symbol płciowy może być rozumiany i przeżywany na różnych poziomach. Tradycja judeochrześcijańska podejmuje symboliczną rzeczywistość płciowości i wykorzystuje ją do wyrażenia najpierw przymierza między Bogiem i Jego ludem, a następnie zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, a więc rzeczywistości niemających nic wspólnego z płciowością. Symbolizm małżeński, którym szeroko posługuje się nurt oblubieńczy w mistyce, jest więc uzasadniony przede wszystkim stojącą za nim długą tradycją skryptyurystyczną<sup>81</sup>.

Wspólnotowe przyjęcie symbolu uprawomocnia jego wykorzystanie indywidualne i oddala dwuznaczność znaczeniową. Nie należy obawiać się wyrażen czułych, namiętnych i żywiołowych, które mają niekiedy rysy erotyczne, ponieważ więź małżeńska duszy z Bogiem nie jest tylko zjednoczeniem afektywnym, ale zakłada ono także przemianę istotową, która ma doprowadzić do życia życiem Bożym w jakiejś wewnętrznej wymianie z nim (*admirabile commercium*). W świadectwach Jana od Krzyża czy Teresy od Jezusa, jak i u wielu innych, jest zawsze jasne, że oblubieństwo odnosi się do historyczno-egzystencjalnej tajemnicy przymierza Boga z ludzkością. Jest więc błędem sądzić – jak np. czynił Freud – że to wszystko jest po prostu sublimacją neurotyczną, gdyż także ten symbol posiada wiele znaczeń. Trzeba raczej powiedzieć, że płciowość ma w sobie wyraźne znaczenie mocy, zespolenia, ciągłości, ocalenia, które przekracza rzeczywistość biologiczną.

Oznacza to wszystko, że w zjednoczeniu płciowym jest naturalnie obecny symbolizm transcendentny, który odsyła do wyższego zjednoczenia. Dlatego obrazy zaślubin, oblubieńca i oblubienicy, zranienia miłością nakładają się po ludzku i z całym swoim

---

<sup>80</sup> Por. Teresa od Jezusa, *Podniety miłości Bożej* [rozdz. 3], [w:] *eadem, Dzieła*, t. 3, s. 120-129. Teresa modli się tymi słowami: „O nic już więc w tym życiu nie proszę Cię, Panie, jeno o to, byś mię pocałował «pocałunkiem ust Twoich» i tak mię tym pocałunkiem Twoim do siebie przywiązał, iż-bym nigdy już nie zdołała, choćbym chciała, odłączyć się od tego zjednoczenia z Tobą!” (s. 128).

<sup>81</sup> Por. L.A. Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1998.

ludzkim kolorytem na przygodę duchową mistyka. Nie rozumie jednak języka mistycznego ten, kto sprowadza go tylko do formy literackiej, zamiast widzieć w nim przeżyte doświadczenie pierwotne, które znajduje potem wyraz na poziomie literackim. Chodzi o pewną fundamentalną formę życia, w której manifestuje się ludzka obecność w swojej autentyczności, czyli bycie razem w miłości, w jednorodnej dwoistości ja i ty, nas dwójga, w całkowitym oddaniu i wzajemnej przejrzystości. W tym doświadczeniu spotkania, zażyłości, wzajemności, pełnego zjednoczenia, twórczego dopełnienia – wszystkie wartości, które prezentuje *eros*, zostają przyjęte i przemienione przez miłość-*agape*, świadcząc o autentycznym i intensywnie przeżywanym człowieczeństwie.

### „Na obraz Boży” – zakończenie

Miłość, która tak bardzo zachwyca u mistyków, pokazuje nam, że jest ona równocześnie celem i środkiem. Bóg jest miłością i przedmiotem miłości. Symbole środka i oblubieńczości łączą się ze sobą, dopełniają i przenikają wzajemnie, aby przynajmniej jakoś musnąć tego, co przeżywają mistycy. Świadczy o tym na przykład Hadewijch z Anvers, której teksty mistyczne są lekkie, słodkie i delikatne nawet wtedy, gdy pojawia się strach i budzą się pasje. W tych dialogach miłosnych zawiera się coś niezwykłego i nowego, co wykracza poza to, co przygodne, aby zanurzyć się w tym, co boskie. Nawiązuje do takiej koncepcji miłości, jaką przyjmowali cystersi, a szczególnie Beatrice z Nazareth. Widząc w Jezusie Chrystusie oblubieńca i całą duszą pragnąc godów weselnych, nadaje ona miłości sens ściśle metafizyczny. Jesteśmy wobec mistyki dialogicznej, odwołującej się do miłości rycerskiej, która nawiązuje się między duszą i Słowem wcielonym, a także wobec pobożności skoncentrowanej na istocie Bożej, która potem zostanie podjęta przez van Ruysbroecka, Taulera i innych. Przyjmując introspekcję świętego Augustyna, Hadewijch kontempluje w głębi swojej duszy miłość, która nie ma wprawdzie określonej postaci, ale mimo to na pewno jest miłością konkretną.

Mystyk w swoim doświadczeniu sytuuje się na poziomie ontologicznym, a nie tylko moralnym. „Zapłata” dla niego nie jest szczęście, ale doskonałość miłości, aby rzeczywistość nawiązała się „przedziwna wymiana” między nim i Bogiem. Mistrz Eckhart wyjaśnia: „Toteż kto się z Boga narodził jako syn Boży, ten kocha Go ze względu na niego samego, to znaczy dla samej tej miłości, podobnie też działa dla samego działania. [...] Bóg bowiem kocha ze względu na siebie samego, to znaczy miłuje dla samej miłości i działa dla samego działania, a stąd kocha i działa nieustannie”<sup>82</sup>. Jak zwykle, św. Jan od Krzyża wyraził to najlepiej:

---

<sup>82</sup> Mistrz Eckhart, *Księga boskich pocieżeń*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, t. 5, Poznań 2014, s. 135-136.

Celem [duszy] jest dopełnienie się miłości z Bogiem, czego zawsze pragnęła, czyli dojście do umiłowania Boga miłością czystą i tak doskonałą, jaką Bóg ją miłuje, a przez którą ona chce Mu się odwzajemnić. [...] Pragnieniem duszy jest [...] zrównanie jej miłości z miłością Boga, gdyż do tego dąży ona i tego pragnie tak przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym sposobem. Kochający bowiem nie czuje zaspokojenia, jeśli wie, że nie kocha sam tyle, ile jest kochany<sup>83</sup>.

Chodzi więc ostatecznie o przeobóstwienie człowieka na mocy łaski i miłości.

Symbole religijne wyrażają poszukiwanie całości – osobowej i międzyosobowej – w której znajduje się remedium na pierwotny strach (*Ur-angst*) stworzenia oddzielnego od swojego źródła. Pod względem fenomenologicznym symbolizm środka i oblubieńczości mogą zostać odniesione do dwóch sposobów istnienia, w których obecność ludzka manifestuje swoją potrzebę autentyczności, to znaczy szczególnego sposobu bycia swoim własnym fundamentem i sposobem dualnym bycia w miłości. Wszystko inne służy osobie, o ile wpisuje się w te sposoby istnienia, gdyż w przeciwnym razie człowiek naraża się na utratę wolności i zwykłego pogubienia się w życiu. W spotkaniu z Innym-Absolutem osoba odkrywa swoją własną prawdę, *eros* spełnia się w miłości-*agape*; zanurzając się w Bogu, świadomość kontempluje swój fundament, a miłość nabiera powszechnego znaczenia; staje się darem na rzecz drugiego, a *eros* pod znakiem miłości staje się darem danym światu. Przyłgnięcie do Boga jest równocześnie miłością Boga, miłością bliźniego i miłością siebie. Te same symbole, które wyrażają doświadczenie religijne, opisują zarazem wędrówkę człowieka do pełni własnego człowieczeństwa.

Doświadczenie religijne, a szczególnie doświadczenie mistyczne, wypowiada wielkość aktu przyzwolenia, za pośrednictwem którego człowiek decyduje się pozwoić Bogu, aby w nim działał. Ten akt, który stanowi najwyższy wyraz woli, jest ściśle powiązany z całkowitą przemianą. Jeśli istotą człowieka jest być „podobieństwem Boga – *similitudo Dei*”, jak podkreślił zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu w ścisłej łączności z pojęciem przeobóstwienia<sup>84</sup>, „wyniszczenie się” człowieka w Bogu oznacza eliminowanie woli oddzielającej, która czyni człowieka różnym od Boga, a zarazem różnym od siebie, aby stać się obrazem Boga, i tym samym osiągnąć ludzką doskonałość.

W Księdze Rodzaju czytamy, że Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26-28), a św. Paweł nazywa Chrystusa „obrazem Boga” (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Temat ten został szeroko podjęty przez ojców Kościoła zarówno wschodnich, jak i łacińskich, a potem przez scholastykę średniowieczną, wpływając znacząco na całą antropologię chrześcijańską. Mistycy wielokrotnie nawiązują do tego tematu antropologicznego, chociaż dokonali jego pewnej modyfikacji. Od św. Grzegorza z Nyssy

<sup>83</sup> Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [38, 2-3], [w:] *idem, Dzieła*, s. 699-700.

<sup>84</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 106 a. 1: *Solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem*.

do mistyki flamandzkiej i nadreńskiej oraz do beginek z Helfty, a także w późniejszej jeszcze tradycji mistycznej, znajdujemy częste odwoływanie się do tematu „zwierciadła”, w którym kontempluje się obraz Stwórcy. Być może van Ruysbroeck wypracował niemal ostateczną syntezę tradycyjnego tematu zwierciadła duszy i obrazu, który w nim się odbija. „Stworzenia są zwierciadłem, w którym Bóg się przegląda” powie Henryk Suzo, a Matylda z Magdeburga zawoła: „Ty jesteś moim słońcem, a ja jestem Twoim zwierciadłem”. Tego pragnie mistyk: stać się tak doskonałym obrazem Boga, aby Bóg mógł w nim kochać siebie samego, czyli swój odbity obraz.

Obraz Boga i obraz człowieka – te dwa pojęcia, które określają strukturę symbolu religijnego, żyją w osobie Jezusa Chrystusa, Słowa wcielonego, absolutnego symbolu Boga, w którym relacja między oznaczanym (bóstwo) i oznaczającym (człowieczeństwo) znajduje swoje wypełnienie. Jest to relacja jedyna i całkowicie nowa, mająca charakter osobowy i historyczny. Słowo wypowiedziane odwiecznie, Słowo niestworzone staje się mową stworzenia, Słowem, które wypowiada samo siebie. W ten sposób Jezus Chrystus nadaje człowieczeństwu odnowiony pełny blask obrazu Bożego, zaciemnionego przez grzech i przywraca mu prawo do chwały, której był pozbawiony (Rz 3,23). To, co *diablon* rozdzielił, *symbolon* łączy na nowo.

## Bibliografia

- Alonso Schökel L., *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1998.
- Ambroży z Mediolanu, *Apologia prophetae David*: Patrologia Latina, Paris 1845, 14, 851-884.
- Aubin C., *Le cinque finestre del cuore. Pregare con i sensi*, Città del Vaticano 2006.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2013.
- Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931.
- Bettini M., *Il mito. Discorso autorevole o racconto screditato?*, Bologna 2018.
- Bernard Ch.A., *Théologie symbolique*, Paris 1978.
- Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*; tłum. polskie: Św. Bonawentury „Droga duszy do Boga” (Wstęp, przekład i objaśnienia S.C. Napiórkowski OFMConv), [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 127-159.
- Bouyer L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998.
- Canévet M., *La croix cosmique chez Grégoire de Nysse*, [w:] *La croix. Représentations théologiques et symboliques. Journée d'étude du jeudi 19 septembre 2002, organisée à Strasbourg per le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques*, red. J.-M. Prieur, Genève 2004, s. 81-88.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Cassirer E., *Filozofia form symbolicznych*, cz. 1: *Język*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2018.
- Chevalier J., Gheerbrand A., *Dictionnaire des symboles*, Paris 1973.
- Durand G., *L'imagination symbolique*, Paris 1968.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Freud Z., *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007.
- Høystad O.M., *Serce. Historia kultury i symbolu*, tłum. M. Gołębiowska-Bijak, Warszawa 2011.

- Gerson J., *O teologii mistycznej*, tłum. M. Jakubowska, „Ad Fontes”, 24, Kęty 2012.
- Grelot P., *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris 2001.
- Guardini R., *Il linguaggio religioso*, „Humanitas” 1960, 15, s. 779-800.
- Guardini R., *La fenomenologia dell'esperienza religiosa*, [w:] *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961, s. 21-26.
- Guardini R., *La funzione della sensibilità nella coscienza religiosa*, [w:] *Scritti filosofici*, red. G. Somma-villa, t. 2, Milano 1964, s. 137-190.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2014.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Jones E., *Teoria del simbolismo e altri scritti*, Milano 1972.
- Journet Ch., *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris 1969.
- Jung C.G., *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1943.
- Królikowski J., *Chrystologia symboliczno-mistyczna u podstaw kultu Najświętszego Serca Jezusa*, [w:] *Serce Jezusa w misterium Kościoła. 250 lat kultu Serca Pana Jezusa w Polsce*, red. W. Pałęcki, Z. Głowacki, Lublin 2016, s. 23-32.
- Królikowski J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, „Ministerium Expositionis” 3, Kraków 2016.
- Leclercq J., *Le Sacré-Coeur dans la tradition bénédictine au Moyen Âge*, [w:] *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas”*, t. 2, red. A. Bea, Rome 1959, s. 3-28.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Mattei A., *L'enigma d'amore nell'occidente medievale*, Roma 2017.
- Maxsein A., „*Philosophia cordis*”. *Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.
- McGinn B., *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.
- Maréchal J., *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, Paris 1938.
- Maritain J., *On Knowledge through Connaturality*, „Review of Metaphysics” 1950, 4, s. 473-481.
- Martimort A.G., *I segni della nuova alleanza*, Roma 1970.
- Melchiorre V., *L'immaginazione simbolica*, Bologna 1972.
- Meslin M., *L'esperienza umana del divino*, Roma 1991.
- Minkowski E., *Trattato di psicopatologia*, Milano 1973.
- Mistici del XIV secolo*, red. S. Simoni, Torino 1972.
- Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Mouroux J., *L'esperienza religiosa*, Brescia 1956.
- Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Pradines M., *Traité de psychologie generale*, t. 2, Paris 1956.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Raguin Y., *La profondeur de Dieu*, Paris 1973.
- Rahner K., *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, H. Igołson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008.
- Ries J., *L'„homo religiosus” sulle tracce di Dio*, [w:] *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni. Atti del 3° Convegno teologico (Cinisello Balsamo, 1992)*, red. E. Guerriero, A. Tarzia, Cinisello Balsamo 1993, s. 8-21.
- Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gratia contemplationis, seu Benjamin maior: Patrologia Latina*, Paris 1855 (196 tom, kol. 64-202).

- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Schlette H. R., *Symbol*, [w:] *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, t. 2, red. H. Fries, München 1963, s. 606-613.
- Sciaccia M.F., *In spirito e verità*, Brescia 1952.
- Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, t. 1, red. A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, „La Mistica cristiana tra Oriente e Occidente”, 24, Firenze 2015.
- Stolz A., *La Scala del Paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979.
- Tauler J., *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1985.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 3, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1995.
- Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia (Autobiografia)*, tłum. D. Wandzioch, „Dzieła wszystkie”, 1, Poznań 2007.
- Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny, czyli Mieszkania*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, „Dzieła wszystkie”, 2, Poznań 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*.
- Tomasz z Akwinu, *In librum de causis*.
- Tronina A., *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Częstochowa 2017.
- Vagaggini C., *La dévotion au sacré-coeur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, [w:] *Cor Jesu*. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas”, t. 2, red. A. Bea, Rome 1959, s. 31-48.
- Whitehead A.N., *Simbolismo*, Milano 1998.

### Symbol i doświadczenie religijne

**STRESZCZENIE:** W różnych dziedzinach wiedzy i życia powraca dzisiaj zainteresowanie symbolami. Także teologia, która przez długi czas podchodziła nieufnie do symbolu, odnawia zainteresowanie tym zagadnieniem, starając się pokazać jego możliwości i kierunki ubogacenia tradycyjnej myśli spekulatywnej. W artykule zwracamy uwagę na niektóre aspekty tego zagadnienia, a zwłaszcza na definicję symbolu oraz na specyfikę wyobraźni symbolicznej, którą człowiek posługuje się w swoim myśleniu i odczuwaniu. Nie odnosimy się tutaj do jakiegoś szczegółowego działu teologii, by pokazać, jak wyraża się w nim otwartość na symbol, ale chodzi nam ogólnie o związek wyobraźni symbolicznej z doświadczeniem religijnym. Pokazujemy więc, w jaki sposób jest ono otwarte na symbol, a nawet w jakiś sposób jego struktura jest pokrewna z doświadczeniem symbolu. Bardzo wyraźnie to widać w pismach mistyków. Ich pisma ilustrują doświadczenie religijne, szeroko odwołując się do symboli i do wyobraźni symbolicznej. W wielu przypadkach mistycy są autorami pism teologicznych zapisanych językiem symboli; dochodzi on do głosu zwłaszcza w misticie oblubieńczej, która jest jakby utkana z symboli usiłujących wyrazić zjednoczenie duszy z Bogiem i pokazać jego piękno. Biorąc pod uwagę, że symbole spełniają wybitną funkcję jednoczącą człowieka z jakąś rzeczywistością, to odwołanie się do niego odnośnie do relacji człowieka z Bogiem może odegrać ważną rolę w kształtowaniu doświadczenia religijnego i w jego weryfikacji. W tym znaczeniu teologia odwołująca się do symboli może także pomóc w lepszym zrozumieniu, na czym polega opisane w Biblii stworzenie człowieka „na obraz Boży” i w jaki sposób ten obraz się urzeczywistnia, mimo rozbitcia, które człowiek po grzechu pierworodnym nosi w sobie.

**SŁOWA KLUCZOWE:** symbol, wyobraźnia symboliczna, doświadczenie religijne, mistyka, relacja z Bogiem, teologia, antropologia, religia

### Symbol and religious experience

**SUMMARY:** In today's world, in different fields of knowledge and in various spheres of life we can observe a renewed interest in symbols. Also theology, which for a long time has been reluctant to symbols, finds a new interest in this issue, trying to show its potential and possible ways to enrich

a traditional speculative approach. In this paper we attempt to draw the attention to certain aspects of this matter, especially, to the definition of a symbol as well as to the specificity of a symbolic imagination which a man applies in his thinking and feeling. We do not refer here to any specific field of theology in order to show how is the openness to a symbol present in it, but we are rather concerned about the general relation between a symbolic imagination and religious experience. Therefore, we present how religious experience is open to a symbol, or even how its structure is akin to the experience of a symbol. It is conspicuously visible in writings of the mystics. Their works illustrate religious experience, widely referring to symbols and to symbolic imagination. In numerous instances mystics are the authors of theological works written in a language of symbols which is present in particular in spousal mysticism which seems as if it was woven of symbols which try both to express the union of a soul and God and to convey the beauty of this relation. Taking into consideration that symbols play a prominent role in uniting a man with certain reality, it seems justified to make use of symbols while referring to the relation between a man and God, which in effect may turn out to be crucial in shaping and verifying religious experience. In this sense theology referring to symbols may also help to understand better not only the meaning of the biblical description of the creation wherein "God created man in his own image", but also how this image is realised, despite the distortion which a man has to trouble with after the original sin.

**KEYWORDS:** symbol, symbolic imagination, religious experience, mysticism, relation with God, theology, anthropology, religion