

Michał Legan OSPPE

<https://orcid.org/0000-0002-3479-3702>

michal.legan@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

“Anima non potest intelligere sine phantasmate”. O roli obrazu w przeżyciu religijnym

Artykuł podejmuje interdyscyplinarną analizę fenomenu przeżycia religijnego, ukazując go jako złożoną rzeczywistość, której nie da się w pełni wyjaśnić w obrębie jednej dyscypliny naukowej. Przedstawia perspektywy psychologii religii, filozofii religii oraz teologii, wskazując zarówno ich kompetencje, jak i ograniczenia w badaniu doświadczenia religijnego. Szczególna uwaga poświęcona zostaje pojęciu *sacrum* jako centralnej kategorii religijnej oraz relacyjnemu, dialogicznemu charakterowi przeżycia religijnego w chrześcijaństwie. W dalszej części artykułu omówione zostaje znaczenie przeżyć estetycznych i obrazów w poznaniu religijnym, zwłaszcza w kontekście objawienia biblijnego i tradycji chrześcijańskiej. Ukazuje obraz i symbol jako uprzywilejowane nośniki treści religijnych, umożliwiające człowiekowi – jako istocie duchowo-zmysłowej – doświadczenie obecności Boga. Całość prowadzi do wniosku, że przeżycie religijne nie jest jedynie subiektywnym stanem psychicznym ani czysto racjonalnym poznaniem, lecz integralnym doświadczeniem osoby, zakorzenionym w relacji z Bogiem i otwartym na wymiar estetyczny, symboliczny i sakramentalny.

Interdyscyplinarny charakter przeżycia religijnego

Fenomen przeżycia religijnego jest przedmiotem zainteresowania wszystkich nauk o człowieku, a zwłaszcza teologii, filozofii religii i psychologii religii. Nauki te, stosownie do swoich kompetencji, badają przeżycie religijne aspektowo. Jest to jednak rzeczywistość tak bogata, że nie może jej do końca zgłębić i wyjaśnić żadna z nich. Przeżycia religijne, chociaż mają pewne cechy swoiste, są przecież szczególnym rodzajem przeżyć ludzkich i w swojej strukturze nie różnią się zasadniczo od innych przeżyć, towarzyszących ludzkiej egzystencji. Będąc aktami i stanami osób, angażują całego człowieka, jego władze poznawcze, emocjonalne i wolitywne. Są także głęboko osadzone w osobowości. Mają charakter „zjawiska psychicznego totalnego” poruszającego całą osobę. Nie są one tylko naturalnym wzruszeniem uczuciowym, gdyż wybiegają poza obręb rzeczy doczesnych, przekraczają naturę, pozwalają zauważyć i doświadczyć czegoś należącego do rzeczywistości nadprzyrodzonej¹. Tak jak niepowtarzalna jest osoba w swojej indywidualności, tak niepowtarzalne są jej przeżycia. To, czego człowiek doznaje, szukając i odnajdując Boga, jest jego wewnętrznym, intymnym doświadczeniem. Tym właśnie subiektywnym kształtem *sacrum* w psychice zajmuje się psychologia religii. Analizując wewnętrzne przeżycia człowieka, określa ich funkcję i strukturę. Dojrzałego przeżycia religijnego nie da się jednak opisać tylko poprzez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł. Kompetencje psychologii w tym względzie są ograniczone i nie obejmują przedmiotowej strony przeżyć religijnych. Psychologiczna refleksja nie może też wykazać ontycznej podstawy analizowanych przeżyć, nie podejmuje przecież problemu realnego istnienia przedmiotu przeżyć religijnych.

W przekonaniu wielu filozofów zadania te może właściwie spełnić filozofia religii. Traktuje ona przeżycie religijne jako źródło wiedzy o religii (trzeba tu nadmienić, że w wyniku oddziaływania takich nurtów, jak scjentyzm, neopozytywizm i racjonalizm, filozofia dość długo patrzyła nieufnie na ten rodzaj doznań człowieka. Sytuację tę zmienili tacy myśliciele, jak Rudolf Otto, Max Scheler, Henry Bergson). Filozofia religii, uprawiana w ramach filozofii klasycznej, koncentruje się na analizie przeżycia religijnego jako relacji ontycznej między człowiekiem i rzeczywistością odrębną od człowieka, wyższą, transcendentną. W przeżyciu takim człowiek ujmuje siebie jako podmiot dwustronnego związku między sobą a Bogiem.

1 Por. J. Szymoń, *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999, s. 91–98.

Filozofia religii, korzystając z danych klasycznej filozofii człowieka (antropologii filozoficznej), stwierdza, że podmiot przeżyć religijnych jest bytem osobowym i przygodnym. Cechuje go ontyczna otwartość i ukierunkowanie ku Absolutowi, zwanemu w języku religijnym Bogiem. Osobowa struktura przedmiotu przeżycia religijnego sprawia, że przeżycie to ma charakter dialogowy. Człowiek jako podmiot osobowy nawiązuje relacje z transcendentnym, realnie istniejącym, osobowym „Ty”. Sposób rozumienia fenomenu przeżycia religijnego jest związany z koncepcją człowieka i koncepcją Absolutu, jest ich konsekwencją. Wszelki redukcjonizm w rozumieniu tych koncepcji wpływa na zniekształcenia w interpretacji fenomenu przeżyć religijnych, pozbawiając go autonomii i egzystencjonalnego sensu oraz upatrując jego genezy w czynnikach pozaontologicznych: ekonomicznych, psychologicznych i społecznych (podświadomość u Zygmunta Freuda czy walka klasowa u Karola Marksa). Wymiar religijny człowieka nie wyraża się ani nie urzeczywistnia wyłącznie w nim samym, lecz stanowi cechę względną, relacyjną w tym znaczeniu, że suponuje odniesienia do rzeczywistości ontycznie przekraczającej człowieka. Filozofia, ciesząc się przywilejem kompetencji w rozwiązywaniu problemów związanych z naturą i treścią przeżyć religijnych, nie może jednak stać się namiastką teologii, gdyż fenomen życia religijnego jest autonomiczny wobec dociekań filozoficznych i bardziej od nich strukturalnie złożony. Religia nie jest racjonalno-filozoficzną wiedzą o Bogu, nie jest też fenomenologią przeżycia religijnego czy etycznym kodeksem².

Opierająca się na Objawieniu teologia staje się podstawowym źródłem informacji o przedmiocie przeżyć religijnych, czyli Bogu, który – pozostając misterium (tajemnicą) – sam odsłania przed człowiekiem część prawdy o sobie – odsłania swój obraz. Tylko teologia ujmuje przedmiot przeżyć religijnych jako Boga Objawienia, który jest stwórcą wszystkiego, Boga miłości i Zbawiciela, co stanowi specyfikę wiary chrześcijańskiej. Pojęcie Boga, będącego przedmiotem religii poznawanej w świetle Objawienia, jest bogatsze i pełniejsze niż pojęcie, do jakiego dochodzi się na drodze poznania czysto racjonalnego. Wprzęgnięcie refleksji teologicznej do rozważań nad fenomenem przeżyć religijnych i jego analiza w świetle Objawienia dają możliwość

2 Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 45–62; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 8–25.

wyjaśnienia wielu kwestii właściwie nierozstrzygalnych na poziomie badań psychologicznych i filozoficznych.

Przeżycia religijnego należy poszukiwać w obszarze tych przeżyć ludzkich, które nazywamy przeżyciami transcendentnymi, transgresją czy doświadczeniem szczytowym. Nie można go jednak z nimi utożsamiać. Nie do przyjęcia jest również stwierdzenie, że przeżycia wywołane zażywaniem narkotyków czy halucynogenów są przeżyciami religijnymi³. Nadmierne rozszerzanie znaczenia pojęcia „przeżycie religijne” jest związane z zagubieniem jego treści. Przyjmując uściśnione rozumienie przeżycia religijnego, trzeba je odróżnić od przeżycia poznawczego (prawdy), metafizycznego (przygodności bytu), agatonicznego (dobra) czy moralnego, i skupić się właśnie na tym szczególnym aspekcie poznania Boga, jakim jest poznanie Go w pięknie – i szerzej, w warstwie estetycznej.

Przedmiotem przeżycia religijnego w szerokim sensie jest *sacrum*. Rozumiane jest ono jako rzeczywistość absolutna, transcendująca świat, ale i przejawiająca się w nim, uświęcająca go i czyniąca rzeczywistym. Pojęcie *sacrum* (świętość), jako centralna kategoria religijna i wyróżnik religii, zostało zainicjowane i ukształtowane we francuskiej szkole socjologicznej na początku XX wieku:

Świętość jest to idea-matka religii. Mit i dogmat na swój sposób analizują jej treść, rytury korzystają z jej właściwości, moralność religijna z niej wypływa, kapłani ją wcielają. Religia jest administracją *sacrum*⁴.

Później znaczenie tego pojęcia pogłęбили fenomenologowie religii. Odtąd religię zaczęto definiować jako „doświadczenie *sacrum*” czy „spotkanie z *sacrum*”. Treść samego pojęcia ulegała ewolucji. Najpierw akcentowano ideę tajemniczości i oddzielenia, a później dodano element szacunku, bojaźni i miłości. *Sacrum* to moc, która wzbudza trwogę. Jest ono istotowo różne od wszystkiego, co świeckie (*profanum*). Wobec *sacrum*, które jest niedostępne i niedotykalne (czasami zakazane), zawsze pozostaje jakiś nieprzekraczalny dystans. Dlatego też w doświadczeniu *sacrum* współlistnieją fascynacja i lęk. Rzeczywistość ta nigdy nie jest dawana bezpośrednio, lecz objawia się pośrednio. Warto dodać, że w związku z omawianiem kategorii *sacrum* nie pojawiają się rozważania nad jego naturą

3 J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna*, w: J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 255–281.

4 M. Mauss, [brak informacji o tytule pracy w źródle], za: J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994, s. 50.

ontyczną. Oczywiście jest jednak, że *sacrum* posiada wartość pozytywną, kojarzone jest z najwyższym dobrem i ze świętością. W sensie ścisłym przedmiotem *sacrum* jest Bóg, najpełniej odsłaniający się w osobie Chrystusa, stąd też chrześcijańskie rozumienie przeżycia religijnego charakteryzuje chrystocentryzm – odtąd usprawiedliwione staje się owo pragnienie religijnych Greków, szukających oblicza Boga: „Chcemy zobaczyć Jezusa”⁵. Osobowy charakter przedmiotu stwarza możliwość nawiązania z nim relacji dialogowej. Rozumiejąc przeżycie religijne jako spotkanie-dialog-komunię, nie możemy uznać, że jest ono po prostu myśleniem o Bogu czy naturalnym wzruszeniem, lecz traktujemy je jako specyficzne „spotkanie osobowe”⁶. Rozbudzone pragnienie upodobnienia się do *sacrum* i zjednoczenia z nim przeradza się w działanie, w akt religijny. Akt ten obejmuje całego człowieka i zakłada udział władz poznawczych (przez poznanie obrazu Boga) oraz emocjonalno-wolitywnych. Religijny obraz świata zbudowany jest na opozycji *sacrum* i *profanum*. Nie jest to tylko opozycja dwu przeciwstawnych wartości, sięga ona głębiej, polega na przeciwstawieniu bytu i nie-bytu. Rozumienie bytu jest ściśle związane z *sacrum* – naprawdę jest rzeczywiste tylko to, co święte (sakralne). Mircea Eliade mylnie opowiada się za koniecznością poszerzenia podstawowej kategorii religijnej w ten sposób, aby nie ograniczała się ona do idei Boga. Czytamy:

Religia może się stać słowem użytecznym pod warunkiem zdania sobie sprawy, że nie odnosi się ona konieczne do faktu wiary w Boga, w bogów czy duchy, ale do doświadczenia *sacrum*, a co za tym idzie do idei bytu, sensu i prawdy. [...] Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obezwładniającej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie⁷.

Istnienie *sacrum* ma dla człowieka egzystencjalne znaczenie wtedy, gdy posiada on możliwość nawiązania kontaktu ze świętą rzeczywistością. Jest to możliwe przez udział w rytualnych działaniach, co pozwala człowiekowi wyjść poza czas historyczny, gdzie rozgrywa się jego życie, umożliwiając jednocześnie na udział w czasie świętym, archetypicznym, czyli tym, w którym

5 J 12, 21.

6 Por. K. Wojtyła, *Osoba: przedmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) nr 2, s. 25–39.

7 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 30 i 454.

wszystko bierze swój początek. Być, czyli istnieć naprawdę, można tylko wtedy, gdy zna się drogę wiodącą do źródeł bytu, jedynie one pozwalają człowiekowi odzyskać siły i odnawiać czas. Świat wyłonił się z chaosu, warunkiem jego trwania jest kosmiczny ład, który musi być okresowo odnawiany⁸.

Kontakt ze świętą rzeczywistością zapewniają też przeżycia estetyczne, odkrywanie obrazu Boga:

Wielki pisarz rosyjski F.M. Dostojewski, prorok i geniusz w jednej osobie, daje świadectwo na rzecz duchowego piękna Pana Jezusa. We wzruszającym liście – pierwszym, jaki napisał po swoim wyzwoleniu z więzienia – wyjaśnia: „Bóg daje mi niekiedy chwile całkowitego spokoju. W takich właśnie chwilach ułożyłem własne wyznanie wiary, w którym wszystko jest jasne i święte. To wyznanie wiary jest bardzo proste. Oto ono: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego [...] ani doskonalszego od Chrystusa; i nie tylko że nie ma, ale – wypowiadam to z zazdrośną miłością – nie może nawet być niczego takiego”⁹.

Jest to wyrażenie poglądu, iż wiara w Chrystusa może być przeżywana w niezwykle mocnym związku z przeżyciem estetycznym i agatonicznym. Opozycja między *sacrum* a *profanum* nie jest opozycją między dwoma rodzajami rzeczywistości, raczej pomiędzy dwoma sposobami odnawiania przez człowieka jego egzystencji – religijnej, która ma poczucie swojej sensowności, gdyż ożywia ją świadomość uczestniczenia w powszechnym ładzie, oraz świeckiej, „chaotycznej”, pozbawionej sensu¹⁰.

Rola obrazu w przeżyciu *sacrum*

Podstawowy problem związany z rozumieniem przeżycia religijnego dotyczy sposobu odkrycia obecności Boga. Przedmiot religijny jest dostępny przez swoje obrazy. Obraz zaś nie jest de facto przedmiotem przeżycia religijnego, lecz etapem na drodze do jego odkrycia. Może nim być praktycznie wszystko – przyroda, drugi człowiek, znak czy symbol. Poprzez takie znaki ludzie nawiązują więź z innym wymiarem rzeczywistości, z Bogiem:

8 Por. R.K. Johnston, *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000, s. 111–114 (tłum. własne).

9 A. Śrutel, *Duchowe piękno ikony*, w: *Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 110.

10 Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, Warszawa 1999, s. 20–35.

z tego wynika, że cześć oddawana świętemu obrazowi nie jest skierowana nigdy ku niemu samemu, czyli ku wyrażonemu na nim wizerunkowi, lecz za pośrednictwem wizerunku zwraca się ku temu, kto został przedstawiony, ponieważ w swojej istocie obraz stanowi zawsze rzeczywistość względną¹¹.

Aktywność w przeżyciu religijnym leży najpierw po stronie przedmiotu, który daje znać o swojej obecności i „uderza” w człowieka. Człowiek jest w dwojaki sposób uzdolniony do przyjęcia tego „uderzenia”: posiada władze poznawcze i wolitywno-emocjonalne, oraz obdarzony jest pomocą, łaską, która płynie ze strony Boga i wzmacnia zdolności percepcyjne człowieka. Udział elementu łaski sprawia, że zdolność odebrania „uderzenia” nie zależy bezpośrednio od siły oddziaływania przedmiotu ani od władz naturalnych człowieka. Odróżnia to mistykę chrześcijańską od tzw. mistyk naturalnych. Odkrycie obecności Bożej i poziom zjednoczenia nie są proporcjonalne do aktywności podmiotu ani stosowanej techniki, lecz są w całości darem¹².

Dla mistyków wschodnich ważne jest jak najgłębsze uświadomienie sobie pierwiastka niematerialnego, który jest w człowieku i w kosmosie. Transcendentalnym przeżyciem będzie doznanie stopienia się z kosmosem, z boskim bezosobowym bytem. Żeby doznać stanu nirwany, trzeba zawiesić myślenie i wydawanie sądów. Osiąga się to poprzez odpowiednie techniki, zmierzające do zawieszenia pracy umysłu¹³. Zupełnie czymś innym jest przeżycie religijne w chrześcijaństwie. Pełne zjednoczenie z Bogiem nie wiąże się z zatraceniem świadomości własnej odrębności bytowej¹⁴. Wspominana wcześniej pasywność podmiotu w przeżyciu religijnym nie jest absolutna, lecz ma charakter względny. Potwierdza ona prawdę, że „Bóg jest głównym czynnikiem w całej tej sprawie”¹⁵. Do przyjęcia *sacrum* potrzebna jest więc

11 *Chrystus Wzbawiający*, s. 20.

12 Por. J. Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, s. 66.

13 Por. T. Dajczer, *Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 47.

14 Warto tutaj podkreślić, że jakkolwiek teologia chrześcijańska ceni wartość poznawczą przeżyć religijnych, to jednak przyjmuje prymat wiary nad poznaniem („Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” – J 20, 29). W ten sposób podkreśla się potrzebę przekroczenia tego, co empiryczne, dla pełnego zaakceptowania treści Objawienia. Wszelka wiedza o Bogu jest z konieczności wiedzą od Boga. To odróżnia także chrześcijaństwo od gnozy, gdzie Objawienie nie jest przyjmowane biernie, lecz aktywnie zdobywane.

15 Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 398.

tylko postawa wiary i trwanie w jedności ze wspólnotą Kościoła. Należy tu zauważyć, że mistycy chrześcijańscy przestrzegają przed działaniem Szatana, polegającym na symulowaniu obecności Bożej, odbieranej przez człowieka za pomocą tzw. władz niższych. Chodzi tu o niebezpieczeństwo łatwych, lecz iluzorycznych przeżyć o posmaku religijnym¹⁶. Zapisu tego rodzaju zdarzeń dostarczają powieści Georga Bernanosa: *Dziennik wiejskiego proboszcza* i *Pod słońcem szatana*, na podstawie których zrealizowano filmy. Zgłębianie problematyki poznawalności Boga, a pośrednio i problematyki przeżyć religijnych, rozwija się w teologii katolickiej po linii augustyńskiej i tomistycznej, czyli w ramach dwóch klasycznych kierunków teologicznych.

Kierunek augustyńsko-franciszkański przyjmuje idee religijnego poznania Boga. Poznanie takie rozumiane jest jako poznanie właściwe człowiekowi religijnemu. Czynnikiem decydującym jest w nim postawa osobistego zaangażowania. Tak pojęte poznanie różne jest od tomistycznej drogi poznawczej, która jest poznaniem pośrednim i procesem racjonalno-dyskursywnym. W nurcie augustiańskim poznaniu religijnemu jest przypisywany przymiot bezpośredniości i szczególna intuicja. Inną specyficzną cechą poznania religijnego jest jego etyczne uwarunkowanie. Owo „oglądanie” Boga domaga się etycznego przygotowania ze strony człowieka. Wyrazem przygotowania jest postawa czci, pokory, czystości serca i miłości. Przygotowanie takie jest traktowane jako *warunek* religijnego poznania. Pojęcie pokory jest głęboko zakorzenione w chrześcijaństwie. Wzór chrześcijańskiej postawy w tym względzie znajdujemy w osobie Chrystusa – pokornego Sługi Jahwe.

Kolejną cechą poznania religijnego jest to, że angażuje się w nie cały człowiek, jego intelekt, emocje i wola. „Religia nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, gdzie człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym”¹⁷. Psychologiczna analiza elementów struktury przeżycia religijnego sprowadza się najczęściej do tradycyjnego schematu: przedmiot, podmiot i relacja. Podstawowym elementem jest oczywiście przedmiot. Zwykło się określać go terminami: *sacrum*, bóstwo, coś wyższego, *numinosum*, rzeczywistość transcendentalna, metafizyczna, boska, Bóg, Absolut, Tajemnica (misterium). W chrześcijaństwie podkreśla się osobowy i relacyjny charakter przedmiotu przeżyć religijnych. Istotnym elementem struktury psychologicznej przeżycia jest podmiot. Do jego zasadniczych cech

16 T. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej i inni, Kraków 1988, s. 104.

17 R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 75.

należy m.in. otwarcie na transcendencję, zdolność transgresji własnego „ja” i możliwość przeżywania spotkań z *sacrum*¹⁸.

Powyższe rozważania prowadzą do odkrycia niezwykle doniosłej roli, jaką odgrywa w przeżyciu religijnym obraz, który może być inspiratorem przeżycia religijnego. Tradycja chrześcijańska niesie współczesnemu człowiekowi modelowe, pełne energii, a jednocześnie niezwykle subtelne wykorzystanie obrazu, jako nośnika istotnych treści. Obraz pełni kluczowe zadanie w przekazie głębokich i fundamentalnych przesłań. Jest drogą od Prawdy do człowieka i od człowieka do człowieka. Dlatego właśnie należy sobie uświadomić, że Biblia (Objawienie) jest zdecydowanie bardziej księgą „słownych obrazów” i motywów niż oderwanych pojęć i twierdzeń teologicznych. Jak zauważył kiedyś wprawny czytelnik Pisma Świętego, przemawia ona „przede wszystkim za pomocą obrazów... Opowiadania, przypowieści, mowy proroków, rozmyślanie mędrców, obrazy czasów przyszłych, interpretacje dawnych wydarzeń – wszystkie one odwołują się do obrazów z ludzkiego doświadczenia. Rzadko przedstawia się je za pomocą języka abstrakcyjnego o charakterze technicznym”¹⁹. Pismo Święte obrazuje prawdę, a nie tylko ją ukazuje. Prawda Pisma Świętego jest wiernym opisem człowieczego doświadczenia, nie zbiorem pojęć. Jest to księga pełna motywów i „obrazów słownych”. Teolog pisze: „Jesteśmy stworzeniami stwarzającymi i posługującymi się obrazami w stopniu wyższym niż nam się zwykle wydaje. Kierują nami i kształtują nas obrazy powstające w naszym umyśle. Człowiek jest istotą, która poznaje i wpływa na rzeczywistość za pomocą wielkich obrazów, metafor i analogii”²⁰. Dlatego też zmysłom, a w szczególności widzeniu, przypada decydująca funkcja poznania, ponieważ „widzieć” oznacza stykać się z rzeczywistością. Romano Guardini w rozprawie pt. *Zmysły i religijne poznanie* nie optuje, co prawda, za prymatem zmysłu wzroku, ale liczy on bardziej na to, że w nadchodzącej epoce wszystkie zmysły nabiorą całkowicie innego znaczenia. Autor opowiada się na przykład za odnową przeżywania nabożeństw liturgicznych, uwzględniając w nich wagę sfery zmysłowej człowieka, a przede wszystkim wyraźnie wskazuje na potrzebę zakotwiczenia symbolu w sferze zmysłowej²¹. Oko i serce (dusza)

18 „Łaska” nie jest kategorią empiryczną i nie może być przedmiotem psychologicznej refleksji, nawet jeśli badania potwierdzają, że odczuwana jest jako dar.

19 J. A. Fischer, *How to read the Bible*, New York 1881, s. 39 (tłum. własne).

20 H. R. Niebuhr, *The responsible self*, New York 1963, s. 151–152 i 161 (tłum. własne).

21 Por. R. Guardini, *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958, s. 18–34 (tłum. własne).

łączą się ściśle ze sobą, ponieważ „w jego widzeniu człowiek żyje jako cały”²². Na potwierdzenie tych słów należy przytoczyć słowa Jezusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”²³. Poznanie religijne świata stworzonego dokonuje się zatem nie tylko za pomocą naszego myślenia, np. w formie kosmologicznego dowodu na istnienie Boga (o którym wspominam powyżej), ale może być ono – jak twierdzi Guardini – „widziane”. Poznanie zmysłowe w sferze religijnej i chrześcijańskiej rozwinął on na kanwie epifanii, czyli objawienia się tego, co Boskie w zmysłowej postaci. Objawia się ono przecież nie tylko oczom, ale raczej wszystkim dostępnym człowiekowi zmysłom. Czy można sobie wyobrazić bez włączenia zmysłów następujący obraz z proroctwa Izajasza:

Niech się rozweseli pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie! Niech wyda kwiaty jak lilie polne, niech się rozraduje, skacząc i wykrzykując z uciechy. Chwałą Libanu ją obdarzono, ozdobą Karmelu i Saronu [...] Wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą. Wtedy chromy wyskoczy jak jelen i język niemych wesoło krzyknie. Bo trysną źródła wód na pustyni i strumienie na stepie; spieczona ziemia zmieni się w pojezierze, spragniony kraj w krynice wód, badyle w kryjówkach, gdzie legały szakale – na trzcinę z sitowiem²⁴.

W przytoczonych obrazach nie chodzi o ich zrozumienie w sensie symbolicznym, ale raczej o uwrażliwienie na samą sferę zmysłową, użycie zmysłów w postrzeganiu świata (idealnego), co również odgrywa niewątpliwie istotną rolę w pojmowaniu Boga.

Zwrot antropologiczny

Podobne stanowisko przedstawia Karl Rahner. Jego teologia łączona jest powszechnie z tzw. zwrotem antropologicznym, który wywarł wpływ zarówno na antropologię teologiczną, jak i na teorię poznania. Autor podkreśla, że teologia fundamentalna powinna zawsze wychodzić od naturalnie poznającego człowieka. Zasadniczą sprawą jest przyjęcie za Tomaszem z Akwinu (przy użyciu terminologii występującej w filozofii egzystencjalnej Martina

22 R. Guardini, *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, s. 18–34.

23 Mt 5, 8.

24 Iz 35, 1–2. 6–7.

Heideggera) opcji, że byt sam w sobie jest poznawalny i że „poznawalność” jest podstawową cechą ontologiczną bytu. Rahner przyznaje zmysłowości, czy też duchowym wyobrażeniom, centralne znaczenie, gdyż – jak mówił Arystoteles – „anima non potest intelligere sine phantasmate” (duch nie jest w stanie niczego poznać bez wyobrażeń)²⁵. Dlatego właśnie człowiek określany jest jako zmysłowa duchowość. Punktem wyjściowym dotarcia do Boga jest otwarcie się na obraz świata. W rozważaniach Rahnera łatwo można zauważyć, że zmysł wzroku i słuchu to „fundamentalne sposoby ludzkiej egzystencji i podstawowy akt bytowania przed Bogiem”²⁶. Jest to swego rodzaju koncepcja biblijna, wywiedziona z Listu Świętego Jana Apostoła:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami²⁷.

Patrząc pod kątem interdyscyplinarnym, można wskazać na postulat dla pedagogiki i pedagogiki religijnej, teorii komunikacji, psychologii, jak również na konieczność podkreślania tego, co zmysłowo-estetyczne także i w teologii, w tym teologii pastoralnej. Doświadczenia estetyczne odgrywają kluczową rolę w przebiegu wszystkich procesów psychicznych i duchowych. Teza ta ma oczywiście także swoich przeciwników. Wskazać trzeba na uprzedzenia w stosunku do estetyki, które w historii zarysowały się dosyć wyraźnie. Współcześnie natomiast to, co estetyczne, wystawione jest na krytykę, gdyż ulega wypaczeniom naszych czasów i służy temu, co sensoryjne i ekscentryczne.

Nasz czas opanowany jest przez to, co drugoplanowe, pasożytnicze. Jesteśmy opanowani komentarzami, marginaliami, notatkami, a na pierwszoplanowe przeżycia poetyckie, muzyczne i wizualne nie ma już miejsca. [...] W dziele sztuki bowiem przejawia się sens i transcendencja, a Bóg pojawia się jako realna teraźniejszość. Inaczej można wyrazić tę myśl w następujący sposób: Sztuka w ogóle możliwa jest dopiero przez obecność transcendencji. [...] Doświadczenia, które umykają teologii, mogą być w estetyce zachowane i dalej rozwinię-

25 Por. Arystoteles, *De anima* (O duszy), III, 7, 431a14–17; św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7.

26 K. Rahner, *Vom Horen und Sehen*, Würzburg 1969, s. 139–156 (tłum. własne).

27 1 J 1, 4.

te. Teologia nie może bowiem zrezygnować z tych doświadczeń, które kryje w sobie estetyka autonomiczna²⁸.

Obraz, którego rozumienia nie można zawęzić tylko do czysto rozrywkowej funkcji, stał się jednym z najbardziej znaczących wyznaczników współczesnej kultury²⁹. Łączą się tym faktem rozległe problemy duchowe, już chociażby dlatego, że całemu życiu człowieka towarzyszy rozległy kontekst moralny. Obraz zaś wpływa na ów kontekst moralny o tyle silnie, o ile wpływa nań w sposób masowy³⁰.

Najbardziej podstawowym pojęciem, omawianym tutaj, jest „obraz”. Słownik symboliki biblijnej podaje, że jest to „każde słowo, które oznacza konkretną rzecz (np. drzewo lub dom) lub czynność (np. bieg lub młócenie). Każdy przedmiot lub czynność, które można przedstawić, stają się obrazem. [...] Po pierwsze, należy wyobrazić go sobie tak dosłownie, jak to tylko możliwe. Po drugie wymaga ogarnięcia zakresu znaczeniowego i ukrytych w nim podtekstów”³¹. Brak zaangażowania na wszystkich płaszczyznach sprawi, że poznanie przesłania Pisma Świętego będzie niemożliwe. Symbolem nazywano niegdyś połamany przedmiot, którego przylegające do siebie brzegi można było złożyć, rozpoznając w ten sposób wcześniej ustaloną informację, szersze znaczenie. Był on znakiem rozpoznawczym. W znaczeniu przenośnym symbole wskazują na rzeczy, które z racji jakiegokolwiek podobieństwa uzmysławiają coś duchowego. W symbolu odbywa się spotkanie tego, co konkretne, z reprezentowaną przez siebie – a w sakramentach nawet skutecznie w sobie zawartą – rzeczywistością wyższego porządku. Potrzebujemy symboli, czyli materialnych obrazów rzeczy niematerialnych, gdyż sami istniejemy jako istoty duchowo-zmysłowe. Dlatego też jesteśmy w stanie odczuć i przyjąć bogate treści niesione przez obrazy³². Łączą one przecież w jedno ogólne wrażenie bardzo różne rzeczy, i w jednej chwili przedstawiają je duszy ludzkiej. Przyswajane przez człowieka obrazy tworzą zhierarchizowaną strukturę. Jej podstawą jest naturalna

28 C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999, s. 276–277.

29 Por. F. Lambruschini, *Rola współczesnego widowiska w życiu moralnym chrześcijanina*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 41–55.

30 Por. A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 463–466.

31 *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken i inni, Warszawa 2003, s. xv–xvi.

32 Por. R. K. Johnston, *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000, s. 78–79 (tłum. własne).

symbolika kosmosu, przez którą każdy człowiek może dojść do poznania Boga. „Dzięki objawieniu biblijnemu i właściwej dlań typicy, ta naturalna symbolika zostaje wypełniona sensem nowej, historiozbawczej symboliki, aby osiągnąć swoje apogeum w tajemnicy Chrystusa, która jest nadal obecna i nadal działa w Kościele i jego sakramentach, a w chwale osiąga swą pełnię”³³. W kosmosie, powołanym do życia przez Boskie „niech się stanie”, wszystko jest symbolem idei Bożej. I ciągle to obraz jest dla nas drogą do prawzoru.

Każda rzecz podpadająca pod zmysły, w której wieczna idea łączy się z przemijającą materią, wskazuje na to, co wieczne, i w ten sposób staje się symbolem w znaczeniu najbardziej pierwotnym; wraz z nim dana nam jest owa połowa, która odpowiada drugiej i tworzy z nią całość³⁴.

Nie należy sądzić, że treść została nadana symbolom i obrazom przez człowieka. Kryją one w sobie treść obiektywną i istotową, istnieją więc nawet wtedy, gdy pozostają nieuświadomione. Ludzie potrafią także błędnie posługiwać się obrazem, jak wtedy, gdy „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobny śmiertelnego człowieka, czworonożnych zwierząt i płazów”³⁵. Owi – potępiani przez św. Pawła – ludzie poprzestali na symbolu, a nawet oddawali mu boską cześć, zamiast niczym po drabinie wspiąć się na nim do Stwórcy.

Już świat antyczny konstruował swój pogląd o obrazie (symbolu) podobnie do nas. Wierzano, że nie tylko wskazywał on na to, co przedstawiał, ale także to coś uobecniał.

Swoistość takiego sposobu myślenia wiąże się z osobliwym poglądem starożytnych na świat. Zgodnie z tym poglądem obraz jest nie tylko funkcjonalnym przedstawieniem jakiejś rzeczy, danej świadomości człowieka, lecz może oznaczać także promieniowanie, ujawnienie i objawienie istoty rzeczy oraz uczestnictwo w samym przedmiocie. Przez obraz nie należy zatem rozumieć czegoś, co jest obce rzeczywistości, co istnieje tylko w myśli, lecz coś, co uczestniczy w rzeczywistości i jest samą rzeczywistością. W nim ukazuje się istota rzeczy. Obraz ma wobec tego te same siły, odczucia i możliwości działania, co jego prawzór³⁶.

33 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 8.

34 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 9.

35 Rz 1, 21. 23.

36 K. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, za: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 9.

* * *

Przeprowadzone rozważania ukazują przeżycie religijne jako rzeczywistość wielowymiarową, wymykającą się uproszczonym i redukcjonistycznym interpretacjom. Psychologia, filozofia i teologia wnoszą istotny wkład w jego opis i rozumienie, jednak dopiero ich komplementarne ujęcie pozwala uchwycić pełnię tego fenomenu. Przeżycie religijne jawi się jako osobowe, dialogiczne spotkanie człowieka z *sacrum*, zakorzenione w strukturze ludzkiej egzystencji, a zarazem przekraczające jej czysto naturalny wymiar. Szczególne znaczenie zyskuje w tym kontekście rola obrazu, symbolu i doświadczenia estetycznego, które otwierają człowieka na poznanie Boga w sposób integralny, angażujący zarówno rozum, jak i zmysły, emocje oraz wolę. Chrześcijańskie rozumienie przeżycia religijnego, zakorzenione w Objawieniu i chrystocentryczne, pozwala zachować jego autonomię, sens egzystencjalny oraz obiektywne odniesienie do realnie istniejącego Boga. Tym samym przeżycie religijne jawi się nie jako iluzja czy projekcja, lecz jako istotny wymiar ludzkiego życia, prowadzący ku pełniejszemu rozumieniu siebie, świata i transcendentnego źródła bytu.

Bibliografia

Arystoteles, *De anima* (O duszy).

Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003.

Dajczer T., *Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

Daniélou J., *Bóg i my*, Kraków 1965.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, Warszawa 1999.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

Fischer J. A., *How to read the Bible*, New York 1881.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.

Guardini R., *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958.

Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 1986.

- Johnston R. K., *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994.
- Lambruschini F., *Rola współczesnego widowiska w życiu moralnym chrześcijanina*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 41–55.
- Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej i in., Kraków 1988.
- Niebuhr H. R., *The responsible self*, New York 1963.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Rahner K., *Vom Hören und Sehen*, Würzburg 1969.
- Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.
- Słownik symboliki biblijnej, red. L. Ryken i in., Warszawa 2003.
- Szymoń J., *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Wojtyła K., *Osoba: przedmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) nr 2, s. 25–39.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
- Zwoliński A., *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004.

Abstrakt

“Anima non potest intelligere sine phantasmate”.

O roli obrazu w przeżyciu religijnym

Artykuł przedstawia interdyscyplinarną analizę przeżycia religijnego jako zjawiska złożonego, wymagającego ujęcia psychologicznego, filozoficznego i teologicznego. Przeżycie religijne ukazane jest jako „zjawisko psychiczne totalne”, angażujące całego człowieka oraz ukierunkowane na *sacrum* – rzeczywistość transcendentną, objawiającą się poprzez znaki, symbole i obrazy. Autor podkreśla jego osobowy i dialogiczny charakter w chrześcijaństwie oraz odróżnia je od innych doświadczeń granicznych, uznając jednak ich rolę przygotowawczą. Centralnym zagadnieniem jest rola obrazu jako uprzywilejowanego medium poznania religijnego, które nie tylko reprezentuje, lecz uobecnia transcendencję. Rozważania osadzone są w tradycji augustyńskiej, tomistycznej i w teologii Karla Rahnera, ze szczególnym uwzględnieniem zasady „anima non potest intelligere

sine phantasmate”. Artykuł wskazuje także na pastoralne znaczenie symbolu i estetyki w przekazie wiary, prowadząc do wniosku, że przeżycie religijne jest integralnym, osobowym doświadczeniem relacji z Bogiem, w którym rola obrazu ma charakter konstytutywny.

Słowa kluczowe: obraz religijny, symbolika religijna, przeżycie religijne, sacrum, psychologia religii, filozofia religii, teologia chrześcijańska, transcendencja

.....

Abstract

*“Anima non potest intelligere sine phantasmate”.
On the role of the image in religious experience*

The article offers an interdisciplinary analysis of religious experience as a complex phenomenon that requires psychological, philosophical, and theological perspectives. Religious experience is presented as a “total psychic phenomenon” that engages the whole person and is oriented toward the sacred—a transcendent reality revealed through signs, symbols, and images. The author emphasizes its personal and dialogical character in Christianity and distinguishes it from other boundary experiences, while acknowledging their preparatory role. A central focus of the article is the role of the image as a privileged medium of religious cognition, which not only represents but makes present transcendence. The discussion is situated within the Augustinian and Thomistic traditions as well as the theology of Karl Rahner, with particular attention to the principle “anima non potest intelligere sine phantasmate”. The article also highlights the pastoral significance of symbol and aesthetics in the transmission of faith, concluding that religious experience is an integral, personal encounter rooted in a relationship with God, in which the role of the image is constitutive.

Keywords: Religious image, religious symbolism, religious experience, the sacred (sacrum), psychology of religion, philosophy of religion, Christian theology, transcendence