

## „NIEOBECNOŚĆ PEŁNA ŚLADÓW OBECNOŚCI” – O ROLI SYMBOLU W JĘZYKU TEOLOGII

### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie roli symbolu w języku, którym posługuje się teologia. Wyjaśnienie pojęcia symbolu oraz sposobu jego funkcjonowania prowadzi do odkrycia, że symbol w sposób naturalny odpowiada językowi teologii, która posługuje się stwierdzeniami pozytywnymi (w swojej wersji katafatycznej) i negatywnymi (w wersji apofatycznej). Oba te kierunki odnajdują swoją syntezę w symbolizmie, który pozwala jednocześnie na odsłonięcie elementów prawdy wiary przez swój element pozytywny i pozostawienie przestrzeni niedopowiedzenia w tym, co wychodzi poza możliwości zmysłowego doświadczenia w swoim elemencie negatywnym.

**Słowa kluczowe:** symbol, teologia pozytywna, teologia negatywna.

### WPROWADZENIE

Nie zawsze jest możliwe bezpośrednie spotkanie, doświadczenie przedmiotu intencji religijnej, którym jest Bóg (*de facto* zdarza się to nieczęsto i jest tylko darem łaski). Dlatego w zbliżaniu się do Niego, przez stopniowe wypełnianie intencji, mają pomagać symbole i obrazy oraz innego rodzaju pośredniki, które, nie zatrzymując na sobie, odnoszą intencję świadomości religijnej do Transcendensu. Duży wkład w rozwój tego zagadnienia wniósł m.in. Pseudo-Dionizy Areopagita, który rozwijał tzw. teologię symboliczną. Jej zadanie polega na tym, aby na różnych poziomach przeżywanego doświadczenia religijnego poprzez symbole i obrazy mówić o tym, jaki jest Bóg. Chodzi tu o takie rozumienie wytworów natury, które czyni je symbolami odsyłającymi do przedmiotu świadomości religijnej – do Boga, a także o takie używanie – w ramach teologii – sztucznie wytworzonych symboli, które pozwolą na mówienie o Bogu językiem zrozumiałym dla wszystkich (mogą to być pojęcia, słowa, gesty, znaki, obrazy):

Torować drogę do samego Boga: w istocie rzeczy jest to celem wszelkiej teologii. Areopagita jednoznacznie uważał to również za cel swojej teologii symbolicznej: zwraca się ona do wybranego kręgu i chce u tych, którzy doń należą – to znaczy

---

\* Ks. mgr-lic. Sebastian Szajda – ur. w 1986, od 2012 prezbiter diecezji opolskiej, od 2017 doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania: teologia, filozofia, muzyka, malarstwo, architektura. E-mail: sebszajda@gmail.com.

u tych, którzy doznali już pewnego oświecenia i dlatego dążą do świętości – osiągnąć coś więcej niż pouczenie o treści wiary. Za pomocą swych obrazów odsłaniając przed nimi nadmysłowy świat, teologia symboliczna pragnie ich instruować, by się w coraz większym stopniu uwalniali od zmysłowego świata, i przywieść ich do tego, by na koniec w ogóle nie potrzebowali zmysłowych obrazów. Chce ich «prowadzić za rękę» – najpierw od zmysłowości do duchowości i nadmysłowości, wreszcie na najwyższy szczyt, którym jest zjednoczenie z Jednym. Ten ostatni akt nie leży jednak w jej mocy, lecz jest sprawą Boga – teologia symboliczna może jedynie prowadzić w tym kierunku<sup>1</sup>.

Takie odczytywanie rzeczywistości, które prowadzi do odkrywania realnego przedmiotu przekraczającego świat i świadomość, przedmiotu, który może wypełnić intencję świadomości religijnej, możliwe jest tylko dla najdoskonalszego stworzenia, zdolnego do nawiązywania relacji religijnej:

Tylko człowiek zdolny jest usłyszeć tę ontologiczną doksologię rzeczy, tylko on uświadamia ją w sobie samym i może o niej mówić. Świat stworzony odgrywa zatem bardzo istotną rolę w poznaniu Boga oraz w dialogu człowieka z Bogiem. Jest to świat pełen znaczeń i symboli. Teologia katafaticzna odkrywa w nim przejawy działania Bożego, przymioty Boga w Jego dziełach. Sięga po twierdzenia, które z natury swej zawężają ludzkie pojmowanie Boga<sup>2</sup>.

Dzięki temu jednak

Tajemnica Niedostępnego staje się w jakiejś mierze dostępna dla ludzkiego poznania, pośrodku nieobecności pełnej śladów obecności [...]<sup>3</sup>.

W procesie takiego poznania rola rozumu nie jest całkowicie zakwestionowana, jednak musi on ulec przeobrażeniu, które nigdy nie jest jego przekreśleniem, ale raczej pogłębieniem w wymiarze, do którego sam rozum już nie dociera. Jest to droga poznania, w którym miejsce centralne zajmuje „serce inteligentne”:

Odkrywa ono chwałę, dobroć, mądrość i piękno Boga w ludziach i innych stworzeniach. Poznanie to może poruszyć do głębi i wstrząsnąć całym jestestwem człowieka. Łączy się wówczas ze zdumieniem, podziwem, wzruszeniem i odznacza swoją własną oczywistością. Rola rozumu nie zostaje bynajmniej przekreślona, dokonuje się jednak przeobrażenie racjonalności pod wpływem odkrytego piękna, sensu

<sup>1</sup> E. Stein, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, tłum. G. Sowinski, Kraków 20 06, s. 112–113.

<sup>2</sup> W. Hryniewicz, *W szkole chrześcijańskiego Wschodu: Mądrość teologii pozytywnej i negatywnej* [w:] Tenże, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. II, Opole 1998, s. 48.

<sup>3</sup> Tamże.

i światła. [...] Jest to poznanie pełne szacunku dla rzeczywistości stworzonej, wolne od chęci zawładnięcia nią. Rzeczywistość ta staje się isticie sakramentalnym znakiem rzeczywistości niewidzialnej i transcendentnej<sup>4</sup>.

To samo ma na myśli J. Piecuch, kiedy mówi:

Symbol, o ile rozumiany jest jako symbol, czyli jako nie dający się ani do końca racjonalnie wyjaśnić, ani w ogóle ująć bez reszty w słowa, może, zdaniem Weltego, być doświadczany jako głos Boga<sup>5</sup>.

## 1. TEORIA SYMBOLU

Aby dobrze zrozumieć, czym jest symbol, należy po pierwsze podkreślić, że jest on takim znakiem, który odnosi do czegoś, co jest niewyraźne w swej istocie. Po drugie zachodzi szczególny rodzaj relacji „pokrewieństwa” pomiędzy samym symbolem a tym, co jest symbolizowane<sup>6</sup>. Ze znakami, do których należy również symbol, ściśle związane jest zagadnienie języka. Z jednej strony znaki współtworzą język, a z drugiej to język rządzi znakami:

Każdy znak ma swój sens znakowy dzięki językowi, w jakim się znajduje. [...] Głównym zadaniem języka jest nazywanie tego, co jest. Język tworząc modele i obrazy rzeczywistości, [...] niejako odwzorowuje ją w sobie [...] <sup>7</sup>.

Teologia posługuje się symbolami dla mówienia o tym, jaki jest Bóg, a jednocześnie mówiąc o Bogu, pokazuje, jakim On nie jest. Wynika to z tego, że każdy obraz, znak, każdy użyty pośrednik nigdy nie jest samym przedmiotem intencji świadomości religijnej, jedynie na niego wskazuje i do niego odsyła. Ch. Schönborn mówi jasno:

Obraz ma dwa wymiary: ukazuje, a jednocześnie przesłania. Może objawiać, ale również wprowadzać w błąd<sup>8</sup>.

W związku z tym relacjonuje on wypowiedź Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988), który interpretuje bizantyjski ikonoklazm w sposób pozytywny w tym znaczeniu, że poprzez ucieczkę od przedstawiania rzeczywistości transcendentnej,

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 478.

<sup>6</sup> Zob. K. Klauza, *Teokalia – piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 76–78.

<sup>7</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 440.

<sup>8</sup> Ch. Schönborn, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 95.

zwłaszcza Boga, za pomocą jakichkolwiek obrazów nurt obrazoburczy wskazuje na niebezpieczeństwo związane z nieodpowiednim rozumieniem obrazu i symbolu. Zagrożenie, przed którym przestrzega, polega na zatrzymaniu intencji świadomości religijnej na tym, co ma być tylko pośrednikiem rzeczywistości ponadmysłowej. Gdyby tak się stało, to intencja świadomości nie zostałaby przeniesiona na to, co niewidzialne, ale zostałaby zamknięta w świecie doczesnym, który w tym przypadku zatrzymuje sam na sobie:

Na pierwszych stronicach swojej monumentalnej sumy estetyki teologicznej Hans Urs von Balthasar pisze, że bizantyjski ikonoklazm, ze swymi argumentami teologicznymi przeciwko obrazom w Kościele, stanowił pewną «korektę», ostrzeżenie, które «powinno się brać pod uwagę». [...] Według Balthasara, ta korekta jest widoczna jeszcze dzisiaj w architekturze religijnej i sztuce sakralnej. Prądy hołdujące ascezie w używaniu obrazów świadczą o stałej trosce, dzisiaj szczególnie uzasadnionej: obraz zawsze niesie ze sobą jakieś zagrożenia, ponieważ nie jest jednoznaczny; nigdy nie jest «samowystarczalny»<sup>9</sup>.

W. Stróżewski wyjaśnia, w jaki sposób symbol, który za pośrednictwem języka posługuje się różnorodnymi obrazami, odsyła do tego, co symbolizuje. Stwierdza on, że nie czyni tego

[...] ani w sposób jasny, ani całkowicie jednoznaczny, nie ma w nim także intencji «zawładnięcia»: gdyby się w nim znalazła, zaprzeczyłby sam sobie. Symbol zbliża się do nieznanego, pozostawiając je nieznanym, wskazuje na transcendencję, nie degradując jej istoty<sup>10</sup>.

Dalej w tym samym duchu pokazuje jeszcze wyraźniej funkcję pośredniczenia symbolu między tym, co znane i możliwe do nazwania a tym, co wykracza poza możliwości językowego opisu:

Symbol nie rezygnuje z funkcji odsłaniania, nigdy jednak nie odsłania do końca; nie rezygnuje z wiązania się z tym, co symbolizuje, czyni to jednak poprzez łaskę partycypacji – nie poprzez zuchwałę wtargnięcie, z góry skazane na niepowodzenie. Jednym słowem: symbol stoi jak gdyby w połowie drogi między znanym i nieznanym, między słowem a milczeniem<sup>11</sup>.

W. Stróżewski przypomina, że pierwotne doświadczenie rzeczywistości – o czym świadczą pisma pierwszych filozofów greckich – jest „[...] kolebką zarów-

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 440.

<sup>11</sup> Tamże, s. 440–441.

no języka nauki, jak i języka symboli”<sup>12</sup>. To doświadczenie wyraża się w koncepcji rzeczywistości, która jest „bogata”, wielowarstwowa, niedająca się wyczerpać poznawczo „[...] przy pomocy jednego, raz na zawsze ustalonego zespołu metod badawczych i jednego języka, który by opisywał rezultaty ich zastosowania”<sup>13</sup>.

Obydwa języki opisu rzeczywistości: nauka i symbol, są komplementarne i jako takie pozwalają zachować równowagę, którą „[...] zachwiały wieki pozytywizmu i scjentyzmu”<sup>14</sup>.

Komplementarność tę W. Stróżewski wyjaśnia następująco:

[...] jak język [...] nauki, zaspokaja nasza potrzebę odkrywania, wyjaśniania i uściślenia, potrzebę zdobywania i podporządkowywania sobie rzeczywistości, tak symbol zaspokaja równie ważną potrzebę zachowania tajemniczości tajemnicy, potrzebę wtajemniczenia, które nigdy nie dokonuje się wysiłkiem nas samych, lecz czegoś – czy kogoś – co (lub kto) nas do tego dopuszcza, wreszcie potrzebę czci wobec tego, co nas nieskończenie przekracza<sup>15</sup>.

Tłumacząc istotę symbolu, W. Stróżewski pokazuje różnicę między strukturą symboliczną a strukturą symbolu. Tę ostatnią, która zawarta jest w strukturze ontycznej, „[...] można stosunkowo precyzyjnie wyjaśnić, wskazując na jej budowę i relacje zachodzące między jej elementami”<sup>16</sup>. Jednak właściwa istota, a zarazem tajemnica symbolu kryje się w strukturze symbolicznej, tzn. „[...] między treścią wyróżnioną a tym, co symbolizowane”<sup>17</sup>. W tym stosunku treści symbolu i przedmiotu, do którego symbol odsyła, obecne są dwa momenty: negatywny i pozytywny.

Moment pozytywny ma swoje źródło w związku, jaki zachodzi między symbolem a tym, co jest symbolizowane. Jest to szczególny rodzaj relacji, który można stopniować ze względu na wartość poznawczą zależnie od tego, czy relacja ta będzie bliższa analogii, czy też partycypacji:

Relacja: symbol [...] – symbolizowane nie polega [...] ani na «odbiciu», ani na jakimkolwiek prostym odwzorowaniu. Polega ona na czymś o wiele bliższym, o wiele bardziej intymnym, co układa się w pewnego rodzaju *spectrum* od analogii do partycypacji. W zależności od miejsca, jakie dany symbol zajmować będzie na tej skali, będziemy mogli określać go jako «mocny» lub «słaby»<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 441.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 440.

<sup>16</sup> Tamże, s. 443.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 445.

Moment negatywny natomiast polega na tym, że symbol

[...] odsłania swą szczególną, jeśli tak można powiedzieć, «bezsilność», gdy chodzi o możliwie adekwatne osiągnięcie treści symbolizowanej<sup>19</sup>.

Zarówno pozytywny, jak i negatywny aspekt symbolu znajduje swoje odniesienie w poznaniu teologicznym, które ze swej natury jest symboliczne i symbolami się posługuje. Pozytywny aspekt symbolu jest wykorzystywany dla budowania teologii katafaticznej, która „odsłania” Boga, pokazując, jaki On jest poprzez analogię do rzeczywistości znanej z doświadczenia. Natomiast aspekt negatywny symbolu stanowi uzasadnienie dla istnienia teologii apofaticznej, która wskazuje na nieadekwatność pojęć w poznaniu Boga:

Gdy w grę wchodzi treści odnoszące się do Absolutu, mamy sytuację analogiczną do tej, jaką od czasu Pseudo-Dionizego Areopagity zwykliśmy określać mianem teologii negatywnej<sup>20</sup>.

Symbol używany w języku teologicznym, zawierający w sobie dwa wymienione momenty – pozytywny i negatywny, stanowi więc jednocześnie szczególną postać syntezy dwóch nurtów, w których od początku rozwijała się teologia w jej wersji pozytywnej i negatywnej.

## 2. TEOLOGIA POZYTYWNA I NEGATYWNA

Teologia rozwija się w dwóch nurtach, które są względem siebie komplementarne. Tymi nurtami, metodami teologii są: jej odmiana pozytywna (która jest źródłem twierdzeń o tym, jaki Bóg jest) i negatywna (mówi o tym, jaki Bóg nie jest):

Teologiczne poznanie Boga ma charakter podwójny: pozytywny i negatywny. W obydwu przypadkach chodzi o zaangażowanie całego człowieka, o wznoszenie się (*anábasis*) ku Bogu ludzkiego umysłu i serca<sup>21</sup>.

Właściwym uzupełnieniem pozytywnej teologii, które chroniłoby jednocześnie tego, który chce poznać Boga przed zatrzymaniem się „w połowie drogi”, jest więc taka odmiana nauki o Bogu, która wskazując na tajemnicę, nigdy nie próbuje jej do końca wyjaśnić:

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 443–444.

<sup>20</sup> Tamże, s. 444.

<sup>21</sup> W. Hryniewicz, *W szkole chrześcijańskiego Wschodu...*, dz. cyt., s. 41. Na temat teologii afirmatywnej i apofaticznej zob. W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie naturalne? [w:] Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 11–12.

Twierdzenia i przymioty nadawane Bogu w teologii pozytywnej ograniczają Go, są zawsze niepełne, gdyż «teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno» (1 Kor 13,12). Dlatego metoda katafatyczna wymaga uzupełnienia przez metodę apofatyczną, wyznaczającą jej właściwe granice i przestrzegającą przed fałszywymi wyobrażeniami o Bogu<sup>22</sup>.

Teologia negatywna, przekonując o tym, że rzeczywistości Boga nie da się wyjaśnić za pomocą rozumu, mówi

[...] o paradoksie nieobecności Boga, pełnej śladów Jego obecności i działania. [...] Ludzki umysł nie poprzestaje na tym, co zewnętrzne. Sięga w głąb rzeczywistości stworzonych, uczestniczy w ich niemej doksologii i niewyraźnym wysławianiu Boga<sup>23</sup>.

Przykład takiego chwalenia Boga, o którego obecności świadczą rzeczywistości stworzone, które jako symbol odsyłają do czegoś innego, nie zatrzymując na sobie, zawarty jest w wyznaniach pielgrzyma rosyjskiego w jego *Szczerych opowieściach*:

Kiedy przy tym zaczynałem modlić się sercem, wszystko co mnie otaczało staowało przede mną w postaci zachwycającej: drzewa, trawa, ptaki, ziemia, powietrze, światło – wszystko to jakby mówiło mi, że istnieje dla człowieka, daje świadectwo o miłości Bożej do człowieka i wszystko się modli, wszystko wyśpiewuje chwałę Bogu<sup>24</sup>.

Tradycja zachodnia uprzywilejowała teologię pozytywną, natomiast wschodnia kładzie zdecydowany akcent na teologię negatywną. Nie jest jednak prawdziwe twierdzenie, że na Zachodzie jest obecna tylko teologia pozytywna w czystej postaci, a na Wschodzie tylko negatywna. Chodzi raczej o inne rozłożenie akcentów. W gruncie rzeczy jest to „[...] jedna droga, która prowadzi w dwóch przeciwnych kierunkach [...]”<sup>25</sup>. W. Hryniewicz wskazuje, że to przekonanie potwierdzają doświadczenia mistyczne:

Komplementarność łączenia obydwu metod – pomimo paradoksalności ich rezultatów – w jednym procesie wznoszenia się ludzkiego ducha ku Bogu domaga się również mądrość doktryn o charakterze mistycznym. Głoszą one ideał «jedności przeciwności» i podkreślają wartość poznania symbolicznego<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> W. Hryniewicz, *W szkole chrześcijańskiego Wschodu...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>23</sup> Tamże, s. 48.

<sup>24</sup> Tamże, s. 48–49.

<sup>25</sup> Tamże, s. 58.

<sup>26</sup> Tamże.

Mikołaj z Kuz (ok. 1400–1464) twierdził, że opozycja tych dwóch metod teologicznych jest źródłem wartości poznawczej. W. Hryniewicz, relacjonując jego myśl, pisze:

Ich opozycja rozwiązuje się jedynie w samym Bogu, który z istoty swej jest jednością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), a więc rzeczywistością, o której można orzekać tylko w sposób antynomiczny<sup>27</sup>.

W różnym sposobie myślenia teologicznego na Wschodzie i na Zachodzie można widzieć

[...] odmienny charyzmat obydwu części chrześcijaństwa, nie pozwalający sprowadzić bogactwa Objawienia do jednoznacznej syntezy, podyktowanej określoną wrażliwością teologiczną<sup>28</sup>.

Dla opisu teologii pozytywnej przydatna okazuje się terminologia wypracowana przez Maxa Schelera (1874–1928). Na oznaczenie sposobu wypełniania się intencji świadomości religijnej używał on pojęcia „czucie”. Wskazuje ono na możliwość uobecnienia jakiejś wartości na zasadzie pewnej intuicji. Chodzi o wartość, która nie jest w żaden sposób dostępna intencjonalności wyłącznie intelektualnej. „Modus” czucia polega na wypełnianiu się intencji świadomości na zasadzie intuicji. W ten sposób, używając pewnych symboli, można przekazywać prawdę o Bogu, który nie jest dostępny poznaniu czysto intelektualnemu (przez sam rozum). Wiara pełni więc w pewnym sensie rolę takiej intuicji, która pozwala na „zrozumienie” za pośrednictwem symboli, jaki Bóg jest, i jest w tym niezastąpiona.

Dla rozwoju teologii pozytywnej duże znaczenie miała zawsze zasada analogii bytu (*analogia entis*):

W Kościele zachodnim teologia pozytywna kształtowała się dzięki wykorzystaniu scholastycznej nauki o analogii w orzekaniu o Bogu na drodze stopniowania doskonałości postrzeganych w stworzeniach (*via eminentiae*). Wychodząc z rozważania natury i właściwości świata stworzonego, wnioskowano z nich o przymiotach Boga-Stwórcy<sup>29</sup>.

Inne podejście do zasady analogii i jej przydatności dla opisu rzeczywistości przekraczających to, co dostępne poznaniu zmysłowemu, było obecne we wschodniej teologii:

<sup>27</sup> Tamże, s. 57.

<sup>28</sup> Tamże, s. 58.

<sup>29</sup> Tamże, s. 46.



Chrześcijaństwo wschodnie z nieufnością odnosiło się do metody poznania opartej na wyjaśnianiu przyczynowym. Uważano, iż jest ono niewystarczające i może prowadzić do błędnej naturalizacji rzeczywistości Boga, gdyż zasada analogicznej proporcjonalności nie odzwierciedla w pełni relacji między Stwórcą a stworzeniem. Myślenie pozytywno-symboliczne rozwijało się dlatego w tradycji wschodniej w ścisłej łączności z ideą teandryzmu i synergizmu (współdziałanie ze Stwórcą)<sup>30</sup>.

Dla interpretacji tego, jakie jest zadanie teologii apofatycznej, bardziej odpowiedni od Schelerowskiego „czucia” wydaje się być *modus* „przecucia”, który został określony przez H. Otta jako ten, który najlepiej charakteryzuje wypełnianie intencji świadomości w doświadczeniu religijnym. Wskazuje on na niemożliwość osiągnięcia przedmiotu intencjonalności świadomości w pełni, czyli jako „obecnego”:

Intencja aktów religijnych, mająca *modus* przecucia, nie jest nigdy całkowicie ani adekwatnie wypełniona treściami swego korelatu. Kieruje się ona raczej na coś «obecnego w obecnym», «niewidzialnego w widzialnym»<sup>31</sup>.

O tej prawidłowości mówią słowa z Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian:

[...] jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (2 Kor 5,6–7).

Przytoczony fragment listu wskazuje na różnicę w sposobie wypełnienia tych aktów, które są spostrzeżeniem (związane z „widzeniem”), i tych, które są aktami wiary<sup>32</sup>.

W tradycji wschodniej zawsze obecne było przekonanie, że wszelkie poznanie Boga może się dokonać tylko w świetle wiary i odczytywanego Objawienia. Czysto racjonalistyczne podejście do rzeczywistości nadprzyrodzonej może doprowadzić najwyżej do pewnej formy idolatrii, w której „imiona Boże” – czyli różne aspekty rzeczywistości widzialnej możliwe do ujęcia pojęciowego – nie odsyłają już do głębszych wymiarów rzeczywistości:

Droga pozytywna jest teologią «imion Bożych», objawiających się w stworzeniach. Żadne z tych imion nie wyraża Go w sposób adekwatny. Tradycja wschodnia dostrzega w świecie stworzonym miejsce teofanii, swoistą «księgę objawienia», którą należy odczytywać przez rozszyfrowywanie wszelkiego rodzaju znaków: śladów, obrazów i symboli boskiej obecności w stworzeniach. Jest to jednak zawsze obecność

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> K. Wolsza, *Próba charakterystyki intencjonalności świadomości religijnej* [w:] Tenże, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 159.

<sup>32</sup> Zob. tamże.

tajemnicza [...]. Dlatego na Wschodzie uważano, iż abstrakcje rozumowe, schematy pojęciowe i samo rozumowanie dyskursywne nie są w stanie przybliżyć człowieka do rozumienia «Bożej ekonomii». Jest to możliwe na drodze bezpośredniej percepcji i doświadczalnego wniknięcia okiem wiary do nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości widzialnej. W tym kontekście rozumieć należy wielowiekową niechęć teologów prawosławnych do «racjonalistycznej idolatrii»<sup>33</sup>.

Niechęć ta wynika z przekonania, że Bóg i tajemnice wiary są nieuchwytnie w sposób czysto rozumowy i nie dają się definitywnie ująć w ścisłe kategorie pojęciowe. W tej perspektywie teologia jest nie tyle racjonalną eksplikacją, ile naświetlaniem rzeczywistości stworzonej, możliwym dzięki światłu wiary i objawienia, lecz pozostającym tylko „mądrą niewiedzą”<sup>34</sup>.

Obydwie tradycje, wschodnia i zachodnia, zgodnie podkreślają – różnie rozkładając akcenty – absolutną „inność” rzeczywistości boskiej. Uczą, iż o Bogu można mówić tylko w sposób nieadekwatny i przybliżony. Dlatego w odniesieniu do symbolizmu możliwe jest rozwiązanie obecnej w tych dwóch drogach antynomii<sup>35</sup>. Współczesnym autorem podejmującym temat pojednania obydwu metod teologii chrześcijańskiej był rosyjski myśliciel emigracyjny Mikołaj Bierdiajew (1874–1948). We właściwym mu podejściu, które nawiązuje do starożytnych koncepcji poznania teologicznego (choćby tej, którą rozwijał Pseudo-Dionizy), „[...] Apofatyzm jest jedynie oczyszczeniem i przygotowaniem do poznania symbolicznego”<sup>36</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Symbolizm jest propozycją wyznaczającą środkową drogę, której dwoma krańcami są afirmacja i negacja<sup>37</sup>. Traktowane opozycyjnie i osobno zawsze prowadzą do błędu, ponieważ „Katafatyzm jest ograniczony i praktyczny, apofatyzm jest nieograniczony, ale może okazać się zbyt negatywny i pusty”<sup>38</sup>. Wniosek jest taki, że w prawdziwym poznaniu religijnym trzeba posługiwać się zarówno jedną, jak i drugą metodą, ponieważ poznanie religijne zawsze ma charakter symboliczny<sup>39</sup>:

<sup>33</sup> Zob. na temat sporu ikono klastycznego Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 149–248.

<sup>34</sup> W. Hryniewicz, *W szkole chrześcijańskiego Wschodu...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 57.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

Symbolizm interweniuje jako środek zachowania tego, co jest wartościowe w obydwu przeciwnych metodach. Jest syntezą, która przekracza prawdy zawarte w tezie katafatycznej i antytezie apofatycznej<sup>40</sup>.

W. Hryniewicz tłumaczy, jakie znaczenie dla odpowiedniego rozumienia teologii symbolicznej ma współlistnienie dwóch dróg – pozytywnej i negatywnej:

Pod wpływem teorii znaków głoszonej przez św. Augustyna (*De doctrina christiana*), teologia pozytywna przybierała często postać teologii symbolicznej, traktującej świat przyrody i człowieka jako zespół symboli i znaków objawiających doskonałość i przymioty samego Boga. W ładzie świata stworzonego widziano pewien sposób objawiania się Boga, w człowieku zaś obraz i podobieństwo do Stwórcy. Aby ustrzec się dosłownego i jednoznacznego przypisywania Bogu właściwości poznanych przez analizę stopni doskonałości stworzeń, tradycja zachodnia łączyła teologię pozytywną z teologią negatywną, podkreślając komplementarność obydwu metod poznania Boga<sup>41</sup>.

Przykład takiego komplementarnego podejścia można odnaleźć w tekstach św. Tomasza z Akwinu. U tego autora jednak akcent zostaje położony na teologię pozytywną, inaczej niż w tradycji wschodniej, gdzie podstawą teologii jest jej odmiana negatywna. Akwinata

[...] przypisał teologii apofatycznej rolę czynnika korygującego teologię pozytywną. *Via negativa* byłaby więc przede wszystkim uzupełnieniem dla drogi pozytywnej, która wszystkie twierdzenia dotyczące natury Boga rozumiałaby w sposób uwznioślony (*modo sublimiori*). Tomasz opowiedział się raczej za metodą pozytywną, opartą na pojęciach zaczerpniętych analogicznie (*analogia entis*) z doskonałości stworzonych. Konsekwentnie, spośród dzieł Ps.-Dionizego komentuje on jedynie *De divinis nominibus*, cytowane 1760 razy w *Summie teologicznej*, w której obrał on drogę teologii pozytywnej. W rezultacie Akwinata podporządkował teologię apofatyczną teologii pozytywnej, a więc przeciwnie niż Ps.-Dionizy, Grzegorz Palamas i cała tradycja wschodnia<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 46.

<sup>42</sup> Tamże, s. 57.

REV. SEBASTIAN SZAJDA

“ABSENCE FULL OF TRACES OF PRESENCE” – ABOUT THE ROLE OF THE SYMBOL  
IN THE LANGUAGE OF THEOLOGY

## SUMMARY

The purpose of the article is to show the role of the symbol in the language used by theology. The explanation of the concept of the symbol and how it functions, leads to the discovery that the symbol naturally corresponds to the language of theology, which uses positive (in its cataphatic version) and negative (in the apophatic version) statements. Both of these trends find their synthesis in symbolism, which allows at the same time to reveal elements of the truth of faith through its positive element and leave space of understatement in what goes beyond the possibilities of sensual experience, in its negative element.

Keywords: symbol, positive theology, negative theology.