

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 1, s. 59-69

Ks. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
Instytut Filozofii UKSW
Warszawa

TAJEMNICA I ANALOGIA WE WSPÓŁCZESNYM MÓWIENIU O BOGU¹

1. WSTĘP

Współczesny czeski teolog, Tomasz Halík, zauważył, że „mówienie o Bogu z naiwnym poczuciem oczywistości jako o czymś przedmiotowo realnym jest przejawem tupetu i bałwochwalstwa [...]”². Nawiązując do treści *Księgi Hioba*, wyraził także przekonanie o konieczności osobistego zaangażowania we własne życie i jego wydarzenia, aby móc powiedzieć coś sensownego na temat Boga. „Jak może w sposób autorytatywny mówić o życiu, o świecie czy wreszcie o Bogu ktoś, kto nie wypił do dna nawet kielicha własnego życia? [...] Bóg jest tym, który w szokujący sposób przerywa wywody ludzi zbyt pewnych swojej prawdy i prowadzi ich ku temu, co na koniec czyni Hiob: Już milczę, kładę sobie na ustach dłoń”³. Każda wypowiedź na temat Boga, o ile jest pochodną życiowego doświadczenia, musi zawierać w sobie element paradoksalności wynikającej z faktu niemożności wyrażenia prawdy o Bogu w sposób całkowicie jednoznaczny i całościowy. Bóg ukazany w objawieniu judaistyczno-chrześcijańskim jest Bogiem, który wciąż na nowo zaskakuje i zadziwia, ukazując się na granicy bytu i nicości, bliskości i oddalenia, poznania i niepojmowalności, wiary i zwątpienia. Nie można Go więc zamknąć w żadnej teologicznej formule, co jednak nie oznacza, że poprawnie sformułowane twierdzenie teologiczne nie zawiera w sobie części prawdy na temat Nieskończonego. Dlatego wydaje się, że słowo „Tajemnica” na zawsze pozostanie imieniem Boga, które nie pozwala na trwałe uchwycenie Go i zatrzymanie w sieci ludzkich pojęć i określeń.

Zauważył to już starożytny filozof grecki, Ksenofanes, który był pierwszym znanym nam myślicielem, usiłującym zdecydowanie rozprawić się z antropomor-

¹ Tekst niniejszego artykułu jest zmodyfikowaną wersją wykładu inauguracyjnego pt. *Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu? Uwagi filozofa*, wygłoszonego w Wyższym Seminarium Duchownym Salezjanów w Łądzie 28 września 2013 r.

² T. Halík, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 290.

³ Tamże, s. 292.

fizmami wypełniającymi język antycznej teologii. Podstawowym tematem, jaki rozwijał w swoich poematach, była krytyka koncepcji bogów utrwalonej przez Homera i Hezjoda, właściwej dla tradycyjnej religii starożytnej Grecji. Ksenofanes ośmieszał poglądy, w których przypisywano bogom wygląd, uczucia i dążenia takie same, jakie posiadają ludzie, różniące się od ludzkich jedynie ilościowo. Jednak w poglądach Ksenofanesa próżno byłoby szukać pozytywnego określenia idei Boga. Kategorie, którymi rozporządzał, wystarczały jedynie do zakwestionowania antropomorficznej wizji bóstwa⁴.

Od czasów Ksenofanesa refleksja filozoficzno-teologiczna została niezmiernie rozbudowana i pogłębiona. Fakt objawienia chrześcijańskiego i rozwój tradycji teologicznej Kościoła spowodowały, iż sama koncepcja Boga uległa gruntownym przekształceniom. Wydaje się jednak, że gdyby Ksenofanes mógł posłuchać niektórych współczesnych homilii, kazań lub innych wypowiedzi na temat Boga, doszedłby do wniosku, iż zgłoszony przez niego postulat „odantropomorfizowania” obrazu Boga w dużym stopniu nadal pozostaje aktualny⁵.

2. TAJEMNICA

Nieuchronne uwikłanie ludzkiego języka w określoną logikę, kontekst poznawczy, zawłości semantyczne i osobiste doświadczenie życiowe może niekiedy doprowadzić do zwątpienia w sensowność jakichkolwiek wypowiedzi człowieka o Bogu, świecie i samym sobie. Język teologii zawsze był (i jest) narażony na dwie skrajności. Jedną z nich jest twierdzenie, że o Bogu nie możemy nic powiedzieć, gdyż Boski Byt znajduje się całkowicie poza ludzką zdolnością mówienia o Nim. Druga ze skrajności wyraża się w przekonaniu, że terminy teologiczne mogą być używane jednoznacznie zarówno w mówieniu o Bogu, jak i o człowieku. Sposobem uniknięcia obu wskazanych dróg jest zastosowanie w mówieniu o Bogu analogii. „Analogia jest pewnym sposobem używania słów, aby – w określonych okolicznościach – mogły powiedzieć coś o tym, kim jest Bóg i co czyni”⁶.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wyrażone zostało głębokie przekonanie o możliwości wypowiadania przez człowieka twierdzeń na temat Boga: „Broniąc zdolności ludzkiego rozumu do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”⁷. Jednocześnie dostrzeżone zostało zasadnicze ograniczenie w orzekaniu o Bogu, wynikające z ograniczeń ludzkiego poznania: „Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy

⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2000, s. 134.

⁵ Por. B. Matuszczyk, *Siedem grzechów głównych polskiego kaznodziejstwa*, Więź (1997)7 s. 75-85.

⁶ J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 2006, s. 132. Analogię można także określić jako podobieństwo, w którym zawiera się jeszcze większe niepodobieństwo.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 39.

o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia⁸. To ostatnie stwierdzenie *Katechizmu* zawiera również przekonanie, że każda wypowiedź na temat Boga jest pochodną konkretnego doświadczenia Jego działania i dostrzeżenia efektów tej działalności. Zatem, treść przekazu teologicznego, rozumianego jako Objawienie, jest zapośredniczona z języka wywodzącego się z prób opisanego doświadczenia życiowego, które zostało zinterpretowane w kategoriach religijnych przez uczestniczące w nim osoby.

Teologia, w swoim mówieniu o Bogu, odwołuje się do Objawienia, które jednak domaga się postawy szczególnego rodzaju otwartości, jaką jest wiara religijna. Argumentacja „z Objawienia” wyznacza także specyfikę nauk teologicznych. Przyjęcie faktu Objawienia oznacza, że Bóg w jakiś sposób przemawia do człowieka oraz że przekaz ten może być uchwycony i prawidłowo odczytany przez adresata. Jednocześnie stanowi to mocny argument teologiczny na rzecz tezy, że ludzki język, mimo wszelkich ograniczeń, nie jest całkiem bezradny w mówieniu o Bogu. Warto jednak zauważyć, że teologia nie ma swojego specyficznego języka, ponieważ opiera się na Objawieniu, a to ostatnie jest wyrażone w systemie znaków, w ramach którego ludzie komunikują się ze sobą. Mimo że język teologiczny dotyczy tzw. prawd objawionych, nie jest jakimś tajemniczym językiem ezoteryki, lecz językiem konkretnych ludzi, którzy we właściwy sobie sposób, uwzględniając mentalność i uwarunkowania kulturowe swego czasu, starali się przekazać własne doświadczenie obecności i działania Boga. A tajemnica Boga jest w praktyce wyrażana na sposób ludzki w różnych porządkach językowych. Można wśród nich wyróżnić: 1) język biblijny; 2) język liturgiczny; 3) język teologiczny (w ścisłym znaczeniu tego słowa).

Język teologiczny jest w pewnym stopniu pochodną języka biblijnego. Jego geneza wywodzi się z potrzeby wyrażenia tajemnic wiary w sposób ścisły i precyzyjny. W tym celu teologowie chrześcijańscy pierwszych wieków po Chr. posłużyli się językiem klasycznej filozofii (ówczesnej metafizyki), której przedstawicielami byli dla nich Platon, Arystoteles i Plotyn. Do dziś trwają dyskusje, na ile język greckiej metafizyki, zastosowany w chrześcijańskiej teologii, wpłynął na pierwotną „czystość” chrześcijańskiego przesłania. Z pewnością jednak język metafizyki, mimo swej precyzji, nie może wyrazić niewyczerpalnego bogactwa tajemnic objawionych, podobnie zresztą jak jakikolwiek inny język. Treść ludzkich wypowiedzi na temat Boga posiada zatem dwie warstwy: teoretyczną, która zawiera w sobie pojęcia „techniczne” przeniesione z języka biblijnego i filozoficznego, oraz doświadczalną, która jest wynikiem doświadczeń zdobywanych przez człowieka w trakcie swojego życia i interpretowanych teistycznie, jako działanie Boga przynoszące konkretne efekty. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między wypowiedzią: „Bóg jest miłością” a stwierdzeniem: „Bóg mnie kocha”. Doświadczenie miłości ze strony Boga może pomóc w zaakceptowaniu teorii dotyczącej natury

⁸ Tamże, nr 40.

Boga. Natomiast brak takiego doświadczenia staje się niejednokrotnie przeszkodą w uznaniu prawdziwości pierwszego stwierdzenia.

Sytuacja ta wyznacza różne (choć w praktyce nierozdzielnie ze sobą powiązane) obszary treściowe w ludzkim mówieniu o Bogu. Analogicznie do treści przekazu naukowego można je określić jako „teorię” i „doświadczenie”. „Teoria” to zbiór twierdzeń na temat istoty Boga, Jego natury i przymiotów. Przykładem może być określenie Boga jako „wszechmogącego” i szczegółowa analiza tego przymiotu w kontekście Objawienia. Narzędziem ułatwiającym taką analizę jest zbiór pojęć zaczerpniętych z określonego języka filozoficznego, przy pomocy których staramy się doprecyzować znaczenie Bożej wszechmocy. Z kolei „doświadczenie” to wypowiedzi na temat konkretnego Bożego działania w świecie i w życiu określonych osób. W wypowiedziach tych również przypisujemy Bogu pewne cechy, np. mówimy, że nas kocha, ale robimy to, powołując się na własne lub cudze doświadczenie życiowe, czyli konkretne sytuacje, które zostały przez nas zinterpretowane jako wyraz (znak) Bożej miłości.

Oczywiście, „teoria” jest ściśle powiązana z „doświadczeniem”, jest budowana na podstawie dostarczanych danych, jednak związek ten zwykle generuje wiele napięć i niezgodności, które można porównać do sytuacji w naukach szczegółowych. Bowierni przyrodnicy nieustannie zmagają się z koniecznością „wkomponowywania” nowych faktów naukowych w dotychczasową strukturę teoretyczną opisującą dany fragment rzeczywistości. Rzeczywistość stale okazuje się bogatsza i bardziej złożona niż wynikałoby to z teorii naukowej. Zatem, rejestrując wyniki nowych doświadczeń, przyrodnik odnosi je do istniejącej już teorii i w ten sposób niejako testuje jej aktualność. Podobnie ma się rzecz z treścią przekazu teologicznego, w którym teoria na temat Boga podlega nieustannej konfrontacji z doświadczeniem życia ludzi wierzących. Istnieje jednak pewna zasadnicza różnica między teorią naukową a teorią teologiczną. Istotna treść teorii teologicznej, którą można określić mianem dogmatu, nie może ulec zmianie, w przeciwieństwie do teorii przyrodniczej, która, jeśli zostanie sfalsyfikowana, może zostać całkowicie odrzucona jako błędna. Konfrontacja z doświadczeniem może jednak wymuszać zmiany w interpretacji treści dogmatu. Interpretacja zostaje wówczas doprecyzowana, przekształcona lub odpowiednio sformułowana tak, aby lepiej wyrażała istotną treść teologiczną. Zdarza się więc, że dawne formuły wiary są opatrywane wyjaśnieniami i uzupełnieniami lub nawet przedstawiane w nowych wersjach.

Żadna forma semantyczna nie jest pozaczasowa. Zatem ludzki język, także teologiczny, nabiera głębszego znaczenia, gdy jest powiązany z czynnikiem czasu. Żywy język dostarcza sposobu interpretacji rzeczywistości. Ale żaden język nie bierze w posiadanie całej rzeczywistości i nie komunikuje jej w pełni. Wydaje się nawet, że z konieczności każdy język w pewnym momencie traci, przynajmniej częściowo, swoją ważność i aktualność. Procesem koniecznym staje się więc odnowa języka. Dokonuje się ona zazwyczaj spontanicznie, ale powinna być również wspierana w sposób świadomy. Pozorna stabilność języka religijnego, oparta

na stałych cechach ludzkiego bytu oraz trwałości Bożej tajemnicy, nie eliminują potrzeby wprowadzania odpowiednich zmian w przepowiadaniu, eksplikacji i formułowaniu objawionego przesłania.

3. ANALOGIA

Jednym z podstawowych założeń teologii jest przekonanie o tym, że wszystkie istoty, z racji swego pochodzenia, noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, który jest ich stwórcą. W szczególny sposób dotyczy to człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26). Zatem, różnorodne doskonałości stworzeń (np. ich dobro, piękno) odzwierciedlają nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego można Boga określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń. Z drugiej jednak strony, nie można zapomnieć, że Bóg, jako Absolut, przewyższa wszelkie stworzenia. Oznacza to, że „słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga”⁹. Dalszą konsekwencją tego stwierdzenia jest uznanie faktu, iż mówiąc o Bogu, nie możemy określić, kim On jest, ale raczej, kim nie jest. Niepodobieństwo między Bogiem a stworzeniami okazuje się zawsze większe od podobieństwa, na które wskazują nasze wypowiedzi. W związku z tym zagadnieniem już Tomasz z Akwinu zauważył, że „każda nazwa [...] może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej, jak na przykład, gdy określamy jakiegoś człowieka «kamieniem» ze względu na trwałość jego intelektu”¹⁰.

Jednym z rodzajów analogicznego orzekania na temat Boga jest analogia proporcjonalności. Zachodzi ona wtedy, gdy dany termin stosuje się do różnych podmiotów, ale w odpowiedniej dla każdego z nich mierze. Przykładowo, o życiu można mówić w przypadku Boga, człowieka, zwierzęcia czy rośliny. W każdym przypadku czyni się to jednak proporcjonalnie, w stopniu odpowiednim do bytu każdego z tych podmiotów. Życie jest więc pojęciem analogicznym, różnicującym się w zależności od tego, do jakiej kategorii bytów jest stosowane¹¹.

Innym rodzajem analogii jest analogia atrybucji. Może być ona stosowana według sposobów odpowiadających drodze pozytywnej, drodze negatywnej i drodze doskonałości. W przypadku drogi pozytywnej (afirmacja) przypisujemy Bogu określone atrybuty (np. dobroć, sprawiedliwość, wieczność). Przykładowo, mówimy, że „Bóg jest dobry”. W przypadku drogi negatywnej (negacja) eliminujemy z określeń Boga wszystkie cechy, które są nie do pogodzenia z Jego boską naturą (np. cielesność, czasowość, zmienność) oraz wszystkie pozostałe cechy z uwagi na niemożność zrozumienia istoty Boga. Przykładowo, stwierdzamy: „Bóg nie jest

⁹ Tamże, nr 42.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003, s. 98.

¹¹ Por. Sz. W. Ślaga, *Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia*, *Studia Philosophiae Christianae* 10(1974)2, s. 67-99.

dobry” (w tym sensie, że przypisanie Bogu kategorii dobroci zupełnie nie oddaje jej rzeczywistej natury i ogromu). Jest wreszcie droga doskonałości (uwznioślenie), która wskazuje na nieskończony wymiar Bożych przymiotów, jakie właściwe są jedynie Jemu. Twierdzimy więc, że Bóg jest w najwyższej mierze dobry, wolny, rozumny itd. (np. „Bóg jest wszechdobry”). Ślady tych własności odnajdujemy w skończonej doskonałości tworzeń¹².

Zastosowanie analogii atrybucji i proporcjonalności jest jednak ograniczone. Kiedy św. Tomasz przywołuje analogię, aby określić znaczenie języka religijnego, odnosi się zwykle do wewnętrznej analogii atrybucji. Jest ona jednak ważna tylko dla języka wyrażającego proste przymioty, takie jak: prawda, dobro, piękno, przyczyna, osoba itp. Natomiast nie obowiązuje w przypadku przymiotów związanych z materią, czasem i przestrzenią (np. mówić, widzieć, czuć, kochać). W ich przypadku mamy do czynienia z językiem antropomorficznym, posiadającym cechę metaforyczności. Można zatem wyróżnić jeszcze inną analogię o charakterze metaforycznym¹³.

Przykładem analogii metaforycznej może być wyrażenie: „poranek życia”. W wyrażeniu tym rozumiemy sens pierwszego członu: „poranek”. Jest on początkiem nowego dnia, kojarzonym zwykle z chwilą wschodu słońca. W odniesieniu do ludzkiego doświadczenia tak rozumiany „poranek” (poranek dnia) łączy się z rozpoczęciem nowego okresu, pojawieniem się światła słonecznego, rozbudzeniem aktywności przyrody, zakończeniem nocnego snu i odpoczynku, rześkością, świeżością, przyływem nowych sił witalnych, szansą podjęcia z nowym zaangażowaniem czekających zadań. Człon ten zostaje następnie przeniesiony na drugą część wyrażenia: „życie”, której w normalnej ludzkiej percepcji poznawczej nie przysługuje. Życie bowiem nie ma dosłownie swojego poranka, choć ma swój początek. Wyrażenie „poranek życia” w zwykłej percepcji poznawczej nie powinno być więc zrozumiałe. Zatem, wyrażenie to, połączone w analogicznej całości, musi mieć uzasadnienie nie w sobie samym, ale w osobie mówiącej, używającej tego wyrażenia. W podanym przykładzie odczucia osoby przeżywającej poranek-początek dnia byłyby analogiczne np. do stanu psychicznego ojca w chwili narodzin jego dziecka. Owo przeżycie psychiczne jest racją przeniesienia wyrażenia „poranek” na wyrażenie „życie”.

Przypatrując się analogii metaforycznej, należy zauważyć, że zastosowanie jej w teologii powoduje, iż prawdy objawione, niejednokrotnie tak odległe od ludzkiego spontanicznego sposobu poznania świata, stają się możliwe do uchwy-

¹² Por. M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 210-220.

¹³ „Metafora to najsłabszy typ analogii, w której istotną rolę odgrywa aktywna i twórcza rola człowieka-podmiotu. Analogia bytowa jest analogią obiektywną i konieczną, analogię metaforyczną natomiast człowiek tworzy, odwołując się do określonego obrazu świata, uczestnicząc we wspólnej z innymi kulturze i biorąc pod uwagę swoje reakcje na świat i na kulturę” (P. Jaroszyński, *Metafora*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 117).

cenia zarówno przez osoby wykształcone, jak i niewykształcone. Analizując ogólną strukturę analogii metaforycznej, można dostrzec istnienie swoistej mediacji, będącej zapośredniczeniem poznania niektórych stanów rzeczy przez psychikę człowieka. Istotne wydaje się to, że w analogii metaforycznej przeniesienie sensu nazwy jednego przedmiotu na inny nie zachodzi na zasadzie spotkania się obiektywnych relacji, ale jedynie dlatego, że pośredniczy tu ludzka psychika, która podobnie przeżywa sens pierwszego i drugiego wyrażenia („poranek dnia – poranek życia”).

Podobieństwa w ramach analogii metaforycznej, angażujące przeżycia psychiczne człowieka, jako narzędzie pośredniczenia, występują na tle natury i kultury. Podstawę i rację wspomnianego transferu stanowią poznawcze percepcje jakiejś natury oraz określone stany kulturowe. W związku z tym, w wyrażeniach analogiczno-metaforycznych trzeba znać dobrze sens poszczególnych wyrażań w kontekście przyrodniczym, historycznym, literackim, biblijnym i in.

Funkcja analogii metaforycznej wydaje się więc być szczególnie ważna w teologicznym poznaniu Boga i wypowiedziach na Jego temat. Język teologiczny bazuje na języku potocznym, ale wykracza poza zwyczajny zakres stosowności tego języka. Sama teologia jest wszakże „skazana” na wychodzenie poza świat materii i codziennych ludzkich doświadczeń. Nieuchronnie pojawia się więc kwestia sensowności naszych wypowiedzi na temat Boga. Niebezpieczeństwo utraty proporcji między transcendentną treścią a ludzkimi środkami wyrazu jest w tym przypadku szczególnie realne. Skrajny antropologizm teologiczny skutkuje tym, że zamiast o Bogu mówimy jedynie o ludzkim „odbiorze” (obrazie) transcendencji. Bóg wydaje się wtedy skrojony na naszą ludzką miarę. Analogia metaforyczna pozwala uniknąć wspomnianej skrajności, gdyż nieodłączną jej cechą pozostaje głębia znaczeń i sensów, jaka przy jej pomocy jest odsłaniana. Odbywa się to kosztem rezygnacji z tak bardzo upragnionych przez człowieka ustalonych raz na zawsze, „ostatecznych wyjaśnień”, ale z równoczesnym uzyskaniem w zamian świadomości istnienia Tajemnicy¹⁴. Zmaganie się z nią, najpierw z faktem samego jej istnienia, a następnie podejmowanie heroiczych prób jej przybliżenia, zwerbalizowania, jest wszak tym, co od zawsze fascynowało człowieka.

Skoro (jak twierdził Tomasz z Akwinu), „[...] o Bogu i o stworzeniach nie orzeka się ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie, to znaczy według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego”¹⁵, to fakt, że Bóg przewyższa wszelkie stworzenia, powoduje konieczność ciągłego oczyszczania ludzkiego języka z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe. Wspomniany

¹⁴ Warto zwrócić uwagę, że podobny charakter ma rozumienie dogmatu w teologii prawosławnej. Dogmat nie pretenduje w niej do wyjaśnienia ani wytłumaczenia tajemnicy. Jest raczej narzędziem, dzięki któremu dochodzi się do pełni Prawdy. Wymaga więc najpierw przemiany ontologicznej, „charyzmatu teologicznego”, który nieuchronnie kieruje nas ku kontemplacji. Por. T. Špidlík, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 118-120.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, s. 106.

już wcześniej rozdzielił między „teorię” na temat Boga a „doświadczeniem” Jego działania (lub braku działania) we własnym życiu stanowi wyzwanie dla współczesnej teologii. Stosowanie w orzekaniu o Bogu metody analogii samo w sobie nie zabezpiecza przed pojawieniem się konfliktu między powszechnie uznanymi wypowiedziami na temat Boga a doświadczeniem płynącym z codzienności. Ludzkie dramaty, wśród których zawsze szczególną rolę odgrywały problemy istnienia zła, cierpienia i śmierci, wydają się rzucać wyzwanie teologicznemu obrazowi Boga wszechmocnego, mądrego i dobrego. Szczególnie bezradne wobec wspomnianych kontrastów okazują się analogia atrybucji i analogia proporcjonalności. Ich stosowanie w wypowiedziach na temat Boga, jakkolwiek uzasadnione, wydaje się mało przydatne w chwilach egzystencjalnego bólu i wątplenia. Ich „statyczny” charakter nie pozwala im na przeniknięcie do świadomości osoby, która, poddana presji życia, neguje nie tyle sam fakt istnienia Boga, ile raczej prawdziwość przypisywanych Mu atrybutów.

Wydaje się, że bardziej owocne w tym względzie jest zastosowanie analogii metaforycznej. Bowiem istotnym jej składnikiem jest symbol, rozumiany jako przedmiot, pojęcie, wyobrażenie albo przeżycie związane z jakimś wewnętrznym stosunkiem, tzn. współbrzmiające, kojarzące się, mające wspólny „rytm” z innym przedmiotem, pojęciem itd. Należy jednak od razu zaznaczyć, że symbol może być „martwy” lub „żywy”. Przykładowo, w naukach ścisłych znaczenie symbolu jest „zamrożone” w aksjomatach systemu sformalizowanego lub w regułach interpretacyjnych. Natomiast w religii znaczenia symboli żyją swoim własnym życiem i zmieniają się w zależności od kontekstu oraz odcieni znaczeniowych innych symboli. Warto zauważyć, że interpretowanie różnego rodzaju znaków jest codziennym doświadczeniem człowieka (dźwięk dzwonka, układ wskazówek zegara, gest dłoni, znak drogowy itd.). Występują także znaki, których funkcja jest niejako „piętrowa”. „[...] pierwsze, bezpośrednie znaczenie znaku odsyła – przeważnie na mocy jakiejś analogii – do znaczenia drugiego (symbolicznego), w ten sposób, że to drugie znaczenie jest dane nie inaczej jak tylko za pośrednictwem pierwszego”¹⁶. Przykładem może być ogień, który będąc znakiem ciepła i światła, stał się symbolem m.in. miłości, życia, zapału¹⁷. A zatem, znaczenie „żywych” symboli nie jest ustalone samo w sobie ani raz na zawsze. Posiadają one własne „życie”, są „plastyczne”, wzrastają wraz z upływem czasu i używaniem, bogacą się lub ubożają, a ich znaczenie jest ustalane w powiązaniu z innymi znaczeniami.

Trzeba jednak pamiętać, że tylko symbol czytelny dla odbiorcy przekazu metaforycznego może być symbolem „żywym”, niosącym istotne znaczenie. Stosowanie więc analogii metaforycznej w mówieniu o Bogu domaga się uwzględnienia indywidualnego doświadczenia osoby, do której komunikat jest skierowany. Nie ma bowiem sensu używanie takich symboli, które są dla odbior-

¹⁶ M. Heller, *Wszelświat i Słowo*, Znak, Kraków 1994, s. 147.

¹⁷ Ogień jest równocześnie symbolem gniewu, nienawiści, śmierci, zła, piekła, kary. Por. T. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 266-270.

cy nieczytelne z powodu braku wiedzy bądź zatraciły swoją „nośność” w zmienionym kontekście kulturowo-społecznym. Może być też i tak, że dany symbol, mimo że powszechnie jest rozumiany przez przeciętnego adresata, to jednak w przypadku konkretnej osoby nie może być prawidłowo odczytany z uwagi na szczególne doświadczenia jednostki. Przykładowo, osoba, która nie posiada żadnego doświadczenia kontaktu ze swoim ojcem, gdyż była wychowywana jedynie przez matkę, będzie miała zasadnicze trudności z przyjęciem obrazu Boga jako Ojca. Symbol „Boga-Ojca” pozostanie dla niej słabo zrozumiały, nawet jeśli teoretycznie przestawi się jej wszystkie aspekty ludzkiego ojcostwa. W związku tym, powiedzenie tej osobie, że „Bóg jest twoim Ojcem i kocha cię tak, jak ojciec kocha swoje dziecko”, może pozostać w jej świadomości bez echa, gdyż nie posiada ona doświadczenia, do którego mogłaby się odwołać, aby odczytać prawidłowo zastosowaną metaforę. Jeszcze gorzej będzie w przypadku osoby, w której wspomnieniach ojciec biologiczny zapisał się bardzo negatywnie wskutek np. stosowania przemocy.

Z uwagi na to, że w strukturze analogii metaforycznej zasadniczą rolę odgrywa zapośredniczenie poznania niektórych stanów rzeczy przez psychikę człowieka, nie każdy symbol może być czytelny bądź zostać od razu odczytany we właściwy sposób. Stąd też zachodzi konieczność takiego doboru metafor, który będzie uwzględniał w możliwie pełnym zakresie doświadczenia odbiorcy, jego stan mentalny, poziom intelektualny oraz kontekst kulturowy, w którym na co dzień funkcjonuje. Symbol użyty w wypowiedzi na temat Boga o charakterze analogii metaforycznej musi być adekwatny do całokształtu sytuacji, w jakiej znajduje się adresat tej wypowiedzi. W przeciwnym wypadku nie spełni on swojej roli rozjaśnienia Tajemnicy, a nawet może ją zaciemnić i zniechęcić do dalszych prób jej odkrywania.

Ten ostatni postulat domaga się rozszerzenia o element edukacyjny, którego funkcją powinno być świadome oddziaływanie na intelekt człowieka w celu przybliżenia mu znaczenia konkretnych symboli, ich głębi interpretacyjnej i zastosowań. Jednak sama wiedza zwykle okazuje się niewystarczająca. Dlatego nieodzownym działaniem, które przygotowuje grunt pod przyjęcie wypowiedzi o Bogu o charakterze analogii metaforycznej, jest wprowadzenie danej osoby w określone przeżycie egzystencjalne, które, wpływając na jej psychikę, otworzy drogę do teistycznej interpretacji użytego symbolu (np. rodzice dobrze i troskliwie wychowujący swoje dzieci nawet wtedy, gdy nie są przekazicielami prawd religijnych).

4. ZAKOŃCZENIE

Należy mieć uzasadnioną nadzieję, że doświadczenia nagromadzone w trakcie życia jednostki zawsze stwarzają możliwość wyboru takich metafor, które zastosowane w analogicznych wypowiedziach o Bogu, okażą się skuteczne

i przy pomocy których prawda o Bogu zostanie przybliżona. Natomiast zawodowym teologom i wszystkim, którzy poszukują odpowiedzi na pytania dotyczące Osobowej Transcendencji, pozostaje poszukiwanie najbardziej adekwatnych w danym czasie i miejscu symboli użytecznych w przekazie analogiczno-metaforycznym.

Filmową ilustracją zastosowania analogii metaforycznej bazującej na powszechnym dla ludzi doświadczeniu określonego stanu psychicznego (uczuciowego) i czytelnym kontekście kulturowym jest fragment pierwszej części *Dekalogu* w reżyserii Krzysztofa Kieślowskiego. W scenie rozmowy babci z wnuczkim, wychowywanym przez ojca-naukowca w dystansie do zagadnień wiary w Boga, na wzmiankę o istnieniu Boga, pada pytanie ze strony chłopca: „A kim On jest?”. W odpowiedzi babcia mocno przytula wnuczka do siebie i pyta: „Co teraz czujesz?”. „Kocham Cię!” – odpowiada natychmiast chłopiec. „I On w tym jest” – stwierdza babcia.

Okazuje się więc, że tym, co stanowi o sile oddziaływania danej metafory, jest użyty w niej symbol. Czułe objęcie czy delikatny dotyk mówią więcej na temat Boga niż jakiegokolwiek teologiczne dywagacje. Ale nawet symbol, którym posługuje się metafora stosowana w języku teologii, nie tłumaczy całkowicie Tajemnicy, jaką jest Bóg i Jego działanie. Pozwala natomiast spotkać się z nią i w konsekwencji tego spotkania umożliwia jej przyjęcie. A zatem, mówienie o Bogu współczesnemu człowiekowi powinno, podobnie jak ma to miejsce w Biblii, odbywać się w nawiązaniu do i przy pomocy ludzkich doświadczeń, które będą stanowić podstawę dla zastosowania egzystencjalno-teologicznych analogii naprowadzających także na prawdy najtrudniej uchwytnie, dotyczące Boga i Jego relacji do człowieka.

MYSTERY AND ANALOGY IN MODERN DISCOURSE ABOUT GOD

Summary

The language of theology has always been liable to get to one of two extremes. The first one consists in an assumption that we cannot say anything about God as the Divine Being cannot be expressed in human language. The other extreme assumption is that theological terms can be used unequivocally both in the discourse on God and on man. One way to avoid those two traps is to adopt the method of analogy. A discrepancy between the „theory” regarding God and the „experience” of His actions (or lack of action) in one’s life, poses a challenge for modern theology. The use of analogy in statements about God does not in itself prevent the conflict between commonly accepted statements about God and His experience in everyday life. However, metaphorical analogy provides a defined mediation, which may be qualified as an indirect recognition of some states of things by human mind. How does it influence the question of recognition and acknowledgment of God’s existence? Perhaps, we are doomed to everlasting shifts from one analogy to another in order to grasp the fact of His presence and activity.

Keywords: analogy, metaphor, God, theological language

Nota o Autorze: ks. Adam Świeżyński – dr hab. nauk humanistycznych, prof. UKSW w Warszawie, kierownik Katedry Filozofii Przyrodznawstwa w Instytucie Filozofii UKSW, prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW; zainteresowania naukowe: filozofia przyrody, zagadnienie relacji między naukami przyrodniczymi a teologią, filozofia nauk przyrodniczych, antropologia filozoficzna.

Słowa kluczowe: analogia, metafora, Bóg, język teologiczny