

## Apofatyczne doświadczenie Boga jako rodzaj doświadczenia estetycznego

Apophatic Experience of God as a Form of Aesthetic Experience

W dzisiejszych czasach powszechne rozumienie terminu apofatyka zatraciło swoje pierwotne, chrześcijańskie znaczenie. Jednym z głównych powodów zapoznania pozytywnego znaczenia apofatyki jest odczytywanie jej w nurcie posmodernistycznym, ściśle związanym z rozczarowaniem i negatywizmem poznawczym. Współczesny kontekst, na pozór idealnie współgrający z tym, co apofatyka sama w sobie reprezentuje, zupełnie nie sprzyja właściwej interpretacji tekstów stanowiących dziedzictwo pozostawione nam przez minione epoki. Dotyczy to także chrześcijańskiej tradycji mistycznej, która często jest wykorzystywana jako ewentualne udokumentowanie i uwierzytelnienie racji odgórnie założonego negatywizmu poznawczego. A przecież ortodoksyjne rozumienie apofatyki nie pokrywa się ani z wyznaczeniem granicy poznawczej, ani z prostym zaprzeczeniem w ogóle możliwości poznania Boga. Błędna interpretacja nie stanowi natomiast jedynie problemu akademickiego, lecz istotnie wpływa na powszechne rozumienie i przeżywanie wiary. To z kolei sprawia, że współczesna redukcja poznawcza jest jednym z powodów niedowartościowania doświadczalnego aspektu teologii, małego zainteresowania rzeczywistością wiary nawet wśród zdeklarowanych chrześcijan, jak i w ogóle zapoznania starożytnego znaczenia terminu „teologia” – oznaczającego doświadczalną w sferze całej egzystencji recepcję objawionego Słowa<sup>1</sup>.

Nowe, a właściwie odnowione rozumienie apofatyki może przyczynić się do przywrócenia egzystencjalnej równowagi kwestii poznania Boga. Teza ta jest o tyle zasadna, że taki proces „uzdrowienia” apofatyki miał już miejsce w historii – w starożytności. W okresie przedchrześcijańskim *via negativa* była rozumiana na dwa różne sposoby.

<sup>1</sup> Por.: C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Bielawski, Kraków 2005, s. 39 n.

Pierwszy jest związany z filozofią grecką i stanowi istotny element greckiej teorii poznania, opartej na platońskim schemacie uwięzienia duszy w mrocznej jaskini ciała. Drugi, pochodzący z tradycji żydowskiej, znajduje swoje umiejscowienie w Starym Testamencie, a jego wyrazem jest kultyczny zakaz czynienia obrazów. Wydarzenie Wcielenia jest krytyką zarówno jednej, jak i drugiej drogi, lecz samo w sobie nie znosi zasadności apofatyki, ale dokonuje jej transformacji, gdyż poprzez fakt Wcielenia Bóg staje się obecny w świecie w sposób inny niż dotychczas<sup>2</sup>. Współcześnie możemy się spodziewać, że przywrócenie właściwego znaczenia apofatyki także jej nie zniesie, lecz właściwie ustawi, wykraczając poza dyskurs intelektualny, a kierując się ku egzystencjalnemu podejściu do teologii.

Doskonałym kluczem do właściwego rozumienia „ciemnego” poznania Boga może być doświadczenie estetyczne, gdyż właśnie w estetyce doświadczenia Boga w sposób najpełniejszy wyraża się mechanizm percepcji rzeczywistości boskiej, która jako sama w sobie niewyraźalna została wyrażona dzięki wcieleniu. Zasada ta jest ściśle związana z teologią apofatyczną, która jest konsekwencją tak rozumianego schematu objawieniowego. Doświadczenie piękna natomiast w samej swojej naturze jak i strukturze odzwierciedla, zawiera i współgra z doświadczeniem apofatycznym Boga, gdyż doświadczenie piękna w istocie jest doświadczeniem apofatycznym, a chrześcijańskie (biblijne) doświadczenie Boga jest wariantem doświadczenia rozumianego na sposób estetyczny. Niniejszy artykuł jest próbą wydobycia tej zależności oraz opisanie jej przy zastosowaniu wniosków wynikających z treści dogmatu chrystologicznego.

### Związek sztuki z teologią apofatyczną

O związku teologii z fenomenem piękna lub z dziedzinami mocno z estetyką związanymi nie trzeba przekonywać. Historia sztuki europejskiej aż do czasów oświecenia jest skoncentrowana na chrześcijaństwie. Mniej oczywistym faktem jest, że sztuka stanowi tę dziedzinę, w której możemy znaleźć silne znamiona teologii apofatycznej. Jednakże istniejące na polu sztuki tego rodzaju akcenty wskazują na istnienie płaszczyzny zgodności między apofatyką i pięknem. Sztuka bowiem

<sup>2</sup> Por.: R.J. Woźniak, *Różniak i Tajemnica, Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 439.

stanowi przestrzeń, której istotą jest dawanie wyrazu pewnej idei. W tym sensie jest ona na wskroś katafatyczna. Jak jednak wskazują na to świadectwa tradycyjnych i najdoskonalszych form sztuki chrześcijańskiej, jej pozytywny, unaoczniający charakter nie wiąże się z zapomnieniem o apopatycznym charakterze teologii, którą ta sztuka wyraża.

Przykładem takiego związku jest sztuka średniowieczna, pozostająca na usługach *sacrum*. W malarstwie i rzeźbie tej epoki widać w sposób szczególnie potrzebę odrealnienia, sięgającą swoimi korzeniami sztuki katakumb, a po millennium przybierającą postać monstualną, w której zostają zanegowane prawa natury i logiki. Efekt odrealnienia uzyskiwano poprzez deformację, uproszczenie bądź redukcję. Jeden z motywów wprowadzania tego typu zabiegów do sztuki sakralnej znajduje swoje uzasadnienie właśnie w teologii apopatycznej<sup>3</sup>.

Obecną tu zależność między sztuką i teologią można rozumieć na dwa sposoby. Apopatyka w kontekście sztuki może dotyczyć samej formy – żaden wizerunek, symbol, przedstawienie nie może być podobny do Boga, stąd w duchu negacji sztuka chce ukazywać raczej niepodobieństwo. W drugim przypadku negacja może dotyczyć samego piękna – przy takim założeniu sztuka dążyłaby raczej do zaniebdania piękna. Jakkolwiek jednak sztuka sakralna staje się monstualna, nadal posiada walory estetyczne, stąd bardziej prawdopodobna jest interpretacja pierwsza. Piękno jako takie zachowuje zatem swoją wartość epifaniijną. Forma wyrażająca piękno jednak zostaje uznana za nieadekwatną.

To kryterium odpowiada także założeniom Pseudo-Dionizego, którego dzieła w IX w. zostały po raz pierwszy przełożone na łacinę i poczęły od tego momentu wywierać wpływ na estetykę. Pseudo-Dionizy podkreśla, że wobec niepoznawalności form bardziej zasadne jest posługiwanie się symbolami mniej podobnymi<sup>4</sup>.

Jeszcze głębszy związek teologii negatywnej ze sztuką i pięknem jest widoczny w sporze ikonoklastycznym, zakończonym orzeczeniem Soboru Nicejskiego II. Spór ten był w istocie sporem dotyczącym poznawalności i wyrażalności Boga, czyli była to polemika dotycząca właściwego ustawienia w sztuce ikonicznej teologii katafatycznej i apopatycznej. Zakończyła się ona sformułowaniem uzasadnienia prawomocności wyrażania treści w obrazie, powołując się na teologię

<sup>3</sup> Por.: R. Rogozińska, *Na tropie Niespaczonego. Estetyka i mistyka deformacji w sztuce religijnej*, w: *Fenomen pięknego życia*, red. M. Jankowska, S. Niziński, Poznań 2011, s. 13 n.

<sup>4</sup> Por.: Pseudo-Dionizy, *Hierarchia Niebieska*, II, 2–3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 75–77.

wcielenia<sup>5</sup>, gdyż ikonoklazm był przede wszystkim herezją chrystologiczną, związaną z pomniejszaniem lub odrzucaniem prawdy o wcieleniu. Główny argument, na który powoływali się ikonodule, był taki, że jeśli Chrystus się wcielił, to może być przedstawiany w wizerunkach godnych czci. Kto zaś to odrzuca, popada w doketyzm<sup>6</sup>.

Cały ten spór był spowodowany tym, że ikona w gruncie rzeczy posiada bardzo bogatą teologię, według której jest ona nie tylko obrazem przedstawiającym, ale i objawiającym Boga. Obrazem, który odwołując się do wrażliwości duszy, pozwala poprzez elementy widzialne dotrzeć do niewidzialnych. Jest oknem otwartym na nadprzyrodzoność<sup>7</sup>. Epifanijność ikony nie sprowadza się tylko do faktu wyrażania pewnej treści teologicznej w kategoriach obrazowych. Jej fenomen polega na tym, że sposób wyrażania treści ikony opiera się na „pozarozumowym realizmie”. Prawda Boga ma charakter metalogiczny, dlatego też nie domaga się ona ani analizy, ani ścisłego i schematycznego wyrażenia. Teologia ikony oparta na „pozarozumowym realizmie” zakłada pewien intuicyjny, a nie analityczny, sposób percepcji jednej rzeczywistości w drugiej. Dlatego też możemy mówić o pewnej przezroczystości ikony. Ten sposób percepcji zakłada wznoszenie się umysłu i serca od materialnego przedstawienia, poprzez prototyp przedstawiony (postać, która jest przedstawiona), do samego archetypu, którym jest niewidzialny Bóg<sup>8</sup>.

Natomiast apofatyzm ikonoklastów oparty był na przesłankach, w których stwierdza się, że bóstwo samo w sobie nie posiada żadnej postaci, więc jest nieprzedstawialne, nieopisywalne i niewidzialne. Dalej ikonoklaści argumentują, że przy nierozdzielności i niez mieszaniu natur w Chrystusie (Chalcedon) przedstawienie Jego ciała nie może być w żadnym wypadku przedstawieniem Bóstwa<sup>9</sup>. Oczywiście już na pierwszy rzut oka widać ułomność tego typu rozumowania, opartego na redukcji – wzięte tutaj zostały pod uwagę tylko dwa z czterech istotnych określników chalcedońskich. Bułgakow natomiast przytacza jako kontrargument odpowiedź daną na ten zarzut przez św. Teodora Studytę, uznającego zasadność przytaczanych przesłanek. Sam stwierdza, że

<sup>5</sup> Por.: Ch. Schönborn, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 10 n.

<sup>6</sup> Por.: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 13 n.

<sup>7</sup> Por.: M. Legan, *Balthasar/Tarkowski. Teodramat w filmie*, Częstochowa 2012, s. 13.

<sup>8</sup> Por.: W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2008, s. 276.

<sup>9</sup> Por.: S. Bułgakow, dz. cyt., s. 15.

Chrystus w swoim Bóstwie jest nieopisywalny, a w Nim dokonało się zjednoczenie tego, co jest nieopisywalne, z tym, co opisowi podlega, gdyż posiada zewnętrzną postać. Teodor jednak wyciąga z tego wnioski następujące: w Chrystusie istnieje element nieopisywalny i element opisywalny. Skoro Chrystus przyszedł w ciele, to możliwe jest Jego formalne przedstawienie, nawet jeśli w Bóstwie pozostaje nieopisywalny. Stąd też Bóg jest nieopisywalny, chociaż stał się człowiekiem, ale też człowiek-Chrystus jest opisywalny, chociaż nie jest tylko człowiekiem. Jego argumentacja zatem świadczy o tym, że wizerunek Chrystusa jest możliwy ze względu na wcielenie (aspekt antropologiczny)<sup>10</sup>. Argument ten jest bezsporny. Chrystus w swoim ciele był widzialny dla każdego. To jednak nie świadczy o tym, że ciało Chrystusa może być przedstawiane na ikonie nie w sensie anatomicznym, ale w swoim uduchowieniu. Samo przedstawienie cielesności Jezusa nie determinuje przecież patrzącego do rozpoznania w Nim Chrystusa. Bez wiary to jest wykluczone<sup>11</sup>. Wydaje się w tym momencie, że problem dotyczy tutaj kategorii. A kategoria „opisywalności” jest w tym dyskursie nieadekwatna, gdyż i w Chrystusie Bóg nie „opisał się”, ale się objawił. W kategorii opisywalności, pod względem formalnym, ikona nie różni się od cielesności. Cielesność Chrystusa uzasadnia przedstawienie Go w wizerunkach, lecz nie sprawia, że automatycznie będzie On rozpoznawalny jako Bóg-człowiek. Dokładnie tak samo rzecz się miała z historycznym Jezusem. Jego obecność nie była spontanicznie rozpoznawana jako obecność Boga – nawet przez Jego uczniów.

Bułgakow próbując rozwiązać ten problem, zauważa, że antynomia ta w ogóle nie musi być antynomią, o ile zauważymy, że dwie przesłanki (niewidzialność Boga i widzialność człowieka) znajdują się na różnych płaszczyznach logicznych i z tego względu nie należy ich łączyć. Niewidzialność Boga jest przesłanką teologiczną, a widzialność człowieka jest przesłanką kosmologiczną<sup>12</sup>. Cały spór zaś uświadamia nam jedną podstawową rzecz – jeśli chodzi o widzialność lub epifanijność bóstwa w kategoriach stworzonych, to prawidłowe ustawienie tego zagadnienia jest związane z dogmatem chrytologicznym. I ta zasada dotyczy każdej formy objawienia – zarówno w sztuce, jak i w każdej innej kategorii podlegającej pod poznanie empiryczne.

<sup>10</sup> Por.: tamże, s. 19 n.

<sup>11</sup> Por.: tamże, s. 21.

<sup>12</sup> Por.: tamże, s. 28.

## Zasada wcielenia jako klucz interpretacyjny doświadczenia Boga i doświadczenia piękna

Dobrym punktem wyjścia do podjęcia refleksji chrystologicznej jest przywołanie spostrzeżenia J. Daniélou, w którym stwierdza on, że niewidzialny Bóg jest nieograniczony i z natury nie można Go ograniczyć. Ale syn, który jest poddany *perigraphe* (delimitacji), stanowi delimitację Mocy Bożej i przez to jest obrazem Ojca, który staje się nam „dostępny” przez człowieczeństwo Syna<sup>13</sup>. To Syn sprawia, że niewyraźalny i niezmierny Ojciec otrzymuje swoją konkretną, wyrażalną i uchwytną formę.

Rozwinięciem tej myśli jest z kolei teza, że wyjątkowość szerzej rozumianego, biblijnego doświadczenia Boga polega na tym, że niewidzialny i niedostępny w istocie Bóg nie przybywa do widzialnej dostępności ludzkiej percepcji poprzez odsłonięcie cząstki swojej istoty w bytach pośrednich, ale że On sam, który nie ma żadnej postaci, przybiera postać, stając się w całej istocie widzialnością we wcielonym Synu i dzięki temu może być doświadczony w pełni na ludzki sposób. I tak rozumiane objawienie jest paradygmatem chrześcijańskiej estetyki. W kontekście objawienia w Chrystusie możemy dopiero mówić o objawieniu przez stworzenie i to w takim stopniu, że wolno nam powiedzieć, iż Bóg nie tylko przychodzi na świat, ale w pewnym sensie staje się światem<sup>14</sup>.

Struktura tak pojętego objawienia zasadza się na założeniu, że Bóg posiada absolutne relacje wewnątrz swojej istoty – tzn. jest Trójcą Świętą, ale też jednocześnie posiada relacje „absolutnie-względne”. Te relacje opisuje byt Boga poza samym sobą – czyli w relacji do świata. To prowadzi do antynomii, gdyż Bóg sam w sobie jest Pełnią tak obfitą, iż niczym ona nie może być dopełniona, gdyż nie istnieje nic, czego by brakowało pełni samego Boga. Z drugiej strony, w pełni tej absolutnej relacji wchodzi również relacja do stworzenia, czyli do tego, co jest poza Bogiem. A jeśli zauważymy, że nie ma niczego, co mogłoby być nieodniesione do Boga, więc także i świat jest w pewnym sensie bytem boskim, umieszczonym jednak poza Bogiem, czyli w absolutnej nicości<sup>15</sup>. To prowadzi nas do wniosku, że nauka

<sup>13</sup> Por.: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, s. 348.

<sup>14</sup> Por.: H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 260.

<sup>15</sup> Por.: S. Bułgakow, dz. cyt., s. 30.

o stworzeniu prowadzi bezpośrednio do nauki o objawieniu. Tutaj jednak spotykamy następną antynomię. Między Bogiem a stworzeniem istnieje nieskończona przepaść ontologiczna, tak że żadne stworzenie nie jest w stanie przetrzymać zbliżenia się Boga, a z drugiej strony przecież żadne stworzenie nie może istnieć samoistnie i autonomicznie, poza Bogiem<sup>16</sup>. Jak precyzyjnie opisuje to Bułgakow, *ta wzajemna relacja świata i Boga, która ujawnia się i realizuje w przebóstwieniu świata i wcieleniu, przedstawia z równą siłą oba bieguny relacji stworzenia: świat jest nie-bogiem, będąc w Bogu, Bóg jest nie-światem, będąc w świecie. Bóg zakłada świat poza sobą, ale świat ma swój byt w Bogu. Metafizyczne „miejsce” stworzenia jest w ten sposób aktualną wzajemną relacją i tak samo aktualną różnicą Boga i świata, określaną antynomicznie*<sup>17</sup>.

Na tym schemacie myślowym opiera się prawda o ikoniczności świata i jego epifanijnym charakterze, który prowadzi św. Pawła do stwierdzenia z Rz 1, 20<sup>18</sup>. Tę zasadę stosowaną w odniesieniu do Chrystusa, ale którą z powodzeniem możemy zaadaptować w wyżej wspomnianym kontekście do świata, wyraża także Sobór Chalcedoński w określeniach: *bez pomieszania i bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia*<sup>19</sup>. Dokładnie taką samą antynomią rządzi się rzeczywistość ikony<sup>20</sup>. To, co transcendentne, nieustannie ujawnia się jako źródło w immanencji, nie tracąc nic ze swojej transcendencji, i na odwrót: to, co immanentne, przenika w transcendentne, nie przewyciężając go<sup>21</sup>.

Jeszcze głębszy pokład tego epifanijnego mechanizmu odnajduje swoje *principium* w wewnętrznym życiu Boga oraz Jego stwórczej „ekspansji”. Syn, który jest napełniony Duchem, jest praikoną Ojca. Ale sam w sobie jest jednocześnie Praobrazem w odniesieniu do stworzonego świata, a więc i sam świat jest stworzoną ikoną bóstwa. Różnica polega na tym, że Syn jest ikoną bezwzględnie adekwatną Bóstwu, bez żadnej różnicy ontologicznej, natomiast świat posiada pewien stopień nieadekwatności w stosunku do Stwórcy. Idea wyrażona w świecie jako obrazie, która stanowi jego „temat”, jest umieszczona w nim jako załączek i cel<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Por.: tamże, s. 31.

<sup>17</sup> Tamże, s. 32.

<sup>18</sup> Por.: tamże, s. 33.

<sup>19</sup> Por.: tamże.

<sup>20</sup> Por.: tamże, s. 35.

<sup>21</sup> Por.: tamże, s. 37.

<sup>22</sup> Por.: tamże, s. 49.

Ta relacja między Trójhpostatycznym Bogiem i Jego obrazem, jak to określa Bułgakow, przez to, że ten Obraz jest z kolei Sofjologicznym Praobrazem świata, jest podstawą wszelkiego obrazowania. Dlatego też Bóg w swoim objawieniu, mimo iż posiada rys apofatyczny, to jednak ta apofatyczność nie posiada charakteru bezwzględno. Wynika to ze struktury objawienia Trójjedynego Boga w świecie<sup>23</sup>.

Zanim zastosujemy tę teologię do interpretacji procesu percepcji piękna, który z kolei, jako zjawisko bardzo szerokie i ogólne, będzie mógł posłużyć do ponownego odczytania doświadczenia apofatycznego Boga, trzeba nam zwrócić uwagę na pewną różnicę istniejącą między epifanią Syna w wydarzeniu wcielenia a epifanią piękna w jakiegokolwiek formie sztuki. Postać Jezusa Wcielonego, chociaż stanowi przasadę piękna, jednak zasadniczo różni się od każdej stworzonej formy piękna. W każdej stworzonej formie obiekt piękny, a ściślej mówiąc: cały zespół środków kategoryalnych umożliwiających ujawnienie się piękna, nie odnosi się sam do siebie. Piękno przede wszystkim zwraca uwagę na siebie, a nie na podmiot, z którym ono jest związane i z którego emanuje. W obiekcie stworzonym piękno przez nie się ujawniające prowadzi w pewnym sensie w głąb, a jednocześnie poza samo stworzone i określone, zamknięte w granicach dzieło, prowadząc ku nieokreśloności i nieuchwytnemu pięknu. W drugiej kolejności dopiero piękno może zwracać uwagę na treść obiektu, wzmacniając ją. To rozdwojenie wynika właśnie z faktu, że sam przedmiot piękny nie jest tożsamy z pięknem. Przedmiot w swoim pięknie jest znakiem wskazującym poza siebie. I właśnie dlatego, że piękno nie jest własną naturą obiektu, w którym się ono ujawnia, nie odnosi się ono w pierwszej kolejności do przedmiotu, przez który się ujawnia. W Chrystusie natomiast piękno nie prowadzi poza Chrystusa. Nawet, ściślej ujmując, nie jest tak, że człowieczeństwo, które jest przyczyną formy (postaci) odwiecznego Syna Bożego, nie odwołuje się i nie odnosi do Jego Boskiej natury, ale cały Chrystus w swoim człowieczeństwie i Bóstwie, w całej swojej Osobie, jako ten, który jest Pięknem, odnosi się do siebie. Zatem tylko Jezus jest znakiem, który nie wskazuje poza siebie, ale wprost na siebie, gdyż to On sam – stosując kategorie syntaktyczne – jest „rzeczą” oznaczoną przez siebie<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por.: tamże, s. 50.

<sup>24</sup> Por.: H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 381.

## **Apofatyczne doświadczenie Boga jako wariant doświadczenia estetycznego**

Wyżej nakreślona teologia epifanii może być z powodzeniem zastosowana do interpretacji zarówno zjawiska ujawniania się piękna, jak i jego percepcji. Co więcej, ten schemat hipostatyczny jest jak najbardziej obecny nie tylko w pięknie percypowanym, ale w samym procesie twórczym. Jacques Maritain czyni słuszną uwagę, że sztuka wykracza poza to, co ludzkie, posiadając swoistą autonomię, do której pełnego dostępu nie ma nawet twórca. Sztuka sama w sobie zawiera źródło odniesień stanowiące o jej wewnętrznej doskonałości. Materialny korpus dzieła jest tylko elementem pozwalającym wyrazić ideę, przy czym element materialny nie wyczerpuje przekraczającej go, a w nim wyrażanej idei<sup>25</sup>.

Doświadczenie piękna w swojej strukturze jest doświadczeniem obiektów, w których dochodzi do połączenia widzialności (formy) z nieokreślonością. Piękno jest poznawalną nieokreślonością. Forma, której poznawcze doświadczenie konkretyzuje się w poczuciu piękna, chociaż sama w sobie przynależy do porządku empirycznego i podpada pod poznanie, to jednak nie zamyka i nie ogranicza treści, której jest nośnikiem. Samo doświadczenie estetyczne dzięki temu nie jest doświadczeniem domkniętym poznawczo. Piękno objawia się w takiej formie, która pomimo swojej skończonej i określonej struktury, nie jest domknięta, tzn. wewnętrzna jej struktura, oprócz harmonijności, pełni, zupełności, poprzez swoje wewnętrzne powiązania stwarza możliwość wielorakiej interpretacji, która czyni obiekt otwartym treściowo.

Doświadczenie piękna w takim kontekście, jako doświadczenie apofatyczne (nieokreślone, niewysłowione, niedomknięte), ale jednak doświadczenie w pełni realne, doskonale sięga istoty Boga niż poznanie dyskursywne, czyli poznawczo domknięte.

Balthasar w swojej estetyce teologicznej wskazuje, że piękno naturalne lub zawarte w twórczości artystycznej może służyć za odniesienie do budowania analogii lub odnalezienia paralelnej drogi uprawiania teologii. Teologia – w sensie poznania wynikającego z doświadczenia Boga, jest w swojej strukturze podobna do doświadczenia

<sup>25</sup> Por.: W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 40.

estetycznego, a doświadczenie Boga posiada analogiczne właściwości do tych występujących w doświadczeniu estetycznym<sup>26</sup>.

Zasady estetyki ziemskiej mogą więc posłużyć jako tło i podstawa dla objawienia się piękna Boga, chociaż od razu należy tutaj zaznaczyć, że tło, które zdawać by się mogło posiada charakter paradygmatyczny, nie determinuje objawiającego się Boga. W przyrodzonej estetyce między głębią piękna a formą, w której ta głębia się wyraża, istnieje konieczny związek. Jeśli istnieje wyrażająca się głębia, to tylko w koniecznym związku z formą, poprzez którą się wyraża, chociaż to przecież nie forma rodzi głębię i nie forma w sensie absolutnym ją wyraża, ale tylko „stwarza dyspozycję i sposobność” wyrażenia się głębi, która jest niewyraźna. Ta zasada w objawieniu Boga zostaje wyniesiona do pułapu absolutnego, ale jednak nie determinuje objawiającego i nie czyni z objawienia faktu koniecznego na wzór istnienia piękna w świecie. Niewidzialny Bóg nie jest zdeterminowany ani kreowany w żadnym znaczeniu tego słowa przez postać objawienia. Bóg w sposób wolny, sam z siebie, uprzednio względem antropologicznych struktur człowieka, przybiera widzialną postać<sup>27</sup>.

Analogia między pięknem ziemskim a pięknem nadprzyrodzonym istnieje także w relacji między cielesnością i duchowością piękna doświadczanego. W każdym doświadczeniu piękna element estetyczny nie może prześcignąć elementu cielesnego (formalnego). Nie da się rozdzielić tego, co należy do cielesności dzieła, od tego, co należy do jego nieuchwytności. Ciało dzieła samo w sobie jest już uduchowione w tej mierze, w jakiej duch jest w nim ucieleśniony<sup>28</sup>. W tym porównaniu widać wyraźnie echo dogmatu chalcedońskiego, który jest implikowany najpierw do estetyki objawiającego się Chrystusa, a w drugiej kolejności ma zastosowanie do każdego rodzaju piękna.

Ze względu na tę wspólną podstawę możemy odnaleźć wiele analogii między doświadczeniem Boga a doświadczeniem estetycznym. Niewątpliwie takim wspólnym elementem jest niewyraźność. Zarówno mistyk, jak i człowiek doświadczący piękna stają przed problemem, jaki stanowi napór doświadczenia, wymykający się kategoriom dyskursywnym. W. James wskazuje na ten wyznacznik jako na charakterystyczny rys rozpoznawczy doświadczenia mistycznego<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por.: *Theological Aesthetics after von Balthasar*, red. O.V. Bychkov, J. Fodor, 2008, s. xii.

<sup>27</sup> Por.: H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 269.

<sup>28</sup> Por.: tamże, s. 274.

<sup>29</sup> Por.: P. Czaplą, *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*, Kraków 2011, s. 28–29.

Warto zauważyć, że zarówno mistyk doświadczający transcendencji, jak i esteta doświadczający piękna czują potrzebę wyrażenia i zakomunikowania swojego przeżycia. Jednakże próby wysłowienia doświadczenia spisywane przez mistyków i próby uchwycenia istoty piękna przez krytyków nie sięgają swoich celów. Jest to wynik specyficznej struktury poznawczej, występującej zarówno w doświadczeniu mistycznym, jak i estetycznym, która poprzez swój egzystencjalny charakter nie przynależy wyłącznie sferze dyskursu intelektualnego<sup>30</sup>.

Inną cechą jest bierność. Zarówno mistyk, jak i człowiek doświadczający piękna nie są w stanie wywołać swojego doświadczenia. Mistyk może do niego dążyć i może przygotować się poprzez ascezę. Nie jest jednak w stanie tego doświadczenia ani wywołać, ani sprowokować, ani nawet powstrzymać, jeśli ono już się dokonuje<sup>31</sup>. Podobnie jest z doświadczeniem piękna. Można jedynie przygotować się do odbioru piękna, kształtując zmysł smaku estetycznego. Człowiek stający wobec dzieła sztuki nie jest jednak w stanie samodzielnie sprawić, żeby piękno dzieła oddziaływało na niego. Nie jest w stanie nad pięknem zapanować. Stopień determinacji warunkami określającymi zaistnienie doświadczenia jest tutaj jednak znacznie większy. Człowiek ukształtowany estetycznie spontanicznie dostrzega piękno tam, gdzie ono jest. Człowiek nawet przygotowany poprzez długoletnią ascezę niekoniecznie będzie spontanicznie doświadczał Boga w swoim życiu.

Również jeśli chodzi o samą dynamikę doświadczenia poznania Boga, można zauważyć jej kompatybilność z doświadczeniem estetycznym. Doznanie Boga nie posiada jednostajnej jakości, ale zmienia się wraz z postępowaniem człowieka i intensywnością udzielania się Boga. Grzegorz z Nyssy określając swoją doktrynę mistyczną, posługuje się dialektyką światła i ciemności, którą za nim przejęła cała tradycja mistyczna Kościoła. W swojej doktrynie o poznaniu/zjednoczeniu z Bogiem wyróżnia on różne etapy. W dziele *Życie Mojżesza* dokładnie te etapy opisuje i analizuje. Stwierdza, że początek drogi mistycznej znamionuje się doświadczeniem światła – czyli posiada charakter na wskroś pozytywny. To odkrycie blasku jest związane z odwróceniem się od bałwochwalstwa i odkryciem prawdy, którą jest Bóg. Następnie Bóg do Mojżesza przemawia z chmury, co świadczy o stopniowym zaciemnianiu, po czym – wraz ze wznoszeniem się

<sup>30</sup> Por.: W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 293.

<sup>31</sup> Por.: P. Czapla, dz. cyt., s. 30.

ku szczytom doskonałości, Bóg staje się w doświadczeniu tożsamy z ciemnością. Jednocześnie Nessayńczyk podkreśla, że to przejście od światła do ciemności jest związane z pewnego rodzaju sublimacją i abstrahowaniem poznania, wyzwajającego się z form widzialnych, w kierunku nieformalnego, pozapojęciowego poznania, wolnego od uwikłania w jakiegokolwiek kategorii<sup>32</sup>. Podobnie jest z doświadczeniem estetycznym. W pierwszym momencie jesteśmy olśnieni formą – czyli poznaniem kategorialnym. Jednak samo piękno nie kryje się w kategoriach. Gdy chcemy wnikać w istotę piękna, to sama analiza kategorii prowadzi do zagubienia doświadczenia piękna. Samo piękno chociaż wyraża się w formie, to jednak forma o nim nie stanowi – nie potrafi go określić. Doświadczenie piękna posiada zatem coś z ciemności – w sensie nieokreśloności i niepoznawalności.

To zaciemnienie, czyli skupienie się na samej istocie, która przez kategorie zostaje wyrażona (zasada wcielenia), ale która nie jest w nich niewolniczo uwięziona, tak by do nich przynależać ontycznie, jest konieczne, by wyzwolić się od kategorii, które są tylko środkiem do poznania istoty, a nie samym celem. Grzegorz podkreślając prawdę, iż sama istota Bóstwa pozostaje poza empirią, chociaż niewątpliwie początek poznania znamionuje się pozytywnością i kategorialnością, pisze: *Jak bowiem można by znaleźć coś, czego nie określa nic, co moglibyśmy poznać: ani forma, kolor, zarys, jakość, miejsce, kształt, ani domysł, podobieństwo czy analogia? [Bóg] umyka wszelkiemu poznaniu i pochwyconiu przez tych, którzy Go szukają*<sup>33</sup>.

Na pierwszy rzut oka przytoczony tekst radykalnie godzi w estetyczny charakter poznania Boga. Jest to jednak tylko pozór. Gdy uwzględnimy zasadę wcielenia i początek tego poznania, którym jest moment światła, jasnym okaże się, że to wyzbycie się kategorii przypomina, iż nie mogą one nas zatrzymywać na sobie, gdyż stanowią tylko środek umożliwiający dotarcie do celu. Podobnie piękno w dziele sztuki nie jest niewolniczo przywiązane do kategorii, ale tylko przez nie się objawia. Samo jednak nie jest do nich przywiązane.

Należy jednak zwrócić uwagę, że kategorie umożliwiające nawiązanie kontaktu z bezpostaciową istotą (pięknem) nie są elementem jedynie tymczasowym. Człowieczeństwo Chrystusa nie jest tylko czymś przejściowym – łącznikiem, który po nawiązaniu kontaktu

<sup>32</sup> Por.: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, [322–323], s. 170–171.

<sup>33</sup> Tamże, [357], s. 187.

z transcendencją winien być zredukowany. Człowieczeństwo jest warunkiem stałego kontaktu i stałej dynamiki pogłębiania więzi z Niepoznawalnym i Transcendentnym. Błąd interpretacji dynamiki doświadczenia apopatycznego często polega na tym, że traktuje się wstępne poznanie pozytywne jako tymczasowe, podczas gdy ono wyznacza stałe ramy i warunkuje w ogóle jakiegokolwiek poznanie. Apopatyczna ciemność nie usuwa kategorii, ale w ich obrębie sięga głębi istoty. Kategorie w takim kontekście są oknem umożliwiającym spojrzenie w przepastną dal. Zwrócenie wzroku w dal, „poza okno”, wcale nie oznacza, że samo okno przestało istnieć lub że jest niepotrzebne, a jeszcze bardziej że sami możemy je usunąć. Obserwator patrząc przez nie, po prostu zupełnie przestaje się na nim skupiać. Analogia ta jednak nie ma bezwzględного przełożenia na rzeczywistość teologiczną. Chrystus, jak to zostało zauważone wcześniej, jest jedynym „znakiem” odnoszącym się do siebie, a nie poza siebie. Więc tutaj związek formy tego „znaku” (ludzka natura) z desygnatem (Bóstwo) posiada bardziej radykalny charakter.

Tak czy inaczej, człowieczeństwo Chrystusa jest warunkiem nawiązania kontaktu z Bogiem i stałego wzrostu w relacji z Nim. Jest warunkiem Grzegorzowej teorii *epektasis*<sup>34</sup>, która mocno jest związana z coraz pełniejszym poznawaniem Boga w Jego istocie, które nie ma i nie może mieć kresu. Człowieczeństwo (forma) nie jest kresem lub ograniczeniem, ale warunkiem, jakby kanałem, umożliwiającym nieustanny wzrost doświadczalnego poznania Boga. Podobnie w doświadczeniu estetycznym, forma nie jest tylko warunkiem wstępnym doświadczenia piękna. Kiedy zniknie forma, zaniknie kontakt z pięknem. Kiedy jednak odwrotnie – skupimy się na samej formie i jej analizie, także piękno przestanie przez formę oddziaływać.

\* \* \*

Jak więc widać, doświadczenie estetyczne pod względem struktury jest analogiczne do doświadczenia Boga. Wynika to ze wspólnej podstawy: dogmaty Kościoła nie tylko mówią nam o Bogu, ale ściśle określają całe dzieło Boże. Posiadają one zatem charakter paradygmatyczny względem stworzenia. Stworzenie zaś w tym kontekście jest pewnego rodzaju „śladem” Boga, umożliwiającym nam lepsze odczytanie Jego epifanii.

<sup>34</sup> Por.: J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1944, s. 305–307.

Aplikacja struktury estetycznej do poznania teologicznego chroni nas przed zbyt pospieszną interpretacją, która prowadzi do zapoznania właściwego odczytania „znaków” danych nam przez Boga. Doświadczenie apofatyczne odczytane w tym kontekście przestaje być rozumiane jedynie jako prosta negacja i zwyczajna ludzka nieadekwatność poznawcza. W takim kontekście przecież sam fakt objawienia Boga w Chrystusie traciłby jakikolwiek sens. Estetyka zastosowana do odczytania apofatyki zwraca uwagę na fakt, że sama niepoznawalność jest wynikiem nadmiaru objawienia. Ludzki umysł pozornie „nie poznaje”, nawet nie ze względu na nieuchwytność, ale ze względu na niemoc kategoryzacji Boga, który człowiekowi się objawia.

Tak zastosowana analogiczność obu doświadczeń zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną prawdę. Piękno nie jest fenomenem podpadającym jedynie pod sferę intelektu, lecz domaga się całościowej reakcji człowieka. Nawet jeśli percepcja piękna na początku związana jest z konkretnym zmysłem, to kiedy otwiera się przed nami wewnętrzna przestrzeń piękna, człowiek zaczyna odczuwać „wszystkimi zmysłami” jej doniosłość i całą swoją istotą zaczyna w odpowiedzi rezonować na napotkane piękno. Oczywiście ten rezonans nie jest niczym innym jak *erosem*<sup>35</sup>. Wiara, jako akt egzystencjalny, jest analogiczna do rezonansu wywoływanego w człowieku przez piękno. Wiara jest odpowiedzią całego człowieka na piękno objawiającego się Boga. Jest porwaniem całego człowieka ku rzeczywistości niewidzialnej, która objawia się poprzez to co widzialne. W takim ujęciu wiara jest podporządkowaniem się i posłuszeństwem względem odkrytej rzeczywistości Boga. Do podobnego posłuszeństwa zobowiązuje człowieka piękno istniejące w świecie. I piękno zobowiązuje do posłuszeństwa zarówno artystę, jak i smakującego je człowieka. Artysta ma swoją ideę, która żąda całkowitego posłuszeństwa, wymagającego niezwyklej ascezy, co widać na przykładzie wielu wybitnych twórców. Różnica między tymi doświadczeniami polega jednakże na tym, że w doświadczeniu wiary człowiek jest zarówno twórcą – w sensie tego, który poddaje się heroicznemu posłuszeństwu zrodzonej w nim idei – jak i dziełem, w sensie takim, że wiara nie jest czymś oderwanym, lecz jest rzeczywistością oddziałującą na egzystencję człowieka<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por.: H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 188–189.

<sup>36</sup> Por.: tamże, s. 189–190.

### Summary

The contemporary notion of apophaticism, considered in the context of the epistemological negativism that prevails nowadays, is marked with a deep misunderstanding. The term, which itself is linked to the “obscuratio” of cognition or negation, may easily be misinterpreted as a simple negation, or even exclusion, of any knowledge. This in turn has serious consequences in theology and related disciplines. The belief that God is absolutely inscrutable causes some mistrust towards theology and results in indifference to religious issues among believers. A re-interpretation of apophaticism in the view of aesthetics may restore its proper meaning as it turns out that the apophatic experience of God that mystics and theologians refer to is similar in structure to the aesthetic experience. This stems from the fact that both types are based on the Incarnation. Consequently, such fundamental experiences as the aesthetic and theological ones are analogous to that redemptive event. The aesthetic experience, closer in relation to daily life, may be interpreted in the spirit of the Christological dogma and then help re-read the experience of faith in a broad sense of the term. This approach can help the significant category of apophaticism restore its original Christian meaning and thus re-establish the existential potential of faith and theology.