

O. JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCIST

PRAWDA DOGMATYCZNA W DYNAMICE POZNANIA MISTYCZNEGO

1. Wstęp

Współcześnie bardzo często można spotkać się z twierdzeniem, które przybiera postać truizmu, jakoby dogmaty wiary, a nawet doktryny religijne dotyczyły jakiejś niższej formy religijności i przeznaczone były dla wierzących znajdujących się na niższym poziomie wtajemniczenia, tymczasem szczyty życia religijnego, realizujące się w mistyce, wykraczają ponad doktryny. Mistycy różnych tradycji religijnych według tych opinii przekraczają bariery struktur religijnych i wykraczają poza pozytywną treść prawd doktrynalnych i niejako spotykają się w mistycznej metaprzestrzeni religijnej. Potrafią oni rzekomo w ten sposób spotkać się ponad podziałami, a to ich spotkanie ma dowodzić, że różne doktryny mają charakter tymczasowych i subiektywnych dróg, które prowadzą do jednego celu¹. Mistycy, w ten sposób przekroczywszy granice wynikające z ludzkiej ograniczoności, doświadczają tej samej rzeczywistości, która nijak ma się do początkowych etapów każdej drogi religijnej.

Tezy takie, chociaż bardzo atrakcyjne ze względu na ich pozorny ładunek uniwersalizmu i wolności oraz otwartości, niosą ze sobą poważne problemy – przynajmniej na gruncie chrześcijaństwa. Kwestionują one bowiem w sposób pośredni absolutny charakter Objawienia. Uznanie tezy o tymczasowości prawd dogmatycznych powoduje ich relatywizację. To z kolei sprawia, że samo Objawienie jest czymś relatywnym. Chrystus zatem nie przekazał nam w swoim Objawieniu prawdy absolutnej i zawsze obowiązującej. Problem się zaostrza, jeśli uświadomimy sobie, że fundamentalne dogmaty chrześcijańskie, jak dogmat

¹ Por. W. JOHNSTON, *Mistycyzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. GICALA, Poznań 2001, s. 41–44.

trynitarny czy chrystologiczny, nie wynikają wprost z prawd, które Chrystus głosił, ale wynikają z Jego tożsamości. Zatem relatywizując owe dogmaty, relatywizujemy samą osobę Chrystusa.

Z drugiej strony sama tradycja mistyczna Kościoła świadczy o tym, że w poznaniu (doświadczeniu) Boga konieczne jest porzucenie utartych schematów myślowych nawet w kwestiach fundamentalnych, dotyczących koncepcji dogmatycznych. Poznanie pozytywne w doświadczeniu mistycznym zostaje przekroczone przez doświadczenie apofatyczne². W praktycznych wypowiedziach ojców Kościoła istnieje mnóstwo stwierdzeń świadczących o tej dynamice. Powszechnie znane jest zdanie, że jeśli znamy Boga, albo mówiąc precyzyjniej, jeśli potrafimy Go pojąć lub ująć w jakieś kategorie intelektualne (poznawcze), to tym co znamy, nie jest tak naprawdę prawdziwy Bóg³.

W obliczu tych dwóch twierdzeń rodzi się zatem pytanie nie tylko o miejsce i zakres poznania pozytywnego, z którym mamy do czynienia w przypadku prawd niesionych przez treść dogmatów, ale także o samą dynamikę poznania dogmatycznego. Czy dogmaty mają naprawdę charakter prawd bezwzględnych? Kościół przecież stoi na stanowisku, że przyjęcie dogmatów wiary jest konieczne na drodze zbawienia. A jeśli mają one taki charakter, to czy w dynamice doświadczenia mistycznego mogą mieć one jedynie tymczasowe znaczenie? Czy wyznaczają one tylko na początku ramy myślenia o Bogu lub kierunek Jego poszukiwania, a po przekroczeniu pewnej granicy doświadczenia mistycznego przestają być już potrzebne? Jeśli jednak zawsze są aktualne, to jak się ma ich pozytywny treściowy charakter do poznania negatywnego? I jaka w końcu jest dynamika prawdy niesionej przez dogmaty? Czy ta pozytywna prawda jest czymś odrębnym od prawdy poznawanej na sposób apofatyczny, czy może jednak sama prawda dogmatyczna zawsze ma aspekt apofatyczny? I czy prawda dogmatyczna jest pewnym monolitem, pewnym ustalonym „pakietem” (depozytem), czy może mieć ona charakter otwarty i naznaczony pewną dozą niedookreślenia? Czy nie popełniamy błędu upodmiatawając tę prawdę i myśląc o niej mimowolnie w kategoriach *quasi*-ontologicznych?

2. Struktura Objawienia i struktura ludzkiego poznania

Podstawą jakiegokolwiek relacji człowieka do Boga, czy to będzie relacja poznawcza, czy relacja egzystencjalna, jest Objawienie Boże. Między Bogiem a człowiekiem rozciąga się ontologiczna przepaść, którą w akcie Objawienia i Wcielenia (rozumianych integralnie) przekracza Bóg⁴. Poznanie Boga przez

² Por. T. MERTON, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. PARLEJ, Kraków 2008, s. 85–87.

³ Por. AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones de Scripturis*, [w:] *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, AURELIUS AUGUSTINUS, Paris 1865, PL 38, nr 360.

⁴ Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 129.

człowieka jest więc ufundowane aktem Objawienia, aczkolwiek tego aktu nie wyczerpuje. Należy jednak zaznaczyć, że zależność między Objawieniem i poznaniem nie jest jednoznaczna, przez co trudno jest określić zakres i miejsce poznania w całościowym wydarzeniu Objawienia. Trudność ta wiąże się z jednej strony z różnym rozumieniem Objawienia, a z drugiej z trudnościami w zdefiniowaniu tego, co kryje się za zagadnieniem „poznania”, zwłaszcza kiedy mówimy o poznaniu Boga.

W historii Objawienie było pojmowane na różny sposób. Spośród rozmaitych modeli, które kładą nacisk na różne aspekty Objawienia, możemy za A. Dullem wymienić takie, jak: 1) Objawienie jako doktryna, w którym Bóg jest rozumiany jako autorytet obwieszczający prawdę; 2) Objawienie jako historia, w której manifestacje transcendentnego Boga dokonują się poprzez wydarzenia odczytywane przez ludzi i rozumiane jako znaki; 3) Objawienie jako doświadczenie wewnętrzne, w którym Bóg komunikuje się z człowiekiem na forum wewnętrznym; 4) Objawienie jako obecność wartościująca, w której Bóg jest ostateczną instancją orzekającą o ludzkim życiu; 5) Objawienie jako nowa świadomość, w której poznanie lub doświadczenie Boga prowadzi do zupełnie nowego pojmowania świata i własnej tożsamości⁵. Każde z tych ujęć Objawienia jest jego cząstkową ekspozycją. Chcąc ująć Objawienie całościowo, należałoby oczywiście uwzględnić wszystkie modele.

Niemniej ten metodologiczny podział rzuca pewne światło na rozumienie miejsca poznania Boga w kontekście całościowo rozumianego Objawienia. Spontanicznie mogłoby się wydawać, że największy ładunek epistemiczny, a zatem też największe pokłady pozytywnej treści zawarte są w pierwszy modelu, który uwypukla „prawdę” w postaci treści przekazanej nam przez Boga. Model ten koresponduje mocno ze scholastycznym pojmowaniem Objawienia rozumianym jako przekazanie nam przez Boga prawdy, do której nie mieliśmy dostępu⁶. I oczywiście można by uznać, że model ten, aczkolwiek mocno redukcjonistyczny, jest przydatny w kontekście określania miejsca poznania pozytywnego w Objawieniu. Jednakże samo zredukowanie rozumienia fenomenu Objawienia prowadzi również do nieprawidłowego pojęcia pozytywnej prawdy Objawionej, co wynika zarówno z faktu złożoności ludzkiego poznania, jak i z transcendentnego przedmiotu poznania, jakim jest Bóg manifestujący się w rzeczywistości immanentnej.

Mówiąc o poznaniu pozytywnym, zazwyczaj mamy na myśli poznanie konceptualne. Konceptualizacja jest główną dominantą ludzkiego poznania. Tworzenie pojęć przez ludzki umysł dokonuje się poprzez kategoryzację rzeczywistości. Żeby jakiegokolwiek pojęcie mogło powstać w umyśle, treść rzeczywistości, którą owo pojęcie określa, musi ulec zamknięciu w obrębie wytyczonych granic, odróżniających je od innych kategorii. Tak rozumiane poznanie, sta-

⁵ Por. A. DULLES, *Models of Revelation*, Garden City, N.Y. 1983, s. 33.

⁶ Por. G. O'COLLINS, *Fundamental Theology*, Ramsey, N.Y. 1981, s. 54.

wiające na piedestale to, co konceptualne, dąży samo przez się do domknięcia. O ile w kwestii poznania rzeczywiistości immanentnej (skończonej) taka forma poznania jest jak najbardziej pożądana, o tyle w kwestii poznania Boga (nieskończonego) objawiającego się w kategoriach skończonych prowadzi do mocnej redukcji i deformacji prawdy o Nim, przez co w teologii takie superracjonalne nastawienie po prostu zabija tchnienie wiary⁷.

Zatem otwartość poznawcza jest nieodzowna, jeśli chodzi o poznanie rzeczywistości, która charakteryzuje się tym, że choć ulokowana jest w pewnej stabilnej strukturze racjonalnej, nie pozwala się w tej strukturze zasklepić, lecz stanowi coś w rodzaju źródła nieustannie emanującego coraz to głębszą i nową prawdą, czyli w gruncie rzeczy nie generuje nowych, odrębnych znaczeń, ale nieustannie pogłębia i wysyła znaczenia kompatybilne ze swoją istotą⁸, a taki charakter wydaje się mieć samo Objawienie, na co wskazuje chociażby dynamika teologii.

Ujmowanie prawdy o Bogu w domknięte schematy prowadzi zatem do faktycznego zagubienia prawdy o Nim. Niemniej ludzkie poznanie, co wspólnie coraz bardziej się dostrzega, nie ogranicza się tylko do tego, co konceptualne lub empiryczne. W dziedzinie epistemologii możemy wyróżnić poznanie racjonalne i irracjonalne (intuicyjne). Ludzki umysł jest *de facto* miejscem spotkania obydwu⁹. Do obszaru irracjonalnego poznania zaliczają się na przykład uczucia i emocje, które niezbitnie stanowią pewną formę poznania zarówno rzeczywistości wewnętrznej, jak i zewnętrznej¹⁰ i które mają charakter pozytywny, aczkolwiek nie zawsze do końca określony. I właśnie ta nieokreśloność sprawia, że poznanie irracjonalne może stanowić miejsce otwarcia (lub niedomknięcia) poznania racjonalnego. Poznanie tego rodzaju (intuicyjne) z samej swojej natury jest poznaniem otwartym. Nie oznacza to oczywiście, że jest ono czymś opozycyjnym do poznania racjonalnego i konceptualnego. Istotnie jest tak, że zasada się ono na konceptualnej lub ontologicznej strukturze, lecz nie pozwala na jej domknięcie, czyniąc poznawaną rzeczywistość nieustannie otwartą (przykładem takiej struktury poznawczej jest poznanie estetyczne)¹¹.

Takiej strukturze ludzkiego poznania odpowiada struktura Objawienia, w którym niepojmowalny Bóg objawia się w tym, co jest pojmowalne. Należy tutaj zaznaczyć, że taka struktura nie oznacza, że Bóg jest nieracjonalny, co mogłaby sugerować zbyt płaska analogia, lecz że objawia się w świecie i po-

⁷ Por. A. GESCHÉ, *Chrystus*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2005, s. 232.

⁸ Por. R. SOKOŁOWSKI, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. ROGALSKI, Kraków 2012, s. 181–183.

⁹ Por. V. NELSON, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. KOWALCZE-PAWLIK, Kraków 2009, s. 31–32.

¹⁰ Por. R. SCRUTON, *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. BIEROŃ, Poznań 2010, s. 10.

¹¹ Por. R. VILADESAU, *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012, s. 36.

przez świat racjonalny. Bóg nie jest irracjonalny, lecz niepojmowalny, a Jego niepojmowalność nie wynika z faktu, że jest nieprzystawalny do zasad logiki rządzących światem stworzonym, ale że jest on ponad tą logiką. Bóg jest w swojej istocie metalogiczny¹².

W obszarze pozytywnego poznania Boga za pośrednictwem dogmatu możemy zatem uznać, że rozumienie dogmatu tylko jako formuły ściśle określającej (domkniętej) rzeczywistość Boską jest błędne. Poznanie dogmatu powinno być poznaniem poprzez zwartą formułę dogmatyczną rzeczywistości na wskroś otwartej. Takiemu rozumieniu poznania zapośredniczonego w dogmatach odpowiada rozumienie teologii jako „słowa o Bogu zależnego od Słowa Bożego”¹³ lub jako „Słowa Bożego w słowie ludzkim”¹⁴. Takie rozumienie teologii zasadza się więc na tezie, że rzeczywistość Boga jest ujmowana językowo, gdyż Bóg, w Objawieniu wchodząc w ludzką rzeczywistość, wchodzi również w przestrzeń języka¹⁵.

Na kanwie tych refleksji dotyczących istoty zagadnienia możliwości objawienia Boga w ludzkim słowie J. Szymik zauważa, że sama ontyczna struktura języka czyni go nośnikiem Boskiej tajemnicy. Język jest w swojej istocie miejscem przenikania rzeczywistości Boskiej i ludzkiej¹⁶.

Takie określenie sprawia, że dogmat możemy rozumieć nie tylko jako medium poznania pozytywnego, ale też jako medium spotkania z Tajemnicą. Dogmat zatem jest nie tylko nośnikiem konceptualnej informacji, ale jest formą uobecniającą i inicjującą poznawczą relację człowieka do Boga. To z kolei otwiera przed nami dalsze perspektywy analizy zjawiska uobecniania wydarzenia Objawienia w dogmacie.

W kolejnych krokach dla określenie prawdy dogmatycznej w dynamice poznania mistycznego przyjrzymy się samej dynamice rozumu w procesie tegoż poznania. Następnie zaś przyjrzymy się głębiej strukturze ontologicznej dogmatu, ale już nie w ogólnym zarysie, jak w tym podpunkcie, ale w kontekście niesionej przez dogmat transcendentnej prawdy i dynamiki nie tylko poznawczej, ale także dynamiki relacji człowieka i Boga, inicjowanej i podtrzymywanej przez ontologiczną partycypację prawdy Bożej w formie ludzkiego języka.

¹² Por. T. OBOLEVITCH, *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011), nr 1, s. 87–88.

¹³ M.-D. CHENU, *La littérature comme „lieu” de la théologie*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 53 (1969), nr 1, s. 72.

¹⁴ Tamże, s. 74.

¹⁵ Por. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentalthologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schluß steil: Reflexion auf Fundamentalthologie*, red. W. KERN, Freiburg 1988, s. 180.

¹⁶ Por. J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 36.

3. Dynamika poznania Boga: od racjonalności do jej przekroczenia

Powyższy opis wewnętrznej struktury Objawienia i przystającej względem niej struktury poznania ludzkiego zakłada kompatybilne współlistnienie elementu racjonalnego w poznaniu oraz elementu przekraczania racjonalności. Owo współlistnienie, jak wskazuje na to tradycja mistyczna, charakteryzuje się pewną dynamiką. Mistrzowie duchowi wskazują zgodnie, że początkowe poznanie pozytywne koniecznie domaga się przekroczenia tego, co pozytywne, i wejścia w ciemność poznania negatywnego.

Dynamika prowadząca do przekraczania racjonalnych form w poznaniu Boga związana jest z Jego transcendentną naturą. Początkowo człowiek poznaje Boga w zwierciadle rzeczy zmysłowych (w kategoriach racjonalnych). Takie poznanie musi jednak zostać przekroczone ze względu na niepodobieństwo Boga do wszystkiego, co stworzone¹⁷. Błędem jednak byłoby twierdzenie, jakoby dynamika poznania miała stanowić jedynie przejście od racjonalności ku irracjonalności, gdyż element irracjonalny ludzkiego poznania też przynależy do ludzkiej, a więc stworzonej natury człowieka. Tradycja mistyczna również w tej kwestii wskazuje, że oczyszczeniu ulega nie tylko sfera racjonalna, ale także sfera irracjonalna ludzkiego poznania (uczucia)¹⁸.

Takie ułożenie kwestii rzuca światło na samo rozumienie poznania apofatycznego, które nie jest czymś opozycyjnym czy konkurencyjnym względem poznania pozytywnego. Chrześcijańska koncepcja poznania apofatycznego związana jest nie tylko ze sferą poznawczą, ale dotyczy także i wynika z całościowo rozumianej soteriologii, a niewątpliwie proces zbawczy dotyka również sfery ludzkiego rozumu. Zatem apofatyka nie może być rozumiana jedynie jako negacja nieadekwatnego poznania pozytywnego, ale jako przekraczające wypełnienie sfery racjonalnej. Poznanie apofatyczne nie jest więc jakąś formą negatywizmu poznawczego, ale jest przekroczeniem pozytywnego poznania bez niszczenia go. Nie chodzi więc o porzucenie pozytywnego poznania, lecz o wejście w poznanie, które element pozytywny najpierw zakłada, a następnie go przekracza¹⁹.

I rzeczywiście, tradycja mistyczna, kiedy mówi o dynamice poznania Boga, wówczas nie mówi o dychotomii poznania racjonalnego i irracjonalnego, ale raczej o dynamice rozumu i wiary, które nie powinny mimo dialektycznego ujęcia być rozumiane jako opozycyjne, lecz jako dopełniające się²⁰. Poznanie pozytywne jest w takiej perspektywie konieczne nie tylko jako inicjujące i wyznaczające

¹⁷ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. LANDY, Niepokalanów 1998, s. 459–460.

¹⁸ Por. tamże, s. 439–449.

¹⁹ Por. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 437–441.

²⁰ Por. J.P. STRUMIŁOWSKI, *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016, s. 110–111.

ramy dla rozwoju poznania Boga, ale również jest konieczne z tego względu, że stanowi ono pewnego rodzaju medium inicjacji wiary. Wiara, rozumiana zarówno jako cnota teologiczna, jak i jako określony depozyt objawionych prawd, nie jest czymś oddzielnym od stworzonej formy czy stworzonej natury ludzkiego aparatu poznawczego, ale jest w nim zinterioryzowana. Dlatego też wiara, chociaż jest cnotą teologiczną, to jednak jest aktem człowieka, i chociaż dotyczy prawdy Bożej, to jednak wyrażona jest w kategoriach ludzkiego języka.

Tak zdefiniowana struktura poznania Boga, angażująca wiarę, zmienia rozumienie dynamiki tegoż poznania. Chociaż zewnętrznie wydaje się, że poznanie Boga podąża od racjonalnych form do ponadracjonalnego, ciemnego poznania, którego nie sposób zamknąć i wyrazić w jednoznacznych orzeczeniach na temat Boga, to jednak istota tej dynamiki nie dotyczy i nie rozgrywa się między racjonalnością i irracjonalnością, lecz między rozumem i wiarą, która rozum przekracza. Na taką dynamikę wskazuje również sama struktura Objawienia w Chrystusie – Bóg Objawił się w swoim Synu poprzez wcielenie, natomiast poznanie Boga w Synu domaga się przebiccia przez Jego człowieczeństwo²¹.

Element irracjonalny ludzkiego poznania wydaje się zatem w kontekście wiary spełniać swoją podstawową funkcję. Powyżej powiedziano, że poznanie irracjonalne stanowi o możliwości otwarcia racjonalności na nowe potencjalności poznawcze. Zatem w poznaniu Boga nie jest ono celem, który łamie poznanie racjonalne, lecz jest narzędziem otwierającym lub pozwalającym przekroczyć poznanie racjonalne, ale nie w znaczeniu porzucenia racjonalności i wejścia w absurd, lecz otwarcia racjonalności na przekraczające ją światło wiary.

W takim kontekście rodzi się wiele pytań o naturę sformułowań dogmatycznych. Z jednej strony są one przecież zwartymi i konceptualnymi definicjami, a z drugiej pretendują do definicji niosących potencjał wiary. Należy więc zapytać, czy sformułowania dogmatyczne mają strukturę racjonalno-irracjonalną, która byłaby przyczynkiem otwarcia na ponadkonceptualne światło wiary? A jeśli tak, to jaka jest struktura ontologiczna zestrojenia elementu dyskursywnego i elementu wiary oraz jaka jest dynamika ich współistnienia w dogmacie? Innymi słowy – należy zapytać, czy dogmat jest taką formułą, która może mieścić w sobie lub która może być medium partycypacji prawdy transcendentnej, wyrażanej przez jego logiczną (immanentną) strukturę?

4. O paradoksalnej strukturze dogmatu

O konceptualności (racjonalności) sformułowań dogmatycznych świadczą już historia teologii, która jest historią związku Objawienia z filozofią. Teologia, tak jak ją obecnie rozumiemy, mówiąc w dużym uproszczeniu, powstała przez swoistą syntezę prawdy objawionej z filozofią, która to synteza

²¹ Por. T. DZIDEK, dz. cyt., s. 132.

polegała na adaptacji słownika i aparatu myślowego filozofii w celu wyrażania prawd objawionych. W ten sposób teologia jest w gruncie rzeczy racjonalnym sposobem wyrażania prawdy objawionej w języku zaczerpniętym z filozofii. Odczytując znaczenie tej fuzji, należy zaznaczyć, że objawienie samo w sobie nie stanowi w swojej istocie zbioru prawd (twierdzeń), które w zetknięciu z filozofią otrzymały precyzyjną, filozoficzną i jednoznaczną formę. Objawienie jest nade wszystko wydarzeniem, stąd też w procesie krystalizacji teologii (dogmatów) właściwą treścią podlegającą dogmatycznemu określeniu w ścisłym sensie był nie depozyt, ale wydarzenie objawienia, czyli ekonomia rozumiana jako działanie Boga²². Chociaż zatem dogmaty dotyczą prawdy o Bogu, to są one formułowane jako coś wtórnego względem działania Boga. Dogmaty określają więc, jaki obraz Boga wydobyć możemy z doświadczenia Jego działania. Natomiast pewność co do faktu adekwatności tegoż obrazu wiąże się z absolutną prostotą Boga, z której wynika prawda, że Jego działanie tożsame jest z Jego istnieniem, co stanowi o identyczności Trójcy ekonomicznej i ontologicznej²³.

Takie spojrzenie na proces krystalizowania się dogmatów tłumaczy ich specyficzny charakter: dogmat z jednej strony jest formułą mieszczącą prawdę o Bogu, jednak nie jest to tylko prawda dyskursywna, ale jest to także prawda egzystencjalna. Ma prowadzić nie tylko do poznania, jaki jest Bóg, ale ma też prowadzić do Jego doświadczenia²⁴. Dyskursywny element prawdy dogmatycznej zdefiniowanej w kontekście filozoficznego aparatu pojęciowego sprawia, że definicje dogmatyczne rzeczywiście odznaczają się elementem ścisłości i dyskursywności. Element egzystencjalny natomiast sprawia, że są one w swojej strukturze niedomknięte.

Ów podwójny charakter w sformułowaniach dogmatycznych jest widoczny bardzo wyraźnie. Dogmat o Trójcy na przykład, w swoim najbardziej syntetycznym ujęciu sprowadza się do formuły *μία οὐσία, τρεις ὑποστάσεις*. Formuła ta z jednej strony bardzo precyzyjnie opisuje zależność między hipostazami a substancją, zwłaszcza zważywszy na spory towarzyszące formułowaniu tych terminów²⁵. Jednakże w takiej postaci formuła, mimo ścisłości terminologicznej, nie ma charakteru jednoznacznego sylogizmu, ale w swojej treści jest otwarta znaczeniowo, aczkolwiek ma pewne granice (zakres), w których możemy się poruszać w orzeczeniach o Trójjedynym. Ograniczenie zakresu nie sprawia, że formułę można wyczerpać. Zatem mamy tutaj formułę określającą (ogranicza-

²² Por. tamże, s. 185–193.

²³ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK, Warszawa 1987, kol. 504.

²⁴ Por. P.P. OGÓREK, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 180–181.

²⁵ Por. B. SESBOŨÉ, *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. SESBOŨÉ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 259–267.

jąca), której wewnętrzny zakres, aczkolwiek ograniczony przez ramy formuły, pozostaje w jej polu niewyczerpywalny.

Podobnie jest z formułą chrystologiczną, która stwierdzając, że w Chrystusie istnieją dwie natury, opisuje ich współistnienie poprzez zestawienie czterech określników, które wyznaczają pole znaczeniowe. Owo pole, aczkolwiek ograniczone i określone czterema dopowiedzeniami²⁶, pozostaje interpretacyjnie otwarte, chociaż wyklucza interpretacje jednoznaczne i domknięte poznawczo.

Taka konstrukcja dogmatów, oprócz tego, że wynika z i prowadzi do potencjalnego otwarcia egzystencjalnego (wynika z faktu, że dogmat jest kodyfikacją wydarzenia spotkania człowieka z Bogiem, opisującą ontologię Boga umożliwiającą takie spotkanie), jest jednak gwarancją otwartości treściowej, która wydaje się konieczna, jeśli chcemy mówić o formułach mieszczących prawdę o Bogu, która przecież ma charakter nieskończony, aczkolwiek nie oznacza to, że prawda ta w swoim zakresie tożsama jest z dowolnością. Dogmaty dokładnie spełniają ten postulat – wskazują na Boga, odróżniają Go od tego, co Bogiem nie jest, lecz nie zamykają (nie ograniczają) Jego „treści”.

Ponadto taka struktura, oprócz tego, że wydaje się odpowiednia dla prawdy o Bogu, determinuje również konkretną dynamikę partycypacji prawdy w formule dogmatycznej.

5. Dynamika partycypacji prawdy w formule dogmatycznej

Powyższe rozważania wskazują, że sama struktura sformułowań dogmatycznych podporządkowana jest nadrzędnej dynamice udzielania się prawdy Boga, która dla człowieka nade wszystko ma charakter egzystencjalny. Dynamika udzielania się Boga (ekonomii) jest pierwotna względem samych sformułowań dogmatycznych, ale też jest ich właściwym celem. A takie ustawienie sprawy rozjaśnia nam analizowaną kwestię, gdyż owa dynamika wskazywana jako podstawa i cel dogmatu jest w istocie dynamiką samej mistyki lub dynamiką egzystencjalnego i mistycznego poznania Boga. By wykazać ową spójność jeszcze bardziej, analizę owej dynamiki należy przeprowadzić nie tylko na podstawie opisu struktury dogmatu, ale także opierając się na założeniach samej mistyki, z jednoczesnym pytaniem, czy dynamika poznania Boga weń zawarta może być realizowana przez medium, jakim jest werbalna formuła dogmatyczna.

W jednym artykule nie sposób oczywiście przedstawić zarówno wyczerpującej analizy każdej definicji dogmatycznej, jak i dokonać analizy wszystkich koncepcji mistyki. Niemniej, zważywszy na zasadniczą spójność centralnych twierdzeń mistyki chrześcijańskiej, miarodajna i wystarczająca (przynajmniej na

²⁶ „bez podzielenia i bez rozłączenia, bez zmieszania i bez zmiany” (SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, nr 11).

potrzeby wykazania koherencji między dynamiką doświadczenia egzystencjalnego a dogmatem) wydaje się analiza rdzenia mistyki, jaką odnaleźć możemy w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity.

Niewątpliwie koncepcja chrześcijańskiej mistyki w wyjaśnianiu swoich tez mocno zasada się i korzysta z neoplatonizmu. Nie jest to jednak czysta adaptacja, ale jest to raczej przetransformowanie tradycyjnych neoplatońskich tez²⁷. Dionizy, wprzegając w swoje wyjaśnienia system neoplatoński, mocno go zmodyfikował. Pierwotnie opisywał on metafizyczne kontinuum Boga i świata stworzonego w hierarchicznie ułożonych emanacjach, co miało gwarantować możliwość poznania Boga na różnych poziomach degradacji pierwotnego światła. Dionizy odrzucał takie gradacyjne rozumienie stworzenia, które miałyby być poręką spójności metafizycznej świata i możliwości poznania Boga²⁸. Nie odrzucał jednak samej hierarchii, która stanowiła rdzeń jego koncepcji, jednakże inaczej ją rozumiał. Boskie hierarchie u Dionizego nie polegają na tym, że w bytach stworzonych, znajdujących się na różnych szczeblach metafizycznej drabiny, możemy dostrzec mniej lub bardziej rozproszone światło Jedni. Hierarchie według Pseudo-Dionizego są raczej „miejscami”, w których dokonuje się jednocześnie ruch zstępujący i wstępujący. Ich symultaniczność jest tak daleko posunięta, że w pewnym sensie są one tożsame. Zatem hierarchia na tyle przyjmuje i promieniuje Boskim światłem, na ile sama staje się samooddaniem²⁹. Hierarchia jest kanałem promieniowania Boskiego światła, kiedy przyjmuje postać „Źródła”, czyli kiedy staje się podobna do Jedni, której nadrzędną zasadą jest samoudzielające się dobro.

Hierarchie w ten sposób nie są miejscami partycypacji lub obecności zdeponowanej w nich substancji Boskiego światła, ale są miejscami nieustannej dynamiki wymiany. Przyjmują dynamikę udzielającego się im Boskiego światła na tyle, na ile same stają się w swojej istocie aktywne w donacji własnej istoty. Bóg, udzielając siebie, czyni w ten sposób tego, kogo obdarowuje, obdarowującym³⁰. Zatem przyjęcie daru Boga lub Jego poznanie, z natury implikuje upodobnienie się do Niego, co realizuje się w akcie samooddania tego, który jest obdarowany. Innymi słowy, człowiek znający Boga realizuje w swoim życiu kenotyczne samooddanie, które rządzi dynamiką emanacji. Człowiek, który przyjął dar Boga, sam staje się darem dla innych, co jest w pełni zgodne z twierdzeniem św. Jana, że „kto miłuje, ten zna Boga”.

²⁷ Mówiąc o neoplatonizmie, tak naprawdę mówimy o wielości różnych wątków filozoficznych (por. A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 50).

²⁸ Por. J.-L. MARION, *Idol i dystans*, tłum. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016, s. 172.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 174.

Zanim zastanowimy się, czy formuła dogmatyczna spełnia taką zależność, zobaczymy, czy sam Dionizy taką ewentualność zakładał. Otóż dynamika mistycznego udzielania się Boga opisana w hierarchiach koresponduje bardzo mocno z tezami jego traktatu o *Boskich Imionach*, który razem z resztą korpusu jego pism tworzy spójny system.

Boskie Imiona są traktatem, w którym Dionizy pokazuje, w jaki sposób zawarte w Piśmie Świętym Imiona (nazwy) Boga, którego przecież „żadne słowo nie może opisać” i który nie daje się ująć „żadnym argumentem i żadnym pojęciem, i żadnym imieniem, jako że nie jest na sposób niczego z rzeczy będących”³¹, w pewien sposób wyrażają adekwatną prawdę o Bogu.

I chociaż Pseudo-Dionizy mocno podkreśla nieadekwatność każdego ludzkiego określenia, to jednocześnie stwierdza, że adekwatne wyrażenie prawdy o Bogu jest możliwe dzięki objawieniu w Piśmie, w którym sam Bóg wyzwala „nadsztabancjalny promień” i „pociąga święte intelekty do nieustającej kontemplacji i wspólnoty”, dzięki którym możemy się wznieść „do oświeconych promieni świętych ksiąg Pisma”³². Zatem adekwatność słów względem esencjalnej prawdy o Bogu jest ufundowana faktem Objawienia i odnosi się do „każdej teologicznej materii Pisma”³³, stanowiąc w ten sposób ontologiczną bazę wyrażania tego, co niewyraźalne, za pośrednictwem tego, co wyraźalne (co stanowi *de facto* opis hierarchii). Tak rozumiane *logia*, w których *Logos* wydaje (podarowuje i uobecnia) samego siebie³⁴, siłą rzeczy dotyczą także sformułowań dogmatycznych – zarówno ze względu na ich istotowe powiązanie z wydarzeniem Objawienia, jak i ze względu na fakt ich natchnionej natury. Dogmaty zatem również są *logiami*, które realizują dynamikę przyjmowania i oddawania prawdy Bożej w swoich sformułowaniach. Dogmat jest bowiem zwartą strukturą semiotyczną, która semantycznie pozostaje otwarta, co jest warunkiem dynamizmu semantycznej nieskończoności w obrębie semiotycznych granic.

Natomiast podkreślić należy, że sformułowanie dogmatyczne według takiej optyki jest hierarchią tylko wtedy, gdy rzeczywiście realizuje ową dynamikę, tzn. kiedy w swoich stworzonych strukturach werbalnych zawiera prawdę Objawioną oraz jednocześnie jest w akcie wyrażania tej prawdy, czyli wtedy, kiedy formuła jest w akcie kontemplacji, tzn. kiedy sama formuła staje się przestrzenią poznania niezmierzonego Boga.

³¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIŁSKA, Kraków 2005, s. 218.

³² Tamże, s. 218–219.

³³ Por. tamże, s. 220.

³⁴ Por. J.-L. MARION, dz. cyt., s. 186–187.

6. Wnioski

Powyższe analizy wskazują, że chociaż pierwszą funkcją dogmatu rozumianego jako sformułowanie, które jest nośnikiem prawdy o Bogu, jest funkcja informacyjna (przekazywanie prawdy), to jednak prawda ta nie ma charakteru jedynie dyskursywnego, ale ma charakter egzystencjalny. Dyskursywny aspekt dogmatu oczywiście służy ukierunkowaniu egzystencjalnemu wierzącego, ale jego rola w tymże ukierunkowywaniu się nie wyczerpuje.

Dogmaty rodziły się jako formuły pochodne względem doświadczenia ekonomii, a nie jako pochodne tylko poznania pewnego depozytu prawdy. Z tego względu pierwszorzędnym elementem, który w dogmacie ulega kodyfikacji, jest doświadczenie ekonomii. Taka zależność między rzeczywistością a formułą opisującą tę rzeczywistość sprawia, że dogmaty, chociaż są semiotycznie określone, to semantycznie pozostają otwarte, tak jak otwarta jest ekonomia, i otwarta jest także „treść” Boga, którego dogmaty określają.

Otwarta struktura, która nie wyklucza określoności, ale ją zakłada, aczkolwiek nie pozwala na domknięcie znaczeniowe, jest jak najbardziej spójna z szeroko rozumianym aparatem poznawczym człowieka, który chociaż dąży do domknięcia poznawczego (element dyskursywny), to jednak współistnieje z elementem intuicyjnym, prowadzącym do otwartości i pogłębiania poznania, czyniąc poznanie określone otwartym na coraz to nowe przestrzenie. Z kolei taka struktura aparatu epistemologicznego sprawia, że człowiek jest otwarty na tajemnicę, która niekoniecznie musi mieć charakter czegoś niepoznawalnego, ale która może wiązać się z nadmiarem poznawczym i niezgłębionością³⁵. To zaś stanowi punkt otwarcia człowieka na wiarę, która jako cnota teologiczna otwiera człowieka i uzdalnia go do poznania nieskończonego i transcendentnego Boga.

W dogmacie rozumianym w ten sposób możemy zauważyć zarówno strukturę spójną z aparatem poznawczym człowieka, prowadzącą do otwarcia na tajemnicę, jak i jednoczesne wypełnienie celu owego otwarcia. Dogmat rozumiany jako *logium* jest bowiem nośnikiem prawdy nadprzyrodzonej, a zarazem jest miejscem doświadczenia tejże prawdy, co pozostaje w pełni zgodne z jego strukturą.

W ten sposób dogmat jawi się jako zasada niezbywalna poznania Boga na każdym etapie życia duchowego czy mistycznego. Jest on warunkiem właściwej inicjacji i ukierunkowania egzystencjalnego na spotkanie Boga, ale też jest warunkiem i miejscem istotowego spotkania, które dokonuje się niezależnie od stopnia zaangażowania i postępu człowieka na drodze zjednoczenia z Bogiem. Dogmat przez swoją strukturę zakłada bowiem jednoczesne istnienie elementu dyskursywnego i elementu przekroczenia dyskursywności, bez porzucenia jego pozytywnej treści. W dogmacie w ten sposób dostrzec możemy doskonałą syntezę i harmonię teologii pozytywnej i negatywnej.

³⁵ Taki charakter ma chrześcijańskie rozumienie tajemnicy, która nie jest czymś ukrytym i niedostępnym, ale odkrytym, lecz niezmiernym (por. R.J. WOŹNIAK, dz. cyt., s. 152–156).

To zaś powoduje, że dogmat rzeczywiście prowadzi człowieka do poznania Boga. Natomiast poznanie mistyczne Boga nie prowadzi do porzucenia dogmatu, ale wręcz przeciwnie, wzmacnia poznanie dogmatu, prowadząc do odkrywania coraz głębszych jego pokładów znaczeniowych i egzystencjalnych.

Słowa kluczowe: dogmat, Objawienie, mistyka, teologia pozytywna, teologia negatywna, doświadczenie

Dogmatic Truth in the Dynamism of Mystical Knowledge

Summary

One may distinguish cataphatic and apophatic knowledge within the mystical tradition of the Church. The apophatic knowledge (obscure) is more appreciated than the positive one, because in knowing God, we attempt to know a reality absolutely transcendent. However, the Revelation itself has both elements, and yet the element positive seems to be more stressed. On the other hand, the dynamism of knowing God indicates some transition from positive knowledge to the negative one.

The dogmas are statements thoroughly positive. They aim to define and pass on the divine truth. In that perspective a question arises as to their signification and actuality, taking into account the dynamism of knowing God. The question is so much important as it is said commonly that the mystics were beyond the dogmas.

The article analyses the dynamism of knowing God's reality, putting the stress on the dogmatic knowing in order to demonstrate both the cataphatic and apophatic character of the dogmatic truth that make the mystical knowledge impossible beyond or outside the dogmas.

Keyword: dogma, Revelation, mysticism, positive theology, negative theology, experience

BIBLIOGRAFIA

- AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones de Scripturis*, [w:] *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, AURELIUS AUGUSTINUS, Paris 1865, *Patrologia Latina* 38, s. 23–993.
- BARON A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- CHENU M.-D., *La littérature comme „lieu” de la théologie*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, 1969, t. 53, nr 1, s. 70–80.
- DULLES A., *Models of Revelation*, Garden City, N.Y. 1983.

- DZIDEK T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. LANDY, Niepokalanów 1998.
- GESCHÉ A., *Chrystus*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2005.
- JOHNSTON W., *Mistycyzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. GICALA, Poznań 2001.
- MARION J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016.
- MERTON T., *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. PARLEJ, Kraków 2008.
- NELSON V., *Sekretne życie lalek*, tłum. A. KOWALCZE-PAWLIK, Kraków 2009.
- OBOLEVITCH T., *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Fłorowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011) nr 1, s. 81–93.
- O’COLLINS G., *Fundamental Theology*, Ramsey, N.Y. 1981.
- OGÓREK P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIŁSKA, Kraków 2005, s. 215–321.
- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK, Warszawa 1987.
- SCRUTON R., *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. BIEROŃ, Poznań 2010.
- SECKLER M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schluß steil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, red. W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, A. DULLES, Freiburg 1988, s. 180–241.
- SEŠBOŮĚ B., *Mysterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów, tom I: Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. SEŠBOŮĚ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 251–300.
- SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, s. 214–225.
- SOKOŁOWSKI R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. ROGALSKI, Kraków 2012.
- STRUMIŁOWSKI J.P., *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016.
- SZYMIK J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- VILADESAU R., *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012.
- WOŹNIAK R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.