

„Walka o wyobraźnię”. O ekumenicznych konsekwencjach pewnego aspektu interpretacji Biblii

Bernard Sawicki, zakonnik

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Piazza Cavalieri di Malta 5, 00-153 Roma

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.08>

W swoim bogactwie Biblia odnosi się do rozmaitych wymiarów ludzkiej osoby. Jednym z nich jest wyobraźnia, której rola w kulturze zawsze była równie ważna, co wieloznaczna. Dzisiaj literatura na ten temat, skądinąd sam w sobie niezwykle interesujący i rozległy, bardzo się rozrasta. Wyobraźnia to nie tylko właściwa przestrzeń rozwoju kultury i cywilizacji, ale również istotny wymiar życia duchowego i religijnego. I właśnie w tej sferze wyobraźnia jest najbardziej ważna i... podejrzana. Jest paradoksem, ale i czymś bardzo konkretnym, namacalnym. Znaczenie Biblii i jej interpretacji w kulturze i w duchowości to wielkie dziedzictwo, umożliwiające syntetyczne spojrzenie na cywilizację Zachodu, w której – dzięki chrześcijaństwu – twórczo spletało się osobiste doświadczenie duchowe z aktywnością zewnętrzną i jej określonymi owocami.

Moc i tajemniczość wyobraźni są tematami niemożliwymi do pełnego zgłębienia. Jednakże dzięki Biblii i jej drodze przez zachodnią kulturę można próbować nieco uchylić rąbka tej tajemnicy. Wyobraźnia jest bowiem przestrzenią relacji człowieka ze światem i z innymi ludźmi. Jednocześnie „oddycha” historią, którą na swój sposób tworzy, ale i przez którą jest sama kształtowana. Ta dynamika inspirowa poniższą refleksję. Niniejsze opracowanie przedstawia próbę spojrzenia na delikatną i intrygującą relację wyobraźni z Biblią, a dokładniej z jej interpretacją. Wszak z lektury i interpretacji Biblii w dużej mierze wyrasta kształt kultury i cywilizacji Zachodu. Ważna jest więc w tym rola wyobraźni, ale i to, jak ta rola się zmieniała. Jest to bowiem pośrednio pytanie o kondycję duchową naszej kultury i cywilizacji.

Wyobrażenia jako teren walki duchowej

Jako dzieło literackie Biblia nie mogła powstać bez wyobraźni. Nie może też być bez niej interpretowana. Jest to szczególnie prawdziwe, zważywszy na wielość gatunków literackich i stylistycznych, które zawiera. W tradycji hebrajskiej Biblia zawsze była nierozzerwalnie związana z życiem duchowym. Jej interpretacja więc siłą rzeczy musiała integrować elementy wyobraźni i duchowości. W ten sposób wyobrażenia towarzyszyła zarówno drogom modlitwy, jak i postępowania moralnego. I tutaj pojawiał się problem jej dwuznaczności. Tak jak droga życia wedle Biblii jest nieustannym wybieraniem między dobrem a złem, czyli życiem a śmiercią, w wyborze tym nie może zabraknąć wyobraźni. Towarzyszy ona temu wyborowi, mogąc mu pomóc lub przeszkodzić. Tu właśnie rozpoczyna się nasza tytułowa walka o wyobrażnię, która jest czymś bardzo naturalnym, zarazem jednak pozbawionym moralnej wartości: zwyczajnym instrumentem, dynamizmem do moralnego zagospodarowania.

W historii myśli zachodniej już samo rozumienie ludzkiej zdolności do „obrazowania” czy „wyobrażania sobie” możliwe jest na dwa sposoby: 1) jako zdolność reprezentowania pozwalająca na reprodukcję obrazów istniejących już wcześniej w rzeczywistości; 2) jako zdolność twórcza produkująca obrazy często domagające się oryginalnego statusu na własnych prawach (Kearney, 1988: 15). Wyobrażnia może być zatem odtwórcza i twórcza, uwzględniająca bardziej to, co zewnętrzne, albo też swobodnie płynąca z naszego wnętrza. Jest to dwuznaczność natury formalnej, funkcjonalnej. W perspektywie moralnej można mówić o wyobraźni złej i dobrej – czy raczej prowadzącej ku złu lub ku dobru bądź używanej źle lub dobrze.

Wiele fragmentów Talmudu próbuje rozwiązać tę dwuznaczność czy nawet paradoks wyobraźni, wzywając do integracji złej wyobraźni z dobrą. Wewnątrz logiki stworzenia człowiek postrzegany jest jako istota charakteryzująca się wyobrażnią. Stanowi ona pierwszy „mechanizm”, który prowadzi do ostatecznego celu stworzenia, uniwersalnego wcielenia Bożego planu mesjanistycznego królestwa sprawiedliwości i pokoju (Kearney, 1988: 46), a tym samym do wzniesienia duszy ku Bogu (Kearney, 1988: 51).

Wielowarstwowość wyobraźni odbija się w hebrajskim koncepcie wyróżniającym jej cztery fundamentalne właściwości:

- 1) *mimetyczną* (ludzka imitacja Bożego aktu stworzenia);
- 2) *etyczną* (wybór między dobrem a złem);
- 3) *historyczną* (projekcja przyszłych możliwości egzystencji);
- 4) *antropologiczną* (własna aktywność człowieka, różna od wyższej, Boskiej, i niższej, zwierzęcej, i która otwiera wolność bycia poza koniecznością kosmicznego bytu) (Kearney, 1988: 53).

Klasyfikacja ta ukazuje, jak bardzo wyobraźnia przenika i spowija wszelkie formy ludzkiego bycia i działania. Jest niezbywalnym tłem naszej egzystencji. Z natury więc trzeba i warto o nią walczyć, czyniąc ją sprzymierzeńcem dobra.

W tradycji chrześcijańskiej walkę taką zainicjowali pierwsi mnisi chrześcijańscy. Próbowali dokładniej zdefiniować rolę wyobraźni w procesie moralnego wyboru między dobrem a złem. Zgodnie z ich nauką zło to pójście drogą namiętności. Wnikliwie analizował i opisywał to Ewagriusz z Pontu (345–399), którego zdaniem podstawowym sposobem objawiania się namiętności są myśli. Kształtują ją następujące czynniki: pamięć, wyobraźnia, zmysły i temperament (Ewagriusz, 2007: 29). Wybranie drogi dobra, czyli zwrócenie się ku Bogu, jest możliwe, kiedy umysł zostaje wyzwolony z namiętności oraz z ziemskich wyobrażeń (Ewagriusz, 2007: 37). Związek między namiętnościami a wyobrażeniami to szczególnie ciekawy i niełatwy temat. U niektórych ludzi wyobrażenia wywołują namiętności. U innych jest odwrotnie (Ewagriusz, 2007: 238). Ewagriusz pisze:

Te zaś wyobrażenia zmysłowych rzeczy kształtują nasz umysł i nieodzownie [go] formują. Ten skutek sprawiają również rzeczy, których one są wyobrażeniami. Jednakże za pomocą tych wyobrażeń nie można osiągnąć poznania Boga, gdyż poznanie to nie ukazuje żadnej z rzeczy tego świata. Bóg bowiem nie jest ciałem posiadającym barwę i wielkość. Te bowiem [właściwości], jak powiedziałem, kształtują nasz rozum poprzez wyobrażenia. Trzeba zatem, aby umysł, który ma otrzymać poznanie Boga, oddzielił się od wszystkich wyobrażeń związanych z rzeczami. Nie może on jednak odrzucić wyobrażenia, jeśli wpierw nie wyzwoli się z namiętności. Z ich bowiem powodu, jak powiedziałem, utrzymują się w nas wyobrażenia zmysłowych rzeczy (Ewagriusz, 2007: 182).

Wyzwolenie z namiętności i wyobrażeń jest warunkiem zdrowia umysłu, ale i warunkiem modlitwy. Podczas niej nie można wyobrażać sobie żadnej rzeczy tego świata (Ewagriusz, 2007: 246). Ewagriusz pisze:

Kiedy wyobrażasz sobie różne rzeczy w czasie modlitwy i nie zanosisz czystych modłów do Boga, wpadasz zaraz pod władzę demona acedii, który rzuca się na człowieka w takim właśnie stanie i rozszarpuje duszę jak pies jelenka (Ewagriusz, 2007: 234–235).

Jak to wyjaśnia, w nawiązaniu do Diogenesa, redaktor polskiego tłumaczenia *Pism ascetycznych* Ewagriusza:

Ewagriusz chętnie posługuje się terminem *noema* na określenie wyobrażenia, które zostaje wywołane w umyśle na skutek faktycznego czy mentalnego pojawienia się rzeczy materialnej. Owo wyobrażenie stoicy zazwyczaj nazywali słowem *fantasia*, jednak Ewagriusz chętniej posługuje się tu arystotelesowskim terminem *noema*, oznaczającym na ogół raczej pojęcie niż wyobrażenie, być może dlatego, że umysł, przyswajając owe wyobrażenie, kształtuje pewne pojęcie o jawiącej się rzeczy. Fakt pozostawienia

w umyśle pewnego śladu przez powstałe wyobrażenie, a więc jego ukształtowania, był oczywistością w starożytnej antropologii. Wiele szkół powtarzało, że wyobrażenie jakiejś rzeczy w umyśle jest niczym pieczęć odcisnięta w wosku (Ewagriusz, 2007: 362)¹.

Zdaniem Ewagriusza, spośród wyobrażeń jedne kształtują nasz rozum, drugie natomiast dostarczają tylko poznania, nie kształtując umysłu (Ewagriusz, 2007: 404)². Wyobraźnia jest więc jednym ze źródeł myśli, obok rozumu dyskursywnego i pamięci (Ewagriusz, 2008: 10–11). Twory wyobraźni są różnorodne, a Ewagriusz określa je terminami takimi jak: *fantasía*, *eidolon*, *morfé*, *schema*. *Fantasía* to zazwyczaj wyobrażenie szkodliwe dla życia duchowego. Poprzez nie docierają do nas zewnętrzne impulsy pokus. Pozostałe wyżej wspomniane twory wyobraźni, jak i *nóema*, nie stwarzają takiego zagrożenia, jednak są przeszkodą na wyższych etapach modlitwy (Ewagriusz, 2008: 11–12). Ideę tej walki podjął kilka wieków później papież Benedykt XII (J. Fournier), przypominając, że poza moralnością zewnętrzną, walka toczy się też (i zasadniczo) wewnętrznie, kierując się przeciwko nieuporządkowanym wyobrażeniom, dla umocnienia pokoju duszy (Fournier, *In Evangelium divini Matthaei...*, 1603).

Wyobraźnia uczestniczy więc bezpośrednio w walce dobra ze złem. Jest w niej nie tylko areną, ale i protagonistą. Przykładem takiego ujęcia jest np. dzieło Ewagriusza *Antirrheticus*³, w którym jako lekarstwo na określone, konkretne złe myśli, podaje on odpowiednie cytaty biblijne. Również Corrigan zauważa, że walka z *logismoi*⁴ toczy się nie tyle z samymi grzechami, ile z tendencjami myślenia, wyobraźni czy pojęć, które mogą być środkami kuszenia. Demony wzbudzają *logismoi* pośrednio, ponieważ nie znają serca; zna je tylko Bóg (Corrigan, 2009: 73).

Z drugiej strony wyobraźnia staje się przestrzenią spotkania duchowości z pięknem w postaci obrazów biblijnych – w ich konkretności i sugestywności. W tym sensie, jak zauważa Gargano, mówić możemy o analogii między doświadczeniem mistycznym a tym, co wydarza się na „wolnych terytoriach” poezji, muzyki i sztuki. Starożytni autorzy chrześcijańscy, także jako interpretatorzy Biblii, mogą być uważani za artystów, jako twórcy pewnego rodzaju „dzieła sztuki” (Gargano, 2009: 51). Wyobraźnia łączy więc w sposób organiczny duchowość i sztukę. Biblia jest szczególnie uprzywilejowaną przestrzenią tego spotkania. Z tej perspektywy tradycja czytania Biblii Ojców może mieć dla nas dzisiaj wielkie znaczenie

¹ Jest to cytat z noty zamieszczonej na wyżej podanej stronie dzieła Ewagriusza. Odnosi się ona do pracy Diogenesa Laertiosa, *Vitae philosophorum*, VII 46; SVF II 53; Sch 438, 24nn.

² Ewagriusz nawiązuje do nauki stoików, którzy rozróżniali wyobrażenia zmysłowe i niezmysłowe (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII 51; SVF II 61; Sch 438, 26).

³ Przekład polski *O sporze z myślami* (Ewagriusz, 2007: 149–221).

⁴ Choć słowo to w klasycznej grece oznacza *roztrząsanie*, *rozważanie*, *rozumowanie*, *argument*, *powód*, u Ewagriusza ma znaczenie negatywne: oznacza *pokusy*, *złe myśli* czy *wady*.

– choćby dlatego, że duchowość nie przestała być czymś aktualnym i poszukiwanym. Piękno i sztuka jawią się jako jej naturalni sprzymierzeńcy. W takim kontekście można – i należy – brać przykład z Ojców, jak czytali Biblię, by uczynić ją owocną dla życia duchowego, eksplorując zarazem całe jej piękno.

Ewagriusz, mimo że wyraźnie postrzega modlitwę jako rzeczywistość niemającą nic wspólnego z obrazami, to przy opisie jej najwyższych form, w momencie zjednoczenia z Bogiem, do obrazów jednak sięga – ale wyłącznie biblijnych, rezerwując dla tak szlachetnego celu, jakim jest modlitwa, biblijne piękno⁵. Intelpekt pozbawiony namiętności w czasie modlitwy jest jak szafir lub kolor nieba, co przypomina również „miejsce Boga” widziane przez starszych na górze Synaj (Wj 24,10). Ewagriusz nazywa to miejsce i tę wizję pokojem (por. Ps 75,3), dzięki któremu widzi się w sobie ten pokój, który przewyższa wszelki intelekt i który strzeże naszego serca. Inne niebo zostaje bowiem wyciśnięte na czystym sercu, stając się zarówno światłem, jak i „miejscem duchowym” (Golitzin, 2002: 30).

Jednym z obszarów wyjątkowo ważnych w tej eksploracji jest szczegół. Zbiera on w sobie konkretność i sugestywność obrazów. On właśnie w pierwszym rzędzie absorbuje uwagę, która z kolei stanowi jeden z kluczowych parametrów drogi duchowej Ojców. Dla Filona z Aleksandrii uwaga (*prosoché*) zwraca się nie tylko na globalny sens danej strony Biblii, ale i na poszczególne jego części. Terenem do zagospodarowania jest tu aporia, rozumiana przez Filona jako nonsens określonego terminu czy określonych kontekstów sytuacyjnych niespójnych lub nieracjonalnych (Gargano, 2009: 137). W ten sposób można eksplorować obszary niedostępne bezpośrednio rozumowi. I to jest właśnie zadanie dla wyobraźni. Pozwala ona łączyć tekst biblijny z życiem. Jak pisze Gargano, tekst biblijny był w czasach patrystycznych inspiracją dla rozwiązań problemów liturgicznych, prawnych czy moralnych (Gargano, 2009: 159). Nie jest to jednak operacja tylko mentalna. Wyobraźnia angażuje całą osobę, wszystkie nasze władze. To ważne odkrycie Ojców, które współcześnie odżywa pod postacią coraz intensywniejszej eksploracji pojęć doświadczenia i synestezji, do której wrócimy później.

W klasycznym ujęciu jest to doświadczenie *lectio divina*, modlitewnej medytacyjnej lektury tekstu biblijnego, integrującej rozmaite poziomy życia duchowego. W doświadczeniu tym lektura prywatna przechodzi w *ruminatio* (przeżywanie) tekstu, które może być przygotowaniem do modlitwy wspólnotowej, jak również wyrazić wyznanie wiary, błogosławieństwo lub też rozwinąć się w formę kantylacji, uwielbienia czy żalu (Gargano, 2009: 164).

Ten inspirujący i integrujący kontakt z Biblią w dużej mierze zawdzięczamy wyobraźni. Może ona być narzędziem łączącym wszystkie zmysły. Przykładowo: dla Hieronima Biblia winna być trzymana zawsze w rękach i między oczyma.

⁵ Por. Stewart, 2001: 199–201.

W jakiś sposób winna wnikać w nasze serce i umysł. Nauczenie się psalterza na pamięć gwarantuje czujność (Gargano, 2009: 239). Podobnie głęboki związek Biblii z życiem zauważa Kasjan. Wyróżnia on trzy fazy obcowania z tekstem: *pars destruens*, tj. pierwsza konfrontacja niszcząca myśli i troski ziemskie; druga, *pars construens*, kształtująca w czytelniku pozytywne przesłanie tekstu i trzecia, *ruminatio*, oznaczająca pozwolenie na to, by tekst przeniknął człowieka, by upoił umysł i upodobił do czytanej treści (Gargano, 2009: 261). Nie chodzi tu więc o egzegetyczne odkrycie jedynie obiektywnego sensu tekstu, ciągu jego logicznych następstw, lecz by uzyskać też jego objawioną wersję w umyśle i sercu, które otrzymałyby dar wizji głębokiej (*theôria*). Jedynym warunkiem jest tu brak namiętności (*apátheia*) i pogodność (*galéné*) (Gargano, 2009: 328). W ten sposób wyobraźnia i jej funkcjonowanie otrzymują pewne zabarwienie moralne. Dobre wyjaśnienie tekstu jest możliwe, kiedy hermeneuta ma czyste serce i umysł i gdy są one wolne od wszelkiej namiętności, a dzieje się to dzięki zaangażowaniu w cnoty (Gargano, 2009: 347). Tutaj wyobraźnia wychodzi poza jednostkową przestrzeń poznania. Okazuje się mieć wymiar szerszy: społeczny i wspólnotowy. Ojców Kościoła nie interesowało tzw. obiektywne zrozumienie tekstu, lecz to, co mógł on powiedzieć w konkretnym kontekście czasowo-przestrzennym dla dobra Kościoła i wiernych (Gargano, 2009: 362). W ostatecznym rozrachunku ta interakcja wyobraźni z tekstem ma jeszcze inny cel: spotkanie z Jezusem Chrystusem. W interpretacji Ojców ważna jest rola analogii pomiędzy księgą biblijną a tajemnicą Jego obecności (Gargano, 2009: 221). Zdaniem Kasjana (*Collationes...*, 14,10) lektor egzegeta, wstępując do sanktuarium, otwiera się i wzbogaca nową godnością tak, by jego serce zamieszkał Pan (za: Gargano, 2009: 262). To może najbardziej szlachetne zadanie wyobraźni, jej posługa – otwarcie na horyzont, w którym może zostać przekroczona. Augustyn nazywa ją wręcz pokorną służebnicą wyższego intelektu. Jedynym prawdziwym „obrazem Boga” jest Chrystus. Jakakolwiek podejmowana przez ludzką wyobraźnię próba zastąpienia tej unikalnej konwergencji Boga i człowieka w Chrystusie to bluźnierstwo (Kearney, 1988: 118).

Czy nie jest to ostateczna perspektywa dobrze odbytej walki? W wieku młodzięcym Biblia stanowi antidotum na namiętności i fantazje, jak i obrazy mitów i poematów klasycznych. Bardziej dojrzałych prowadzi do intymnego stosunku z Panem Bogiem (Gargano, 2009: 276–277). Wyobraźnia staje się więc świadkiem i narzędziem duchowego wzrostu. Oczywiście wszystko to wymaga czujności, ale i jest ryzykiem. Bez otwarcia na Pana Boga, bez oddania Mu ostatecznie władzy także nad naszą wyobraźnią, jesteśmy zagrożeni antropomorfizmem – przykryciem wyobraźnią tajemniczej i dyskretnej Bożej obecności (*Collationes...*, 10,3,5, za: Gargano, 2009: 266).

Wyobraźnia czerpie też z metaforyki biblijnej. Bonawentura przyrównuje ją do drabiny Jakubowej. Wyobraźnia może podnieść niższe zmysły do wyższych zdolności rozumu (Kearney, 1988: 127). Według Tomasza z Akwinu wyobraźnia

to magazyn form otrzymanych poprzez zmysły⁶. Idąc za Awicenną i Awerroesem, umieszcza on wyobraźnię za zdrowym rozsądkiem (*sensus communis*); wyróżniając kilka jej form: *phantasia* (wyobraźnia retencyjna), *imaginativa* (wyobraźnia składająca) czy *aestimativa seu cogitativa* (zwana u ludzi wyobraźnią ostatnią, ale i *ratio particularis* lub *collativa intentionum individualium*, co oznacza opinie, przekonania, uprzedzenia konkretnego człowieka); oraz *memorativa*. Ale wyobraźnia komponująca (*imaginativa*) jest gdzie indziej połączona z *imaginatio* (lub *phantasia*) i nazywana po prostu *phantasia seu imaginatio* (Carruthers, 2008: 62). Richard de Bury, XIV-wieczny humanista angielski, bardzo sugestywnie opisuje rolę wyobraźni w procesie czytania książki:

Pisana prawda książek, nieprzemijająca, lecz trwała, wyraźnie daje się obserwować, i przez półprzezroczyste sfery oczu [*per sphaerulas pervias*], przechodząc przez przedsionek zdrowego rozsądku i przedsionki wyobraźni, wchodzi do komnaty łoża [*thalamum*] intelektu, kładąc się w łóżach [*cubili*] pamięci, gdzie kogeneruje [*congenerat*] wieczną prawdę umysłu (Carruthers, 2008: 44).

W tej bardzo obrazowej metaforze wyobraźnia jest sposobem obcowania z tekstem, praktyczną formą intymności przeżywania lektury.

Wyobraźnia jako synestetyczna droga ku sacrum

W kolejnych wiekach, kiedy walka moralna – czyli mówiąc teologicznie, troska o zbawienie duszy – przestała być głównym motywem życia religijnego, wyobraźnia przeniosła się w sferę kognitywną, w konsekwencji stała się sferą walki bardziej elementarnej, ale i drastycznej: o Boga, o wiarę w Niego, o „sacrum”. Jak to ujął Paul Avis:

Wyobrażenia religijne nie spadły gotowe z nieba, lecz wyłaniają się z ludzkiej odpowiedzi na ujawnienie się boskiej obecności w objawieniu. Chociaż objawienie stoi ponad wszelką ludzką subiektywnością i konstrukcją społeczną, pozostaje prawdą, że (jak nauczył nas Marks) człowiek tworzy religię. Zjawiska religijne – wierzenia, formy kultu, struktury organizacyjne, kodeksy moralne – są ludzkimi artefaktami pochodzącymi z objawienia, ale zapośredniczonymi przez ludzkie perspektywy kulturowe. Odpowiedź na objawienie, która jest wyrażana w religii, jest uwarunkowana kulturowo i społecznie. Boskie objawienie i ludzka odpowiedź ucieleśniona w religii wzajemnie na siebie

⁶ „Tak więc do przyjmowania form rzeczy postrzegalnych służy właściwy czy odpowiedni zmysł zewnętrzny i zmysł wspólny; o różnicy między nimi powiemy niżej. Do zatrzymania czy zachowania tych form służy fantazja, czyli wyobraźnia, które znaczą to samo; bowiem fantazja, czyli wyobraźnia, jest jakby skarbem form odebranych przez zmysł” (Św. Tomasz z Akwinu, 1962: 1, 78, 4).

oddziałują w sposób twórczy i krytyczny. Tę sferę bosko-ludzkiego spotkania i interakcji można nazwać „sacrum”. W niej elementy dawania i przywłaszczania mogą być rozróżnione w analizie pojęciowej, ale są trudne do rozdzielenia w żywym doświadczeniu. Cały repertuar wyobrażeń religijnych – przede wszystkim metafora, symbol i mit – tworzy podstawowe składniki sacrum (Avis, 1999: vii).

Twórcza wyobraźnia ludzka jest jedną z najbliższych analogii do istoty Boga. Tajemnica wyobraźni wskazuje na tajemnicę Boga i ją odzwierciedla. Jak sugerował między innymi Coleridge, ludzka twórczość wyobraźniowa jest echem, iskrą Boskiej twórczości, która rozlewa się w pełni stworzenia (Avis, 1999: viii). Idąc tym tropem, cytowany już wyżej Avis uważa, że chrześcijaństwo w najwyższym stopniu żyje z wyobraźni. Jego zdaniem rola wyobraźni jest kluczowa dla zrozumienia prawdziwej natury chrześcijaństwa. Jeśli nie spróbujemy w pełni oddać sprawiedliwości tej roli, nie zdołamy zrozumieć wiary chrześcijańskiej i sami nie będziemy w stanie prawdziwie uwierzyć (Avis, 1999: 3). Według Avisa modlitwa, liturgia i teologia, jak również Biblia, posługują się językiem wyobraźni i wyrażają swoje prawdy za pomocą metafory, symbolu lub mitu (Avis, 1999: 6).

Warto zwrócić uwagę na kontekst, w którym przedstawiona tu jest Biblia. Avis to anglikanin, postrzega zatem Biblię w sposób bliższy katolicyzmowi niż protestantyzmowi. Biblia musi więc być czytana w szerszym ujęciu kościelnym i teologicznym. Tym samym stanowi jedną z dróg do poznania Prawdy. Zdaniem Avisa Prawdę poznajemy tylko dzięki wyobraźni. Kluczem do zgłębienia rzeczywistości jest twórcza wyobraźnia, a nie jakaś rzekomo obiektywna, racjonalnie określona procedura, która leży poza domeną osobistej wiedzy. Prawda zawiera się w symbolach, a symbole są materialnie ucieleśnione. Zdaje się to być konsekwencją inkarnacyjnego i sakramentalnego charakteru chrześcijaństwa (Avis, 1999: 7). Skoro Wcielenie stanowi jeden z głównych tematów Biblii i jedną z ważnych inspiracji wyobraźni, taka interpretacja w szerokim kontekście teologicznym staje się czymś naturalnym. Wcielenie, ucieleśnienie, uczłowieczenie Słowa jest podstawowym parametrem w przeżywaniu i doświadczaniu wyobraźni. Słowa, które dziedziczymy, kształtują wszystkie nasze doświadczenia. Głębokie słowa i świetliste konceptualizacje ułatwiają zadanie wyobraźni (Avis, 1999: 31). Avis odwołuje się tu do innego autora romantycznego, wedle jego opinii „dziecka romantyzmu”, Johna Keble’a, którego zdaniem objawienie biblijne jest z natury poetyckie, ponieważ stanowi zarówno wytwór wyobraźni, jak i jest do niej adresowane. Sztuka poezji polega na tym, że jednocześnie ukrywa i ujawnia, a więc wskazuje na to, co poza nią, na to, co nieznane, na to, co nieskończone (Avis, 1999: 45):

Wyobraźnia – zmysł całościowy – ogarnia cel przedsięwzięcia wiary, jako całości, integrując wszystkie te elementy, które odnoszą się do zmysłów myślenia, czucia czy woli. Jej heurystyczna moc pozwala wyobraźni widzieć koniec od początku i przewidywać,

jak to będzie, gdy dotrzemy do celu. To właśnie wyobraźnia odpowiada na zaproszenie zawarte w Psalmach: „Skosztuj i zobacz, jak łaskawy jest Pan” (Ps 34,8). To ona sprawia, że przedmiot wiary staje się realny dla naszego wewnętrznego wzroku i świadczy o naszym osądzie, że jest on przyjemny lub pożądany. Piękno nas pociąga; ponieważ istnieje ono na tym świecie tylko w formie ucieleśnionej, rodzi pragnienie posiadania go lub przynajmniej zjednoczenia się z nim. Piękno jest formą ekspresyjną: jego naturą jest komunikowanie samego siebie. Wywołuje ono reakcję, którą Burke nazywa „miłością” [...] Poprzez wyobraźnię wcielamy się w duchową rzeczywistość, którą chrześcijaństwo postuluje dla naszej wiary (Avis, 1999: 70).

W takim ujęciu wyobraźnia jest naturalną drogą doświadczenia religijnego i wiary. Funkcjonuje bardziej w sferze poznania niż moralności. Jeśli ma jakieś implikacje moralne, to tylko na zasadzie zachęty do zachwyty natury estetycznej. I w takiej konwencji jest czytana Biblia – jako zaproszenie, a nie wewnętrzny, spersonalizowany imperatyw. Nie oznacza to jednak braku interakcji: zachodzi ona, ale na innych, płytszych poziomach doświadczenia synestetycznego. U Ojców Pustyni było ono zawsze tylko zaproszeniem w głąb serca i duszy. W wydaniu nowożytnym, szczególnie we wspólnotach reformowanych, chodziłoby głównie o wrażenie – wielowymiarowe, absorbujące. Jego konsekwencje pozostają jednak sprawą osobistą.

Skoro tak, można zadać pytanie: czy wciąż chodzi o doświadczenie „sacrum”, czy już jedynie o utrzymanie uwagi? Nie zapominajmy, że synestezja jest coraz powszechniejsza w przekazach multimedialnych. Zastosowanie jej w lekturze Biblii mogłoby być interpretowane jako kolejny etap walki o wyobraźnię – walki coraz bardziej desperackiej i nie mniej zdecydowanej niż ta o poznanie i doświadczenie prawdy. Byłaby to walka o doświadczenie, o jego interakcję z treściami duchowymi zawartymi w Biblii. To poziom bardziej subiektywny niż prawda, ale i mniej „moralny” niż dążenie przez cnotę do bliskości z Bogiem. Brookman w synestetycznym wymiarze wyobraźni dostrzega analogię z działaniem twórczym. Czyni to jednak w perspektywie pragmatycznej: synestetyczna lektura i doświadczenie Biblii może okazać się bodźcem do zwiększenia naszej kreatywności:

Tak jak u synestetyków stwierdzono niezwykle wysoką skłonność do twórczego myślenia, wysoce niezwykle sposoby percepcji i po prostu „widzenia” rzeczy inaczej, tak samo chrześcijański czytelnik Pisma Świętego, który autentycznie pragnie podążać drogą Jezusa, powinien mieć różne zmysły percepcyjne i interpretacyjne, które będą się nieustannie mieszać na nowe sposoby. Mieszanie się tych zmysłów zaowocuje szalenie twórczym pragnieniem i zdolnością do czerpania ze świętych tekstów w taki sposób, że powstaną nowe paradygmaty myślenia i praktykowania (Brookman, 2015: 29).

Synestetyczna percepcja Biblii ma też swój wymiar antropologiczny. Duchowe czytanie Biblii otwiera połączenia, skojarzenia i spostrzeżenia na temat Boga, które normalnie nie powstałyby, gdybyśmy nie czytali Pisma Świętego jako tekstu,

w który chcemy się zaangażować (Brookman, 2015: 30). Synestezja to coś więcej niż tylko estetyka. To poszerzenie, pogłębienie doświadczenia estetycznego, o które w dzisiejszych czasach coraz trudniej. Synestezja pomaga nie tylko w zachwyceniu, ale i w zaangażowaniu. Jak postuluje Brookman, akt czytania Pisma Świętego jako Pisma Świętego powinien nas zachwycić i zaangażować. Efektem może być opisane przez Mihály Csíkszentmihályiego doświadczenie przepływu, dynamiczne poczucie pełni z satysfakcjonującego i rozwijającego działania. Brookman przywołuje tu ideę mapowania, zaproponowaną przez Gillesa Fauconniera, według której synestezja, czyli „odwzorowania między dziedzinami znajdują się w samym sercu unikalnego ludzkiego kognitywnego talentu do wytwarzania, przekazywania i przetwarzania znaczenia” (Brookman, 2015: 71)⁷. W ten sposób wyobraźnia pozwala zintegrować doświadczenie duchowe z egzystencjalnym także w kategoriach kognitywnych.

To rozluźnienie związku wyobraźni z moralnością nie jest dzisiaj niczym zaskakującym, zważywszy na coraz mniejsze jej znaczenie w praktyce życia religijnego i duchowego. Niektórzy tę moralną neutralność wyobraźni próbują odnaleźć już na kartach Biblii – jakby chcąc wrócić do czasów sprzed monastycznego ferworu egzystencjalnego przejęcia się Biblią. Jak to zauważyli autorzy książki *Art and the Christian Imagination*:

Właściwie słowo „wyobraźnia” w Piśmie Świętym oznacza myślenie, rozważanie, rozmyślanie lub wążenie dowodów i jest moralnie neutralne. Równie niemożliwe jest myślenie o Bogu bez użycia wyobraźni, jak i myślenie o złu. Koncepcja Salomona, by zbudować żydowską świątynię, była wynikiem wyobraźni. Daniela, który w swoim sercu postanowił nie kłaść się mięsem Nabuchodonozora, było decyzją opartą na wyobraźni. Wszystkie podróże misyjne św. Pawła były przynajmniej wstępnie zaplanowane z wyobraźnią, i oczywiście to samo można powiedzieć o wszystkich dzisiejszych działaniach misyjnych. I tak samo jest ze wszystkimi dobrymi czynami, jak i ze wszystkimi złymi czynami w Piśmie Świętym i poza nim. Wyobraźnia jest narzędziem rozumienia i określania i sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Ta fałszywa interpretacja wyobraźni jako samoistnego zła jest być może główną przyczyną ewangelicznej porażki w tworzeniu sztuki w naszych czasach, ponieważ wyobraźnia jest samym sercem estetycznego przedsięwzięcia (Kilby, Dyrness, Call, 2017: 94).

Przyznanie wyobraźni takiej roli w lekturze i interpretacji Biblii jest otwarciem nowego horyzontu, gdzie doświadczenie estetyczne w swoim rezonansie antropologicznym zwycięża aspekt moralny i soteriologiczny biblijnego przekazu. Estetyka sprowadza wszystko do jednego wymiaru, do splotu, w którym wyobraźnia oznacza ducha jako osnowę i wątek tkanego materiału, przeplatanie się „podłużnej wiary” i „poprzecznej sztuki”, tworzących tkaninę integralności i piękna (Shaw, 2009,

⁷ Por. Csíkszentmihályi, 2005.

poz. 122). Przesłanie Biblijne nie jest już przesłaniem Boga, ale swoistym laboratorium kreatywności. Tak to też ujęła Lucy Shaw, poetka tradycji episkopalnej:

Jako poeta, rozpoznaję to: żywą metaforę, obrazy nabierające bogatego życia, gdy przypominam sobie słowa na kartach Pisma Świętego. To są rzeczy, na które my, artyści, zwracamy uwagę, a medium, które znajdujemy w sobie, to wyobraźnia, której fundamentem jest dla nas Pismo Święte. Tutaj wyobraźnia nie tylko jest nam pomocna jako obserwatorom i interpretatorom życia, ale jest ona istotną częścią aktu twórczego, który sprawia, że życie staje się dla nas widoczne (Shaw, 2009, poz. 1168).

Ten poetycki kontekst jest w obecnych czasach jakimś sposobem na ożywienie kontaktu z Biblią. Można go określić jako alternatywę dla uległej erozji sekularyzmu lektury ściśle religijnej. W takim ujęciu Biblia pozostaje dzisiaj żywa, o ile stanowi jeszcze inspirację. Jeśli ma to miejsce, inspiracja ta okazuje się współcześnie zdecydowanie inna niż na początku chrześcijaństwa. Dotyczy wrażliwości, postrzegania życia, refleksji nad nim. Wszystko to są drobne impulsy, zdolne jednak dotrzeć do człowieka współczesnego. Są one niesione przez sieć metafor. W ten sposób, coraz bardziej świadomie i praktycznie, sprzymierzeńcem i współpracownikiem Biblii okazuje się poeta – niekoniecznie od razu jako alternatywa dla głoszącego Słowo Boże kapłana, ale często w jego zastępstwie tam, gdzie kapłanów już się nie słucha – albo już ich nie ma. Wyżej cytowana poetka deklaruje:

Jako artyści podążamy w kierunku tego, co złożone, jako ci, którzy starają się naśladować otwarte drzwi do serca i do wyobraźni, które Jezus ofiarował poprzez opowiadanie. Zadowolenie się uproszczonym podejściem, czy też podejściem sentymentalnym, nigdy nie będzie właściwe w świetle Ewangelii (Shaw, 2009, poz. 1002).

Wygląda na to, że uświadomiliśmy sobie dzisiaj, iż Biblia jakby sama autoryzowała i konsekrowała wyobraźnię – i że najwyższy czas wreszcie zrobić z tego użytek. Powstaje jednak pytanie: jak się to ma do dotychczasowej interpretacji Biblii w Kościele i w kontekście religijnym? I kto ma służyć komu – wyobraźnia Biblii czy Biblia wyobraźni?

Problem mitu

Z samej swej natury wyobraźnia zdaje się przeciwstawiać wszelkim formom schematyzacji czy instytucjonalizacji. Potrzebuje ona wolności i jak najpełniejszej personalizacji. Jest zazwyczaj czymś wysoce zindywidualizowanym. Naturalnie więc wyobraźnia może być drogą do personalizacji lektury Biblii. Z drugiej jednak strony, tym samym może prowadzić do konfliktu z tradycyjną, instytucjonalną (kościelną) interpretacją Biblii.

Cytowany już P. Avis optuje za ożywieniem instytucjonalnej refleksji teologicznej pracą wyobraźni. Ma on na myśli głównie wyobraźnię symboliczną (Avis, 1999: 137). Pozwala ona wnikać w istotę opisywanego wydarzenia, w jego kontekst i związki z innymi wydarzeniami, stymulując osobisty do niego stosunek. Jeśli staje się to priorytetem lektury, nie jest już tak ważna historia wydarzenia. Pozostaje wszak ona poza zasięgiem przekazu tekstowego. Nośnikiem wydarzeń i platformą ich interpretacji staje się mit jako szczególna konfiguracja metafor i symboli – jako zadanie narracyjne dla wyobraźni. Historia nie jest do wykluczenia, ale nie jest istotna. Wiara, zdaniem Avis, rozgrywa się na innej płaszczyźnie. Nie rozwiązuje kwestii tego, co naprawdę się wydarzyło, nie wyklucza fizyczności opisywanych zdarzeń, ma jednak konsekwencje dla teologicznej interpretacji opowiadania lub wydarzenia: „Wiara jest właśnie osobistym, egzystencjalnym i wyobraźniowym zaangażowaniem w osobę i obecność, a nie subskrypcją formuły zawartej w «dosłownych» propozycjach. Prawda wyobraźni koreluje z naturą metafory, symbolu i mitu” (Avis, 1999: 152).

W tym sensie wiara byłaby pośrednio efektem pracy wyobraźni, która również ma wpływ na głoszenie i przekazywanie wiary. Avis pisze:

Język figuratywny wyznania wiary, oparty na normatywnych obrazach Pisma Świętego, nie jest jedynie wyrazem kultu Kościoła czy wartości Jezusa Chrystusa we wspólnocie wiary. Ma on mieć charakter poznawczy, ale nie werdyktyczny. Jest realistyczny, ale nie ostateczny. Oznacza, ale nie opisuje. Mówi prawdę, ale nie dosłownie. Jako metafora, symbol i mit tożsamości Jezusa z Bogiem, inkarnacyjna doktryna Credo jest czymś, w co (w sensie realistycznym, ale nie dosłownym) możemy i powinniśmy chętnie wierzyć (Avis, 1999: 153).

Indywidualizacja aktywowana wyobraźnią to szansa nade wszystko dla poznania, gdyż konstytuuje materię wiary. Tak można na nowo zdefiniować osobisty kontakt z Bogiem. Guite czyni to, nawiązując do przekazu z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1,26n):

Jeśli częścią Imago Dei jest sama nasza twórcza wyobraźnia, to powinniśmy oczekiwać, że działanie Słowa, zamieszkującego i odkupującego upadłą ludzkość, rozpocznie się w ludzkiej wyobraźni i będzie przez nią działać na zewnątrz. Jeśli tak jest, to powinniśmy być w stanie dostrzec obecność tego Słowa w dziełach sztuki, które są owocem naszej wyobraźni (Guite, 2010, poz. 430).

Jak widać, nacisk jest tu położony na doświadczenie osobiste. Kontakt z poezją jest też przede wszystkim osobisty. Poezja może pomóc aktywować i eksplorować naszą wyobraźnię jako aspekt Imago Dei w ludzkości, jako aktywną, kształtującą moc percepcji wykonywaną zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, oraz jako zdolność do pojmowania i ucieleśniania prawdy (Guite, 2010, poz. 458).

Jest to kolejny przykład walki o wyobraźnię i walki wyobraźni o słowa, które nie są tylko dosłowne, lecz mają kontekst transcendentny. Narzędziem w tej walce jest metafora (Guite, 2010, poz. 2888).

Wyobraźnia byłaby więc bramą do transcendencji, czyli czegoś bardziej ogólnego niż religia, jednak w religii bardzo obecnego. Zbieżność tę ukazuje Malcolm Guite:

Jeśli Coleridge ma rację co do wyobraźni, jeśli prawdą jest, że nasza wyobraźnia pozwala nam zarówno pojmować, jak i kształtować rzeczywistość, i że źródło i światło wyobraźni wypływa ze źródła samego świata w Chrystusie Logosie, to wielka poezja pisana przez poetów pozostających w kontakcie ze swoją „pierwotną” i „wtórną” wyobraźnią powinna być świadkiem tego przemieniającego światła, niezależnie od tego, czy ich poezja jest otwarcie religijna, czy też nie, czy poeci ci wyznają w swoim życiu jakąś szczególną doktrynę religijną (Guite, 2010: poz. 4852).

We wczesnych pismach Ricoeura wyobraźnia grała rolę rodzaju *praeparatio evangelica* dla recepcji Bożego świata (Ricoeur, 1959, poz. 443). Wyobraźnia miała zawsze wymiar transcendentny, co widać wyraźnie u Kanta, dla którego wyobraźnia jest formą inwencji i twórczości, wolną grą niemającą celu poza sobą samą, ale i mocą dającą formę ludzkiemu doświadczeniu – a w konsekwencji umożliwiającą opis rzeczywistości (Ricoeur, 1959, poz. 2134). Transcendencja i moment bezinteresowności łączą się tutaj z działaniem w służbie rzeczywistości. Można powiedzieć, że wyobraźnia, po części nie będąc z tego świata, wnosi do niego nową jakość. Na swój sposób go porządkuje. Dzięki niej możliwe są rozmaite drogi interpretacji świata i tekstu. Podczas czytania ma miejsce pewien rodzaj twórczości, praca w samej treści, przebiegająca wedle określonych norm (Ricoeur, 1959, poz. 2140). Tak właśnie można doświadczyć transcendentnego wymiaru tekstu, ale i uchwycić związek między nim a życiem rodzący się z wyobraźni biblijnej (Ricoeur, 1959, poz. 2162). Przykładem wyobraźni biblijnej jest, zdaniem Ricoeura, proces parabolizacji, wywołujący u czytelnika dynamikę interpretacyjną tak na poziomie refleksji, jak i akcji. Wymiar poznawczy nie sprowadza się tu tylko do doświadczenia intelektualnego, prowadzi też do zaangażowania (Ricoeur, 1959, poz. 2178). Jedną z jego form jest relacja czytelnika z tekstem. Jest to relacja zwrotna. Tekst, zanim zostanie zinterpretowany, sam interpretuje. Tak naprawdę to tu właśnie ma miejsce twórcze działanie wyobraźni. Tekst żyje swoim życiem, odkrywanym przez dynamizm interpretacyjny analogiczny do dynamizmu życiowego (Ricoeur, 1959, poz. 2394). W pewnym sensie jest to rodzaj dopełnienia synestezji, jej pełny horyzont. Ricoeur postrzega tę pracę wyobraźni jako proces integrujący lekturę tekstu z głębokim, żarliwym wewnętrznym przeżyciem. Interpretacja nabiera tu charakteru egzystencjalnego:

Nowym konfiguracjom ludzkich doświadczeń religijnych i rektyfikacjom ich reprezentacji nadal towarzyszy nowa restrukturyzacja, jaką wyrażenie-enigmat „królestwo Boże” i inne jemu podobne nakładają na dynamizm znaczeniowy działający

w narracji-przypowieści. Krótko mówiąc, to nadal parabolizacja narracji, doprowadzona do najwyższego stopnia żarzenia, daje początek przejściu od interpretacji semiotycznej do interpretacji egzystencjalnej. W tym miejscu przechodzimy od pracy wyobraźni w tekście do pracy wyobraźni o tekście (Ricoeur, 1959, poz. 2457).

Podejście Ricoeura jest pełne szacunku zarówno dla specyfiki tekstu biblijnego, jak i jego historycznej wartości. Wyobraźnia dopełnia doświadczenia tekstu, umożliwia interakcję czytelnika z nim. Łączy doświadczenie lektury z przeżyciem duchowym. Takie podejście teoretycznie mogłoby umożliwić integrację wyobraźni z instytucjonalnym wymiarem religijności. Jest to możliwe, gdyż wychodzi ono od ważnego dla Ricoeura pojęcia „narracji”, a nie od mitu. Narracja implikuje przekaz osobowy, szanuje konwencje czy kodyfikacje, współpracuje z instytucjami. Mit jest mniej linearny i stanowi raczej komponent do konstrukcji narracji. Może też istnieć poza nią, w bezpośrednim kontakcie z wyobraźnią, natomiast niekoniecznie dobrze znosi instytucjonalizację. I ten jego aspekt staje się ostatnim etapem walki o wyobraźnię – o ostateczne wyzwolenie jej od konwencji i instytucji, czyli w praktyce od tradycji i historii. Taki pogląd wyraża David Tacey, zdecydowanie atakując dosłowność i historyczność w interpretacji opowieści i mitów. Uważa on, że Zachód

siedzi na niezrozumiałym skarbie. Jednakże martwa ręka konwencji pozbawia nas mądrości, zamknięta w tym, co Jung nazwał „świętą niezrozumiałością”. Jeśli moglibyśmy przezwyciężyć konwencję i instrukcję czytania rzeczy dosłownie, Zachód mógłby doświadczyć własnej odnowy, a ludzie Zachodu znaleźć się bliżej mądrości (Tacey, 2017: xxvii).

Zdaniem Taceya wyobraźnia mogłaby ożywić opowieści religijne (Tacey, 2017: 2). Chodziłoby tu o rodzaj aktualizacji, ale i zarazem personalizacji. Obrazy mityczne czy te zawarte w opowieściach winny być interpretowane zgodnie z wiedzą dostępną w określonym czasie (Tacey, 2017: 18):

Biblia jest formą mitopoezji (mythopoesis), kombinacji mitu i poezji. Jej język jest podstawą i nie może być zredukowany do złej nauki lub zniekształconej historii. Dopiero w naszych czasach zaczynamy rozumieć, jak podstawowa jest mitopoezja. Jest to najbardziej starożytna forma sztuki, lecz jest to sztuka zawierająca sacrum i mówiąca o tym, co boskie. [...] Przekaz równoważny biblijnemu dzisiaj byłby wizjonerską poezją lub pismami mistycznymi (Tacey, 2017: 19).

W ten sposób rola wyobraźni staje się ważna jak nigdy, w pewnym sensie się autonomizuje. Posuwa ją to jeszcze dalej niż wyżej przedstawiona anglikańska i episkopalna wizja roli poezji w interpretacji Biblii. Tacey czyni z wyobraźni niemal główny przekaz Ewangelii. Jego zdaniem Jezus pouczał swych, nie zawsze rozumiejących Go słuchaczy, o mocy wyobraźni. Chciał w ten sposób odsłonić

dziedzinę ducha i podnieść ich świadomość ponad dosłowność. Byłoby to warunkiem dostępu do Królestwa. Zdaniem Taceya Prawda domaga się od Pisma korespondencji nie tyle z rzeczywistością fizyczną, lecz z rzeczywistością duchową. W tym kontekście padają dość mocne słowa, daleko odchodzące od zasadniczej linii rozumowania chrześcijańskiego:

Cel wyobraźni to umożliwienie nam wejścia wewnątrz modusa *mythos* i jego wzoru widzenia. Logos nie może nas tam wprowadzić. Wyobraźnia jest drzwiami do drugiej strony doświadczenia. Jeśli wchodzimy tą drogą, pozwalamy „rzeczywistości” iluzji pracować tej magii w nas. Jeśli pozostajemy złapani w modalność Logosu, nie możemy zostać wciągnięci do obrazów ani rozróżnić prawdy (Tacey, 2017: 24).

W tym stwierdzeniu wyobraźnia przeciwstawia się tradycyjnemu przekazowi teologicznemu czy, mówiąc inaczej, teologii instytucjonalnej, podnosząc za to rangę pisarza, osób pracujących wyobraźnią i kreatywnością (Tacey, 2017: 38). Tacey, chcąc dowartościować wyobraźnię, radykalnie przeciwstawia ją rzeczywistości, co rzecz jasna wiąże się z wyżej wspomnianym zamiarem zerwania z dosłownością historyczną i nie tylko. Fantazja i wyobraźnia mają wskazywać na rzeczywistość niewidzialną, niemniej jednak bardziej realną niż to, co widzialne (Tacey, 2017: 50). Taceya inspiruje tu William Blake, dla którego Jezus był wyobraźnią, a Jego dusza i duch były „fragmentami wyobraźni”. I tutaj pojawia się swoista interpretacja mitu: zdaniem Taceya mit „degraduje” wyobraźnię do tego, co nie jest realne (Tacey, 2017: 59), polaryzuje jej stosunek do rzeczywistości. Staje się ona jedynym warunkiem „lotu ducha”, dla którego nie potrzeba, by określone fakty biblijne czy cuda były prawdziwe. Liczy się sposób, w jaki odbierzemy ich znaczenie, na ile spełnią w nas swoją duchową funkcję (Tacey, 2017: 60).

To jest już opinia jednoznacznie przeciwna głównemu nurtowi chrześcijaństwa, obecnemu tak w katolicyzmie, jak i w prawosławiu, i wierzącemu w prawdziwe życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Tutaj wyobraźnia zostaje zdecydowanie przeciwstawiona oficjalnym „kanałom religijnym”, które – zdaniem Taceya – „zaciemniły wymiar duchowy, i jedynie poeci i myśliciele z wyobraźnią są naszymi wiarygodnymi przewodnikami po świecie ducha. [...] Posługujący i kapłani są niewiarygodni, jeśli brak im specjalnego daru wyobraźni, którego nie może dać żaden trening” (Tacey, 2017: 61). Tak mocna teza oznacza powierzenie wyobraźni roli koła ratunkowego dla doświadczenia religijnego, jeśli wręcz nie jego alternatywy. Nie jesteśmy tu daleko od religii wyobraźni, będącej – wraz z poezją – jedyną słuszną drogą do poznania Ducha, do którego nauka nie ma dostępu (Tacey, 2017: 154). Co ciekawe, „kapłanem” tej religii wyobraźni jest Jezus, „poeta wielkiej wyobraźni”. Niestety, Jego następcy już takiej wyobraźni nie mieli i wszystko przyjmowali i pojmowali dosłownie (Tacey, 2017: 179).

Podsumowując te szkicowe rozważania, trzeba zauważyć zwiększającą się rolę wyobraźni w czytaniu i interpretowaniu Biblii. Jest to efekt indywidualizacji, ale i deinstytucjonalizacji doświadczenia religijnego. Na swój sposób każda religia – jak i każde wyznanie chrześcijańskie – musi się zmierzyć z mocą i perspektywami wyobraźni. Historia życia duchowego pokazuje, jakie może to przybierać formy i jak bardzo jest ważne. W dzisiejszych, zsekularyzowanych czasach, wszystkie religie winny postawić sobie pytanie: na ile wyobraźnia i jej rozwój może im pomóc, a na ile im szkodzi. Jest to pytanie szczególnie aktualne w kontekście chrześcijaństwa, wyrastającego z Tajemnicy Wcielenia. Pytanie o rolę wyobraźni w chrześcijaństwie to pytanie o Jezusa Chrystusa, o prawdę o Nim. Różne wyznania chrześcijańskie proponują tu różne podejścia. W pewnym sensie każde na własną rękę zmagają się z wyobraźnią – albo się nią wspomaga. Powyższe rozważania ukazują szerokie spektrum i być może nie zawsze uświadamiane sobie konsekwencje tej gry z wyobraźnią. Pewnych historycznych faktów nie da się już odwrócić. Przytoczone w niniejszym opracowaniu wybrane tezy są tylko śladem nieustannej walki o wyobraźnię. Wiedza o tym umożliwia refleksję i, w związku z tym, zajęcie własnego stanowiska. Jest ono niezbędne nie tylko z racji na coraz większe dzisiaj znaczenie wyobraźni, ale i na los tradycji, także Biblijnej, na który wywiera ona coraz większy wpływ. Tylko w ten sposób ostatecznie będzie można udzielić odpowiedzi na pytanie, na ile należy jeszcze walczyć o wyobraźnię – a konkretniej o jej integrację z rzeczywistością religijną, z chrześcijaństwem – a na ile możemy już być tylko świadkami walki wyobraźni o niezależność, a może po prostu o wolność, która zawsze jest warunkiem wyborów...

Literatura

- Avis P. (1999), *God and Creative Imagination*, Routledge, London–New York.
- Brookman W. R. (2015), *Orange Proverbs and Purple Parables*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon.
- Carruthers M. (2008), *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Corrigan K. (2009), *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Routledge, London–New York.
- Csikszentmihályi M. (2005), *Przepływ*, Moderator, Taszów.
- Ewagriusz z Pontu (2007), *Pisma ascetyczne t. 1*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Ewagriusz z Pontu (2008), *Pisma ascetyczne t. 2*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Fournier J. (1603), *In Evangelium divini Matthaei...*, ed. Georges Lazari de Trévise (OP), Apud Damianum Zenarium, Venice, 2 E–3 F., XXXII, XI, f. 50, 2, B–C.
- Gargano I. (2009), *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Una introduzione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

- Gargano I. (2010), *Il formarsi dell'identità cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Golitzin A. (2002), *The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature*, [w:] *Studia Monastica* 44, 13–44, 30.
- Guite M. (2010), *Faith, Hope and Poetry*, Routledge, mobi.
- Kasjan J., *Collationes Patrologia Latina*, vol. 49, col. 477–1328, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435,_Cassianus_Ioannes,_Collationum_XXIV_Collectio_In_Tres_Partibus_Divisa,_MLT.pdf
- Kearney R. (1999), *The Wake of Imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota.
- Kilby C., Dyrness W., Call K. (2017), *Art and the Christian Imagination*, Paraclete Press Brewster, Massachusetts.
- Ricoeur P. (1959), *Figuring the Sacred*, Fortress Press, mobi.
- Shaw L. (2009), *Breath for the Bones*, Thomas Nelson Inc., mobi.
- Stewart C. (2001), *Imageless Prayer in Evagrius Ponticus and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, „Journal of Early Christian Studies”, vol. 2(9), s. 187–192.
- Tacey D. (2017), *Religion as Metaphor*, Routledge, London, New York.
- Św. Tomasz z Akwinu (1962), *Suma teologiczna*, t. 1, tł. o. P. Belch OP, Veritas, Londyn.

'The struggle for imagination'. On the ecumenical implications of an aspect of Bible interpretation

This article addresses the role of imagination in the reception and interpretation of the Bible. It draws on two traditions of reading and understanding the Bible – the monastic one from the first centuries of ancient Christianity, which is still an important point of reference for Eastern Christianity today, and the Anglican-Presbyterian one. The starting point for the juxtaposition of these two traditions is a definition of imagination drawn from biblical Hebrew hermeneutics, which allows the topic to be framed in the context of spiritual warfare. On the part of the Eastern monastic tradition, this is discussed mainly on the basis of the writings of Evagrius of Pontus, expanded by the opinions of some Church Fathers. Western views are expressed on the basis of the works of Avis, Brookman, Ricoeur, Tacey and others. One of their aspects is the perception of the biblical discourse as myth and the consequences related to this. The conclusion emphasises the importance of imagination in Christianity today, but also shows the different approach to imagination in the two traditions.

Keywords: Bible, imagination, myth, reading, interpretation, spiritual warfare