

PIĘKNO JAKO ZAPOCZĄTKOWANIE CHWAŁY

Jedna z najwspanialszych pieśni poezji francuskiej: *Ce que dit la bouche d'ombre*, jeśli się pominie końcowe odniesienie Wiktora Hugo do jego utraconej córki, kończy te *Kontemplacje* słowem „początek”. Ten poemat, zdecydowanie gnostycki, podobnie jak całość zbioru, powołuje na nowo do istnienia dawny, patrystyczny temat apokatastazy, czyli ostatecznego powszechnego pojednania, który nie jest bynajmniej obcy, przynajmniej jako problem, H. U. von Balthasarowi.

*Wszystko będzie powiedziane. Zło wygaśnie, lzy
Wyschną; nie będzie już kajdan, ani żaloby, ani niepokoju;
Okropność przepadnie bezlitośnie,
Przestanie być głucha i zacznie się jąkać: Cóż słyszę?
Bóle się skończą w całym swym cieniu: anioł
Zakrzyknie: Początek!*

Gdy wszystko zostanie powiedziane, pojawi się nagle jedno tylko słowo, całkowicie nowe, w kierunku którego cały świat już zmierza, a niesłychany dialog stanie się możliwy, gdy ciężkie ciemności zła, zamknięte w ciszy jego upadku, przestaną być głuche i nieme. Balthasar potwierdza ten rodzaj wizji, ale tylko przez przedstawiane osoby, i często odwraca właściwe znaczenie słów, pytając się o to, co tu i teraz zapoczątkowuje wieczną chwałę. Zamiast słowa „początek” używa on terminu „zapoczątkowanie” (*inchoatio*). Nie pojawia się ono często pod jego piórem, zawiera jednak w sobie pewien istotny ciężar gatunkowy, podwójnie istotny, o który nam właśnie chodzi; niech zstąpi on w końcu na nas, jeśli to tylko możliwe, aby pociągnąć nas za sobą w tym kierunku, w jakim od zawsze podąża.

Po pierwsze, ten ciężar jest istotny, ponieważ słowo to znajduje się w wypowiedziach fundamentalnych i zasadniczych. W jednym z esejów, który dobrze ukazuje tezy jego estetyki teologicznej, Balthasar pisze: „A ponieważ stworzenie musiało być dla Boga zapoczątkowaniem Jego samo-oddania się stworzeniu (*die Inchoation seiner Selbsthingabe an die Geschöpfe*), stworzony byt jako taki zachowuje charak-

ter zapoczątkowania”¹. To zapoczątkowanie dotyczy trzech transcendentaliów, którymi są: prawda, dobro i piękno, opisywane właśnie w tym kontekście. Zadziwiający *Epilog*, w którym ten głęboki geniusz wyraża na niewielu stronach swoją wizję całości, podejmuje to pojęcie, i to w jednej z fundamentalnych tez: „«Ukazywanie się» i «oddawanie się», nawet na poziomie wewnątrz-ludzkiem (o którym właśnie mówi), powinny być już także formami zapoczątkowującymi to, co kryje się pod «wypowiadaniem się»”², stworzenie mówi bowiem przed słowem, i to jeszcze w odniesieniu do transcendentaliów, tak że to pojęcie jest już wyrażone. Jeśli chodzi o tom pierwszy *La Gloire et la Croix*, to podkreśla on fakt, że *fides* jest *inchoatio visionis*, i opisuje katastrofalne konsekwencje, jakie niesie za sobą każde zapomnienie lub porzucenie takiej refleksji³.

Jednak to słowo *inchoatio* jest istotne z innego jeszcze względu. Otóż jest to słowo chrześcijańskiej łaciny, które nie istnieje w łacinie klasycznej. Podczas gdy czasownik *inchoare* jest potwierdzony w wielu źródłach tej ostatniej oraz u wielu ważniejszych autorów, to rzeczownik *inchoatio*, często pisany jako *inchoatio*, pojawia się tylko w Itali, czyli łacińskim tłumaczeniu Pisma świętego, wcześniejszym od Wulgaty, i w dziełach takich autorów jak: Mariusz Wiktoryn, św. Augustyn, św. Hilary z Poitiers, podobnie zresztą jak wyraz *inchoator*, jak to pokazuje *Thesaurus Linguae Latinae*. *Inchoatio* jest aktem inauguracji, zakładania, ustanawiania, a także stwarzania, podobnie jak pierwszy statut tego, co jest przez ten akt tworzone, jest jego początkiem. Jest to także słowo drogie św. Tomaszowi z Akwinu, jeśli chodzi o centralne zagadnienia. Niech wystarczy tych kilka przykładów, podbudowujących zresztą tradycją teologiczną niektóre z najbardziej płodnych spojrzeń Balthasara. *Inchoatio* nie jest jakimś słowem dodatkowym, ani tym bardziej nowym, mającym oznaczać początek, służy natomiast do nazwania nowego początku, całkowicie nowej myśli o początku, który może się otworzyć tylko wraz z objawieniem się Boga i Jego ostatecznym objawieniem się w Chrystusie. Jego zastosowanie do oznaczania stworzenia czy chrztu dobrze je prezentuje. Słowo *inchoatio* może oczywiście w pewnych przypadkach oznaczać jakikolwiek początek, jednak gdy chodzi o stworzenie, o życie łaski, o miłość, to jego

¹ „*Offenbarung und Schönheit*”, *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsieden 1990, s. 118.

² *Epilog*, Bruxelles 1997, s. 53.

³ *La Gloire et la Croix*, t. I, Paris 1965, s. 58 i 125.

najbardziej wymowne zastosowania mają na uwadze początek tego, co będzie (lub przynajmniej może być) ostateczne, a nawet wieczne. Nie jest to początek tego, co pewnego dnia się skończy, tak jak cały ciąg zdarzeń czasowych, ale początek w czasie tego, co nie skończy się wraz z czasem. Ten początek przeciwstawia się nie końcowi, który byłby tylko przerwaniem, lecz końcowi będącemu doskonałością i spełnieniem, które są bez końca, gdyż są wieczne. To właśnie nadaje siłę temu pojęciu, które św. Tomasz z Akwinu stosuje głównie w odniesieniu do życia łaską.

Omawiając pierwszy dar łaski, przekazany człowiekowi, tak jak i aniołowi, w momencie ich stworzenia, św. Tomasz mówi, że „razem z otrzymaną, ale jeszcze nie wykorzystaną łaską, był u nich poniekąd zaczątek upragnionej szczęśliwości”⁴. To zapoczątkowanie – precyzuje on natychmiast – rodzi się w woli przez nadzieję i miłość oraz w intelekcie przez wiarę. Nawet w niedoskonałej „kontemplacji Boskiej Prawdy”, która jest nam tutaj dostępna, ale tylko – zgodnie z wyrażeniem św. Pawła – „w zwierciadle i niejasno”, mamy „jakoweś zapoczątkowanie szczęśliwości, które tu się zaczyna, a swój szczyt będzie mieć w przyszłości”⁵. Wiara – mówi ponadto św. Tomasz w *Komentarzu do Listu do Efezjan* (III, 5) – jest „zapoczątkowaniem tego przyszłego poznania” i sprawia, „by tak powiedzieć, istnienie już w nas rzeczy oczekiwanych na sposób pewnego zapoczątkowania”⁶. *Komentarz do Listu do Hebrajczyków* przeciwstawia dary udzielone ciału w przyszłym życiu, które mamy tylko w nadziei, darom duszy: oglądanie, posiadanie i radość (*visio, tentio i fruitio*), które mamy „nie tylko w nadziei, ale również w pewnym zaczątku”, w takim niewątpliwie stopniu, w jakim trwamy w wierze, nadziei i miłości, „które im odpowiadają”, i dochodzi aż do tego niezwykle odważnego stwierdzenia, że „wiara jest dawana tym, którzy jej oczekują z nadzieją jako czegoś zapoczątkującego (*quasi quoddam inchoativum*), w czym wszystko jest zawarte w swej istocie oraz tak jak wniosek tkwiący w założeniach”⁷. Trudno jest

⁴ *STh* II-II, q. 5, a. 1. Tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja* (tłum. o. P. Belch OP), London 1966, s. 78-79.

⁵ *STh* II-II, q. 180, a. 4. Tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty* (tłum. o. P. Belch OP), London 1982, s. 123.

⁶ Dziękuję w tym miejscu ojcu Antoine Guggenheim, wielkiemu znawcy św. Tomasza, za to, że zwrócił moją uwagę na ten oraz kolejne teksty. Dał mi on do zrozumienia, że według jego badań wyrażenie *inchoatio visionis*, wykorzystane przez Balthasara, nigdy nie znalazło się pod piórem św. Tomasza. Jednak koresponduje ono dobrze z jego myślą.

⁷ *Komentarz do Listu do Hbr*, VI § 290 i 557.

posunąć się dalej. Kwestia dotycząca wiary w *De Veritate* nie zatrzymuje się na tym, opisując na kilku miejscach „*inchoatio vitae aeternae*” w wierze. Początek jest sam w sobie początkiem końca, *aliqua inchoatio finis*, zamiast być mu wprost i bezpośrednio przeciwnym. Wiara jest „pierwszym zapoczątkowaniem i pewnym fundamentem, by tak powiedzieć, całego życia duchowego, tak jak substancja jest fundamentem całości bytu” – jest to zdanie o niezwykłych implikacjach. Jest ona nawet *praelibatio*, czyli krótkim pierwszym haustem, przedsmakiem, choć już w pełni wartościowym, tej świadomości, którą będziemy posiadać w przyszłości”⁸. Balthasar nie mógł nie myśleć o tych słowach św. Tomasza, gdy mówił o *Vorgeschmack* w odniesieniu do piękna⁹ Sam zaś termin *praelibatio*, rozumiany jako zapoczątkowanie, znajduje się także, zawsze w odniesieniu do wiary, w *Sumie przeciw poganom* (IV, 54).

Napięcie w życiu łaski między „już” a „jeszcze nie” jest zagadnieniem kluczowym dla wszystkich myślicieli chrześcijańskich, a każdy z nich próbuje rozwiązać je we właściwy sobie, odpowiadający jego własnej koncepcji czasowości, sposób. Nacisk św. Tomasza na zapoczątkowanie, równocześnie z jego ostrożnością w tym względzie (*quaedam inchoatio*, rodzaj zapoczątkowania, wyrażenie spotykane u niego najczęściej), pokazuje drogę obraną przez niego: to, co zaczyna się wraz z życiem łaski, jest rzeczywiście życiem wiecznym, skoro zaś nie da się rozwinąć czasu w nieskończoność, ani wiary w wizję, to nie można ich stawiać ani myśleć o nich w jakimś czystym i prostym zarazem oddzieleniu, jakby w samej tylko opozycji. Uznanie między nimi całkowitej obcości utożsamiałoby się bowiem ze skazaniem się na całkowicie ślepią nadzieję, taką jak ufność w słowo, które wypowiadałby ktoś zupełnie dla nas zasłonięty, kto pozwalałby nam dotknąć, i to w sposób jakby zaskakujący, tylko jakiejś części swej siły odbicia. Święty Tomasz kładzie akcent, dużo mocniej niż inni (co wyjaśnia, dlaczego teologia mistyczna może się na nim opierać), na aktywną moc i płodność „już” w „jeszcze nie”, co przypomina zacytowaną wieczność w cieście czasu. Jutrzenka wiecznej Miłości oświeca już rzeczywistość czasu dla tego, kto ją ogląda w świetle wiary. Do tej tomistycznej śmiałości, do tej *parrhèsia* Hans Urs von Balthasar dodaje swoją własną myśl o zapoczątkowaniu. Czym ono jest?

⁸ *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, Kęty 1998, s. 631-638 (14, 2).

⁹ *Verbum Caro*, s. 119.

Święty Tomasz mówi o *inchoatio* w odniesieniu do życia łaski, do wiary i dwóch innych cnót teologicznych. Przez dar swej łaski Bóg inauguruje w nas życie, które będzie pozbawione śmierci i zawsze będzie takim samym rozpoczętym już życiem, nawet gdy nastąpi przejście od łaski do chwały (ponieważ rozpoczęło się ono przez śmierć, przez uczestnictwo w śmierci Chrystusa!). Ten model Balthasar przeniósł analogicznie na transcendentalia, wśród których znajduje się także piękno. Przez prawdę, dobro i piękno, które są dawane w formie udziału wszystkim skończonym stworzeniom jako takim, przez skończony udział w Bycie nieskończonym, coś z tego ostatniego zwraca się ku nam, przekraczając najpierw i ostatecznie to, przez co się objawia, ale zapowiadając zarazem Siebie prawdziwie w osobie, w trzech Osobach, chociaż w sposób zakryty. Prawda świata jest bardzo jasna w tym względzie: prawda, ta jedna prawda pośród innych, czymkolwiek by była, otwiera nas na Byt, nie tylko na Bytującego, do którego należy, i od początku otwiera na coś więcej od siebie samej oraz obiecuje coś więcej niż to, czym jest sama w sobie (ponieważ to więcej jest światłem, dzięki któremu ją widzimy): „Pewność zagwarantowana przez pierwszy uzyskany dowód odkrywa natychmiast w niej obietnicę (*Verheissung*) innych prawd, jest więc ona przedsiönkiem, kluczem, który otwiera życie ducha”¹⁰. To, co zostało powiedziane na początku cytowanej tu książki, jest też powtórzony na jej końcu: „Cała prawda, nawet ta najbardziej niewyraźna, niesie w sobie obietnicę i gwarancję (*die Verheissung und Bestätigung*) prawdy wiecznej i całościowej, otwiera się więc wciąż na nowe perspektywy”¹¹. Słowo *zapochnowanie* nie jest tu obecne, ale właśnie o nie tutaj chodzi.

Co jednak sprawia, że skończona prawda staje się obietnicą czegoś większego od niej samej i od jej możliwości? Czy to ona sama obiecuje, czy też tego nie czyni i nie może nawet czynić bez nieskończenie wyższej obietnicy, której jest ona zaledwie tylko zadatkiem? Lub innymi słowy: czy nie dzieje się tak dlatego, że może być ona pokornym i mocnym zarazem jej potwierdzeniem? Jeśli bowiem dana konkretna prawda pojawia się tylko w horyzoncie prawdy całościowej, która przez nią jest i będzie choćby tylko dyskretnie i cicho uobecniona, to jest ona tylko swoistą awangardą jakiejś większej treści, znajdującej się przed nami. Wezwanie znajduje się w przepastnej głębi wezwania, istnieje wezwanie w samym wezwaniu, inne wezwanie rozbrzmiewa w tym oto

¹⁰ *Phénoménologie de la vérité du monde*, Paris 1952, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 240.

wezwaniu, które pojmujemy bezpośrednio, i to właśnie sprawia, że zostajemy ujęci w tym właśnie miejscu, w którym pojmujemy, że jesteśmy zrozumiani tam, gdzie rozumiemy, oraz że to bycie-pojętym i to bycie-zrozumianym przekracza własne ramy i dominuje całkowicie nad naszym własnym pojmowaniem i naszym własnym rozumieniem. Ta sama strona Prawdy świata wprowadza celowo ten temat wezwania w obręb wezwania, wezwania nieskończoności w samo serce wezwania skończoności: „(Skończony rozum) pojmuje siebie niejasno na drodze ku tej prawdzie wiecznej, oglądany i wzywany (*angeblickt und aufgerufen*) już zawsze przez nią poprzez wezwanie (*Anruf*) wszystkich przedmiotów skończonych”¹². To wezwanie w obrębie wezwania pozostaje dla Balthasara nieodwołalne – stanowiąc dla rozumu prawdziwe powołanie – choć zarazem ujęte jest w niepokonywalną jasno-ciemność, jeśli chodzi o jego pochodzenie – w przeciwnym bowiem razie objawienie byłoby zbędne, a rozum – bezbłędny. Jest ono aż do dzisiaj zagadnieniem prawdy, a nie piękna. Jednak ustawiczny nacisk kładziony przez Balthasara na wzajemny rozwój transcendentaliów, na ich nierozłączny charakter, sprawia, że przejście od jednego z nich do drugiego staje się całkowicie naturalne.

Tradycja neoplatońska, podjęta na nowo i przepracowana przez myślicieli chrześcijańskich, czyni z piękna, w jego własnym bycie, wezwanie; piękno nie jest najpierw takie czy takie, by dopiero potem stać się wezwaniem dla nas; przeciwnie: będąc całkowicie w swej manifestacji wezwaniem, sprawia, że to wezwanie jest piękne. Balthasar podejmuje tę myśl we właściwy sobie sposób, mówiąc jednak z dość władczą zręcznością, ze skierowanym do nas wyraźnym żądaniem. Piękno jest „wymaganiem (*Zu-mutung*): nie zamyka się na sobie samym, nie zasklepia się; przeciwnie, skierowuje się ku tym wszystkim, którzy potrafią je osiąść” To ono powoduje „promieniowanie rzeczy na to, co je otacza”. Nawet nieme, czy dokładniej mówiąc: milczące, jest słowem i możliwością, która woła (*das Schöne spricht an*)¹³. Balthasar stwierdza w innej swej książce: „jako istoty zmysłowe i duchowe zarazem, jesteśmy poddani wpływowi (*angesprochen*) zmysłów – a nie różni się to od wezwania, jakie odnajdujemy w świadomości swej własnej duchowości”¹⁴. W innym miejscu Balthasar, używając dość dyskretnego (*bittend*) słowa, które odnosi się do augustiańskiego

¹² Tamże.

¹³ *La Dramatique divine*, II, 1, Bruxelles 1986, s. 20 i 21.

¹⁴ *Epilogue*, s. 55.

zagadnienia, opisuje formę, mimo że już należąca do przeszłości, to przecież obecną wśród nas w pewnego rodzaju modlitwie, błaganiu o bycie przyjętym tak, jak piękno rzeczy oczekuje od nas, że zostanie przyjęte przez nas¹⁵. A to wezwanie obejmuje nas całkowicie, tak że nic z nas nie pozostaje nietknięte przez nie: „Piękno nalega na odpowiedź całego człowieka, chociaż jest ono dostrzeżone najpierw przez jeden tylko lub kilka zmysłów”¹⁶. Możemy z pewnością, co zdarza się codziennie, zamknąć się na piękno i odciąć od niego; jeśli jednak uchylimy mu nasze życie, nawet nie będziemy wiedzieć, jak dalece ono w nie wkroczy i jak bardzo je przemieni.

A zatem piękno staje znów przed nami w centrum i jest wezwaniem w wezwaniu. Dzieje się tak dlatego, że skończone piękno, które nas wzywa, czyni to nie tylko samo w sobie, ani nawet ostatecznie w sobie samym. Wielu filozofów stwierdzało na wiele sposobów, że piękno wzywa mnie i zatrzymuje mnie na sobie, wzbudzając we mnie, przynajmniej tendencyjnie, pragnienie, aby je widzieć i oglądać bez końca, by je kontemplować bez znużenia, jakbym już je widział, ale nie wystarczająco dużo. Czy jednak piękno, które się oddziela i poniekąd separuje od tego, co nim nie jest, oraz odcina od reszty świata, zamiast być punktem rozpalającym do białości ukryty ogień, który rozbłyska wszędzie, jest jeszcze pięknem w całej swej mocy? Czy nie jest raczej czymś abstrakcyjnym i wyobcowanym z pragnienia wiecznej kontemplacji tego jedyne go fenomenu, który jest naturalny lub artystyczny? Apel piękna może ode mnie wymagać, aby wraz ze mną wzywał on także świat jako taki, tak by wychodziły w nim coraz wyraźniej na światło uszione dotąd siły, aby budził wyciszone głosy i przywracał właściwe im brzmienie. Każde wielkie dzieło sztuki sprawia, że przed naszymi oczami pojawia się zapoczątkowany już świat możliwy, który nie jest poza tą rzeczywistością, ale jest obrazem tego, czego dotąd jeszcze nie widziałem, a do czego jest ono jakby kluczem – zarazem w sensie klucza muzycznego, określoną tonacją, ale także kluczem otwierającym różne przestrzenie znaczeń, bez niego niedostępnych. Myśl Baudelaire’a, dotycząca „odpowiedniości”, jest godną podziwu drogą do uświadomienia sobie tego, ale bynajmniej nie jedyną. Dzieło odsyła nas do jakiejś innej rzeczy, która sama w sobie jest przecież nadal tym, co nam towarzyszy; lub też, zgodnie z nim, spotykamy jeszcze coś innego. Ten pierwszy oddźwięk oraz to szersze ujęcie

¹⁵ *Epilogue*, s. 43, oraz św. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, 27, 2.

¹⁶ *La Gloire et la Croix*, I, s. 186.

wezwania, jakie niesie ze sobą piękno, bez których samo piękno byłoby pozbawione swej siły, przechodzą od jednego fenomenu do innego w obrębie świata i pozostają w porządku naturalnym. Jednak samo jego wezwanie staje się już polifoniczne. Albowiem jeśli piękno jest, jak uważa Balthasar, transcendentalne i należy, chociaż w różnym stopniu, do każdego bytującego jako takiego, mimo że nie znamy faktycznie tego wszystkiego jako takiego, to nie może być ono jakimś ciasnym tylko sektorem rzeczy lub dzieł, małym Państwem w Państwie, ale jest tym, co wymaga od nas, właśnie jako piękno, także poszerzenia naszego spojrzenia, jego zaś łaską jest właśnie umożliwianie nam tego. Można by jeszcze dodać, że wzywające piękno jest samo w sobie także wzywane, wertykalnie, przez głębię, z której ono wypływa i która je przerasta – gdyż piękno, które obiecuje, samo jest też obiecanie przez chwałę.

Balthasar mówi o pięknie, że „jest ono bezpośrednią manifestacją tej nieodwołalnej nadwyżki okazywania w każdym okazywanym, tej odwiecznej nadwyżki (*Je-mehr*), która tkwi w bycie każdego bytującego”¹⁷ Tym, co budzi radość – dodaje – w tym, co się pojawia, jest fakt, że istota „jawi się jako istota, która jest odwiecznie większa od siebie samej, która nie jest więc podatna na pojawienie się ostateczne. Jednak to nie-pojawianie się jest właśnie tym, co się pojawia. Jest to więc dokładnie ten odwieczny wyższy stopień, który się wyraża w pozytywie”. To nie-pojawianie się, które się pojawia, jest przekroczeniem manifestacji jako aktu. Fakt, że ten wyższy stopień, mimo swej pozornej niepozorności, jest wyższy od stopnia najwyższego, gdyż oznacza jako taki radykalną transcendencję, jest ideą bardzo drogą Balthasarowi, którą podejmuje on często na wielu miejscach, sięgając do niezapomnianej lekcji św. Anzelma. To, co jest najbardziej świetlane oraz najpiękniejsze z tego wszystkiego, co widzę i co mogę zobaczyć, jest jedynie skrajnością mojego postrzegania i dlatego właśnie tylko nim się mierzy, podczas gdy to, co jest piękniejsze niż..., piękniejsze w tym, co widzę, od tego, co widzę, wyzwala się i wywodzi nawet z tego porównania, na którym samo się opiera, i mierzy swoją ciągłą nadmiernością, swoim *Je-mehr* lub też swoją *mensura sine mensura* – by posłużyć się św. Augustynem – moją wizję, zamiast być przez nią mierzonym. Można by sądzić, że ten wyższy stopień miał na myśli Arthur Rimbaud, gdy mówił o całkowitym „według”: „Ludzkich pomocy, / Wspólnych wzlotów / Tam, gdzie się odkrywasz / I latasz

¹⁷ *Vérité du monde*, s. 212-213.

według”: to „według” jest ważniejsze od czasownika, który je określa, gdyż jest tą siłą, która umożliwia uniesienie. I nie wychodzi ono ze złej nieskończoności w sensie Hegla, ani z pustego uganiania się za horyzontem, który się chowa i oddala za każdym razem, kiedy wydaje mi się, że się do niego zbliżam, ponieważ nawet tutaj, na powierzchni świata i w zasięgu mych oczu, jest mi dany i niejako wrzucony do serca ten większy zasięg, przełamujący się przez fenomen, aby się pojawić. To właśnie czyni z pojawienia się piękna wydarzenie, wydarzenie czysto meta-fizyczne w jego fizyczności.

Chcąc zatem powiedzieć, że piękno zapowiada niejasno chwałę, która na nie rzutuje i otwarcie je obiecuje, okazuje się, że wystarcza do tego tylko krok lub skok, którego Balthasar dokonuje, opierając się na przedrostku słowa *uprzedzenie*. „Ta strefa otwartego bytu umiejscawia zapoczątkowująco dobra zbawienia: pokój w Bogu, szczęście i przemienienie, przewyciężenie błędu, ukrytą obecność rajy, wszystko to, przez co rzeczywiste piękno nas koi, dając nam zaledwie tylko przed-smak, zapowiedź «całkowitej odmienności», która nie jest bynajmniej oddalona, ale już obecna”¹⁸. I precyzując Balthasar dopowiada, iż to, co jest zarazem ostateczne i delikatne, „należy rzeczywiście do świata jako takiego i nie musi być przenoszone w nadprzyrodzoność”, aby zaraz potem zrobić niepozorną aluzję do zdania Heraklita, głoszącego, że także tutaj, w kuchni, istnieją bogowie, co podkreśla charakter wspólny, zwyczajny, codzienny tego piękna, które pozwala zajrzeć i zasmakować w nadzwyczajności, która jest podstawą całego porządku. Jednak ta przyrodzoność, która się różni od nadprzyrodzoności, jest stworzona, jest światem jako stworzeniem, a nie jakąś wymagowaną „czystą naturą” Takie spojrzenie na świat wraz z pięknem, które do niego rzeczywiście należy, możliwe jest oczywiście tylko wtedy, gdy patrzy się nań jako na dar i uczestnictwo, a nie jako na będący już sam w sobie samowystarczalnym absolutem.

Należy do tego jeszcze dodać chrześcijański lub przynajmniej przed-chrześcijański rys piękna: chodzi o przyjęcie przez samo piękno swej własnej ułomności, niestałości, śmiertelności, które nie są bynajmniej jakimś mrocznym postrachem, mogącym w każdej chwili to piękno zakryć, pochłonać, unicestwić, lecz są jakby wymiarem jego rozwoju i afirmacji, którą ono odnosi do siebie, a która nie jest nigdy tak silna ani tak pewna, aby się nie zatrzęsła wobec swej własnej

¹⁸ *Verbum Caro*, s. 118-119.

nieuchronnej skończoności. Tym, co czyni – jak mówi Balthasar – z chrystianizmu „nadmierną wprost i nieporównywalną podstawę estetyki”, jest fakt, że „choć (jego postać) powinna umrzeć jako skończona ziemską postacią, tak samo jak wszystko, co jest piękne na ziemi, ona nie przekształca się jednak w coś pozbawionego formy, pozostawiając za sobą nieskończenie tragiczną nostalgię, lecz zmartwychwstaje w Bogu jako figura, czyli jako postać, która stała się teraz całkowicie jednością, w samym Bogu, razem z boskim Słowem oraz Światłem, które Bóg przeznaczył i dał światu”¹⁹ Ten wymiar obecny w ściśle krzyżowym znaczeniu śmierci i zmartwychwstania formy, o ile może ona posłużyć za świadectwo, choćby tylko jasno-ciemne, pozwala Balthasarowi utrzymywać się na stałym poziomie, którym jest jego myśl o pięknie jako analogicznej zapowiedzi chwały, bez wpadania do jednej czy drugiej przepaści, które je otaczają. Pierwszą z nich jest absolutyzacja skończoności, kiedy to piękno jest pojmowane jako chwała sama w sobie, i tylko chwała; to, co z piękna czy sztuki zmierza w religii do ubóstwiania skończonego piękna, profanuje w rzeczywistości to, co ma zamiar adorować, odcinając piękno od jego źródła, jego oryginalnego światła, przez które tylko można je widzieć i bez przeszkód słuchać. Druga przepaść – to rozczłonkowany zachwyt nad wszystkimi formami, które są wówczas tylko znikomymi znakami, wartymi wyłącznie tego, by się odsunąć na bok i zniknąć w bezkształtnym absolutie, który je ustawia i układa bez końca, gdyż żadna z nich nie może go wskazać – ruch, w którym miłość światła kończy się w oślepiającej jasności, gdzie już nie istnieje nic z tego, co mogłoby być przez nią rozjaśnione, coś w rodzaju najwyższego erostratyzmu. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku, stwórczy charakter światowego piękna zostaje zanegowany i jakby poświęcony, zgodnie z przeciwnymi ruchami, przez ich równie niszczycielskie znaczenie.

Zasadnicza myśl opiera się tutaj natomiast na traktowaniu skończonego piękna jako ofiarowującego nam darmowo coś ostatecznego, a także radości i darmowości, które mamy z tego, że ono się jawi jako podziękowanie za dar bez skruchy czy przebaczenia, w tym głębokim przeświadczeniu, iż ta ostateczność istnieje w nim tylko na sposób zapoczątkowania i obietnicy, która już jest dana i realizowana, pozostając jednak nadal tylko obietnicą, a nie obfitością spełnienia. To, co zawiera w sobie piękno, to, co daje mu możliwość wydostania się z jego

¹⁹ *La Glorie et la Croix*, I, s. 181; zob. s. 166.

kruchości, jest dokładnie tym, co ono obiecuje, i tym, co już zapowiedziało. Jest więc monstrancją chwały, przynajmniej możliwej chwały, gdyż to jej okazanie może być niejasne lub dwuznaczne, i tak jak bogini delficka daje jedynie, według Heraklita, znak bez ukrywania się czy mówienia. Jest to jednak autentyczne prawo monstrancji, że będąc bardziej widzialną i jakby bardziej ciężką z wyglądu niż to, co zawiera, pokazuje zarazem to, co jest niezmiernie większe od niej. Dlatego też teologia może rozważać piękno jako będące już „objawioną Chwałą Boga”²⁰, mimo że poznajemy je tylko jako zapoczątkowanie.

Trzeba jeszcze wspomnieć o dwóch istotnych tezach, wzajemnie ze sobą związanych, chociaż tylko o drugiej można powiedzieć, że została mocniej zaakcentowana przez Balthasara. Jeśli mianowicie piękno jest transcendentalne, to pojawia się najpierw we wszystkich istotach, które nie są zniekształcone lub wykrzywione przez zło lub jego konsekwencje, ani oszpecone przez plugawe spojrzenie, ani pomniejszone i zredukowane do zera przez jakiś wyniosły ogląd, nie jest więc czymś z jakiegoś innego świata niż ten świat realny i na przykład czymś ze świata sztuki, gdzie człowiek mógłby je sam „stworzyć”. Nie oznacza to jednak, że piękno artystyczne jest tylko dubletem piękna naturalnego lub nie przedstawia sobą żadnej odmiennej specyfiki. Rzecz naturalna jest i się pokazuje, gdy tymczasem dzieło sztuki istnieje tylko po to, by się pokazywać, ukazywać i ewentualnie coś jeszcze ukazywać. Jest ono nieodzownie wymagane, w swoim planie, przez wydarzenie czynnej swojej manifestacji, i to przy własnym zagrożeniu i niebezpieczeństwie (albowiem może się wówczas okazać o wiele gorsze, dużo mniejsze od tego, co pokazuje bez planu!). Przez swoją oznaczającą intencjonalność, obecną we wszystkich wymiarach tego bytu, może nas także nauczyć widzenia i rozszyfrowywania początkowego języka piękna naturalnego i służyć nam jako klucz. Sztuka ludzka może więc służyć jako propedeutyka poznawania tego, co Balthasar, idąc za św. Augustynem, traktuje jako boską sztukę działającą w świecie.²¹

Wreszcie w odniesieniu do trzech transcendentaliów: piękna, dobra i prawdy, trafniej ujętych w wyrażeniach: „pokazywanie się”, „dawanie się” oraz „wyrażanie się”, Balthasar nie tylko mówi o ich wzajemnym przenikaniu lecz także o pierwszeństwie „wyrażania się”. Skoro zaś prawda występuje jako ostatnia z tych trzech, to Balthasar precyzuje, że „to, co znajduje się na końcu, mogłoby równie dobrze być pierwsze”

²⁰ *Epilogue*, s. 59.

²¹ *La Glorie et la Croix*, t. I, s. 58.

Natomiast odpowiedź na wszystko, co jest, gdy to nas obejmuje, łącznie z działającym na nas pięknem, jest zawsze słowem, choćby tylko wewnętrznym i milczącym, *verbum cordis*, by się posłużyć wyrażeniem św. Augustyna²². Piękno pragnie chwały, jak dar pragnie wdzięczności, a tylko w słowie mogą to one wyraźnie osiągnąć. Albowiem słowo, dalekie od wrywania się z ciszy, z której pochodzi, tak naprawdę istnieje, w przechodnim sensie tego wyrażenia, i niesie je w sobie; dalekie również od zanikania poza sobą, tak jak jakaś obca groźba, która mogłaby je przerwać lub rozbić, ma ono w swym sercu coś jakby głębię, która nie przestaje mówić. Niemożliwość mówienia i wypowiadania się jest często oznaką najwyższych słów. Pochwała piękna, skupiająca w sobie obietnicę, którą ono do nas kieruje, ten „widzialny głos”, o jakim mówił św. Augustyn, przedłuża je w formie obietnicy. Ta zaś obietnica, która mnie angażuje na zawsze, która daje mi wszystko do dyspozycji, jest najczystsza i najjaśniejsza figurą zapoczątkowania w czasie tego, co się nie kończy. I tylko jeden Byt, który może obiecywać w ten sposób, przez słowo i w nim, ma wzrok nieodzowny do tego, aby odkrywać w świecie milczące obietnice i to wszystko, co jest obiecujące. Tylko On może widzieć, dotykając własnej łaski w pięknie, zapoczątkowanie chwały i pozwolić dotykać się w niej przez mgłę nieokreśloności Słowa, które zstępuje do nas z ogromu nieskończoności.

tłum. Wojciech Sadłoń SAC

²² *Epilogue*, s. 53 i 55. Zob. *Dramatique divine*, II, 1, s. 21-22.