

Marek Kotyński CSsR

WSD Tuchów

Piękno wyznacznikiem duchowości

Dostojewski w swojej powieści *Idiota* wkłada w usta ateusza Hipolita pytanie, które ten kieruje do księcia Myszkina: „Książę twierdzi, że świat będzie zbawiony przez piękno... Jakież to piękno ma zbawić świat?”¹. Chyba tak właśnie należałoby postawić pytanie o piękno w kontekście duchowości: jakie piękno zbawi świat? Piękno jako kategoria zbawienia.

Rzeczywiście, piękno łączy się nierozzerwalnie z doświadczeniem duchowym człowieka wszystkich epok i wszystkich religii, stąd filozofowie od dawna zastanawiali się nad *tremendum et fascinosum* doświadczenia religijnego. Trzeba jednak przyznać, że w duchowości chrześcijańskiej, w ostatnich czasach, temat ten nie doczekał się zbyt wielu opracowań, i tylko mistycy, dzięki refleksji nad swoimi doświadczeniami duchowymi, próbowali wyrazić symbolem nieuchwytnie piękno, odkrywane w spotkaniu z Bogiem.

Spojrzenie filozofów

Taki stan rzeczy podyktowany był między innymi faktem, że sama kategoria piękna jest właściwie niedefiniowalna. Dopiero od XVIII wieku pojęcie piękna (gr. *kalón*, łac. *pulchrum*) łączono z pojęciem przedmiotu estetycznego, wcześniej pojęcie to nie było zaliczane do przedmiotów

¹ F. Dostojewski, *Idiota*, Warszawa 1979, s. 427.

wytwarzalnych i dlatego znalazło się poza tym, co starożytni nazywali *poetica*, to znaczy nauka bądź sztuka wytwarzania.

Historycznie można by wyróżnić pięć zasadniczych ujęć piękna: piękno jako manifestacja dobra, piękno jako manifestacja prawdy, jako symetria czy harmonia, jako doskonałość zmysłowa, jako doskonałość wyrażalna. Warto je na wstępie krótko scharakteryzować, by móc następnie przyjrzeć się niektórym ujęciom tego piękna w kontekście duchowości.

Piękno jako wyraz dobra wywodzi się z Platonskiej teorii piękna. Według Platona, tylko piękno wśród wszystkich substancji doskonałych, otrzymało przywilej bycia najbardziej oczywistym i przyjemnym² Dlatego w pięknie, i w miłości, jaką ono wzbudza, człowiek odnajduje punkt wyjścia do przypominania i kontemplacji substancji idealnych³ W neoplatonizmie teoria ta przyjmuje charakter teologiczno-mistyczny. Ponieważ dobro i idee, o których mówił Platon, są u Plotyna zhipostatyzowane i zjednoczone w Jedni, to znaczy w Bogu, Jednia i Bóg zostają określone jako Dobro. Dla Plotyna, Dobro nadaje piękna wszystkim rzeczom, tak, że Piękno w swojej czystości jest samym dobrem, a wszystkie inne piękna są nabyte, złożone i niepodstawowe, bo od niego pochodzą⁴

Arystoteles przedstawił piękno jako symetrię. Piękno jest tworzone przez porządek, symetrię i przez wielkość możliwą do ogarnięcia jednym rzutem oka⁵. Cyceon i stoicy przyjęli tę doktrynę i utrzymywali, że tak, jak

kształtność członków, połączona z przyjemnością kolorów, piękność ciała stanowi, tak jednostajność i stateczność zdań i sądów duszy, oparta na stałych i niewzruszonych zasadach, idąca za cnotą, albo samą istotę cnoty zawierająca, pięknnością duszy się zowie⁶

² Por. Platon, *Fajdros*, XXXI.

³ Por. tamże, XXVII.

⁴ Por. Plotyn, *Enneades*, I, 6-7.

⁵ Por. Arystoteles, *Poetyka*, VII, 1450b, 35 n.

⁶ Por. Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie*, IV, 13, [w:] tenże, *Dzieła*, cz. I, tłum. E. Rykaczewski, Poznań 1874, s. 415.

Pogląd ten utrwalił się na długo w tradycji, na której oparli się scholastycy, a także pisarze i artyści renesansu⁷

Na piękno spoglądano także jako na wyraz prawdy, zwłaszcza w epoce romantycznej. Bardzo zdecydowaną definicję piękna podał Hegel, gdyż widział w nim zmysłowe ujawnienie się Idei. Znaczy to, że piękno i prawda są tym samym, i rozróżniane są tylko dlatego, że w prawdzie idea znajduje swoją manifestację obiektywną i uniwersalną, w pięknie natomiast posiada ona swój wyraz zmysłowy⁸.

Filozofia piękna, estetyka rodzi się wraz z doktryną o Pięknie jako „doskonałości zmysłowej” Doskonałość zmysłowa oznacza z jednej strony „przedstawienie zmysłowe doskonałe” – tak rozumieli piękno idealiści niemieccy (Baumgarten), a z drugiej „przyjemność jaka towarzyszy aktywności zmysłowej” – perspektywa empirystów angielskich (Hume, Burke), którzy starali się określić cechy, które czynią z przyjemności zmysłowej to, co my nazywamy Pięknem. Kant, w jednej ze swych definicji piękna, połączył obie powyższe wizje i określił piękno jako „to, co się podoba w sposób powszechny i bez pojęć”⁹, podkreślając niezależność przyjemności Piękna od wszelkiej korzyści, czy to zmysłowej, czy umysłowej.

Przyjemnym dla kogoś nazywa się to, co cieszy, pięknym – to, co mu się podoba, dobrym – to, co jest przezeń cenione, aprobowane, tj. to, w czym on widzi wartość obiektywną. Przyjemność dostępna jest także dla nie posiadających rozumu zwierząt; piękno tylko dla ludzi, tj. istot zwierzęcych, lecz mimo to rozumnych, choć nie wyłącznie rozumnych, lecz także zwierzęcych (...); dobro zaś dla każdej w ogóle istoty rozumnej¹⁰.

Wraz z doktryną Kanta pojęcie piękna zostało uznane za wartość, czy raczej za klasę wartości. Wraz z dobrem i prawdą utworzyło ono rodzaj idealnej triady, odpowiadającej trzem formom aktywności właściwym człowiekowi: intelektowi, uczuciu i woli.

Piękno jako doskonałość wyrażalna jest ujmowane bezpośrednio lub pośrednio przez wszystkie właściwie teorie, które rozważają sztukę jako

⁷ Można tu odwołać się choćby do *Traktatu o malarstwie* Leonarda da Vinci.

⁸ Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Glöckner, I, s. 160.

⁹ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 6, 17, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 76.

¹⁰ Tamże, § 5, 15, s. 72.

ekspresję. Włoski filozof, Benedetto Croce, napisał że „wydaje się słuszne i właściwe określić piękno jako ekspresję udaną, czy po prostu ekspresję. Gdyż ekspresja, gdy nie jest udaną, nie jest ekspresją”¹¹ Definicja ta jest właściwa dla każdej teorii sztuki, pojmowanej jako ekspresja.

Duchowy wymiar piękna

Mówienie o transcendencji, wychodząc od wymiaru zmysłowego, nie znalazło zbyt wielu opracowań we współczesnej teologii. Ktoś, kto nie zadowala się mówieniem o wymiarze nadprzyrodzonym w odniesieniu do Słowa Bożego, lecz mówi o Bogu samym, musi z konieczności znaleźć się towarzystwie teologów starożytności, bardzo wrażliwych na piękno Boga lub mistyków. Jednym z nich jest Pseudo-Dionizy Areopagita, który w duchu mentalności greckiej pojmował Boga jako Piękno-i-Dobro. Starając się znaleźć wyjaśnienie dla symboliki sakramentalnej i jej zdolności do przeobstwienia, stwierdza, że

od początku świata, twory czyniły widzialnym i zrozumiałym to, co jest niewidzialne w Bogu, nawet Jego wieczną potęgę i Bóstwo¹²

Areopagita dodaje, że

nasi święci teologowie, wielbiąc to dobro nieskończone, powiadają również, że jest pięknem i pięknością samą, że jest umiłowane i umiłowaniem. Dają mu wszelkie nazwania, które mogą się stosować do piękności pełnej uroku i źródła wszystkiego, co piękne¹³.

Podobnie jak pozostałe transcendentalia, Piękno nie poddaje się wysiłkowi definiowania. Pozostaje jednak możliwość opisu jego podstawowych aspektów. Pierwszy aspekt łączy się z prymatem przestrzeni, charakterystycznym dla aktywności i wyobraźni. Byt jest piękny przede wszystkim przez swoją formę i swoje proporcje: od Boga, który jest Pięk-

¹¹ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*, Bari 1912, ed. 4, s. 92.

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, IV, 4, tłum. E. Bułhak, Lublin 1995, s. 29.

¹³ Tamże, IV, 7, s. 29.

nem „wszystkie istoty otrzymały piękno w miarę swej zdolności”¹⁴. W ten sposób Bóg stworzył świat, i codziennie kontemlował swoje dzieło; i było ono dobre, czy też – jak mówi Septuaginta, było ono piękne. Dlatego, gdy pojawia się człowiek, stworzony „na Jego obraz i podobieństwo”, nie może być inny, jak tylko piękny w swojej pierwotnej integralności.

Ale forma zewnętrzna może być piękna tylko dlatego, że objawia splendor wewnętrznej. Pojawia się zatem u Areopagity temat światła, będącego „źródłem płodnym, szerokim rozlewem jasności, która napętnia swoją pełnią wszystkie umysły”¹⁵. Przejście od światła słonecznego do światła duchowego jest nieuniknione i pojawia się w celebracji Boga Niebiańskiego, Boga-Światło. Stwierdzenie to znajduje zresztą swoje odzwierciedlenie w logice prologu Ewangelii św. Jana i zakłada pewien wymiar wewnętrzny w rzeczach. Mówiąc po platońsku, należy stwierdzić, że czyn moralny jest piękny, gdy objawia duszę w harmonii z dobrem, duszę uporządkowaną. Piękno nie pociągałoby duszy, gdyby ona nie przypominała sobie swego początku, Piękna kontemlowanego pierwotnie, zawartego w symbolice Wysp Szczęśliwych. W jakikolwiek sposób nie ujęłoby się piękna, zakłada ono wewnętrzną obecność w każdej rzeczy, z którą dusza jest spokrewniona.

Piękne jest wszystko, co wchodzi w harmonię Wszechświata. We Wszechświecie wszystko jest proporcją i wszystko jest komunikacją, dzięki pierwotnej przyczynie Piękna:

od niej wszystkie istoty otrzymały piękno, w miarę swoich zdolności; ona wszystko reguluje, harmonizuje ze sobą i łączy; w niej wszystko zlewa się w jedno; ona jest ich zasadą, bo ona je rodzi, porusza się i zachowuje miłość dla jej względnej piękności¹⁶.

Jeśli każdy byt jest piękny, ponieważ uczestniczy w Pięknie swoją formą i wkomponowuje się w piękno Wszechświata, zasada współzależności pomiędzy różnymi poziomami rzeczywistości otrzymuje podwójne uzasadnienie metafizyczne. Pierwsze dotyczy wewnętrznej zdolności każdego bytu zmysłowego do odnoszenia się do rzeczywistości we-

¹⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵ Tamże, IV, 6, s. 29.

¹⁶ Tamże, s. 30.

wewnętrznej, tzn. do pewnego wewnętrznego blasku, który objawia się na zewnątrz i komunikuje się z blaskiem innych stworzeń. Piękno odczuwane jako wewnętrzna natura rzeczy. Drugie, jest porządku dynamicznego. Każdy byt wkomponowuje się we wszechświat, będąc wezwanym przez Boga do znalezienia tam swojego miejsca, dążenia do harmonii wszystkiego. Mówimy w tym wypadku o Pięknie jako relacji, pięknie w odniesieniu. Stwierdza Pseudo-Dionizy:

Tak też dobro i piękno są identyczne, ponieważ wszystko, co jest, dąży z równą siłą tak do jednego, jak i do drugiego, i nic nie istnieje, co by rzeczywiście nie uczestniczyło tak w jednym, jak i w drugim¹⁷

Areopagita odważa się wręcz na stwierdzenie, że nawet rzeczywistości negatywne uczestniczą we Wszechświecie i otrzymują w nim wartość pozytywną.

Piękność i dobroć znajdują się nawet w niebycie; skoro bowiem teologia najstosowniej oznacza Boga przez wzniosłą i ogólną negację, negacja ta jest dobra i piękna¹⁸

Kontemplacja piękna duchowego

Jeden z największych mistyków chrześcijańskich, św. Jan od Krzyża, w *Pieśni duchowej* również zajmuje się pięknem, kontynuuje w pewien sposób myśl Areopagity, bazując jednak na własnym doświadczeniu mistycznym. W 35 strofie swego poematu, zainspirowanego refleksją pewnej mniszki, która podziwiała piękno Boga, wzywa: „Chodźmy przejrzeć się w Twojej Piękności” Piękno, o którym mówi teolog mistyczny, jest pięknem Syna Bożego: Syn bowiem jest doskonałym obrazem Ojca i właśnie w ten obraz mamy być przemienieni. Jan od Krzyża komentuje tę strofę z niezwykłą maestrią, ukazując fundamenty chrześcijańskiej przemiany. Podkreśla, że Syn żyje w doskonałej równości z Ojcem: „Wszyst-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże. Stwierdzenie Pseudo-Dionizego, że niebył uczestniczy w pewien sposób w Dobru, mówi przede wszystkim o odrzuceniu dualizmu pierwotnych zasad i podporządkowaniu dobru misterium zła. Wskazuje też na przyjęcie przez autora jedności świata historycznego: z łona nocy rodzi się jutrzeńka.

ko bowiem Twoje jest moje, a moje jest Twoje” (J 17, 10). Swoje bogactwo komunikuje nam, jako członkom swego Mistycznego Ciała – mówi Jan od Krzyża:

W Chrystusie było to istotnie, gdyż był On naturalnym Synem Bożym, a w nas dokonuje się to przez uczestnictwo, gdyż jesteśmy przybranymi dziećmi Boga. I mówił te słowa, będąc Głową, nie tylko o sobie, lecz o całym Ciele Mistycznym¹⁹

Dzięki tej kompilacji dokonuje się niezwykła wymiana piękna. Cała nasza piękność pochodzi z naszej relacji z Przyjacielem, który napełnia nas radością. Dlatego hiszpański mistyk zachęca: „Radujmy się sobą, mój Miły” Pójdziemy zatem przejrzeć się w pięknie samego Chrystusa, nie zatrzymując naszego spojrzenia na sobie – bo znaleźlibyśmy tam obraz zamazany, niewyraźny – lecz zwrócimy się do Chrystusa, gdyż On patrząc, przemienia nas w siebie. Jan od Krzyża wzdycha:

I tak będę oglądać Ciebie w Twojej własnej piękności, a Ty mnie również w Twojej piękności. I będę widział Ciebie w Tobie, przez Twą piękność, i Ty się ujrzysz we mnie również przez Twą piękność²⁰

Porządek przemiany duchowej jest następujący: wszystko rozpoczyna się od Chrystusa i każde piękno ma w Nim swój początek.

Aby zgłębić wymiary piękna Syna, trzeba wziąć pod uwagę inne Jego określenia: jest On Słowem i Mądrością. Jako Słowo, druga Osoba wyraża Ojca, najpierw wewnątrz Trójcy Świętej, a później w stworzeniach. Jako Słowo Boga zawiera w sobie cały Wszechświat i dlatego nazywane jest Mądrością. Tradycja sapiencjalna chętnie rozwija ten temat, mówiąc, że Mądrość „jest blaskiem wiecznej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci (Mdr 7, 26), albo jak to konstatuje autor listu do Hebrajczyków, chętnie cytowany przez Mistyka: „Syn jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3).

Ten, kto uczestniczy w Mądrości, otrzymuje nowe poznanie duchowe. Czerpiąc z tradycji augustyńskiej, św. Jan od Krzyża mówi o dwojakim poznaniu duchowym. Pierwsze pozwala kontemplować świat z „góry wysokiej” Słowa Bożego. Nazwane jest ono „poznaniem poran-

¹⁹ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 36, 5, [w:] *Dzieła*, Kraków 1986, s. 692.

²⁰ Tamże.

nym"; w nim spojrzenie pada ze Słowa w stronę stworzeń. Drugie, to poznanie wieczorne, wyobraża nas na niezbyt wysokim wzniesieniu i objawia nam Mądrość Boga w swoich stworzeniach, „dziełach i przedziwnych zrzędzeniach”²¹. W piątej strofie *Pieśni Duchowej*, św. Jan od Krzyża rzuca światło na obecność Słowa w stworzeniach:

Rzucając wdzięków tysiące
Przebiegł szybko wskroś boru cichego
A jedno tylko spojrzenie
I blask jego postaci
Okrył je szatą piękna czarownego.

Stworzenie pojawia się w tej strofie w całej swej krasie i jest „jakby śladem przejścia Bożego, noszącego na sobie znaki Jego wielkości, potęgi, mądrości i innych Bożych przymiotów” – wyjaśnia Jan²². Ale chrześcijański mistyk wie, że pomimo ich piękna, „stworzenia są mniejszymi dziełami Boga, które stworzył jakby mimochodem. Bowiem największe Jego dzieła, przez które nam się objawiał i na których się dłużej zatrzymał, są to wcielenie Słowa i tajemnice wiary chrześcijańskiej”²³ Wcielony Syn Boga okrywa wszelkie stworzenia pięknem doskonałym. Jan od Krzyża cytuje Jana Ewangelistę: „A ja gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32), i komentuje:

przez to podniesienie stworzeń skutkiem Wcielenia Syna Bożego i Jego zmartwychwstania według ciała, nie tylko Ojciec przyozdobił stworzenia częściowo, lecz możemy powiedzieć, że całkowicie okrył je pięknem i godnością²⁴.

Współzależnie z poznaniem piękna Boga, w świadomości duchowej rozwija się poczucie piękna duszy, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Trudno zaprzeczyć, że w *Drodze na górę Karmel*, Jan przeciwstawia piękno duszy, brzydocie spowodowanej przyłgnięciem duszy do stworzeń, ale proces duchowej przemiany prowadzi do odbudowania tego obrazu, gdy stworzenia, zamiast wstrzymywać wewnętrzny rozwój, sta-

²¹ Tamże, s. 692.

²² Tamże, s. 554.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 555.

ją się na powrót śladami Boga, rozświetlonymi boskim pięknem. Wtedy spojrzenie Boga czyni duszę piękną, ozdabiając ją swymi darami.

Świętego Teresa od Jezusa była osobą szczególnie wrażliwą na owo piękno duszy. Opisując mistyczną drogę doskonałości, używa słynnego symbolu „twierdzy wewnętrznej”, którą przedstawia w kategoriach niezwykłego piękna:

Przedstawiła mi się dusza nasza jako twierdza, cała z jednego diamentu, albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat²⁵

To terezańskie poczucie piękna odgrywa niezwykłą rolę w procesie wewnętrznego oczyszczenia: podnosi ono i odrywa serce od tego, co ziemskie i niskie. Właśnie to oderwanie, jakie zachodzi poprzez wrażenie piękna, trzeba mieć zawsze w pamięci, aby rozumieć obrazy mistyczne Teresy, wyjęte z biblijnej księgi *Pieśni nad pieśniami*.

Wielką korzyść odnosi dusza z tej łaski od Pana jej danej, tę mianowicie, że gdy rozmyśla o Nim, o życiu lub o męce Jego, widok najśłodszego, zachwycająco pięknego oblicza Jego, jak na nie patrzyła w widzeniu, żywo jej się przedstawia w pamięci i wielką, niewypowiedzianą napełnia ją pociechą²⁶

„Blask Chrystusa” oddziałuje siłą wewnętrznego przemiany.

Symbole duchowego piękna

Doświadczenie mistyczne potwierdza prawdę, którą wiara pozwala nam przyjąć; czyni to z żywszą świadomością i wyraża językiem symbolu. Jest to prawda o uniwersalnej wartości Chrystusa w objawieniu się Boga. W sposób całkiem prawdziwy możemy powiedzieć o Chrystusie, że jest *Symbolem* Boga, albo, jak mówi się dzisiaj, *Sakramentem* Boga. Potwierdza to Biblia, gdy mówi słowami Ewangelisty: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Każde doświadczenie wiary, nie tylko mistyczne, może stać się autentycznym doświadczeniem Boga, poznany w Jego doskonałym Obrazie, w Chrystusie.

²⁵ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, I, 1, Kraków 1962, s. 12.

²⁶ Tamże, s. 188.

Chrystus będąc człowiekiem doskonałym w pełni swej świętości, prowadzi człowieka do pełni jego znaczenia symbolicznego, gdyż człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, może stać się symbolem Boga – swoim pięknem może przypominać piękno swego Stwórcy. Jak można łatwo zauważyć, dla wielu współczesnych ludzkie oblicze stało się jedynym symbolem życia duchowego. Nie bez przypadku na fotografiach różnych czasopism religijnych, ludzka twarz pojawia się jako prawie jedyny wyraz życia duchowego. Niebezpieczeństwem może być w tym wypadku zbytne skupienie się na człowieku, bez kontynuowania całego procesu symbolicznego, który powinien doprowadzić do Chrystusa. Można ulec wtedy złudzeniu, że całe życie ducha wyczerpuje się w bliżej niesprecyzowanym pojęciu człowieczeństwa.

Wizję przeciwną dla tej współczesnej tendencji, proponuje głęboka wiara Wschodu, w której – jak podkreśla Evdokimov –

postać Chrystusa jest ludzkim obliczem Boga, Duch Święty spoczywa na Nim i objawia nam piękno absolutne, bosko-ludzkie, którego żadna sztuka nigdy nie może wiernie oddać, jedynie ikona może je sugerować przez światłość Taboru²⁷

Zasadnicza różnica jest natychmiast zauważalna: podczas gdy współczesny sposób przedstawiania szuka sensu człowieka w jego relacji do otaczającego go świata, ikona bazuje na świetle wewnętrznym, które przemieniając oblicze, czyni zeń objawienie świata Ducha.

Próba całościowego ujęcia

Myslicielem rosyjskim, który prowadził głęboką refleksję nad problemem piękna jest także Włodzimierz Sołowjow, filozof, teolog, poeta i mystyk o niezwykle bogatej osobowości. Dla Sołowjowa piękno jest przede wszystkim „przeźroczyością” Istotą piękna jest możliwość widzenia jednego w drugim²⁸. Rzeczywistość odizolowana jest brzydka, a staje się piękna, kiedy przepuszcza przez siebie rzeczywistość wyższą. Piękno jest *teofaniczne*. Sołowjow ilustruje to, podając przykład diamen-

²⁷ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2006, s. 19.

²⁸ T. Špidlik, *Solov'ev*, [w:] *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, I, Roma 1984, s. 659.

tu. Z punktu widzenia chemicznego, diament to węgiel. Lecz podczas gdy węgiel nie przepuszcza światła, diament nim rozbłyskuje. Filozof kontynuuje ten tok myślenia, zastanawiając się nad ewolucją świata materialnego, życia roślinnego i zwierzęcego, i dochodzi do podstawowego stwierdzenia: „piękno jest przemianieniem materii poprzez wcielenie się w nią innego pierwiastka, ponad-materialnego”²⁹ Dlatego liturgia jest miejscem najwyższego piękna, nie tylko poprzez światło, kolory, nie tylko przez śpiewy i kadzidło, lecz dlatego, że „niebo jest całkiem bliskie, prawie dotykalne” Jest to rodzaj „teomaterializmu”, widzenia całej natury w Bogu, czyniącego wszystko dookoła przeźroczystym, pozwalającego odczuć obecność niewidzialną.

(...) W zetknięciu z Duchem materia staje się giętka i uległa. Z jej bezwładnej i ciężkiej masy wyłania się wtedy, naznaczone symbolami i tętniące życiem piękno³⁰

Dla Sołowjowa piękno jest wyrazem idei, ale idea pojęta jest w jego metafizyce w sposób zupełnie oryginalny: „Każdy byt (idea) jest tym, co kocha”³¹. Ponieważ piękno jest „aspektem miłości”, razem z dobrem i prawdą, każdy byt-idea promieniuje pięknem na tyle, na ile kocha, tzn. na ile zawiera istnienie. Jedyłą ideą zdolną zjednoczyć w sobie materię i ducha jest Osoba Absolutna w Miłości jednoczącej i ożywiającej, tzn. *Sofia* (Mądrość). Piękno jest zatem wewnętrznie związane z Mądrością, jako blask jej prawdy i jej wcielenia, jako „idea godna istnienia”³².

Piękno u Włodzimierza Sołowjowa jest zarazem mądrościowe i chrystologiczne. W Chrystusie ma swój najwyższy obraz, podobnie jak Mądrość we wcieleniu Syna ma swoje najważniejsze Słowo. Chrystus Wcielony jest pięknem *par excellence*, gdyż w Nim jesteśmy zaproszeni by widzieć Drugiego: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), czy też, używając słów samego Sołowiowa:

²⁹ V Solov'ëv, *Krasota v prirode, Sobr. Soč.*, VI, Bruxelles 1966, s. 41, tłum. włoskie: *La bellezza nella natura*, [w:] *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983, s. 117

³⁰ P. Evdokimov, *Prawostawie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 268-269.

³¹ V. Solov'ëv, *Ctenija o Bogocelovecestvie, Sobr. Soč.*, III, Bruxelles 1966; tłum. włoskie: *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Milano 1971, s. 103.

³² Por. M. Tenace, *La beauté unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*, Troyes 1993, s. 92.

jest spełnionym wyrazem Boga absolutnie istniejącego (...), czy zasadą jednoczącą aktywną, albo zasadą wyrażającą jedność absolutnie istniejącego. To, co się otwiera w formach idealnych, w świetle Logosu, zostaje zrealizowane przez Ducha Świętego w czynności realnej³³

Istnieje wiele aplikacji wyżej wspomnianych zasad, np. w mariologii. Kult Maryi jest wyrażony jako kult tej, która najbardziej podobna jest do Chrystusa i przez to podobieństwo przyciąga, ale nie do siebie. Na ikonach, gestem wyciągniętej ręki, Maryja wskazuje na Syna i przez to wyraża pełnię łaski – Maryja prowadzi do Chrystusa³⁴. Również każdy człowiek prowadzi do Drugiego, staje się przeźroczyście na Ducha, czyni obecnym Chrystusa, jest przypomnieniem dobroci Ojca. Ikona jest zbudowana właśnie na tej tajemnicy. Pozwala ona duchowi ludzkiemu wznieść się od *typu* (od materialnego obrazu) do *Proto*-typu (święty, którego przedstawia), aby w ten sposób dojść do *Arche*-typu (do Chrystusa). W taki sam sposób, dzięki doświadczeniu wiary, cała natura może odnieść do rzeczywistości niewidzialnych. W *Opowiadaniach rosyjskiego pielgrzyma* przytoczony jest opis pewnego doświadczenia mistycznego:

Wspaniała jasność rozświetliła całą łąkę i ujrzałem tam piękne kwiaty i trawy. (...) Poczulem w sobie radość taką, że nie można jej wypowiedzieć. Jakby zwałił się ze mnie jakiś ciężar, a ja uleciałbym ku niebu³⁵

Piękno natury jest początkiem wcielenia Bożej Mądrości (Sofia), która ma na celu pojednanie całego stworzenia. Im bardziej świat ucieleśnia tę Mądrość, tym staje się piękniejszy, ponieważ tym bardziej wyraża jedność wszystkiego. Im bardziej świat wyraża jedność, tym bardziej staje się boski. To dlatego dla Sołowjowa, w estetyce, której „zasadą obiektywną jest piękno”, „najwyższym stopniem jest mistyka”³⁶. Sołowjow prowadzi wszystko ku jednemu, w myśli i w działaniu, dobro, prawdę

³³ V. Solov'ëv, *Ctenija o Bogocelovecestvie*, dz. cyt., s. 163.

³⁴ Wystarczy spojrzeć choćby na ikonę Matki Bożej Nieustającej Pomocy, która jest typem ikony zwanym *hodegetria* – wskazująca drogę. Warto zauważyć, że prawa dłoń Maryi nie tyle obejmuje ręce swego dziecka, lecz jest wyprostowana, gdyż Maryja wskazuje na Chrystusa.

³⁵ Anonim, *Opowieści pielgrzyma*, tłum. A. Wojnowski, Poznań 2000, s. 130.

³⁶ V Solov'ëv, *Filosofskija načala cel'nogo znanija*, *Sobr. Soč.*, I, Bruxelles 1966, s. 264, tłum. włoskie: *I principi filosofici del sapere integrale*, [w:] *Sulla Divinumanità e altri scritti*, dz. cyt., s. 35.

i piękno, gdyż, według jego koncepcji, zadaniem piękna jest „powiązać stworzenie artystyczne z najwyższymi celami ludzkiego życia”³⁷ Można powiedzieć, że świat zostaje zbawiony, gdy ten cel zostaje osiągnięty, gdy Idea zostaje całkowicie ucieleśniona, kiedy, jak mówi św. Paweł, Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Według Sołowjowa istnieje analogia, a nawet identyczność, między ewolucją kosmiczną a historią ludzkości. Ludzkość i natura dążą do doskonałości wyrażonej w kategoriach jedności. Kosmos, natura materialna, realizuje tę doskonałość w pięknie, które jest wcieleniem jedności wszystkiego. Człowiek dąży do doskonałości natury, jednocząc w sobie materię i ducha, lecz dąży też do doskonałości relacji, budując jedność między osobami³⁸. Taka jedność jest dziełem miłości. Miłość jest jednością osiągniętą, upragnioną i widzialną. Piękno i miłość są wyrazem jedności spełnionej, czyli Mądrości (Sofia) wcielonej. Rysując schemat koncepcji Sołowjowa, można by powiedzieć, że ewolucja kosmiczna dąży do jedności poprzez piękno, a człowiek w swej historii dąży do jedności poprzez miłość.

Piękno u Sołowjowa trzeba rozumieć w kontekście teologii stworzenia, wcielenia i przemienienia. „Świat wieczny czy boski jest pełnią wszystkiego; jest realizacją dobra, prawdy i piękna”³⁹; jednym słowem: Piękno należy do „egzystencji przemienionej”⁴⁰ Odnosi nas to do liturgicznej wizji świata przemienionego – miejsca kontemplacji i postępującej synergii (gr. *synergeia* – współdziałanie) ludzkiej ze stworzeniem boskim. W Eucharystii, podkreśla Sołowjow, człowiek

otrzymuje cielesnie jedno i uniwersalne Ciało Chrystusa, w którym mieszka cała pełnia bóstwa; jednocząc się z Nim fizycznie, chociaż w sposób niewidzialny, człowiek przyjmuje w sobie moc eschatologiczną Zmartwychwstania⁴¹.

³⁷ V. Solov'ëv, *Pervyj šag k položitel'noj estetike, Sobr. Soč.*, VII, Bruxelles 1966, tłum. włoskie: *Il primo passo verso un'estetica positiva*, [w:] *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983, s. 172.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ V Solov'ëv, *Ctenija o Bogocelovecestvie*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁰ Wyrażenie O. Clement w: *Apocalypse et transfiguration chez les philosophes religieux Russem*, „Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem” 9, s. 132–158.

⁴¹ N. Lossky, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, s. 127–128.

Ta tajemnica oświeca także misterium Kościoła, mistycznego ciała Chrystusa, budowanego przez każdego człowieka stojącego się „mieszaniem Boga przez Ducha Świętego” (Ef 2, 22).

Nauka o cielesności przemienionej jako nieodzownym warunkiem spełnienia wiary i kryterium absolutnej nowości chrześcijaństwa sławionej w Zmartwychwstaniu Chrystusa, jest niezwykłą zasługą Sołowiowa. Nowość ta jest nie tylko moralna czy społeczna – nie byłoby to wystarczające, gdyż śmierć jest jednak *podziałem*, oddzieleniem nierozwiązanym.

Aby pokonać śmierć, człowiek musi się złączyć ze wszystkim, nie przez powierzchnię zmysłową, lecz od absolutnego środka, jakim jest Bóg. Człowiek uniwersalny jest zintegrowany przez miłość boską, (...) miłość ta zsyła boską łaskę w ziemską naturę i triumfuje nie tylko nad złem moralnym, ale i nad jego konsekwencjami fizycznymi, chorobą i śmiercią. Dziełem tej miłości jest ostateczne Zmartwychwstanie, (...) integracja człowieczeństwa totalnego, (...) ostateczne wcielenie Bożej Mądrości⁴²

Swoistą puentą do tych ogólnych rozważań na temat piękna jako wyznacznika duchowości, może być chyba pogłębiona refleksja nad słowami Jana Pawła II zawartymi w *Liście do artystów*:

Kiedy Bóg widział, że było dobre to, co stworzył, widział zarazem, że było piękne. (...) Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna (nr 3).

Jest to piękno, względem którego duch wyczuwa pewne szlachetne wyniesienie ponad zwykłą dyspozycję do przyjemności zmysłowej⁴³ Nie chodzi tu tylko o własność formalną i zewnętrzną, lecz o ten moment bytu, do którego odnoszą się takie terminy, jak chwała (biblijne słowo, które oddaje lepiej „piękno” Boga, jako ukazującego się nam), blask, zadziwienie: to, co wzbudza radosne pragnienie, przyjemne zaskoczenie, zakochanie, entuzjazm; to, co miłość odkrywa w osobie ukochanej, w tej osobie, którą postrzega się jako godną daru z siebie, dla której jest się gotowym wyjść poza siebie i zaryzykować siebie z odwagą.

⁴² *La Russia e la Chiesa universale*, praca zbiorowa, Milano 1989, s. 236–237

⁴³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 59, 258, dz. cyt., s. 302.

Beauty as Determinant of Spirituality

Summary

Beauty is indissolubly combined with spiritual experience of man of all times and all religions, and so philosophers have pondered upon the *tremendum et fascinosum* of religious experience for a long time. It must be admitted, however, that in Christian spirituality this subject has not been picked up recently and only mystics, in their reflections on their spiritual experiences, have tried to symbolically express intangible beauty discovered in their meetings with God.

A deepened reflection on the words of John Paul II in his *Letter to Artists* may constitute a conclusion to general deliberations on the subject of beauty as a determinant of spirituality. "When God saw that what he created was good, He also saw that it was beautiful. (...) For beauty is in a way a visible expression of goodness, just as goodness is a metaphysical condition of beauty." (no. 3) This is a beauty in relation to which the soul feels noble elevation beyond the usual disposition for sensual pleasure. It is not only a formal and external quality, but a moment of existence to which refer such notions as glory (Biblical word, which better reveals the "beauty" of God, who reveals Himself to us), brilliance, wonder: what evokes a joyous craving, a pleasant surprise, falling in love, enthusiasm; what love reveals in the person loved; the person who is perceived as deserving the gift of our life, who we are ready to go beyond ourselves and risk our own life for.