

Tomáš Spidlík

W stronę mariologii antropologicznej : (w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka, 1877-1950)

Salvatoris Mater 8/1/2, 231-245

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nauczanie wschodnich chrześcijan na temat Matki Bożej, uważa V. Lossky, nie może ukształtować jakiejś „mariologii”, niezależnego tematu dogmatycznego, lecz *pozostaje związane z całym chrześcijańskim nauczaniem, jak antropologiczny refren*¹.

Wyrażenie to może zaskakiwać, szczególnie jeśli pomyśli się o tym, iż wśród chrześcijan na Wschodzie cześć oddawana Matce Bożej *in proverbium venit*, jak powiada M. Gordillo², wyraża się do tego stopnia, że według jednego z nich, Dziewicy miałyby należeć się *hyperdoulia*³. Nie brak zatem zarzutów ze strony niektórych zachodnich teologów dotyczących tego, że na Wschodzie istnieje swego rodzaju „mariolatria”⁴. Można to zauważyć także w jednej z prac wspomnianego wyżej Lossky’ego: *Matka Boża jest Królową Niebios, której liturgia wschodnia przypisuje chwałę, jaka należna jest Bogu (theoprepes doxa)*⁵.

Zachód, który patrzy na złocone ikony Theotokos, łatwo zaczyna podejrzewać, że ich zamiarem jest oddzielenie Madonny od wszystkich innych ludzi, uczynienie z Niej nadzwyczajnej Świętej, „bardziej czczonej niż Cherubini, bardziej chwalebnej niż Serafini”, „Krzewu gorejącego”, do którego nikt nie może się zbliżyć. Czyż nie jest dziwne, że podobne podejrzenie ukrywa się w cytowanym na początku tekście Lossky’ego? Rosyjski teolog nie kocha „mariologii”, ponieważ mogłaby ona z łatwością utracić więź z duchowym życiem chrześcijan.

Ci, którzy chcieliby reagować przeciwko „przesadzie” kultu maryjnego na Wschodzie, prawie zawsze uciekają się do jednego argumentu, który wydaje się przekonujący: z całym należnym szacunkiem dla Dziewicy, musimy podkreślić jedną zasadniczą prawdę: Maryja nie jest Bogiem; pomiędzy Stwórcą a Jego stworzeniem zawsze będzie istniała przepaść nie do przebycia. Jak zatem można uzasadnić *theoprepes doxa*?

Tomáš Špidlík

W stronę mariologii antropologicznej (w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka, 1877-1950)*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 231-245

* T. ŠPIDLÍK SI, *Per una mariologia antropologica (utilizzando le analisi di S.L. Frank)*, „Marianum” 41(1979) fasc. 1-2, 491-506.

¹ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 193.

² M. GORDILLO, *Mariologia orientalis* (OCA 141), Roma 1954, 250nn.

³ I. MIHALESCU, *Manuel de Teologie Dogmatica*, Bucaresti 1920², 262-263.

⁴ Na przykład G.P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, London 1852, 70.

⁵ V. LOSSKY, *À l'image...*, 194.

Jednakże obiekcja ta ma swe źródło w pewnym nieporozumieniu. Negowanie różnicy pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie przychodzi do głowy żadnemu chrześcijaninowi, czemu natomiast ma służyć podkreślanie, uwypuklanie jej? Wschodnia pobożność, jak zauważa Lossky⁶, polega na świętowaniu tego, co jest celem naszego zbawienia: przejście przez tę przepaść, przebóstwienie człowieka. Czyż tajemnica Maryi nie jest wyrazem tej nadziei? *Ostateczna chwala Matki Bożej to eschaton ziszczony w osobie stworzonej przed końcem świata*⁷.

Stopień przebóstwienia, tj. *theopoesis*, zgodnie z terminologią Ojców greckich, zależy od przejrzystości obrazu i podobieństwa do Stwórcy, do Chrystusa. Tradycja rosyjska nazywa Matkę Bożą *prepodobnějšíja*, „najbardziej podobna”. Tak, obok Jezusa, „Boskiej hipostazy wcielonej, istnieje ludzka hipostaza przebóstwiona”⁸. *Tradycja ukazuje nam Matkę Bożą pośród uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy, otrzymującą wraz z nimi Ducha Świętego w postaci ognistych języków [...]. Wraz z Kościołem Matka Boża otrzymała ostatni warunek, którego brakowało jej, by móc wzrastać w człowieka doskonałego, do pełnego wymiaru Chrystusa (Ef 4, 14)*⁹. Grzegorz Palamas nazywa ją „granicą stworzonego i niestworzonego”¹⁰.

Do granicy zbliża się z dwóch stron. Być może jest prawdą, że zachodni mariolodzy patrzyli przede wszystkim na to, co Niestworzone i opiewali wielkie przywileje, jakich Bóg udzielił bezinteresownie pokornej służebnicy Maryi. I być może jest prawdą, że także z tego powodu mariologia, która wprawiała w zachwyt pobożne dusze, wprawiała w zakłopotanie „humanistów” wszelkich odcieni. Bardziej „antropologiczne” podejście do samej „granicz” może usunąć różne uprzedzenia. Matka Boża widziana z tego punktu widzenia ukaże się nie mniej wyniesiona, lecz mniej wyjątkowa, w znaczeniu „całkiem innej”. Misterium, które się w Niej wydarzyło, zabłyśnie samoistnie jako konkretny ideał całej ludzkości.

Wydaje się to dość ciekawe: duchowi autorzy ze Wschodu, także ci, którzy w żadnym wypadku nie zamierzali mieszać nauczania chrześcijańskiego z filozofią, często odnoszą się do problemów natury antropologicznej¹¹. Hasło starożytnych: „Poznaj samego siebie”, *gnothi seauton*,

⁶ TAMŻE.

⁷ TAMŻE, 206.

⁸ TAMŻE.

⁹ TAMŻE, 203.

¹⁰ TAMŻE, 206.

¹¹ TAMŻE, 109; por. T. ŠPIDLÍK, *La pietà mariana nella Chiesa orientale*, w: *Maria – mistero di grazia*, red. E. ANCILLI, Roma 1974, 270-286.

nabiera w ich refleksjach znaczenia typowo chrześcijańskiego: poznać jak Bóg wchodzi w ludzkie życie, w nasze możliwości, w nasze działania¹².

Pod tym względem rosyjscy autorzy zasługują na szczególne zainteresowanie. Punktem wyjścia w ich refleksjach nie jest objawiony dogmat, lecz problemy typowo „ludzkie”, zarówno indywidualne, jak i społeczne. Rozwiązania tych problemów poszukują oni przede wszystkim na poziomie ludzkim; jednak jeden po drugim dość szybko zdają sobie sprawę, że rozwiązania dla ludzkich problemów nie można znaleźć na czysto ludzkim poziomie. Ich myśli stają się chrystologiczne we wszystkich wymiarach: człowiek jest człowiekiem na tyle, na ile Chrystus wchodzi w jego życie¹³.

Zazwyczaj nie dochodzą oni do wniosków maryjnych, jednak dość pociągająca jest myśl o kontynuowaniu analizy ich refleksji w tym kierunku, aby pokazać jakiś stymulujący przykład.

Wahaliśmy się co do wyboru autora: naszemu celowi bardzo dobrze mogłoby posłużyć to, co V. Soloviev pisze generalnie na temat dziewictwa¹⁴, jednak ostatecznie zdecydowaliśmy się na Semëna Ljudvigoviča Franka (1877-1950) i jego rozprawy opublikowanej pośmiertnie: *Rzeczywistość a człowiek. Metafizyka istoty ludzkiej*. Tekst ten, przetłumaczony ostatnio na język włoski, został umieszczony w antologii pod redakcją syna tego myśliciela¹⁵.

Jesteśmy w pełni świadomi, że niespotykany punkt widzenia, z jakiego zamierzamy podejść do tajemnicy Maryi, może wzbudzać pewne zakłopotanie, jednak nie wydaje nam się, iż można zakazać teologowi tego, na co pozwalał sobie Orygenes: rozwijania swobodnej myśli *ad exercitationem*.

1. Frank: „dwu-jedna” istota człowieka a idea teandrii

Zgodnie z rosyjską tradycją antropologiczną, Frank rozpoczyna swe przemyślenia od problemu ludzkiego: *Czym jest człowiek? Dla całej naszej koncepcji życia problem ten jest nie mniej zasadniczy od kwestii idei Boga i jego istnienia*¹⁶.

¹² Por. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien* (OCA 206), Roma 1978, 85nn.

¹³ Por. TENŽE, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 327-344.

¹⁴ V. SOLOVIEV, *La justification du bien*, Paris 1939, 141nn.

¹⁵ S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo. Metafisica dell'essere umano*, w: *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Lossky*, tł. P. Modesto, Milano 1977.

¹⁶ TAMŽE, 262.

Rosyjscy myśliciele są wyjątkowo wrażliwi na niepokój współczesnego człowieka, targanego przez sprzeczne tendencje: z jednej strony walczy on o wolność we wszystkich dziedzinach życia; z drugiej zaś strony do wszystkich swoich problemów podchodzi w sposób „naukowy”. Jednak nauka nie szanuje jego wolności i traktuje „zjawisko ludzkie” jak każde inne zjawisko „przyrodnicze”, czyli jak *jeden z gatunków organicznego świata zwierzęcego*¹⁷.

Filozofia starożytna proponowała rozwiązanie w pewnym sensie łatwe. Z powodu budowy ciała wszyscy umiejscawiali człowieka w miejscu powstawania zdarzeń; ze względu na nieśmiertelną duszę wielu uważało go za niepodlegającego prawom zjawisk naturalnych. Będąc „niebieską rośliną” (według Platona i Ojców)¹⁸, dusza może działać swobodnie, nie ograniczana przez kosmiczne konieczności.

Frank nie chce zatrzymać się na tym łatwym wniosku. Dziś jesteśmy przekonani, że także czynności psychiczne człowieka są *zdeteminowane przez procesy cielesne, i ogólnie mówiąc, podlegają prawom przyrody*¹⁹. Zatem także ludzka dusza w pewnym sensie *jest częścią przyrody czy świata, czy też „faktyczności obiektywnej”*²⁰. Nie ma sensu negowanie tego stwierdzenia czy zaprzeczanie wynikom badań współczesnej psychologii; jednak akceptacja tych założeń zmusza nas do rezygnacji z tradycyjnych prerogatyw człowieka, z jego wyjątkowego miejsca w świecie.

Frank znajduje wyjście z tego ślepego zaułka poprzez rozróżnienie pomiędzy „faktycznością” (*deistvitel’nost*) a „realnością” (*realnost*). Do sfery faktyczności należy wszystko to, co uznajemy za „fakt” naukowy, co można badać i wyrażać poprzez pojęcia oraz wprowadzać do łańcucha praw przyrodniczych.

Ludzka rzeczywistość, w całej swej głębi, nie jest możliwa do wyjaśnienia poprzez prawa. Prawa wyjaśniają wszystko to, co może zostać określone, ale człowiek potrafi się samookreślać. *Człowiek, poprzez swój samobyty oraz dlatego, że jest rzeczywistością samą w sobie i samoodkrywającą się, należy do całkiem innego świata*²¹.

W konsekwencji *człowiek należy jednocześnie do dwóch światów i jest w pewnym sensie miejscem ich spotkania i skrzyżowania*²².

Już starożytni Ojcowie greccy, szczególnie Grzegorz z Nyssy²³, wskazywali na wolność jako cechę odróżniającą człowieka od innych

¹⁷ TAMŻE.

¹⁸ PLATON, *Timeo*, 90 ab.

¹⁹ S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 262.

²⁰ TAMŻE.

²¹ TAMŻE.

²² TAMŻE.

²³ J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris 1953.

istot widzialnego świata. Oni także czuli potrzebę nadania głębszego znaczenia tej wolności i nieograniczania jej do możliwości wyboru pomiędzy dwiema lub wieloma możliwościami. Jest ona siłą sprawczą istnienia. N. Berdaiev określił ją właśnie jako „wolność twórczą”²⁴. Być wolnym w pełnym tego słowa znaczeniu oznacza uczestniczyć w rzeczywistości nie z tego świata, być we wspólnocie z Bogiem. Dostojewski po mistrzowsku wyraża tę myśl w swoich powieściach. To, co pisze Frank, możemy uważać za jego odpowiednik w obszarze refleksji filozoficzno-teologicznej.

Człowiek jest wolny, a jednak wszędzie jest spętany jak niewolnik! Postaci z powieści Dostojewskiego boleśnie tego doświadczają. Frank odkrywa to samo poprzez „analizę fenomenologiczną”: *Z powodu swej duchowej ślepoty człowiek skłania się do odrzucania bądź niezauważania tej dwoistości [...]. Analiza fenomenologiczna pozbawiona uprzedzeń dowodzi jednak niezbicie, że człowiek osiąga normalną pełnię swego bytu tylko, jeśli uczestniczy niepodzielnie w tych dwóch odmiennych światach*²⁵.

Zachodnia tradycja chrześcijańska zawsze odróżniała to, co w człowieku jest „naturalne”, od tego, co „nadprzyrodzone”. Wschód mówi raczej o tym, co „ludzkie” i „Boskie”. Z tego punktu widzenia stwierdzenie Franka nie jest niczym niezwykłym; jego myśl nabiera oryginalności wtedy, kiedy zaczyna poszukiwać miejsca zetknięcia i skrzyżowania się tych dwóch składowych w ludzkim sumieniu i działaniu. Kontynuując i pogłębiając refleksje Berdaieva, odkrywa on punkt zetknięcia tego, co Boskie i ludzkie w praktykowaniu wolności twórczej.

2. Kreatywność Bosko-ludzka

Starożytni Grecy wielkość człowieka widzieli w jego zdolnościach poznawczych. Współczesny empiryzm sprawdza akt poznawczy do systematycznego gromadzenia tego, co istnieje tylko faktycznie. My natomiast zauważamy w każdym momencie naszego życia, że nasze „ja” nie jest ograniczone i spętane przez ograniczenia faktyczności obiektywnej. Odczuwamy pragnienie zrobienia czegoś nowego, co jeszcze nie istnieje²⁶.

Człowiek nie jest zbiornikiem na fakty, jest on zasadniczo twórcą, dlatego też nigdy nie jest zadowolony z tego, co widzi. *Faktycznie*, „rze-

²⁴ N. BERDAIEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1943.

²⁵ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 262.

²⁶ TAMŻE, 263.

czywistość” sama w sobie, w postaci, w jakiej jest bezpośrednio wrodzona w człowieku, jest przez niego odbierana jako coś niewystarczającego z samej natury rzeczy, jako coś niezadowolającego; innymi słowy, jako coś, co „nie odpowiada” jego oryginalnej istocie. Rzeczywistość odbierana przez człowieka w jego wnętrzu jest przede wszystkim czymś niepełnym, częściowym, tylko potencjalnie nieskończonym²⁷.

To poczucie niedostatku „faktów” wzbudza w nas pragnienie tworzenia i przekształcania świata. Jeśli zapytamy, jaki jest cel tych działań, odpowiedź jest teoretycznie prosta, a jednak prowadzi do oszałamiających wniosków; nie może go zadowolić coś elementarnego, chaotycznego, bezpodstawnego, zatem *człowiek czuje potrzebę jakiegoś fundamentu bezwarunkowo solidnego i samowystarczającego²⁸*. Zakładając, że „fundamentem tym jest to, co nazywamy Bogiem”, wniosek może zaskakiwać, ale jest nieuchronny: celem twórczej działalności człowieka jest Boskość²⁹.

Również pod tym względem Frank dochodzi do tych samych wniosków, które już Ojcowie greccy uważali za prawdziwe powołanie chrześcijanina: przebóstwienie samych siebie i całego świata³⁰. Wysilek ten Ojcowie nazywają także „oczyszczeniem” (*catharsis*)³¹, dziełem przywrócenia do pierwotnego stanu, jaki miał miejsce w raju. Zdaniem Franka chodzi tu o odnowienie równowagi, wciąż rozdartej pomiędzy dwoma światami, do których należy człowiek, ponieważ w chwilach, kiedy człowiek oddziela się od Boskości, *popelnia tajemniczy i wstrząsający akt samobójstwa³²*.

Dlatego też nie bezzasadnie możemy stwierdzić, że relacja z Bogiem, związek z Bogiem jest determinującą cechą istoty człowieka. Tym, co sprawia, że człowiek jest człowiekiem – zasadą ludzkości w człowieku – jest jego Bosko-ludzkość³³.

Czy w tych stwierdzeniach nie zawiera się niebezpieczeństwo, że przez to zostanie umniejszone znaczenie Boskiej transcendencji? Wprost przeciwnie, dzięki temu jest ona lepiej podkreślona. Zdajemy sobie sprawę, że Bóg jest ponad sferą „faktów”. Jest On tym, „czego potrzebuje człowiek”³⁴, czego nie posiada, a więc jest wobec niego „transcendentne”³⁵. Jeśli próbuje dotrzeć do niego poprzez swe działania

²⁷ TAMŻE, 264.

²⁸ TAMŻE.

²⁹ TAMŻE, 269.

³⁰ T. ŚPIDLIK, *La spiritualité de l’Orient chrétien...*, 49nn.

³¹ TAMŻE, 180.

³² S.L. FRANK, *La realtà e l’uomo...*, 265.

³³ TAMŻE.

³⁴ TAMŻE, 265.

³⁵ TAMŻE.

twórcze, zasada tej działalności znajduje się poza światem empirycznym i „naturalnym”. *Tylko z poziomu tej innej sfery, wznoszącej się ponad to, co jest faktem, człowiek może czerpać kierunek i energię w obszarze tego świata*³⁶.

Również tę myśl Franka można byłoby opisać zwyczajowymi słowami Szkoły: skoro człowiek jest powołany do przeobstwienia siebie i świata, to zasadą, która nim powoduje, siłą, która czyni go zdolnym do tego działania, jest łaska Boża, działanie Ducha Świętego. Chrześcijaństwo zawsze wyznawali *synergie* jako zasadniczy dogmat; jednak równocześnie wszyscy wyznają, że z teologicznego punktu widzenia jest to trudny problem. Jest to prawda antynomiczna w pełnym tego słowa znaczeniu. Im bardziej bezinteresowny wydaje się dar łaski, zapewnia tym intensywniejszy stopień ludzkiej współpracy. W praktyce wyraża to następująca sentencja: *Robić tak, jakby wszystko zależało od nas, a jednocześnie modlić się tak, jakby wszystko zależało od łaski Bożej*. Propagowana przez Ignacego Loyolę maksyma ta znajduje się także w pismach wschodnich autorów³⁷.

Oryginalność Franka polega na sposobie, w jaki zdołał on naświetlić problem poprzez porównanie, czy raczej poprzez jego specjalne zastosowanie w twórczej działalności artystycznej. Nie powinno to zresztą zaskakiwać: sztuka i religia zawsze były nierozzerwalnie związane.

3. Sztuka: wcielenie Boskiego natchnienia

Twórczość artystyczna zawiera w sobie wiele elementów, które niełatwo jest wyliczyć; wszyscy jednak są zgodni co do tego, że sztuka jest *wyrażaniem*. Artysta próbuje coś wyrazić. Samo słowo jest analogią. Materialnie można wycisnąć kształt przedmiotu na jakiejś powierzchni, tak, że zachowa ona jego formę. Analogicznie do tego procesu my mówimy o „wyrażaniu” (włoski wyraz „*esprimere*” oprócz znaczenia „*wyrażać*” ma także znaczenie „*wyciskać, wytłaczać*” – przyp. tłumacza), kiedy coś niewidocznego i ukrytego staje się widzialne, „wyciska się” w czymś innym³⁸.

W duszy człowieka ukrywa się coś niewidzialnego, duchowego; czuje on potrzebę uwidocznienia tego, ukazania, a osiąga ten cel, używając słów, dźwięków, kombinacji linii, kolorów i obrazów, i wreszcie ruchów

³⁶ TAMŻE.

³⁷ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien...*, 104.

³⁸ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 271.

*własnego ciała (w mimice i tańcu). Tylko w takim zakresie, w jakim do tego dąży i to realizuje, jest on artystą*³⁹.

To, co niewidzialne, duchowe, wyraża się zatem w tym, co widzialne, materialne, cielesne. W efekcie *sztuka jest także „wcieleniem”*; w niej to, co duchowe, *przybiera postać cielesną, niemal zatapia się w materialności i wynurza się zeń jako jego „kształt”*. W tym tkwi zasada sztuki⁴⁰.

Wcielenie to słowo ze sfery *sacrum*; aby nie pozostawiać go na poziomie ogólności i braku znaczenia, Frank dodaje następującą uwagę: należy przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, kto czy też co ma się „wcielić”. Mówi się zazwyczaj, że artysta w akcie twórczym wyraża samego siebie. Ale czy jest to prawdą? Stwierdzenie to zaprzecza świadectwu samych artystów, ich własnym zainteresowaniom. Oni bowiem wręcz przeciwnie, chcą wyrazić „coś” duchowego, co tkwi w ich duszy, coś uniwersalnie ludzkiego⁴¹.

Zanim zatem nie wypowie się artysta, nie możemy pytać, czym jest to „coś”. Ale możemy zapytać, skąd pochodzi i do jakiego rodzaju bytu należy⁴².

Produkując przedmiot fizyczny, człowiek od samego początku wie, co chce zrobić, i postępuje według tego projektu; czuje się w pełni panem swej pracy. Natomiast w działalności artystycznej jest on zanurzony w tajemnicę; pod silnym wpływem natchnienia, dzieło rodzi się sukcesywnie w jego duszy.

*Jak wiadomo, w procesie twórczości artystycznej twórca poddaje się „natchnieniu”, dzieło nie powstaje zgodnie z planem, lecz „rodzi się”: jakiś nadludzki głos podpowiada je artyście, jakaś siła (a nie jego własna wola) zmusza artystę do pieszczania go w sobie, kształtowania i wreszcie wyrażania*⁴³.

To natchnienie, które narzuca się z taką siłą, wymaga jednakże pewnej aktywnej współpracy artysty, w przeciwnym bowiem razie to „coś” się nie narodzi. To artysta ma „wrazić” natchnienie, nadać mu kształt, stworzyć: *Jest on indywidualno-ludzkiem wyrazem nadludzkiego ducha, który działa w nim*⁴⁴.

Jakkolwiek by było, osobisty wysiłek czy działanie oraz zwyczajne przyjęcie głosu, który do niego mówi, są tu zespolone w niewidzialną jedność. A to oznacza właśnie, że twórczość zakłada dwu-jedność istoty

³⁹ TAMŻE.

⁴⁰ TAMŻE.

⁴¹ TAMŻE.

⁴² TAMŻE, 272.

⁴³ TAMŻE.

⁴⁴ TAMŻE.

*ludzkiej i jej autonomię, wolność, intencjonalność oraz zakorzenienie w czymś, co transcendentne, w rzeczywistości duchowej, która jest ponad nią, i od której zależy*⁴⁵.

Ten udział człowieka w narodzinach dzieła sztuki czasem jest łatwy, czasem zaś artysta podejmuje długi i wyniszczający wysiłek oraz liczne próby, aby wyrazić to, co zostało mu dane z góry. Ale współpraca musi istnieć zawsze: to *synergeia*, zespolenie dwóch energii.

Przychodzi tu na myśl pytanie: *Czy to właśnie ta dwu-jedność jest Bosko-ludzkością człowieka?*⁴⁶ Innymi słowy: czy natchnienie artystyczne możemy utożsamiać z łaską? *Z tą obecnością i działaniem w człowieku samego Boga, które stanowią istotę religijnego przeżycia mistycznego?*⁴⁷

Znów trzeba tu zapytać artystów, myślicieli, geniuszy, aby dowiedzieć się, co na ten temat sądzą. Zazwyczaj odróżniają oni proces tworzenia od stanu kontemplacyjnego, modlitewnego. Niektórzy mogą wręcz nie mieć doświadczeń religijnych *sensu stricto*, i ci mówią o jakiejś wyższej duchowej sile, która daje im natchnienie, nazywając ją „muzą” czy „demonem”, ale nie odnoszą się do działania Boskiego⁴⁸. Frank jednak uważa te określenia za nieodpowiednie. Dla niego natchnienie niezbędne w akcie twórczym może pochodzić jedynie *z tego ośrodka i pierwszego źródła rzeczywistości, zwanego przez nas Bogiem*⁴⁹. Bóg jest absolutnym Panem istot; zatem człowiek, zawsze kiedy w natchnieniu tworzy coś nowego, w gruncie rzeczy doświadcza działania Boga. Doświadcza go w specyficznym aspekcie.

Frank wyróżnia trzy aspekty:

- 1) czysta świadomość religijna: człowiek uznaje się za „stworzenie” wobec „Stwórcy”, jako istota poddana Bogu;
- 2) przeżycie mistyczne: człowiek uczy się własnej bliskości z Bogiem;
- 3) twórcze natchnienie: człowiek doświadcza Boga jako twórczej zasady i źródła ludzkiej kreatywności⁵⁰.

*W natchnieniu, gdzie nadludzka zasada twórcza przeradza się w ludzki wysiłek twórczy i zespala się z nim, człowiek czuje się twórcą; oznacza to, że odczuwa swą bliskość z pierwotnym stwórczym źródłem życia, swój „współdział” w tajemniczym metafizycznym procesie tworzenia. Człowiek czuje się „obrazem i podobieństwem Boga” właśnie jako twórca*⁵¹.

⁴⁵ TAMŻE, 273.

⁴⁶ TAMŻE.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ TAMŻE.

⁴⁹ TAMŻE.

⁵⁰ TAMŻE, 254.

⁵¹ TAMŻE.

Twórcze działanie Boga zostaje tu bardzo uwypuklone: nie tylko tworzy istotę, ale *stwarza twórców* [...], *daje swemu stworzeniu możliwość udziału w swym działaniu twórczym*⁵².

4. Człowiek jest zasadniczo kreatywny

Kreatywność nie ogranicza się do dziedziny sztuki w ścisłym znaczeniu tego słowa. Każdy bowiem człowiek może być określany mianem *istoty, która świadomie współuczestniczy w Boskim tworzeniu*⁵³. Istnieje swego rodzaju bezosobowa *kreatywność kosmiczna* rodzaju ludzkiego na przestrzeni wieków; czym innym zaś jest *kreatywność indywidualna*, świadoma; im bardziej jest ona świadoma, tym bardziej człowiek realizuje się jako osoba.

*W ludzkim duchu spotykamy istotę stworzoną, której Bóg niemal deleguje własną siłę stwórczą i udziela jej pełnomocnictwa do aktywnego współuczestnictwa w Jego tworzeniu. Ten sam moment, który stanowi o tym, że człowiek jest „osobą” [...], okazuje się także nośnikiem kreatywności*⁵⁴.

Istnieją tu oczywiście duże różnice pomiędzy poszczególnymi typami ludzi. Nie każdy jest poetą, ale każdy człowiek jest w jakimś stopniu twórcą.

*Różnica między rzemieślnikiem a artystą jest względna: było to ewidentne w przeszłości, kiedy praca była wykonywana wyłącznie ręcznie, natomiast nasza epoka produkcji mechanicznej, ustalając wyraźną linię podziału pomiędzy pracą mechaniczną, sterowaną automatycznie, a wolnym tworzeniem, uczyniła to kosztem upokorzenia i poniżenia tego, co w człowieku jest prawdziwie ludzkie*⁵⁵.

Element twórczy jest także zawarty w każdym poznaniu: poznać oznacza bowiem *wlać w istotę światło prawdy, ontologicznie unieść istotę do poziomu samopoznania*⁵⁶.

W obszarze moralnym, politycznym, rodzinnym, i innym pojawia się ta sama ludzka kreatywność: *Każdy, kto pozostawia w otoczeniu ślad swojej osoby, każda żona i matka, która wprowadza do życia rodziny pewien swój styl moralny, do wyposażenia domu swój zmysł estetyczny, każdy wychowawca młodzieży – są twórcami*⁵⁷.

⁵² TAMŻE.

⁵³ TAMŻE, 277.

⁵⁴ TAMŻE, 275.

⁵⁵ TAMŻE, 276.

⁵⁶ TAMŻE.

⁵⁷ TAMŻE, 277.

5. Moralne wnioski dla chrześcijańskiego życia

Po dokonaniu powyższych analiz Frank zastosował swoje wnioski do całego życia chrześcijańskiego. Jest on obrońcą wolnej i twórczej moralności przeciwko wszelkiego rodzaju martwemu legalizmowi. Esencję jego argumentacji można podsumować w następujący sposób: ponieważ wola Boga jest wolą stwórczą, zatem człowiek, który jest wolnym współuczestnikiem Boskiej kreatywności, wypełnia wolę Bożą. Życie chrześcijanina nie może zatem wyczerpywać się w automatycznym wykonywaniu *zasad i przepisów ogólnych*⁵⁸.

*Każde ślepe, służalcze i mechaniczne wykonywanie tej woli (Bożej) jest niespełnieniem jej oryginalnej zasady. Uważany jedynie za sługę Bożego, człowiek jest „sługą złym i gnuśnym” (por. Mt 25, 26), tak jak sabotażystą jest taki robotnik, który posłusznie i mechanicznie wykonuje zadaną pracę, nie odczuwając żadnego zainteresowania i nie wkładając w nią swego wysiłku*⁵⁹.

Wnioski te w pierwszej chwili mogą wydawać się bardzo przesadzone. Frank mógłby zatem zostać łatwo uznany za banalnego „moralnego dezentera” wobec „moralności prawa”. A jednak wie on dobrze, że nie powinno się przechodzić z jednej przesady w drugą. Ludzka kreatywność, choć jest podstawą moralności, pozostaje w jej granicach. Nie każdy akt twórczy jest sam w sobie wypełnianiem woli Bożej w całości⁶⁰.

Wola Boża rzeczywiście nie zmierza jedynie do tworzenia nowych form bytu; Bóg to, co stwarza, także uświęca i przebóstwia. *Skoro Bóg jest nie tylko pierwotnym źródłem bytu, lecz czymś więcej i czymś innym, skoro Bóg jest jednocześnie uosobioną świętością [...], wola Boża, ujmowana w całej jej pełni, jest nie tylko wolą tworzenia, lecz także przebóstwienia tego, co tworzone, jest wolą zjednoczenia stworzenia z samym Bogiem*⁶¹.

Świętość określa zatem granice ludzkiej kreatywności: człowiek powinien tworzyć to, co jest w stanie uświęcić. Z powodu swego ograniczenia człowiek nie powinien podejmować żadnego dzieła zgodnego z prawem powszechnym. Boska moc stwórcza „realizuje się w mnogości planów”, ale człowiek nie może domagać się tak dużego obszaru, *człowiek twórca realizuje zawsze „jeden” z tych wielu planów – ten, który odbiera jako siłę działającą wewnątrz siebie*⁶².

⁵⁸ TAMŻE.

⁵⁹ TAMŻE.

⁶⁰ TAMŻE, 278.

⁶¹ TAMŻE.

⁶² TAMŻE.

Można to streścić, mówiąc, że twórcza moralność Franka jest zbieżną z ciągłym poszukiwaniem woli Bożej, Boskiej misji.

Jasne jest zatem, że nie można uznać tworzenia „ponad dobrem i złem”. Kreatywność nie uświęcona zniekształca się, stając się niszczącym tytanizmem. Boskie natchnienie ustępuje miejsca demonicznemu posiadaniu⁶³. Sprawdza się więc to, co Dostojewski mówił na temat piękna: *Tu diabeł walczy z Bogiem, a polem walki jest serce ludzkie*⁶⁴.

Nie ma oryginalnej twórczości bez moralnej powagi i odpowiedzialności; twórczość wymaga moralnego wysiłku prawdomówności i pokory, a realizować się powinna poprzez ascezę bezinteresownej służby. Służenie muzom nie toleruje próżności: piękno musi być wspaniałe (Puszkin)⁶⁵.

6. Mariologiczne wnioski

Refleksje Franka zatrzymują się na polu teologii duchowej. Na wstępie próbowaliśmy uzasadnić próbę przeniesienia ich do obszaru mariologii. Przyszło nam na myśl zestawienie ich z tekstami mariologicznymi współczesnego Frankowi jego rodaka P. Evdokimova. Dokonamy tego przy użyciu konkretnych cytatów, aby wywołać więcej przemyśleń we wskazanym kierunku.

Frank: *Relacja z Bogiem, więź z Bogiem jest determinującą cechą istoty ludzkiej*⁶⁶. Jest on skrzyżowaniem dwóch światów, wpisany w „wydarzenia” kosmosu, a jednocześnie otwarty na działanie w Boskim świecie.

Evdokimov: *Liturgia Zwiastowania [...] ogłasza Maryję „uświęconą świętynią i macierzyńskim łonem bardziej rozległym niż niebios”*. *Św. Jan Chryzostom nazywa święto Zwiastowania „świętem korzenia” w znaczeniu absolutnego początku, inaugurującego nowy eon. W ten sposób antropologia sięga do „korzeni mariologicznych” [...]. Cała waga mariologicznego dogmatu polega na tym, że Maryja zrodziła Boga*⁶⁷.

Frank: Człowiek jest współtwórcą z Bogiem Stwórcą.

Evdokimov: *Ojcostwu boskiego Ojca odpowiada macierzyństwo ludzkiej Dziewicy [...]. Duch Święty nie zastępuje Ojca, lecz stwarza stan macierzyństwa jako duchowej mocy rodzenia, do wzrastania istoty*⁶⁸.

⁶³ TAMŻE, 279.

⁶⁴ TAMŻE.

⁶⁵ TAMŻE.

⁶⁶ TAMŻE, 265.

⁶⁷ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Tournai-Paris 1958, 207.

⁶⁸ TAMŻE, 217.

Frank: Człowiek jest powołany do odbudowania równowagi pomiędzy dwoma światami, do oczyszczania i przebóstwiania siebie i kosmosu.

Evdokimov: *Kościół nazywa Maryję „oczyszczeniem świata” i „krzewem gorejącym”.* Mowa tu o specyficznym kobiecym charyzmie czystości, zdolnej wyprostować każdą krzywą niegodziwości, która uciska i wykrzywia ludzką ontologię⁶⁹.

Frank: Mając na uwadze ten cel, tylko od Boga człowiek może pobierać kierunek i energię dla swojej działalności⁷⁰.

Evdokimov: *Już biblijna opowieść o stworzeniu ukazuje Ducha Świętego, unoszącego się nad przepaścią, z której ma narodzić się świat (Rdz 1, 2), oraz potencjalnie Kościół i Ciało Chrystusa. Duch Święty zstępuje na Dziewicę i dokonują się narodziny Chrystusa*⁷¹.

Frank: Boskie natchnienie zakłada swobodną i całkowitą współpracę na rzecz wcielenia słowa Bożego w widzialnym świecie.

Evdokimov: *W swej homilii na temat tegoż święta [Zwiastowania], Mikołaj Cabasilas streszcza nauczanie patrystyczne: Wcielenie nie było dziełem samego Ojca, Jego Mocy i Ducha, lecz także dziełem woli i wiary Dziewicy. Bez zgody Najczystszej, bez udziału Jej wiary, plan ten byłby tak samo nierealny, jak bez udziału trzech Osób Boskich. Dopiero nauczywszy i przekonawszy Ją, Bóg przyjmuje Ją na Matkę i daje Jej ciało, którego z kolei Ona użyje Jemu. Tak jak chciał się wcielić, tak też chciał, aby Jego Matka zrodziła Go dobrowolnie, w wyniku własnej decyzji*⁷².

Frank: Esencją sztuki jest odczuwanie w duszy niewidzialnego natchnienia i wcielanie, uwidacznianie go⁷³.

Evdokimov: *Theotokos rodzi „święte dziecko”, daje swe ciało, w którym umiejscawia się treść, słowo, siła, działanie*⁷⁴.

Frank: Głos Boskiego natchnienia ukazuje się sukcesywnie wraz z wcieleniem⁷⁵.

Evdokimov: *Duch uświęca, kształtuje, rodzi, a na koniec swego działania ukazuje się w postaci Wcielenia, a kiedy dotrze do swej pleroma, Duch poświadcza, dopełnia i ukazuje chwałę*⁷⁶.

⁶⁹ TAMŻE, 213.

⁷⁰ S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 265.

⁷¹ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde...*, 217.

⁷² TAMŻE, 207.

⁷³ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 271.

⁷⁴ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde...*, 211.

⁷⁵ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 271.

⁷⁶ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde...*, 218.

Frank: Współpracując z natchnieniem, człowiek odczuwa *własny udział w tajemniczym, mistycznym procesie stwarzania*⁷⁷.

Evdokimov: *Liturgiczne czytanie Księgi Przysłów 8, 22-30 podczas święta Niepokalanego Poczęcia utożsamia Maryję z miejscem Mądrości Bożej i gloryfikuje w Niej osiągnięcie celu boskiego Tworzenia*⁷⁸.

Frank: Niezbędnym warunkiem twórczego działania człowieka jest poszukiwanie woli Bożej.

Evdokimov: *To w chwili zwiastowania rozpoczyna się dla Maryi Jej służba jako Kobiety, lecz „archetypicznie” sięga korzeniami do krzyża: Bądź wola twoja (Mt 26, 39)*⁷⁹.

Frank: Rezultat twórczego działania człowieka: to, co święte. *Piękno powinno być wspaniale*⁸⁰.

Evdokimov: *Teksty liturgiczne często wracają do tego faktu i interpretują go; w ciele darowanym Chrystusowi wszyscy ludzie stali się uczestnikami boskiej natury Słowa*⁸¹. *Piękno zbawi świat, ale nie piękno jakiegokolwiek, lecz piękno Ducha Świętego i Niewiasty odzianej w słońce*⁸².

O. prof. Tomáš Špidlík SI
Pontificio Istituto Orientale (Roma)

Pizza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma
Italia

Per una mariologia antropologica (utilizzando le analisi di S.L. Frank)

(Riasunto)

L'insegnamento dei cristiani orientali sulla Madonna non forma una „mariologia”, un tema dogmatico indipendente, ma resta inerente all'intero insegnamento cristiano come un *leit motiv* antropologico. La pietà orientale è tutta nel festeggiare ciò che costituisce il termine della nostra salvezza: la divinizzazione dell'uomo. In Maria si vede dunque *l'eschaton* realizzato in una persona creata prima della fine del

⁷⁷ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 274.

⁷⁸ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde...*, 213.

⁷⁹ TAMŽE, 208.

⁸⁰ S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo...*, 279.

⁸¹ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde...*, 209.

⁸² TAMŽE, 221.

mondo. Il grado della divinizzazione corrisponde alla trasparenza dell'immagine e della rassomiglianza con il Creatore. La tradizione russa invoca la Madre di Dio con il titolo "la più rassomigliante".

Gli autori spirituali d'Oriente si riferiscono frequentemente ai problemi di antropologia. Sotto quest'aspetto i pensatori religiosi russi meritano un interesse particolare. Il punto di partenza delle loro riflessioni non è il dogma rivelato, ma i problemi tipicamente "umani", sia individuali che sociali.

L'autore ha deciso di presentare l'insegnamento antropologico di Frank per trarne le conclusioni mariologiche.

Lo studio è così articolato: 1) l'essenza bi-una dell'uomo e l'idea della teandria; 2) la creatività divino-umana; 3) l'arte: l'ispirazione divina incarnata; 4) l'uomo è essenzialmente creativo; 5) conclusioni morali per la vita cristiana; 6) conclusioni mariologiche.