

Patrystyczne ujęcie twórczości

Bogna Kosmulska

Instytut Filozofii UW, Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Uniwersytet Warszawski

Polska

bognakosmulska@onet.pl

Bogna Kosmulska, *The patristic notion of creativeness*, Elpis, 17 2015: 107-111.

Abstract: The paper deals with the question whether the patristic thought has to say about human creativeness. The point is that the Christian reflection (exemplified by Augustine, the Cappadocians, and Maximus the Confessor) – even though it is very conservative and continues an ancient notion of art as the field of craft and plain mimetism – provides nonetheless the indirect, theological possibility to rethink the man's activity. The special emphasis is put on the ambiguity in the patristic term of 'newness' (καινοτομία) which designates a 'heretic novelty', as well as a miracle both of the God's creation and incarnation, and human creative Christian and Christocentric mimetism.

Streszczenie: Artykuł niniejszy jest próbą odpowiedzi na pytanie o to, czy myśl patrystyczna porusza zagadnienie ludzkiej twórczości. Punkt wyjścia stanowi twierdzenie, że chrześcijańska refleksja (na przykładach myśli Augustyna, Kapadoczczyków i Maksyma Wyznawcy) – nawet jeśli pozostaje konserwatywna i kontynuuje antyczne ujęcie sztuki jako sfery jedynie wytwórczej i mimetycznej – daje mimo to możliwość pośredniego, teologicznego przemyślenia problematyki ludzkiej aktywności. Szczególnym wątkiem rozważań czyni dwuznaczność patrystycznego rozumienia terminu „nowość” (καινοτομία), który oznaczać może zarówno „heretyckie nowinkarstwo”, jak i cud Bożej twórczości i wcielenia oraz ludzkiego twórczego chrześcijańskiego i chrystocentrycznego naśladownictwa.

Keywords: creativeness, creation, mimetism, novelty vs newness (καινοτομία), Augustine, Cappadocians, Maximus the Confessor

Słowa kluczowe: twórczość, stworzenie, mimetyzm, nowość a nowinkarstwo (καινοτομία), Augustyn, Ojcowie kapadocy, Maksym Wyznawca

Mianem twórczości określa się wszelkie w ogóle wykonawstwo i całokształt dzieł ludzkich, jednak w węższym sensie na miano to zasługują jedynie takie działania i wytwory, które cechują się walorem nowości¹. Oba znaczenia – szersze i neutralne oraz węższe i oceniające – często ulegają pomieszaniu, dlatego też warto od razu doprecyzować, że w poniższych rozważaniach będę zmierzać przede wszystkim do uchwycenia drugiego z nich. Jeśli natomiast mowa będzie również o pierwszym, fakt ten wyraźnie zaznaczę.

Gdy zatem próbuje się prześledzić dzieje pojęcia tak rozumianej *prawdziwie twórczej* twórczości w dobie kształtowania się tradycji chrześcijańskiej (epoka patrystyczna aż do zakończenia sporów ikonoklastycznych²), od razu natrafia się jednak na problem poważniejszy, który te dwie ściśle ze sobą powiązane epoki odziedziczyły po klasycznym antyku. Otóż, w języku starogreckim niełatwo odnaleźć termin, który miałby zakres podobny, co słowa „tworzyć” czy „twórca”³, a z kolei łacina, choć na pozór ma doskonałe ich odpowiedniki – *creare* i *creator*, dosłownie przejęte przez wiele języków nowożytnych, bynajmniej nie od razu nada-

ła im, tak z biegiem czasu oczywiste, konotacje. Dopiero chrześcijaństwo wraz ze stopniowym przyjęciem w nim koncepcji stworzenia z nicości znacznie zmieniło rozumienie owych łacińskich słów, a także greckich terminów ποιέω („wytwarzać”, w Septuagincie pojawiające się w kontekście stworzenia świata) i κτίστης („założyciel”, „twórca”), nasuwających odtąd myśl o twórczości absolutnej – o stwórczości⁴. Upowszechnienie się owej myśli, nawiedzającej greckie umysły, lecz napawającej je przestachem jako wewnętrznie sprzeczna, dostarczyło nowych argumentów na rzecz starej tezy, zgodnie z którą człowiek po pierwsze nie jest, i po drugie nie powinien starać się być twórcą.

Nie jest, gdyż wówczas musiałby rozpocząć rzecz naprawdę nową, a to byłoby dla myśli antycznej czymś niepojętym, dla koncepcji chrześcijańskiej natomiast – niemożliwym dla człowieka, gdyż możliwym jedynie dla Boga-Stwórcy⁵. Wprawdzie rozważania, dotyczące ludzkiej

¹ W tym wąskim znaczeniu pojawia się zarazem wątek szerszy – problem stwórczości, który wprawdzie wykracza poza rozważania o działaniach człowieka, lecz, jak zobaczymy, nie jest on bez znaczenia także w ich kontekście.

² Jest oczywiście kwestią niezwykle trudną wyznaczyć ramy epoki patrystycznej – sądzę jednak, że ze względu na spójność wywodu, a także poruszane zagadnienie – przyjęcie podobnej cezury jest uzasadnione.

³ W. Tatarkiewicz, *Twórczość. Dzieje pojęcia w: tenże, Droga przez estetykę. Pisma zebrane*, t. 2, Warszawa 1972, s. 436.

⁴ Nie można się zgodzić z Tatarkiewiczem (tamże, s. 439), że „łacina była bogatsza od greki; miała już termin dla tworzenia (*creatio*) i twórcy; miała dwa wyrazy – *facere* i *creare*, gdzie greka tylko jeden: ποιέiv”. Wręcz przeciwnie, język grecki cierpiał w tym względzie na nadmiar słownictwa, czego dowodzą losy Orygenesowej triady κτίσμα-ποίημα-πλάσμα (zob. H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków 2004², s. 220-222). Można jednak, nieco uogólniając, stwierdzić, że pierwszy z owych terminów – κτίσμα („to, co stworzone”) – oraz κτίσις („stwarzanie”) są odpowiednikami łacińskich *creatura* oraz *creatio*.

⁵ Na temat jedyności Bożej twórczości i jej implikacji dla wczesnochrześcijańskiej – negatywnej – oceny ludzkich możliwości tworzenia rzeczy prawdziwie nowych zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009², zwł. s. 108-118. Choć autor ów błyskotliwie prezentuje w tym względzie filo-

godności Bożego obrazu i podobieństwa przybliżyły św. Augustyna do intuicji człowieka jako początku, wyróżnionego w porządku stworzeń (wola byłaby tu czynnikiem determinującym)⁶, to jednak prawdziwy Początek, na wzór którego i w którym został stworzony sam świat (wraz ze wszystkimi rodzajami bytów) mógł być w ujęciu biskupa Hippony tożsamy jedynie z przedwiecznym Logosem⁷.

Należy z kolei zapytać, co jest źródłem twierdzenia, że człowiek także nie powinien być twórcą w słabszym sensie, a więc twórcą czegoś względnie nowego, poszukującym oryginalności. Jest faktem powszechnie znanym, że sztuka była w starożytności dziedziną odtwórczości i naśladownictwa. Jedynie literacka ποιησις zyskiwała niekiedy, ze względu na brak materialnego tworzywa, status relatywnie twórczej. Mimo to, nawet tak dobrze rozumiejący odmienną prawdę literackiej Arystoteles, odmawiał owej działalności prawa do całkowitej swobody⁸. Chrześcijaństwo rozwiało ewentualne wątpliwości także wokół poezji, wpisując ją w poczet pozostałych – ówczesnie z definicji odtwórczych – sztuk⁹. Warto jednak rozpatrzyć tę kwestię raz jeszcze z innego punktu widzenia, w czym pomoże analiza znanego cytatu z akt II soboru nicejskiego, w którym to mowa o działalności artystycznej, ale również dogmatycznej, która naprowadzi niniejszy wywód na tor właściwy dla myślenia patrystycznego, a mianowicie na tor teologiczny.

Chodzi mianowicie o następujące słowa: „Wytwarzanie ikon nie jest wynalazkiem malarzy, lecz przyjętego prawodawstwa i tradycji, gdyż ze względu na swą dawność zasługują one na szacunek, jak głosi boski Bazyli. Zaświadczają zaś o tym dawność praktyki [ikonograficznej] i nauczanie natchnionych przez Ducha Ojców, którzy widząc owe [ikony] w swoich dostojnych progach, chętnie je przyjmowali. I gdy wznosili swe dostojne świątynie, nakazywali je malować. Tam składali Bogu swe modlitwy i bezkrwawe ofiary, które podobały się Panu. Stąd to do nich należy zamysł i tradycja, a nie do malarzy, gdyż do malarzy należy jedynie sztuka; rozmieszczenie [ikon] było zadaniem świętych Ojców, którzy wznosili świątynie”¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że w ostat-

nim z przytoczonych zdań zachowała się antyczna definicja sztuki jako czynności czysto odtwórczej: uzasadnieniem dla przeświadczenia o tym, że zamysł i wynalazczość (ἐπινοια, *ingenium*, na początku fragmentu również ἐφευρεσις, *adiventio*) nie są dziedziną malarzy, jest po prostu stwierdzenie, iż parają się oni sztuką. Innymi słowy, twórczość, jeśli rozumieć przez nią tworzenie czegoś oryginalnego, rozmiąga się tutaj z pojęciem szerokim, zgodnie z którym przez twórczość ujmuje się dowolny rodzaj działalności i wykonawstwa. Jednocześnie, sugerowana oczywistość owego uzasadnienia, wskazuje na opisowy, a nie normatywny charakter całej wypowiedzi. Także jej wyraźnie historyczny kontekst naprowadza na podobną interpretację. Tacy badacze, jak R. Cormack i L. James wskazują, że celem uczestników soboru nie było tu zdyskredytowanie ikonografów kosztem ich mocodawców i prawodawców, lecz właśnie obrona malarzy przed zarzutem nowinkarstwa¹¹. Przeciwnicy obrazów zarzucali bowiem malarzom współudział w propagowaniu nieprawomyślnych poglądów i postaw przez sam fakt uprawiania heretyckiej, ich zdaniem, działalności, która była materialnym przedłużeniem dogmatycznego odstępstwa ikonofilów. Z punktu widzenia ikonoklastów zarówno teoretyczne uzasadnienie, jak i praktyczna strona malarstwa ikonowego, stanowiła przejaw nieuzasadnionego ludzkiego roszczenia do pozornie tylko twórczej dowolności. Tymczasem, i był to pogląd podzielany również przez obrońców ikon – ludzka aktywność (twórczość w szerokim tego słowa znaczeniu) może być mimo wszystko przejawem przynajmniej względnej twórczości (w znaczeniu węższym i oceniającym), tj. ortodoksji.

Należy z kolei zapytać, czy zatem ortodoksja, mająca być ostatecznie dziełem przychylnie nastawionych wobec malarstwa ikonowego dawnych Ojców, rzeczywiście zasługiwała na miano twórczej? Do owych Ojców należeć miały przecież zamysł i wynalazczość. Z drugiej jednak strony, do nich należeć miała również tradycja, a zatem jednocześnie przypisano im – budowniczym świątyń, kapłanom i teologom – dwie, zdawałoby się, przeciwstawne tendencje: postępową i konserwatywną. Pytanie, która z nich przeważała jest w istocie właściwym pytaniem o status nowości w świecie wczesnochrześcijańskim i bizantyjskim, w którym, jeśli pojawiało się zagadnienie twórczości, to było ono problemem teologicznym, a nie estetycznym.

Chrześcijaństwo, właśnie z teologicznego punktu widzenia, charakteryzuje się swoistym napięciem pomiędzy nowością a tradycjonalizmem. Można to napięcie opisywać zarówno w kategoriach historiozoficznych (którym jednakże obecnie nie poświęcę bliższych rozważań), jak i z punktu widzenia doktrynalnych: treści i formy. Rozpocznę od tej ostatniej, by następnie płynnie przejść również do samej treści.

Wraz z historycznym rozwojem, epoka konstantyńska i I sobór nicejski byłyby tu cezurą, zaczęła przeważać

zoficzne uwarunkowania patrystycznej i wczesnośredniowiecznej myśli, a także trafną rekonstrukcję społecznego jej kontekstu, to wydaje się nie doceniać roli teologicznej, a ściślej rzecz biorąc, chrystologicznej perspektywy *imitatio Christi*, w której człowiecza działalność zyskuje jednak walor rzeczywiście twórczej, choć specyficznie rozumianej nowości – ideę tę rozwijam w dalszej części niniejszego artykułu (w odniesieniu do analizy Pomiana por. poniżej, przyp. 26).

⁶ Por. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 156-159.

⁷ Zob. np. św. Augustyn, *De genesi ad litteram libri duodecim*, I, 6 (12).

⁸ W oczywisty sposób Arystoteles stawiał liczne warunki, lecz nadrzędną instancją w jego ujęciu była zasada prawdopodobieństwa (lub konieczności) takiego typu, że można dzięki stosowaniu się do niej przedstawić to, co ogólne (*Poet.* IX, 1451a-1452a). Owa ogólność jest właśnie zamianą prawdy artystycznej, odróżnionej od faktycznej (historycznej). Niemniej, by tę prawdę przedstawić, należy się kierować konkretnymi zasadami. Arystotelesowska prawda poetycka była zatem *artystyczna* w jak najbardziej starożytnym tego słowa rozumieniu.

⁹ W. Tatariewicz, dz. cyt., s. 440: „Wieki średnie poszły tu dalej jeszcze niż starożytność; nie robiły wyjątku dla poezji, ona także ma swoje reguły, jest sztuką, a więc umiejętnością, nie twórczością”.

¹⁰ Mansi, XIII, 251-252 B/C (tłum. własne, por. przekład w: R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999, s. 32).

¹¹ Zob. Cormack, *Malowanie duszy*, dz. cyt., s. 31-32; L. James, *And the Word was with God... What makes art Orthodox? w: Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, A. Louth, A. Casiday (red.), Aldershot 2006, s. 103-110.

w teologii chrześcijańskiej tradycjonalistyczna tendencja, przypieczętowana przez kolejne sobory, z których każdy głosił ścisły związek z wcześniejszymi¹². Nastąpiły również i inne stopniowe zmiany w dystrybucji autorytetu. Obok Pisma Świętego, usankcjonowanej przez sukcesję apostołską tradycji liturgiczno-sakramentalnej, a następnie synodalnej i soborowej, coraz większą rolę w sporach dogmatycznych zaczęła odgrywać pisana tradycja patrystyczna¹³. Wprawdzie dojrzała forma argumentu „z Ojców” rozwinęła się dopiero wraz z upowszechnieniem gatunku florilegium dogmatycznego (zapoczątkowanym, jak się często przyjmuje, przez Cyryla Aleksandryjskiego)¹⁴, teoretyczną podstawę dla jego zastosowania odnajdujemy już w traktacie św. Bazylego *O Duchu Świętym*. Biskup Cezarei Kapadockiej stwierdza w rozdziale XXIX tego dzieła, że chociaż uznawana przez niego doksołogia „z” Duchem Świętym, znajduje potwierdzenie w niepisanej tradycji Kościoła, to „jeśliśmy potrzebowali dowodów pisemnych, jak w sądzie, i przytoczylibyśmy wam mnóstwo świadectw, czy nie otrzymalibyśmy od was wyroku uniewinniającego?”¹⁵. Następnie przytacza on liczne świadectwa dawnych pisarzy, którzy używali bronionej przez niego pneumatologicznej formuły i podsumowuje własne stanowisko, podkreślając jednocześnie, iż nie jest ono tylko jego osobistym poglądem. Píše bowiem: „w jaki sposób mogą być nowatorem (καινοτόμος) i twórcą nowych wyrażań (νεωτέρων ῥημάτων δημιουργός), gdy przedstawiam jako twórców i obrońców tego wyrażenia wszystkie narody i miasta, i obyczaj, który przewyższa pamięć ludzką, i ludzi będących podporami Kościoła, wyróżniających się wszelką wiedzą i mocą Ducha?”¹⁶. Użyty w tekście oryginalnym przymiotnik καινοτόμος, który słownik pod redakcją Z. Abramowiczówny tłumaczy jako „wprowadzający zmiany, nowatorski”¹⁷, w kontekście powyższej wypowiedzi ma wydźwięk jednoznacznie pejoratywny, dlatego też proponowałabym, aby przekładać go w tym miejscu jako „nowinkarski”. Podobnie zresztą, bliski mu rzeczownik abstrakcyjny καινοτομία oddany został w polskim tłumaczeniu listu św. Bazylego *Do podległych sobie mnichów* właśnie jako „nowinkarstwo”¹⁸. Oba przywołane cytaty pochodzą z pism

zwalczających tendencję macedoniańską (sprzeciwiającą się bóstwu Ducha Świętego) w ówczesnym Kościele, uznana w końcu za heretycką. Jak się wydaje, w zamierzeniu Kapadoczyka, wymienione jego teksty, mimo iż pisane przed I soborem konstantynopolińskim, który oficjalnie odrzucił macedonianizm (było to po jego śmierci), miały już wówczas antyheretycki charakter. Strategia autora polegała jednak na tym, że w obu, a podobnie było również we wcześniej przytoczonym fragmencie akt II soboru nicejskiego, broniono się przed zarzutem nowinkarstwa. Owa strategia była charakterystyczna dla okresu przed ostatecznym dogmatycznym rozstrzygnięciem. Łączyła się ona z próbą odrzucenia stanowiska przeciwnego, antycypowanego jako oficjalnie potępiona herezja. Ten drugi moment występował jednak również w polemikach z poglądami potępionymi wcześniej. Wówczas także stosowano zarzut nowinkarstwa, określając nawet bardzo dawną herezję mianem „nowej nauki”.

Obawa przed nowością nie była właściwa jedynie dojrzałemu okresowi patrystycznemu. W podobnym sensie, za herezję świat antyczny mógł uznawać również chrześcijaństwo, o czym najlepiej świadczy opis mowy św. Pawła na Areopagu¹⁹, zwłaszcza zaś treść słów pytających go filozofów epikurejskich i stoickich, na wszelkie sposoby podkreślających nowość głoszonej przez niego nauki. Z kontekstu wypowiedzi można się domyślić, że nie stanowi to z ich strony zachęty życzliwej, Paweł bowiem stara się ich zjednać, przywołując pamiątki ich własnej przeszłości, a także początkowo podkreślić raczej przedwieczność Boga-Stworzyciela, aniżeli Jego historyczne objawienie we wcieleniu. W końcu jednak musi wspomnieć i o tym kluczowym dla chrześcijaństwa wydarzeniu: wzmianka o zmartwychwstaniu zraza niemal wszystkich jego słuchaczy. Jest to dla nich nowość nie do przyjęcia.

Co ciekawe, wspomniane już słowo καινοτομία określało w tradycji patrystycznej nie tylko heretyckie nowinkarstwo, ale także absolutną nowość wcielenia. Ta dwoistość uwidacznia się wyraźnie w pismach św. Maksyma Wyznawcy, siódmowiecznego autora, który niezwykle konsekwentnie budował swą teologiczną syntezę w oparciu o tajemnicę ekonomii Syna Bożego. Dlatego też, choć używa terminu καινοτομία, piętnując, jak o tym jest przekonany, heterodoksję (w postaci doktryny o złożonej naturze Chrystusa – w odróżnieniu od doktryny złożonej Hipostazy)²⁰, w innych miejscach wskazuje, iż termin ten może się również odnosić do dziewiczego poczęcia Zbawiciela²¹. Ma ono wprowadzać do dziejów upadłej ludzkości

¹² W tej kwestii zob. J. Meyendorff, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, „Dumbarton Oaks Papers” 47 (1993), s. 69-81.

¹³ Jak można wnioskować z przytoczonego wcześniej fragmentu akt II soboru nicejskiego tradycja Ojców obejmowała też przekaz niepisany, jak o tym poucza, cytowany zresztą we wspomnianym tekście, Bazyl (por. *De Spiritu Sancto ad Amphil.*, rozdz. XXIX). Porządkując jednak wywód, utożsamiałam tę część dziedzictwa z wymiarem liturgiczno-sakramentalnym, a wyróżniałam pisaną *doctrina patrum*, gdyż to właśnie ona, dzięki dostępności dzieł, umożliwia stosunkowo najłatwiejsze przesledzenie badanego tematu.

¹⁴ Zob. *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, A. Di Bernardino, B. Studer (red.), przeł. M. Gołębiowski i in., Kraków 2003, s. 621-623.

¹⁵ Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. J. Naumowicz, Warszawa 1999, s. 184 (PG 32, 208 C).

¹⁶ Tamże, s. 190.

¹⁷ *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960, s. 537.

¹⁸ Bazyl Wielki, *Listy*, 226, 3, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 264 (PG 32, 848 C). Na temat takiego właśnie oraz rzadszych, odmiennych ujęć terminu καινοτομία w tradycji bizantyjskiej zob. A. Spanos, „To Every Innovation, Anathema”? *Some Preliminary Thoughts on the Study of*

Byzantine Innovation w: *Mysterion, strategike og kainotomia*, H. Knudsen i in. (red.), Oslo 2010, s. 51-59.

¹⁹ Dz 17, 16-34.

²⁰ Maksym Wyznawca, *Ep.* 13, PG 91, 517 C. W podobnym kontekście (jako polemika z monoenergizmem i monoteletyzmem) miał on również używać tego słowa kilkakrotnie w rozmowie z wysłannikiem patriarchy Konstantynopola i konsulami, przybyłymi na miejsce jego wygnania (zob. Anastazy Apokryzjariusz, *Disputatio Bizyae*, CCSG 39, s. 83, 97; s. 83, 104; s. 87, 42; s. 93, 207).

²¹ Tenże, *Ep.* 19, PG 91, 592 D; por. Anastazy Synaita, *Hodegus sive viae dux*, CCSG 8, s. 52, 40 – s. 53, 52 oraz uwagi A. Spanosa, „To Every Innovation, Anathema”?, dz. cyt., s. 54.

zasadniczą nowość, jednakże nie polegającą na całkowitej przemianie natury (jest ona bowiem nieutraconym przez grzech i w ogóle niemożliwym do utracenia znamieniem bytu stworzonego), lecz na jej odnowieniu w egzystencjalnej i zbawczej perspektywie. Taki jest, wedle Maksyma, sens słów św. Grzegorza z Nazjanzu: „zostają odnowione (καινοτομοῦνται) natury i Bóg staje się człowiekiem”²². Należy podkreślić, że soteriologiczna perspektywa Wyznawcy jest przedłużeniem i zwieńczeniem jego chrystocentrycznej kosmologii, a zatem działanie stwórczego Logosu i Jego wcielenie są w wizji siódmowiecznego teologa ściśle zespolone. Działanie, jakie dokonuje się w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa, a odwołując się do wspomnianej wcześniej intuicji Augustyna, w Początku – łączą w jedno stwórczość i zbawczą, odnawiającą twórczość²³.

Człowiek wobec tego, również może się stać nowym początkiem dzięki odzyskaniu właściwej mu godności i jej rozwinięciu w kierunku upodobnienia (byłoby to szczególnie istotne dla Maksyma, który wyraźnie akcentował rozróżnienie pomiędzy statyczną godnością Bożego obrazu a dynamizmem podobieństwa²⁴). W tym miejscu ujawnia się swoisty paradoks, związany z chrześcijańskim pojęciem twórczości. Aby dokonać owego upodobnienia, człowiek musi się stać, słowami św. Grzegorza z Nyssy, „naśladowcą Bożej natury”²⁵ poprzez swoistą *imitatio Christi*. Powtarzają się w ten sposób, lecz ulegają znaczącej modyfikacji dwa ważne greckie motywy: *mimesis* oraz właściwa religijności późnoantycznej etyka upodabniania się do Boga. W odróżnieniu od dawnej *mimesis*, nie chodzi tu o naśladowanie natury w sensie kosmicznym, ale natury transcendującej kosmos i stwarzającej go. Dopuszczenie myśli o absolutnie twórczej – stwórczej – zasadzie pozwoliło chrześcijaństwu na potraktowanie ludzkiej działalności naśladowania Boga w kategoriach rzeczywiście nowatorskiej twórczości. Wzorzec chrystologiczny, bogoczlówieczy

jest bowiem wzorcem i możliwym do naśladowania, i absolutnym, zarazem ontologicznie adekwatnym dla człowieka na mocy wcielenia, lecz również przekraczającym go na mocy Bożej tożsamości (hipostatyczności) Logosu. Imitowanie owego wzorca zyskuje coś zatem z pierwotnej absolutności działania Stwórcy²⁶.

Wątek zesłania Ducha Świętego, Ożywiciela podkreśla twórczy charakter Bożego naśladownictwa oraz przenosi rozważania na płaszczyznę eklezjalną. Dlatego też św. Bazyli, broniąc tradycji, pisze nie tylko o ludziach będących podporami Kościoła (Ojcach), ale również o „obyczaju, który przewyższa pamięć ludzką”²⁷. Chrześcijanie, biorąc udział w owym „obyczaju” mają jak gdyby przewyższać samych siebie: naśladować Chrystusa, stwarzać siebie i swą wspólnotę na nowo. Odejdźcie od wskazanej tu reguły imitacyjnej, poszukiwanie nowości z pominięciem tradycji ma zatem wykluczać możliwość duchowej twórczości. Stąd, zwłaszcza herezje nie są, w ujęciu chrześcijańskim, twórcze, gdyż mijają się ze znajomością Wzorca wszelkiej twórczości. W tym kontekście znów warto przywołać św. Augustyna, który w jednej ze swych licznych homilii stwierdził, że wszelkie herezje na gruncie chrześcijaństwa są ze swej istoty zaprzeczeniem albo też wypaczeniem prawdy o Chrystusowym wcieleniu²⁸. Ta zaś jest ostatecznie prawdą o wkroczeniu Bożej twórczości w ludzkie dzieje i o odnowieniu ludzkiej zdolności do duchowego tworzenia, które może obejmować rozmaite dziedziny: nie tylko sztukę i myślenie, ale także całe – chrześcijańskie – życie.

²² Słowa te pochodzą z mowy św. Grzegorza Teologa na święto Święteł (Or. 39, PG 36, 348 D); natomiast komentarz Maksyma – znajduje się w jego *Ambigua* 41 (PG 91, 1304 D-1416 D). Motyw ten (również w nawiązaniu do fragmentu mowy Nazjanzczyka) powtarza się w *Amb.* 42 (por. zwł. PG 91, 1341 D-1345 A) – szerzej na ten temat I. H. Dalmis, *L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de Ambigua 42)*, „*Studia patristica*” 15 (1984), s. 285-290, a także (w nieco innym kontekście) K. Kochańczyk-Bonińska, *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem 42*, „*Seminare*” 26 (2009), s. 277-284.

²³ Św. Augustyn także używa niemal identycznego sformułowania o odnowieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa w początkowych partiach *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (I, 4).

²⁴ Na ten temat zob. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 127-137. Pozycja ta jest również godna polecenia w kontekście szczegółowych analiz *Ambigua* 41, podobnie jak niemal cała doskonała monografia B. B. Petrova, *Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в.*, Москва 2007 (zob. zwł. uwagi o odnowieniu natur – tamże, s. 28-32).

²⁵ Zob. św. Grzegorz z Nyssy, *Co znaczy być chrześcijaninem*, 19 w: tenże, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, przeł. K. Naumowicz, Kraków 2001, s. 49.

²⁶ K. Pomian, o czym już wzmiankowałam na początku niniejszego artykułu (zob. powyżej, przyp. 5), odrzuca podobne rozumienie patrystycznej i wczesnośredniowiecznej „afirmacji aktywności ludzkiej w jej ontologicznym rozumieniu” (zob. tenże, dz. cyt., s. 115-118). Wskazuje on wszak, że nawet grecka tradycja patrystyczna (w tym zwł. Maksym Wyznawca, oraz Eriugena), choć szczególnie czuła na „kosmiczną doniosłość” ludzkiego działania, dostrzega ową doniosłość jedynie w grzechu, koniecznie domagającym się interwencji z zewnątrz (tj. łaski). Wszelka zatem prawdziwie twórcza (w znaczeniu oceniającym) człowiecza aktywność jest niemożliwa. Byłoby to prawdą w odniesieniu do sytuacji sprzed wcielenia (albo sprzed indywidualnego nawrócenia), tymczasem, zgodnie z logiką Ojców (także łacińskich), owa z zewnątrz otrzymana łaska miałaby nie tylko nie zaprzeczać ludzkiej inicjatywie, ale właśnie dopiero ją wyzwalać. Owa inicjatywa służyłaby nie tylko wykraczaniu człowieka poza grzeszną kondycję, ale nawet poza samą stworzoną naturę, co jednakże w patrystycznej koncepcji przebóstwienia/indywidualnego zbawienia nie oznacza negacji samej natury. Nie jest więc prawdziwe twierdzenie, zgodnie z którym „[c]złowiek może być tedy bytem aktywnym o tyle tylko, o ile będzie traktował siebie jako nienależącego do świata, (...) [n]atomiast człowiek ujmujący siebie jako część świata nie tylko nie może nań oddziaływać, ale nawet nie może go poznać” (tamże, s. 117). Taka alternatywa, choć trafna w opisie „człowieka bez Boga” (czy rozumieć przez to – teologicznie – sytuację sprzed wcielenia, egzystencjalnie – sprzed nawrócenia, czy też – historycznie – w kontekście myśli późnośredniowiecznej i zwł. nowożytnej), nie wyczerpuje, jak się zdaje, możliwości patrystycznego dyskursu antropologicznego (por. np. słynne rozdziały V i VI wczesnochrześcijańskiego anonimowego dziełka *Do Diogneta* o paradoksalnym statusie chrześcijanina w świecie).

²⁷ Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 184.

²⁸ *Sermo* 183, 13, PL 38, 992-993.

Bibliografia

- Abramowiczówna, Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960.
- Anastazy Apokryzjariusz, *Disputatio Bizyae w: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*, P. Allen, B. Neil (red.), Turnhout 1999 (CCSG 39).
- Anastazy Synaita, św., *Anastasioi Sinaite viae dux*, K.-H. Uthemann (red.), Turnhout 1981 (CCSG 8).
- Anonim, *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie*, przeł. A. Świderkówna w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 2010² (BOK 10), s. 334-350.
- Arendt, H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1989².
- Augustyn, św., *De Genesi ad litteram imperfectus liber* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series latina, t. 34, Parisii 1865.
- Augustyn, św., *De Genesi ad litteram libri duodecim* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series latina, t. 34, Parisii 1865.
- Augustyn, św., *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1980 (PSP 25).
- Augustyn, św., *Sermones* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series latina, t. 38, Parisii 1865.
- Bazyli Wielki, św., *Epistolae* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, t. 32, Parisii 1857.
- Bazyli Wielki, św., *Liber de Spiritu sancto* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, t. 32, Parisii 1857.
- Bazyli Wielki, św., *Listy*, 226, 3, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
- Bazyli Wielki, św., *O Duchu Świętym*, przeł. J. Naumowicz, Warszawa 1999.
- Cormack, R., *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999.
- Crouzel, H., *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków 2004².
- Dalmais, I. H., *L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de Ambiguum 42)*, „*Studia patristica*” 15 (1984), s. 285-290.
- Di Bernardino, A., Studer, B. (red.), *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, przeł. M. Gołębiowski i in., Kraków 2003.
- Grzegorz z Nazjanzu, św., *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967.
- Grzegorz z Nazjanzu, św., *Orationes* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, t. 36, Parisii 1858.
- Grzegorz z Nyssy, św., *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne: Co znaczy być chrześcijaninem; O doskonałości; O celu życia i prawdziwej ascezie*, przeł. K. Naumowicz, Kraków 2001 (BOK 15).
- James, L., *And the Word was with God... What makes art Orthodox? w: Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, A. Louth, A. Casiday (red.), Aldershot 2006, s. 103-110.
- Kochańczyk-Bonińska, K., *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem 42*, „*Seminare*” 26 (2009), s. 277-284.
- Maksym Wyznawca, św., *Ambiguum ad Iohannem* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, t. 91, Parisii 1865.
- Maksym Wyznawca, św., *Epistulae xlv* w: Migne, J.-P. (red.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, t. 91, Parisii 1865.
- Mansi, J. D. (red.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 13, Florentiae 1767.
- Meyendorff, J., *Continuities and Discontinuities In Byzantine Religious Thought*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 47 (1993), s. 69-81.
- Petrov, B. B., *Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в.*, Москва 2007.
- Pomian, K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009².
- Spanos, A., „*To Every Innovation, Anathema?*” *Some Preliminary Thoughts on the Study of Byzantine Innovation* w: *Mysterion, strategike og kainotomia*, H. Knudsen i in. (red.), Oslo 2010, s. 51-59.
- Tatarkiewicz, W., *Twórczość. Dzieje pojęcia* w: tenże, *Droga przez estetykę. Pisma zebrane*, t. 2, Warszawa 1972.
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU



ADRES REDAKCJI

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-77-80, e-mail: redakcja@elpis.edu.pl
www.elpis.uwb.edu.pl