



KALOFANIA W BIZANTYŃSKIM I ŁACIŃSKIM ZWIERCIADLE

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest mój tekst „*Cóż wiesz o pięknie?*” *Pytanie o chrześcijańską teologię piękna*. Ukazał się on w tomie *Piękno w sacrum*, wydanym pod redakcją Małgorzaty Dolistowskiej i ks. Radosława Kimszy w Białymstoku w 2017 roku¹. W niniejszej pracy znalazły się także fragmenty innego mojego tekstu *Teologia piękna w Kościele Wschodnim*, który ukazał się w tomie *Piękno materialne. Piękno duchowe*, opublikowanym w 2004 roku w Łodzi pod redakcją Anny Tomeckiej-Mirek.²

Pewnego razu na brzegu morza spotkały się Piękność i Brzydota, i jedna do drugiej powiedziały: „Chodźmy się kąpać”. Rozebrały się więc i weszły do wody. Za chwilę Brzydota dopłynęła do brzegu, ubrała się w szaty Piękności i poszła swoją drogą. Także i piękność wyszła z wody. Nie znalazła swoich szat, a ponieważ wstydziła się siedzieć naga, przywdziała szaty Brzydoty.

I ona także poszła swoją drogą. Od tej chwili ludzie biorą jedną za drugą³.

I tak pozostaje do dzisiaj. Piękno nieraz objawia się w przebraniu. W Biblii jest atrybutem Boga („Przed Nim kroczą majestat i piękno”, Ps 96,6), jest rozsiane we wszechświecie, a jednocześnie potrafi być zwodnicze:

Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze czyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności. [...] Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę (Mdr 13,1-5).

¹ M. Janocha, „*Cóż wiesz o pięknie?*” *Pytanie o chrześcijańską teologię piękna*, w: *Piękno w sacrum*, red. M. Dolistowska, ks. R. Kimsza, Białystok 2017, s. 39–48. Artykuł został zaprezentowany w postaci referatu wygłoszonego podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Uniwersytet w Białymstoku w dniach 14–16 czerwca 2016 roku.

² M. Janocha, *Teologia piękna w Kościele Wschodnim*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. A. Tomecka-Mirek, Łódź 2004, s. 175–188.

³ Opowieść Khalila Gibrana pt. *Szaty*, zawarta w tomie *Błądzący*, wydanym pośmiertnie w 1932 roku, cyt. za ks. M. Starowieyski, *Khalil Gibran i jego „Prorok”*. *Z antologią tekstów*, Kraków 2016, s. 130. W tym kontekście: U. Eco, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań 2005; U. Eco, *Historia brzydoty*, tłum. K. Raźniewska, T. Żuchowski i in., Poznań 2007.

Jednakże piękno stworzenia w Biblii nie musi być dobre. Szaty Piękna nieraz – jak w opowieści Khalila Gibrana – przywdziewa Brzydota: „czym w ryju świni złota obrączka, tym piękna kobieta, ale głupia” (Prz 11,22)⁴.

Wyrastająca z refleksji biblijnej estetyka patrystyczna rozróżniała piękno duchowe, absolutne, i piękno zmysłowe, subiektywne i względne. Tajemniczej ambiwalencji piękna daje wyraz Dostojewski, wkładając w usta Dymitra w *Braciach Karamazow* słynne słowa:

Piękno to straszliwa i przerażająca rzecz. Straszliwa, bo nieokreślona, a określić się nie da, gdyż Bóg zadaje tylko same zagadki. Tu brzęgi się schodzą, tu jest harmonia wszelkich przeciwieństw, ich współzycie... Piękno! Nie mogę tego ścierpieć, że czasem człowiek, podniosłego nawet serca i wielkiego umysłu, zaczyna od ideału Madonny i kończy ideałem Sodomy. [...] Czy jest piękno w Sodomie? [...] Przerażające, że piękno jest nie tylko straszną rzeczą, ale i tajemniczą rzeczą. Tu diabeł z Bogiem się zмага, a polem bitwy jest serce człowiecze⁵.

Po krótkiej refleksji na temat piękna w Biblii przejdźmy do filozoficznego pytania, które szesnaście wieków temu sformułował św. Augustyn: „Czy dlatego coś jest piękne, że się podoba, czy też dlatego się podoba, że jest piękne?”⁶. Z tym augustyń-

skim pytaniem zwracam się każdego roku do moich studentów na początku wykładów z historii sztuki na wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. Nieustannie zdumiewa mnie, że z otrzymywanych odpowiedzi, udzielanych spontanicznie bądź zapisywanych na kartkach, można by ułożyć skrócone kompendium dwóch i pół tysiącletnich dziejów estetyki. Przy całej różnorodności ujęć przeważa opinia, że piękno jest kategorią subiektywną, zależną od gustu odbiorcy, uwarunkowań psychologicznych, społecznych, historycznych, kulturowych.

Kiedy przez kilkanaście lat to samo pytanie zadawałem siedemset kilometrów na wschód od Warszawy, w seminarium duchownym diecezji kamieniecko-podolskiej, słyszałem najczęściej odpowiedź diametralnie różną. Wśród ukraińskich kleryków dominowało – rozmaicie formułowane – przekonanie, że piękno jest kategorią obiektywną, religijną, że ma swoje źródło w Bogu. W czym tkwi przyczyna owej różnicy w pojmowaniu piękna między Warszawą i Kamieńcem Podolskim, między Wschodem i Zachodem? Czy tę różnicę można sprowadzić do grona studentów – w Warszawie studenci świeckiego uniwersytetu, na Ukrainie – przyszli księża? Sądzę, że nie.

W poszukiwaniu odpowiedzi odwołajmy się do mądrej, lecz rzadko słuchanej nauczycielki – historii. W centrum fresku *Szkoła ateńska* Rafael ukazał pograżonych w dyskusji dwóch filozofów: Platona, trzymającego ułożony wertykalnie tom *Timaios*, wskazującego palcem niebo, świat odwiecznych idei, oraz Arystotelesa, który trzyma ułożoną poziomo księgę *Etyki* i wyciągniętą dłonią ukazuje ziemię. Watykański fresk symbolicznie ilustruje wielowiekową dyskusję, jaką platoński Wschód prowadzi

⁴ J. Chmiel, „Kształt miłości. Piękno i dobro w tekstach biblijnych”, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, dz. cyt., s. 55–60.

⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1978, s. 136.

⁶ S. Augustinus, *De vera religione XXXII, 59*, cyt. za W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 151.

z arystotelesowskim Zachodem – również dyskusję o pięknie. Jej dalekim echem są kościelne wieże i cerkiewne kopuły, które od stuleci sąsiadują ze sobą na wschodzie Polski, na ziemiach ukraińskich i białoruskich. Pierwsze z nich odwołują się do chrztu księcia Mieszka, drugie – do chrztu księcia Włodzimierza. Te dwa książęce chrzty, dokonane w dziesiątym stuleciu, stoją u początku historii kilku krajów i narodów, a także u początków ich sztuki i refleksji o pięknie⁷.

Zacznijmy od chrztu św. Włodzimierza. Nestor, autor *Powieści minionych lat* – najstarszej kroniki staroruskiej powstałej na początku XII wieku, opisuje początki chrześcijaństwa na Rusi Kijowskiej. Pod rokiem 6495 od stworzenia świata (czyli 987 po narodzeniu Chrystusa) kronikarz notuje relacje posłów wysłanych przez księcia Włodzimierza do przedstawicieli różnych religii. Gdy jedna z grup posłańców przybyła do Konstantynopola, bizantyński cesarz zwrócił się do patriarchy:

„Przyszła Ruś badać wiarę naszą; przygotuj cerkiew i kler, i sam przyoblecz się w szaty patriarsze, niech widzą chwałę Boga naszego”. To słysząc patriarcha kazał zwołać kler, wedle obyczaju odprawił świąteczne nabożeństwo, i kadzidła zapalono, i chóry wykonały pienia. I poszedł car z nimi do cerkwi, i postawili ich na przestronnym miejscu, pokazując im piękno cerkiewne, pienia i nabożeństwo archijerejskie, obrzędy diakonów, opowiadając im o służeniu Bogu swemu.

Posłowie, wróciwszy do Kijowa, opowiedali księciu Włodzimierzowi pełni zachwytu:

I przyszliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebie li byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa. [...] My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego⁸.

Przyjrzyjmy się bliżej tej wielokrotnie analizowanej relacji ruskich posłów, która – wedle Nestora – wywarła tak wielkie wrażenie na księciu, że wpłynęła na jego decyzję przyjęcia religii chrześcijańskiej z Bizancjum.

Na pierwszym miejscu pojawia się doświadczenie piękna⁹. Nie prawdy, nie dobra, ale właśnie piękna. Owo piękno posłowie z Rusi odkryli w liturgii. Bizantyńczycy, *pokazując im piękno cerkiewne*, byli głęboko przekonani, że tajemnica chrześcijaństwa objawia się w sprawowaniu świętych obrzędów, w melodii śpiewów, w zapachu kadzideł, w obliczach spoglądających z ikon w migotliwym blasku świec, w miękkich łukach i niebotycznych kopułach sklepień. Dobrze zapamiętali słowa wielkiego obrońcy ikon z czasów obrazoburstwa, świętego Jana z Damaszku: „Jeśli przyjdzie do ciebie poganin mówiąc: pokaż mi twoją wiarę [...], to zaprowadź go do świątyni i pokaż mu święte obrazy”. I nie zawiedli się. Pogańscy przybysze z północy, przekraczając próg

⁸ *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, w: *Kroniki staroruskie*, oprac. F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 69–70.

⁹ M. Smorąg-Różycka, *O pięknie i sztuce w najstarszych przekazach pisanych Rusi Kijowskiej w świetle tradycji bizantyjskich ekphrasis*, w: *Ars Graeca – Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej-Bryzek*, Kraków 2000, s. 99–114; J. Kuffel, *Źródło patrystyczne idei piękna Rusi Moskiewskiej*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, dz. cyt., s. 309–318.

⁷ Podstawowa bibliografia dotycząca wschodniochrześcijańskiej koncepcji piękna: M. Janocha, *Teologia piękna w Kościele Wschodnim*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, dz. cyt., s. 175–177 z przypisami 1–9.

świątyni Hagia Sofia, dali się porwać temu pięknu. Nie zatrzymali się na powierzchni melodii, słów, kształtów, kolorów i zapachów. Doświadczyli, że to piękno, piękno liturgii, w której brali udział, przewyższa wszelkie piękno ziemskie (*nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego*), że pozostawia w pamięci niezatarte wrażenie (*nie możemy zapomnieć piękna tego*), że przekracza ono wszelką możliwość werbalizacji (*nie wiemy, jak opowiedzieć o tym*), że otwiera serce na świat niewidzialny (*nie widzieliśmy, w niebie li byliśmy, czy na ziemi*). I tak w widzialnym pięknie rozpoznali piękno niewidzialnego Boga (*tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa*).

Nawet jeśli na historyczną decyzję chrztu Włodzimierza wpłynęły inne, bardziej przyziemne przyczyny, to – idąc za myślą Michała Bachtina – przynależą one do uwarunkowanego społecznie i przemijającego tzw. „małego czasu”. Natomiast przytoczona opowieść, choć zawiera być może wątki legendarne, obleczone w formuły zaczerpnięte z retoryki bizantyńskiej, to jednak wpisuje się w nurt „czasu wielkiego”, czasu, który niczym życiodajny strumień będzie żłobił potężną skałę kulturowej świadomości i duchowej tożsamości przyszłych pokoleń¹⁰.

W zapisanej piórem Nestora relacji posłów ujawniają się, niczym w ewangelicznym ziarnie, istotne cechy duchowości bizantyńskiej. To ziarno, zasiane na żyznej ruskiej glebie przyniesie „owoc obfity”. Opowieść posłów jest także emblematycznym, choć niezamierzonym, kompendium bizantyńskiej estetyki, pojmowanej jako część doświadczenia

religijnego, czyli teologii¹¹. W duchowości wschodniej bowiem teologia nie jest akademicką wiedzą naukową, ale życiem Ewangelii, otwartym na działanie Ducha Świętego. Przekładając treść relacji ruskich posłów na pojęcia teologii zachodniej, można skonstatować, że piękno jest istotną kategorią religijną i ma ono wymiar epifaniczny, liturgiczny i apofatyczny. Są to zresztą komponenty całej duchowości wschodniej¹².

Przyjrzyjmy się pokrótce owym trzem wymiarom piękna.

Epifaniczny wymiar piękna

Filozoficzno-teologiczne źródła takiego pojmowania piękna znajdziemy u greckich Ojców Kościoła z IV wieku, między innymi u św. Bazylego Wielkiego, a później u Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten nieznanym z imienia pisarz chrześcijański z V stulecia dokonał interpretacji Pisma Świętego w duchu filozofii greckiej, sięgając po najbardziej transcendentne wątki w *Uczcie Platona* (210–211) i *Eneadach* Plotyna (I,6 i V,8). Piękno, które greccy Ojcowie Kościoła dostrzegali – za swymi

¹⁰ Koncepcję „małego” i „wielkiego czasu” Bachtina rozwija Awierincew. Zob. С. С. Аверинцев, *Византия и Русь. Два типа духовности*, „Новый мир” 1988, nr 9, s. 227–239.

¹¹ P. A. Michelis, *Esthétique de l'art byzantin*, Paris 1959; J. Beckwith, *Byzantine aesthetics*, „Apollo” 1963, nr 78, s. 157–162; G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963; Д. Олсуфев, *Схема византийских основ теории творчества*, Москва [b.g.w.]; В. В. Бычков, *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977; Высков V. V., *Plotins Theorie des Schönen als eine der Quellen der byzantinischen Ästhetik*, „Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft” 28, 1983, nr 1, s. 22–34; В. В. Бычков, *2000 лет христианской культуры sub specie aethetica*, t. 1, *Раннее христианство. Византия*; Москва–Санкт-Петербург 1999; M. Janocha, *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*, „Series Byzantina” II, 2004, s. 21–42.

¹² P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981; S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002; L. Uspiński, *Teologia ikony*, tłum. Poznań 1993; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999; W. Losski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szaniecka, Warszawa 1989; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

starożytnymi przodkami – w całym świecie widzialnym (*πανκάλια*), Pseudo-Dionizy odniósł do samego Boga jako jego źródła i piękna absolutnego (*πανκαλόν* – wszechpiękność, *ὑπερκαλόν* – nadpiękność). Dzięki wprowadzeniu do chrześcijaństwa tej – wedle słów Władysława Tatarkiewicza – „potężnej dawki superplatonizmu”, piękno zostało postawione tak wysoko, jak nigdy dotąd¹³.

Idea Boga jako najwyższego piękna za warta była niejako w załączku samej Biblii. Świat stworzony przez Boga jest – wedle Septuaginty – *καλός*, piękny. Sam Chrystus nazywa siebie nie tyle „dobrym pasterzem” (*pastor bonus*), jak tłumaczy Wulgata, ile „pięknym pasterzem” (*ὁ ποιμὴν ὁ καλός*). Myśl biblijna pod wpływem Greków, zwłaszcza w Nowym Testamencie, pojmowała piękno i dobro jako wartości nierozdzielne i nawzajem się dopełniające. Wspomnijmy tu nieprzetłumaczalny na łacinę, ani na żaden współczesny język europejski, grecki termin *καλοκαγάρθια*, łączący w sobie piękno (*το καλόν*) i dobro (*το αγαθόν*). *Nota bene* najpiękniejszy zbiór mistycznych i ascetycznych tekstów greckich i bizantyńskich Ojców Kościoła został opatrzony tytułem *Filokalia*, czyli umiłowanie piękna, co w tradycji rosyjskiej zostało przetłumaczone na *Dobrotolubije*¹⁴.

Filozofia religijna Pseudo-Dionizego skoncentrowana jest na Bogu jako absolutnym pięknie. „Wszelki byt pochodzi z Piękna-i-Dobra (*καλοκαγάρθια*), wszelki trwa w Pięknie-i-Dobru, wszelki

nawraca do Piękna-i-Dobra”¹⁵. Myśl ta znalazła licznych zwolenników i kontynuatorów, ze św. Maksymem Wyznawcą i jego *Mystagogią* na czele. Legła ona u podstaw całej estetyki bizantyńskiej. U Maksyma platońska idea piękna została dogłębnie przekształcona przez teologię Wcielenia, dzięki czemu pierwiastek materialny uzyskał nową godność i wartość.

Ten do głębi schrystianizowany platonizm Pseudo-Dionizego silnie oddziałwał na architekturę bizantyńską, która rozkwitła w epoce Justyniana. Budowla sakralna nie będzie już – jak dotychczas – bazyliką, użytkowym pomieszczeniem dla sprawowania kultu, ale sześcianem zwieńczonym kopułą – modelem wszechświata symbolizującym Trójjedynego Boga, Kościół Chrystusowy i cały kosmos. Taką interpretację podają bizantyńskie ekfrazy – literackie opisy dzieł sztuki, w tym budowli sakralnych¹⁶. Do najstojniejszych należą trzy opisy świątyń z VI wieku: anonimowa syryjska *Pieśń o katedrze w Edessie*¹⁷ oraz dwa opisy bazyliki Hagia Sofia w Konstantynopolu pióra Prokopa z Cezarei (w dziele *O budowlach*)¹⁸ i Paulusa Silentariusa¹⁹.

Ktokolwiek wchodzi tam, aby się modlić, natychmiast pojmuje, że dzieło to zostało dokonane dzięki boskiej łasce, a nie przez ludzką moc czy umiejętność; i tak duch

¹³ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 12–20 („Estetyka Pisma Świętego”), s. 20–30 („Estetyka greckich Ojców Kościoła”), s. 31–37 („Estetyka Pseudo-Dionizego”), s. 37–48 („Estetyka bizantyńska”).

¹⁴ *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. i opr. ks. J. Naumowicz, Kraków 1998.

¹⁵ Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 32.

¹⁶ S. Kobieliński, *Zasady estetyki bizantyjskiej sformułowane na podstawie opisów świątyń z IV, V, VI i IX wieku*, w: *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Poznań 1999, s. 453–465.

¹⁷ *Pieśń o katedrze w Edessie*, tłum. ks. W. Kania, w: *Muza chrześcijańska*, red. ks. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 1985, s. 291–293.

¹⁸ Prokop z Cezarei, *O budowlach*, tłum. J. Białostocki, w: *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 1, *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, red. J. Białostocki, Warszawa 1988, s. 187–192.

¹⁹ Paulus Silentarius, *Opis św. Zofii*, tłum. J. Białostocki, w: *Historia doktryn artystycznych...*, dz. cyt., t. 1, s. 192–198.

człowieka unosi się wzwyż ku wspólnocie z Bogiem, czując, iż On nie może być daleko, lecz że na pewno z upodobaniem przebywa w miejscu, które sobie obrał...²⁰

Czyż te słowa Prokopa z Cezarei, zapisane przed 558 rokiem, nie znalazły profetycznego spełnienia 430 lat później, gdy próg Mądrości Bożej przekroczyli przejęci wysłannicy księcia Włodzimierza?

Idee Pseudo-Dionizego gruntownie przekształcone przez Maksyma Wyznawcę *sub specie Incarnationis*, oddziaływały również na sztuki plastyczne. Obrazy sakralne przestały być jedynie ilustracją, stały się niejako emanacją Boga, nabierając charakteru sakramentalnego. Już św. Bazyli głosił, że „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na jego pierwowzór. Bo czym w naśladowniczej sztuce jest wizerunek, tym w naturze jest Syn Boży”²¹. A Pseudo-Dionizy pisał: „Jeśli malarz nieugięcie będzie się wpatrywać w pierwowzorowe piękno, nie rozpraszając się ani w jedną, ani w drugą stronę, to jedynie wtedy opracuje dokładnie swój odtworzyć obraz”²².

Na tej teologii oprze się w VIII wieku największy obrońca świętych wizerunków w dobie obrazoburstwa – cytowany już św. Jan z Damaszku, a także Sobór Nicejski II w 787 roku, którego orzeczenia stanowią fundament teologii obrazu²³. Sercem tej teologii jest tajemnica Wcielenia. Skoro niewidzialny Bóg stał się widzialny w osobie swego Syna, Wcielonego Logosu, skoro

Chrystus przyjął nasze człowieczeństwo, stając się – jak napisze święty Paweł – „obrazem Boga niewidzialnego”, *εικων του Θεου* (Kol 1,15), niejako pierwszą ikoną Ojca, to tym samym zostaje uchylony starotestamentalny zakaz wyobrażania Boga zawarty w pierwszym przykazaniu (Wj 20,2-5). Sztuka jest więc niejako kontynuacją tajemnicy Wcielenia. Dokumenty Soboru Nicejskiego II nic nie mówią o pięknie, ani nie używają terminu „sztuka” (*τεχνη*), ale uzasadniając teologiczny sens sporządzania wizerunków i oddawania im czci, *implicite* przyznają, że kontemplacja dzieł sztuki sakralnej prowadzi do umiłowania najwyższego piękna, którego owa sztuka jest odbłaskiem. W obliczu ikony uchwycenie sensu piękna przechodzi w kontemplację piękna sensu²⁴. Sobór Nicejski II, choć energicznie poparty przez papieża, nie został w państwie Karola Wielkiego właściwie zrozumiany, ani tym bardziej przyswojony, co po wiekach przyzna sam Kościół katolicki przez usta papieża Benedykta XVI²⁵. W kwestii sporu o obrazy Zachód pozostał empiryczny i pragmatyczny, czemu dał wyraz synod we Frankfurcie w 794 roku oraz *Libri Carolini*, odrzucające kult obrazów i wyznaczające sztuce jedynie rolę dydaktyczną, ilustracyjną i zdobniczą²⁶. Kiedy po wiekach na Zachodzie pojawi się ikonoklazm protestancki, Kościół weźmie sztukę sakralną w obronę na Soborze Trydenckim (1563), ale – pomimo powołania się na Sobór Nicejski II – przypomni jedynie jej zadanie praktyczne: *erudire*

²⁰ Prokop z Cezarei, *O budowlach*, dz. cyt., s. 191.

²¹ Bazyli z Cezarei, *Liber de Spiritu Sancto*, VIII (PG 32, c. 149). Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 30.

²² Pseudo-Dionizy, *De ecclesiastica hierarchia*, IV, 3: *Paraphrasis Pachymeres* (PG 3, c. 489). Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 37.

²³ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. ks. A. Baron, ks. H. Pietras, Kraków 2002, s. 27–47.

²⁴ I. Jazykova, *Świat ikony*, tłum. ks. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 20.

²⁵ „Kościół zachodni nie musi rezygnować ze specyfiki swojej drogi, którą kroczy mniej więcej od XIII wieku. Powinna w nim jednak nastąpić rzeczywista recepcja siódmego soboru powszechnego, czyli Soboru Nicejskiego II”. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 121.

²⁶ Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 93–100.

*et confirmare populum*²⁷. Tymczasem ikona nigdy nie chciała być ilustracją ani katechezą, ale czymś znacznie więcej – znakiem obecności²⁸. Ów znak najściślej łączy się z liturgią.

Liturgiczny wymiar piękna

Uspienski napisze, że ikony w świątyni trwają w radosnym oczekiwaniu na świętą liturgię. Tak jak świątynia ziemską jest obrazem niebiańskiej Jerozolimy, tak celebrowana w tej świątyni liturgia zwiastuje i odzwierciedla liturgię niebiańską, sprawowaną przed tronem Baranka²⁹. Chrześcijaństwo wschodnie jest na wskroś liturgiczne. Piękno liturgii jest odbłaskiem niewidzialnego, najwyższego piękna Trójjedynego Boga. „Strzeż pełni swojego Kościoła i uświęć tych, którzy miłują piękno Twego domu” – modli się kapłan przed ikoną Zbawiciela w czasie rozesłania na zakończenie liturgii św. Jana Chryzostoma, a w słowach tej modlitwy dźwięczy werset psalmu 25,8.³⁰

W liturgii, w jej pięknie, objawia się Pascha Chrystusa, która kieruje ku eschatologii. Nestor wspomina o filozofie przysłanym

przez Greków, który przedstawiał Włodzimierzowi prawdy chrześcijańskiej wiary. Swój wykład filozof kończy nauką o Sądzie Pańskim, kiedy Bóg każdemu odda według jego uczynków:

Sprawiedliwym królestwo niebieskie i piękno niewysłowione [podkr. M. J.] [...], grzesznikom – mękę ognistą [...]. A to mówiąc, pokazał Włodzimierzowi zasłonę, na której był namalowany Sąd Pański; pokazał mu po prawicy sprawiedliwych w weselu idących do raj, a po lewicy grzeszników idących na mękę. Włodzimierz zaś westchnąwszy, rzekł: „Dobrze jest tym po prawicy, biada zaś tym po lewicy”. On zaś rzekł: „Jeśli chcesz po prawicy ze sprawiedliwymi stanąć, to ochrzcz się³¹.”

Piękno ikony, piękno liturgii jest odbłaskiem świata przemienionego i przebóstwionego. Objawieniem tego piękna jest tajemnica Przemienienia Pańskiego, od czasów św. Grzegorza Palamasa szczególnie umiłowana przez hezychastów. Blask Taboru przemienił platońską ideę piękna. Ten blask jaśnieje w ikonie Przemienienia jako zapowiedź Męki i Zmartwychwstania, a ostatecznie zapowiedź i przebóstwienie człowieka i całego kosmosu.

Kościół wschodni nie zatrzymuje się na rozważaniu szczegółów Męki Pańskiej, ale kontempluje chwałę nieba, którą ona otwiera. Krzyż prawosławny jest krzyżem chwalebny i kosmiczny, jego piękno ogarnia cały Kościół i świat, ludzi i aniołów. Na starych krzyżach staroobrzędowców można przeczytać:

²⁷ *Postanowienia Soboru Trydenckiego [o świętych obrazach], 1563*, w: *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 2: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce. 1500–1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 390–394. M. Janocha, *Ikono-kłazm wczoraj i dziś*, w: *Obraz między kultem a lękiem*, red. M. Poprzęcka, Gdynia 2015, s. 15–35.

²⁸ O różnym pojmowaniu sztuki w kulturze wschodniej i zachodniej: M. Janocha, *Ars longa – ars aeterna. O dwóch koncepcjach czasu w kulturze i sztuce europejskiej Zachodu i Wschodu*, w: *Ars longa. Prace dedykowane pamięci profesora Jana Białostockiego*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 1999, s. 151–168. Wersja rozwinięta artykułu: M. Janocha, „Wschód i Zachód. Dwie koncepcje sztuki sakralnej” (rozdział I.1), w: tenże, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, s. 33–54.

²⁹ B. Nadolski, *Kalonia liturgiczna*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. A. Tomecka-Mirek, Łódź 2004, s. 477–488.

³⁰ J. Czernski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998, s. 156; *Liturgia Kościoła prawosławnego*, tłum. ks. H. Paprocki, z serii: *Biblioteka Ojców Kościoła*, red. ks. J. Naumowicz, nr 20, Kraków 2003, s. 106.

³¹ *Powieść minionych lat*, w: *Kroniki staroruskie*, dz. cyt., s. 68.

Крест хранитель всей вселенной
 Крест красота церковная
 Крест царем держава
 Крест верным утверждение
 Крест ангелом слава
 Крест бесом язва

Krzyż ochrona wszechświata
 Krzyż piękno cerkiewne
 Krzyż władza królów
 Krzyż umocnienie wiernych
 Krzyż chwała aniołów
 Krzyż rana demonów

Apofatyczny wymiar piękna

Trzecim zasygnalizowanym wymiarem piękna i całej duchowości bizantyńskiej jest jego wymiar apofatyczny. Polega na głębokim szacunku wobec tajemnicy Niepojętego, na świadomości, że o pięknie, podobnie jak i o samym Bogu, można orzekać najpełniej w sposób negatywny.

Ty bowiem jesteś Bogiem niewysłowionym, nieuchwytnym, niewidzialnym, nieogarnionym. Ty istniejesz wiecznie i niezmiennie. [...] Za to wszystko dziękujemy Tobie i Twojemu Jednorodzonemu Synowi, i Duchowi Twemu Świątemu, za wszystko, co wiemy i czego nie wiemy, za wszystkie dobrodziejstwa objawione nam i przed nami ukryte³²

– modli się kapłan podczas liturgii słowami anafory św. Jana Chryzostoma.

Apofatyzm nie wyklucza, rzecz jasna, możliwości orzekania pozytywnego – również o pięknie – i to często na najwyższym poziomie literackim. Bizantyńczycy,

pielegnując starożytną świadomość związku między treścią i formą, potrafili mówić o pięknie. Apofatyzm bronił ich jednak przed pokusą zamknięcia tajemnicy w okowach słów, w granicach intelektualnych pojęć. „Myśl jest ptakiem przestrzeni, który w klatce słów może wprawdzie otworzyć swoje skrzydła, nie może jednak ulecieć”³³ – zauważa Khalil Gibran. Wiele literackich ekfraz, będących popisem elokwencji, połączonej z głęboką wrażliwością na piękno, kończyło się pokornym przyznaniem autora do bezradności wobec tajemnicy, przekraczającej możliwości werbalizacji – i w tym przyznaniu mamy prawo dostrzegać coś więcej niż tylko retoryczną figurę³⁴. Paulus Silentarius wkłada cały swój talent w opis złotych mozaik kopuły Mądrości Bożej oświetlonych promieniami słońca, aby na końcu uznać małość ludzkich słów wobec potęgi piękna: „Wszystko tedy okryte jest pięknnością; wszystko oczy cudownością napawa. Brak jednak słów, by opisać wieczorną iluminację; powiedziałaś, że to jakieś nocne słońce wypełniło wspaiałą świątynię światłem”.

To nie przypadek, że słynne słowa o pięknie, które *zbawi świat* zostały wypowiedziane nie na Zachodzie, ale w kraju ochrzczonym przez św. Włodzimierza³⁵.

Powróćmy do postawionego na początku augustyńskiego pytania i do różnych odpowiedzi udzielanych na nie w Polsce i na Ukrainie. Dotychczas próbowałem wyjaśnić uwarunkowania odpowiedzi

³³ H. Maguire, *Truth and Convention in Byzantine Description of Works of Art*, „Dumbarton Oaks Papers” 1974, nr 28, s. 113–140.

³⁴ Paulus Silentarius, *Opis św. Zofii*, w: *Historia doktryn artystycznych*, t.1, dz. cyt., s. 196.

³⁵ M. Janocha, *Kultura a zbawienie świata*, w: *Trwać oznacza ocalić dobro i piękno. Pamięci księdza Janusza St. Pasierba w 15. rocznicę śmierci*, red. M. Wilczek, T. Tomasiak, Pelplin 2008, s. 132–141.

³² Khalil Gibran, *Prorok*, s. 90. Cyt. za ks. M. Starowieyski, *Khalil Gibran i jego „Prorok”*, dz. cyt., s. 90.

udzielanych na Wschodzie. Spróbujmy teraz zastanowić się, dlaczego większość odpowiedzi studentów w Polsce, a więc na Zachodzie, jest diametralnie różna. Problem ten wyraża, rzecz jasna, z całej historii nowożytnej estetyki europejskiej, a swoimi korzeniami sięga przynajmniej XIII stulecia. Zwróćmy uwagę na kilka newralgicznych punktów.

Estetyka łacińskiego średniowiecza, podobnie jak bizantyńska, opierała się na platonizmie, tyle, że jego ojcem chrzestnym był nie Pseudo-Dionizy Areopagita, a św. Augustyn, autor postawionego na wstępie pytania. To Augustyn jako pierwszy na terenie chrześcijańskiej filozofii wprowadził pojęcie Boga jako najwyższego piękna. „Późno Cię umiłowałem, Piękności dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem!” – zawoła autor *Wyznań* po swoim nawróceniu, a jego refleksja filozoficzna będzie w dużym stopniu komentarzem do tych słów. Chrześcijańsko-platońska koncepcja piękna powiązanego z miłością (*caritas*) oddziała przez autorytet św. Augustyna na całą estetykę łacińskiego średniowiecza, aż do scholastyki. Święty Franciszek po otrzymaniu stygmatów na górze Alwernia wykrzyknie: „Ty jesteś Pięknem [...] Ty jesteś Pięknem!”, a św. Bonawentura tak skomentuje Franciszkową wizję: „W rzeczach pięknych kontemplerował Najpiękniejszego, a idąc śladami, jakie pozostawił On w stworzeniach, tropił wszędzie Umiłowanego”³⁶.

Przełom rozpoczął się w czasach św. Tomasza. Akwinata, w oparciu o Arystotelesa, rozwinął w *Sumie teologii* pojęcia Prawdy (metafizyka) i Dobra (etyka). Tymczasem piękno znalazło się niejako za burtą refleksji

teologicznej. Nie można winić za to św. Tomasza, który z największym uznaniem komentował dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity i jego rozważania o Bogu jako najwyższym pięknie. Tomasz był zbyt przenikliwym myślicielem, aby nie zauważyć tajemniczej ambiwalencji piękna, wyrażonej już w Biblii w księgach mądrościowych, ambiwalencji tak bardzo niepokojącej umysły i serca chrześcijańskich myślicieli. Czyżby zatem arystotelesowski model filozofii mniej nadawał się do ujęcia tego zagadnienia? Chociaż sztuka gotyku stworzyła dzieła zachwycające swoim pięknem, na gruncie tomizmu systematyczna teoria piękna nie powstała³⁷. W ramach teologii scholastycznej nie stworzono nigdy teorii estetycznej. Próbę wypełnienia tej „luki” na polu filozofii klasycznej w oparciu o filozofię tomistyczną podjęli w końcu XX wieku filozofowie ze szkoły lubelskiej: Piotr Jaroszyński³⁸ oraz Henryk Kiereś³⁹, a ostatnio imponującą syntezę Tomaszowej teologii piękna stworzył ojciec Gałuszka, *nomen omen* Tomasz⁴⁰.

To wszystko stanie się w naszych czasach. Ale w wieku XIII estetyka zachodnia, opuszczona przez scholastyków, pozostawała bezdomna. Jej odnalezienie dokona się dopiero w połowie XVIII wieku, na gruncie filozofii postkartezjańskiej, oderwanej nie tylko od związków z teologią, ale i z klasyczną metafizyką. Będzie to estetyka redukcjonistyczna, i to w podwójnym wymiarze: redukująca „pionowy”, metafizyczny wymiar Piękna i jego organiczny związek z Prawdą i Dobrem, a także jego zakres „poziomy”, ograniczając *pankalię* do piękna samej tylko

³⁷ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski i M. Zabłocka, Kraków 1994.

³⁸ P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań 1992.

³⁹ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

⁴⁰ T. Gałuszka, *Piękny Bóg, piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021.

³⁶ P. Poupard, *Evangéliser par la beauté*, „Sources vives”, april 2001, s. 29 (wersja polska: *Piękno drogą do wiary*, „Pastores” 2002, nr 17 (4), s. 43.

sztuki. Czas emancypacji estetyki zbiega się w historii sztuki z początkami dramatycznego rozdarcia pomiędzy sztuką i Kościołem w dobie oświecenia. Od tej pory wielcy artyści zaczynają, z wolna lub gwałtownie, odchodzić od chrześcijaństwa, a tym samym od metafizycznych korzeni europejskiej kultury, zaś Kościół, pozbawiony talentu wielkich artystów, zaczyna coraz częściej głosić odwieczną Prawdę językiem pozbawionym Pięknem. Ta sytuacja, w połączeniu z narodzinami kultury masowej, przyniesie w XIX wieku owoce w postaci religijnego kiczu, który ma się w Kościele coraz lepiej⁴¹.

Współczesna fascynacja duchowością prawosławną, jego teologią i ikoną jest w swym najgłębszym pokładzie również wyrazem tęsknoty Zachodu za utraconym Pięknem, tęsknoty wołającej z chaosu słów i form postmodernistycznej wieży Babel, z zimnych i bezdusznych kościelnych wnętrz na Zachodzie i z kiczowatych wnętrz w Polsce. To wołanie spotyka się z intuicją niektórych wybitnych teologów katolickich. Hans Urs von Balthasar we wstępie do swego najważniejszego dzieła *Herrlichkeit* zauważa, że piękno jest

słowem, które w rodzinie nauk ścisłych nigdy nie miało zagwarantowanego ani pewnego miejsca, ani też głosu; słowem, które zaferowanym specjalistom wydaje się być wybranym jako przedmiot studiów jedynie przez amatora próżniaka; wreszcie słowem, wobec którego religia, a zwłaszcza teologia w czasach współczesnych, wyraźnie się zdystansowała: słowem potrójnie anachronicznym⁴².

Dla teologa z Lucerny piękno pozostaje kategorią kluczową, to na niej właśnie zbuduje imponujący gmach swojej estetyki teologicznej, inspirowanej w dużym stopniu teologią bizantyjską.

Dochodząc do współczesności nie sposób nie wspomnieć tutaj osoby św. Jana Pawła II, papieża-poety, który w duchu Vaticanum II, a zarazem z głębi własnego doświadczenia, w swoim profetycznym *Liście do Artystów* z 1999 roku nawołuje do poszukiwania dróg wiodących do spotkania obu skłóconych siostr – wiary i sztuki, przypominając, że *piękno jest blaskiem prawdy*⁴³. Autor adresuje list „do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”. Papińska refleksja o twórczości artystycznej jest usytuowana wewnątrz refleksji o pięknie, tym pięknie, którego sztuka nowoczesna w swym głównym nurcie dawno już się wyrzekła. Ojciec Święty wraca w swym liście do korzeni naszej kultury, która wyrasta z kultu i której sercem jest religia. „Czuję się z wami związany doświadczeniami z odległej przeszłości, które pozostawiły niezatarty ślad w moim życiu”. W każdym zdaniu tego listu wyczuwa się, że do artystów zwraca się ktoś, kto sam w głębi duszy był i pozostaje artystą.

W pierwszej części listu papież ukazuje piękno w perspektywie teologicznej, wskazując na jego źródło w samym Bogu. Powołuje się przy tym na przykład zaczerpnięty ze swego ojczystego języka, w którym pojęcia stwórca i twórca są rozdzielone, a jednocześnie pokrewne. Ojciec Święty nazywa Stwórcę Boskim Artystą, w czym można dopatrzeć się echa oryginalnej myśli jego

⁴¹ M. Janocha, *Sacrum verkitschen*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 5, s. 11–19.

⁴² H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1, *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 17.

⁴³ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.

wybitnego rodaka z XVII wieku, poety łacińskiego i teoretyka poetyki, jezuitę, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Ludzka twórczość jawi się zatem jako realizacja obrazu Bożego w człowieku, jako wypełnienie człowieczego powołania, poprzez którą ma on udział w akcie stwórczym samego Boga. W tym miejscu rozważania adresowane do artystów nabierają charakteru uniwersalnego, bowiem „zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”. Tym niemniej artyści są powołani w sposób szczególny do służby pięknu, w duchu odpowiedzialności za powierzony im talent. Papież, idąc za tradycją Soboru Nicejskiego II, wskazuje na konsekwencje tajemnicy Wcielenia dla sztuki i jej teologii. W tej perspektywie sztuka jest drogą poznania, „swobodną drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata”.

Dalsza część listu stanowi historyczno-teologiczną refleksję nad dziejami sztuki chrześcijańskiej od jej początków aż po czasy nam współczesne. Kończy ją konkluzja, że sztuka i Kościół potrzebują się nawzajem, a także gorący apel do artystów o otwarcie na Ducha, który jest „tajemniczym artystą wszechświata”. Papież życzy artystom u progu trzeciego tysiąclecia, aby piękno, które będą przekazywać przyszłym pokoleniom, miało „moc wzbudzania w nich zachwyty”. „Niech różnorakie drogi, którymi podążacie, artyści całego świata, prowadzą was wszystkich do owego bezmiernego Oceanu piękna, gdzie zachwyty staje się podziwem, upojeniem, niewymowną radością”⁴⁴.

Czytając *List do Artystów*, czuje się głęboki oddech obu płuc chrześcijaństwa

– Wschodu i Zachodu, oddech prawdziwie katolickiego uniwersalizmu. Jest w tym liście i Platon, i Augustyn, jest Mikołaj z Kuzy i Paweł Florenski, jest Chagall i Dostojewski, jest Mickiewicz i Norwid, a nade wszystko jest natchniona, profetyczna wizja, pozostająca zadaniem, wyzwaniem, testamentem. Nigdy dotąd Kościół zachodni nie mówił o pięknie – tak pięknie. I tak głęboko.

Pierwszym ważnym dokumentem Kościoła katolickiego, który porusza zagadnienie piękna i czyni to w sposób niebanalny (*Prawda jest piękna sama z siebie*), jest Katechizm Kościoła Katolickiego, a w tym głosie dźwięczy echo wielkich Ojców Kościoła, szczególnie greckich⁴⁵.

Jakie piękno zbawi świat? – pyta słowami Dostojewskiego kardynał Carlo Maria Martini w słynnym liście pasterskim na rok jubileuszowy 2000, i poszukuje odpowiedzi w kontemplacji ikony Przemienienia Pańskiego⁴⁶. Były przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Kultury, kardynał Paul Poupard, rozwija myśl o pięknie jako królewskiej drodze ku Bogu⁴⁷, zaś obecny przewodniczący tejże Rady, kardynał Gianfranco Ravasi, snuje rozważania nad pięknem Biblii⁴⁸. Wiele głębokich refleksji o teologii piękna znajdziemy w wypowiedziach Benedykta XVI⁴⁹. Na temat piękna w sztuce wypowiada się również papież Franciszek⁵⁰.

Na gruncie polskiej teologii orędownikiem i odnowicielem bizantyńskiej

⁴⁵ M. Janocha, *L'image et le culte dans le nouveau „Catéchisme de l'Eglise Catholique”*, w: *Obraz i Kult*, red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, Lublin 2002, s. 55–63.

⁴⁶ C. M. Martini, *Quale bellezza salvera il mondo?*, Lettera pastorale per l'anno 1999–2000, Milano 1999.

⁴⁷ P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, dz. cyt., s. 33–45.

⁴⁸ G. Ravasi, *Piękno Biblii*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2006.

⁴⁹ J. Ratzinger, „Problem obrazów”, w: tegoż, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 105–122.

⁵⁰ *Papa Francesco. La mia idea di arte*, a cura di T. Lupi, Vaticano–Milano 2015.

⁴⁴ Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., s. 16.

koncepcji piękna jest ks. Wacław Hryniewicz⁵¹. Na terenie estetyki filozoficznej najgłębsze refleksje, inspirowane bizantyńsko-ruską estetyką religijną, można odnaleźć u Władysława Stróżewskiego, który, przekraczając granice fenomenologii, zwraca się ku metafizyce, ku wartościom „nadestetycznym” w sztuce i poszukuje zagubionej relacji pomiędzy pięknem i prawdą⁵². Ciekawą próbę rekonstrukcji Tomaszowej koncepcji piękna, ujętej we współczesnych kategoriach teologicznych i estetycznych, podejmuje wspomniany o. Tomasz Gałuszka⁵³.

Paradoks estetyki na Zachodzie polega na tym, że w dawnych czasach powstawała piękna sztuka sakralna pozbawiona głębszej teologii piękna. Dzisiaj powstaje głęboka teologia piękna, ale o piękno w sztuce sakralnej coraz trudniej...

Joseph Ratzinger przytacza ciekawe spostrzeżenie Mahatmy Ghandiego: „Ryby żyją w głębinach i milczą, ptaki fruują w niebie i śpiewają, zwierzęta żyją na ziemi i krzyczą. Człowiek łączy w sobie wszystkie żywioły, niosąc wewnątrz siebie i głębinę ciszy i śpiew nieba i krzyk zwierzęcia”. Papież komentuje słowa hinduskiego myśliciela w kontekście refleksji nad muzyką popularną. Człowiekowi współczesnemu, pozbawionemu głębi ciszy i programowo odciętemu od bezkresu nieba, pozostaje samotny zwierzęcy krzyk. Tę diagnozę można rozszerzyć na wiele innych wymiarów współczesnej kultury postmodernistycznej. Otwarcie na głębię milczenia i na muzykę nieba może przywrócić

uwieczonemu w doczesności człowiekowi bezkresne horyzonty tajemnicy i zachwytu, bez których piękno umiera.⁵⁴

Tajemnicę piękna trudno jest przełożyć na kategorie pojęć logicznych. Wzruszająca jest bezradność wielkich artystów, którzy tworząc piękno wyrażone w dźwiękach, kształtach czy barwach, nie umieli go zdefiniować. Albrecht Dürer, który stworzył nie tylko arcydzieła sztuki, ale także jej wnikliwą teorię, wyznaje z rozbijającą prostotą: czym jest piękno, tego nie wiem... Milczenie artystów jest nie mniej przekonujące niż mowa filozofów i teologów. Może miał rację Bierdiajew, kiedy mówił, że sztukę można zrozumieć tylko przez sztukę, podobne przez podobne... Może do mówienia o pięknie bardziej powołany jest język poezji.

Wspomnijmy w tym miejscu Cypriana Kamila Norwida, „jednego z największych poetów myślicieli, jakich wydała chrześcijańska Europa” – wedle słów świętego Jana Pawła II. Dodajmy – myślicieli, którzy do dziś nie znaleźli swojego miejsca na kartach historii europejskiej, ani nawet polskiej myśli estetycznej. Jego życie kształtowała – jak zauważa Jan Paweł II – „głęboka estetyka wiary w Boga oraz w nasze człowieczeństwo Boże. Wiara w Miłość objawiającą się w Pięknie”⁵⁵.

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno. W drugim o treść, to jest o Dobro i o światłość obu: Prawdę⁵⁶.

⁵¹ W. Hryniewicz, *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*, w: *Obraz i Kult*, dz. cyt., s. 55–63. Zob. także: *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993; także, *Chrystus zmarłych powstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Illariona (XI w.)*, Warszawa 1995.

⁵² W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002.

⁵³ T. Gałuszka, *Piękny Bóg, piękny człowiek*, dz. cyt.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 200.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie o Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, w: K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice*, wybór i układ M. Skwarnicki, J. Turowicz, wstęp M. Skwarnicki, oprac. J. Okoń, Kraków 2004.

⁵⁶ C. Norwid, *Promethidion*, w: *Pisma wybrane*, t. 2, opr. W. Gomulicki, Warszawa 1968, s. 284.

Jest to fragment Wstępu do *Promethidionu*, w którym autor szkicuje jedną z najważniejszych i najgłębszych teorii piękna w historii nowożytnej myśli zachodnioeuropejskiej, gdzie wiara i sztuka, Wschód i Zachód, Platon i Arystoteles, Prawda, Dobro i Piękno, podają sobie ręce i odnajdują utraconą harmonię.

– Spytam się tedy wiecznego-człowieka,
Spytam się dziejów o spowiedź piękności:
Wiecznego człeka, bo ten nie zazdrości,
Wiecznego człeka, bo bez żądy czeka,
Spytam się tego bez namiejętności:
„Cóż wiesz o pięknem?...”
... „Kształtem jest Miłości” –
On mi przez Indy – Persy – Egipt – Greków –
Stoma języki i wiekami wieków,
I granitami rudymi, i złotem,
Marmurem – kością słońców – człeka potem,

To mi powiada on Prometej z młotem.
Kształtem miłości piękno jest – i tyle,
Ile ją człowiek oglądał na świecie,
W ogromnym Bogu albo w sobie-pyle,
Na tego Boga wystrojonym dziecię;
Tyle o pięknem człowiek wie i głosi –
Choć każdy w sobie cień pięknego nosi
I każdy – każdy z nas – tym pięknem a pyłem⁵⁷.

Wróćmy na koniec do początku – do Piękności, która pozbawiona swojej sukni, przywdziała szaty Brzydoty. Cytowana na wstępie artykułu opowieść Khalila Gibrana kończy się słowami: „Od tej chwili ludzie biorą jedną za drugą. Niemniej jednak ci, którzy widzieli oblicze Piękności, rozpoznali ją mimo jej szat”⁵⁸.

„Cóż wiesz o pięknem?...”
... „Kształtem jest Miłości”

Bibliografia

- Аверинцев С. С., *Византия и Русь. Два типа духовности*, „Новый мир” 1988, nr 9, s. 227–239.
- Beckwith J., *Byzantine aesthetics*, „Apollo” 1963, nr 78, s. 157–162.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Бычков В. В., *2000 лет христианской культуры sub specie aethetica*, t. 1, *Раннее христианство. Византия*, Москва–Санкт-Петербург 1999.
- Бычков В. В., *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977.
- Byckov V. V., *Plotins Theorie des Schönen als eine der Quellen der byzantinischen Ästhetik*, „Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft” 28, 1983, nr 1, s. 22–34.
- Chmiel J., „Kształt miłości”. *Piękno i dobro w tekstach biblijnych*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. Anna Tomecka-Mirek, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2004, s. 55–60.
- Czerski J., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, WTUO, Opole 1998.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. ks.

⁵⁷ C. K. Norwid, *Promethidion*, w. 115–121, cyt. za C. Norwid, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 290–292.

⁵⁸ Cyt. za ks. M. Starowieyski, *Khalil Gibran i jego „Prorok”*, dz. cyt., s. 130.

- A. Baron, ks. H. Pietras, Wydawnictwo WAM–Księży Jezuitów, Kraków 2002.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1978.
- Eco U., *Historia brzydoty*, tłum. K. Rażniewska, T. Żuchowski i in., Rebis, Poznań 2007.
- Eco U., *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Rebis, Poznań 2005.
- Eco U., *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski i M. Zabłocka, ZNAK, Kraków 1994.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. i opr. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów–Wydawnictwo „M”, Tyńnic–Kraków 1998.
- Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
- Francesco Papa, *La mia idea di arte*, a cura di T. Lupi, Vaticano–Milano 2015.
- Gałuszka T., *Piękny Bóg, piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, „W drodze”, Poznań 2021.
- Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 2: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce. 1500–1600*, red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Hryniewicz W., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Iłłariona (XI w.)*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1995.
- Hryniewicz W., *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*, w: *Obraz i Kult*, red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 55–63.
- Hryniewicz W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Verbum Wydawnictwo Księży Werbiistów, Warszawa 1993.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.
- Jan Paweł II, *Przemówienie o Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, w: K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice*, wybór i układ M. Skwarnicki, J. Turowicz, wstęp M. Skwarnicki, oprac. J. Okoń, ZNAK, Kraków 2004.
- Janocha M., *‘Cóż wiesz o pięknie?’ Pytanie o chrześcijańską teologię piękna*, w: *Piękno w sacrum*, red. M. Dolistowska, ks. R. Kimsza, Wydawnictwo BUK, Białystok 2017, s. 39–48.
- Janocha M., *Ars longa – ars aeterna. O dwóch koncepcjach czasu w kulturze i sztuce europejskiej Zachodu i Wschodu*, w: *Ars longa. Prace dedykowane pamięci profesora Jana Białostockiego*, red. M. Poprzęcka, Arx Regia, Warszawa 1999, s. 151–168.
- Janocha M., *Ikonoklazm wczoraj i dziś*, w: *Obraz między kultem a lękiem*, red. A. Zięba, M. Poprzęcka, Kancelaria Adwokacka Tomasz Konopczyński, Gdynia 2015, s. 15–35.
- Janocha M., *Kultura a zbawienie świata*, w: *Trwać oznacza ocalić dobro i piękno. Pamięci księdza Janusza St. Pasierba w 15. rocznicę śmierci*, red. M. Wilczek, T. Tomasik, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2008, s. 132–141.
- Janocha M., *L’image et le culte dans le nouveau „Catéchisme de l’Eglise Catholique”*, w: *Obraz i Kult*, red. M. U. Mazurczak, J. Patyra, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 55–63.
- Janocha M., *Sacrum verkitschen*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 5, s. 11–19.

- Janocha M., *Słowo a obraz. Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*, „Series Byzantina” II, 2004, s. 21–42.
- Janocha M., *Teologia piękna w Kościele Wschodnim*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. Anna Tomecka-Mirek, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2004, s. 175–188.
- Janocha M., *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Neriton, Warszawa 2001.
- Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Fonopol, Poznań 1992.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998.
- Kiereś H., *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Kobielus S., *Zasady estetyki bizantyjskiej sformułowane na podstawie opisów świątyń z IV, V, VI i IX wieku*, w: *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 453–465.
- Kroniki staroruskie*, opr. F. Sielicki, tłum. E. Goranin, F. Sielicki, H. Suszko, PIW, Warszawa 1987.
- Kuffel J., *Źródło patrystyczne idei piękna Rusi Moskiewskiej*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. Anna Tomecka-Mirek, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2004, s. 309–318.
- Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, z serii: Biblioteka Ojców Kościoła, nr 20, red. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Maguire H., *Truth and Convention in Byzantine Description of Works of Art*, „Dumbarton Oaks Papers” 1974, nr 28, s. 113–140.
- Martini C. M., *Quale bellezza salvera il mondo? Lettera pastorale per l'anno 1999–2000*, Milano 1999.
- Mathew G., *Byzantine Aesthetics*, London 1963.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Michelis P. A., *Esthétique de l'art byzantin*, Paris 1959.
- Nadolski B., *Kalonika liturgiczna*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe*, red. A. Tomecka-Mirek, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2004, s. 477–488.
- Norwid C., *Promethidion*, w: *Pisma wybrane*, t. 2, opr. W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1968.
- Олсуфев Д., *Схема византийских основ теории творчества*, Москва [b.r.w.].
- Paulus Silentarius, *Opis św. Zofii*, w: *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 1: *Mysłiciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 192–198.
- Pieśń o katedrze w Edessie*, w: *Muza chrześcijańska*, tłum. W. Appel i in., wstęp i oprac. ks. M. Starowieyski, t. 1, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985, s. 291–293.
- Poupard P., *Piękno drogą do wiary*, „Pastores” 2002, nr 17(4), s. 43.
- Prokop z Cezarei, *O budowlach*, w: *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 1, *Mysłiciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 187–192.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Wydawnictwo AA, Poznań 2002, s. 121.

Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, ZNAK, Kraków 2005.

Ravasi G., *Piękno Biblii*, tłum. B. Żurowska, Salwator, Kraków 2006.

Smorąg-Różycka M., *O pięknie i sztuce w najstarszych przekazach pisanych Rusi Kijowskiej w świetle tradycji bizantyńskich ekphrasis*, w: *Ars Graeca – Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzyk*, red. W. Bałus i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 99–114.

Starowieyski M., ks., *Khalil Gibran i jego „Prorok”. Z antologii tekstów*, Wyda-

wnictwo „Petrus”, Kraków 2016.

Stróżewski W., *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, „Arkady”, Warszawa 1989.

Urs von Balthasar H., *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, „W drodze”, Poznań 1993.

Kalofania w bizantyńskim i łacińskim zwierciadle

Użyty w tytule artykułu termin *kalofania*, czyli objawienie piękna, zostaje odniesiony do teologii piękna w tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, ujętych w perspektywie porównawczej. Wychodząc od hellenistycznej koncepcji piękna oraz kategorii piękna w Biblii, wskazuje rozwój teologii piękna w myśli patrystycznej i śledzi odmienne drogi w tradycji bizantyńskiej na Wschodzie oraz łacińskiej na Zachodzie.

Słowa kluczowe: piękno, teologia piękna, estetyka, Bizancjum, epifania, liturgia

Calophania in Byzantine and Latin Mirror

The term *calophania* – revelation of beauty – is used in the title of the article in regard to the theology of beauty in the Christian tradition of East and West in the comparative perspective. Beginning with idea of beauty in Ancient Greece as well as in the Bible the author sketches the development of the theology of beauty in patristics and follows its different ways in Byzantine and Latin tradition.

Key words: beauty, theology of beauty, aesthetics, Byzance, epiphany, liturgy

MICHAŁ JANOCHA: ur. 1959 w Warszawie. Biskup pomocniczy warszawski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Pracowni Speculum Byzantinum na Wydziale Artes Liberales UW. Historyk sztuki, teolog. Autor 6 książek i ok. 200 artykułów naukowych na temat historii sztuki

i tradycji bizantyńskiej, ikonografii chrześcijańskiej, teologii porównawczej katolicko-prawosławnej, teologii kultury. Przewodniczący Rady do Spraw Kultury i Dziedzictwa Kulturowego Konferencji Episkopatu Polski.

E-mail: m.janocha@al.uw.edu.pl