

## GRECKA KONCEPCJA PANKALII A WZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE UJĘCIE PIĘKNA ŚWIATA

U początków procesu formowania się doktryny chrześcijańskiej leżała myśl Żyda Filona z Aleksandrii<sup>1</sup>. On to jako pierwszy podjął próbę dokonania syntezy filozofii greckiej i wiary objawionej w Biblii. Realizując swoje zamierzenie wykorzystał do alegorycznej interpretacji Pisma elementy filozofii pitagorejskiej, platońskiej i stoickiej. Założeniem kompilacji z tak różnych źródeł było przekonanie, iż najlepsza filozofia grecka i religia objawiona są zgodne w swoich fundamentalnych stwierdzeniach. Człowiek jest bowiem – głównie dzięki swojej rozumności – stworzony na obraz i podobieństwo Boże, toteż rozum ludzki jest zdolny do odkrycia Prawdy w każdym miejscu i w każdym ozasie<sup>2</sup>. Interpretując w ten sposób Biblię, Filon uczynił ją źródłem doniosłych filozoficznie i moralnie prawd. Ten zinterpretowany filozoficznie judaizm spotkał się z życzliwym zasadniczo przyjęciem ze strony przedstawicieli średniego i późnego platonizmu<sup>3</sup>. Można by wskazać wiele powodów takiej, a nie innej postawy wobec myśli chrześcijańskiej<sup>4</sup>. Jednym z bardziej istotnych punktów spornych była chrześcijańska nauka o Bogu – człowieku. O tyle, o ile Filonowa doktryna Logosu była w wielu punktach prekursorska wobec filozofii Plotyna, to chrześcijańska nauka o Sło-

---

1 Por. H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge 1980<sup>3</sup>, 137-157.

2 Por. *De specialibus legibus* IV 61, ed. et trad. A. Mosès, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 25, Paris 1970, 235.

3 Por. P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, w: *Cambridge History ...*, s. 99 /autor omawia tu stanowisko Numeniusza z Apamei odnośnie do tzw. "mądrości barbarzyńskiej"/.

4 Temat ten porusza m.in. S. Kalinkowski we "Wstępie" do przekładu dzieła Orygenesza "Przeciw Celsusowi" /Warszawa 1986<sup>2</sup>/. Bardziej szczegółowe podejmowanie tej problematyki wychodzi jednak poza ramy tej pracy.

wie Wcielonym była ze względów systemowych ostro atakowana.

Nasilające się ze strony filozofów pogańskich ataki na doktrynę chrześcijańską spowodowały, że pewna część Ojców Kościoła zalecała odcięcie się od wpływów pogańskich i porzucenie filozofii greckiej na rzecz "filozofii barbarzyńskiej", którym to mianem określano naukę chrześcijańską<sup>5</sup>. Większość Ojców nie podzielała tego antyhelleńskiego stanowiska i nie przeciwstawiała sobie filozofii greckiej i religii chrześcijańskiej. Sytuując się niejako na linii Filona z Aleksandrii pokazywano, iż właśnie chrześcijaństwo, stanowiąc dopełnienie obietnic Starego Testamentu, daje odpowiedź na te problemy, z którymi borykała się myśl starożytna. Z taką postawą spotykamy się między innymi w pismach św. Justyna Męczennika. Swoje nawrócenie przedstawiał on jako kres intelektualnych poszukiwań, jako skutek rozczarowań i niedosytu, który pozostawiła w nim filozofia starożytna<sup>6</sup>. Takie stanowisko miało jednakże jeszcze jeden aspekt. Wskazywało ono na ciągłość, jaka zachodzi między pewnymi systemami filozofii greckiej - chodzi tu głównie o platonizm - a doktryną chrześcijańską. Swój optymizm, co do możliwości pogodzenia filozofii platońskiej i myśli chrześcijańskiej, motywował Justyn właśnie doktryną Boskiego Logosu - Słowa Bożej Mądrości<sup>7</sup>. Chrystus jest Logosem ukrytym w rzeczach na mocy aktu kreacji, stąd ten, kto działa i myśli racjonalnie, uczestniczy w Chrystusie, czy to będzie Sokrates, czy Abraham lub Mojżesz<sup>8</sup>.

5 Por. Tatianus, Oratio adversus Graecos 42, PG 6, 888 B, tłum. M. Michalski, Antologia literatury patrystycznej, I, Warszawa 1975, 116.

6 Por. Justinus, Dialogus cum Tryphone Judaeo 2-7; PG 6, 476-492, POK 4, 99-109.

7 Por. Justinus, Apologia II 13, PG 6, 466-467, POK 4, 93: "Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko cząstkę w sobie kiełkującą, i tyle też tylko mówił prawdy /.../ Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało". Justyn posługuje się w tym miejscu stoicką koncepcją λόγος σπέρματικόν którą po raz pierwszy w odniesieniu do Chrystusa jako Boskiego Logosu rozsianego we wszystkich rzeczach spotykamy u Filona; por. Philo Al., Quis rerum divinarum heres sit 119, ed. M. Harl, Les oeuvres de Philon ..., t. 15, Paris 1966, 224.

8 Justinus, Apologia I 46, PG 6, 397, POK 4, 53-54: "Chrystus to pierwotny Syn Boży i równocześnie Słowo, w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki. Otóż ci, co wiedli życie ze Słowem zgodne,

To filohelleńskie stanowisko podzielała zdecydowana większość Ojców. Postawa ta okazała się w wielu wypadkach niezwykle twórcza, doprowadzając do powstania różnorodnych systemów filozofii chrześcijańskiej. Myśl wczesnochrześcijańska bowiem, podejmując próbę wyrażenia treści Objawienia przy pomocy pojęć, czy nawet całych rozwiązań zaczerpniętych z dorobku starożytnych, nie czerpała z tego dziedzictwa bezkrytycznie. Analizując podstawy syntezy filozofii starożytnej i chrześcijaństwa, wielu Ojców Kościoła akcentowało przede wszystkim fakt wzajemnego dopełniania się objawienia Pisma i objawienia natury, na co wskazywał już św. Paweł w Liście do Rzymian /Rz 1, 20-21<sup>9</sup>.

To zapośredniczenie dziedzictwa greckiego przez myśl chrześcijańską można rozpatrywać z różnych punktów widzenia: od strony krytycznej asymilacji starożytnych koncepcji metafizycznych, kosmologicznych, antropologicznych, czy wreszcie estetycznych. Propozowane tutaj podejście do tej problematyki od strony teorii estetycznej i to zasadniczo ograniczonej do koncepcji pankalii, wydaje się uwypuklać zarówno te elementy, które myśl chrześcijańska wniosła do dorobku starożytności, jak i te punkty, które chrześcijaństwo w mniej lub bardziej twórczy sposób przekształciło. Poszczególne bowiem zagadnienia należące do sfery zainteresowań teorią piękna zakładają szereg rozwiązań z zakresu teorii bytu, filozofii Boga, antropologii lub kosmologii. Ponadto myśliciele tego okresu posługiwali się zasadniczo pojęciem piękna wziętym w sensie metafizycznym. Teoria piękna była bowiem w tym czasie ujmowana w ścisłej zależności od swojej metafizycznej bazy<sup>10</sup>.

W opinii starożytnych piękno pierwszorzędnie i zasadniczo przysługiwało **ś w i a t u j a k o o a ł o ś c i**. Mimo iż

-----  
są chrześcijanami, choćby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i do nich podobni, a pośród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Misael, Eliasz i tylu innych.

9 Por. Augustinus, De civitate Dei VIII 9-10, CCL 47, 225-227, tłum. W. Kornatowski /Św. Augustyn, O państwie Bożym, Warszawa 1977/, I 384-385.

10 Por. W. Stróżewski, O pojęciach piękna, w: Istnienie i wartość, Kraków 1981, 312-335.

idea pankalii znalazła swój pełny wyraz dopiero u stoików, to odczucie faktu, że piękno wszechświata jest czymś najbardziej fundamentalnym, znalazło odzwierciedlenie już w samej jego nazwie: świat został określony jako kosmos /κόσμος/, co oznacza porządek, harmonię i ład, a pierwotnie termin ten oznaczał ozdobę. Wszechświat nabrał zatem rysów rzeczywistości sakralnej, boskiej. Platon traktował Kosmos jako "największego, najlepszego, najpiękniejszego i najdoskonalszego z bogów," który może być ujęty za pomocą zmysłów, określając go jako θεός αἰσθητός.<sup>11</sup> Piękno wszechświata wymaga bowiem tego, aby był on istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem, ponieważ "żadne dzieło nierozumne nie będzie nigdy jako całość piękniejsze od dzieła rozumnego jako całości, a nie może mieć rozumu nic, co nie ma duszy. Zważywszy to sobie, założył /Demiurg/ rozum w duszy, a duszę w ciele, i w ten sposób wszystko zmaistrował, aby wszechświat był najpiękniejszym w swej naturze"<sup>12</sup>.

Stanowiska myślicieli starożytnych różnicują się zależnie od tego, jaki element przyjmowano za konstytutywny dla piękna. Większość myślicieli antycznych stała zasadniczo na stanowisku o b i e k t y w i z m u<sup>13</sup>. O pięknie jako takim - także o pięknie kosmosu - decydują własności obiektywne, przedmiotowe, i owo piękno przysługuje rzeczom w sposób b e z p o ś r e d n i. Przykładem takiego obiektywistycznego rozumienia piękna może być teoria pitagorejsko-platońska upatrująca istoty piękna w harmonii proporcji części. Relacje między elementami pewnej całości można ostatecznie ująć przy pomocy stosunków liczbowych. Matematycznie pojęta proporcja, rozumiana jako zgodność odpowiednich stosunków liczbowych, stanowiła zasadniczy element w pitagorejskiej teorii piękna. Zdaniem uczniów Pitagorasa liczba była tym elementem, który stanowił arche /ἀρχή/ rzeczywistości. Liczba, traktowana jako peras /πέρας/ determinujące apeiron /ἄπειρον/ decydowała o bytowości rzeczy. Zasadni-

---

11 Timaios 30 b, tłum. W. Witwicki /Platon, Timaios, Warszawa 1960<sup>2</sup>/ 39.

12 Timaios 30 a-b, Witwicki, 39.

13 Jedyny wyjątek stanowili tu chyba sofiści, którzy w teorii piękna stali na stanowisku subiektywizmu.

czym zatem momentem w konstytucji piękna bytu był element *f o r m a l n y*, który warunkował bytowość, poznawalność, a co za tym idzie, piękno rzeczy. Ta teoria - poparta autorytetem Platona - wskazująca na proporcję, harmonię części jako na elementy decydujące o pięknie bytu, przez długi okres była w estetyce obowiązująca. Koncepcja ta miała wielu zwolenników mimo to, iż już u schyłku starożytności poddana została krytyce przez Plotyna<sup>14</sup>. Plotyńska krytyka nie była radykalnym odrzuceniem koncepcji piękna jako harmonii, ale raczej próbą pogodzenia dwóch przeciwstawnych stanowisk w obrębie estetyki Platona. Platońska bowiem teoria piękna obok koncepcji piękna jako harmonii - sformułowanej przede wszystkim w Timajosie - operowała jeszcze jedną wizją piękna. W myśl tej koncepcji piękno każdej rzeczy polega na jej partycypacji w idei piękna<sup>15</sup>. Plotyńska krytyka koncepcji piękna jako harmonii wzięta w swojej immanentnej zawartości, okazuje się czasem logicznie niekonsekwentna i niespójna. Ukazuje ona swą ważność wtedy, gdy ujmie się ją jako próbę wyjścia poza dualizm platońskiej teorii piękna.

Plotyn wprowadził rozróżnienie pomiędzy pięknem formy, tj. pięknem zewnętrznym, a pięknem wewnętrznym. Istotnym czynnikiem w konstytuowaniu owego piękna zewnętrznego jest harmonia, zgodność części. Tak pojęte piękno w sposób zasadniczy przysługuje sferze Intelaktu. Piękno *Nous /Νοῦς/* będące niejako pięknem pustej formy jest "nieporuszone i nieporuszające". Dopiero wtedy, gdy "wy-leje się" "nań blask, światło, kolor, czy życie z Dobra, owo piękno stanie się pięknem "żyjącej formy". Piękno zewnętrzne domaga się więc dopełnienia ze strony tego, co płynie od Dobra, ponieważ tylko wtedy, pod ożywym wpływem Dobra, piękno inteligibilne budzi mi-łość /*ἔρωσ*/, która jest jedyną właściwą postawą wobec piękna<sup>16</sup>.

- 
- 14 Por. J. P. Anton, Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry. "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 23/1964/ 233-237.
- 15 Por. Platon, Symposion 210 a - 211 b, tłum. W. Witwicki /Platon, Uczta, Warszawa 1982<sup>2</sup>/, 113-115.
- 16 Por. Plotinus, *Enneadae* VI 7, 22, tłum. A. Krokiewicz /Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1959/, II, 598: "I dusza zatem, przyjąwszy do siebie nurt stamtąd płynący, doznaje wstrząsu i miota się w upojeniu i pełno w niej żądań tęsknoty i oto rodzi się miłość. Przedtem zaś nawet wobec umysłu pozostawała niewzruszona, chociaż jest piękny, gdyż z jednej strony nieczynne jest

Takie ujęcie piękna miało również swoje konsekwencje dla praktyki artystycznej i zapoczątkowało w koncepcji *mimesis* przełom, którego ostatecznie dokonało chrześcijaństwo. W myśl starożytnej koncepcji *mimesis*, naczelnym zadaniem sztuki było naśladowanie natury. Artysta nie tworzył nowych form, lecz naśladował formy już istniejące. Plotyn wskazując na fakt, że forma zewnętrzna jest formą pustą i dopiero wypełniona przez kształt wewnętrzny staje się czynnikiem decydującym o pięknie, postulował, by artysta odtwarzał właśnie ów kształt wewnętrzny<sup>17</sup>. Taka koncepcja funkcji i zadań sztuki była istotnym momentem Plotyńskiej teorii *epistrophe* /ἐπιστροφή/, w której to teorii "droga przez piękno" jest jedną z trzech zasadniczych dróg powrotu do Jedni.

Myśl chrześcijańska przejęła wiele elementów Plotyńskiej teorii piękna, głównie za pośrednictwem świętego Augustyna. Chrześcijaństwo jednakże, wnosząc odmienną od starożytnej wizję rzeczywistości, zmodyfikowało także grecką koncepcję piękna. Piękno świata nie polegało przede wszystkim na takim czy innym układzie własności, jak tego wymagał obiektywizm Greków, lecz na tym, że kosmos był tworem *celowym*, *dziełem sztuki* Bożej ucieleśniającym w swej strukturze zamysł Stwórcy. Prekoncepcję takiego rozwiązania można odnaleźć w stoickiej teorii *pankalii*, która to koncepcja miała podstawę w teleologicznym ujęciu rzeczywistości. Piękno dotyczyło nie tylko świata jako całości, ale także każdej jego części współtworzącej tę całość. Traktując świat jako twór celowy stoicy uważali Naturę za Artystkę<sup>18</sup>, będąc w pewien sposób prekursorami chrześcijańskiej wizji świata jako dzieła sztuki odniesionego do Boga - Stwórcy. Istnieją jednakże zasadnicze

---

piękno, zanim rozbłyśnie światłem Dobra /.../ piękno jest raczej tym, co promieniuje na współmierności /symetrii/, niż samą współmiernością i że ów wdzięk uroczy to właśnie ono".

17 Por. E. de Keyser, *La signification de l'Art dans les Enneades de Plotin*, Louvain 1955, zwłaszcza s. 34-39.

18 Seneca, *Epistulae* XX 124, 14, tłum. W. Kornatowski /Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961/, 674: "Bo w pełni doskonałe jest to wyłącznie, co jest doskonałe odpowiednio do powszechnej natury, a natura powszechna jest rozumna".

różnice między stoicką a chrześcijańską wizją kosmosu. Stoicy nie sformułowali koncepcji transcendentnego Boga - Stwórcy wyprowadzającego świat z nicości. Bóg stoików był zasadą kształtującą rzeczywistość od wewnątrz jako Prawo, Rozum, Natura<sup>19</sup>.

Następny krok w rozwoju chrześcijańskiej koncepcji piękności został uczyniony przez św. Bazylego Wielkiego. W swoich pismach Bazyli niejednokrotnie wskazuje na celowość struktury świata, która decyduje o pięknie kosmosu i wyraża zamiłowanie Artysty będącego jego twórcą. Piękno świata jest tutaj pojęte na sposób piękna artystycznego. W teorii piękna odrzucił Bazyli obiektywizm starożytnych, ale także nie skłaniał się ku subiektywizmowi. Piękno w jego mniemaniu jest cechą realną, tj. taką, która ma podstawę w przedmiocie, ale jako swego koniecznego dopełnienia wymaga ujęcia podmiotowego<sup>20</sup>. Kwestię tę podejmuje św. Augustyn stawiając pytanie: "/.../ czy dlatego coś jest piękne, że się podoba, czy dlatego się podoba, że jest piękne?"<sup>21</sup>. Koncepcja świata jako dzieła sztuki Bożej implikuje istnienie świadomości, która jest zdolna ująć to dzieło w jego artyzmie. Piękno kosmosu traci teraz swój absolutny charakter, na czoło wybijają się zaś jego funkcje: anagogiczna, symboliczna, metaforyczna. Różni myśliciele w odmienny - zależny od kontekstu systemowy sposób, charakteryzowali tę funkcję.

Piękno - według św. Augustyna - przejawia się w konkretności jako określona postać /species, forma/<sup>22</sup>, będąca konsekwencją formy rzeczy, tj. zasady, która decyduje o istnieniu bytu i jego poznawal-

---

19 Por. Seneca, Epistulae VII 65, 12, Kornatowski 226: "My jednakże szukamy teraz najpierwszej i ogólnej przyczyny. Ta powinna być całkiem prosta. Chcemy wiedzieć, co jest tą przyczyną? Jest nią, ma się rozumieć, twórczy rozum, to znaczy Bóg".

20 Por. Basilus, Homilia in Hexaemeron II 7, SCh 26, 170-172.

21 Augustinus, De vera religione 32, 59, CCL 32, 226, tłum. J. Ptaszyński /Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne, I-IV, Warszawa 1953-1954/, IV 122.

22 U św. Augustyna takie terminy, jak species czy forma, zwłaszcza jeśli mają dodatkowe określenia: forma formosa, species speciosa, oznaczają nie tylko formę rzeczy, ale i piękno konkretnie. Por. J. A. Mazzeo, The Augustinian Conception of Beauty and the Dante's Convivio, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism 15/1957/ 436-437.

ności<sup>23</sup>. Postać ta jest na zewnątrz konstytuowana przez odpowiedni układ elementów tworzących indywiduum oraz poprzez wewnętrzne zrelacjonowanie do jedności<sup>24</sup>. Wzajemna zgodność elementów oraz ich dopasowanie do całości jest miarą piękna, którą ostatecznie można wyrazić liczbą. Z tych względów św. Augustyn definiował piękno jako "aequalitas numerosa" - odpowiedniość, równość liczbowa<sup>25</sup>. Liczba ta ma swoją podstawę w numerus sempiternus - absolutnej liczbie Bożej Mądrości<sup>26</sup>, zaś od strony podmiotowej piękno pojęte jako aequalitas numerosa implikuje istnienie podmiotu "liczącego", zdolnego do ujęcia liczbowej struktury świata. Uzasadnieniem tej matematycznej struktury świata jest liczbowa struktura duszy<sup>27</sup>, która jako transcendująca czas i przestrzeń, zostaje podniesiona do oglądu "wiecznych liczb", utożsamiających się z Bożymi Ideami. Każda rzecz materialna zostaje zatem ustanowiona jako vestigium - ślad Boga. Będąc zaś Bożym znakiem, rzeczy mają za zadanie nakierowywanie myśli człowieka ku jego własnemu wnętrzu, aby tam odnalazł obraz Boga /imago Dei/. Według Augustyna bowiem wszelka droga ku Bogu wiedzie poprzez ludzką duszę. Podziw dla Bożych dzieł ma naprowadzać myśl ku samej Bożej sztuce /ars/ i jej prawom /leges artium/, a ostatecznie ku samemu Stwórcy /Artifex/. Piękno w sposób właściwy przysługuje tylko Boskiemu Artystcie, rzeczom zaś na mocy p a r t y c y p a c j i w absolutnym pięknie.

Pseudo-Dionizy chcąc oddać pełnię i wzniosłość Bożego piękna nazwał Boga Imionami: Παγκαλός /Wszecpiękny/ i Υπερκάλός /Nadpiękny/<sup>28</sup>. Boże piękno, będące identyczne z dobrem, skupia w sobie

- 
- 23 Por. Augustinus, De vera religione 20, 40 i 18, 35, CCL 32, 211 i 208, Ptaszyński 106 i 103; De immortalitate animae 8, 13, PL 32, 1027-1028, tłum. M. Tomaszewski /Dialogi filozoficzne/, II 92.
- 24 Por. Augustinus, De vera religione 41, 77, CCL 32, 237, Ptaszyński 135.
- 25 Augustinus, De musica VI 13, 38, PL 32, 1184, tłum. D. Turkowska /Dialogi filozoficzne/, IV 56: "Otóż te rzeczy piękne podobają się nam dzięki zawartej w nich liczbie, której celem, jak już wykazaliśmy, jest równość".
- 26 Por. Augustinus, De libero arbitrio II 11, 32, CCL 29, 259, tłum. A. Trombala /Dialogi filozoficzne/, III, 143-144.
- 27 Por. Augustinus, De musica VI 10, 25, PL 32, 1177, Turkowska 45-46.
- 28 Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus IV 7,



cały krąg przyczynowości przypisywany dobru<sup>29</sup>. Jako przyczyna spraw-  
cza konstytuuje ono rzeczy, będące symbolami/εἰκόνα/ absolutnego  
piękna stanowiącego ich źródło<sup>30</sup>. Natomiast jako przyczyna formal-  
na, wzorcza<sup>31</sup> a nawet materialna<sup>32</sup>, nadaje rzeczom byt i trwanie,  
a jako przyczyna celowa, Boże piękno pociąga wszystkie rzeczy ku  
sobie dla ich przeobstwienia<sup>33</sup>.

Myśliciele chrześcijańscy kładąc nacisk na fakt, że wszyst-  
ko, cokolwiek istnieje w świecie jest dziełem Boga, i nic - nawet  
materia - nie pozostaje poza zasięgiem Boskiego aktu stwórczego,  
w sposób istotny zmodyfikowali starożytne koncepcje t w ó r -  
c z o ś c i<sup>34</sup>. Właściwie dopiero chrześcijaństwo wprowadziło po-  
jęcie twórczości jako kreacji, powoływania do bytu tego, co przed-  
tem nie istniało w żadnej formie. Starożytność grecka na oznacze-  
nie twórcy posługiwała się takimi terminami jak: ποιητής, δημιουργός,  
Ποιητής był raczej odkrywca, tłumaczem boskich wyroków niż twórcą  
w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>35</sup>, chociaż jego działalność była  
bardziej swobodna niż działalność demiurga, bo nie skrępowana re-  
gułami wytwarzania. Δημιουργός bowiem to budowniczy rzemieślnik,

-----  
PG 3, 701 D, tłum. E. Bułhak /Dzieła świętego Dionizyusza  
Areopagity, Kraków 1932/, 37.

29 Tamże, IV 10, PG 3, 705 D, Bułhak 40.

30 Tamże, V 4, PG 3, 817 C, Bułhak 63: "/.../ dobro jest prawdzi-  
wym bytem /.../, ono to daje byt wszystkim rzeczom".

31 Rozwiązaniem problemu przyczynowości wzorczej i formalnej  
w systemie Pseudo-Dionizego, stanowi jego specyficzna koncepcja  
analogii/ἀναλογία/ rozumianej jako obraz, podobieństwo pośre-  
dniczące między człowiekiem a Bogiem. Por. C. C. Putnam, Beauty  
in the Pseudo-Denys, Washington 1960, 41-46 /Autorka idzie tu-  
taj zasadniczo za ustaleniami pracy V. Lossky'ego: La notion  
des "analogies" chez Denys le Pseudo-Areopagite, "Archives de  
l'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 5/1930/ 279-309

32 De divinis nominibus IX 3, PG 3, 912 A, Bułhak 85: "Przypisują  
Bogu małość, drobność czyli subtelność, bo nie ma w nim ani ma-  
sy, ani rozległości i przenika wszystko bez przeszkody. Nadto  
małość jest elementem i zasadą wszystkich rzeczy i nie znajdziesz  
absolutnie nic, co by nie było małym pod pewnym względem".

33 Tamże, IV 14, PG 3, 712 C, Bułhak 44: "/.../ nazywa się miłością  
/ἔραστον/ i umiłowanieiem/ἀγαπητόν/ z powodu siły, którą posiada  
do podniesienia i przyciągnięcia jestestw".

34 Por. W. Tatarkiewicz, Dzieje sześciu pojęć, Warszawa 1976<sup>2</sup>, 296 n

35 Por. Plato, Symposion 202 E - 203 A, Witwicki 101.

którego praca była zdeterminowana przez dostępne mu tworzywo i kierujące jego zamysłem idee. Ponadto termin δημιουργός oznaczał często nieosobową przyczynę bytu i w tym aspekcie był synonimem terminu αἰτία.<sup>36</sup>

W wizji chrześcijańskiej natomiast Bóg Stwórca /Creator/ jest w swojej działalności całkowicie wolny: nie jest bowiem ograniczony ani przez tworzywo, ani przez zewnętrzny wobec niego wzór. Wszystko, cokolwiek istnieje stanowi kres Boskiego Aktu Stworczego, toteż w doktrynie chrześcijańskiej nie ma miejsca na preegzystencję materii. Bóg stwarza świat ex nihilo, a jako wzór służy mu układ Bożych Idei utożsamiających się z jego Umysłem. Taka koncepcja rzeczywistości koryguje pogląd starożytnych w kilku zasadniczych punktach. Podkreślając, że wszystko, cokolwiek istnieje jest dziełem Boga, chrześcijaństwo w sposób istotny dowartościowuje sferę materialną. W tradycji platońskiej materia była traktowana jako principium niedoskonałości i zła. Plotyn i jego następcy usiłowali odseparować od świata Jednię - Dobro przy pomocy szeregu pośredniczących hipostaz, aby w ten sposób odsunąć podejrzenie, że absolutne Dobro mogłoby być przyczyną niedoskonałości, zła i brzydoty. Chrześcijaństwo zaś utrzymując, że wszystko, cokolwiek istnieje - nawet materia - jest dziełem Boskiej Dobroci, sformułowało koncepcję zła i brzydoty jako b r a k u. Każdy byt o tyle, o ile istnieje jest dobry i piękny, a zło i brzydota to brak odpowiedniego dobra i piękna, a nie jakaś pozytywna bytowość<sup>37</sup>.

Koncepcja creatio ex nihilo pociąga za sobą odrzucenie tezy o wieczności kosmosu, gdyż wszystko w świecie zostało stworzone wraz z czasem. Stanowi to radykalne zerwanie z absolutyzacją i sakralizacją kosmosu, która miała miejsce u myślicieli starożytnych. Platon uważał, iż kosmos miał początek w czasie, gdyż czas został stworzony wraz ze światem, aby upodabniać go do wieczności. Zerwawszy z odwiecznością świata, Platon głosił jednak jego wiecznotrwa-

---

36 Por. W. Stróżewski, Problem panteizmu De divinis nominibus Pseudo-Dionizego Areopagity, "Łączniki Filozoficzne" 5/1955-1957/ z.3, 48.

37 Por. De divinis nominibus IV 27, PG 3, 728 D, Bułhak 56.

łość<sup>38</sup>. Myśl chrześcijańska natomiast traktując kosmos i człowieka jako to, co jest creatum, zrównuje stworzenia w oczach Stwórcy. Człowiek zostaje wywyższony nawet ponad resztę stworzeń jako ta jedyna istota, która nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże. Konsekwencją tego jest zanegowanie ostrego przedziału, który myśl starożytna wprowadziła między sferą inteligibilną a zmysłową. Nie ma już ontycznej przepaści między tym, co inteligibilne a tym, co zmysłowe, lecz między Bogiem transcendentnym Stwórcą a tym wszystkim, co jest jego dziełem. Niezwykle doniosła pozycja człowieka w świecie polega między innymi na tym, że jest on łącznikiem między tymi sferami, które myśl antyczna ostro sobie przeciwstawiała<sup>39</sup>.

Jan Szkot Eriugena dał w swoich pismach wizję człowieka jako tej istoty, dla której i w której zostały stworzone wszystkie byty stojące niżej w hierarchii. W wyniku grzechu Adama całe stworzenie upadło w wielość świata materialnego, stąd człowiek musi być tym, który doprowadzi z powrotem całe stworzenie do Stwórcy. Proces powrotu człowieka - a z nim wszystkiego, co zostało stworzone - do Boga, rozpoczyna się wraz z odczytywaniem boskich teofanii lub metafor. Do istoty metafory należy to, że odsłaniając pewną treść skierowuje jednocześnie myśl ku ukrytej, inteligibilnej podstawie tych treści. Eriugena określił to jako dialektykę tego, co jawne /manifestum/ i tego, co ukryte /occultum/. Człowiek odczytując ową jawną treść przechodzi ku głębszym poziomom rozumienia, które problematyzują wyniki pierwszego etapu poprzez wskazanie na ich nieadekwatność w obliczu źródła i podstawy wszelkiej metafory<sup>40</sup>. Wa-

---

38 Platónski opis stworzenia świata usiłowano niejednokrotnie uzgadniać z opisem z Księgi Rodzaju. Zwłaszcza w XII wieku w szkole w Chartres spotyka się liczne komentarze do Tymajosa; por. Wilhelm z Conches, *Glossae super Platonem*, ed. E. Jeuneau, /Paris 1965/ 63: "Fuit autem ignoratus /to jest Timaios/ usque ad tempus Osii episcopi qui cum sciret in eo multa utilia nec fidei contraria contineri, rogavit Calcidium /.../ ut de greco in latinum illum transferret".

39 Por. M. Kurdziałek, Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata, "Roczniki Filozoficzne" XIX, 19/1971/, z. 1, 5-39.

40 Jest to niezwykle interesująca i jedna z fundamentalnych dla Jana Szkota Eriugeny myśl, którą można by określić jako problem wzajemnych relacji teologii pozytywnej i teologii negatywnej. Te nurty filozoficzne, które w różny sposób nawiązywały do neoplatonizmu, preferowały ową "drogę przez negacje".

runkiem możliwości metafory jest to, że Bóg istotnie konstytuuje świat jako teofanię, a siebie jako ukryte jej źródło<sup>41</sup>. Człowiek ujmując Boską bazę metafory skierowuje swą myśl na powrót ku źródłu wszelkiej rzeczywistości. Proces powrotu nie stanowi prostego osiągnięcia stanu utraconego. Istota ludzka powraca do swojego źródła wzbogacona o świadomość kosmicznych "dziejów". W kontekście specyficznych założeń systemu Eriugeny, anagogiczna, metaforyczna funkcja piękna świata materialnego uzyskuje nowy i bardzo specyficzny rys. Ujęcie świata jako metafory jest nie tylko drogą do przebóstwienia świata i człowieka, ale także drogą samopoznania Absolutu. Bóg będąc czymś absolutnie prostym i jednym, poznaje siebie tylko wtedy, gdy ukonstytuuje się w świecie jako przedmiot. Dzięki konwersji człowieka może On powrócić do siebie jako świadomość wzbogacona. Kosmos nie jest już wyłącznie księgą, w której człowiek odczytuje ślady Boga, ale także księgą, z której Bog odczytuje własną autobiografię.

Agnieszka Kijewska - Lublin

THE GREEK THEORY OF PANKALIA AND EARLY CHRISTIAN CONCEPTION  
OF BEAUTY

/Summary/

This paper refers to the fundamental problem of aesthetics in the period of later Greek and early Medieval thought. The basic problem discussed here is the one of modification of Ancient theory of pankalia under the influence of Christian thought. Greek opinions were that the world taken as a whole was beautiful and the beauty was primarily due to the world. Beauty was established by objective qualities of things, particularly these elements which were the reasons of being and intelligibility, that is, the formal factors. Christian aesthetics, formulating the theory of world as the Work of God's Art rejected ancient objectivism and accepted the opinion

-----  
41 Por. *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon /De divisione naturae/*, III, ed. by I. P. Sheldon - Williams, Dublin 1981, 160-162: "Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et incognitus cognitum et forma ac specie carens formosum ac speciosum et superessentialis essentialem et superessentialis naturalem et simplex compositum et accidentibus liber accidentibus subiectum /et accidens/ et infinitus finitum et incircumscribitus circumscriptum et supertemporalis temporalem et omnia creans in omnibus creatum et factum omnium factus in omnibus et aeternus cepit esse et immobilis movetur in omnia et fit in omnibus omnia.

which says: the indispensable condition of beauty is a subjective factor apart from objective elements. Beauty does not belong to things in direct way but belongs because of participation in absolute Creator's Beauty. That is why beauty has got the anagogic, symbolic function leading to the knowledge of God's Wisdom.

Besides, the Christian aesthetics introduces the conception of creativity as a creation, that means, calling into being everything what was existent in no form previously. In the aftermath of it involves the modification of conception mimesis. The goal of mimesis is not repetition of existing forms, but arrival at the patterns of things, that is at the ideas in the Creator's Mind.