

SAMUEL TCHOREK-BENTALL

(Warszawa)

## CHOROBA IKONOKLAZMU I LEKARSTWO OBRAZU\*

Odkąd w XIX wieku historycy postawili w centrum swojego kosmosu pewien niepozorny rodzaj przedmiotu – dokument – stali się oni naturalnymi wrogami bizantyjskiego ikonoklazmu. Lecz nie tylko – i nie przede wszystkim – tej jego odmiany, która dążyła do zatarcia wszystkich śladów „czcigodnych i świętych obrazów malowanych, ułożonych w mozaikę lub wykonanych innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach”<sup>1</sup>. Mogli wybaczyć obrazoburcom niszczenie ikonicznych typów wschodniorzymskiego świata, czyli figuralnych śladów, które wiele wieków później – jeśli przetrwały w jakimś odległym klasztorze na Synaju<sup>2</sup>, na kilku zdjęciach wykonanych tuż przed kolejną dwudziestowieczną wojną<sup>3</sup>, jako kopia na zachodnich peryferiach cesarstwa<sup>4</sup> – wskazywały już tylko na siebie albo na odległy i niewidzialny pierwowzór. Nie mogli jednak wybaczyć ikonofilom ich własnej formy ikonoklazmu, znacznie bardziej destrukcyjnej, która pozostawiła po sobie pustkę po pisanych z n a k a c h – po owych niepozornych dokumentach – obrazoburców<sup>5</sup>. Nie ma żadnego „dyskursu ikonoklazmu”<sup>6</sup>. Są tylko zwycięskie deklaracje ikonofilów.

---

\* Esej jest rezultatem badań prowadzonych w czasie studiów w Uniwersytecie Jagiellońskim, został ukończony w 2018 r. Dziękuję za pomoc prof. Krzysztofowi Bielawskiemu.

<sup>1</sup> Cytat z postanowień soboru nicejskiego II (787 r.), dopuszczających kult ikon, *Dekret wiary* 14, cytat za: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I: *Nicea I, Kontsantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, oprac. i przeł. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księżyca Jezuita, Kraków 2003, s. 337.

<sup>2</sup> Zob. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, t. I: *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1976; id., *Studies in the Arts at Sinai. Essays*, Princeton University Press, Princeton 1982.

<sup>3</sup> Zob. Th. Schmit, *Die Koimesis-Kirche von Nikäa. Das Bauwerk und die Mosaiken*, de Gruyter, Berlin 1927; Ch. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton University Press, Princeton 2002, s. 61–69.

<sup>4</sup> Zob. H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, przeł. T. Zatorski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2010, s. 133–166 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>5</sup> O ikonofilskim rozróżnieniu między τύπος i σημεῖον zob. Barber, op. cit., s. 83–106.

<sup>6</sup> Zob. J. Elsner, *Ikonoklazm jako dyskurs. Od starożytności do Bizancjum*, przeł. W. Michera, Konteksty 67, 2013, nr 3, s. 15–41.

Obrońcy ortodoksji zdawali sobie sprawę, że skuteczne wymazanie wrogich znaków wymaga nie tylko ich przesłonięcia, lecz także ich pozornego odkrycia. Dlatego pozwolili im się objawić w krzywym zwierciadle oczyszczonej interpretacji przeszłości. Należało na nowo „wynaleźć bizantyjski ikonoklazm”<sup>7</sup>. Chronografie, wypisy, listy, żywoty, akta, polemiki – ułożona z tysięcy stron mozaika, której nikt nie potrafi objąć spojrzeniem tylko pary ludzkich oczu. Jak Theotokos z Dzieciątkiem w kościele Zaśnięcia Bogurodzicy w Nicei, która pozostawiła za sobą niewyraźny ślad ikonoklastycznego krzyża, mozaika ta przesłania wymownym milczeniem swoje źródła. Lecz tylko ona umożliwia dojrzenie bogatej tekstury historycznego tła, w której dostrzec można fragmenty odmiennego wizerunku. Urzeczony pięknem Matki i Syna w kościele Koimesis, pewien fotograf zdążył wykonać im zdjęcia, zanim kilka lat później cała świątynia na zawsze legła w gruzach. Bez dominującej figury Bogarodzicielki nigdy nie mielibyśmy możliwości dostrzeżenia skrywającego się za nią znaku krzyża.

Historycy, uzbrojeni w swoje zdjęcia, postawili sobie za zadanie ukazać znaki ikonoklastów w oderwaniu od ich narzuconej Matki. „Mamy nadzieję” – piszą Leslie Brubaker i John Haldon – „że jeśli nic innego nie osiągnęliśmy, to możemy przynajmniej z przekonaniem powiedzieć, że w końcu pożegnaliśmy się z ikonofilską wersją historii Bizancjum VIII i IX wieku”<sup>8</sup>. Sądzę, że mimo niezwyklej postępów poczynionych w ciągu ostatniego stulecia w badaniach nad epoką ikonoklazmu<sup>9</sup>, porzucenie ikonofilskiej historii wciąż pozostaje programem utopijnym. Nie można tej bogatej mozaiki oderwać od ściany – tessera po tessera – i spodziewać się, że znajdziemy pod nią upragniony krzyż. Każdy, kto się interesuje ikonoklazmem, wie, jakie są skutki tego dobrodusznego wandalizmu. Odtworzenie świata ikonoklastów – ich motywacji, osiągnięć, celów, wiedzy, ideologii, wiary – zawsze odtwarza w równym (jeśli nie większym) stopniu świat samego badacza. Czym powinni się zajmować interpretatorzy ikonoklazmu? Tym, czym interesuje się człowiek (bo nie tylko „badacze” są zauroczeni ikonoklazmem), który na to pytanie odpowiada: wpływem na Kościół nieoświeconych praktyk pogańskich<sup>10</sup>, ostatnią debatą chrystologiczną<sup>11</sup>, orygenizmem<sup>12</sup>,

<sup>7</sup> Por. L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol Classical Press, London 2012. Książka ta jest skróconą wersją podstawowego opracowania historycznego poświęconego czasom ikonoklazmu, którego autorom – Leslie Brubaker i Johnowi Haldonowi – jestem winny największy dług wdzięczności: *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850. A History*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 799.

<sup>9</sup> Lista nawet najważniejszych tylko prac byłaby zbyt długa, by pojedynczy przypis mógł ją pomieścić, toteż odsyłam do stustronicowej bibliografii Brubaker i Haldona – najzasobniejszej kopalni materiałów do tej epoki.

<sup>10</sup> Zob. E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, t. V, oprac. J. Bury, Methuen, London 1929, s. 261–273.

<sup>11</sup> Zob. P. Henry, *What Was the Iconoclastic Controversy about?*, *Church History* 45, 1976, s. 16–31.

<sup>12</sup> Zob. G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, *Church History* 19, 1950, s. 77–96.

wpływem islamu<sup>13</sup> bądź reakcją nań<sup>14</sup>, miejscem świętości w społeczeństwie bizantyjskim<sup>15</sup>, naturą reprezentacji<sup>16</sup>, śmiercią Boga pod postacią symulakru<sup>17</sup>, a czasem nawet – ikonami<sup>18</sup>. Propozycje są nader różnorodne i nie wszystkie dają się ze sobą pogodzić, a narzekanie na „kryzys nadmiaru wyjaśnień”<sup>19</sup>, często z podaniem własnego (lepszego) wyjaśnienia, stało się niemalże równie popularne, co samo wyjaśnianie.

Mnie również nie udało się uniknąć tej pułapki. Będę więc opowiadał o najwybitniejszym przedstawicielu ikonoklastów, Konstantynie V, tak jakby był on postacią w pełni historyczną, w której działalność wgląd dają nam dzieje jego upiora, nawiedzającego twórczość późniejszych pisarzy. Jedno oblicze tego cesarza ukazuje nam się ze znamieniem biblijnej choroby. Na początku więc uwypuklę obraz władcy skazanego na długotrwały rozkład własnego ciała i przedstawię kilka możliwych konsekwencji takiego stanu rzeczy dla rozwoju ikonoklazmu. Następnie opiszę główne bizantyjskie lekarstwo na tę chorobę – tak jak jawiło się ono ikonofilom na drugim soborze w Nicei. Będę opowiadał o kulcie ikon, jego cudownym żywocie i mglistym upadku, tak jakbym widział przed sobą określony fenomen, który można namierzyć na mapie czasu. Trzecią część tego artykułu poświęcę ukazaniu w zwierniku historii przekleństwa Konstantyna, przekleństwa, którego najbardziej wymownym przejawem – ale bynajmniej nie jedynym – była choroba. W tym celu naszkicuję krótki biogram Konstantyna aż do roku, w którym jego ikonoklastyczna teologia stała się oficjalną doktryną kościoła bizantyjskiego. Szczególny aspekt tej teologii omówię w części ostatniej, pokazując jego znaczenie dla kultu obrazów i ortodoksyjnej koncepcji ikony. Moja opowieść pozostanie jednak w cieniu podejrzenia, że znak równości między obrazem i jego prototypem można postawić tylko kosztem jednego z nich: do dziś pozostaje tajemnicą, gdzie kończy się rzeczywistość ikonoklazmu, a zaczyna jej widmo.

<sup>13</sup> Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, przeł. H. Evert-Kappesowa et al., PWN, Warszawa 1967, s. 150–152.

<sup>14</sup> Zob. P. Crone, *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 1980, s. 59–95. Do podobnych wniosków doszli Brubaker i Haldon, op. cit., s. 772–799, którzy jednak nie wydają się podzielać poglądów Crone’a na temat wpływu judaizujących chrześcijan na światopogląd ikonoklastów.

<sup>15</sup> Zob. P. Brown, *A Dark-Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy*, *English Historical Review* 88, 1973, nr 346, s. 1–34.

<sup>16</sup> Zob. Barber, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 3).

<sup>17</sup> Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 9–10.

<sup>18</sup> Zob. J. C. Anderson, *The Byzantine Panel Portrait before and after Iconoclasm*, [w:] *The Sacred Image East and West*, oprac. R. Ousterhout, L. Brubaker, University of Illinois Press, Urbana – Chicago 1995, s. 25–44.

<sup>19</sup> Brown, op. cit., s. 3.

## 1. *ELEPHAS MORBUS*

Ciało Konstantyna V dotknięte było trądem<sup>20</sup>. Tak przynajmniej głosili jego wrogowie, a tylko ze zmaconego źródła ich przekazów możemy zaczerpnąć informacji o jego życiu<sup>21</sup>. Na przykład w jednej z wersji dalszego ciągu *Historia Longobardorum* Pawła Diakona (*Cont. tertia* 64) czytamy:

Najpodlejszy cesarz Konstantyn boskim zrządzeniem został rażony uderzeniem staszliwej gorączki i krzycząc (póki był jeszcze przy życiu): – Pochłonał mnie niegasnący ogień! – zmarł nędznie na chorobę słoniową [*elephantino morbo*]<sup>22</sup>.

Moglibyśmy odrzucić tę informację jako przykład nieszczególnie twórczej propagandy – w końcu od czasów Ariusza na każdym porządnym heretyku spoczywał obowiązek odejścia w zaświaty w sposób szczególnie haniebny – jednakże słowa patriarchy Nicefora, wytrawnego polemisty, każą nam się zastanowić chwilę dłużej:

Ponieważ ten nieszczęśnik płał się we wszelkiego rodzaju rozkoszach cielesnych i tym plamił swoje ciało i duszę swoją, czym nie wolno się plamić ani barbarzyńcom, ani Grekom, przewyższył swoim bestialstwem nierozumne zwierzęta. Niemało zaś było tych, którzy mu w tym pomagali; żyją jeszcze i niech o tym zaświadczą. Prócz tego były też inne rzeczy, które przydarzyły się jego ciału. Udręczony niewymownym cierpieniem, jakiego doświadczył owrzodzeni, ledwo potrafił je znieść. Te wrzody przeżarły niektóre jego członki, a inne części ciała zaczęły mu się rozpuszczać. Ciągłe lękając się kary, gorzko i żałośnie doświadczał nocnych godzin [...]. Pomijam okropieństwa związane z odżywianiem się, bo cokolwiek przechodziło mu przez gardło, natychmiast tym wymiotował<sup>23</sup>.

Nicefor nie nazywa wprost choroby cesarza, ale do jej opisu najlepiej pasuje trąd. Prawdopodobnie to właśnie z powodu swojej choroby Konstantyn był już od początku swojego publicznego życia nazywany bezbożnikiem – w zgodzie z chrześcijańskimi wartościami Bizantyjczyków<sup>24</sup> – jeszcze zanim stał się gorliwym ikonoklastą<sup>25</sup>. Jego trędowate ciało z trudem potrafiło wejść w rolę odbicia Logosu Boga, a takie było

<sup>20</sup> Zob. I. Rochow, *Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinen Leben und Nachleben*, Lang, Frankfurt am Main 1994, s. 18. Paul Speck, *Artabados, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, Habelt, Bonn 1981, s. 261–265, sugerował epilepsję, na którą nie ma jednak dowodu w źródłach.

<sup>21</sup> Podstawowe źródła: Nicefor – Nikephoros, Patriarch of Constantinople, *Short History*, wyd., przeł. i oprac. C. Mango, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC 1990, s. 124–163, Teofanes – Theophanis *Chronographia*, t. I, wyd. C. de Boor, Teubner, Lipsiae 1883, s. 399–449, *Vita Stephanis Iunioris – La Vie d’Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, wyd. i przeł. M.-F. Auzépy, Routledge, Aldershot 1997. Prawie pełną listę podaje Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain 1977, s. 1–8.

<sup>22</sup> *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1878, s. 215 (wszystkie tłumaczenia, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą od autora).

<sup>23</sup> Niceph. *Antirrhet.* III, PG, t. C, szp. 504 d – 505 a.

<sup>24</sup> Jak pisał Grzegorz z Nyssy (*De opif. hom.*, PG, t. XLIV, szp. 137 c): „Jeśli brakuje miłości, to zniekształceniu ulegają wszystkie elementy obrazu [człowieka]”. Cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 128.

<sup>25</sup> Zob. Brubaker, Haldon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 183.

zadanie cesarza Rzymian od samego początku chrześcijańskiego imperium. Euzebiusz, choć był pradiadem bizantyjskich ikonoklastów<sup>26</sup>, nie miał żadnych wątpliwości, że cesarz Konstantyn Wielki „jako jedyny władca pochodzi od Jedynego i jest obrazem Jedynego Wszzechwładcy”<sup>27</sup>. Jednak w tym przypadku Rzymianie musieli konfrontować się z odbiciem Logosu, który ich odstręczał. „Któż by nie uciekał od kogoś w takim stanie?” – pytał w pierwszym wieku Aretajos – „kto by się od nich nie odwrócił, nawet gdyby był ich ojcem, synem, bratem?”<sup>28</sup>.

Ten sam kapadocki lekarz dał nam najlepszy opis trądu, jaki znamy ze starożytności<sup>29</sup>. Rozpoczyna go od zwięzłej charakterystyki słońia<sup>30</sup>, od którego choroba ta wzięła swoją grecką nazwę (po grecku używa się po prostu rzeczownika *ἐλέφας* ‘słoń’ lub terminu *ἐλεφαντίασις*<sup>31</sup>), i kilkakrotnie człowiek-słoń i słoń *stricte dictu* zostaną do siebie porównani, nie tylko ze względu na podobne właściwości ich skóry:

Ta choroba wielką posiada moc, ze wszystkich bowiem dolegliwości ma największą moc zabijania. Oglądać ją także jest przykro i strasznie, zupełnie jak słońia-zwierza. Nie ma od niej ucieczki, jej przyczyna bowiem powoduje śmierć. Jest nią mocne wychłodzenie wewnętrznego ciepła, czy raczej wymrożenie, niczym w jakiejś potężnej zimie, kiedy woda przemienia się w śnieg, grad, lód albo mróz<sup>32</sup>.

Wychłodzone ciało trędowatego zostało zatem pozbawione energii. Bizantyjczyk mógłby podejrzewać, że we wcielonym Logosie przestała działać boska „niestworzona

<sup>26</sup> Patriarcha Nicefor napisał w dziewiątym wieku cały traktat przeciwko *Listowi do Konstancji* Euzebiusza (PG, t. XX, szp. 1545–1549, częściowy przekład polski: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 r.*, oprac. J. Białostocki, PWN, Warszawa 1978, s. 190–192), dzięki czemu ten najwcześniejszy przykład chrystologicznej teorii obrazu zachował się do naszych czasów. Lecz odkąd siostra Charles Murray podważyła jego autentyczność, nie jest pewne, czy Euzebiusz był rzeczywistym pradiadem ikonoklastów, czy tylko pradiadkiem przyszywanym. Zob. Ch. Murray, *Art and the Early Church*, *Journal of Theological Studies* 28, 1977, s. 303–345; S. Gero, *The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered*, *Journal of Theological Studies* 32, 1981, s. 460–470.

<sup>27</sup> Euseb. *Laud. Const.* 7, 12. Jednak Steven Runciman poszedł za daleko, gdy zasugerował, że Euzebiusz mógł być pod wpływem Ekfantosa, dla którego „Logos Boga zasiewający ziarna porządku i nawiedzający człowieka, aby przywrócić, co zostało utracone przez grzech, jest wcielony w osobie króla” (*Teokracja bizantyjska*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 2008, s. 30; jest to streszczenie myśli zawartych w kilku fragmentach zachowanych u Stobajosa). Już Norman Baynes, na którego powoływał się Runciman, słusznie zauważył, że „dla Euzebiusza Logos nie jest już wcielony w osobie króla, lecz Konstantyn jest przyjacielem Logosu i Jego pośrednikiem” (*Byzantine Studies and Other Essays*, University of London, London 1955, s. 170). Zob. także H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, University of California Press, Berkeley 1976, s. 166, przyp. 13.

<sup>28</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 89, 29 – 90, 1 Hude.

<sup>29</sup> Pełną listę opisów medycznych podaje Francis Adams w swoim komentarzu do Pawła z Eginety, *The Seven Books of Paulus Aegineta*, t. II, przeł. i oprac. F. Adams, The Sydenham Society, London 1846, s. 5–6.

<sup>30</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 85–87 Hude.

<sup>31</sup> Najwcześniejsze poświadczone użycie tej nazwy znajduje się u Lukrecjusza (VI 1114–1115): *Est elephas morbus, qui propter flumina Nili / gignitur Aegypto in media neque praeterea usquam*.

<sup>32</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 87, 16–21 Hude.

energia, która według niektórych stanowiła właściwe medium pośredniczące między obrazem i jego prototypem<sup>33</sup>. Ambrosios Giakalis uważa, że „teologicznej podbudowy dla otaczania wciąż dzieła stworzenia w imię Boga [...] należy szukać w ortodoksyjnych naukach, według których Trójjedyny Bóg udziela się bezpośrednio swoim dziełom za pomocą Jego niestworzonej energii, poprzez którą je stwarza, prowadzi w opatrności, napenia życiem, zbawia przez oczyszczenie i ubóstwia stosownie do ich stanu”<sup>34</sup>. Jednak Bizantyjczycy nie potrafili uwierzyć, że „Trójjedyny Bóg udziela się bezpośrednio” dziełu, które tak srogo ukarał (co poświadcza Pismo<sup>35</sup>), które może nawet skazał na potępienie. Jak mieli dać temu wiare, skoro nawet ludzki duch (πνεῦμα) tego dzieła został skażony? Poświadczył bowiem Aretajos: „Gdy choroba się nasila, oddech [ἀναπνοή] staje się cuchnący za sprawą wewnętrznego zepsucia ducha [πνεῦμα]”<sup>36</sup>. Jeżeli nie tylko energia zastyga, ale także psuje się duch, wówczas wszelka więź między obrazem i prototypem zostaje zerwana. Już pierwsi ikonofile obecność Ducha Świętego w ludzkim wizerunku uznawali za podstawę jego połączenia z boskim pierwowzorem. Na przykład Leoncjusz z Neapolis Cypryjskiej – jeden z pierwszych obrońców nowego kultu – po tradycyjnym stwierdzeniu, że „człowiek, stworzony na obraz Boga, pozostaje obrazem Boga”, dodaje: „zwłaszcza ten człowiek, w którym zamieszkał Duch Święty”. Dzięki temu może jasno wypowiedzieć to, przeciwko czemu niewiele wcześniej sprzeciwiali się wszyscy chrześcijańscy apologety<sup>37</sup>:

<sup>33</sup> Zob. A. Giakalis, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden 1994, s. 124–129. Jednak o ile mi wiadomo, żaden z ważnych ikonofilów – ani Jan z Damaszku, ani patriarcha Nicefor, ani Teodor Studyta – nie przywołuje wprost pojęcia ἐνέργεια w obronie kultu obrazów, wbrew temu, co implikuje Giakalis. Dlatego trudno zgodzić się z jego tezą, że spór ikonoklastyczny „przede wszystkim dotyczył tego, w jaki sposób zbawca niestworzona energia Boga może być dostępna ludzkości i stać się jej udziałem poprzez należąca do stworzenia ludzką naturę samego Chrystusa i Jego świętych” (s. 130). Kiedy Jan z Damaszku mówi, że obrazy przypominają o boskiej energii (*Orat. de imag.* 1, PG, t. XCIV, szp. 1248 d: ...ὅς θείας ἐνεργείας ὑπόμνησιν ἄγουσαι), nie chodzi mu przecież o obecność boskiej energii w ikonie. O pojęciu ἐνέργεια po Arystotelesie zob. np. studium D. Bradshawa, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>34</sup> Giakalis, op. cit., s. 125–126.

<sup>35</sup> Zob. A. Grzybowski, M. Nita, *Leprosy in the Bible*, *Clinics in Dermatology* 34, 2016, s. 3–7 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>36</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 88, 2–4 Hude. Stoicka koncepcja pneuma odgrywa fundamentalną rolę u Aretajosa. Bardzo trudno jednak ustalić, czy jest to dla niego termin przede wszystkim medyczny, czy filozoficzny. Charakterystyczna jest opinia Jerry’ego Stannarda, któremu pneuma jawi się jako mistyczna narośl na medycznym korpusie: „Pominąwszy uzależnienie od owych doktryn związanych z pneumą, Aretajos jest w dużym stopniu wolny od filozoficznych kaprysów i racjonalistycznych dogmatów, które przemieniły medycynę ze sztuki leczniczej w scholastyczną dialektykę” (*Materia Medica and Philosophic Theory in Aretaeus*, *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 48, 1964, s. 31–32).

<sup>37</sup> Por. np. Philostorg. *Hist. Eccl.*, p. 78, 15–20 Bidez-Winkelmann (ap. Phot.): „Przenieśli pomnik [ἀνδριάντα] do zakrystii kościoła i otoczyli go troską [ἐθεράπευον], ale go nie ubóstwiali [σέβοντες] ani nie oddawali mu czci [προσκυνοῦντες], ponieważ wielbienie brązu bądź innego materiału było niezgodne z prawem [οὐ γὰρ ἦν θέμις χαλκὸν ἢ ἄλλην ὕλην προσκυθεῖν]. Raczej ukazywali swoją miłość [πῶθον ἐπιδεικνόμενοι] w stosunku do archetypu poprzez uświęcone



Słusznie więc otaczam szacunkiem [τιμῶ] obraz sług bożych i oddaję mu cześć [προσκυνῶ], i wychwalam [δοξάζω] domostwo Ducha Świętego<sup>38</sup>.

Rozkład wewnętrznego ducha to dopiero początek. Obraz Boga na ziemi jest już wyniszczony od środka, ale jego skaza jeszcze nie ujawnia się tak, jakby „człowieka dotknęło jakieś niezwykle zło”, gdyż „nie pojawia się na powierzchni ciała, żeby można ją było od razu wykryć i rozpocząć leczenie, lecz ukrywając się we wnętrzościach, tli się tam jak ukryty żar”. Dopiero później, „opanowawszy wnętrze, wydobywa się na powierzchnię, zaczynając zazwyczaj od twarzy, która jest niczym strażnica, na której zapłonął zwiastujący nieszczęście ogień”<sup>39</sup>. Ostatnia uwaga

miejsce [scil. w którym postawili pomnik] i przez przyjemność, jaką odczuwali, gdy przychodzili do miejsca, w którym mogli ujrzeć ten widok”. Wyjątkowo staranne – jak na V w. – zastosowanie pojęć oznaczających różne formy oddawania czci sugeruje, że Focjusz nie oddał wiernie w swojej epitomie oryginalnego tekstu Filostorgiusza (inaczej uważa Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, s. 137). Niemniej proskyneza przed materialnym wizerunkiem była w czasach Focjusza „zgodna z prawem” (jako προσκύνησις τιμητική), więc być może da się na tej podstawie obronić autentyczność powyższego cytatu. Jeśli jednak przyjmujemy autorstwo Focjusza, możemy interpretować wyrażenie οὐ γὰρ ἦν θέμις χαλκὸν ἢ ἄλλην ὕλην προσκυνεῖν jako opis wcześniejszego stanu rzeczy, który w założeniu już nie obowiązywał w IX w. Oznaczałoby to, że Focjusz zakładał późne pochodzenie kultu ikon, lecz wydaje się to mało prawdopodobne w świetle tradycjonalistycznych poglądów zwycięskich ortodoksów. Inne znów wyjaśnienie można znaleźć, gdy zwróci się uwagę na to, że mowa jest tutaj o posągu (ἄνδριός), którego cześć faktycznie była w Bizancjum tabuizowana, a „inny materiał” nie musiał w zamierzeniu Focjusza odnosić się także do ikon. Ale znacznie bardziej wydaje się prawdopodobne, że choć proskyneza w rozumieniu Focjusza wiązała się z oznakami uwielbienia czynionymi przed ikoną, to jednak sama ukazywana cześć nie odnosiła się do niej. Już Jan z Damaszku twierdził, że nie czci materii, lecz twórcę materii (zob. niżej, przyp. 175). Dlatego błędne byłoby założenie, że według Focjusza można „wielbić brąz bądź inny materiał”. Ale znajdziemy oczywiście zdania przeciwne. Sam Damascenczyk na przykład w *Wykładzie wiary prawdziwej* napisał, że niektórzy obwiniają ikonofilów („nas”) za uwielbienie i cześć, jakie ukazują obrazom (...τινὲς ἡμῖν καταμύμωνται προσκυνουσί τε καὶ τιμῶσι τὴν τε τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Θεοποιῆς ἡμῶν εἰκόνα... – Ioann. Damasc. *Exp. fid.* 89, 2–3 Kotter). Które zdanie mamy przyjąć za dobrą monetę? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z jednym z nierozwiązywalnych problemów związanych z bizantyjskim sporem o obrazu. Czy autor zastosował skrót myślowy? Czy gdzieś tutaj czai się interpolacja? A może czasownik προσκυνεῖν ma inne znaczenie z rekcją celownikową, inne z biernikową? Jeszcze bardziej można skomplikować tę sprawę stawiając pytanie o relację między ὕλη i εἰκόνα. Być może w centrum wiary ikonofilów znajdowało się założenie, że proskyneza przed materialnym obrazem nie jest proskynezą przed materią, gdyż niematerialny prototyp niweluje w pewnym stopniu (ale w jakim?) materialność swojego przedstawienia. Należy też pamiętać, że żadnemu Bizantyjczykowi nie zależało na ukazaniu Filostorgiusza-arianina jako pisarza ortodoksyjnego, dlatego nie jest do końca jasne, dlaczego Focjusz wybrałby heretyka dla przekazania własnych poglądów. W każdym razie nawet jeśli Filostorgiusz nie wyraził się w ten sposób o proskyniezie, milczenie innych pisarzy chrześcijańskich wystarczy za dowód ich wrogości albo obojętności względem tej praktyki przynajmniej do VI w. Zob. F. Dvornik, *The Patriarch Photius and Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, s. 68–97 oraz P. Speck, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, Habelt, Bonn 1998 (o interpolacjach w tekstach sprzed czasów ikonoklazmu dotyczących kultu obrazów).

<sup>38</sup> Leont. *Adv. Iud.*, PG, t. XCIII, szp. 1604 cd, zob. także Kitzinger, op. cit., s. 141 oraz Brown, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 12.

<sup>39</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 87, 23–28 Hude.

Aretajosa jest zgodna z prawdą. Tak zwana *facies leprosa* rzeczywiście jest pierwszym objawem najbardziej dotkliwego rodzaju trądu, zwanego lepromatycznym. W jego wyniku powolnej erozji ulega część szczęki, w której są osadzone zęby, i obrzeża jamy ustnej, co skutkuje ostatecznie utratą zębów, powstaje stan zapalny w obrębie nosa i ust, a także dochodzi do perforacji podniebienia twardego<sup>40</sup>. Choroba jednak nie poprzestaje na twarzy. Lista objawów podana przez Aretajosa – zbyt długa, żeby przytaczać ją w całości – jest prawdziwą summą chorób:<sup>41</sup>

Mocz gęsty, białawy, błotnisty – jak u trzody; przedwczesne wydalanie nieprzetrawionego pożywienia [...]. Guzy występują jeden przy drugim, lecz jeszcze się nie łączą, grube i szorstkie, a powierzchnia między nimi popękana – jak skóra słonia. Żyły powiększone, nie z powodu ilości krwi, lecz przez pogrubienie skóry [...]. Włosy na całym ciele zanikają przedwześnie, na rękach, udach, łydkach i na powrót na podbrzuszu; nikiel na brodzie, a także na głowie są rzadkie<sup>42</sup>. [...] Skóra na głowie głęboko popękana; mnóstwo głębokich i szorstkich zmarszczek. Guzy na twarzy twarde i ostre, czasem z białym czubkiem i zielonkawe przy podstawie. [...] Nos z czarnymi naroślami, chropowaty; wargi bardziej wystają i widać, że dolna jest sina. Zęby z kolei nie są białe, lecz wydają się takie z powodu czarnego koloru ciała. Uszy czerwone, pociemniałe, zapchane, słoniowate, tak że wydają się większe niż zwykle. [...] Jeżeli choroba się jeszcze pogarsza, guzy stają się owrzodzone, toteż na policzkach, brodzie, palcach i kolanach pojawiają się cuchnące i niewyleczalne wrzody. [...] Czasem także niektóre członki chorego mogą zamrzeć – nos, palce, stopy, genitalia, całe ręce – nawet do tego stopnia, że odpadają. Choroba bowiem nie okazuje się śmiertelna. Ona nie uwalnia człowieka od wstrętnego życia i straszliwego bólu, zanim go nie okaleczy członek po członku. Jest długowieczna jak słoń. [...] Ponadto ciało jest w nieustannej udreńce. Nie cieszy się ani kąpielą, ani niemyciem, ani jedzeniem, ani jego brakiem, ani spoczynkiem, ani ruchem, gdyż choroba zadomowiła się w całym ciele<sup>43</sup>.

Czy można znaleźć lekarstwo na taką chorobę? Żaden ze znanych lekarzy starożytności nie potrafił: „Jaka metoda leczenia mogłaby przemóc taką dolegliwość, jaką jest trąd?”<sup>44</sup> Rady Aretajosa brzmią jak historyczne rozkazy rzucane tylko po to, żeby zagłuszyć zupełną bezradność: puszczanie krwi, jedzenie rzodkiewek, picie mleka (wciąż były to w jego czasach środki przeczyszczające: rzodkiewki wyczyszczały jedną stronę, mleko drugą), podawanie „lekarstw w płynie, jakie tylko ktoś zna”, picie wiórków z ciosów słonia wymieszanych z winem, jedzenie mięsa dzikich zwierząt, aplikowanie wszelkiego rodzaju smarów i jeszcze wiele innych metod, które – jeśli wolno laikowi oceniać – budzą poważne zastrzeżenia co do „sztuki leczniczej” Aretajosa<sup>45</sup>. Jednak najskuteczniejszym lekarstwem – także zdaniem Pawła z Egiptu,

<sup>40</sup> Zob. K. Manchester, *Tuberculosis and Leprosy in Antiquity. An Interpretation*, Medical History 28, 1984, s. 167.

<sup>41</sup> Wydaje się, że Aretajos wrzuca objawy odmiennych chorób do jednego worka, wykonanego ze skóry słonia. Zob. *The Extant Works of Aretaeus, the Cappadocian*, wyd., przeł. i oprac. F. Adams, The Sydenham Society, London 1856, s. 370–371, przyp. 1.

<sup>42</sup> Odnotujemy zbieg okoliczności: przez znaczną część swojego panowania Konstantyn był przedstawiany na monetach jako młodzieniec pozbawiony zarostu. Zob. P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC 1973, s. 294.

<sup>43</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 88, 5 – 89, 27 Hude.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 167, 28–29.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 167–170.



VII-wiecznego kompilatora wcześniejszych traktatów medycznych<sup>46</sup> – są przeróżne preparaty z mięsa żmii. Świadczy to prawdopodobnie nie tyle o naiwnym sposobie dobierania odpowiednich kuracji, co o desperacji lekarzy<sup>47</sup>. Zнали bowiem legendę o trędowatym, który wypił zwiomiotowane przez żmiję wino w nadziei, że zawarta w nim trucizna węża położy kres jego cierpieniom, a zamiast śmierci spotkało chorego odnowienie – na wzór żmii opadła z niego owrzodzona skóra i „skoro siła pozostała w nasieniu, natura uformowała mężczyznę na nowo, tak jak w dniu jego narodzin”<sup>48</sup>. Aretajos nie dowierzał tej historii, lecz z braku dowodów na skuteczność bardziej konwencjonalnych środków był zmuszony przyznać, że nie jest ona tak do końca fantastyczna:

Da się być może za pomocą jednego zła pokonać drugie. Jeśli natura z istniejącej iskry odnawia człowieka, nie trzeba od razu widzieć w tym cudu<sup>49</sup>.

Aretajos był jednak człowiekiem starej daty, stoickim naukowcem z klasycznej epoki Rzymu, który nie dojrzał jeszcze do uznania cudowności ducha czy cudotwórczego potencjału materii. Nie rozumiał też, w przeciwieństwie do swoich późnoantycznych następców, że tak zwana dwupoziomowa teoria medycyny (czy też religii) już nie miała zastosowania w jego czasach: że nie było odrębnej medycyny dla ludu, odrębnej dla elity<sup>50</sup>. Dlatego nie potrafił znaleźć lekarstwa na „stoniową chorobę” (a także na wiele innych bolączek), które miało się okazać środkiem najskuteczniejszym – jego wynalezienie wymagało nie tylko szkiełka i oka, lecz także sporej dawki czucia i wiary. Prawdopodobnie dopiero Paweł z Eginny, który umarł pod koniec wieku VII, mógłby się z nim zetknąć, choć badacze spierają się o to po dziś dzień<sup>51</sup>. Tym cudownym lekarstwem była ikona.

<sup>46</sup> Paul. Aeg., p. 319, 3–4 Heiberg. Większość lekarzy starożytnych zalecała trędowatym kurację żmijową. W czasach Konstantyna prawdopodobnie znano ten przepis właśnie z dzieła Pawła z Eginny.

<sup>47</sup> Paweł na samym początku swojego wykładu przywołuje opinię Aretajosa, że „nie da się wyleczyć trądu, ponieważ nie istnieje lekarstwo, które byłoby od niego silniejsze” (ibid., p. 317, 3–5). Mimo to, ponownie idąc śladami swojego kapadockiego poprzednika, wymienia następnie zastraszającą ilość zabiegów, które dzisiaj co najwyżej zaliczylibyśmy do medycyny paliatywnej (p. 317–319).

<sup>48</sup> Aret. *De caus. et sign.*, p. 90, 7–19 Hude.

<sup>49</sup> Ibid., p. 90, 20–22.

<sup>50</sup> Z licznych, klasycznych już wypowiedzi Petera Browna na ten temat zob. np. jego *tour de force* w: *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 10–18.

<sup>51</sup> Niektórzy (np. Kitzinger, op. cit. [zob. wyżej, przyp. 37]; A. Grabar, *L'Iconoclasm byzantine. Dossier archéologique*, Flammarion, Paris 1984) uważali, że stosowano je już w drugiej połowie VI w. John Haldon (*Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1990) chciał widzieć długotrwały proces trwający cały VII w., a następnie zrewidował swoje stanowisko pod wpływem prac Paula Specka (*Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, Habelt, Bonn 1990 oraz *Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*, [w:] W. Brandes et al., *Varia*, t. III, Habelt, Bonn 1991 [Ποικίλα Βυζαντινά 11], s. 163–247), Leslie Brubaker (*Icons before Iconoclasm?*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto*

## 2. MATERIA MEDICA

Konstantyn może i umarł trawiony ogniem piekielnym albo zamrożony po wycieknięciu pneумы, niemniej kiedy w r. 775 opuścił na zawsze swoje owrzodzone ciało<sup>52</sup>, pozostawił synowi Leonowi znacznie bardziej ustabilizowane imperium niż to, które zastał w r. 741, gdy wstępował na tron<sup>53</sup>. Być może dlatego Leon IV okazał się znacznie mniej barwną od ojca postacią, a jego niezdecydowana polityka ikonoklastyczna („umiarkowana”) nie posunęła sprawy świętych obrazów ani kroku naprzód (ani zresztą w tył)<sup>54</sup>. Nie da się tego samego powiedzieć o jego żonie, Irenie<sup>55</sup>. To ona rozpoczęła proces, który miał się zakończyć triumfem ortodoksji; to ona w r. 787, siedem lat po śmierci męża, zwołała w Nicei sobór, którego celem było „przywrócenie” kultu świętych obrazów<sup>56</sup>. Jej motywacje nie są jednak jasne. Późniejsza tradycja ikonofilska utrzymywała oczywiście, że Irena od samego początku swojego małżeństwa była obrończynią prawdziwej wiary, co miało wzbudzić gniew jej królewskiego małżonka<sup>57</sup>. Trudno jednak przypuszczać, że autorytarny Konstantyn wybrałby dla swojego syna pannę młodą, która pałała gorętszą miłością do obrazów niż do pana młodego<sup>58</sup>. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że Irena nie widziała innego sposobu zjednania sobie

---

Medioevo 45, 1998, s. 1215–1254) i Marie-France Auzépy (*Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie*, [w:] *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, oprac. L. Brubaker, Ashgate, Aldershot 1998, s. 85–99). W rezultacie wraz z Brubaker zaproponował w monumentalnym dziele *Byzantium in the Iconoclast Era* (zob. wyżej, przyp. 7) datę ok. r. 680. Nieco dokładniej literaturę przedmiotu przedstawił Jaś Elsner, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 6), s. 15 i 32, przyp. 9–12. Choć zgodnie z akademicką zasadą „kto ostatni, ten lepszy” zwycięsko z tych potyczek wyszli Brubaker i Haldon, można się spodziewać, że w przyszłości wystąpią przeciwko nim waleczni śmiałkowie, którzy spróbują odebrać im laur pierwszeństwa. Już Matthew Dal Santo (*Text, Image, and the „Visionary Body” in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult*, *Journal of Late Antiquity* 4, 2011, s. 31–54) odrzucił ustalenia Specka i Brubaker, opierając swoją argumentację głównie na przedikonoklastycznych przykładach pamiątek pielgrzymów i na literaturze hagiograficznej (choć nie wszedł w dłuższą polemikę ze Speckiem i innymi na temat interpolacji), a Judith Herrin w artykule recenzyjnym poświęconym m.in. książce *Byzantium in the Iconoclast Era (What Caused Iconoclasm?)*, *Journal of Ecclesiastical History* 65, 2014, s. 862) wyraziła swój sprzeciw przeciwko tezie Brubaker i Haldona, twierdząc, że „badania śledcze” Specka dotyczące VIII-wiecznych interpolacji we wcześniejszych tekstach są niewystarczające, żeby można było od razu przyjąć tak późną datację.

<sup>52</sup> Zob. J. Lascaratos, *The „Anthrax” of Two Byzantine Emperors: Constantine V (741–775) and Leo IV (775–780)*, *International Journal of Dermatology* 36, 1997, s. 713–714.

<sup>53</sup> Zob. Brubaker, Haldon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 248.

<sup>54</sup> Zob. I. Rochow, *Leon IV. (775–780)*, [w:] R. J. Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802)*, Lang, Frankfurt am Main 1996, s. 1–33. Nie da się wykluczyć, że ambicje Leona ograniczyła przedwczesna śmierć.

<sup>55</sup> Zob. J. Herrin, *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2001, s. 51–129.

<sup>56</sup> Zob. G. Dumeige, *Nicée II*, Éditions de l'Orante, Paris 1977; H. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Schönöningh, Paderborn 2005; Brubaker, Haldon, op. cit., s. 260–286.

<sup>57</sup> Cedren. *Comp. hist.*, wyd. I. Bekker, t. II, s. 19, 15 – 20, 8.

<sup>58</sup> Zob. P. Speck, *Kaiser Konstantin VI: die Legitimation eines fremden und der versuch einer eigenen Herrschaft*, Fink, München 1978, s. 56–58, 112 n., 138 n. Posłuszni szarej eminencji badań

zrażonych dotychczas patriarchów, a także wygaszenia opozycyjnych frakcji w samym Konstantynopolu, jak tylko przez całkowite odrzucenie obrazoburczej polityki, którą zapoczątkował jej teść Konstantyn oraz jego ojciec, Leon III<sup>59</sup>. Dlatego też wysłała list do papieża Hadriana, w którym oznajmiła, że „z czystym sercem i ze szczerą pobożnością rozmawiała ze swoimi poddanymi, a także ze swoim duchowieństwem, i za ich naradą rozkazała, żeby został zwołany sobór powszechny”<sup>60</sup>. Nawoływała także papieża („a raczej sam Pan Bóg nawołuje”), „żeby we własnej osobie przybył bezzwłocznie w imię trwałości i niezmienności starożytnej tradycji świętych obrazów”<sup>61</sup>. Hadrian nie zjawił się wprawdzie osobiście, ale w formie epistolarnej dał swoją życzliwą odpowiedź „najpobożniejszym władcom, najjaśniejszym zwyczajcom, cesarzowi Konstantynowi<sup>62</sup> i Irenie, ukochanym dzieciom w naszym Panu i Bogu Jezusie Chrystusie”<sup>63</sup>, co najwyraźniej wystarczyło temu prawdziwie ekumenicznemu zebraniu<sup>64</sup>. List papieża jest intrygującym dokumentem przede wszystkim dla badaczy ówczesnej *Realpolitik*<sup>65</sup>, dla

---

nad bizantyjskim ikonoklazmem są: Brubaker, Haldon, op. cit., s. 263, Herrin, *Women in Purple...*, s. 57; Th. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, s. 71; M. Whittow, *The Making of Byzantium. 600–1025*, University of California Press, Berkeley 1996, s. 149. Słusznie zapewne „badacze nie przyjęli poglądu, że Irena, jako kobieta, była bardziej skłonna do ikonofilii, niż byłby mężczyzna” (Noble). Słusznie twierdzą, że „stare mniemanie, iż z powodu ateńskiego pochodzenia Irena sprzyjałaby obrazom, wywodzi się z przedawnionego przeciwstawienia «hellenistycznej» i «azjatyckiej» wrażliwości, które cieszyło się dużym powodzeniem sto lat temu, ale dzisiaj nie ma żadnej wartości” (id.). Jednak zgodność historyków w tej kwestii może nieco niepokoić. Teza, że Irena nie mogła sprzyjać obrazom przed śmiercią Konstantyna V i Leona IV, zakłada, iż kobieta, która przecież tak żelazną okazała się damą, musiała być najpierw – jako nastolatka! – całkowicie posłuszna swojej ateńskiej rodzinie, a następnie swojemu mężowi i teściowi. Nie musimy zakładać szczególnej roli kobiet w kulcie obrazów (zob. J. Herrin, *Unrivaled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2013, s. 38–79, gdzie takie założenie zostaje uzasadnione, oraz A. P. Kazhdan, A. M. Talbot, *Women and Iconoclasm*, *Byzantinische Zeitschrift* 84–85, 1991–1992, s. 391–408, gdzie zostaje ono odrzucone) ani dowierzać historycznym „interpretacjom” ikonofilów (zob. Ostrogorski, op. cit. [zob. wyżej, przyp. 13], s. 162–163; W. Treadgold, *The Byzantine Revival. 780–842*, Stanford University Press, Stanford 1988, s. 5–6), żeby konkretnej osobie przyznać zdolność do wyrażania własnej opinii w szeroko dyskutowanej sprawie, niezależnie od tego, co wyobrażał sobie Konstantyn. Czy nie lepiej więc powiedzieć, że o poglądach Ireny przed dojściem do władzy po prostu nic nie wiemy?

<sup>59</sup> Brubaker, Haldon, op. cit., s. 265–266.

<sup>60</sup> *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones I–III* [dalej *Concilium Nicaeanum I–III*], wyd. E. Lamberz, de Gruyter, Berlin 2008 (Acta Conciliorum Oecumenicorum, seria II, t. III 1), s. 5, 17–19 (Mansi, t. XII, szp. 985 b).

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 5, 20 – 6, 1 (Mansi, t. XII, szp. 985 bc).

<sup>62</sup> Konstantynowi VI, nieletniemu cesarzowi i wnukowi Konstantyna V. Zob. Speck, *Kaiser Konstantin VI...*

<sup>63</sup> *Concilium Nicaenum I–III*, wyd. Lamberz, s. 119, 3–5 (Mansi, t. XII, szp. 1056 a).

<sup>64</sup> W przeciwieństwie do wcześniejszego, heretyckiego i nieekumenicznego, które zwołał Konstantyn V. Zob. *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, wyd. T. Krannich et al., Mohr Siebeck, Tübingen 2002; Brubaker, Haldon, op. cit., s. 189–197.

<sup>65</sup> Zob. M. Maccarrone, *Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, [w:] id., *Romana ecclesia – cathedra Petri*, t. I, oprac. P. Zerbi et al., Herder, Roma 1991, s. 433–540; E. Lamberz,

nas jednak jest ważny ze względu na pewien szczegół, zawarty w nim mimochodem, który dowodzi, że pierwszą osobą wyleczoną z trądu za pomocą wizerunku był sam Konstantyn Wielki.

Dla potwierdzenia nieuchwytniej prawdy, że „od początku aż do dnia dzisiejszego wizerunki zdołały i upiększały nasze kościoły”<sup>66</sup>, Hadrian powołuje się na tak zwany *Actus Silvestri*<sup>67</sup>, w którym pojawia się między innymi topos cudownego rozpoznania świętych w ich obrazach<sup>68</sup>. We śnie ukazują się cesarzowi Konstantynowi Wielkiemu św. Piotr i Paweł<sup>69</sup>, którzy uroczycie oznajmiają (podstawą przekładu jest tekst łaciński):

Ponieważ położyłeś kres swoim występkom i wzbronileś się przed przelaniem niewinnej krwi [scil. dla wyleczenia choroby], zostaliśmy wysłani przez Pana Jezusa Chrystusa, aby cię pouczyć, jak odzyskać zdrowie. Wysłuchaj więc naszych rozkazów i wykonaj wszystko, co ci powiemy. Sylwester, biskup Rzymu, który uciekł przed wszczętymi przez ciebie prześladowaniami, ukrywa się teraz razem ze swoim duchowieństwem w skalistych jaskiniach góry Sorakte. Gdy go do siebie sprowadzisz, sam przygotowuje dla ciebie kąpiel pobożności. Po tym jak zostaniesz zanurzony w niej po raz trzeci, całkiem opuści cię owa przypadłość trądu. [...] Ty zaś oczyść się w taki sposób, żebyś porzuciwszy całkowicie przesąd idolatrii, uwielbiał i czcił Boga, który prawdziwy jest i jedyny, oraz poddał się Jego woli<sup>70</sup>.

Dalsza historia będzie dla czytelników literatury hagiograficznej dość przewidywalna<sup>71</sup>. Konstantyn wysłał swoich żołnierzy do Sylwestra (który „spędzał swój czas na lekturze i przemówieniach”), oni zaś wywołują w papieżu uczucia martyrologiczne (które wyraża za pomocą Drugiego Listu do Koryntian [6, 2]: *ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*), lecz po sprostowaniu sprawy Sylwester udaje się w towarzystwie swojego kapłańskiego entourage’u do cesarza („pokój tobie i niech

---

*Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils. Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene*, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 53, 1997, s. 1–43. Jaroslav Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Yale University Press, New Haven – London 1990, s. 7–39, był chyba pierwszym uczonym, który bizantyjską ikonomachię określił terminem *Realpolitik*.

<sup>66</sup> *Concilium Nicaenum I–III*, wyd. Lamberz, s. 123, 17–19 (Mansi, t. XII, szp. 1057 d). O poglądach Hadriana na temat obrazów zob. Noble, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 149–156.

<sup>67</sup> Tradycja rękopiśmienna tego tekstu jest nader skomplikowana. Został napisany około r. 350, ale dochował się do naszych czasów w wielu różnych wersjach. Literatura przedmiotu – zob. W. Pohlkamp, *Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri*, Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, s. 357–358, przyp. 2.

<sup>68</sup> Zob. Dal Santo, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 51), s. 40–50.

<sup>69</sup> Tutaj pojawiają się razem zarówno w greckiej, jak i łacińskiej wersji listu Hadriana. Jednak w innych miejscach łaciński oryginał podaje tylko Piotra, a greckie tłumaczenie na przekór papieżowi dodaje Pawła. O znaczeniu tej i jej podobnych potyczek por. wyżej, przyp. 65 oraz zob. E. Lamberz, *Falsata Graecorum more? Die griechische Version der Briefe Papst Hadrians I. in den Akten des VII. Ökumenischen Konzils*, [w:] *Novum Millennium. Studies in Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck, 19 December 1999*, oprac. C. Sode, S. Takács, Routledge, Aldershot 2001, s. 213–229.

<sup>70</sup> *Concilium Nicaenum I–III*, wyd. Lamberz, s. 123, 22 – 125, 7 (Mansi, t. XII, szp. 1057 d – 1060 a).

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 125, 12–17 (Mansi, t. XII, szp. 1060 a–c).

niebiosą cię obdarzą zwycięstwami”). Konstantyn przyjmuje go życzliwie, zwierza mu się ze swojego snu, a następnie rozpoczyna konieczną analizę pytaniem:

Jakimiż to bogami są Piotr i Paweł, którzy mnie nawiedzili dla mojego ocalenia i wskazali miejsce twojej kryjówki?

Tajemnica się szybko wyjaśnia dzięki odpowiedzi Sylwestra:

– Oni wcale nie są bogami, lecz prawymi sługami Chrystusa, apostołami wybranymi przez Niego i wysłanymi z nowiną dla narodów, by ci, którzy uwierzą, dostąpili zbawienia.

A kiedy papież powiedział to cesarzowi, on zaczął go wypytywać, czy ma jakiś obraz przedstawiający tych apostołów, gdyż chciałby dowiedzieć się z wizerunku, czy są oni tymi, których ukazało mu objawienie. Wtedy święty Sylwester wysłał diakona po obraz apostołów, który kazał następnie okazać. A gdy władca ujrzał ich wizerunki, wydał głośny okrzyk i powiedział, że to ci, których widział, i że biskup nie powinien już zwlekać z przygotowaniem kąpieli, która – jak pamięta – zgodnie z ich obietnicą go ocali.

W tej opowieści ikona jest tylko katalizatorem. Ona sama nie ma właściwości leczniczych, lecz jest ostatecznym dowodem na skuteczność lekarstwa. Bez tej pewności, którą daje widzialny obraz, Konstantyn nie może w pełni zaufać swojemu wybawcy, a sen, pozbawiony materialnej kotwicy, zatapia się w głębiach pamięci. Z tego powodu koncepcja obrazu zawarta w *Actus Silvestri* nie wybiega poza duchową ramę, którą jej wyznaczył najpoważniejszy arbiter w dziejach sztuki zachodniej – Grzegorz Wielki<sup>72</sup>. Ikona jest po to, żeby pouczać i przypominać, a nie po to, żeby dokonywać cudów albo łączyć się z prototypem<sup>73</sup>. Cud dokonuje się przed obrazem, którego rola sprowadza się do utwierdzenia Konstantyna w wierze o jego rychłym wyleczeniu. Mimo to jego funkcja nie jest po prostu „dekoracyjna”<sup>74</sup>. Oczyszczenie nie następuje dzięki nadprzyrodzonej mocy ikony, niemniej ikona potrafi nakierować Konstantyna na nadprzyrodzoną moc „kąpieli pobożności”. W tym micie centralnym miejscem akcji jest moment ἀναγνώριστις, a w centrum tego rozpoznania

<sup>72</sup> W listach IX 209 oraz XI 10. Na ich temat zob. np. C. Chazelle, *Pictures, Books, and the Illiterate. Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseille*, *Word and Image* 6, 1990, s. 138–153; L. Duggan, *Was Art Really the „Book of the Illiterate”?*, *Word and Image* 5, 1989, s. 227–251.

<sup>73</sup> Drugim autorytetem cytowanym przez Hadriana jest właśnie list IX 209 Grzegorza: „Analfabeci przynajmniej patrząc na ściany czytają to, czego w księgach przeczytać nie potrafią”; *Concilium Nicaenum I–III*, wyd. Lamberz, s. 127, 7–8 (Mansi, t. XII, szp. 1060 d).

<sup>74</sup> Myślę, że zbyt pochopnie używa się tego terminu do określenia funkcji sztuki we wczesnym Kościele zachodnim, tak samo jak zbyt pochopnie mówi się o funkcji kultowej w Kościele wschodnim. Dla Grzegorza dekoracja kościołów bynajmniej nie służy na pierwszym miejscu dekorowaniu. Aby uzasadnić to określenie w kontekście wczesnochrześcijańskiego malarstwa, trzeba założyć, że dekoracyjna funkcja sztuki jest przyrodzoną cechą sztuki w ogóle, a świadectwa pisarzy z tego okresu są tylko naddanym usprawiedliwieniem tej podstawowej funkcji. List Nila Synaity (*PG*, t. LXXIX, szp. 577 b – 579 a), napisany na początku V w., wyraźnie pokazuje, że pozornie „dekoracyjne” motywy malarskie wcale nie musiały być takie niewinne, przynajmniej w oczach duszpasterza. Zob. H. Maguire, *Nectar and Illusion. Nature in Byzantine Art and Literature*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 24–25; G. Mackie, *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function, and Patronage*, University of Toronto Press, Toronto 2003.

znajduje się ikona<sup>75</sup>. Trzeba przy tym zanotować, że nawet w tej niewinnej raczej relacji wizerunek przejmuje funkcję, która w innych okolicznościach przypadłaby prototypowi. Zazwyczaj miarą autentyczności obrazu była jego zgodność z tym, co przedstawia<sup>76</sup>. Achiropity, opowieści o Łukaszu-malarzu, niezliczone „dowody z tradycji” przytaczane przez ikonofilów – wszystko to świadczy o nieodpartej potrzebie wykazania tej zgodności. Jednak w tym przypadku jest odwrotnie: to obraz staje się dowodem autentyczności swojego przedmiotu, czyli świętych ukazujących się w wizji sennej Konstantyna. Praktyczna przyczyna tego odwrócenia jest oczywista: święci przedstawieni na obrazie już dawno nie żyli, toteż nie można było zaświadczyć o ich wyglądzie bez malarskiego pośrednika. Jego konsekwencje jednak wciąż pozostają w sferze domysłów. Czy mamy tutaj do czynienia wyłącznie z chwytem retorycznym? Z prostackim *circulus vitiosus*? A może ogniskuje się tutaj nowy kult, który doprowadzi z czasem do zatarcia granicy między wizerunkiem i jego prototypem?

Choroba Konstantyna Wielkiego, zupełnie pozbawiona wyraźnych rysów, jest czymś w rodzaju niewyszukanego „korelatu obiektywnego” Eliota. „Przesąd idolatrii” oraz brak „czci i uwielbienia prawdziwego i jedyne Boga” pozostawiają swój znak na skórze grzesznika, zgodnie ze starotestamentową tradycją, tak że chrzest nie musi pozostawać w sferze nieco tajemniczego symbolu, lecz może dosłownie oczyścić wiernego ze zmaterializowanego grzechu. Trąd jest tylko symptomem, wirusem jest idolatria.

Nieco inaczej interpretował ten passus wybitny historyk Kościoła Louis Ellies Dupin. W swoim naprawdę monumentalnym (58-tomowym) dziele pod tytułem *Nova bibliotheca auctorum ecclesiasticorum*, wydanym pod koniec XVII wieku, napisał:

Historia opowiedziana w piśmie fałszywie przypisywanym papieżowi Sylwestrowi, a dotycząca ochrzczenia Konstantyna w Rzymie, jest zmyślona. Zaiste nie ma nic bardziej fantastycznego niż to, co można znaleźć w tym piśmie. Wymyślono tam, że Konstantyn był wrogiem religii chrześcijańskiej, że zamierzając wszcząć przeciwko niej prześladowania, został zarażony trądem, że wieszczkowie mu powiedzieli, iż jedynie dzięki kąpieli w krwi nowo narodzonych niemowląt może uwolnić się od tej choroby, że wiele niemowląt porwano, żeby poderznąć im gardła, że Konstantyn, wzruszony widokiem ich leż i biadaniem ich matek, puścił je wolno nietknięte [...]. Co za wymyśli! Co za bzdury! Co za nieskładne majaczenia! Konstantyn nigdy nie był wrogiem religii Jezusa Chrystusa, nigdy jej nie prześladował, był w sercu chrześcijaninem, jeszcze zanim przybył do Rzymu. Żaden historyk nie zaświadcza o trądzie Konstantyna ani o jego wyleczeniu przez dar chrztu. Jakimże sposobem Euzebiusz zapomniał o cudzie tak godnym zapamiętania, gdy pisał *Żywoć Konstantyna*?<sup>77</sup>

Ellies Dupin miał zapewne prawdę po swojej stronie, lecz niekoniecznie prawda jest w tym przypadku najistotniejsza. W kontekście listu Hadriana opowieść o św. Sylwestrze służyła uzasadnieniu stosunku papieża do obrazów oraz wykazaniu centralnej pozycji papieża jako następcy św. Sylwestra, a przez niego św. Piotra<sup>78</sup>. Nie możemy

<sup>75</sup> Inaczej Noble, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 155: „...sam obraz jest dla opowieści niemalże zupełnie nieistotny”.

<sup>76</sup> Zob. np. Belting, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 59.

<sup>77</sup> L. Ellies Dupin, *Nova bibliotheca auctorum ecclesiasticorum*, t. II, Coloniae Agrippinae 1692, s. 29.

<sup>78</sup> Zob. Noble, op. cit., s. 151. Noble nieco zapewne przesadza twierdząc, że „Hadrian nie opowiada tej historii, by dowieść wiarygodności obrazów, lecz jako potwierdzenie czci i szacunku



powiedzieć, czy był to tylko chwyt retoryczny, analogiczny do „przykładów z mitologii”, którymi posługiwali się starożytni mówcy, czy też Hadrian był przekonany o „historyczności” tej opowieści. Cesarska dolegliwość mieściła się zapewne w nieokreślonej przestrzeni między fikcją literacką a przeszłością. Należy przy tym pamiętać, że adresatami listu byli obrońcy kultu obrazów, a trzeba dosyć daleko sięgnąć wyobraźnią, żeby wyłuskać z *Actus Silvestri* argumenty, które takim adresatom mogłyby się przydać. Dlatego bardziej nośną polemikę wymierzył przeciwko Hadrianowi inny Francuz, Teodulf<sup>79</sup>, żyjący dziewięć wieków wcześniej na dworze Karola Wielkiego, główny autor *Opus Caroli regis contra synodum* (dzieło znane powszechnie jako *Libri Carolini*), choć najbardziej znany współczesnym badaczom jako sprawca problemów z identyfikacją autora tego dzieła<sup>80</sup>. W księdze II czytamy:

Jak w innych przypadkach, tak i w tym twierdzenie czcicieli obrazów nie znajduje potwierdzenia. Próbuja swój oczywisty błąd podeprzeć argumentem, że Sylwester, papież Kościoła Rzymskiego, ponoć przyniósł cesarzowi Konstantynowi obrazy Apostołów. Ale Sylwester po to przyniósł cesarzowi owe obrazy, żeby tamten je zobaczył, a nie po to, żeby je czcił. Nie po to je przyniósł, żeby nakłonić Konstantyna do oddawania im czci – wszak starał się go zniechęcić do kultu fałszywych wizerunków i zbliżyć go do czci Jedyne Boga – lecz żeby ów władca dzięki farbom na obrazie poznał oblicza Apostołów, których zobaczył we śnie. Nie przyniósł tych wizerunków po to, żeby człowiek, który uciekał przed kultem idoli, za jego namową oddał się czci obrazów; nie przyniósł ich, żeby wyzwolonego dopiero co od wrogiego miecza cesarza zgładzić mocą własnego ostrza. Po to je przyniósł, żeby wnieść jego umysł poprzez rzeczy znane do rzeczy nieznanych, tak aby ten, który nie był jeszcze za sprawą duchowych cudów wyzwolony od skazy pogaństwa, zobaczył przynajmniej materialnymi narzędziami stworzone obrazy przedstawiające postaci, których nie mógł dostrzec oczami umysłu<sup>81</sup>.

Teodulfa nie interesowała ani choroba Konstantyna, ani polityka zagraniczna papieża Hadriana. Jeśli zaś interpretacja Thomasa Noble’a jest słuszna<sup>82</sup>, Hadriana z kolei nie interesowała teologia obrazu, która leżała w centrum uwagi Teodulfa.

należnego Piotrowi i Pawłowi, a także wikariuszowi Piotra”. Nie można jednak zaprzeczyć, że Hadrian pisał nie tylko apologię obrazów, lecz także własnej politycznej pozycji względem władzy cesarskiej.

<sup>79</sup> Jak wskazuje imię, był on z pochodzenia Gotem, a nie Frankiem, z pewnością można jednak uznać, że uzyskał od Karola honorowe obywatelstwo frankijskie za swoje poetyckie i teologiczne osiągnięcia. Zob. A. Freeman, *Theodulf of Orleans: a Visigoth at Charlemagne’s Court*, [w:] *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, oprac. J. Fontaine, Ch. Pellistrandi, Casa de Velázquez, Madrid 1992, s. 185–194.

<sup>80</sup> Główną bohaterką tej przewlekłej wojny o autora *Libri Carolini* była Ann Freeman (a honorowe miejsce zajęli Wolfram von den Steinen i Paul Meyvaert), która przez kilkadziesiąt lat musiała odierać przeróżne ataki na Teodulfa, głównie ze strony Luitpolda Wallacha. Zob. A. Freeman, *Theodulf of Orleans: Charlemagne’s Spokesman against the Second Council of Nicaea*, Routledge, Aldershot 2003; P. Meyvaert, *The Authorship of the Libri Carolini. Observations Prompted by a Recent Book*, *Revue Bénédictine* 89, 1979, s. 29–57; W. von den Steinen, *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 21, 1929–1930, s. 1–93; *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, wyd. A. Freeman, P. Meyvaert, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998. Noble, op. cit., s. 403, przyp. 18, uważa całą sprawę za zamkniętą, podobnie Herrin, *What Caused Iconoclasm?* (zob. wyżej, przyp. 51), s. 858.

<sup>81</sup> *Libri Carolini*, p. 260, 1–19 Freeman, Meyvaert.

<sup>82</sup> Noble, op. cit., s. 154–155.

Choć w owym czasie papież nie był jeszcze nieomylny<sup>83</sup>, to przecież miał wystarczająco wysokie mniemanie o sobie, żeby nie zniżyć się do dyskusji z heretykami: ikonoklaści zasługiwali na szybką odprawę i skąpe *florilegium*, a nie na poważną, rozwlekłą polemikę. Papież i teolog zgadzali się jednak w tym, że nie należy pokładać zbyt wielkiej nadziei w zbawczej mocy obrazów. Ikona może prowadzić od widoku rzeczy materialnych do kontemplacji rzeczy niematerialnych (zazwyczaj przy dodatkowej pomocy osoby trzeciej, na przykład papieża), na próżno jednak pokładalibyśmy nasze nadzieje na wyleczenie choroby w obrazie świętego, Bogarodzicy, a nawet Syna Bożego. Zacytowane wyżej *dictum* Grzegorza Wielkiego – „analfabeci niech czytają obrazy” – pozostało podstawą, na której miała się opierać łacińska teoria doznania estetycznego (by tak rzec) przez kolejne stulecia<sup>84</sup>. Aby więc Konstantyn V miał szansę dobrać dla siebie bardziej skuteczną kurację, musimy zwrócić się do innych świadectw przywołanych przez ikonofilów na II soborze w Nicei.

Teolodzy „obrazolubni” z reguły nie przepadają za linią obrony obrazów, która opiera się na cudotwórczych zwyczajach ikon<sup>85</sup>, jednak w VIII wieku była ona nie mniej istotna niż filozoficzne uzasadnienie – oparte na rozróżnieniu między prototypem i jego wizerunkiem – oraz argumentacja chrystologiczna. David Freedberg zauważa:

Faktem jest, że wszyscy obrońcy wizerunków – każdy najmniej znaczący ikonodul, nawet wątpiący, biskup czy mnich – na wielki sobór w Nicei (787 r.), który miał położyć kres pierwszej fali bizantyjskiego ikonoklazmu, przybyli uzbrojeni w legendy o cudownych wizerunkach. Nie dla nich były wielkie dyskusje teoretyczne!<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Zob. np. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1972. Tezy Tierneya bynajmniej nie zostały zaakceptowane przez wszystkich uczonych, niemniej jego analiza ukazuje pokarolińską proweniencję tej intrygującej koncepcji. Studium Klausa Schatza, *Der päpstliche Primat: Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Echter, Würzburg 1990, przyjmuje znacznie szerszą perspektywę, ale nawet ono nie daje podstaw do poszukiwań śladów papieskiej nieomylności w epoce przedkarolińskiej, nawet jeśli jej załączki można znaleźć już w czasach Konstantyna Wielkiego.

<sup>84</sup> Zob. wyżej, przyp. 73. Ten obraz można niuansować; zob. wyżej, przyp. 72 oraz L. Duggan, *Reflections on Was Art Really the Book of the Illiterate? [w:] Reading Images and Texts. Medieval Images and Texts as Forms of Communication*, oprac. M. Hageman, M. Mostert, Brepols, Turnhout 2005, 109–120. O wpływie Grzegorza na teorię sztuki zob. C. Chazelle, *Memory, Instruction, Worship. Gregory's Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image*, [w:] *Gregory the Great. A Symposium*, oprac. J. Cavadini, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1995, s. 181–215; H. Kessler, *Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, [w:] *A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*, oprac. C. Rudolph, Wiley – Blackwell, Oxford 2006, s. 151–172.

<sup>85</sup> Na przykład przywoływany już Giakalis, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 33), s. 46–49, skrupulatnie wymienia wszystkie cudy, które wedle uczestników siódmego soboru powszechnego dokonały obrazy, przezornie pozostawiając je bez komentarza.

<sup>86</sup> D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 400.

Bohaterami kilku z tych legend byli (dość niekonwencjonalni) lekarze Kosma i Damian. W VI wieku ci święci cieszyli się w sprawach zdrowia cielesnego większym autorytetem, niż kiedykolwiek cieszył się Hipokrates czy Galen. W VII wieku nastąpił upadek świetności domu owych ἀνάρργοι („tych, którzy nie przyjmują pieniędzy”), toteż w czasach ikonoklazmu już niewielu wiernych miało szansę w nim się wyleczyć, jednak dla Konstantyna V mógł on wciąż wydawać się atrakcyjnym przybytkiem, gdyż mile byli tam widziani także bezbożni heretycy<sup>87</sup>. Z ich prywatnej kliniki w Konstantynopolu<sup>88</sup> rozchodziły się wieści o licznych uleczeniach po ujrzeniu świętych w sennych wizjach<sup>89</sup>. Nawet jeżeli Kosma i Damian zalecali pielgrzymom hipokratejskie metody leczenia, to ich hagiografom w żadnym razie nie zależało na wspomnieniu tego faktu<sup>90</sup>. I jak to miało miejsce w przypadku Konstantyna Wielkiego, tak i teraz pielgrzymi szukający uzdrowienia potrafili dowieść prawdziwości swoich wizji tylko wskazując na ich zgodność z przedstawieniami, które widzieli na portretach. Nie wszyscy, co prawda, wierzyli tym legendom, ponieważ nie wiadomo było dokładnie, w jaki sposób dusze zmarłych mogły się ukazywać chorym w widzialnej formie, często ze swoimi atrybutami, lecz kapłani wierni pamięci Kosmy i Damiana gorliwie rozprasali obawy bardziej sceptycznych arystotelików, którzy pamiętali jeszcze, co Stagiryta pisał o (niewidzialnych) właściwościach duszy<sup>91</sup>. To właśnie owym wiernym hochsztaplerom zawdzięczamy niektóre z najwcześniejszych świadectw chrześcijańskiego kultu obrazów, a jedno z nich jest także świadectwem być może najbardziej uderzającym. Weszło ono do anonimowego zbioru cudów<sup>92</sup>, ale zachowało się wyłącznie dzięki ikonofilskiej werwie, którą odznaczyli się ortodoksi na soborze w Nicei<sup>93</sup>. Jego autentyczność pozostaje sprawą otwartą<sup>94</sup>. Rozpoczyna się od słów św. Pawła z *Listu do Rzymian* (5, 5): „Nadzieja nie przynosi wstydu, gdyż miłość Boga rozlana została w sercach naszych”. To apologetyczne sformułowanie zostaje następnie zilustrowane przykładem „pewnej wiernej kobiety, która posiadała tę nadzieję

<sup>87</sup> Zob. P. Booth, *Orthodox and Heretic in the Early Byzantine Cult(s) of Saints Cosmas and Damian*, [w:] *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, oprac. P. Sarris et al., Brill, Leiden 2011, s. 114–128.

<sup>88</sup> Zob. C. Mango, *On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople*, [w:] *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, t. I, Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 1994, s. 189–192.

<sup>89</sup> Zob. I. Csepregi, *The Miracles of Saints Cosmas and Damian. Characteristics of Dream Healing*, *Annual of Medieval Studies at CEU* 8, 2002, s. 89–121.

<sup>90</sup> Na problem milczenia hagiografów na temat codziennej działalności świętych lekarzy po raz pierwszy zwrócił uwagę Peter Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *JRS* 61, 1971, s. 98.

<sup>91</sup> Zob. M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2012, zwłaszcza s. 159–173; id., *Text, Image, and the „Visionary Body”...* (zob. wyżej, przyp. 51), s. 41–42.

<sup>92</sup> Zob. *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, wyd. L. Deubner, Leipzig 1907. O skomplikowanej tradycji rękopiśmiennej zob. *ibid.*, s. 3–37 oraz M. van Esbroeck, *La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien*, [w:] *Hagiographie, cultures et sociétés. IVE–XIIIe siècles*, Études Augustiniennes, Paris 1981, s. 61–77.

<sup>93</sup> Cytuję tę opowieść za wydaniem akt soborowych, zob. niżej, przyp. 95.

<sup>94</sup> Zob. wyżej, przyp. 51. Phil Booth, *op. cit.*, s. 116–117, uważa (w zgodzie z Dal Santo), że ta opowieść pochodzi z czasów Justyniana i Justyna II.

i kilkakrotnie została wyleczona ze srogich chorób przez czcigodnych świętych Kosmę i Damiana”. I dalej:

Chcąc nigdy nie zapomnieć o wdzięczności, którą była im winna, jak najczęściej przebywała w ich wspaniałym przybytku i oddawała im należną cześć. Nie wystarczało jej jednak, żeby tych wielkich i wspaniałych świętych Kosmę i Damiana mieć w sercu każdego dnia, dlatego namalowała ich wizerunek, który zajmował całą ścianę jej domu, gdyż nie mogła się nasycić ich widokiem. Z jej pragnienia wyniknęło następujące zdarzenie. [...] Zdarzyło się, że cierpiąc bez przestanku z powodu wewnętrznej choroby była zamknięta w swoim domu i leżąc w łóżku wiła się z bólu, w którym nie miała żadnej ulgi. Pewnego razu znalazła się na krótko sama. Kiedy uświadomiła sobie, w jakim znajduje się niebezpieczeństwie, zmusiła się, żeby zejść z łóżka, i przybliżyła się do miejsca, gdzie na ścianie byli przedstawieni owi wszechmądrzy święci, używając swojej wiary jako laski. Następnie sama się podniosła i paznokciami własnych rąk zdrapała farbę, którą wrzuciła do wody i zmieszana – wypila. Natychmiast została wyleczona i bóle, które w niej były, ustąpiły wraz ze wstąpieniem świętych<sup>95</sup>.

Tym razem święci nie zaznaczają swojej obecności w sennej wizji chorej osoby. Oni działają w samej farbie. Nie ma tu także miejsca na rozpoznanie ani na przypomnienie, a tym bardziej na pouczanie. Wierna kobieta pragnęła posiąść świętych, a nie zwracać się myślą ku dwóm lekarzom zgładzonym podczas prześladowań Dioklecjana. Jeśli ta opowieść jest późnym apokryfem, to musiał ją napisać jeden z tych „najmniej znaczących ikonoduli”, który chciał w miarę swoich sił przyczynić się do walki z niezrozumiałą herezją, nerwowo podsuwając swoją opowieść zebranych dostojnikom kościelnym. Aż dziw, że spotkał się z ich uznaniem! Niezależnie od tego, czy ta historia spisana została w VI, VII czy VIII wieku, przynajmniej potencjalnie musiała wzbudzać sprzeciw, skoro autor zdecydował się zacząć swoje opowiadanie od zaprzeczenia jego „haniebnego” wydzwisku. Jeśli więc „nie przynosi wstydu” (οὐ καταισχύνει), to co zamiast tego wnosi?

Na początku zapewnia, że z nadzieją nie trzeba się zwracać wyłącznie do odległego bóstwa. Nie mamy wątpliwości, że „wierna kobieta” jest wierna przede wszystkim świętym i że to w nich pokłada swoją nadzieję. Dopiero pod sam koniec opowieści wspomniany zostaje ostateczny sprawca jej wyleczenia:

Po odzyskaniu zdrowia udała się do owego wielkiego przybytku, dzięki czyniąc Panu Bogu za łaskę, którą obdarzył Jęgo świętych.

Na razie jednak kobieta okazuje wdzięczność za przeszłe wyleczenia wyłącznie Kosmie i Damianowi, przy czym owa wdzięczność objawia się w czci oddawanej w miejscu kultowym (τῷ θαυμαστῷ τούτῳ οἴκῳ), które jest pozbawione obrazów<sup>96</sup>. Następnie wszelkie gregoriańskie nadzieje na utrzymanie prymatu mnemonicznej

<sup>95</sup> *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones IV–V*, wyd. E. Lamberz, de Gruyter, Berlin 2012 (Acta Conciliorum Oecumenicorum, seria II, t. III 2), s. 392, 1–23 (Mansi, t. XIII, szp. 68 a–d).

<sup>96</sup> Wiemy o tym, gdyż kobiecie, gdy była w sanktuarium, „nie wystarczało, żeby mieć świętych w umyśle” (ἔχουσα ἐν τῇ διανοίᾳ οὐκ ἐκοπένητο). Jest to silny argument za przedikonoklastycznym pochodzeniem tego tekstu, trudno bowiem wyobrazić sobie, żeby autor piszący za czasów soboru nicejskiego II z góry zakładał nieobecność obrazu wewnątrz popularnego sanktuarium.

funkcji obrazu upadają. Kobieta pamięta o świętych aż za dobrze, ale jest „nienasycona ich widokiem” (ἀκόρεστος ἐκ τῆς θεας αὐτῶν), dlatego wprowadza do swojego domu kult prywatny, którego centralnym elementem jest ikona. Nie wiemy dokładnie, z jakiego powodu miejsce zdarzenia przenosi się z sanktuarium do jej prywatnego domu. Czy tylko dlatego, że w miejscu publicznego kultu nie było obrazu? Jest to prawdopodobne, ale są inne możliwości (niekoniecznie wykluczające poprzednią odpowiedź). Autorowi mogło na przykład zależeć na ukazaniu jej odosobnienia. Chora kobieta i jej uzdrowiciele łączą się ze sobą, kiedy domownicy odpowiedzialni za jej zwykłą kurację nie mogą niespodziewanie przerwać momentu zbliżenia. Dopiero później kobieta „opisała wszystkim swoje wyleczenie, którego w ten sposób dokonali święci”.

Jest to misterium bardzo odległe od religijnych zasad, które uznawał Konstantyn V. Dla niego święte było przede wszystkim to, co „przez kapłański obrzęd zostało wzniesione ze sfery rzeczy uczynionych ludzką ręką do sfery rzeczy nieuczynionych ludzką ręką” (ὁ διὰ τῆς ιερατικῆς τελετῆς ἀναφερόμενος ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποιήτου)<sup>97</sup>. Cesarz wiedział, że prawdziwa religia zostaje ustanowiona odgórnie przez Najwyższego Władcę i Jego ziemskiego namiestnika, który jak dobry stolarz miał chronić każdy poniższy szczebel kościelnej drabiny przed pogańskimi i hereetyckimi kornikami. Przeciw spróchniałym praktykom swoich przeciwników w wierze dowodził, że Jezus Chrystus „rozkazał swoim świętym uczniom i apostołom przekazać [...] figurę Jego ciała, żebyśmy przez kapłańskie wtajemniczenie [...] przyjęli ciało Jego w prawie i prawdzie” (ἐκέλευσε τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις παραδοῦναι [...] τύπον εἰς σῶμα αὐτοῦ, ἵνα διὰ τῆς ιερατικῆς ἀναγωγῆς [...] λάβωμεν αὐτὸ ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς σῶμα αὐτοῦ)<sup>98</sup>. Najwyraźniej ani Syn Boży, ani syn Leona III nie akceptowali wiernych, którzy uprawiali religię na własną rękę. Ikonodule także nie mogli długo tolerować ekscesów prywatnej religijności, lecz przezornie nie starali się o ich całkowite wyplenienie z ogrodu ortodoksji. Zamiast tego tworzyli zaskakujące konstelacje łączące bardziej podejrzane wykwyty kultowe z najświętszymi sakramentami, o których surową czystość walczyli ikonoklaści. Cesarz Michał II (umiarkowany obrazoburca) w liście do Ludwika Pobożnego odczytanym na synodzie w Paryżu<sup>99</sup> oskarżył ikonofilów o to, że „pewni kapłani i klerycy zeszkrobali farbę z obrazów i mieszal ją z darami eucharystycznymi i winem [*inmiscuerunt ablationibus et vino*], a po mszy pozwalali tym, którzy chcieli, dzielić się wspólnie tym darem”<sup>100</sup>. Jeśli nie jest to tylko wroga propaganda, która miała na celu udobruchanie zachodnich władz kościelnych przewrażliwionych na punkcie czystości

<sup>97</sup> Niceph. *Antirrhet.* II, PG, t. C, szp. 337 c (*Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, wyd. H. Hennephof, Brill, Leiden 1969, s. 55). Zob. S. Gero, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*, *Byzantinische Zeitschrift* 68, 1975, s. 4–22.

<sup>98</sup> PG, t. C, szp. 333 b (*Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, s. 54).

<sup>99</sup> *Concilia Aevi Karolini*, t. I 2, wyd. A. Werminghoff, Hahnsche Buchhandlung, Hannover – Leipzig 1908 (*Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio III. Concilia*, t. II 2), s. 475–480 (Mansi, t. XIV, szp. 417–422). Zob. Noble, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 260–263.

<sup>100</sup> *Concilia Aevi Karolini*, wyd. Werminghoff, s. 479, 6–9 (Mansi, t. XIV, szp. 420 c).

mszalnej<sup>101</sup>, lecz odbijają się tu rzeczywiste praktyki, to trzeba powiedzieć, że zostały one wyteńpione, a zatem próby ikonoklastów podporządkowania świętości oficjalnym organom państwa i kościoła nie były nadaremne<sup>102</sup>. W opowieści o cudownie uleczonej kobiecie kapłani nie mają nic wspólnego nawet z powstaniem wizerunku. Ona sama namalowała wizerunek świętych, sama oddawała mu cześć, wreszcie sama dokonała na nim osobliwego aktu ikonoklazmu. Kilka wieków później te same czynności, pozbawione już swojej cudownej aury, nakierowane na niewidzialny prototyp, znalazły się pod wszechobejmującym okiem katolickiego Kościoła.

Autor podkreślił odosobnienie chorej uroczym porównaniem jej niezłomnej wiary ze starczą łaską, po czym, oparłszy jej ciało na tej boskiej nadziei, zbliżył ją do samego jądra późnoantycznej wrażliwości ikonicznej, w której nade wszystko zaznaczała się obecność – materialna *praesentia* – obrazu<sup>103</sup>. Dla ukazania tej wrażliwości Peter Brown posłużył się przykładem wizerunków wszytych w ubrania wiernych. Była to sztuka

dosłownie owinięta wokół osoby, do tego stopnia, że nie dało się jej oderwać i uczynić z niej oddalonego przedmiotu kontemplacji. Nie zdejmuje się rozwianego kaftanu, żeby zgłębić wyhaftowane na nim obrazy Chrystusa albo Dziewicy, albo sceny z Ewangelii. Zostały tam bowiem umieszczone, aby odwrócić wzrok złego oka, a nie po to, żeby zwabić w ich wnętrze wierzące spojrzenie<sup>104</sup>.

Jeżeli z wyhaftowanego obrazu nie można było uczynić przedmiotu kontemplacji, to tym bardziej nie można było wykorzystać w ten sposób obrazu przetrawionego. Jeżeli zaś funkcja obrazu kultowego polegała na uobecnieniu uzdrawiającego ciała przedstawionej postaci, jeżeli nie była to funkcja przynależna wyłącznie obrazowi eucharystycznemu, wtedy ikonoklastyczny gest wiernej kobiety mieścił się bez reszty w religijnym kosmosie sprzed epoki sztuki; epoki, w której centrum miało się znaleźć pojęcie *mimesis*, które coraz dalej oddalało wizerunek od swojego prototypu. Ale czy był to gest dostępny prawdziwie choremu cesarzowi?

<sup>101</sup> W takim duchu Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, W Drodze, Poznań 2001, s. 160–161, pisze o tym ikonolatrycznym „nadużyciu”: „...zabobonna praktyka, przypominająca zwyczaj picia oleju z kaganków płonących przed ikonami lub relikwiami”.

<sup>102</sup> Zob. zwłaszcza Brown, *A Dark-Age Crisis...* (zob. wyżej, przyp. 15).

<sup>103</sup> Zob. P. Brown, *Images as a Substitute for Writing*, [w:] *East and West. Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, oprac. E. Chrysos, I. Wood, Brill, Leiden – Boston 1999, s. 15–34; I. Wood, *Images as a Substitute for Writing: A Reply*, [w:] *East and West...*, s. 35–46. Inaczej sądziła Leslie Brubaker, *Icons before Iconoclasm?* (zob. wyżej, przyp. 51), s. 1216: „...święty portret najlepiej pojmować jako przezroczyście okno, przez które patrzy widz (na «prototyp», na samą przedstawioną postać), a nie na które patrzy: spojrzenie nie zatrzymuje się na powierzchni obrazu, lecz przenosi się na prototyp”. Tę „ikonofilską” definicję świętego portretu słusznie, moim zdaniem, skrytykował Charles Barber, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 3), s. 29, który zrehabilitował kultową rolę „powierzchni obrazu”.

<sup>104</sup> Brown, *Images as a Substitute...*, s. 31–32.



3. *VITA CONSTANTINI*

Tragikomiczne dzieje Konstantyna V, przynajmniej do r. 754, aż proszą się o interpretację strukturalistyczną<sup>105</sup>. Po jednej stronie tabeli jego żywota niech znajdują się przewroty w życiu samego cesarza, a po drugiej kryzysy, które dotknęły cały świat bizantyjski, zazwyczaj w postaci katastrof naturalnych, w których niechybnie dostrzegamy ingerencję Bożej dłoni i Jego białej gołębiczy.

Zaczęło się tak pięknie. W roku urodzin Konstantyna (718) armia saraceńska oblegająca Konstantynopol została rozgromiona i fala nieszczęść, na grzbiecie której mahometański antychryst zbliżył się do samego serca Państwa Bożego, w końcu musiała ustąpić, natrafiwszy na grube mury Nowego Rzymu i żelazną wolę nowego cesarza, Leona<sup>106</sup>. Natura, pod łagodnym dowództwem Opatrzności, sprzyjała w tych miesiącach Bizantyjczykom. Sroga zima, w połączeniu z militarnymi zwycięstwami chrześcijan, zmusiła najeźdźców do spożywania swoich martwych zwierząt – koni, mułów i wielbłądów, potem martwych ludzi (których gotowano w piecach), a w końcu ekskrementów<sup>107</sup>. Wroga armia „straciła dużą liczbę okrętów, które dopadły burze i srogie wichry, i wiele z nich rozproszyło się po wyspach aż po Cypr, a inne zatoniły razem ze swoimi załogami”<sup>108</sup>. Burze zostały wzmożone w sposób nadprzyrodzony, stosownie do niezwykłych okoliczności. Kronikarz Teofanes wspomina, że reszta arabskiej floty „przepływała przez Morze Egejskie, gdy spotkało ją wielkie nieszczęście: spadł na nią ognisty grad, który sprawił, że morska woda zaczęła wrzeć, przez co smoła na kadłubach się rozpuściła i okręty zatoniły w odmętach morza”<sup>109</sup>. Chrześcijaństwo wyszło zwycięsko z najgłębszego kryzysu w swoich dziejach, umożliwiając embrionalnym państwom na Zachodzie przetrwanie w bezpiecznym łonie europejskiego kontynentu, a namacalnym znakiem nadchodzących narodzin było cesarskie niemowlę, urodzone z matki Marii w mieście swojego wielkiego imiennika –

<sup>105</sup> Najważniejsze opracowania poświęcone życiu Konstantyna: M. Lombard, *Études d'histoire byzantine. Constantin V, Empereur des Romains. 740–775*, Alcan, Paris 1902; Gero, *Byzantine Iconoclasm...* (zob. wyżej, przyp. 21); Speck, *Ich bin's nicht...* (zob. wyżej, przyp. 51); Rochow, *Kaiser Konstantin...* (zob. wyżej, przyp. 20); Brubaker, Haldon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 156–247.

<sup>106</sup> Leon został cesarzem rok wcześniej (717), prawdopodobnie dlatego, że widziano w nim zdolnego przywódcę, który miał największe szanse na odparcie zbliżającego się wroga (zob. Brubaker, Haldon, op. cit., s. 73). Okoliczności jego dojścia do władzy nie są jednak jasno opisane ani przez Teofanesa, ani przez Nicefora. O życiu Leona zob. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain 1973; P. Speck, *Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephorus und des Theophanes und der Liber Pontificalis*, Habelt, Bonn 2002–2003; Brubaker, Haldon, op. cit., s. 69–155. Natomiast o życiu samego cesarstwa w tym najtrudniejszym dla niego okresie zob. J. Haldon, *The Empire That Would Not Die. The Paradox of Eastern Roman Survival. 640–740*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2016.

<sup>107</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 397, 23–26.

<sup>108</sup> Niceph. *Brev. hist.*, 56, 4–8.

<sup>109</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 399, 11–15.

nowy Konstantyn<sup>110</sup>. Arabowie ze swej strony musieli się nauczyć, że „Bóg i prześwięta Dziewica, Matka Boża<sup>111</sup>, mają pieczę nad tym miastem i nad chrześcijańskim imperium, i że ci, którzy wzywają Boga w prawdzie, nie będą całkowicie opuszczeni, nawet jeśli z powodu naszych grzechów jesteśmy na jakiś czas poddani karze”<sup>112</sup>.

Pierwsze poddmuchy przeciwnych wiatrów pojawiły się już w trakcie chrztu następcy tronu. Ten bowiem, czy to z powodu stresu wywołanego dziwnymi czynnościami dokonywanymi na jego osobie, czy to z powodu wrodzonej wrogości względem bizantyjskiego rytualizmu, ku przerażeniu patriarchy Germanosa, który zapowiedział, że „wielkie zło spadnie na chrześcijan i Kościół z powodu Konstantyna”, wypróżnił się na chrzcielnicę<sup>113</sup>. W zgodzie z tą historią nadano mu później przydomek Κορβουμοσ, czyli ‘Zwany Łajnem’. Kiedy rok później (720) syn cesarza został ukoronowany przez tegoż patriarchę<sup>114</sup> „w dniu zbawczego wniebowstąpienia Chrystusa”<sup>115</sup>, towarzyszyły temu zdarzeniu jeszcze wyraźniejsze znaki niż w dniu jego chrztu. Teofanes, ograniczony annalistyczną konwencją swojego dzieła, odnotował tylko fakt koronacji, jej datę i miejsce<sup>116</sup>, Nicefor jednak, który w swojej *Krótkiej historii* nie nosił chronograficznego gorsetu, mógł już sobie pozwolić na swobodniejsze potraktowanie kolejności zdarzeń, dzięki czemu zdołał z nich wydobyć ich strukturalną esencję. Co więc było korelatem koronacji Konstantyna? Był nim gniew Wulkana:

W porze lata zdarzyło się, że morska głębia wypuściła z siebie wielką ilość jakiejś zadymionej pary, z której, po zgęszczeniu powietrza, wzniecił się ogień na wielką odległość, a po ogniu została wyrzucona ogromna masa pumeksu, tak że powstał z kamieni rodzaj wyspy. [...] Morze w tym miejscu całe zostało pokryte przez wielką liczbę wydobytych z głębi kamieni, które stamtąd rozprzestrzeniły się aż po Abydos i brzegi Azji. Pobliskie morze było zaś tak gorące, że nie można go było nawet dotknąć<sup>117</sup>.

Okazało się, że boski opiekun Konstantynopola tym samym ogniem, którym kilka lat wcześniej ukarał arabską flotę, potrafił doświadczyć swój naród wybrany. A może nie cały naród, lecz tylko jego cesarskich przedstawicieli? W późniejszej tradycji ikonofilskiej wybuch wulkanu około r. 726<sup>118</sup> miał być bezpośrednim powodem, dla

<sup>110</sup> Nieco inaczej sądził Teofanes, *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 399, 28 – 400, 1: „...bezbożnemu cesarzowi urodził się syn, a mianowicie jeszcze bardziej bezbożny Konstantyn, prekursor [πρόδρομος] Antychrysta”.

<sup>111</sup> Maria była oficjalną sprawczynią zwycięstwa, ponieważ zbiegło się ono z dniem Jej wniebowzięcia. Zob. V. Grumel, *L’Homelie de S. Germain sur la deliverance de Constantinople*, *Revue des Études Byzantines* 16, 1958, s. 183–205.

<sup>112</sup> *Theoph. Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 397, 31 – 398, 4.

<sup>113</sup> *Ibid.*, s. 400, 7–13.

<sup>114</sup> Zob. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...* (zob. wyżej, przyp. 21), s. 9–11.

<sup>115</sup> *Niceph. Brev. hist.* 58.

<sup>116</sup> *Theoph. Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 401, 9–12.

<sup>117</sup> *Niceph. Brev. hist.* 59.

<sup>118</sup> Problemy z datacją omawiają pokrótce Brubaker i Haldon (op. cit., s. 117), którzy odsyłają do badań Dietricha Steina, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1980, s. 141–148.

kórego Leon zaczął zastanawiać się nad przyczynami Bożego gniewu, tak wyraźnie objawionego:

Wobec tego wystąpił przeciw prawdziwej wierze i powziął decyzję o zniszczeniu świętych wizerunków, fałszywie mniemając, że ten wieszczy znak dlatego się ukazał, iż były zamieszczane na ścianach i oddawano im cześć<sup>119</sup>.

Nicefor zamierzał jednak upiec dwie pieczenie na jednym ogniu. Łamiąc chronologię i umieszczając katastrofę naturalną nie tylko u początków ikonoklazmu, lecz także na początku „panowania” Konstantyna, chciał pokazać, że w kosmicznym porządku rzeczy późniejszy koryfeusz obrazoburców był od najwcześniejszych swoich lat powiązany z powszechną klęską. Bóg nie ukarał Bizantyjczyków dlatego, że popadli w idolatrię. Ukarzał ich, ponieważ zamieszkał wśród nich prekursor Antychrysta.

Wybuch wulkanu nie wyczerpał gniewu Bożego. Po chrzcie i koronacji, kolejnym ważnym wydarzeniem w życiu młodego współcesarza musiał być ożenek. Jego ojciec wybrał dla niego córkę „władcy Scytów”, a dla owej córki wybrał imię Ireny<sup>120</sup>. Teofanes znów przeoczył naczelną zasadę biografii Konstantyna i natychmiast po krótkiej charakterystyce przyszłej cesarzowej<sup>121</sup> przeszedł do omówienia skomplikowanej polityki zagranicznej i fiskalnej Leona: do konfliktu z papieżem, do nowego podatku pogłównego, do rejestru męskich niemowląt. Wszystkie te informacje są bezcenne dla bizantynistów<sup>122</sup>, nie pomagają jednak dotrzeć do sedna niezwyklego fenomenu, jakim było życie Konstantyna. Aby do niego dojść, należy po raz kolejny zajrzeć do Nicefora, który potrafił bardziej kreatywnie zestawiać ze sobą fakty. U niego zaś czytamy, że jakiś czas po zaślubinach nastoletniego cesarza – według rachuby Teofanesa upłynęło nie mniej niż osiem lat!<sup>123</sup> –

Bizancjum dotknęło trzęsienie ziemi, które gwałtownie uderzyło także w inne miasta i regiony. Prócz wielu innych budynków, świętych kościołów i portyków, które natychmiast zwały się w gruzy, czasem burzonych aż do samych fundamentów, trzęsienie powaliło tuż obok Wielkiego Kościoła święty kościół, który nazywają kościołem świętej Ireny. Prócz tego runął na ziemię posąg Arkadiusza, niegdysiejszego władcy Rzymian, który, umieszczony na rzeźbionej kolumnie, stał na wzgórzu zwanym Kserolofos<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Niceph. *Brev. hist.* 60, 3–6.

<sup>120</sup> Zob. Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 409, 30 – 410, 1.

<sup>121</sup> „Wyczywszy się Pisma Świętego wyróżniała się pobożnością, dowodząc tym samym ich [scil. mężczyzn ze swojej rodziny] bezbożności” (ibid., s. 410, 1–3). Prawdopodobnie Teofanes przenosi mechanicznie dobrą sławę późniejszej Ireny, ostoji ortodoksji, na jej poprzedniczkę o tym samym imieniu. Zob. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...*, s. 13, przyp. 15.

<sup>122</sup> Zob. *The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, przeł. i oprac. C. Mango, R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 568, przyp. 2–5; Brubaker, Haldon, op. cit., s. 80–81, 86–87 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>123</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 412, 6–16.

<sup>124</sup> Niceph. *Brev. hist.* 63, 4–13.

Można by sądzić, że Konstantyna dotknęło zniszczenie kościoła dedykowanego imiennicze swojej żony, gdyż kilkanaście lat później postanowił go z wielką pompą odbudować, jakby na przekór własnemu losowi, umieszczając na apsydzie mozaikę przedstawiającą wyłącznie zwycięski krzyż – widoczny do dnia dzisiejszego<sup>125</sup>. Była to jedyna świątynia, której poświęcił tyle środków ludzkich i pieniężnych. (Być może świadczy to o tym, że zależało mu na szacunku, jeśli nie miłości, ze strony małżonki. Teofanes wspomina, że oprócz posągu Arkadiusza zwałił się między innymi posąg Konstantyna Wielkiego. O jego restauracji dziejopisarze milczą).

Największą próbę swojego życia przeszedł Konstantyn po śmierci Leona w r. 741, kiedy przez ponad dwa lata prowadził zaciekłą wojnę domową ze swoim szwagrem, Artabasdesem, starym przyjacielem ojca, który ćwierć wieku wcześniej pomógł mu w dojściu do władzy<sup>126</sup>. Zbrodnie dokonane przez obie strony były większe niż podczas jakichkolwiek barbarzyńskich najazdów. Ikonofile czynili później rozpaczliwe próby ukazania Artabasdesa w lepszym od Konstantyna świetle. Miał więc przywrócić w Konstantynopolu ikony na ich właściwe miejsca, miał cieszyć się popularnością wśród mieszkańców stolicy, miał wypuścić (niektórych) głodujących mieszkańców z obleganego miasta. Jego wróg natomiast miał być otoczony powszechną nienawiścią, wobec sojuszników szwagra miał wykazać się szczególną mściwością, a o niewinną ludność miał się troszczyć jak lawina błotna o kwiaty. Lecz próby te, choć czynione przez zaprzysiężonych wrogów obrazoburczego cesarza, nie odznaczały się szczególną gorliwością.

Wiara prawdziwa i wiara fałszywa były w tych miesiącach wyjątkowo cienkim odzieniem, spod którego wyzierała naga i wściekle pulsująca żądza władzy nad „chrześcijańskim imperium”. Po dwóch przegranych bitwach Artabasdes został zmuszony ukryć się za murami Konstantynopola. Rozpoczęło się oblężenie, podczas którego Konstantyn nie zawahał się użyć najokrutniejszej w tamtych czasach broni – głodu. Ludzie wysłani statkiem po zapasy dla umierającego miasta zostali pojmani przez flotę cesarza i oślepieni. Po tym incydencie Artabasdes w akcie desperacji wydał wrogom otwartą bitwę przed bramą miasta. Jego siły były prawdopodobnie słabsze nie tylko ze względu na powszechne wyczerpanie spowodowane brakiem pożywienia, ale także ze względu na straty wojenne, które poniósł we wcześniejszych bitwach, toteż został pokonany po raz trzeci. Jakiś czas później, kiedy oblężenie wciąż nie przynosiło skutku, Konstantyn schwytał syna Artabasdesa i nie zważając na więzy krwi wystawił własnego siostrzeńca w żelaznych więzach na widok jego nieposkromionego ojca, patrzącego bezradnie zza murów obronnych.

Miasto nie mogło już dłużej stawiać oporu. 2 listopada armia cesarska zdobyła stolicę, a przywódca rebelii po nieudanej ucieczce zakończył swą długą karierę polityczną w łańcuchach na krwawych piaskach hipodromu razem z dwoma synami,

<sup>125</sup> Zob. W. S. George, *The Church of Saint Eirene at Constantinople*, Oxford University Press, Oxford 1912; U. Peschlow, *Die Irenenkirche in Istanbul. Untersuchungen zur Architektur*, Wasmuth, Tübingen 1977.

<sup>126</sup> Zob. Speck, *Artabasdos...* (zob. wyżej, przyp. 20).

oślepiiony – ku uciesze wdzięcznego tłumu, który tak bardzo go zdążył pokochać<sup>127</sup>.  
Konstantyn

zabił wielu innych znamienitych ludzi, którzy walczyli po stronie Artabasdesa, nieprzebraną liczbę oślepił, a jeszcze innym obciął ręce i nogi. Pozwolił dowódcom prowincji, którzy z nim wkroczyli do miasta, wtargnąć do domów i splądrować własność mieszkańców i dopuścić się w mieście wielu innych, wprost niezliczonych zbrodni<sup>128</sup>.

Być może wśród krwi i łez nie wszystkim umknęła ponura ironia tego wydarzenia: oto człowiek, który ćwierć wieku wcześniej narodził się w tym mieście, by obwieścić zwycięstwo jego zbożnych obrońców, tym razem wkroczył do niego jako jego bezlitosny zdobywca. Nicefor nie musiał w tym przypadku szukać naturalnego odpowiednika opisywanych wypadków, gdyż wojna domowa sama już była wcieleniem nienaturalnej klęski na kosmiczną skalę. Według Teofanesa „diabeł złotwórca wprowadził w tym czasie chrześcijan w tak wielki szal i do takiej rzezi doprowadził wzajemnej, że dzieci bezlitośnie zarzywały rodziców, a bracia mordowali swych braci i w nienawiści palili nawzajem swe domy i dobytek”<sup>129</sup>. Natomiast tukidydejska refleksja Nicefora bezpośrednio odnosi się do zwyrodnienia naturalnego porządku:

Wielkie nieszczęście dotknęło wtedy państwo rzymskie, kiedy to walka o władzę toczona między nimi [Konstantynem i Artabasdesem] wywołała wojnę domową. Jakież okropieństwa zwykły mieć miejsce w takich okolicznościach, do tego stopnia, że natura zapomina siebie samą i występuje przeciwko sobie<sup>130</sup>.

Cyril Mango, angielski tłumacz *Krótkiej historii*, przy słowie „nature” dodaje w ostrym nawiasie przymiotnik „human”<sup>131</sup>. Niewątpliwie φύσις odnosi się tutaj także do porządku ludzkiego. Człowiek zapomina o swojej wrodzonej dobroci i o miłości, którą winny jest wszystkim swoim bliźnim. Jednak szersze spojrzenie na opowieść o życiu Konstantyna każe dostrzec w tym miejscu przemieszanie sfery ludzkiej i pozaludzkiej. Cesarz Bizancjum doznaje kosmicznej klęski, gdyż „tym splamił swoje ciało i duszę swoją, czym nie wolno się plamić ani barbarzyńcom, ani Grekom”, i kupuje władzę kosztem własnej φύσις. Od tej pory „obraz Jedynego Władcy Wszechświata”, pozbawiony życiodajnej natury, będzie gnął od środka, aż całe jego ciało zostanie pokryte wrzodami jako namacalny dowód potępienia.

Kiedy już pokonał wrogów wewnętrznych, Konstantyn, którego misją życiową było prowadzenie nieustannych wojen, zwrócił się w stronę swych wrogów zewnętrznych – Saracenów, którzy akurat byli pogrążeni we własnej wojnie domowej. W piątym roku swojego panowania, „najechał na Syrię i Dulichię i zdobył miasto Germanikeję” – miejsce urodzenia jego ojca – a także przesiedlił na tereny Bizancjum „licznych Syryjczyków”, co prawda nie muzułmanów, ale „heretyków monofizyckich”, którzy

<sup>127</sup> Niceph. *Brev. hist.* 64–66; Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 414, 18 – 421, 6.

<sup>128</sup> *Ibid.*, s. 420, 22–27.

<sup>129</sup> *Ibid.*, s. 418, 6–11.

<sup>130</sup> Niceph. *Brev. hist.* 65, 14–19.

<sup>131</sup> Wydanie i przekład Mango (zob. wyżej, przyp. 21), s. 137.

w bestialski sposób, czyli poprzez modlitwę, „krzyżowali Trójcę”<sup>132</sup>. Późniejsi kronikarze nie chcieli podkreślać zwycięstw militarnych znenawidzonego cesarza, dlatego nie znamy szczegółów tej kampanii ani innych jej podobnych, lecz nawet jeśli była ona tylko wypadem rabunkowym dokonany przez bezwzględnego i kryptomono-fizycznego tyra, to odnotowuję, że była to pierwsza w dziejach udana akcja wojskowa przeprowadzona przez państwo chrześcijańskie w roli agresora przeciwko państwu muzułmańskiemu na muzułmańskim terytorium<sup>133</sup>. Konstantyn nie mógł widzieć tego starcia w kategoriach zderzenia cywilizacji, niemniej musiało ono mieć dla niego doniosłe znaczenie

Kalifat w tym czasie był nie tylko pogrążony w wojnie domowej, lecz także dotknięty zarazą<sup>134</sup>. Dlatego związek między zwycięstwem Konstantyna i klęską naturalną, która po nim nastąpiła, może nie być jedynie chimerycznym korelatem zmyślonym przez ikonofilskiego strukturalistę. Około r. 746 czarna śmierć, przybywszy albo z Peloponezu, albo z Syrii razem z powracającym wojskiem, wkroczyła zwycięsko przez bramy Konstantynopola, niosąc przed sobą sztandar Bożego gniewu<sup>135</sup>. Na wiosnę, kiedy w dogodnych warunkach wilgotnego i ciepłego powietrza bakcyl mógł najpełniej zaspokoić swoje pragnienie zniszczenia, plaga zaczęła wysyłać w zaświaty całe domostwa, tak że po pewnym czasie zabrakło ludzi do dokonywania pochówków, a jeśli nawet pojawiali się śmiałkowie, brakowało gruntu, w którym można było pochować gnijące ciała: „przeorano pola, a winnice i sady rozkopano, aby na nowo rozpocząć grzebanie niezliczonych zwłok”<sup>136</sup>. Kosma i Damian nie przynosili ratunku, kobiety nie znajdowały zbawienia w farbie zdrapanej ze ściany. Święci nie przychodzili w sennych wizjach, by uzdrowić suplikantów. Zamiast tego „ludzie opętani strachem i urojeniami wyobrażali sobie, że towarzyszą im jacyś odrażający przybysze”<sup>137</sup>, którzy „wdzierali się do domów, jednych mieszkańców zabijając, a innych raniąc mieczami”<sup>138</sup>. Jest to realistyczny opis nierealnej atmosfery dżumy<sup>139</sup>.

Wszystkie źródła opisują również bardziej tajemniczy fenomen: bez widocznej przyczyny „pojawiały się na ubraniach i na świętych wystrojeniach kościoła liczne

<sup>132</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 422, 11–18.

<sup>133</sup> Wszystkie wcześniejsze zwycięstwa Bizantyjczyków polegały na odparciu ataków ze strony Arabów, z wyjątkiem może zdobycia Laodycei w r. 718/719, którą jednak utracili niedługo potem i którą w dodatku zdobyli na fali obronnego zwycięstwa pod Konstantynopolem. Zob. zwł. R. J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, Institut für Byzantinistik, München 1976. Przydatny wyciąg z arabskich źródeł dotyczących najazdów na Bizancjum w VII i VIII w. sporządził E. W. Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641–750). From Arabic Sources*, JHS 18, 1898, s. 182–202.

<sup>134</sup> Zob. D. Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Routledge, Aldershot 2004, s. 381–382.

<sup>135</sup> Zob. D. Turner, *The Politics of Despair. The Plague of 746–747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, *The Annual of the British School at Athens* 85, 1990, s. 419–434.

<sup>136</sup> Niceph. *Brev. hist.* 67, 32–34.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 67, 14–16.

<sup>138</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 423, 16–18.

<sup>139</sup> Zob. Turner, *op. cit.*, s. 424.



oleiste krzyże”, które „wywoływały w sercach ogromne cierpienie i odbierały wolę życia”<sup>140</sup>. Dlaczego krzyż miałby wzbudzać lęk w chrześcijańskiej duszy? Spodziewalibyśmy się raczej, że na mocy sankcji Bożej wyznaczałby on obszar niedostępny dla bakterii *Yersinia pestis*. W końcu krzyż miał niedługo stanąć w samym centrum porządku symbolicznego ikonoklastów jako dowód zwycięstwa nad idolatrią i jej niszczącymi skutkami<sup>141</sup>. Zasugerowano, że pierwotnie były to krzyże, które wierni kreślili olejem na swoich ubraniach właśnie w celu odparcia diabelskiej zarazy. Nie mogli wiedzieć, że dżumotwórcze bakterie są przyciągane przez niektóre substancje oleiste, na przykład przez oliwę z oliwek. Strach jeszcze niezarażonych osób przed tymi tajemnymi znakami był więc w pełni uzasadniony<sup>142</sup>. Konstantyn natomiast zachował się bardziej racjonalnie, nawet jeśli mniej honorowo, gdyż na czas zarazy udał się do pobliskiej Nikomedii i tam wskrzeszał podupadłe życie dworskie, dowiadując się o sytuacji w stolicy metodą epistolarną<sup>143</sup>, co dla dumnego władcy Konstantynopola musiało być dotkliwym upokorzeniem. Jak trafnie zauważa David Turner:

Mamy tu do czynienia z cesarzem Wschodniego Rzymu zmuszonym opuścić stolicę w tym samym czasie, w którym usilnie próbował utwierdzić na nowo cesarską władzę i powagę w następstwie buntu Artabasdesa, kiedy to zmuszony został porzucić Konstantynopol, ponieważ okupował ją uzurpator. Teraz wypędził go sam Bóg, o którego opiekę tak gorliwie zabiegał. Cały czas coś nie szło po jego myśli. Obrazy strącono z wyżyn, wskrzeszono autorytet cesarza (nawet jeśli nie przywrócono go całkowicie), postępy Arabów przynajmniej częściowo wstrzymano, lecz teraz Palec Boży dotknął samo serce imperium, przemieniając je w ziemię jałową<sup>144</sup>.

Cóż można było uczynić, by zażegnać klątwę? Wrogom Konstantyna wydawało się, że jego schorzenie stanowiło jądro bizantyjskiej zarazy – jako jego wzór i cielesny obraz<sup>145</sup>. To przecież cesarz był kamieniem węgielnym całego cesarstwa – jeśli pojawiały się w nim pęknięcia, cała budowla groziła zawaleniem. Gnijące palce ciała pozostawionych na ulicach Konstantynopola wskazywały na oprawcę, który ukrywał się tchórzliwie w Nikomedii – rezydencji Dioklecjana, prześladowcy chrześcijan. Dlatego cesarz musiał swoim zwyczajem przejść do ofensywy. Po ustąpieniu zarazy około r. 750 dobrze już wiedział, co było właściwą przyczyną powszechnej klęski Nowego Izraela.

Kult obrazu we wczesnych latach panowania Konstantyna znajdował się na peryferiach życia politycznego Bizancjum<sup>146</sup>. Dopiero po dziesięciu latach od śmierci

<sup>140</sup> Theoph. *Chron.*, t. I, wyd. de Boor, s. 423, 5–9.

<sup>141</sup> Najlepsze studium roli krzyża w ikonoklazmie to wciąż Grabar, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 51), s. 135–210. Zob. też J. Moorhead, *Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image*, Byzantium 55, 1985, s. 165–179; Barber, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 3), s. 83–106.

<sup>142</sup> Zob. Turner, op. cit., s. 425.

<sup>143</sup> Zob. Niceph. *Antirrhet.* III, PG, t. C, szp. 496 b.

<sup>144</sup> Turner, op. cit., s. 428.

<sup>145</sup> Zob. Speck, *Artabasdos...*, loc. cit. (zob. wyżej, przyp. 20) oraz Brubaker, Haldon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 179–180, 183.

<sup>146</sup> *Ibid.*, s. 176–179.

Leona jego syn zwrócił się przeciwko ikonom w systematyczny i bezwzględny sposób: poprzez argumentację teologiczną, a w ostateczności – poprzez autorytet zwołanego w r. 754 soboru, który miał raz na zawsze wyplenić idolatryczny chwast z łąki Kościoła.

#### 4. *IMAGO CONSUBSTANTIALIS*

Na końcu opowieści o kobiecie uleczonej przez Kosmę i Damiana znajdują się dosyć osobliwe słowa: „bóle, które w niej były, ustąpiły wraz ze wstąpieniem świętych” (τῶν ὀντων ἐν αὐτῇ ἀληθῶνων παυσαμένων τῇ τῶν ἁγίων ἐπιφοιτήσει). „Innymi słowy” – pisze Cyril Mango – „uważano, że przetrwanie odrobiny tynku z obrazu świętych skutkowało w jakiś sposób ich rzeczywistą obecnością”<sup>147</sup>. Lakoiczny komentarz Mango, świadczący o jego sceptycznym nastawieniu względem poglądów Bizantyjczyków, zasługuje mimo to na zgłębienie. Od czasów publikacji wpływowego artykułu Ernsta Kitzingera na temat kultu obrazów w VI i VII wieku przyjęła się opinia o „magicznym” statusie ikon w tym okresie. Kitzinger pisał:

W odniesieniu do wszystkich aktów czci, nawet tych najbardziej wyszukanych i intensywnych, można utrzymywać – jak zresztą czynili wielokrotnie obrońcy obrazów najróżniejszych okresów – że ikony służyły tylko jako symbole, jako przypomnienie, jako substytut bóstwa czy świętego, któremu pragnie się oddać cześć. Gdy mamy do czynienia z magią, to twierdzenie, jak się okazuje, zazwyczaj traci sens. Wspólnym mianownikiem wszystkich wierzeń i praktyk, które przypisują obrazom magiczne właściwości, jest zatarcie – przynajmniej na jakiś czas i w jakimś stopniu – rozróżnienia między obrazem i przedstawioną osobą. Ta tendencja do przełamania bariery między obrazem i prototypem jest najważniejszą cechą kultu obrazów w okresie, którym się zajmujemy<sup>148</sup>.

Przypisywanie wizerunkom cech żywej osoby nie było w VI i VII wieku niczym nowym<sup>149</sup>. Jednak inaczej niż we wcześniejszych epokach pisarze, którzy spisywali ich paranormalne żywoty, mieli pod ręką koncepcję obrazu, wytworzoną na gruncie sporów trynitarnych, która wyjątkowo dobrze nadawała się do „przełamania bariery między obrazem i prototypem”, gdyż jej głównym zadaniem było wyjaśnienie słów Jana Ewangelisty (10, 30): „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”<sup>150</sup>. Od półwiecza przynajmniej bizantyńscy powtarzają, że kultu obrazów nie należy odczytywać wyłącznie jako powrotu do „pogańskich praktyk” po zwycięstwie chrześcijaństwa nad hellenistyczną idolatrią. Można niemalże bez uzasadnienia odrzucać pogląd arcycwroga dzisiejszych historyków późnego antyku, Edwarda Gibbona:

<sup>147</sup> C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1972, s. 139, przyp. 82.

<sup>148</sup> Kitzinger, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 37), s. 100–101.

<sup>149</sup> Dotyczy to zwłaszcza wizerunków trójwymiarowych, zob. T. Wujewski, *Życie starożytnych posągów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2017.

<sup>150</sup> Zob. G. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, s. 1–34, Schönborn, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 101), s. 15–54.

Poprzez powolny, lecz nieuchronny rozwój wypadków część należną oryginałowi przeniesiono na kopię. Pobożny chrześcijanin zaczął się modlić przed obrazem świętego, a pogańskie rytuały – klękanie, zapalanie świec i kadzidel – znów wkraady się do Kościoła katolickiego<sup>151</sup>.

Z pewnością nikt już nie powie, że „skrupuły rozumu albo pobożności zostały uciszone przez niezbite świadectwa wizji i cudów”<sup>152</sup>, nie tyle dlatego, że jest to twierdzenie ahistoryczne i nieuzasadnione, ile dlatego, że nie okazuje „tej szczerzej empatii wobec ludzi późnego antyku, którą [...] uważa się za probierz umiejętności historyka”<sup>153</sup>.

Niemniej najgorętsze dyskusje historyków w mniejszym stopniu dotyczą powodów powstania kultu świętych wizerunków, raczej skupiając się na badaniu, czy taki kult w ogóle istniał przed okresem ikonoklazmu<sup>154</sup>. Skutek jest taki, że łątka „apokryfu” naklejona na tekst częściej odstrasza, niż przyciąga potencjalnych interpretatorów, którzy czują się zagubieni bez odpowiedniego gruntu – twardego kontekstu historycznego. Jest bez wątpienia prawdą, że historyk musi inaczej odczytać tekst napisany w VI wieku, a inaczej tekst napisany w wieku VIII, nawet jeśli jest to „ten sam” tekst. Zapewne nigdy nie będziemy mieli pewności, czy zajmując się kultem obrazów w VI i VII wieku, zajmujemy się istotnie VI i VII wiekiem, czy może projekcją wizji tego okresu, wyświetloną ku przyjemności współczesnych badaczy przez ikonofilów piszących w wieku VIII czy IX. Przyjmuje się, że początek oficjalnemu ikonoklazmowi dał edykt kalifa Jazyda II<sup>155</sup>. Prawo zobowiązuje. Poddani musieli je wykonać. Na mocy czyjego edyktu musimy wciąż pozostawać w kręgu tego odwiecznego pytania: „Na ścianę jaskini patrzemy się tylko czy na słońce spoglądamy?”

Jeśli kult obrazów nie był powrotem do pogaństwa (jakkolwiek rozumieć ten pusty termin), to czym tak naprawdę się wyróżniał? Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie zasugerował Konstantyn V w *Dociekaniach* (Πεῦσεως)<sup>156</sup>, prawdopodobnie

<sup>151</sup> Gibbon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 10), s. 263.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1982, s. 23.

<sup>154</sup> Por. wyżej, przyp. 51.

<sup>155</sup> Zob. A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II*, *Dumbarton Oaks Papers* 9, 1955, s. 23–47.

<sup>156</sup> Z wyjątkiem *Horosu* soboru w Hierai, *Dociekania* Konstantyna są najważniejszym źródłem wiedzy na temat poglądów ikonoklastów w pierwszej fazie sporu o obrazy. Traktat ten, być może składający się niegdyś z trzynastu części, zachował się tylko we fragmentach zacytowanych przez Nicefora i tylko po to, żeby ukazać ich niedorzeczność. Z tego powodu pierwszy biograf Konstantyna w naszych czasach nie uznał autentyczności tych fragmentów (zob. Lombard, op. cit. [zob. wyżej, przyp. 105], s. 113). Na nasze szczęście żaden z jego następców (nawet Paul Speck!) się z nim nie zgodził. Georgij Ostrogorski jako pierwszy wydał zachowane fragmenty i dokonał ich gruntownej analizy, między innymi ukazując ich wpływ na *Horos* soboru ikonoklastycznego, a także oskarżając Konstantyna o herezję (*Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, M. & H. Marcus, Breslau 1929, s. 8–29). Późniejsi badacze padli ofiarą Ostrogorskiego (i Nicefora zresztą też), gdyż głównym przedmiotem ich zainteresowań stała się ortodoksyjność bądź nieortodoksyjność cesarza. Przy okazji udało im się jednak dowiedzieć, jak pogmatwane są chrystologiczne aspekty bizantyjskiego sporu o obrazy. Zob. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*,

ogłoszonych kilka lat przed soborem w Hierii (754 r.)<sup>157</sup>, kiedy to cesarz próbował oczyścić swoją osobę z zarzutów stawianych mu przez „krewnych i bliskie osoby” (οἱ πρὸς γένους καὶ οἰκεῖου)<sup>158</sup>, a także przekonać bardziej chwiejne umysły o słuszności swojej obrazoburczej kampanii. Pada w nich zdanie, które choć wyrwane z kontekstu i może zepsute w tekście Nicefora, jest zasadnicze dla całej debaty ikonoklastycznej. Konstancyntyna stwierdza mianowicie, że obraz „jest współistotny z tym, co przedstawia” (ὁμοούσιον αὐτῆν [scil. τὴν εἰκόνα] εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου)<sup>159</sup>. Tylko tyle? Nie wydaje się na pierwszy rzut oka, żeby teza ta była w jakikolwiek sposób innowacyjna. Koncepcja współistotnego obrazu została sformułowana cztery wieki wcześniej przez Atanazego Wielkiego i Ojców Kapadockich – Bazylego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu – toteż nikogo nie powinno dziwić, że czyniono z niej użytek podczas późniejszych debat wokół problemu ikony. Jednak tamci teolodzy posługiwali się nią wyłącznie w odniesieniu do wewnętrznej relacji Trójcy:<sup>160</sup> Syn posiadał tę samą istotę co Ojciec, dzięki czemu można było Go nazwać współistotnym obrazem Ojca:

Zwykły obraz jest nieruchomym obrazem czegoś, co się porusza, tu zaś występuje obraz czegoś, co żyje, a ponadto obraz żywy i mający więcej niezmiennego podobieństwa do Ojca, niż miał Set do Adama i niż ma wszystko, co się rodzi, w stosunku do swojego rodzica. Taka bowiem jest natura istot niezłożonych, nie że w jednym są podobne, w drugim zaś niepodobne, ale że całe stanowią odbicie całości wzoru i raczej są tożsamością aniżeli podobieństwem<sup>161</sup>.

Gdy odnosili się natomiast do obrazu *stricte dictu*, a mianowicie do obrazu cesarza, ich celem nie było ukazanie relacji łączącej wizerunek „uczyniony ludzką ręką”

---

Clarendon Press, Oxford 1958, s. 48–53; Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...* (zob. wyżej, przyp. 21), s. 37–52; Th. Sideris, *The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy*, *Byzantine Studies / Études Byzantines* 6, 1979, s. 178–192; M. Loos, *Einige strittige Fragen der ikonoklastischen Ideologie*, [w:] *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*, oprac. H. Köpstein, F. Winkelmann, Akademie-Verlag, Berlin 1983, s. 131–151; Brubaker, Haldon, op. cit., s. 179–183 (tam podana dodatkowa literatura przedmiotu).

<sup>157</sup> Zob. *Die ikonoklastische Synode von Hieria...* (zob. wyżej, przyp. 64), s. 6.

<sup>158</sup> Niceph. *Antirrhet.* II, PG, t. C, szp. 340 b (*Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, s. 55).

<sup>159</sup> Id., *Antirrhet.* I, PG, t. C, szp. 225 a (*Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, s. 52).

Być może konstrukcję *accusativus cum infinitivo* można wyjaśnić zależnością od wprowadzającej fragment wypowiedzi Nicefora: εἰσάγει γοῦν εὐθὺς („zaraz potem dodaje [scil. Konstancyntyna]”; po tym następuje jeszcze καὶ εἰ καλῶς („i jeśli jest dobrze...” – może „jeśli ikona jest udana?”). Próbowano łączyć ten fragment z zacytowanym niedużo wcześniej, również problematycznym zdaniem czy kawałkiem zdania (szp. 224 a κἀν πᾶσα εἰκὼν παράγωγος πρωτοτύπου τινὸς γινώριζται) – zob. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...*, s. 40, przyp. 19 – ale poza tym, że dostarcza ono podmiotu εἰκόν, trudno złożyć oba fragmenty w spójną całość.

<sup>160</sup> Stephen Gero (ibid., s. 41, przyp. 20), jeden z najskrzętniejszych badaczy ikonoklazmu, nie zdołał odszukać ani jednego wyjątku od tej reguły. Dopiero Konstancyntyna nie zrozumiała, że w różnych kontekstach teorie mają różną moc eksplanacyjną.

<sup>161</sup> Greg. Naz. *Orat.* 30, PG, t. XXX, szp. 129 bc, przekład: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, PAX, Warszawa 1967, s. 342 (cyt. za: Schönborn, op. cit. [zob. wyżej, przyp. 101], s. 24).

(materialny obraz wykonany przez malarza) z wizerunkiem „nieuczynionym ludzką ręką” (Synem)<sup>162</sup>. Dlatego można wątpić w podejrzenie Davida Freedberga, że porównanie natury Trójcy Świętej z praktyką obnoszenia po prowincjach wizerunku cesarza świadczy o „niewypowiedzianym i być może nieuświadomionym zrozumieniu” tezy Kitzingera o „zniesieniu rozróżnienia między obrazem i przedstawioną osobą”<sup>163</sup>. Wydaje się raczej, że Augustyński podział religii na teologiczną z jednej strony i kultową z drugiej w tym przypadku daje się utrzymać (przynajmniej jeśli go stosować tylko do teologów IV wieku). Lecz w czasach ikonoklazmu ten jasny – i ostatecznie mylący – podział spektakularnie się załamał. Teraz teologia zbliżyła się do ziemi i trzeba było ustalić, w jaki sposób dopasować ją do chropowatego gruntu religijnej *praxis*<sup>164</sup>. Jeden z licznych problemów, przed którymi stanęli ikonofile (i który być może rozumieli w sposób „niewypowiedziany i nieuświadomiony”), polegał na tym, że jedyna koncepcja obrazu wypracowana przez Ojców w niewielkim tylko stopniu nadawała się do odparcia oskarżeń o idolatrię, której istotą było właśnie utożsamienie obrazu z jego prototypem<sup>165</sup>. Z tego powodu Nicefor, polemizując z Konstantynem, zmuszony był z pogardą (odnotujemy elementy inwektywy) odnieść się do niebezpiecznej tezy cesarza:

Czym innym jest Chrystus, a czym innym materia, z której czyni się Jego obraz [ἔτερον γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ ἕτερον τὸ τῆς ὕλης, ἐξ ἧς ἀπεικόνισται]. Czy zaprzeczać temu nie byłoby czymś niedorzecznym? On natomiast, winem niewiary upity i siłą bezbożności w szalę wprawiony, utrzymuje coś, czego nie ubzdurałby sobie nawet jakiś aktor ani jeden z tych prostaków, których w twarz biją liczni wesółkowie. To dzielenie włosa na czworo, a jego wysiłki są próżne. Lecz niektórzy osiągnęli już taki poziom głupoty i nieuctwa, że wydaje im się, iż dostrzegli w nich jakąś mądrość. Dlatego podejmujemy się niebłahych badań nad błahym problemem; bo cóż jest głupszego lub bardziej bezmyślnego od jego wypowiedzi? Ona nie mogła wyjść od kogoś o zdrowych zmysłach. Gdyby natomiast jej przedmiotem był obraz naturalny [φυσικῆ εἰκόν], za jaki uznajemy Syna względem Ojca, w przeciwieństwie do obrazu sztucznego [τεχνητῆ εἰκόν], zapewne słuszne byłoby jego twierdzenie. Myli się jednak odnosząc swoje słowa do malowidła [ἀπεικασμῶ]. Nie można za ich pomocą mówić o takim przedmiocie, tak samo jak nie można używając ich mówić na przykład o włóczni – jedno jest głupsze i bardziej bezbożne od drugiego. Zupełnie się zatem pogrąża opierając swoją argumentację na dziwnych i niestosownych sądach<sup>166</sup>.

<sup>162</sup> Przynależą tu *locus classicissimus*, ulubiony cytat ikonofilów wszystkich czasów (zacytowany w aktach soboru nicejskiego II), a także wszystkich niemalże badaczy zajmujących się teorią i teologią ikony, Basil. *De spir. sancto*, PG, t. XXXII, szp. 149 c: Πῶς οὖν, εἴπερ εἰς καὶ εἰς, οὐχὶ δύο θεοί; Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλεῶς εἰκὼν καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὕτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται, οὕτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ’ ἡμῶν δοξολογία μία καὶ οὐ πολλὰι. διότι ἡ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει.

<sup>163</sup> Zob. D. Freedberg, *The Structure of Byzantine and European Iconoclasm*, [w:] *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham 1977, s. 167.

<sup>164</sup> Jaś Elsner, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 6), s. 22–23, ujął to samo zjawisko jako przejście od problemów ontologii do problemów epistemologii.

<sup>165</sup> Por. Niceph. *Antirrhēt.* I, PG, t. C, szp. 277 b: „Tych, którzy różnicy tej [scil. między obrazem i prototypem] nie uznają i nie rozumieją, słusznie można nazwać bałwochwalcami”. Cyt. za: L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, W Drodze, Poznań 1993, s. 93.

<sup>166</sup> *Ibid.*, szp. 225 bc.

Dwudziestowieczni hermeneuci znaleźli dla przeniesienia dokonanego przez Konstantyna wyjaśnienie orientalistyczne. To już nie „głupota i bezmyślność” cesarza sprawiła, że dopuścił się gwałtu na patrystycznej teorii obrazu, lecz wpływy wschodnie, za pośrednictwem islamu, którym łatwo musiał się poddać isauryjski cesarz<sup>167</sup>. Lecz on nie musiał czytywać do poduszki islamskich tekstów; nie musiał nawet opuszczać stolicy, by znaleźć inspirację dla swojej „radikalnej teologii”<sup>168</sup>. Przynajmniej od kilkudziesięciu lat pojawiały się dowody na to, że wygodne rozróżnienie między obrazem naturalnym i obrazem sztucznym<sup>169</sup> nie we wszystkich przypadkach daje się zastosować. Najbardziej skrajny przykład tego zjawiska znajduje się w *Żywocie Daniela Stylity*. Dowiadujemy się z niego:

Na rozkaz biskupa postawiono w pionie deskę, do którego przymocowano ciało świętego w taki sposób, żeby nie mogło upaść, i w tej postaci, niczym ikona, święty człowiek ukazany został wszystkim z każdej strony. I przez wiele godzin ludzie wpatrywali się w niego, okrzykami i łzami wzywając go do wstawienia się za nich wszystkich u Boga<sup>170</sup>.

Nie ma bodaj lepszego dowodu na nieadekwatność metafory okna w zastosowaniu do kultu obrazów. Obiekt przedstawiony całkowicie zagarnia powierzchnię ikony, tak że martwe ciało staje się płótnem, wcieloną „rzeczowością” obrazu, ale jednocześnie prawdziwe ciało znika pod naciskiem złaknionego wzroku jego wyznawców – zapach gnijących zwłok nie dociera do ludzi pogrążonych w rozkoszonym rytuale. Chora kobieta nie pije farby; jej „ból [...] ustąpiły wraz ze wstąpieniem świętych”.

W aktach soboru nicejskiego II znaleźć można zaskakującą wypowiedź – zaskakującą, ponieważ brzmi jak komentarz do cytowanego przed chwilą opisu pośmiertnych losów Daniela Stylity (czy też jego ciała). Pada ona w kontekście polemiki z konstantyńską tezą ikonoklastów<sup>171</sup>, głoszącą, że „bezprawna sztuka malarzy” „przywraca Nestoriusza, który podzielił na dwóch synów tego, który za nas stał się człowiekiem – Jedyne Syna i Słowo Boże”<sup>172</sup>. Powiedziawszy, że „nikt o zdrowych zmysłach, widząc przed sobą ikonę człowieka, nie uważa, że poprzez sztukę malarza człowiek oddzielony zostaje od swojej duszy”, ikonofilski polemista dodaje:

Ikona nie tylko pozbawiona jest duszy, lecz także samej substancji ciała [αὐτῆς τῆς τοῦ σώματος οὐσίας], to znaczy żywej tkanki, mięśni, ścięgien, kości i elementów, czyli krwi, flegmy, płynów i żółci,

<sup>167</sup> Zob. Ostrogorski, *Studien...* (zob. wyżej, przyp. 156), s. 44. Bezasadna hipoteza Ostrogorskiego (skrytykowana np. przez Stephena Gero, *The Eucharistic Doctrine...* [zob. wyżej, przyp. 97], s. 10, przyp. 37) była na rękę późniejszym teologom ikony. Zob. np. Schönborn, op. cit., s. 166–169.

<sup>168</sup> Zob. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...*, s. 143–151.

<sup>169</sup> O którym zob. np. J.-J. Wunenburger, *Filozofia obrazów*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2011, s. 86–92.

<sup>170</sup> *Vita Danielis Stylitae* 99 (*Les Saints Stylites*, wyd. H. Delehaye, Picard, Bruxelles – Paris 1923, s. 92, 1–5). Por. Brown, *A Dark-Age Crisis...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 12; Belting, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 74.

<sup>171</sup> Zob. niżej, przyp. 179.

<sup>172</sup> *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones VI–VII* [dalej *Concilium Nicaenum VI–VII*], wyd. E. Lamberz, de Gruyter, Berlin 2016 (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, seria II, t. III 3), s. 644, 32–33; 648, 11–12 (Mansi, t. XIII, szp. 240 c; 241 e).



których zmieszania nie da się zobaczyć w obrazie. Gdybyśmy widzieli w nim te rzeczy, nazywalibyśmy go człowiekiem, a nie obrazem człowieka<sup>173</sup>.

Jest zaskakujące, że przedstawiciele ortodoksyjnego soboru czuli potrzebę odrzucenia tak dosadnymi słowami prostego oskarżenia o nestorianizm. Może się wydawać, że ich werwa polemiczna mimochodem skierowana była przeciwko zbyt jaskrawym objawom współistotności świętego i jego wizerunku.

Uściślając tezę Kitzingera należy powiedzieć, że jedną z najistotniejszych konsekwencji nowego kultu było zachwianie równowagi między obrazowym przedmiotem i tym, co prezentowało siebie na tym przedmiocie<sup>174</sup>. Oznaczało to między innymi, że w znacznie większym stopniu niż dotychczas ukazywała się przed widzem naga materia prezentującej płaszczyzny. Święte oblicze widoczne za przezroczystą szybą ikony otworzyło zamieszczone przed nim okno i wychyliło się w stronę kuszących oczu wiernego. Przez wiele wieków magiczna siła obrazów polegała na tym, że obecna w nich ὕλη była w pewnej mierze odrealniona. Jan z Damaszku, wielki kontynuator tej tradycji, najlepiej być może ukazał ową anagogiczną erotykę materii i ducha w obrazie w słynnym ustępie z pierwszej mowy *Contra imaginum columniatores* 1. Mówi tam:

W dawnych czasach Bóg, który nie ma ciała ani kształtu, nie mógł być w żaden sposób przedstawiany. Teraz jednak, skoro stał się widzialny w cielesności i zamieszkał wśród ludzi, przedstawiam wizerunki Boga, którego widzę. Nie składam hołdu materii, ale oddaję cześć jej Stwórcy [οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν], który ze względu na mnie przyjął postać cielesną, zgodził się zamieszkać wśród materialnego świata i poprzez tę właśnie materię dokonał mojego zbawienia. Nie przestanę wobec tego czcić materii [σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην], przez którą dokonało się moje zbawienie<sup>175</sup>.

Widać tutaj wyraźnie, że została zachowana „właściwa” proporcja ὕλη i πνεῦμα. Pierwsza, wskazując na drugą, traci część swojego zmysłowego ciężaru, przez co przedmiot czci przenosi się w ambiwalentną przestrzeń hipostatycznego zjednoczenia<sup>176</sup>. Dla Jana bowiem ikona nie może całkowicie przewyciężyć swojego materialnego ciała,

<sup>173</sup> *Concilium Nicaenum VI–VII*, wyd. Lamberz, s. 648, 29–31 – 650, 1 (Mansi, t. XIII, szp. 244 bc).

<sup>174</sup> Powyższe rozróżnienie zapożyczyłem od Martina Seela, *Estetyka obecności fenomenalnej*, przeł. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008, s. 193.

<sup>175</sup> Ioann. Damasc. *Imag.* I 16, 1–9 Kotter, przekład: Święty Jan Damasceński, *I mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, przeł. Maria Dylewska, Vox Patrum 36–37, 1999, s. 507–508.

<sup>176</sup> Jan potrafi orzec: προσκυνουῖς τε καὶ τιμῶσι τὴν [...] εἰκόνα (zob. wyżej, przyp. 37), ale również zapewnia: οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ. Nie jest to po prostu niespójność bądź niejasność terminologiczna Damasceńczyka, gdyż dla niego ontologia obrazu wiedzie daleko poza obecność przedstawiającej ὕλη. W swojej „niekonsekwencji” Jan jest prawie zawsze konsekwentny. W drugiej mowie oznajmia (*Imag.* II 14, 1–6): „materia, którą wy pogardzacie, jest godna czci” (ἡ ὕλη τιμᾶται ἢ καθ’ ὑμᾶς ἄτιμος), a czasownika προσκυνεῖν użyje chwilę później w odniesieniu do „Świętego Przybytku” (σηκνή), ale tylko po stwierdzeniu, że „był cały obrazem” (ἅπασα εἰκὼν ἦν). Przekład: Święty Jan Damasceński, *II mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, przeł. Maria Dylewska, Vox Patrum 48, 2005, s. 387.

gdyż wtedy utraciłaby własne najgłębsze znaczenie, swoją funkcję nośnika zbawczej materii i świadka zbawienia materii. Lśniący szyba okna wstydzi się własnej cielesności; nie chce, żeby ktokolwiek ją przyłapał obdartą z widoku, który sobą umożliwia i w który szczerze się obleka. Przeżyła przecież piekło po to, by nikt już nie mógł dostrzec, że składa się tylko z piasku. Równocześnie szkło nie może całkowicie przesłonić stojącej za nią postaci, ponieważ wtedy oko modlącego pozostawałoby w ciemności, a cześć, którą oddaje on obrazowi, nie przenosiłaby się na prototyp.

Jan z Damaszku mógł stać się apologetą materii, ponieważ była ona dla niego nie tylko łaskawa, lecz także dotknięta łaską. Twierdził:

Jest rzeczą oczywistą dla wszystkich, że ciało jest materią i jest stworzeniem. Oddaję więc cześć materii [σέβω οὖν τὴν ὕλην] i zbliżam się do niej z szacunkiem. Oddaję hołd tej, przez którą dokonano się moje zbawienie. Czczę ją jednak nie jako Boga, ale jako pełną boskiej mocy i łaski<sup>177</sup>.

Materia uczestniczyła w boskim porządku rzeczy, ponieważ posiadała naturę obrazu, tracąc część swojej przemożnej, często brutalnej siły – „cóż jest bowiem mniej warte od barwionych kozłich skór”<sup>178</sup>. Jednakże stosunek Damascenicyka do materialnego świata w niewielkim stopniu odzwierciedlał praktyki większości ówczesnych czcicieli obrazów. Zdziwiająca jest nawet, jak mało mają ze sobą wspólnego jego *Mowy obrotne* z licznymi opowieściami o cudownych obrazach, które powstały na gruncie kultu świętych. Ikony Jana nie krwawią, nie uleczają, nie pojawiają się na chustach, nie ronią łez, nie nawiedzają snów, nie są malowane przez św. Łukasza ani wysyłane przez Chrystusa królowi Abgarowi, nie składają się z krwi, kości i deski, nie składają się nawet z farby. Czy świadczy to o przepaści oddzielającej religijność oświeconego teologa od religijności ludowej? Prawdopodobnie nie można *a priori* odrzucić takiej hipotezy, ale bardziej kuszące wydaje się inne wyjaśnienie. Teologia obrazu Jana z Damaszku nie potrafiła zawrzeć w sobie wszystkich aspektów kultu ikon, ponieważ jedno z jej głównych zadań polegało na utrzymaniu w bezpiecznej odległości obrazowego przedmiotu, który w akcie gorliwej proskynyzy wychodził na plan pierwszy, nie zawsze ku zadowoleniu bardziej po neoplatońsku usposobionych duchownych. Konstantyn natomiast, długo oskarżany – zwłaszcza przez współczesnych teologów – o orygenizm, arianizm i monofizytyzm, był tym myślicielem, który nieopatrznie wyciągnął na powierzchnię „dyskursu ikonoklazmu” drzemiącą w nim koncepcję obrazu, całkowicie przeciwną owym platonizującym herezjom. Ponieważ jednak uczynił z niej podstawę swojej obrazoburczej argumentacji (słynnego „paradoksu chrystologicznego”<sup>179</sup>), jego wrogowie odnieśli się do niej

<sup>177</sup> Ioann. Damasc. *Imag.* II 14, 17–20.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 2–3.

<sup>179</sup> Jeśli obraz jest współistotny z tym, co przedstawia, wtedy prawdziwy obraz Chrystusa musi „opisać” albo obydwie jego natury (istoty), w ten sposób mieszając je ze sobą (monofizytyzm), albo tylko jedną z nich (ludzka), w ten sposób je rozdzielając (nestorianizm). Zob. jednak Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V...*, s. 44, który sądzi, że „Konstantyn wydaje się nie zdawać sobie sprawy z trudności związanej z zastosowaniem definicji pojęcia *homo-ousios* do obrazów żywych istot”. Z teologicznego punktu widzenia przebiegła innowacja

bez owych tradycyjnych oznak szacunku, które zazwyczaj ukazywali wszelkim ideom propagowanym przez Ojców. Być może przeczuwali również, że niepokojąco dobrze pasowała do współczesnej im praktyki kultowej, nie zawsze poddającej się bez walki teologicznym dyktatom.

Ikonofile mieli rację – dwie rzeczy nie mogą osiąść tej samej istoty. Jedna z nich musiała ustąpić, oddając to, co nigdy nie było jej należne. Jednak przez pewien czas, być może jedyny w historii śródziemnomorskiego świata, właściwe miejsce istoty, domostwo oὐσία, stało się przedmiotem miłosnego sporu między jego dotychczasowym właścicielem – w postaci Syna, Matki albo uwielbionego świętego – i jego wizerunkiem. Obraz, wbrew swojej pradawnej naturze wypełniony teraz po brzegi istotą ubóstwionego prototypu, nie mógł na długo wytrzymać tego napięcia, które wzrastało wraz z każdym kolejnym spojrzeniem suplikantów wydobywających na wierzch czystej dotychczas powierzchni mięśnie, ścięgna, kości, żółć, flegmę i wszystkie inne materialne wnętrzości obrazowego organizmu. Kiedy doszedł do władzy człowiek uwięziony w rozpadlinie własnego ciała, człowiek, który stracił wiarę we wstawiennictwo świętych<sup>180</sup>, gdyż ci nie potrafili go wyleczyć z niszczącej choroby, człowiek, który bezgranicznie wierzył w Prawo i w państwo Nowego Izraela<sup>181</sup>, gdzie nie mogło być miejsca na luźną interpretację drugiego przykazania, który na własnej skórze doznał wszystkich cierpień człowieka prześladowanego od chwili chrztu przez samego Boga, który w życiu politycznym potrzebował ponad wszystko wroga zdolnego zaspokoić jego agoniczną naturę – dionizyjska epoka świętych obrazów dobiec musiała końca.

\*

Jest prawdą niemal powszechnie przyjętą, a przeto zbyt nachalnie oddziałującą, że w wieku XX obrazy pożarły rzeczywistość. Pewien złowieszczy *Zeitgeist* sprawił, że obraz współczesny „pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrem samego siebie”<sup>182</sup>. W tej narracji „przełamywanie bariery między obrazem i prototypem” odbywa się zawsze kosztem prototypu; nawet „rzeczowość” wizerunku musi ustąpić przed siłami autonomicznego przedstawienia, wyzwolonego z więzów odniesienia. *Homo melancholicus* pyta:

Czym się staje boskość, [...] gdy pomnaża się w symulakrach? Czy pozostaje najwyższą władzą, ucieleśniając się jedynie w sposób naturalny w obrazach jako widzialna teologia? Czy może rozprasza się

---

Konstantyna była dla jego celów niezbędna. Pełne omówienie paradoksu chrystologicznego wymagałoby osobnego artykułu, dlatego w tym miejscu tylko o nim wspominam i odsyłam do literatury podanej wyżej, w przyp. 156.

<sup>180</sup> Zob. D. Krausmüller, *Contextualizing Constantine V's Radical Religious Policies. The Debate about the Intercession of the Saints and the „Sleep of the Soul” in the Chalcedonian and Nestorian Churches*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 39, 2015, s. 25–49.

<sup>181</sup> Zob. M. T. G. Humphreys, *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c. 680–850*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 81–129.

<sup>182</sup> Baudrillard, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 17), s. 12.

w symulakrach, które same obnoszą się ze swym przepychem i potęgą fascynacji – skoro widzialna maszyneria ikon zastępuje czystą i inteligibilną ideę Boga? Tego właśnie obawiali się ikonoklaści [...]. Wściekłość, z jaką pragnęli niszczyć obrazy, wypływała właśnie z tego, że przeczuwali ową wszechwładzę symulaków, posiadaną przez nie zdolność wymazywania Boga z ludzkiej świadomości oraz ową zgubną i unicestwiającą prawdę, której można się domyślać: w rzeczywistości Boga nigdy nie było, istnieją jedynie symulakry, sam Bóg był zaś jedynie swym własnym symulakrem<sup>183</sup>.

Ikonofilska ikonoklastka, która zdrapała farbę z obrazu Kosmy i Damiana, nie zgodziłaby się z powyższą diagnozą. Gdyż choroba ma to do siebie, że nie pozwala swojej ofierze wydostać się z brutalnego uścisku materii i wyskoczyć przez ikoniczne okno ku symulowanej i bezcielesnej hiperrzeczywistości. Człowiek dotknięty trądem ledwie potrafi wdrapać się na parapet. Kult obrazów nie przyczynił się zatem do śmierci swojego przedmiotu – ani stworzonego, ani niestworzonego – lecz spowodował utratę obrazu pod przemożnym naciskiem przedstawionego prototypu, materialnego prototypu, który jak Daniel Stylita położył się na desce ikony po odejściu „prawdziwego” świętego. To nie obraz pożarł rzeczywistość, to rzeczywistość pożarła obraz.

Czy trzeba to zjawisko nazwać idolatrią? Czy mniej więcej sześć wieków po dziele zbawienia diabeł „niepostrzeżenie przywrócił swoimi podstępami idolatrię, przekonując tych, którzy byli weń zapatrzeni, żeby nie odstąpili od stworzenia, lecz żeby otoczyli je czcią i szacunkiem, uznając ludzki wytwór za Boga i nazywając go imieniem Chrystusa”<sup>184</sup> Z punktu widzenia teologów spod znaku Damasceńczyka oraz ich obrazoburczych przeciwników diabeł w tych latach musiał istotnie działać niezwykle prężnie, nawet jeśli ci pierwsi byli gotowi zawrzeć z nim umowę. Obraz współistotny nigdy jednak nie był bez reszty swoim prototypem, nigdy nie był idolem doskonałym. Niewątpliwie stanowił *locus* świętości, niewątpliwie spór ikonoklastyczny dotyczył prawomocności tego *locus*, lecz nawet najbardziej subtelni ikonofile nie potrafili sprecyzować, gdzie dokładnie ani w jaki sposób ikona mogła stać się nośnikiem boskiego pierwowzoru. Już z opowieści poświęconych religijnemu życiu przedikonoklastycznego świata wyczytać można przemieszanie trzech podstawowych poziomów niezbędnych do powstania świętego wizerunku: (1) „rzeczowości”, którą nazywałem także obrazowym przedmiotem, składającym się z uświęconej i uświęcającej materii, (2) obrazowej formy, czyli widocznej na powierzchni ikony świętej osoby (jej πρόσωπον bądź ύπόστασις) oraz (3) samego prototypu, który nie był już obecny ciałem, ale uczestniczył wciąż w życiu wiernych jako odwieczny Syn, jako Jego rodzicielka albo jako Jego ziemski powiernik bądź powierniczka. Zadaniem teologów po jednej i po drugiej stronie religijnego sporu było uporządkowanie owych trzech poziomów i przywrócenie ich właściwej hierarchii.

Nie wiemy, jak wyglądała choroba „historycznego” Konstantyna V. Wolno nam jednak powiedzieć, że w czasie, gdy po raz pierwszy można było ludzkimi oczami zobaczyć martwe ciało Zbawiciela ukrzyżowane na desce ikony, obrazowe ciało stało się przyczyną głębokiego niepokoju wśród bizantyjskich elit, które szukały przyczyny

<sup>183</sup> Ibid., s. 9–10.

<sup>184</sup> *Concilium Nicaenum VI–VII*, wyd. Lamberz, s. 624, 11–14 (Mansi, t. XIII, szp. 221 cd).

licznych klęsk zadanych nowemu Narodowi Wybranemu przez jego wrogów, a nawet przez samą przyrodę. Dlatego w utworzonej przez ikonoklastów hierarchii ikonicznej „rzeczowość” znalazła się najniżej – pozbawiona boskiej pneumy nie mogła już być świadkiem zbawienia materii:

Jeśli ktokolwiek starałby się ustanowić wyobrażenia wszystkich świętych w bezdusznych i niemych obrazach utworzonych z materialnych kolorów, nieprzynoszących żadnego pożytku (próżne jest bowiem ich pojęcie, będące zmyśleniem diabelskiej przebiegłości), i zamiast tego nie ukazywałyby w sobie ich cnót opisanych w pismach im poświęconych; cnót, które stają się jakby ożywionymi obrazami, wzbudzającymi pragnienie upodobnienia się do nich, jak mówili nasi boscy Ojcowie, niech będzie przeklęty<sup>185</sup>.

Chorobą ikonoklazmu było zwątpienie w lekarstwo obrazu. Świętych należało wciąż gorliwie naśladować, jednak wyzdrowienia zarówno fizycznego, jak i duchowego trzeba było szukać już nie w podupadłej świątyni Kosmy i Damiana, lecz w surowym przestrzeganiu ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Nawet jeśli życie Konstantina poprzedzające ostateczną rozprawę z kultem obrazów łączyło się z serią klęsk całego świata bizantyjskiego jedynie w umyśle patriarchy Nicefora, to jednak sam cesarz nie miał żadnych powodów, żeby wierzyć w lecznicze właściwości ikon ani w stosunku do jego własnego ciała, ani w stosunku do politycznego ciała wschodniego Rzymu. Lecz mimochodem sformułowana w *Dociekaniach* koncepcja obrazu była w gruncie rzeczy niezwykle bliska zniechęconemu przez Konstantina kultowi. Zbyt bliska.

Jean Baudrillard wymienił cztery stadia obrazu. W pierwszym z nich obraz „stanowi odzwierciedlenie głębokiej rzeczywistości”, w drugim „skrywa i wypacza głęboką rzeczywistość”, w trzecim „skrywa nieobecność głębokiej rzeczywistości”, a w ostatnim „pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrem samego siebie”<sup>186</sup>. Zadaniem historyków obrazu jest wskazanie brakujących elementów tej schematycznej drabiny. Prehistoria ikony pokazuje, że u jej początków obraz nie odzwierciedlał w swoim ciele głębokiej, oddalonej od widza rzeczywistości. Obraz nie odzwierciedlał, nie naśladował, nie odsyłał i z całą pewnością nie był oknem na boskie podwórze. Obraz był swoją własną, pełną boskiej energii substancją. Dlatego jedyną rzeczywistą różnicą między współczesnym obrazem i współczesnym symulakrum, a zarazem największym wydarzeniem w życiu ikony, są narodziny Boga z jednej strony i Jego śmierć z drugiej.

samuel.tchorekbentall@gmail.com

<sup>185</sup> *Concilium Nicaenum VI–VII*, wyd. Lamberz., s. 770 (Mansi, t. XIII, szp. 345 cd).

<sup>186</sup> Baudrillard, op. cit., s. 11–12.

## ARGUMENTUM

*Disseritur hic de Constantino V, iconoclasmii fautore notissimo, et de morbo leprae, quo dicebatur oppressus. Auctor complura testimonia complectens quosdam locos e medicis antiquis, scriptoribus rerum gestarum Byzantinarum nec non testimoniis controversiae iconoclasmii sumptos varie ac mire internecti monstrat.*



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła.  
Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>