

REMIGIUSZ POPOWSKI SDB

DOSTĘP IKONOGRAFII DO BÓSTWA  
WEDŁUG MITOLOGII I FILOZOFII GRECKIEJ  
ORAZ WEDŁUG BIBLI

Ikonografię pojmować tu będziemy filologicznie jako *nomen actionis*, czyli jako czynność tworzenia wizerunku Bóstwa przez malowanie lub rzeźbienie. Kluczowym słowem będzie termin  $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ , który u filozofów greckich oznacza przymiot Bóstwa, a w etymologii słowotwórczej ma antytetyczny związek z gramatyczną nazwą strony biernej:  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  (łacińskie *genus passivum*). Mówiąc o dostępie ikonografii do Bóstwa, mamy na myśli epistemologiczną możliwość poznania Bóstwa ze strony twórcy ikony, jak i moralne prawo człowieka do przedstawiania wizerunku Boga. Bez jakiegos, choćby intuicyjnego, poznania Boga nie można przedstawiać Jego postaci, a jeśli się uważa Bóstwo za istotę wyższą, od której zależy egzystencja człowieka, to trzeba wziąć pod uwagę kwestię, czy wolno Je malować lub rzeźbić, a także jak Je malować. Kompetencje omawiania takiego tematu należą do filozofów, etnologów, religiologów, teologów czy teoretyków sztuki religijnej, lecz i filolog klasyczny znajdzie w nim dostępne metodologicznie pole badawcze przez właściwe sobie analizy etymologiczne, morfologiczne i semantyczne wymienionych greckich terminów  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  i  $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ . Wnioski z tych analiz będą podstawą do udzielenia odpowiedzi na kwestię przedstawioną w tytule. Ponieważ jest to temat obszerny, nie da się w krótkim jego rozwinięciu uniknąć brachylogii treściowych.

---

Prof. dr hab. Remigiusz POPOWSKI SDB, prof. zw. – kierownik Katedry Języka i Literatury Greckiej Późnego Antyku Instytutu Filologii Klasycznej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL; adres do korespondencji: e-mail: remigiusz.popowski@kul.lublin.pl.

Teoretycznie biorąc, Bóstwo czy bóstwa mogą być wymysłem człowieka lub mogą istnieć rzeczywiście, równoległe z ludźmi; Bóstwo może istnieć dalekie i obojętne na świat człowieka, a może też w jakiś sposób objawiać siebie człowiekowi. Jeśli istnienie Bóstwa byłoby wymysłem człowieka, to już tutaj można by rozwiązać podstawową kwestię tych rozważań mówiąc, że człowiek miałby prawo wymyślić sobie Jego wizerunek, tak jak wymyślił Je same. Jeśli natomiast Bóstwo istnieje i jest istotą inną niż człowiek, to od stopnia tej inności, a także dostępności zależy możliwość poznania Go i określania. Jeśli jest Absolutem, to tylko od Niego zależy, czy w ogóle może coś zaistnieć w relacji do Niego i czy w jakiś sposób i w jakimś stopniu da się go poznać; czy udostępni jakiś stopień wiedzy o sobie, tak by Je definiowano symbolami mowy lub sztuki.

Potrzebę zajęcia się przedstawionym tematem poświadczą – przez brak – wydawana przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego *Encyklopedia Katolicka*. Pod hasłem „Bóg” redakcja umieściła cały szereg obszernych, monograficznych opracowań o następujących podtytułach: Bóg „W religiach pozachrześcijańskich”, „W Starym Testamencie”, „W Nowym Testamencie”, „W filozofii”, „W dziejach teologii”, „W teologii systematycznej”, „W literaturze polskiej” i wreszcie „Psychologiczne uwarunkowania idei Boga”<sup>1</sup>. Wyraźnie brakuje tam opracowania tematu „Bóg w sztuce”. Stanowiłoby ono dopełniającą paralelę tematu „Bóg w literaturze polskiej”.

Pierwsze konstatacje na temat gramatycznej i semantycznej struktury zdania i w ogóle funkcji mowy pochodzą od filozofów greckich. Oni dali bodziec do pierwszego opracowania gramatyki języka greckiego. Najbardziej, jak się wydaje, przyczynili się do tego pierwsi stoicy. Im przypisuje się między innymi nazwanie gramatycznej strony biernej terminem  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ <sup>2</sup>. Jak wyjaśnia pierwsza zachowana gramatyka grecka, której autorem jest

---

<sup>1</sup> *Encyklopedia Katolicka*. T. 2: *Bar – Centuriones*. Pod redakcją F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Lublin 1976 szp. 885-987.

<sup>2</sup> Na temat kształtowania się pojęcia *passivum*,  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  w nauce greckiej zob. R. P o p o w s k i. *Passivum w antycznej teorii helleńskiej*. „Roczniki Humanistyczne” 30:1982 z. 3 s. 35-64; t e n ż e. *Stoicka teoria passivum i jej praktyczne zastosowanie w przekładzie z języków klasycznych*. W: *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich. Lublin 12-14 IX 1980*. Red. ks. A. Kubiś, ks. M. Rusecki. Lublin 1994 s. 317-318.

Dionizjos Trak (II wiek przed Chr.)<sup>3</sup>, πάθος w zdaniu oznacza bierną postawę podmiotu w stosunku do czynności wykonywanej przez jakiegoś agensa zewnętrznego. O πάθος podmiotu zatem można mówić wtedy, gdy on jest według orzeczenia na przykład poruszany, stwarzany, zmieniany, nienawidzony, malowany, gdy odczuwa zimno, gdy pod wpływem czynnika zewnętrznego doznaje poruszenia swoich uczuć, czyli gdy w ogóle jest on odbiorcą, przedmiotem jakiegokolwiek czynności, a także gdy się o nim cokolwiek orzeka. Nie jest to zgodne z naszym potocznym rozumieniem gramatycznej strony biernej. Dla nas strona bierna – to forma czasownika, u Dionizosa Traka natomiast – to bierna postawa podmiotu w stosunku do czynności realizowanej przez innego niż on sprawcę. Postawę sprawczą podmiotu nazywa się w tej pierwszej gramatyce słowem ἐνέργεια, co dosłownie można przetłumaczyć na „wchodzenie w czyn, czynienie, działanie”. A zatem według pierwszej, najwcześniejszej greckiej terminologii gramatycznej, tworzonej pod wpływem refleksji filozoficznej nad językiem, podmiot gramatyczny każdego zdania bądź tworzy jakąś czynność, bądź jej doznaje, czyli przyjmuje stan ἐνέργεια lub stan πάθος. Później zaczęli gramatycy, a nawet sam Dionizjos Trak, mówić o stanie pośrednim, μεσότης, *medium*, ale ta część ich nauki o gramatycznych stronach nie jest potrzebna do naszych rozważań. Uprzedzając natomiast relację myśli filozoficznej na temat ἀπάθεια, jako antytezy πάθος i równocześnie przymiotu Bóstwa, możemy już tu zapytać, czy Bóg może być określany w szczegółowych realizacjach mowy jako ten, który jest w stanie πάθος, czyli czy można mówić o Bogu, że On jest przedmiotem czynności innych niż On sam sprawców. Czy z kolei można mówić, że On w istnieniu pozostaje w relacji do czegoś innego poza sobą? Czy może być przedmiotem poznania albo uczuć bytu innego niż On sam? I w ogóle czy może go ktoś definiować? Jeśli odpowiemy, że może Go ktoś definiować zdaniem, to konsekwentnie musielibyśmy przyznać, że może Go też definiować sztuką malarską czy rzeźbiarską.

Sekstus Empiryk (II/III wieku po Chr.) mówi w *Zarysach pyrronskich*, że ogół filozofów greckich uważał Bóstwo za wolne od πάθος: δόγμα μέντοι φιλοσόφων ἀπαθὲς εἶναι τὸ θεῖον<sup>4</sup>. Ten stan wolności od πάθος

---

<sup>3</sup> Zob. t e n ż e. *Dionizjos Trak i jego Gramatyka*. „Roczniki Humanistyczne” 35:1987 z. 3 s. 59-71.

<sup>4</sup> *Zarysy pyrronskie* I 162. Zob. R. P o p o w s k i. 'Απάθεια Boga we wczesnochrześcijańskich wyznaniach wiary. (*Zarys problemu*). „Roczniki Humanistyczne” 44:1996 z. 3 s. 139-151.

określali przymiotnikiem ἀπαθής, jak właśnie w podanej wypowiedzi Sekstusa, bądź rzeczownikiem ἀπάθεια. Tym ostatnim często posługiwali się zwłaszcza stoicy, którzy – jak wyżej powiedziano – wpłynęli na terminologię gramatyczną i na nazwanie postawy biernej podmiotu rzeczownikiem πάθος. Πάθος i ἀπάθεια tworzą antytezę: pierwsze określa stan doznawania czegoś z zewnątrz, drugie – stan wolności od takiego doznawania, lecz obydwa mają wspólną podstawę słowotwórczą: pochodzą od tematu czasownika πάσχω<sup>5</sup>, które znaczy, w zależności od intencji autora konkretnej wypowiedzi, „doznawać, odczuwać, znosić” coś; „znaleźć się w stanie” jakimś, „znaleźć się w sytuacji” jakiejś; „popadać w nastrój” jakiś; „cierpieć” coś; „odbierać wrażenia, doświadczać” czegoś; „ponosić karę” – to ostatnie jako termin sądowy<sup>6</sup>. A nadto πάσχω służy w biernej składni greckiej jako orzeczenie zamiast odpowiedniej formy pasywnej od ποιέω, czyli może też znaczyć „być wytwarzanym, tworzonym, robionym; być wynajdywanym”. Πάθος w języku greckim jest formą rzeczownikową wszystkich tych podanych znaczeń πάσχω<sup>7</sup>, a ἀπάθεια – również ich formą rzeczownikową, ale z zaprzeczeniem „nie”<sup>8</sup>. Łącząc zatem myśl filozoficzną z analizą filologiczną, możemy powiedzieć, że skoro filozofowie greccy zgodnie przypisali Bóstwu przymiot ἀπάθεια, to tym samym orzekli, że Bóg nie doznaje żadnych spoza siebie czynności fizycznych, umysłowych czy uczuciowych i że w ogóle nie jest w stanie ontologicznej relacji do czegokolwiek. Jest sam, jest jeden i przez to nikt o Nim nie może orzekać słowem ani definiować Go dźwiękiem lub pędzlem.

Potocznie ἀπάθεια utożsamia się w historii filozofii z apatią i definiuje się ją jako „stan wewnętrznego opanowania i równowagi ducha, osiągniany dzięki obojętności na dobra pozorne (cynicy) lub niedostępne (stoicy)”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Zob. H. F r i s k. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1-3. Heidelberg 1960-1972 s.v. πάσχω.

<sup>6</sup> *Słownik grecko-polski*. T. 3. Pod red. Z. Abramowiczówny. Warszawa 1962 s.v. πάσχω; por. H. G. L i d d e l, R. S c o t t. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. With Supplement 1968. Ed. 9. Oxford 1940 (dodruk 1973) s.v. πάθος.

<sup>7</sup> Por. A b r a m o w i c z ó w n a, jw. s.v. πάθος; L i d d e l, S c o t t, jw. s.v. πάθος.

<sup>8</sup> Por. A b r a m o w i c z ó w n a, jw. s.v. ἀπάθεια; L i d d e l, S c o t t, jw. s.v. ἀπάθεια.

<sup>9</sup> A. P o d s i a d, Z. W i ę c k o w s k i. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Wprowadzenie A. Podsiad. Warszawa 1983 s.v. Apatia.

Byłby to zatem termin tylko psychologiczny i etyczny. Jednakże poważne opracowania zwracają uwagę, że ἀπάθεια ma wymiar także metafizyczny i epistemologiczny<sup>10</sup>. Rzeczywiście bowiem jeśli Bóstwo nie pozostaje w relacji do niczego poza sobą, bo istnieje samo, nie może też być poznane, a więc także nie ma nikogo, kto by mógł je namalować lub pokazać w rzeźbie.

Istnienie materii skłaniało filozofów do szukania czynnika formującego, aktywnego. W efekcie tych dociekań kształtowanie materii uznano za epifanię jakiejś wyższej Istoty. Obserwacja form tego kształtowania stała się podstawą Jej poznawania, określania Jej natury i atrybutów. Bóg filozofów greckich nie ma cech antropomorficznych czy zoomorficznych. Nawet filozoficzna nazwa Boga nie jest ani męska, ani żeńska, lecz nijaka: τὸ θεῖον, „Bóstwo”<sup>11</sup>. Jest ono według nich przasadą istnienia, źródłem ruchu i życia, absolutem, sfajrosem, jest niezniszczalnym i jedynie realnym bytem, istnieniem, οὐσία ὄντως οὐσα – jak mówi Platon w *Fajdrosie* (247 C) – jest ideą jedności i dobra, jest rozumem, najwyższą inteligencją, νοῦς, logosem, demiurgiem, pierwszym nieruchomym poruszcycielem, najwyższą inteligencją, jest pneumą, która przenika cały kosmos<sup>12</sup>. Poza ἀπάθεια cechą Bóstwa filozofów jest wieczność i moc<sup>13</sup>. W zasadzie jest jedno, lecz ma wiele epifanii<sup>14</sup>. Objawia się nie tylko w bogactwie form materii, lecz także – jak to sformułował Tadeusz Zieliński – w sile, w ruchu, w pięknie i w dobru świata<sup>15</sup>. Wynika z tego, że chociaż według filozofii greckiej natura Bóstwa dzięki przymiotowi ἀπάθεια jest niedostępna dla jakichkolwiek działań spoza Niego: fizycznych, poznawczych czy artystycznych, to jednak Ono samo w jakimś stopniu otwarło się na te działania poprzez swoje epifanie w formowaniu materii. Jaki jednak nadać wizerunek Bóstwu, skoro Ono nie jest antropomorficzne ani zoomorficzne, lecz jest metafizyczne. Nie jest ubrane – jak mówi Platon – „w barwy, ani w kształ-

<sup>10</sup> Zob. F. E. P e t e r s. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York 1967 s. 18 n., 152 nn.

<sup>11</sup> W. B u r k e r t. *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*. Stuttgart 1977 s. 455.

<sup>12</sup> Zob. Z. Z d y b i c k a. [Bóg] w filozofii. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2 szp. 917-919.

<sup>13</sup> B u r k e r t, jw. s. 455.

<sup>14</sup> Por. T. Z i e l i ń s k i. *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny*. Przekład S. Srebrny. *Religia hellenizmu*. Przekład G. Piankówna. Wrocław 1991 s. 116.

<sup>15</sup> Tamże s. 63 i 90.

ty, ani w słowa”, ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής<sup>16</sup>. Jak namalować czyste istnienie, byt, inteligencję, logos, pneumę, absolut, piękno, ruch, siłę? – Może tylko w jakiejś aluzji, symbolu, metaforze, alegorii? Może w jakiejś personifikacji przymiotów? Choć więc kosmos świadczy o jakimś przybliżeniu się Bóstwa do człowieka, choć niektóre filozofie, na przykład stoicy, mówili nawet o materialności Bóstwa, to jednak dla bezpośrednich ujęć w sztuce pozostawało Ono niedostępne. Sztuka zamyka swój wytwór w przestrzeni i poddaje działaniu czasu, Bóstwo natomiast prawom czasu i przestrzeni nie podlega.

Wspomniany wyżej Tadeusz Zieliński wyróżnia trzy religie greckie w starożytności: poetycką, filozoficzną i obywatelską<sup>17</sup>. Obywatelska wyrażała się przede wszystkim w liturgii. Starożytny Grek intuicyjnie wyczuwał obecność i działanie Bóstwa. Miał świadomość boskości otaczającej go natury. Był w swojej świadomości religijnej bliski temu, do czego doszła później filozofia. Przez sakralizację pewnych miejsc czcił obecność Bóstwa, nie formę. Widział działanie Bóstwa, nie samo Bóstwo, w wegetacji roślin, w potędze gromu, w wydobywaniu się z ziemi wody, gazu czy ropy naftowej. Przymioty Bóstwa dostrzegał w sile byka lub niedźwiedzia, w rąchości jelenia, w dobroci darów przyrody, w niezwykłym pięknie i tajemniczości pewnych zakątków<sup>18</sup>. Stąd, jak mówi Martin P. Nilsson<sup>19</sup>, we wczesnej fazie plemiona greckie nie miały prawdopodobnie żadnych religijnych wizerunków. Czcią natomiast otaczali pewne miejsca. Tak powstały święte gaje i święte okręgi. Wyczuwanie obecności Bóstwa otwierało drogę architekturze sakralnej, nie rzeźbie. Nawet w Biblii Starego Testamentu czci się wyczuwalną obecność Boga stelą kamienną, namiotem, a potem ołtarzem i murowaną świątynią. W Księdze Rodzaju czytamy: „A gdy Jakub zbudził się ze snu, pomyślał: «Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem». I zdjęty trwogą rzekł: «O, jakże miejsce to przejmuje grozą! Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba!» Wstawszy więc rano, wziął ów kamień, który podłożył sobie pod głowę, postawił

---

<sup>16</sup> *Fajdros* 247 C (przekład W. Witwicki).

<sup>17</sup> Zieliński, jw. s. 39.

<sup>18</sup> Zob. E. Zwołski. *[Bóg] w religii greckiej*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2 szp. 892-894.

<sup>19</sup> M. P. Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1: *Bis zur griechischen Weltherrschaft*. München 1941 s. 71.

go jako stelę i rozlał na jego wierzchu oliwę<sup>20</sup>. I dalej Jakub dodał: „Ten zaś kamień, który postawiłem jako stelę, będzie domem Boga”<sup>21</sup>.

Religia poetycka, reprezentowana przez eposy Homerowe, odznacza się politeizmem, antropomorfizmem i śmiałością orzekania o bogach. Filozofowie greccy byli powściągliwi w mówieniu o naturze Bóstwa, Homer natomiast mówi o nich stale. Wprawdzie źródło tego, co mówi, przypisuje zaraz na początku obu poematów bogini i muzy: Μῆνιν ἄειδε, θεά – w *Iliadzie* (1, 1), oraz: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα – w *Odysei* (1, 1), ale o bogach wie właściwie wszystko. Jego bogowie są nieśmiertelni, szczęśliwi i zawsze młodzi. Na przykład o boginie Kalipso jest powiedziane: Σὺ δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγήρω<sup>22</sup>; istnieją zawsze: θεοὶ αἰὲν ἔδοντες<sup>23</sup>; na ogół wszystko wiedzą: Ἰστε δὲ πάντα<sup>24</sup>; są potężniejsi od ludzi: θεοὶ δέ τε φέρτεροι ἄνδρων<sup>25</sup>; ale podlegają niemal jak ludzie prawom fizyki i biologii: śpią, odżywiają się, używają pojazdów dla pokonania przestrzeni (choć potrafią przenosić się także błyskawicznie lotem ptaka), poddani są rytmowi dni i nocy, odziewają się szatami, nakładają zbroję, chodzą w gościnę, uprawiają rzemiosło, np. tkactwo, kowalstwo, snycerstwo, zawierają małżeństwa, rodzą potomstwo; mają też ludzkie przywary i namiętności: gniewają się, kłóca, knują intrygi, spiskują, zdradzają, walczą ze sobą, są łasi na ofiary, próżni, zazdrośni, mściwi, okrutni; kierują się uczuciami: odczuwają lęk, litość, smutek, zmartwienie. Homerowi bogowie obcuja z ludźmi, pokazują się im w postaci ludzkiej albo zwierzęcej. A już całkowitym zaprzeczeniem przymiotu ἀπάθεια, przypisywanego Bóstwu przez filozofów, jest w *Iliadzie* możliwość fizycznego zranienia bóstwa przez śmiertelnego człowieka w czasie jego epifanii. Rany w bitwie pod Troją odnosi w ludzkiej postaci Afrodyta, a nawet sam Ares. Oboje potem strasznie cierpią. Oto opis zranienia Afrodyty przez Diomedesa:

ἀλλ’ ὅτε δὴ ῥ’ ἐκίχανε πολὺν καθ’ ὄμιλον ὀπάζων,  
 ἔνθ’ ἐπορεξάμενος μεγαθύμου Τυδέος υἱὸς  
 ἄκρην οὐτάσε χεῖρα μετάλμενος ὄξει δοῦρί  
 ἀβληχρήν· εἶθαρ δὲ δόρυ χροδὸς ἀντετόρησεν  
 ἀμβροσίου διὰ πέπλου, ὃν οἱ χάριτες κάμον αὐταί,

<sup>20</sup> Rdz 28, 16-18 (tu i dalej przekład z Biblii Tysiąclecia), por. 35, 14; Wj 24, 4.

<sup>21</sup> Rdz 28, 22a.

<sup>22</sup> *Odyseja* 5, 218.

<sup>23</sup> *Iliada* 1, 494.

<sup>24</sup> *Iliada* 2, 485.

<sup>25</sup> *Iliada* 21, 264.

πρυμνὸν ὑπερ θέναρος. ῥέει δ' ἄμβροτον αἶμα θεοῖο,  
 ἰχώρ, οἶος πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν  
 [...] ἀχθομένην ὀδύνησι, μελαίνετο δὲ χροῶ καλόν.

W przekładzie Ignacego Wieniewskiego taką to ma formę:

Gdy ją dopędził w gąszczu bitewnym po długiej pogoni,  
 On, walecznego Tydeja potomek, skoczył i natarł,  
 Ręki jej gładkiej wierzch swą ostrą raniąc sulicą.  
 Poprzez szatę niebiańską, utkaną przez Charyty,  
 Przedarł się grot i w ciało się wbił, gdzie przegub się łączy  
 Z dłonią. I oto poląła się krew nieziemska bogini,  
 Ów ichor, w żyłach płynący szczęśliwych bogów wieczystych.  
 [...] Wdzięczna jej dłoń od krwi pociemniała, a ból ją udręczał<sup>26</sup>.

Homer cieszył się u Greków epoki klasycznej i przez całą starożytność bezkonkurencyjnym autorytetem. On był Poetą, Mistrzem, on znał się na wszystkich sztukach i naukach. Jego poematy były podręcznikiem szkolnym i księgą wiedzy. Przez upodobnienie bogów do ludzi i przez śmiałe orzekanie o nich ludzkimi słowami dał rzeźbie i malarstwu prawo pokazywania ich wizerunków<sup>27</sup>. I rzeczywiście stwierdza się u Greków rozkwit produkcji wizerunków bóstw, począwszy od siódmego stulecia przed Chr.<sup>28</sup>, a poematy Homera, jak wiemy, powstały w wieku ósmym. Wyrafinowana estetyka epoki klasycznej pozostanie wierna antropomorfizmowi Poety, ale równocześnie dążyć będzie do najdokładniejszego plastycznego przedstawienia jego informacji, że bogowie są dostojni, szczęśliwi i zawsze młodzi.

W Biblii definiuje się Boga słowami i pokazuje antropomorficznie jako osobę. W tym Biblia byłaby podobna do eposów Homera. Ściśle jednak biorąc, w ujęciu Biblii nie Bóg jest podobny do człowieka, lecz człowiek do Boga. Księga Rodzaju tak to określa: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam»”<sup>29</sup>. I nieco dalej: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył

<sup>26</sup> *Iliada* 5, 334-340.354 (w przekładzie I. Wieniewskiego: 5, 335-341.354).

<sup>27</sup> B u r k e r t, jw. s. 197.

<sup>28</sup> N i l s s o n, jw. s. 71.

<sup>29</sup> Rdz 1, 26a.



mężczyznę i niewiastę”<sup>30</sup>. Człowiek zatem jest wizerunkiem Boga, Jego ikoną. W biblijnych opisach Boga można mówić o antropomorfizmie, w antropologii natomiast biblijnej – o teomorfizmie człowieka.

Do licznych antropomorfizmów w Biblii Starego Testamentu należą wypowiedzi o obliczu Boga (np. Ps 27, 9), o uchu (np. Ps 31, 3), o rękach (np. Ps 31, 6), o nogach (np. Iz 66, 1), o sercu (np. 1 Sm 13, 14). Bóg ma ludzkie uczucia, np. litości (Wj 34, 6), gniewu (Wj 32, 11), zazdrości (Wj 34, 14), życzliwości do kogoś (Rdz 6, 8), żalu za dokonanie jakiejś czynności (Rdz 6, 6) itp. Bóg wykonuje wiele czynności tak jak człowiek, np. słyszy (Rdz 21, 17), widzi (Wj 4, 31), czuje zapach (Rdz 8, 21), przypomina sobie (Rdz 19, 29), namyśla się (Rdz 8, 21), dowiadyuje się o czymś (Rdz 20, 6), mieszka w określonym miejscu (Wj 29, 45), chodzi (Kpł 26, 12), sadi (Rdz 2, 8), lepi (Rdz 2, 7), odpoczywa (Rdz 2, 2), robi ubranie dla człowieka (Rdz 3, 21) itd. Antropomorficznie orzeka o Bogu także Nowy Testament. Bóg odziewa ziele ozdobą (Łk 12, 28), sprzeciwia się komuś (Jk 4, 6), odpycha od siebie (Rz 11, 1), lituje się (Flp 2, 27), ociera łzy (Ap 7, 17), nie wstydzi się (Hbr 11, 16) itp.

Owszem, w obu Testamentach można znaleźć wypowiedzi o transcendentji Boga i o Jego metafizycznych przymiotach. Imię objawione Mojżeszowi w Księdze Wyjścia: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (3, 14) określa, że Bóg jest realnym i pełnym istnieniem. Nowy Testament orzeka, że Bóg jest wieczny, αἰώνιος (Rz 12, 26), niewidzialny, a ściślej „niemożliwy do zobaczenia”, ἀόρατος (Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17), dalej, że nie podlega zniszczeniu ani sam się fizycznie nie psuje, ἀφθαρτος (Rz 1,23; 1 Tm 1,17), że jest wolny od doświadczenia na sobie czegokolwiek, co jest złe lub przykre, ἀπείραστος κακῶν (Jk 1, 13). Ale równocześnie określa się Boga w greckiej Biblii epitetem ἀληθής lub synonimicznie ἀληθινός, co zazwyczaj tłumaczy się na polski jako „prawdziwy, wierny”, ale według etymologii powinno być „nieskryty” lub „nie skrywający; nie skrywający się”, i takie w niektórych wypowiedziach ma ten przymiotnik znaczenie<sup>31</sup>. Bo rzeczywiście cała Biblia jest manifestacją Boga. W Starym Testamencie Bóg przychodzi do ludzi, rozmawia z Adamem i Ewą w raju, przemawia do Noego, Abrahama i wielu innych patriarchów i proroków. Ukazuje im swoją obecność w różnych dostępnych dla zmysłów formach: Abrahamowi

<sup>30</sup> Rdz 1, 27; por. 5, 1; 9, 6; Mdr 2, 23; Syr 17, 3.

<sup>31</sup> Zob. J 3, 33; 8, 26; 17, 3; 1 Tes 1, 9; por. w Septuagincie np. Wj 34, 6; Ps 85, 15; Mdr 15, 1; Iz 65, 16.

w postaci ludzkiej (Rdz 18, 1 nn.), Mojżeszowi w płonącym, a nie spalającym się krzaku (Wj 3, 1 nn.), Izraelitom w obłoku i w słupie ognia (Wj 13, 21). W Nowym Testamencie nawet Duch Święty objawia się w sposób graficzny dla zmysłów: w postaci języków ognia (Dz 2, 3), gołębic (Łk 3, 22), szumu wichru (Dz 2, 2).

Oryginalna w stosunku do filozofii greckiej i mitologii jest w Biblii między innymi ta informacja, że Bóstwo, jako czynnik aktywny, nie tylko formuje materię, ale że ją z nicości powołało do istnienia, a nadto że stworzyło także byty duchowe. Wynika z tego, że Bóg Biblii sam postawił siebie w relacji do całego stworzonego kosmosu materialnego i duchowego, a zwłaszcza w relacji do człowieka. Co więcej, Bóg oczekuje od człowieka utrzymania z Nim relacji poznania, czci, miłości, posłuszeństwa, kultu, a nawet szanuje wolność świadomego wejścia przez człowieka w relację wrogości. Kolejne księgi Biblii pokazują, że Bóg szuka bliskości z człowiekiem. Tak na przykład po pierwszym nieposłuszeństwie człowieka przyszedł i wołał: „Adamie, gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9). Potem Bóg wielokrotnie wchodzi w związek przymierza z ludźmi: na przykład z Noem, Abrahamem, Izraelitami. Biblia informuje w tysiącach zdań, co Bóg uczynił i czyni dla człowieka oraz co człowiek czyni lub powinien czynić względem Boga, aby być z Nim w bezpośredniej bliskości i przyjaźni. Według języka Biblii człowiek osiąga Boga takimi na przykład czynnościami: czci Boga (Rdz 42, 18), odpowiada w rozmowie Bogu (Wj 3, 11), prosi Boga (Wj 10, 17), miłuje (Pwt 6, 5), poznaje (Hbr 8, 11), pobudza do gniewu (Pwt 9, 7), szuka (Ps 14, 2), wzywa (Ps 18, 7), wychwala (Ps 148, 1), wystawia na próbę (Ps 78, 18), przychodzi do Boga (Ps 78, 34), sprzeciwia się Bogu (Lb 21, 5), odrzuca Boga (1 Tes 4, 8), znieważa (Rz 2, 23), bluźni Bogu (Ap 16, 11) i in.

A zatem Biblia swoim antropomorfizmem w opisywaniu Boga, a także informacjami, że człowiek jest Jego wizerunkiem i że Bóg z własnej inicjatywy stanął w bliskiej relacji do człowieka i zgodził się być przedmiotem różnych ludzkich czynności, nawet wrogich, dawała ludziom podstawę definiowania Boga także środkami właściwymi sztuce. Sztukę religijną uzasadnia nawet samo mówienie w Biblii o Bogu. Przecież ułomna mowa ludzka narusza Boskie ἀπάθεια, wprowadzając imię i czynności Boga w gramatykę stopni czasu i w płynną polisemię słów. A jednak mimo tych wszystkich racji przychylnych ikonografii Stary Testament wyraźnie zakazuje stwarzania jakichkolwiek wizerunków dla celów kultowych. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby” – czytamy w Księdze Wyjścia – „ani żad-

nego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią” (20, 4). W Księdze Kapłańskiej: „Nie będziecie sobie czynili bożków, nie będziecie sobie stawiali posągów ani stel. Nie będziecie umieszczać w waszym kraju kamieni rzeźbionych, aby im oddawać pokłon, bo ja jestem Pan, Bóg wasz” (26, 1). Kiedy Izraelici otrzymywali od Boga na Półwyspie Synajskim kodeks prawa moralnego, dostrzegali zmysłami znaki obecności Boga, słyszeli nawet Jego głos, ale nie dane im było zobaczyć oblicza Boga<sup>32</sup>. Mojżesz prosił o taką łaskę tylko dla siebie, a jednak nawet on jej nie otrzymał: „I rzekł Mojżesz: «Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę». Pan odpowiedział: [...] «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: «Oto miejsce obok mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz mię z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukażę»” (Wj 33, 18-19a.20b-23). Dlatego w Księdze Powtórzonego Prawa jeszcze raz podany jest zakaz wykonywania świętych wizerunków: „Pilnie się wystrzegajcie – skoroście nie widzieli żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie – abyście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka, latającego pod niebem, podobiznę czegokolwiek, co pełza po ziemi, podobiznę ryby, która jest w wodach – pod ziemią. Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem” (4, 15-19). Idolatria potępiona jest także w Nowym Testamencie. Wypomina ją mianowicie poganom List do Rzymian: „I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (1, 23).

Nowy Testament jako zbiór ksiąg Biblii zawiera całkowicie nową epifanię Boga. Objawiona jest w nim tajemnica Trójcy Świętej: jeden Bóg w trzech Osobach, to jest w Osobie Boga Ojca, w Osobie Syna Bożego i w Osobie Ducha Świętego. Syn Boży, nie przestając być Bogiem, staje się prawdziwym człowiekiem. Syn Boży, Jezus Chrystus, ma swój własny,

---

<sup>32</sup> Zob. Wj 19, 14 – 20, 21.

indywidualny wygląd: rysy twarzy, wzrost, kolor włosów, oczu itd. Jest najpierw dzieckiem, potem młodzieńcem, wreszcie mężczyzną. Bóg wchodzi w Osobie Chrystusa w historię i w przestrzeń stworzonego przez siebie świata materialnego. Można Go było oglądać, dotykać, słuchać. Rezygnacja z przymiotu ἀπάθεια posunięta została ze strony Boga aż do wymiaru fizycznego: Chrystusa mogli ludzie nawet bić i zabić. Bóg nie przestał być Duchem<sup>33</sup>, w swojej istocie pozostał nadal niewidzialny<sup>34</sup>, ale w Osobie Chrystusa każdy mógłby Go sportretować. Gdy niegdyś Mojżesz prosił o łaskę ujżenia oblicza Boga, nie otrzymał jej. Teraz natomiast została ona ludziom udzielona. Mówi o tym sam Chrystus w Ewangelii według św. Jana: „«Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście». Rzekł do Niego Filip: «Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy». Odpowiedział mu Jezus: «Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? K t o M n i e z o b a c z y ł, z o b a c z y ł t a k ż e i O j c a [podkr. R. P.]. Dlaczego więc mówisz: ‘Pokaż nam Ojca’? Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?»» (14, 6b-10a). W Liście do Kolosan Chrystus wprost nazwany jest „ikoną” niewidzialnego Boga: ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (1, 15a). Poza tym Chrystusowe słowa wypowiedziane bezpośrednio przed aresztowaniem Go: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν, dosł. „Syn Człowieczy wydaje siebie w ręce grzeszników” (Mt 26, 45b)<sup>35</sup>, mają sens historyczny, soteriologiczny, eucharystyczny, sakramentalny, a mogą mieć także sens ikonograficzny, zawierający przyzwolenie na tworzenie wizerunków. Otworło to rozwój kościelnej sztuki sakralnej<sup>36</sup>.

Czas na podsumowanie. Dostępność ikonografii do Bóstwa zależy od stopnia Jego przymiotu ἀπάθεια i od koncepcji Jego istoty. Przymiot ἀπάθεια przypisali Bóstwu filozofowie greccy. Według filologicznej analizy ἀπάθεια oznacza w wymiarze egzystencji niepozostawanie w relacji do czegokolwiek, w wymiarze czynności – niedotykalność przez jakąkol-

<sup>33</sup> Zob. 2 Kor 3, 17.

<sup>34</sup> Zob. 1 J 4, 12; por. J 1, 18.

<sup>35</sup> Przekład własny (R. P.). Biblia Tysiąclecia. Wyd. 3: „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników”.

<sup>36</sup> Zob. R. P o p o w s k i. *Sztuka w Credo*. W: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*. Pod red. ks. R. Knapińskiego. Lublin 1997 s. 153-160.

wiek czynność cudzą, co jest zresztą konsekwencją wymiaru egzystencji, wreszcie w wymiarze gramatyki – niemożliwość bycia określonym jakimkolwiek zdaniem, nawet ze składnią czynną, a już szczególnie zdaniem ze składnią bierną.

Filozofowie greccy poprzez przyznanie Bóstwu ἀπάθεια uczynili niemożliwym wykonywanie Jego wizerunków. Nadto ich Bóstwo nie jest antropomorficzne ani zoomorficzne, ani w ogóle osobowe. Ogół jednak filozofów przyjął aktywną i formującą relację Bóstwa do widzialnego świata. Przyroda według nich stanowi epifanię istnienia, działania i przymiotów Bóstwa. Wynika z tego, że ikonografia mogłaby usiłować pokazać Bóstwo, lecz tylko w formie alegorii, symbolu, umownego znaku lub jakiejś artystycznej aluzji.

Religia Homerowa zachęciła sztukę, zwłaszcza rzeźbiarską, do antropomorficznego przedstawiania wizerunków bogów i bogiń. Te wizerunki jednak powinny ukazywać bóstwa idealnie piękne, młode i pełne dostojeństwa.

W Biblii Bóg jest osobą, a człowiek Jego widzialnym wizerunkiem. Ponadto choć Biblia zawiera *implicite* pojęcie ἀπάθεια<sup>37</sup>, jako przymiotu Boga, to jednak swoim antropomorficznym orzekaniem o Bogu i całą treścią pokazuje, że sam Bóg przez akt stwórczy postawił siebie w relacji do świata; że usunął barierę ἀπάθεια zbliżając się do człowieka i traktując go jak swojego przyjaciela i sprzymierzeńca. I to daje ikonografii dostęp do Boga. Pełnego natomiast jej uprawomocnienia dokonał Syn Boży, stając się prawdziwym człowiekiem z indywidualnymi, psychicznymi i cielesnymi, rysami. Ale przecież nadal są w Biblii owe bardzo wyraźne zakazy sporządzania jakichkolwiek wizerunków. Otóż można je od czasu wcielenia Syna Bożego uznać za okolicznościowe, przejściowe, pedagogiczno-psychologiczne, uwarunkowane kontekstem historycznym. I za taką interpretacją poszedł Kościół. Ale czy bez ograniczeń? Bóg przecież jest Duchem<sup>38</sup>, pozostaje niepojętą tajemnicą, a Chrystus jest nie tylko człowiekiem, lecz i Bogiem. Boga nie można w pełni doświadczyć zmysłami ani pojąć rozumem, ani zdefiniować językiem, ani też zamknąć go obrazem lub rzeźbą w przestrzeni i czasie. Wynika z tego, że choć Kościół zaakceptował ikonografię Boga, aniołów, Najświętszej Maryi Panny i innych świętych, to wciąż oczekuje od niej, aby z ducha była platońska. Jakikolwiek wizerunek

---

<sup>37</sup> Księgi Biblii nie używają słowa ἀπάθεια, ale *implicite* zawierają jego sens. Zob. M. K o z e r a. *Ideaty Ojców pustyni. Pathos i apatheia*. Lublin 2000 s. 86 nn.

<sup>38</sup> 2 Kor 3, 17.

Boga czy wizerunek Chrystusa jako Boga i Człowieka, a także każdy wizerunek świętego nie powinien przykuwać do siebie wzroku i myśli patrzącego, lecz prowadzić tę myśl poza czas i przestrzeń, w wieczność; kierować ją do tego, co jest Boskie, a nie fizyczne; powinien skłaniać do kontemplacji Boga. Zakazaną przez Boga idololatrią byłoby utożsamianie wizerunku z przedstawianą postacią, lecz błędem byłoby także, gdyby kultowy wizerunek zaspakajał jedynie zmysł estetyczny, a nie przenosił myśli do Boga.

#### BIBLIOGRAFIA

- B u r k e r t W.: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 1977.
- Encyklopedia Katolicka. T. 2: Bar – Centuriones. Pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Lublin 1976.
- F r i s k H.: Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1-3. Heidelberg 1960-1972.
- L i d d e l H. G., S c o t t R.: A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. With Supplement 1968. Ed. 9. Oxford 1940 (dodruk 1973).
- K o z e r a M.: Ideały Ojców pustyni. Pathos i apatheia. Lublin 2000 s. 86 n.
- N i l s s o n M. P.: Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Bis zur griechischen Weltherrschaft. München 1941.
- P e t e r s F. E.: Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon. New York 1967.
- P o d s i a d A., W i ę c k o w s k i Z.: Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską. Wprowadzenie A. Podsiad. Warszawa 1983.
- P o p o w s k i R.: 'Απάθεια Boga we wczesnochrześcijańskich wyznaniach wiary. (Zarys problemu). „Roczniki Humanistyczne” 44:1996 z. 3 s. 139-151.
- P o p o w s k i R.: Dionizjos Trak i jego *Gramatyka*. „Roczniki Humanistyczne” 35:1987 z. 3 s. 59-71.
- P o p o w s k i R.: Passivum w antycznej teorii helleńskiej. „Roczniki Humanistyczne” 30:1982 z. 3 s. 35-64;
- P o p o w s k i R.: Stoicka teoria passivum i jej praktyczne zastosowanie w przekładzie z języków klasycznych. W: Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyń-

- sko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich. Lublin 12-14 IX 1980. Red. ks. A. Kubiś, ks. M. Rusecki. Lublin 1994 s. 317-318.
- P o p o w s k i R.: Sztuka w *Credo*. W: Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego. Pod red. ks. R. Knapińskiego. Lublin 1997 s. 153-160.
- Słownik grecko-polski. Pod red. Z. Abramowiczówny. T. 1-4. Warszawa 1958-1965.
- Z d y b i c k a Z.: [Bóg] w filozofii. W: Encyklopedia Katolicka. T. 2: Bar – Centuriones. Lublin 1976 szp. 917-919.
- Z i e l i Ń s k i T.: Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Przekład S. Srebrny. Religia hellenizmu. Przekład G. Piankówna. Wrocław 1991.
- Z w o l s k i E.: [Bóg] w religii greckiej. W: Encyklopedia Katolicka. T. 2: Bar – Centuriones. Lublin 1976 szp. 892-894.

ACCESS OF ICONOGRAPHY TO GOD ACCORDING  
TO THE GREEK MYTHOLOGY AND PHILOSOPHY ON THE ONE HAND AND  
TO THE BIBLE ON THE OTHER

S u m m a r y

Accessibility of iconography to God, iconography understood as the act of painting or sculpturing, depends on the degree of his attribute *ἀπάθεια* and on the conception of his nature. The attribute *ἀπάθεια* was ascribed to God by Greek philosophers. According to philological analysis *ἀπάθεια* in the dimension of existence denotes not being in relation to anything; in the dimension of action – being intangible by anybody else's action, which is a consequence of the dimension of existence; and finally in the dimension of grammar – impossibility to be defined by any sentence, even syntactically active, and especially by a passive one.

By ascribing to God the attribute *ἀπάθεια* Greek philosophers made it impossible to make his effigies. Moreover, their God is neither anthropomorphic nor zoomorphic or, indeed, personal. However, philosophers have generally accepted God's active and forming relation towards the visible world. According to them, nature is an epiphany of God's existence, acting and attributes. It follows then that iconography could try to show God but only in the form of an allegory, symbol, conventional sign or an artistic allusion.

Homer's religion encouraged art, especially sculpture, to present gods' and goddesses' effigies anthropomorphically. However, these effigies should show gods as ideally beautiful, young and full of dignity.

In the Bible God is a person and man is his visible image. Moreover, although the Bible contains the implicit notion of *ἀπάθεια* as God's attribute, with its anthropomorphic pronouncements about God and with its whole contents it shows that God himself by his act of creation put himself in a relation to the world; that he removed the barrier of *ἀπάθεια*, approaching man and treating him as his friend and ally. This gives iconography access to God. However, it was God's Son who validated it by becoming a real man with

individual mental and bodily traits. Even though there are still very strict injunctions in the Bible not to make any effigies, from the time of the Son's incarnation they may be considered occasional, temporary, pedagogical-psychological, conditioned by the historical context.

And the Church has been following this interpretation. But has it been doing so without any reservations? God is only a spirit; but he remains an inconceivable mystery, and Christ is not only a man but also God. God cannot be fully experienced with the senses, comprehended with the reason, defined with the language or closed in space and time with a picture or sculpture. From this it follows that although the Church has accepted the iconography of God, the angels, the Virgin Mary and other saints, it still expects that the iconography should be Platonic in its spirit. Any effigy of God, or of Christ as God and man as well as any effigy of a saint should not rivet the gaze and thoughts of the man looking at it but it should lead this thought beyond time and space, i.e. to eternity; it should direct it to what is divine and not physical; it should incline one to contemplate God. Identification of the image with the presented person would be idolatry that is forbidden by God, but it would also be a mistake if a cult effigy only satisfied the sense of beauty and did not take one's thought to God.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** sztuka religijna, ikonografia Boga.

**Key words:** religious art, iconography of God.