

JAN Z DAMASZKU (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, **Joannes Damascenus**, **Jan Damasceński**, zw. Χρυσορροάς [Chrysorrhóas] – płynący złotem) – teolog, filozof, ostatni z ojców Kościoła na Wschodzie, ur. ok. 675 w Damaszku, zm. ok. 749.

J. wychował się w rodzinie chrześcijańskiej, w której od pokoleń piastowany był urząd ministra finansów kalifa. Po zdobyciu wykształcenia J. także przejął ten urząd, porzucił go jednak, aby zostać mnichem w klasztorze św. Saby pod Jerozolimą, a następnie kapłanem. Przez synod ikonoklastyczny z 753 został potępiony (jako Mansur, gr. Μάνζηρος [Mándzeros]) za ikonofilię (wraz z patriarchą Germanosem i mnichem Jerzym z Cypru). VII Sobór Powszechny (z 787) zniósł te decyzje, przywracając kult obrazów. W 1890 J. został zaliczony w poczet doktorów Kościoła. Ikonografia chrześcijańska przedstawia go ze zwojem w ręku i w turbanie na głowie, wskazującym na jego arab. pochodzenie. Żywot J. napisany przez patriarchę Jerozolimy – Jana – pochodzi z X w. (PG 94, 429–490).

Pisma J.: Πηγή γνώσεως [Pegé gnóseos] (*Źródło wiedzy*; PG 94, 521–1228): część 1. Κεφάλαια φιλοσοφικά [Kephálaia philosophiká] (*Dialectica sive Capita philosophica; Dialektyka albo Rozdziały filozoficzne*); część 2. Περί αίρέσεων [Perí hairéseon] (*De haeresibus; O herezjach, Historia herezji*); część 3. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως [Ékdosis akribés tes orthodoxsou písteos] (*De fide orthodoxa, Expositio fidei; Wykład wiary prawdziwej*); Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας [Pros toús diabállontas tas hagías eikonas] (*Orationes de imaginibus tres lub Contra imaginum calumniatores orationes; Trzy mowy przeciw tym, którzy szkalują święte obrazy*).

Inne dzieła dogmatyczne: rozprawy Λόγος κατὰ Νεστοριανῶν [Logos katá Nestorianón] (*Contra Nestorianos; Przeciw nestorianom*; PG 95, 187–224); Περί συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων [Perí synthétou phýseos katá akephalon] (*De natura composita sive Contra acephalos; O złożonej naturze*; PG 95, 111–126) przeciw monofizytyzmowi; Περί τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων [Perí ton idiomaton ton en to hení Christó to kyrío hemón dyo phýseon] (*De duabus in Christo voluntatibus; O dwóch wolach w Chrystusie*; PG 95, 127–186) przeciw monoteletom; dialogi Κατὰ Μανιχαίων [Katá Manicháion] (*Dialogus contra Manichaeos; Dialog z manichejczykami*; PG 94, 1505–1584; 96, 1319–1336); Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ [Diáleksis Sara-

kenoú kai Christianoú] (*Disputatio Christiani et Saraceni; Dialog chrześcijanina z Arabem*; PG 94, 1585–1598, inna wersja: PG 96, 1335–1348), które są obroną nauki o wcieleniu i zwalczają fatalizm; katechizm Πρόλογος τῶν παραλλήλων [Prólogos ton parallelon] (*Sacra parallela; Święta paralela*); rozprawa o smokach i wiedźmach, która jest frg. dzieła przeciw zabobonowi w wiarę w istnienie czarownic, a który panował wśród Żydów i Arabów (PG 94, 1599–1604); komentarz do Listów św. Pawła (PG 95, 441–1034), homilie oraz pieśni i hymny liturgiczne.

Jest autorem kilku słynnych kanonów, np. *Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania*. Tradycja przypisuje mu autorstwo *Oktoechosy*, zbioru pieśni śpiewanych w Liturgii Godzin. Stworzył nowy skomplikowany gatunek poetycki. W technice wiersza połączył zasadę iloczasu, która była charakterystyczna dla starożytnej poezji gr., z zasadą akcentową i rytmiczną. Prace J. wydano m.in. pt. *Die Schriften des J. von Damaskos*, wyd. P. B. Kotter (I–V, B 1969–1988). Na język pol. przełożono: *Homilia na Przemienienie Pańskie* (Homiletyka 32 (1914), 452–454); *Kanon na dzień Pański Zmartwychwstania*, tłum. M. Bednarz (Bober AP 544–549); *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski (Wwa 1969); *Homilia na Narodzenie NMP*, tłum. W. Kania (w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Niepokalanów 1981, 220–230); *Homilie na Wniebowzięcie NMP I–III*, tłum. W. Kania (w: tamże, 231–264); *I Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. M. Dylewska (Vox Patrum 36–37 (1999), 497–515).

J. jest ostatnim z ojców Kościoła na Wschodzie, autorem syntezy nauki teologicznej, obrońcą czci obrazów religijnych oraz poetą kościelnym. Zebrał myśli ojców Kościoła i ustalenia soborów powszechnych w pierwsze dzieło dogmatyczne *De fide orthodoxa*, które stało się podręcznikiem dogmatyki na wiele stuleci. Jest to najważniejsze z pism J. i jedno z najbardziej ważnych pism chrześcijańskiej starożytności. Zawsze cieszyło się ogromnym autorytetem, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Dzieło to ma charakter encyklopedyczny, cytuje zarówno Pismo Święte, jak i ojców Kościoła, dlatego jest skarbnicą tradycji, która stała się wzorem dla średniowiecznej scholastyki na Zachodzie. Powołuje się na Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Cyryla Aleksandryjskiego, Leona Wielkiego, Atanazego,

Jana Chryzostoma, Nemezjusza z Emezy i Epifaniasza. Plan dzieła J. zapożyczył z Ἐπιτομή [Epitomé] Teodoreta z Cyru.

De fide orthodoxa jest pierwszą próbą całościowego przedstawienia dogmatyki w obszarze gr. literatury chrześcijańskiej; 100 rozdz. ujęto w 4 księgi (podział ten pochodzi prawdopodobnie z czasów późniejszych, ponieważ jest obcy tradycji gr. literatury). Pierwsza księga porusza zagadnienie poznania Boga, podaje dowody na Jego istnienie i jedyność, oraz przedstawia zagadnienie Trójcy Świętej. Druga księga zawiera rozważania o stworzeniu: aniołach i demonach, widzialnej naturze, o raju, o człowieku, o opatrności Bożej. Trzecia mówi o Chrystusie i Wcieleniu. W czwartej umieszczono zagadnienia różne: o uwielbieniu Boga, o chrzcie, o Eucharystii, o czci świętych i ich relikwii, o kanonie ST i NT, o złu, o rzeczach ostatecznych.

W części dotyczącej Boga J. kontynuuje tradycję *Imion Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity. Bóg wznosi się ponad wszelki byt i poznanie, dlatego drogą poznania Boga jest droga apofatyczna, droga negacji. Nie poznajemy natury Boga, poznajemy jedynie jej przejawy: nieograniczoność, niematerialność i niezmienność. Bóg jest bez początku i bez końca, wieczny, prosty, nieskończony. Stworzenie, w przeciwieństwie do Boga, jest materialne, ograniczone i zmienne, tacy są nawet aniołowie, którzy w porównaniu ze światem zmysłowym są traktowani jako bezcieleśni. Chociaż natura Boga jest niepoznawalna dla człowieka i stworzeń, to Bóg wlał w człowieka zdolność rozumowego poznania istnienia Stwórcy.

I. podaje rozumowania dowodzące istnienia Boga: 1) wszystko, co istnieje, jest albo stworzone, albo niestworzone. To, co stworzone jest zmienne, ma początek, ma więc i koniec; byty obdarzone wolą, ludzie lub aniołowie, zmieniają się pod jej wpływem. To, co niestworzone jest zaś niezmiennie. Byty stworzone są stworzone przez kogoś. Ten, kto stworzył, sam nie mógł być stworzony. Gdyby był, musiałby być stworzony przez kogoś, i tak doszlibyśmy do niestworzonego; 2) z doskonałości i organizacji świata: świat widzialny, jego trwanie i zorganizowanie przekonują nas o konieczności istnienia Boga, który by tę całość ustalił i jej doglądał.

W zagadnieniach chrystologicznych J. podjął próbę opisanego w terminach filozoficznych zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie. Wcielenie zdefiniował jako przyjęcie człowieczeństwa przez Bożą osobę Słowa przez zjednoczenie

hipostatyczne. Osoba Boska staje się osobą ludzkiej natury Chrystusa. Aby opisać, jak natura ludzka została przyjęta przez osobę Słowa, J. używał, za Leoncjuszem z Bizancjum, słowa ἐνυπόστατος [enhypóstatos] (whipostazowana) (*De fide*, III 2, PG 94, 985–988; III 11–12, PG, 94, 1024 i 1032). Poprzez unię hipostatyczną Słowo udzieliło hipostazy naturze ludzkiej i dlatego człowieczeństwo Chrystusa nie pozostało poza hipostazą, chociaż nie tworzyło odrębnej osoby. Zarówno charakterystyczne cechy indywidualnego człowieka Jezusa, jak i istotowe własności ogólnej natury (człowieczeństwa), do której należy, przypisuje się boskiej hipostacie Słowa. W przypadku hipostazy istnienie znajduje się „na” naturze, natomiast ἐνυποστασία jest to natura, która znajduje się „pod” hipostazą.

J. rozwinął chalcedońską formułę o istnieniu dwóch natur w Chrystusie bez podziału, rozłączenia, bez mieszania i zmiany. Natury zjednoczyły się w ten sposób, że ani Boska nie utraciła właściwej sobie niezłożoności, ani ludzka nie przeistoczyła się w naturę Boską i nie przestała istnieć, ani z obydwu nie powstała jedna natura złożona. J. omówił błędne rozumienie wcielenia i połączenia dwóch natur Chrystusa w nauce Nestoriusza, monofizytów i monoteletów.

J. rozwinął również koncepcję περιχώρησις [perichóresis] (circumincensio), czyli przenikania własności obu natur Chrystusa, ludzkiej i Boskiej. Syn Boży jest prawdziwym człowiekiem, a człowiek Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem. Jest to możliwe, ponieważ własności natury ludzkiej są orzekane o hipostacie Słowa, jako o podmiocie (*De fide*, III 3, PG 94, 993 D).

De fide orthodoxa przełożył na łac. w 1148 Burgundi z Pizy, na polecenie papieża Eugeniusza III. Tłum. to znał Piotr Lombard i prawdopodobnie było ono jednym ze źródeł jego *Sentencji*.

Dialektyka (właśc. *Rozdziały filozoficzne*) powstała między 742 a 749. Zawiera wstęp do logiki, który jest zawarty w *Isagodze* Porfiriusza i *Kategoriach* Arystotelesa. Istnieją dwie redakcje dzieła (pierwsza ma 68 rozdz., druga 15), najprawdopodobniej napisane przez samego J. *Dialektyka* zawiera wyjaśnienie i zestawienie terminów logicznych i filozoficznych, które zostały zastosowane w teologii. Celem dzieła nie było przedstawienie filozofii, lecz najważniejszych pojęć filozoficznych, które są potrzebne do zrozumienia części dogmatycznej. Jest także częściowym przedstawieniem *Organonu* i za-

stosowaniem metod logicznych do chrześcijańskiej teologii, dużo wcześniej, zanim pojawiły się pierwsze arab. przekłady Arystotelesa. *Dialektyka* omawia zagadnienia dotyczące definicji i podziału filozofii, określenia bytu złożonego z substancji i przypadłości, omawia orzekanie jednoznaczne i wieloznaczne oraz Arystotelesowskie kategorie bytowe, a także porusza tematy o osobie, indywiduum i hipostazie. Ważne są zwł. pojęcia osoby i natury, których rozumienie odegrało decydującą rolę w formułowaniu dogmatów Trójcy Świętej i chrystologicznych.

Historia herezji to niemal dosłowne powtórzenie streszczenia (Ανακεφαλαίωσις [Anakephaláiosis], PG 42, 833–886) dzieła Epifaniasza z Salaminy Πανάριον [Panárion], uzupełnione o 20 herezji, które pojawiły się później (ich opisy pochodzą od Teodoretą, Leoncjusza z Bizancjum i Sofroniusza). W rozdz. końcowych, będących oryginalną pracą J., omawia islam, ikonoklazm i herezję apopaschitów.

Święta paralela to antologia frg. biblijnych, patrystycznych, a także z Filona i Żyda Józefa, ułożonych w 3 księgi: o Bogu, o człowieku oraz o przywarach i cnotach. J. przedstawia tu główne problemy duchowości i życia ascetycznego: wyzwolenia z namiętności (ἡσυχία [hezuchía]), naśladowania Chrystusa i świętych, dochodzenia do doskonałości i oglądania Boga dwiema równoległymi drogami: ascezy i poznania (πρᾶξις [praksis] i θεωρία [theoría]).

J. jest autorem trzech mów w obronie świętych obrazów (*Contra imaginum calumniatores orationes I–III*, PG 94, 1231–1420); mowy te zapoczątkowały wielką literaturę ikonofilów. Jest pisarzem pierwszej fazy sporu ikonoklastycznego w Bizancjum. Dla XX-wiecznej teologii ikony jest najważniejszym autorem, z którego teologia ta czerpie uzasadnienie kultu obrazów w religii chrześcijańskiej. J. odpowiada na zarzuty ikonoklastów postawione w edyktie cesarza Leona III. Wyjaśnia, dlaczego chrześcijan nie obowiązuje starotestamentowy zakaz sporządzania obrazów, pokazując jego niestosowalność do Boga Wcielonego – Chrystusa, który ukazał się w ciele, przyjmując ludzką naturę. Odpiera zarzut bałwochwalstwa w stosunku do obrazów Chrystusa i świętych, broni godności, a nawet względnej świętości materii, którą Chrystus zechciał przyjąć w swoją hipostazę w akcie wcielenia. Jako źródło dla swoich uzasadnień czci i wykonywania artystycznych obrazów Chrystusa, J. przyjął, obok Pisma Świętego, niepisaną tradycję chrześcijańską.

Pierwsza i druga *Mowa* to odpowiedź na edykt ikonoklastyczny cesarza Leona III Izauryjczyka; pierwsza jest skierowana do ludności Konstantynopola i jego patriarchy Germanosa (została wyd. w 726 lub 727). Trzecia jest bardziej rozprawą dogmatyczną o obrazach, mniej zaś pismem polemicznym.

J. w swoich dziełach w obronie obrazów opierał się na wcześniejszych apologiach, głównie na myśli Leonejusza z Neapolis na Cyprze (PG 93, 1597–1607). Przejął od niego, bazujący na ST, argument za ortodoksyjnością wizerunków, który podkreślał istnienie drugiej tradycji, obok zakazów wyobrażeń i idolatrii (Wj 20, 4; Ps 97), dopuszczającej figuralne przedstawienia w kulcie jedyne Boga i opisującej ozdabianie Arki Przymierza rzeźbami cherubinów (Wj 25, 18), ozdobę świątyni, którą stanowiły lwy, palmy i cherubiny (Ez 22, 18). Za Pseudo-Dionizym Areopagitą twierdził, że nie możemy poznać Boga adekwatnie. Stosujemy wobec niego mówienie symboliczne przez obrazy, które w sposób analogiczny przybliżają nam Boga, ale bezpośrednio nam go nie objawiają.

Wraz z wcieleniem zmieniła się relacja między widzialnym a niewidzialnym. Niewidzialny Bóg objawił się, stał się widzialny. Nie tylko objawił się w znakach i zapowiedziach ST, ale objawił się w ciele, w rzeczywistości wcielenia, może więc być wyobrażany nie tylko w sposób symboliczny, ale i w jego ludzkich rysach: „Zobaczyłem ludzki obraz Boga i zbawiona została dusza moja” (PG 94, 125 A). Dlatego głównym argumentem J. za obrazami jest fakt wcielenia Boga. Wynika z niego możliwość obrazowania Stwórcy.

Tworzenie i kult obrazów uzasadnia w sposób ostateczny enhypostazją natury ludzkiej w Chrystusie. Uświęcenie materii przez unię hipostatyczną natur w Chrystusie w formule enhypostazji stało się dla J. powodem, dla którego uznał materię za godną czci tak dalece, że przypisał ikonie partycypatywny udział w łasce i świętości świętego na niej przedstawionego.

Boże teofanie są racją ST, wcielenie zaś jest racją zarówno Ewangelii, jak i wizerunków. Zarówno przez czytanie Ewangelii, jak i przez ogląd obrazu artystycznego, dochodzimy do jego duchowej kontemplacji. Obraz Chrystusa jest możliwy, ponieważ przedstawia ciało, ludzkie rysy Zbawiciela, tak jak Go widzą Ewangelie, i jak był obecny w świecie. Ciało jest znakiem człowieczeństwa Chrystusa, które zostało „hipostatyzowane” w hipostazę Boga-Słowa i dlatego obraz ciała Chrystusa jest równocześnie obrazem Boga

Wcielonego. Poprzez unię hipostatyczną natura ludzka została uświęcona i przebóstwiona, a przez nią i ciało, a także każda materia, która stała się narzędziem zbawienia. Wyobrażenie Boga istnieje jedynie dzięki i poprzez wcielenie, ale obraz wcielonego Logosu jest obrazem Boga, a nie tylko ciała Chrystusa.

W trzeciej *Mowie* wymienił 6 sposobów bytowania obrazu: 1) Syn jest zrodzony przez Ojca i jest Jego doskonałym obrazem współistotnym; 2) człowiek jest obrazem Boga, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26); 3) odwieczny zamysł Boga o świecie, czyli wieczne paradygmata są obrazami rzeczy, które zostały lub będą stworzone; 4) rzeczy materialne są obrazami, które zakrywają i równocześnie objawiają rzeczywistość duchową. Z powodu ludzkiego sposobu poznania człowiek czyni materialne obrazy rzeczywistości niewidzialnych, w taki sposób ST dawał prefiguracje przyszłych łask i przybliżał Izraelowi niewidzialnego Boga; 5) prorocтва są obrazami i zapowiedzią rzeczy przyszłych; 6) żywoty męczenników lub ikony są obrazami rzeczy przeszłych.

J. uzasadnia cześć dla obrazów racją wcielenia i uświęcenia materii, ciała Chrystusa, całej natury ludzkiej, a także każdej materii, która stała się narzędziem lub znakiem zbawienia. Wyróżnia 2 rodzaje czci: λατρεία [latrèia] i προσκύνησις [proskýnesis]. Λατρεία to cześć uwielbienia należna samemu Bogu w Trójcy Świętej, posiada różne typy i stopnie: np. cześć z miłości, ze strachu bądź wdzięczności; natomiast προσκύνησις to cześć względna, pokłon, który jest należny świętym, przedmiotom związanym z kultem i obrazom. Προσκύνησις przysługuje stworzeniom ze względu na Stwórcę, a nie ze względu na nie same: krzyż, Ewangelię, a także obrazy czcimy, ponieważ odnoszą nas do Boga. Cześć oddawana obrazom nie dotyczy materii, z której są wykonane (drewno, farby), lecz odnosi się do samego wizerunku Chrystusa. Dlatego zarzut ikonoklastów o bałwochwalstwo nie jest zasadny. Do czci względnej należy również cześć, jaką okazujemy drugiemu człowiekowi, ponieważ jest on uczyniony wg Bożego obrazu.

J. podkreślał pedagogiczne i memoratywne znaczenie obrazów, które zachęcają do naśladowania cnót przedstawianych świętych, albo przypominają wydarzenia z historii zbawienia, są księgą dla niepiśmiennych.

J. obrona obrazów charakteryzuje wczesną fazę sporu ikonoklastycznego; w sferze uzasadnień filozoficznych pozostaje na gruncie chrześcijańskiego neoplatonizmu, w głównej mierze pod wpływem Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. J. teorię obrazu, jako pełnego łaski osoby obrazowanej, objawiającego rzeczywistość Boga i będącego kanałem tej łaski dla wiernych, którzy kontemplują obraz, można zrozumieć dopiero na tle hierarchicznej wizji rzeczywistości, w której rzeczy bytowo niższe są uwarunkowane wyższymi i równocześnie są ich obrazem, zaś relacja obrazu i wzoru jest relacją partycypacji.

J. zapoczątkował systematyczną apologię obrazów, dając podstawę do sformułowania tzw. mistycznej estetyki ikonofilów (W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Wwa 1988³, 44–46), w której sztuka sakralna ma przedstawiać formy symboliczne, duchowe, pozaczasowe i konieczne. Takie podejście do obrazów religijnych, zakorzenione w myśli J., prezentują XX-wieczni teologowie Kościoła prawosławnego – P. Florenski, P. Evdokimow, S. Bułgakow, I. Jazykowa, J. Meyendorff.

G. Florowski, *Wizantijskije Otcy V–VIII w.*, P 1933 (*The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, Vaduz 1987; *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987); L. Sweeney, *J. Damascene's „Infinite Sea of Essence”*, *Studia patristica* 6 (1962) z. 4, 248–263; G. Richter, *Die Dialektik des J. von Damaskos*, Ettal 1964; D. J. Sahas, *J. of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Lei 1972; L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Lei 1974; Ch. Schönborn, *L'icône du Christ*, Fri 1976, P 1986³ (*Ikona Chrystusa*, Pz 2001); M. F. Himmerich, *Deification in J. of Damascus*, Miw 1985 (mps ArMarquette University); D. J. Sahas, „*Υλη and φύσις in J. of Damascus's Oration in Defense of the Icons*, *Studia patristica* 23 (1989), 66–73; T. Spidlik, *Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II*, tamże, 74–86; T. D. Speegle, *The Life and Theology of Images of Saint J. of Damascus*, Austin 1990 (mps ArUniversity of Texas); M. Dylewska, *Estetyczno-filozoficzne i religijne uwarunkowania teorii ikony u J. Damasceńskiego*, Lb 1991 (mps ArKUL); C. G. Niarchos, *Aristotelian Influences on J. of Damascus' Theory of Essence (Substance) and Hypostasis*, w: *Méthexis. Études néoplatoniciennes*, At 1992, 193–

206; A. Louth, *St. J. Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Ox 2002.

Anna Palusińska