

Nature as the locus of theological cognition¹

*You make the going out of the morning
and the evening to shout for joy...*
Psalm 65

“When I slip into great tiredness and discouragement for some time, when I am temporarily disgusted with this whole icon painting (and it happens quite often), I escape into my ‘lay’ paintings, my landscapes, my nudes, but most often landscapes – and I take a rest with them. Then I think that, after all, this is my true sacred art, and icon painting is just unearthing some old stuff that cannot be unearthed... A couple of times I happened to light a candle in front of a landscape” – this is what Jerzy Nowosielski admitted in 1989.²

These words give us an opportunity to inquire about Christianity’s attitude towards nature: on the grounds of Christian religion, is it justified to sacralise landscape? Or even, as Nowosielski would have it, to equate sacred and landscape art in status? Is that sacralisation justified only within the Eastern Church (as in the case of Nowosielski), which is inclined to deify man, or – considering some commentaries – perhaps even the whole of creation?³ Or perhaps it may also be considered (but to what extent?) within the Roman Church, which has been urging the faithful *terrena despiciere et amare caelestia* – to despise the earthly and love the heavenly?⁴ It is known that the attitude of the Roman Church towards nature has

Natura jako miejsce poznania teologicznego¹

*Z powodu Twoich cudów
podwoje Zachodu i Wschodu są pełne radości...*
Psalm 65

„Kiedy dopadają mnie okresy wielkiego znużenia, zniechęcenia, jak mi chwilowo obrzydnie zupełnie to malowanie ikon – a to zdarza się dość często – wówczas uciekam do swoich obrazów tzw. świeckich; do swoich pejzaży, do swoich aktów, ale najczęściej do pejzaży, i tak odpoczywam sobie z nimi. I myślę, że przecież to jest to moje prawdziwe malarstwo sakralne, a ikony to jakieś odgrzebywanie spraw, których już nie da się odgrzebać. Parę razy zdarzyło mi się nawet, że zapaliłem przed pejzażem świeczkę” – wyznał Jerzy Nowosielski w 1989 roku.²

Przywołane słowa stwarzają okazję do postawienia pytania o stosunek chrześcijaństwa do natury, o to, czy na jego gruncie uzasadniona jest sakralizacja pejzażu, a nawet, jak chciał Nowosielski, zrównanie statusu malarstwa religijnego i pejzażowego. Czy owa sakralizacja ma rację bytu jedynie w obrębie chrześcijaństwa wschodniego (casus Nowosielskiego), skłonnego do deifikacji człowieka, a nawet – zważywszy na niektóre komentarze – również całej rzeczywistości stworzonej?³ Czy też (i w jakim zakresie?) można mówić o niej na gruncie Kościoła rzymskiego, nawołującego przez wieki, by: *terrena despiciere et amare caelestia* – pogardzać tym, co ziemskie, a kochać to, co niebieskie?⁴ Wiadomo bowiem, iż jego stosunek

¹ The text was presented on the 25th of July, 2015, at a conference organized during a plein-air painting session in Wiśniowa nad Wisłokiem. The aim of the presentation was to remind the participants of the principles of the Catholic Church’s attitude towards nature. Therefore the text has no scientific-research aspirations, but rather illustrates the title subject in a selective, concise manner, relying on the available subject literature.

² J. Nowosielski, a statement made in: *Sacrum i sztuka*, ed. N. Cieślińska, Kraków 1989, p. 208.

³ Cf. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości, „Elpis”* 6, 2002, vol. 4, pp. 87–106; *Prawosławie, Światło prawdy i źródło doświadczenia*, eds. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.

⁴ For more on the subject of the “collective madness” that was the monastic movement, which desacralized matter, stripping it of all supernatural sense, cf. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

¹ Tekst został wygłoszony 25 lipca 2015 roku na konferencji zorganizowanej podczas pleneru malarskiego w Wiśniowej nad Wisłokiem. Celem wystąpienia było przypomnienie uczestnikom pleneru pryncypiów stosunku Kościoła katolickiego do natury. Nie ma więc ono ambicji naukowo-badawczych, lecz prezentuje tytułowe zagadnienie w sposób zarazem wybiórczy i skrótowy, w oparciu o dostępną literaturę.

² J. Nowosielski, wypowiedź w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 208.

³ Por. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości, „Elpis”* 6, 2002, t. 4, s. 87–106; *Prawosławie, Światło prawdy i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.

⁴ Szerzej na temat „zbiorowego szaleństwa”, jakim stał się ruch monastyczny, który zdesakralizował materię, odzierając ją z wszelkiego sensu nadprzyrodzonego: R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

do natury ulegał w toku dziejów rozmaitym perturbacjom, bądź pod wpływem manicheizmu – wrogiemu materii, bądź przeciwnie – z inspiracji neoplatonizmem, który utożsamia naturę z Bogiem. Jak zatem w kontekście zadawnionej niechęci chrześcijan do świata („Nie miłujcie świata ani tego, co jest w świecie” – czytamy u św. Jana [1 J 2, 15]) należy potraktować przytaczaną często wypowiedź Caspara Davida Friedricha: „Potrzebuję przyrody, by porozumiewać się dzięki niej z Bogiem”?⁵ Uznać ją trzeba za wyraz głębokiej religijności malarza, czy przeciwnie, za przejaw sprzecznego z nauką Kościoła panteistycznego pojmowania natury? Jeśli opowiemy się za drugą z możliwości, to co począć z nauczaniem św. Jana Pawła II, który wielokrotnie mówił o łączności z Bogiem przez naturę: „Czytając księgę przyrody, rozum może dojść do poznania Boga – Boga osobowego, nieskończenie dobrego, mądrego, potężnego i wiecznego, który jest transcendentny wobec świata, ale zarazem obecny w sercu swoich stworzeń”?⁶ Czy jest ono zgodne z doktryną, czy raczej kłopotliwe z punktu widzenia kościelnej ortodoksji?

Jako najbardziej miarodajne z perspektywy metafizycznego obrazu świata i jego relacji do Boga traktuje się na Zachodzie poglądy św. Tomasza z Akwinu, nie bez powodu uznanego za twórcę najpełniejszej syntezy myśli teologicznej Kościoła katolickiego. „Klarowność, uporządkowanie i konkluzywność wywodów Tomasza sprawiły, iż jego pisma stały się na wiele wieków najważniejszym punktem odniesienia dla teologii katolickiej”.⁷ Do dziś wiele z nich nie straciło na aktualności. Zastanówmy się więc, w jakiej mierze przyroda uczestniczy, według nauczania Akwinaty, w świętości Boga, na czym w istocie polega jej sakralność, a zatem w jakim sensie, z punktu widzenia nauki Kościoła, malarstwo pejzażowe może rościć sobie pretensje do przekraczania granic fizyczności, do unaoczniania nadprzyrodzonej natury bytu. Ustalenia św. Tomasza w kwestii wzajemnych relacji Boga i świata zostaną skonfrontowane z filozofią neoplatońską, po to jedynie, by tym jaskrawiej wydobyć ich fenomen. Zważywszy, że neoplatonizm silnie zaznaczył swą obecność w myśli i dogmatyce prawosławnej aniżeli w Kościele zachodnim, potraktujemy go bardziej skrótowo i niejako instrumentalnie. Nasza uwaga skupi się natomiast na myśli katolickiej, która choć niewolna od wpływów neoplatońskich, z zasady opiera się na tomizmie i scho-

wavered over the ages, swaying under the influence of Manichaeism, which argued against all matter, or, to the opposite, shifting by Neoplatonic inspiration, identifying nature with God. Then, in the context of Christian traditional resentment of the world (“Do not love the world or the things in the world”, says 1 John 2:15), how should we treat the oft-quoted statement by Caspar David Friedrich: “I need nature to communicate with God?”⁵ Is it to be seen as an expression of his profound religiousness, or rather as a manifestation of a Pantheist understanding of nature, which goes against the teaching of the Church? If the second option is chosen, then what should be done with the teaching of John Paul II, who frequently discussed the connection with God through nature: “the marvellous ‘book of nature’, [...] when read with the proper tools of human reason, can lead to knowledge of the Creator”, the personal God, infinitely good, wise, and eternal, transcendent to the world, but at the same time present in the hearts of His creatures.⁶ Is such teaching in accord with the doctrine, or is it rather inconvenient from the point of view of the Church orthodoxy?

In the Western tradition, regarding the metaphysical image of the world and its relation to God, the most reliable opinion is that of Thomas Aquinas. It is not without reason that he is considered the creator of the most comprehensive synthesis of Catholic theological thought. “The clarity, order and conclusiveness of Thomas’s reasoning made his writings the most important point of reference of Catholic theology – for centuries”.⁷ Many of his texts continue to be valid in the present day. Following Aquinas’ teaching, let us consider to what extent nature participates in God’s holiness, what indeed is its sacredness, and thus, in what sense, from the position of the teaching of the Church, landscape art may claim to transcend the limits of physicality, and to visualize the transcendent character of being. St Thomas Aquinas’ conclusions on the mutual relation of God and the world shall be confronted with Neoplatonic philosophy, in order to highlight their phenomena even more clearly. Considering the fact that Neoplatonism has made its mark on the Eastern Orthodox ideas and dogmas more significantly than in the Roman Church, it shall be treated more briefly and, to some extent, instrumentally. Our attention will be focused on Catholic thought; although not completely free

⁵ Cyt. za: *Klasyki sztuki*, t. XIII: *Friedrich*, red. M. Pietkiewicz, Warszawa 2006, s. 22.

⁶ Cyt. za: J. Pociask-Karteczka, *Przyroda w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II. XV Seminarium Sacrum i przyroda*, red. ks. M. Ostrowski, I. Soljan, Kraków 2007, s. 79.

⁷ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 13.

⁵ After: *Klasyki sztuki*, vol. XIII: *Friedrich*, ed. M. Pietkiewicz, Warszawa 2006, p. 22.

⁶ After: J. Pociask-Karteczka, *Przyroda w nauczaniu Jana Pawła II*, in: *Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II. XV Seminarium “Sacrum i przyroda”*, eds. Rev. M. Ostrowski, I. Soljan, Kraków 2007, p. 79.

⁷ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, p. 13.

from Neoplatonic influence; it is by definition based on Thomism and Scholasticism. The considerations of the Patristic theology of divinization – a crucial thread in Orthodox theology, especially in Hesychasm – shall be discussed on another occasion.⁸

It should be added that in the present text, terms such as landscape, natural scenery, nature, or environment will be used interchangeably. Although they have different semantic scopes, they are related to one another in many aspects. What is more, none of them can be classified unequivocally, nor defined without raising doubts. After all, these terms are used in many areas of sciences and humanities, and receive from each field varying interpretations and explanations. In art history, they are linked to painting and artistic interpretation of a motif. From this perspective they seem synonymous, related by shared origin and background. The word “landscape” refers us to nature, that is the exterior, specifically natural, environment, including its phenomena and processes, perception of which is not limited to the visual experience.

The Christian insight into nature and its relation to God was shaped by two great traditions: Jewish and Greek. As for the former, in the religion of Israel, sacredness in its most appropriate meaning is restricted to God. God is different, inaccessible, separated from all other things, surpassing everything, transcendent. However, there exist human beings (such as priests, Levites, prophets, or Nazarenes) and objects, places, and moments excluded from everyday use and reserved for God. They receive their sanctity from God, in a way participating in the sacred nature of the Holy one, although they are separated from the sacredness of God by an infinite distance. This participation also extends to other forms of being, including nature. Although these entities cannot claim to be of divine nature, they do have their share of the sacredness of their Creator.⁹ God, who is sacred, in the act of creation bestows his sacredness upon all things that He creates, for all beings owe their existence to God, the cause, model, and purpose of all creation. As we read in the Book of Genesis, “In the beginning, God created the heavens and the earth” (Gen 1:1). “Created” means brought into existence something that had not existed previously; what is more, it was not created from another thing, but from nothing – *ex nihilo*. This concept is a significant novelty in comparison to the Greek-Roman tradition. “In the Greek, Hellenic and Roman tradition it was inconceivable for something to emerge ‘from nothing’.

lasty. Rozważania związane z patrystyczną teologią przeobstwienia, stanowiącą istotny nurt teologii prawosławnej, w szczególności hezychazmu, pozostawimy sobie na inną okazję⁸.

Dodajmy jeszcze, że pojęcia takie jak pejzaż, krajobraz, przyroda, natura będą w niniejszym tekście używane zamiennie. Choć bowiem posiadają różne zakresy znaczeniowe, to równocześnie są ze sobą powiązane na wiele sposobów. Żadne z nich nie poddaje się też jednoznacznej klasyfikacji, pozwalającej zdefiniować je w sposób niebudzący zastrzeżeń. Mają przecież swe zastosowanie w różnych dziedzinach nauki, od humanistycznych po ścisłe, z których każda narzuca ich własne rozumienie i wykładnię. Historia sztuki wiąże je z obrazem i artystyczną interpretacją motywu. Z tego punktu widzenia jawią się jako bliskoznaczne, posiadające wspólny rodowód i podłoże. Słowo „pejzaż” odsyła nas do natury – czyli do świata zewnętrznego, szczególnie przyrodniczego, zachodzących w nim zjawisk i procesów, których postrzeganie nie ogranicza się do doświadczenia wizualnego.

Chrześcijański namysł nad naturą, jej stosunkiem do Boga ukształtowały dwie wielkie tradycje: żydowska i grecka. Przyjrzyjmy się pierwszej z nich. W religii Izraela świętość w najbardziej właściwym znaczeniu przynależy jedynie do Boga. Bóg jest inny, niedostępny, oddzielony od wszystkiego, wszystko przewyższa, jest transcendentny. Istnieją jednak osoby (jak kapłani, lewici, prorocy, nazirejczycy), a także przedmioty, miejsca i czasy wyłączone z powszedniego użytku i zarezerwowane dla Boga. Od Boga otrzymują swoją świętość, na swój sposób uczestniczą w świętości jedynie Świętego, choć od sacrum Boga dzieli je nieskończony dystans. Uczestnictwo to obejmuje też pozostałe postacie bytu, w tym przyrodę. Jakkolwiek nie mogą one sobie rościć pretensji do boskiej natury, to jednak mają swój udział w świętości swego Stworzyciela⁹. Bóg, który jest święty, w swoim dziele stwórczym dzieli się świętością ze wszystkim, co stworzył. Wszelki byt zawdzięcza bowiem swe istnienie Bogu, który jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową wszelkich istnień. Jak mówi Księga Rodzaju: „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Stworzył, to znaczy powołał do istnienia coś, czego dotąd nie było, i to nie z czegoś, ale „z niczego” – *ex nihilo*. Takie myślenie stanowi istotne novum w porównaniu z tradycją grecko-rzymską. „W tradycji greckiej, hellenistycznej i rzymskiej nie do pomyslenia było, aby »z niczego« mogło coś powstać.

⁸ On divinization, especially in the teaching of St Gregory Palamas, cf. Georgios I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamas w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

⁹ T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, pp. 23ff.

⁸ O przeobstwieniu, szczególnie w nauczaniu św. Grzegorza Palamas, zob. Georgios I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamas w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

⁹ T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, s. 23 nn.

Traktowano to jako oczywistą sprzeczność, bo *ex nihilo nihil fit* – »z niczego nic nie powstaje«. Powstawanie musiało być zawsze z czegoś”¹⁰.

W biblijnym pojęciu świętości podział na sacrum i profanum staje się więc mniej ostry niż w niektórych innych religiach starożytnego Wschodu, z którymi religia Izraela wyraźnie kontrastowała; nieświęta, a więc odpowiadająca profanum, jest w niej w zasadzie jedynie sfera grzechu¹¹. Chrześcijaństwo, dziedzicząc biblijne pojęcie świętości obejmującej cały świat stworzony i wszystkie dziedziny życia ludzkiego, jeszcze silniej nasyciło nią całość stworzenia. Dokonało się to dzięki tajemnicy Wcielenia. Święty i oddzielony Bóg przyjął ludzkie materialne ciało, stał się Człowiekiem i przez to uświęcił naturę ludzką i cały wszechświat. Nie ma, poza grzechem, tego, co nieboskie¹². „Wcielenie oznacza, iż materia nie tylko jest zdolna do bycia nośnikiem tego, co boskie, ale również że może stanowić, w sensie szerszym, realizację Bożej myśli, planu, woli”¹³. Można więc rzec, przy zachowaniu odpowiednich proporcji i uwzględnieniu różnic, iż Bóg objawia się nam w dwojaki sposób – poprzez Słowo Boże i poprzez księgę przyrody, w której pozostawił swoje ślady, pozwalając postrzegać naturę jako sanktuarium. Świat staje się dla człowieka łaską, rodząc poczucie wdzięczności, do czego zachęca m.in. Księga Daniela, wzywająca wszelkie stworzenia, rośliny, planety, gwiazdy, żywioły, chłody, mrozy, zimna, śniegi, góry, chmury, dni, noce..., jednym słowem wszystkie Pańskie dzieła do błogosławienia Boga (Dn 3, 57–81, *Pieśń trzech młodzińców*)¹⁴.

Piękno natury podziwiał też św. Tomasz z Akwinu (ur. ok. 1225, zm. 1274), podążając w swych rozważaniach na temat relacji między Bogiem a naturą za myślą biblijną, choć jak wiadomo, czerpał również z filozofii Arystotelesa, a niektóre jego tezy, zwłaszcza dotyczące piękna i sztuki, wywodziły się od Pseudo-Dionizego i św. Augustyna, a sięgając głębiej w przeszłość, od Platona i Plotyna.

Byty stwarzane przez Boga – dowodził Akwinata – są hierarchiczne i analogiczne. Hierarchiczne w tym sensie, że lepiej lub gorzej Boga naśladują, analogiczne w znaczeniu, że każdy byt jest bytem odrębnym. Byty, które Boga w większym stopniu naśladują, a takimi są jestestwa posiadające rozum i wolę, nazwane zostały „obrazem i podobieństwem Boga”, te natomiast, które są nieożywione lub posiadają tylko życie wegetatywne czy również zmysłowe, ale nie wolne i rozumne, obrazem Boga nie są, wskazują

It was seen as an inherent contradiction, since *ex nihilo nihil fit* – ‘from nothing, nothing is produced’. Creation must always emerge ‘from something’”¹⁰.

Thus, in the Biblical understanding of sacredness, the division into the sacred and the profane becomes less sharp than in some other religions of the ancient East, to which the religion of Israel clearly stood in contrast: in fact, the only area that is not sacred, which equals the profane, is the sphere of sin.¹¹ Having inherited the Biblical concept of sacredness that covers the whole created world and all spheres of human life, Christianity imbued the whole of creation with sacredness even more pervasively. This was possible due to the mystery of Incarnation. The sacred and separated God assumed a material, human form, became Man, and through this sanctified human nature and the whole universe. Except for sin, there is nothing that is not divine.¹² “Incarnation means that physical matter is not only capable of being a carrier of the divine, but it can also be, in a broader sense, a realization of God’s idea, plan, and will”.¹³ With appropriate proportion kept and differences considered, it may be stated that God manifests Himself to us in two ways: through His word, and through the book of nature, in which He left His trace, thus allowing us to perceive nature as a sanctuary. The world becomes a grace to a human being, and evokes gratitude, to which we are encouraged, among others, in the Book of Daniel, which calls upon all creatures of God, plants, planets, stars, elements, winter colds, frosts, snows, mountains, clouds, days, and nights..., in sum, all God’s works, to bless the Lord (Daniel 3: 57–81, *The Song of the Three Jews*).¹⁴

Also, Thomas Aquinas (ca. 1225–1274) admired the beauty of nature; in his reflections on the relation between God and nature he followed the Biblical thought, although he is also known to have drawn on Aristotle. Moreover, some of his postulates – especially those concerning beauty and art – could be traced back to Pseudo-Dionysius and St Augustine, and further back in the past to Plato and Plotinus.

Aquinas argues that beings created by God are hierarchical and analogical. They are hierarchical in the sense that they imitate God to a greater or lesser degree; they are analogical since each being is a separate one. The beings that imitate God to a greater extent, like entities endowed with reason and free will, are named “the image and likeness of God”. Those which are inanimate or merely vegetate, or

¹⁰ P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Radom 2002, s. 59.

¹¹ Jelonek 2008, jak przyp. 9, s. 74.

¹² Ibidem, s. 63.

¹³ A. Dańczak, *Locutio mundi – znaczenie i zakres określenia „sakramentalność świata”*, „Studia Gdańskie” 25, 2009, s. 15.

¹⁴ Por. bp. K. Romaniuk, *Biblijna teologia przyrody*, Warszawa 1999, s. 5–7.

¹⁰ P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Radom 2002, p. 59.

¹¹ Jelonek 2008, as in fn. 9, p. 74.

¹² Ibidem, p. 63.

¹³ A. Dańczak, *Locutio mundi – znaczenie i zakres określenia „sakramentalność świata”*, „Studia Gdańskie” 25, 2009, p. 15.

¹⁴ Cf. Bishop K. Romaniuk, *Biblijna teologia przyrody*, Warszawa 1999, pp. 5–7.

live a life driven by senses but deprived of free will and reason are not an image of God; yet they point to their cause, being therefore called a “trace” of God (*vestigium Dei*). Indeed, all beings, as created by God, bear a mark of such origin. All perfection of things, though limited, participates in the infinite perfection. Thus, all beings originating with God must have God as their model, and God’s infinite perfection allows an infinite number of possibilities of imitation.¹⁵ Though following the religion of Israel and later Christian tradition, St Thomas believed that the Creator, the cause and end of all, is yet transcendent to being. Therefore, a being is by no means a part of God, as Pantheism has it. The cause and the effect are not the same, but remain separate.

*Therefore God is neither substance nor essential form of the things that exist apart from Him; yet He is their external form, their model and ideal after which they have been shaped; at the same time, He is their purpose, that is the highest good, for which everything exists and at which everything aims. Thus to creatures, God is the force that creates them, the norm, and the highest thought that governs them – the ultimate end to which they are attracted.*¹⁶

Hence, the concepts that have God permeate the world or even be absorbed by it, or those that have the world emerge from God or be located in God, as if in His interior, are in discord with the Biblical dogma of Creation and its Thomist interpretation. Again, this interpretation states that there is complete transcendence between God and the world. Creation *ex nihilo* does not only mean “not from existing matter”, but also “not from God”.¹⁷

According to Thomas Aquinas, God did not just create perfect things and let them create the less perfect ones, but Himself created everything that ever came into being. Therefore, the whole design and order of the universe must have existed in God. Every individual thing, every natural creation is reflected in God – its ideal being and eternal model. Transient things emerge and pass interchangeably, while prototypes last, invariable in the mind of Eternal God.¹⁸ Like God Himself, also pure ideas, models of things existing in God, are inaccessible to cognition. We can know them, though imperfectly, “in part”, “in a mirror dimly” (1 Corinthians 13:12) through created things, for the object of our cognition is the transient reality.

¹⁵ Cf. Jaroszyński 2002, as in fn. 10, pp. 72–73.

¹⁶ O. M. Dietz SJ, *Dogmat stworzenia wedle św. Tomasza z Akwinu*, “Przegląd Teologiczny” 5, 1924, pp. 125–142, http://www.ultramontes.pl/dogmat_stworzenia.htm [accessed: 25 June 2015].

¹⁷ Cf. Jaroszyński 2002, as in fn. 10, p. 69.

¹⁸ Dietz 1924, as in fn. 16.

natomiast na swoją przyczynę – dlatego zwie się je „ślądem Boga” (*vestigium Dei*). W istocie więc każdy byt jako stworzony przez Boga nosi na sobie piętno owej pochodności. Wszelka doskonałość rzeczy, jakkolwiek ograniczona, partycypuje w doskonałości nieskończonej. Wszystkie byty jako pochodne od Boga i całkowicie odeń zależne muszą Go jakoś mieć za wzór, zaś nieskończona doskonałość Boga dopuszcza nieograniczoną liczbę możliwości jej naśladowania¹⁵. Za przykładem religii Izraela i późniejszej tradycji chrześcijańskiej św. Tomasz był równocześnie zdania, że Stwórca jako przyczyna sprawcza i celowa jest jednakże transcendentny wobec bytu. Nie stanowi więc w żaden sposób jego części składowej, jak głosi panteizm. Przyczyna sprawcza i skutek nie są tym samym, lecz pozostają odrębne.

*Nie jest przeto Bóg ani materią, ani formą istotną rzeczy poza Nim bytujących, jest wszelako ich formą zewnętrzną, ich wzorem i ideałem, wedle którego są utworzone; jest zarazem ich celem czyli dobrem najwyższym, dla którego wszystko istnieje i ku któremu wszystko dąży. Bóg jest zatem dla stworzeń mocą, która je sprawia, normą i myślą najwyższą, która nimi rządzi, celem ostatecznym, który je pociąga*¹⁶.

Koncepcje, w myśl których Bóg wnika w świat, jest wręcz przezeń pochłonięty, lub według których świat wyłania się z Boga czy też tkwi w Bogu, niejako w Jego wnętrzu, są więc sprzeczne z biblijnym dogmatem stworzenia i z jego interpretacją tomistyczną. Zgodnie z nią – powtórzmy – między Bogiem i światem zachodzi całkowita transcendencja. Stwarzanie *ex nihilo* oznacza nie tylko „nie z zastanej materii”, ale również „nie z Boga”¹⁷.

Bóg, w opinii św. Tomasza z Akwinu, nie stworzył tylko rzeczy najdoskonalszych, pozostawiając im stwarzanie mniej doskonałych, lecz sam stworzył wszystko, co w ogóle zaistniało. Dlatego też w Bogu musiał istnieć cały plan i porządek wszechświata. Każda rzecz z osobna, każdy twór natury ma w Bogu byt idealny, swój odwieczny wzór. Rzeczy doczesne powstają i giną na przemian, prawzory zaś trwają nieodmiennie w myśli Przedwiecznego¹⁸. Podobnie jak sam Bóg, także czyste idee, wzory rzeczy istniejące w Bogu nie są jednak dostępne pełnemu poznaniu. Możemy je natomiast poznawać, choć niedoskonale, „po części”, „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kr 13, 12) poprzez rzeczy stworzone. Przedmiotem naszego poznania jest bowiem rzeczywiście doczesna.

¹⁵ Por. Jaroszyński 2002, jak przyp. 10, s. 72–73.

¹⁶ O. M. Dietz SJ, *Dogmat stworzenia wedle św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Teologiczny” 5, 1924, s. 125–142, http://www.ultramontes.pl/dogmat_stworzenia.htm [dostęp: 25 VI 2015].

¹⁷ Por. Jaroszyński 2002, jak przyp. 10, s. 69.

¹⁸ Dietz 1924, jak przyp. 16.

Wszelkie poznanie ma swój początek w świecie materialnym, choć następnie coraz bardziej odrywa się od niego, przechodząc od wyobrażeń poprzez podobiźny ku pojęciom, stanowiącym idealną esencję rzeczy.

*Tak jak oglądający dzieło sztuki poznają w nim ideę twórcy, tak i my dopiero z poznania rzeczy istniejących tworzymy sobie pojęcia wyrażające ich treść i czytamy w nich myśl Bożą, przejawiającą się w stworzeniu. W ten sposób stworzenia pośredniczą niejako między Bogiem i nami, między poznaniem Bożym a naszym, między tą wiedzą, która jest przyczyną wszechrzeczy, a naszą wiedzą zaczerpniętą ze świata otaczającego*¹⁹.

Również sztuka²⁰, mająca swoje korzenie w naturze, musi się do niej odnosić, ukazując ją w jej postaci widzialnej oraz naśladując sposób jej działania. Podobnie idee wzorcze, którym artysta nadaje kształt materialny, wywodzą się z zastanej i poznawanej przez człowieka rzeczywistości. W swej genezie sztuka jest więc pochodna od świata; innej sztuki nie ma i być nie może. Jest przy tym zdolna nie tylko do odtwarzania, lecz także przekształcania rzeczywistości, natomiast nie do jej kreowania. Sztuka nie może tworzyć nowych form bytu. Stwarzać może wyłącznie Bóg²¹. Dzieło sztuki nie powstaje *ex nihilo*, ale z zastanej materii. Czerpanie ze świata doczesnego związane z jego przekształcaniem nie ma więc nic wspólnego z kopiowaniem/imitacją natury. Jak komentuje myśl Akwinaty Piotr Jaroszyński:

*rzeczywistość otaczająca człowieka sugeruje aktualizacje w stopniu niewyczerpanym, które w porządku intencjonalnym na wiele sposobów mogą się na siebie nakładać, ze sobą zderzać, łączyć, dzielić etc., a wszystko jest tą możliwością dla sztuki, możliwością zarówno w sensie biernym, jak i czynnym. [...] Sztuka jest z tego, co w człowieku z rzeczywistości osiada, przechodząc przez zmysły, uczucia, rozum i wolę*²².

Sztuka, zdaniem św. Tomasza, służy chwale Bożej i pouczeniu ludzi, a także przyjemności płynącej z obcowania z nią. Eksponowany przez samego Akwinatę rodzaj więzi sztuki ze światem pozwala jednak na wyciągnięcie wniosku, iż jej sens duchowy nie wyczerpuje się w walorach edukacyjnych, znanych pod poję-

All cognition is rooted in the material world, although it further moves away from it, and shifts from conceptualizations to images, to concepts, which form the ideal essence of things.

*Like the viewers of an artwork recognize in it the idea of its creator, we form concepts from the cognition of things that exist; concepts express their content and we read in them the thought of God, revealed in the Creation. Thus, in a way, God's creatures mediate between God and us, between God's cognition and ours, between the knowledge that is the cause of all things, and our knowledge, drawn from the world surrounding us.*¹⁹

Art, too,²⁰ must refer to nature and is rooted in it, presenting nature in its visual form and imitating nature's ways. Similarly, the model ideas that are given material shape by an artist originate from the existing reality, perceived by man. In its genesis, then, art stems from the world; there is no other art and cannot be. What is more, art is capable not only of re-creation, but also of transformation of reality, but not of creation. Art cannot create new forms of being; only God can.²¹ A piece of art does not emerge *ex nihilo*, but from the existing matter. Thus, taking from the transient world, connected with its transformation, has nothing to do with copying / imitating nature. Below, Thomas Aquinas' thought is commented on by Piotr Jaroszyński:

*The reality surrounding man implies actualizations in an infinite degree, which, in an intentional order, can overlap in many ways, can collide, join, separate, etc., and all this is a potential for art, a potential both in passive and active sense. [...] Art stems from what remains in man after reality is filtered through the senses, feelings, reason, and will.*²²

According to St Thomas, art serves God's glory and man's education, but also offers the pleasure of communion with it. Yet Aquinas emphasizes such a kind of relation between art and the world that allows us to conclude that art's spiritual sense is not merely educational value, known as *biblia pauperum*, and aesthetic entertainment.²³ For, since the creat-

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Wyrazu „sztuka” (*ars*) używał św. Tomasz w szerokim znaczeniu na określenie umiejętności wytwarzania rzeczy cennych: pożytecznych albo przyjemnych lub pięknych. Zakres ów obejmował rzemiosła i przeróżne kunszty, w tym również kucharski, wojskowy, jeździecki, bankierski, prawodawczy. Jako odrębną grupę sztuk wydzielał sztukę pisarską, malarzką i rzeźbiarską, jako że są przedstawiające (odtwórcze); por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1962, s. 293–294.

²¹ Ibidem, s. 295.

²² Jaroszyński 2002, jak przyp. 10, s. 86.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ The word “art” (*ars*) was used by St Thomas in a broad sense, to denote the ability to create valuable things: useful, pleasant, or beautiful. This scope covers diverse crafts and arts, including culinary, military, cavalry, banking, and legislation skills. Literature, painting and sculpture constituted a separate group of arts, being representative (re-creational); cf. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, vol. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1962, pp. 293–294.

²¹ Ibidem, p. 295.

²² Jaroszyński 2002, as in fn. 10, p. 86.

²³ St Thomas neither wrote a separate treatise on art and beauty, nor dedicated to them a separate chapter in any of his works. He

ed world imitates its Creator, the art presenting the world must have the power to visualize the supernatural values. It is given the ability to reveal the sacred in nature, that is “what in things refers us to God”.²⁴ However, as *vestigium Dei*, art should fulfil one more condition, namely be marked by beauty, i.e. possess the right proportions and clarity (*proportio et claritas*) – the most important indicators of beauty for Thomas. “Each thing, in other words, is called beautiful to the extent that it has its own clarity (spiritual or corporeal) and is constituted according to its right proportion or correspondence”.²⁵ The task of art, creatively imitating nature (*mimesis*), is to produce beautiful works, including beautiful paintings and sculptures, which through artistic values reveal the beauty of the Creator Himself. The visible beauty, both in art and in nature, which art imitates, refers us to God, who is Beauty. The beauty of creation is nothing else but the reflection of divine beauty. “God’s beauty is determined by the beauty of His creation, and vice versa, the definition of the beauty created, i.e. present in the created world, states that it results from the ordering act of God, Creator of the world”.²⁶ The world is beautiful because it was created by God, who is Beauty, but also because it was summoned or “called” by God. The power of the created beauty, but also of the beauty produced/ imitated by man, “lies in its participation in the non-created, transcendent beauty. In this way God makes everything turn (*convertit*) to Him, making Him its goal”.²⁷ By producing images of visible things, art participates in the strive for cognition of all created beings, and through them – cognition of non-created God. If art fulfils certain formal requirements that guarantee perfection of the work (and thus its beauty), it may reach a level at which it will be included in the movement of wisdom and love that reaches beyond the sensual and sensual-intellectual world, and beyond human possibilities and limitations.²⁸

Clearly, Thomists’ understanding of the relation between God and World and between art and nature

ciem *biblii pauperum*, oraz ucieśze estetycznej²³. Skoro bowiem świat stworzony naśladuje swego Stwórcę, to prezentująca go sztuka również ma moc unaoczniania wartości nadprzyrodzonych. Dana jest jej zdolność objawiania sacrum natury, czyli tego, „co w rzeczach odsyła do Boga”²⁴. Jako *vestigium Dei* winna jednak spełniać jeszcze jeden warunek – cechować się pięknem, a więc posiadać odpowiednie proporcje oraz blask (*proportio et claritas*) – najważniejsze dla św. Tomasza wyznaczniki piękna. „Kaźda rzecz jest nazywana piękną – pisał Akwinata – jeśli posiada blask właściwy swemu rodzajowi, duchowy lub cielesny, i jeśli jest zbudowana w należytej proporcji”²⁵. Zadaniem sztuki, twórczo naśladującej naturę (*mimesis*), jest tworzenie rzeczy pięknych, w tym również pięknych obrazów i rzeźb, ujawniających nam poprzez przymioty artystyczne piękno samego Stwórcy. Piękno widzialne, zarówno piękno sztuki jak i natury, odsyła do Boga, który sam jest Pięknem. Piękno stworzenia jest niczym innym jak odbiciem piękna boskiego. „Piękno Boga określa się poprzez piękno Jego dzieła, i odwrotnie, do definicji piękna stworzonego, to znaczy obecnego w świecie stworzonym, należy to, że jest ono skutkiem porządkującego działania Boga – Stwórcy świata”²⁶. Świat jest piękny, bo został stworzony przez Boga, który sam jest Pięknem, ale także dlatego, że został wezwany czy też „zawołany” przez Boga. Moc piękna stworzonego, ale także tworzonego/naśladowanego przez człowieka „polega na jego uczestnictwie w pięknie niestworzonym, transcendentnym. W ten sposób Bóg sprawia, że wszystko zwraca się (*convertit*) ku Niemu, biorąc Go sobie za cel”²⁷. Sztuka, tworząc obrazy rzeczy widzialnych, współuczestniczy w dążeniu do poznania wszystkich bytów stworzonych, a poprzez nie Boga niestworzonego. Spełniając określone wymogi formalne, będące gwarantami doskonałości dzieła (a więc jego piękna), może osiągnąć poziom, na którym zostanie włączona w ruch mądrości i miłości wykraczający ponad świat zmysłowy oraz zmysłowo-intelektualny i ponad ludzkie możliwości i ograniczenia²⁸.

wrote briefly and only incidentally on the subject. Hence, it is difficult to compile a complete aesthetic theory of Aquinas on the basis of fragments of his texts. In many cases, the researcher is confined to guesses and later interpretations. More on the subject in Jaroszyński 2002, as in fn. 10, pp. 61ff.; Tatarkiewicz 1962, as in fn. 20.

²⁴ J.A. Kłoczowski, *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, in: *Sacrum w sztuce współczesnej*, ed. B. Major, Częstochowa 2003, p. 53.

²⁵ After: P. Porro, *Thomas Aquinas. A historical and philosophical profile*, transl. by J.G. Trabbic, R.W. Nutt, Washington 2016, p. 203.

²⁶ Bartoś 2006, as in fn. 7, pp. 200–201.

²⁷ Ibidem, p. 202. Aquinas’ attitude towards beauty is similar to Pseudo-Dionysius’ opinion, and thus also to Neo-Platonism. It is not a unique example of such affiliations. Contrary to the earlier tradition, which saw only Aristotelian influence in St Thomas’ thought, modern studies also note its Neo-Platonic roots.

²⁸ Ibidem, p. 202.

²³ Św. Tomasz nie tylko nie napisał specjalnego traktatu o pięknie i o sztuce, ale nawet w żadnym ze swych dzieł nie poświęcił pięknu osobnego rozdziału. Wspominał o nich krótko i tylko przy okazji innych tematów. Z tego też powodu odtworzenie na podstawie przygodnych wzmianek pełnej teorii estetycznej Akwinaty nie jest zadaniem łatwym. W niejednym przypadku zdani jesteśmy na domniemanie i późniejsze interpretacje; szerzej: Jaroszyński 2002, jak przyp. 10, s. 61 nn.; Tatarkiewicz 1962, jak przyp. 20.

²⁴ J.A. Kłoczowski, *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, w: *Sacrum w sztuce współczesnej*, red. B. Major, Częstochowa 2003, s. 53.

²⁵ Cyt za: Tatarkiewicz 1962, jak przyp. 20, s. 300.

²⁶ Bartoś 2006, jak przyp. 7, s. 200–201.

²⁷ Ibidem, s. 202. Stosunek Akwinaty do piękna bliski jest poglądom Pseudo-Dionizego, a zatem również neoplatonizmowi. Nie jedyny to przykład takich filiacji. Wbrew wcześniejszej tradycji, upatrującej w myśli św. Tomasza wyłącznie wpływów arystotelizmu, współczesne badania zwracają uwagę także na jej korzenie neoplatonistyczne.

²⁸ Ibidem, s. 202.

Pojmowanie przez tomistów relacji między Bogiem a światem oraz między sztuką a naturą różni się zatem zasadniczo od poglądów neoplatoników i samego Plotyna, choć również one zapładniały przez wieki, i to na wiele sposobów, nauczanie Kościoła, w tym samego Tomasza z Akwinu²⁹. Plotyn, tworząc podstawy do interpretowania natury w kategoriach panteistycznych, nadał sztuce i działalności artystycznej jeszcze wyższą rangę aniżeli św. Tomasz, uznając, że artysta jest zdolny bezpośrednio, a więc bez pośrednictwa natury, kontemplować idealne prawzory wszystkich rzeczy. Jak możemy przeczytać w *Enneadach*: „Trzeba następnie wiedzieć, że sztuki nie naśladową po prostu widzialnego świata, lecz sięgają do wątków, z których się wyłania owa natura, i że wreszcie tworzą wiele same z siebie, albowiem jeżeli czemuś czegoś nie dostaje, to uzupełniają te braki, gdyż są w posiadaniu piękna”³⁰. Sztuka nie ogranicza się zatem, jak u św. Tomasza, do twórczego naśladownictwa natury, ale sięga do rdzenia, do idei, i tym sposobem kreuje prawdziwie metafizyczne piękno³¹. Jest zdolna odnosić się do idealnych wzorców w świecie noetycznym. Człowiek dzięki duszy, którą posiada, ma bowiem udział w Duszy, stanowiącej hipostazę wyższego rzędu, a przez nią w Umyśle oraz Jedni³².

W poznaniu Boskich prawzorów, które są prototypowe dla bytu oraz piękna, podstawową rolę odgrywa twórcza wyobraźnia, silnie eksponowana w myśli neoplatońskiej, przede wszystkim przez Ibn Arabiego,

²⁹ Panteizm, a w szczególności głoszący go neoplatonizm, ma na gruncie myśli chrześcijańskiej bogatą tradycję, nie tylko w prawosławiu, w jego wersji greckiej i rosyjskiej, lecz także w Kościele katolickim. Inspirowali się nim m.in. ojcowie kapadocy, zwłaszcza św. Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita. Panteizm zaznaczył swą obecność w myśli św. Augustyna, Boecjusza i Jana Szkota Eriugeny, który nazywa Boga „Omnium Essentia”. W średniowieczu zarzucano panteizm także Amarylkowi z Bène i jego uczniowi Dawidowi z Dinant, którzy utożsamiali Boga z naturą. Podobne w treści określenia można spotkać u Mistrza Eckharta i u Mikołaja z Kuzy, także pozostających pod wpływem neoplatonizmu. Dostrzega się go również w dziele św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza w jego *Komentarzach do Imion Bożych* Dionizego Areopagity. W czasach nowożytnych myśl katolicka opierała się na tomizmie i scholastyce, podczas gdy platonizm rozwijał się w innym, bądź to naukowym, bądź spirytualistycznym kontekście. Widoczny był w filozofii M. Ficina i u okazjonalistów, B. Spinozy, G.E. Lessinga, F.D.E. Schleiermachera, F.W.J. Schellinga, J.G. Fichtego, G.W.F. Hegla, R. Steinera i innych, a także w mesjanizmie polskim.

³⁰ Plotyn, *Enneady*, I, 6, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 132.

³¹ W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 170; por. też D. Dembińska-Siury, *Rozprawa o pięknie*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, 415–433.

³² Według Plotyna zasadą bytu, tym, co istnieje naprawdę, jest Jednia – doskonała i prosta substancja, która jest niepoznawalna, gdyż każda próba jej poznania prowadziłaby do wyszczególnienia jej własności i powstania rozróżnienia. Jednia emanuje z siebie kolejne szczeble bytu – hipostazy. Pierwszą hipostazą jest Umysł, a z niego wyłania się Dusza. Dusza stanowi najniższy, ostatni poziom w emanacyjnym ciągu bytów.

differs significantly from the views of Neo-Platonists and Plotinus himself, although over the ages these views also inspired the teaching of the Church – including Thomas Aquinas – in many ways.²⁹ Plotinus, laying the foundations of Pantheist interpretation of nature, gave art and artistic activity an even higher status than St Thomas did; Plotinus concluded that an artist is able to contemplate the ideal prototypes of all things directly, without the mediation of nature. As can be read in *Enneads*: “it must be confessed [...] that arts do not simply imitate that which is perceived by the eyes, but recur to those reasons from which the energy of nature consists. Besides this they produce many things from themselves, and add something where anything is wanting to the perfection of the whole, because they contain beauty in themselves”.³⁰ Thus, differently than in St Thomas’s texts, art is not limited to creative imitation of nature, but reaches into the core, the very idea, and in this way creates true metaphysical beauty.³¹ It is able to refer to the ideal models in the noetic world. Because of the soul each human being possesses, they have a share in Soul, a hypostasis of a higher order, and through this – in Intellect and the One.³²

An essential role in the cognition of God’s archetypes, prototypes of beauty and being, is played by creative imagination, which is strongly emphasized in Neoplatonic thought: first of all by Ibn Arabi, a follower in the footsteps of Plutarch of Athens, Iamblichus, and Synesius of Cyrene; in modern

²⁹ Pantheism, and more precisely Neo-Platonism, which propagates it, has a rich tradition in Christian thought, both in the Russian and Greek Orthodox Church and in the Catholic Church. It inspired e.g. the Cappadocian Fathers, especially St Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius the Areopagite. Pantheism left its mark in the thought of St Augustine, Boethius, and John Scotus Eriugena, who called God “Omnium Essentia”. In the Middle Ages, also Alaric of Bena and his disciple David of Dinant, who identified God with nature, were accused of Pantheism. Similar references to God can be found in texts of Meister Eckhart and Nicolas of Cusa, who were under the influence of Neo-Platonism. It is also noticed in the works of St Thomas Aquinas, especially in his *Commentary on “The Divine Names”* by Dionysius Areopagite. In modern times, Catholic thought relied on Thomism and Scholasticism, while Neo-Platonism evolved in a different, either scientific or spiritual, context. It was visible in the philosophy of: M. Ficino and the Occasionalists, B. Spinoza, G.E. Lessing, F.D.E. Schleiermacher, F.W.J. Schelling, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, R. Steiner, and many others, as well as in Polish Messianism.

³⁰ Plotinus, *Enneads*, I, 6.

³¹ W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Kraków 2002, p. 170; cf. also D. Dembińska-Siury, *Rozprawa o pięknie*, in: *Wielkość i piękno filozofii*, ed. J. Lipiec, Kraków 2003, pp. 415–433.

³² According to Plotinus, the principle of being, what truly exists, is the One – the perfect and simple substance which is incognoscible, as any attempt to know it would lead to identifying its property and creating a distinction. The One emanates subsequent stages of being – hypostases. The first hypostasis is Intellect, from which Soul emanates. Soul is the last, lowest stage in the chain of emanations.

times, by Rudolf Steiner, Theodor Adorno, and Benedetto Croce; and, closer to home, by a Polish painter, Tadeusz G. Wiktor. Regardless of the differences between them, all these thinkers attribute an almost supernatural status to imagination. Thanks to imagination, having insight into the ideas of creation, an artist is a visionary and a mystic at the same time. After all, a mystical experience is one of man's direct relation to supersensual or transcendental reality. Art, free from external empirical necessities, has the liberty to manipulate the elements of reality, or, as Wassily Kandinsky stated, to ascend above the reality and break all links with it. Hence, abstract painting expresses what is strictly spiritual and invariable, and thus – the omnipresent, absolute divine substance and, at the same time, the artist's state of mind and soul.³³ An act of creation is understood as a theophany, an internal transcendental experience. Through this experience, an artist achieves self-knowledge; in this internal "enlightenment" the divine reveals itself.³⁴ All the same, Neo-Platonists do not negate the necessary existence of art that originates from the material world, yet they believe it to be of lower status.

As Tadeusz G. Wiktor states,

*A work of art can occur as an intentional act in two spheres of existence: the realistic sphere, i.e. the sensual – illusory one, and in the real sphere, which is the spiritual – actual one. The former belongs to the relative World, and as such, it is a constant characteristic of a piece of art. The latter belongs to the Absolute Reality, and as such, it characterizes only some of works of art [...], as only some of them reveal the supernatural Truth, the Truth of Transcendence. [...] One "perceives", or "experiences" this Truth in a supernatural act (illumination, meditation, revelation, contemplation, prayer), for an act of creation [...] is a transmedia act.*³⁵

For centuries, the work of St Thomas has remained the most significant point of reference for Catholic theology.³⁶ Neo-Thomism, the main philosophical current in the field of Neo-Scholasticism, still has a high rank in the bosom of Catholicism. Although in modern times it is not homogeneous, it is even considered "eternal philosophy". On the other hand, nowadays Platonism functions in a different, either scientific or spiritual context, and is actually situated outside the Church. Therefore, it becomes understandable that the current

podążającego za Plutarchem z Aten, Jamblichem czy Synezyjuszem z Cyreny, a współcześnie przez Rudolfa Steinera, Theodora Adorna, Benedetta Crocego, a także, by nie sięgać daleko, polskiego malarza Tadeusza G. Wiktora. Niezależnie od dzielących ich różnic wszyscy oni nadają wyobraźni status wręcz nadprzyrodzony. Dzięki niej artysta, mając wgląd w idee stwórcze, jest wizjonerem i zarazem mistykiem. Doświadczenie mistyczne to wszak doświadczenie polegające na bezpośredniej relacji człowieka z rzeczywistością pozazmysłową lub transcendentną. Sztuka, pozostając wolna od zewnętrznych konieczności empirycznych, może dowolnie manipulować elementami rzeczywistości lub, jak głosił Wassily Kandinsky, wzbić się ponad rzeczywistość, zrywając z nią wszelki związek. Dzięki temu malarstwo abstrakcyjne wyraża to, co ściśle duchowe i niezmiennie, a więc powszechną, absolutną substancję boską i zarazem stan umysłu i duszy artysty³³. Akt twórczy jest pojmowany jak akt „teofaniczny”, wewnętrzne przeżycie transcendencji. Dokonuje się w nim samopoznanie artysty, czyli jego wewnętrzne „oświecenie”, w którym objawia się to, co boskie³⁴. Neoplatonicy nie negują przy tym potrzeby istnienia sztuki pochodnej od świata rzeczy. Ma ona jednak, w ich mniemaniu, pośrednią pozycję.

*Dzieło sztuki jako akt intencyjny – pisze Tadeusz G. Wiktor – może być osadzone w dwóch strefach istnienia – w strefie realnej, czyli zmysłowo-iluzorycznej, oraz w strefie rzeczywistej, czyli duchowo-prawdziwej. Strefa pierwsza przynależy do Świata względnego, a jako taka jest stałą dyspozycją dzieła. Strefa druga przynależy do Rzeczywistości bezwzględnej, a jako taka jest dyspozycją tylko nielicznych dzieł [...], bo tylko nieliczne z nich objawiają Prawdę nadnaturalną, Prawdę Transcendencji. [...] Do jej „postrzegania”, do jej „doświadczenia”, dochodzi się w akcie nadzmysłowym (iluminacja, medytacja, ośnienie, kontemplacja, modlitwa), albowiem akt twórczy [...] jest aktem trans-medialnym*³⁵.

Dzieło św. Tomasza pozostawało przez stulecia najważniejszym punktem odniesienia dla teologii katolickiej³⁶. Neotomizm, główny kierunek filozoficzny neoscholastyki, nadal ma duże znaczenie w łonie katolicyzmu. Choć nie wykazuje współcześnie jednolitego charakteru, uznawany jest wręcz za „wieczną filozofię”. Platonizm natomiast funkcjonuje dziś w innym, bądź to naukowym, bądź spirytualistycznym kontekście, sytuując się w zasadzie poza Kościołem.

³³ Cf. W. Prusik, *Sztuka i mistyka. Ekspresja jako artystyczne doświadczenie absolutu*, „Analiza i Egzystencja” 21, 2013, p. 140.

³⁴ Ibidem, p. 143.

³⁵ Tadeusz Gustaw Wiktor, *Ikony – Bramy Światła*, exhibition catalogue, ed. T.G. Wiktor, Art Gallery Artemis, April 1996, Kraków 1996, pp. 5–6.

³⁶ Bartoś 2006, as in. fn. 7, p. 13.

³³ Por. W. Prusik, *Sztuka i mistyka. Ekspresja jako artystyczne doświadczenie absolutu*, „Analiza i Egzystencja” 21, 2013, s. 140.

³⁴ Ibidem, s. 143.

³⁵ Tadeusz Gustaw Wiktor, *Ikony – Bramy Światła*, katalog wystawy, Galeria Sztuki Artemis, kwiecień 1996, red. T.G. Wiktor, Kraków 1996, s. 5–6.

³⁶ Bartoś 2006, jak przyp. 7, s. 13.

Jest więc zrozumiałe, że obecne nauczanie Kościoła w sprawie relacji między Bogiem a światem w zasadzie kontynuuje długą tradycję traktowania rzeczywistości stworzonej jako znaku wskazującego na Stwórcę, rzeczywistości przenikniętej mocą, dobrem i pięknem świata duchowego. Kościół, podkreślając silną więź między Bogiem a naturą, w dalszym ciągu akcentuje Jego transcendencję, jest bowiem świadom nieusuwalnego napięcia między sacrum i profanum. Wskazywał na nie już IV Sobór Laterański (1215), formułując zasadę: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (Pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można wyobrazić sobie takiego podobieństwa, które nie zawierałoby jeszcze większego niepodobieństwa [DH 806])³⁷.

Z drugiej jednak strony, długa tradycja eksponowania aspektu transcendencji Boga znajduje dziś w nauczaniu Kościoła pewną przeciwwagę w podkreślaniu Jego immanencji. Przecistawiając się kosmicznemu pesymizmowi, stwierdzającemu brak całościowego sensu wszechświata, Kościół zaczął uwypuklać sakramentalny charakter świata³⁸. Obok poglądu głoszącego, że świat jest znakiem, który posiada zdolność komunikowania transcendencji, pojawia się przeświadczenie, że jest on objawieniem działania Ducha Stworzyciela, który przenika wszystkie poziomy rzeczywistości. Jest przestrzenią immanentnej obecności Boga, a nawet „nośnikiem tego, co boskie”³⁹. Chrześcijaństwo, dowodzi Andrzej Dańczak, uczy się dzisiaj umiejętnego powiązania wymiaru transcendencji i immanencji. Nie boi się rozważać sakramentalnej obecności Boga w świecie i eschatologicznego przebóstwienia całego stworzenia. Teologia stworzenia znajduje się w koniecznym powiązaniu z teologią sakramentalną. Można mówić wręcz o zależności ontologicznej obu rzeczywistości⁴⁰, co wszakże nie ma nic wspólnego z „panteizacją” czy też „neoplatonizacją” chrześcijaństwa. Niewątpliwie jednak sprzyja spirytualizacji i teologizacji natury, zy-

line of Catholic teaching on the relation between God and the world in fact shares in a long tradition of interpretation: the created reality is seen as a sign indicating the Creator, permeated with power, good, and beauty of the spiritual world. The Church, emphasizing the strong bond between God and nature, at the same time continues to accentuate His transcendence, being aware of the indelible tension between the sacred and the profane. This tension was already pointed out by the Fourth Council of the Lateran (1215), in the principle: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (between the Creator and the creature there cannot be a likeness so great that the unlikeness is not greater; Lateran IV, Canon 2).³⁷

On the other hand, the long tradition of emphasizing God's transcendence is to some extent counterbalanced in the modern teaching of the Church by emphasizing His immanence. Opposing the cosmic pessimism, which prophecies the lack of a general purpose of the universe, the Church began to highlight the sacramental nature of the world.³⁸ Apart from the claim that the world is a sign capable of communicating transcendence, there is a conviction that it is a manifestation of the action of the Creator Spirit, who pervades all levels of reality. The world is an area of God's immanent presence, or even a “carrier of the divine”.³⁹ Andrzej Dańczak argues that today Christianity teaches a clever linking of the transcendent and the immanent dimensions. It is not afraid to consider the sacramental presence of God in the world and the eschatological divinization of the whole of creation. Theology of creation is necessarily connected with sacramental theology; perhaps we can even speak of an ontological dependence of the two realities,⁴⁰ which, however, has nothing to do with “Pentheization” or “Neo-Platonization” of Christianity. Yet, undoubtedly, it promotes spiritualization and theologization of nature, which thus achieves a supernatural sense and

³⁷ Cyt. za: E. Chat, *Człowiek a słowo Boga*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 10, 2011, s. 15. Napięcie między obrazowością a bezobrazowością Boga zostało zachowane w dziejach teologii poprzez napięcie pomiędzy teologią pozytywną a negatywną. O ile pierwsza stara się zbliżyć do Boga na drodze pozytywnych stwierdzeń i definicji, o tyle druga czyni to samo, odrzucając wszelkie symbole, obrazy i abstrakcyjne pojęcia jako przeciwstawiające się określeniom i definicjom Boga.

³⁸ Dańczak 2009, jak przyp. 13, s. 21. W przywołanym tekście można znaleźć obszerne rozważania na temat sakramentalnego wymiaru świata, w których autor zastanawia się, w jaki sposób świat informuje o istnieniu Stwórcy i o Jego mocy oraz o niektórych innych Jego cechach, powołując się przy tym na rozległą literaturę, m.in. opracowania J. Polkinghorne'a, J. Haughta, P. Tillicha. Kategoria sakramentalności jest wewnętrznie zróżnicowana i posiada różne stopnie „intensywności”.

³⁹ Ibidem, s. 17.

⁴⁰ Ibidem, s. 15.

³⁷ Quoted after: E. Chat, *Człowiek a słowo Boga*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 10, 2011, p. 15. English version available at http://www.intratext.com/IXT/ENG0431/_P2.HTM; the tension between the imaginability and non-imaginability of God was retained in theological history in the tension between positive and negative theology. While the former attempts at approaching God through positive statements and definitions, the latter aims at the same goal by rejecting all symbols, images, and abstract concepts as contraposed to the names and definitions of God.

³⁸ Dańczak 2009, as in fn. 13, p. 21. The quoted text offers broad reflection on the sacramental dimension of the world; the author ponders how the world refers to and informs about the existence of its Creator, His power, and His other features; extensive selection of subject literature is referred to, among others: works by J. Polkinghorne, J. Haught, and P. Tillich. The category of sacramentality is inherently diverse and layered with various degrees of “intensity”.

³⁹ Ibidem, p. 17.

⁴⁰ Ibidem, p. 15.

a status higher than it was assigned in the thoughts of Thomas Aquinas.

In conclusion, we can safely light a candle in front of a landscape, both a natural one and a painted one, and we shall not fall into heresy. It is possible not only within the Eastern Orthodox Church, which remains in certain opposition to the rational-intellectual scholastic inclinations, and has long been dedicated to the affirmation of the proximity of God, His immanence, or even (in a sense) deification of man and nature.⁴¹ Such an action would also be entirely justified basing on the teaching of the Catholic Church; nowadays, it goes as far as to speak of a sacramental moment in relation to experiencing God in the world of nature. Nevertheless, God is not experienced directly in this world. He is experienced in things, through things. He is attainable only together with the world and through the world. "In this respect, the world can be compared to a stained-glass window: the glass emanates the light. We see the light, but not the external world, which is the actual source of light".⁴² A work of art is not capable of illustrating God's presence in the created world, but sometimes it allows it to glimmer through.

Let us conclude our considerations by quoting a statement by Wiesław Juszczak which is more than adequate in this context, although it is unlikely to have been inspired by Catholic orthodoxy: "Art is a search for this truth, it exposes the very truth that reality is an unfathomable mystery. The more art allows us to realize the limits of cognoscibility, the closer it brings us to the threshold of the mystery, the greater it is, or, as we put it, the more authentic".⁴³ "Art is an absolute pursuit, I'd rather say. It is an endeavour rooted in human nature, seeking to approach the mystery of what is absolute (in the religious and ontological sense), and – I repeat – to show a glimpse of the threshold, the impassable threshold of cognition beyond things perceptible with the senses and the mind".⁴⁴

Abstract

The text attempts to answer the question of whether, and to what extent, sacralisation of landscape is justified on Christian grounds, and whether religious and landscape art can be equated in status, as Jerzy Nowosielski proposed. The idea of sacralisation of nature is closer to the Eastern Orthodox Church, with its tendency to divinize man, or even (consid-

skującej sens nadprzyrodzony i wyższy status aniżeli w myśli św. Tomasza z Akwinu.

Można więc bez obawy palić świeczkę przed pejzażem, zarówno tym naturalnym jak i przedstawionym w obrazie, w żaden sposób nie popadając w herezję. Jest to możliwe nie tylko na gruncie chrześcijaństwa wschodniego, będącego w pewnej opozycji do racjonalistyczno-intelektualnych tendencji scholastycznych, a przy tym już od dawna oddanego afirmacji bliskości Boga, Jego immanencji, a nawet, w jakimś sensie, deifikacji człowieka i natury⁴¹. Działanie to byłoby w pełni uzasadnione również na gruncie nauki Kościoła katolickiego, który w odniesieniu do doświadczenia Boga w świecie przyrody mówi dziś wręcz o momencie sakramentalnym. Niemniej Bóg nie jest doświadczany w świecie bezpośrednio, ale w rzeczach – poprzez nie. Jest osiągalny tylko razem ze światem i poprzez świat. „Świat pod tym względem daje się porównać do witraża: szkło emanuje światło. Widać światło, ale nie zewnętrzny świat będący faktycznym źródłem światła”⁴². Dzieło sztuki nie jest w stanie przedstawić obecności Boga w świecie stworzonym, choć pozwala jej niekiedy zamigotać.

Zakończmy więc nasze rozważania przywołaniem, jakże celnej w omawianym kontekście, wypowiedzi Wiesława Juszczaka, choć trudno przyjąć, by inspirowała ją ortodoksja katolicka: „Sztuka jest poszukiwaniem prawdy właśnie o tym, obnażaniem tej właśnie prawdy, że rzeczywistość stanowi niezgłębioną tajemnicę. Im bardziej nam granice poznawalności uzmysławia, im bliżej nas doprowadza do progu tajemnicy, tym jest większa czy – jak mówimy – bardziej autentyczna”⁴³. „Sztuka jest dążeniem absolutnym – powiedziałbym raczej. Jest zakorzenionym w ludzkiej naturze usiłowaniem zbliżenia się do tajemnicy tego, co absolutne (w religijnym i ontologicznym sensie), i – powtarzam – ukazania progu, nieprzekraczalnego progu poznania rzeczy wyższych niż ujmowane zmysłami i umysłem człowieka”⁴⁴.

Streszczenie

Tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim zakresie na gruncie chrześcijaństwa uzasadniona jest sakralizacja pejzażu, a także, jak proponował Jerzy Nowosielski, zrównanie statusu malarstwa religijnego i pejzażowego. Jakkolwiek idea sakralizacji natury bliższa jest chrześcijaństwu wschodniemu, skłonnemu do deifikacji człowieka, a nawet – zwa-

⁴¹ More on the subject in: J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, transl. by H. Sobieraj, Kraków 1996, p. 79.

⁴² Dańczak 2009, as in fn. 13, p. 17.

⁴³ W. Juszczak, *Sztuka jako poznanie „progu poznania”*. Z Wiesławem Juszczakiem rozmawia Janusz Marciniak, in: *Między figuracją a abstrakcją*, eds. M. Kitowska-Lysiak, P. Kmiec, A. Ślusarczyk, Lublin 2003, p. 81.

⁴⁴ Ibidem, p. 85.

⁴¹ Szerzej: J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996, s. 79.

⁴² Dańczak 2009, jak przyp. 13, s. 17.

⁴³ W. Juszczak, *Sztuka jako poznanie „progu poznania”*. Z Wiesławem Juszczakiem rozmawia Janusz Marciniak, w: *Między figuracją a abstrakcją*, red. M. Kitowska-Lysiak, P. Kmiec, A. Ślusarczyk, Lublin 2003, s. 81.

⁴⁴ Ibidem, s. 85.

żywszy na niektóre komentarze – również całej rzeczywistości stworzonej, to jednak uwaga autorki zogniskowana została na myśli katolickiej, opartej na tomizmie i scholastyce. Rozważa ona, w jakiej mierze przyroda uczestniczy, według nauczania św. Tomasza z Akwinu, w świętości Boga, na czym w istocie polega jej sakralność, a zatem w jakim sensie, z punktu widzenia nauki Kościoła, malarstwo pejzażowe może rościć sobie pretensje do przekraczania granic fizyczności, do unaoczniania nadprzyrodzonej natury bytu. Poglądy Akwinaty na temat wzajemnych relacji Boga i świata, sztuki i natury zostały skonfrontowane z filozofią neoplatońską, by tym jaskrawiej wydobyć ich specyfikę i oryginalność.

Obečne nauczanie Kościoła w kwestii relacji między Bogiem a światem w zasadzie kontynuuje długą tradycję traktowania rzeczywistości stworzonej jako znaku wskazującego na Stwórcę, przenikniętej mocą, dobrem i pięknem świata duchowego. Kościół, podkreślając silną więź między Bogiem a naturą, w dalszym jednak ciągu akcentuje Jego transcendencję, jest bowiem świadom nieusuwalnego napięcia między sacrum i profanum. Z drugiej strony, długa tradycja eksponowania aspektu transcendencji Boga znajduje dziś w nauczaniu Kościoła pewną przeciwwagę w podkreślaniu Jego immanencji. Przecistawiając się kosmicznemu pesymizmowi, stwierdzającemu brak całościowego sensu wszechświata, Kościół zaczął wypuklać sakramentalny charakter świata. Zdaniem niektórych teologów można mówić wręcz o zależności ontologicznej obu rzeczywistości, co wszakże nie ma nic wspólnego z „panteizacją” czy też „neoplatonizacją” chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, Kościół katolicki, natura, Bóg, sacrum, św. Tomasz z Akwinu, neoplatonizm

prof. dr hab. Renata Rogozińska
Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu
al. Marcinkowskiego 29, 60-967 Poznań
tel.: +48 61 855 25 21
e-mail: r.rogozinska@wp.pl

ering some comments) the whole of created reality. However, the author's attention is focused on Catholic thought, based on Thomism and Scholasticism. The questions discussed are: to what degree, according to St Thomas Aquinas' teaching, nature participates in God's sanctity; what indeed nature's sacrality is; and, hence, in what sense, from the point of view of the Church, landscape art can claim to transcend the limits of physicality and to visualize the supernatural character of being. Thomas Aquinas' views on the mutual relation between God and the world, art and nature, are confronted with the Neo-Platonic philosophy, in order to highlight their specificity and uniqueness.

Currently, the Church's teaching on the relation between God and the world in fact conforms to the long tradition of treating the created reality as a sign, indicating its Creator, imbued with the power, good, and beauty of the spiritual world. The Church, while emphasizing a strong connection between God and nature, still accentuates God's transcendence, being aware of the lasting tension between the sacred and the profane. On the other hand, nowadays, in the teaching of the Church, the long tradition of stressing the aspect of God's transcendence is counterbalanced by the emphasis on God's immanence. Opposing cosmic pessimism, which proclaims lack of any general sense to the universe, the Church has begun to underline the sacramental nature of the world. According to certain theologians, we could even speak of an ontological co-dependence of both realities; however, this claim does not contribute to the "Panttheization" or "Neo-Platonization" of Christianity.

Keywords: Christianity, Catholic Church, God, the sacred, St Thomas Aquinas, Neo-Platonism

Translated by Anna Ścibior-Gajewska