

Judyta Iwańska

Przyczyny, zapobieganie i leczenie chorób epidemicznych w starożytnej Grecji i Rzymie

Seminare. Poszukiwania naukowe 28, 223-237

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
UKSW, Warszawa

PERYCHOREZA NATUR W UJĘCIU MAKSYMA WYZNAWCY

Problem perychorezy natur wydaje się zbyt często omijany w analizach teologicznych, a przede wszystkim filozoficznych. Niezwykle interesujące wydaje się w tym kontekście odróżnienie perychorezy chrystologicznej od *communicatio idiomatum*. Opracowanie niniejsze nie rości sobie pretensji do analizy całości tego skomplikowanego problemu, czy ogarnięcia tajemnicy, której dotykamy, podejmując to zagadnienie. Stanowi jedynie próbę interpretacji intuicji, które w swych pismach zawarł Maksym Wyznawca – jeden z pierwszych, którzy zajmowali się tą tematyką; jeden z pierwszych, którzy próbowali dotknąć i opisać tajemnicę: w jaki sposób dwie natury związane razem są doskonale zjednoczone w jednej osobie. Rozważania te nie toczyły się w próżni. Sprowokowała je sytuacja Kościoła, w którą Maksym Wyznawca był żywo zaangażowany. Mam tu na myśli spory z monofizytami i monoteletami, w toku których kształtowały się podstawowe dogmaty chrystologiczne. Rolę Maksyma – w toczącej się w związku z nimi dyskusji – w pełni docenia Christoph Schönborn, który pisze, że Maksym dokonał najwspanialszej syntezy chrystologicznej w starożytności, a jego ścisły teologiczny umysł wyprowadził go na wyżyny teologicznej refleksji¹.

Stając się obrońcą soboru chalcedońskiego, Maksym zajął się między innymi doprecyzowaniem terminów i zagadnień, które mogły rodzić wątpliwości i prowadzić do kolejnych herezji (monoenergizmu i monoteletyzmu). Ujmując to inaczej, walczył z herezjami monoenergizmu i monoteletyzmu, odwołując się do soboru chalcedońskiego i wyciągając ostateczne konsekwencje z jego postanowień. Pozostając nie tylko dziedzicem Ojców Kościoła, ale i filozofów neoplatońskich, formułuje definicje podstawowych dla tej problematyki pojęć.

¹ Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 115.

1. *COMMUNICATIO IDIOMATUM* A PERYCHOREZA CHRYSTOLOGICZNA

Na początku, jak podkreśla O. D. Crisp, ważne jest, aby nie mylić perychorezy natur z *communicatio idiomatum*. W przypadku bowiem *communicatio idiomatum* mierzymy się z tym, jak sprzeczne cechy mogą być orzekane o jednej osobie Chrystusa, w której istnieją razem w hipostatycznej unii dwie natury bez zmieszania. Natomiast nauka o perychorezie natur dotyczy tego, jak dwie natury są zjednoczone w unii hipostatycznej. Nie otrzymujemy całościowego wytłumaczenia (to przecież tajemnica!), jak te dwie natury są zjednoczone, ale zyskujemy pewne rozjaśnienie tajemnicy ich zjednoczenia².

Termin perychoreza został po raz pierwszy użyty przez Grzegorza z Nazjanzu. W *Liście 101 Do Kledoniusza Prezbitera przeciw Apolinariuszowi* pisze on w sposób następujący: „Podobnie jak zdania: «Przez Chrystusa wszystko uczynione zostało» (J 1,3), «Chrystus mieszka w sercach waszych» (Ef 3,17) wypowiedziane zostały nie w odniesieniu do tego, co myślne (κατὰ τὸ νοούμενον), ponieważ jak natury (φύσεων), tak i określenia (κλήσεων) mieszają się i wskutek zespolenia w siebie wzajem zachodzą (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας)»³.

Według R. Otto, który komentuje wypowiedź Grzegorza, perychoreza oznacza tu przyporządkowanie właściwości jednej natury drugiej, a przyporządkowanie określeń, czyli *communicatio idiomatum*, jest w zasadzie nieodłączne i dlatego wymienione razem⁴. Nie można się więc zgodzić z J. Stahrem, który sugeruje, że *perichoresis* to ten sam termin, co *communicatio idiomatum* tylko wyrażony w innym języku⁵. Te dwie rzeczywistości (natury i określenia) wymienia przecież Grzegorz obok siebie, ale wyraźnie rozróżnia.

Problematyka perychorezy natur zostaje znacznie pogłębiona i rozwinięta dopiero w pismach Maksyma Wyznawcy⁶. Prawdopodobnie pierwszy raz używa on terminu perychoreza w *Ambigua ad Thomam* 5⁷. W swoim dowodzeniu odwołuje się do perychorezy natur i najczęściej posługuje się terminem περιχώρεσις εἰς

² O.D. Crisp, *Problems with Perichoresis*, Tyndale Bulletin 56(2005)1, s. 123.

³ Grzegorz z Nazjanzu, *List CI*, w: *Listy*, tłum. J. Stahr, Poznań 2005, s.137, PG 37, 181C: ὡςπερ καὶ τὸ διὰ Χριστοῦ γεγονέναι τὰ πάντα, καὶ κατοικεῖν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, οὐ κατὰ τὸ φαινόμενον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ νοούμενον, κίρναμένων ὡςπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὲ καὶ τῶν κλήσεων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.

⁴ Por. R. Otto, *The Use and the Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, Scottish Journal of Theology 54(2001), s. 122.

⁵ Por. J. Stahr, w: Grzegorz z Nazjanzu, dz. cyt., s. 137.

⁶ Por. O. D. Crisp, art. cyt., s. 122; R. Otto, dz. cyt., s. 368; G. L. Prestige, *ΠΕΡΙΧΟΡΕΩ and ΠΕΡΙΧΟΡΕΣΙΣ in The Fathers*, Journal of Theological Studies 29(1928), s. 243.

⁷ *Ambigua* [dalej: *Amb.*] 5, 150-155; *Corpus Christianorum. Series Graecorum* [dalej: CCSG] 48, s. 26-27: ἐπειδὴ καὶ ἡ φύσις ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσα τῇ φύσει, δι' ὅλου περιεχώρηκεν, μηδὲν ἀπόλυτον παντάπασιν ἔχουσα, καὶ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ' ὑποστασιν κεχωρισμένον θεότητος.

ἀλλήλας⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że to nie samo wykorzystanie terminu, którego definicji nie poświęca w ogóle uwagi⁹, ale całe zaangażowanie Maksyma w spory chrystologiczne sprawiło, iż sformułował i doprecyzował naukę, dając podstawy rozumieniu perychorezy.

Maksym podkreśla, że Chrystus ma dwie kompletne i oddzielne natury, a co za tym idzie, także dwie oddzielne wole i działania. Poszukuje on jedności Chrystusa nie na poziomie natury, ale na poziomie hipostazy¹⁰. Wydaje się więc słuszne, aby choć bardzo ogólnie przyjrzeć się, jak Wyznawca rozumie pojęcia tak podstawowe dla naszych rozważań jak natura, osoba, hipostaza czy substancja.

2. OSOBA I HIPOSTAZA A NATURA I SUBSTANCJA

Problem rozumienia tych terminów nie pojawił się oczywiście dopiero w kontekście sporów chrystologicznych, ale w ich świetle wymagał dalszego doprecyzowania, czym zajął się między innymi Maksym Wyznawca.

Hipostaza została już szczegółowo opisana przy okazji sporów trynitarnych, a rola Ojców Kapadockich jest tu nie do przecenienia. Sobór w Chalcedonie podejmuje terminy „hipostaza” i „natura” w odniesieniu do Chrystusa, stwierdzając: „Nigdy nie zaniknęła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, ab stworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”¹¹.

Maksym zazwyczaj stara się unikać terminu „osoba” (πρόσωπον) ze względu na kontrowersje, które budził w teologii, wydaje się, że hipostaza doskonale mu go zastępuje. W *Liście 15* wyraźnie łączy ze sobą te dwa terminy, jako odnoszące się do tego, co własne i indywidualne¹². Maksym twierdzi, że filozofowie definiują hipostazę jako substancję z cechami własnymi, natomiast Ojcowie – jako jednostkowego człowieka, który jest osobowo różny od innego człowieka (χαракτηριστικοῦς ιδιώμασιν)¹³.

Jeśli zaś chodzi o substancję, jak wykazują to badacze, Maksym rozumie ją na dwa sposoby. Po pierwsze, jako nadrzędną kategorię bytową, która zawiera w sobie wszystkie byty z wykluczeniem Boga; po drugie (i istotne w tym mo-

⁸ Por. np. *Quaestiones et dubia*, I, 67, CCSG 10, s. 155; *Amb.* 42, PG 91, 1320AB; *Amb.* 5, CCSG 48, s. 26-27, 32-34.

⁹ Jak zaznacza O. D. Crisp, to dopiero Jan z Damaszku w *De fide orthodoxa* zajmuje się szczegółową analizą terminu perychoreza; por. O. D. Crisp, art. cyt., s. 122.

¹⁰ Por. D. Bathrellos, *Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, s. 101.

¹¹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2001, s. 223.

¹² Por. *Epistula* [dalej: *Ep.*] 15, PG 91, 545A.

¹³ Por. *Ep.* 13, PG 91, 528A-B; *Opuscula theologica et polemica* 26, PG 91, 276B.

mencie dla nas), jako οὐσία καθ' ἑκάστων, która właściwie jest identyczna z naturą¹⁴.

W *Quaestiones ad Thalassium* Maksym pisze o substancji w pierwszym rozumieniu w sposób następujący: „Substancja łączy w sobie to, co duchowe, z tym, co zmysłowe, niebo z ziemią, rzeczy zmysłowe i intelektualne, naturę i rozum (φύσεως πρὸς λόγον)”¹⁵. Natomiast w *Liście 15* tłumaczy drugie rozumienie substancji w ten sposób: „Pytasz mnie o to, czym jest wspólne i powszechne, a czym własne i szczególne; odpowiedź na to pytanie ma nam wyjaśnić całe zagadnienie zjednoczenia (obu natur w Chrystusie). Nie będę tu omawiał niczego ze swoich własnych wynalazków; powiem to tylko, czego się nauczyłem od Ojców. Otóż według Ojców, wspólne i powszechne oznacza istotę [substancję – K. K.] i naturę, jak bowiem powiadają te słowa mają to samo znaczenie. Własne i szczególne natomiast to hipostaza i osoba – dwa również synonimiczne terminy”¹⁶. Widzimy więc, że właściwe ujęcie relacji między hipostazą/osobą a substancją/naturą jest według Wyznawcy konieczne dla właściwego zrozumienia zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie.

Maksym definiuje naturę (φύσις) jako coś ogólnego i w tym sensie tożsamego z substancją. Natura odnosi się do tego, co ogólne, do gatunku i do formy, a określa to, co wspólne wszystkim bytom pojedynczym. W wielu miejscach pisze o Wcieleniu i dwóch naturach Chrystusa. Oto wybrane fragmenty: „Cóż bardziej niezwykłego: będąc według natury Bogiem, uznał za stosowne stać się według natury człowiekiem. Nie zmienił w jakikolwiek sposób granic żadnej ze [swych] dwóch natur, ale będąc w pełni Bogiem, pozostał cały człowiekiem. Bycie Bogiem nie powstrzymało go od tego, by stać się człowiekiem, jak również przyjęcie natury ludzkiej nie umniejszyło jego Boskości. Trwa on jeden i cały w obu [naturach], bowiem ani niezniszczalna co do natury różnica substancjalna (κατ' οὐσίαν) między jego częściami nie wprowadziła w Nim żadnego podziału, ani absolutna jedność hipostazy nie spowodowała żadnego zmieszania; nie zwrócił się w kierunku natury niższej, ani nie zmienił się w taką, którą nie był”¹⁷. Nie zrealizował swojej ekonomii w obrazie pozornego ciała lub biorąc wszystko, co jest charakterystyczne dla [natury ludzkiej], lecz nie przyjmując jej samej, przyjął natomiast całkowicie, rzeczywiście i prawdziwie naturę ludzką, zjednoczył ją w swojej osobie, bez zmiany, bez przeobrażenia, bez pomniejszenia i bez podzia-

¹⁴ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 89; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 160.

¹⁵ *Quaestiones ad Thalassium* 48, PG 90, 440D. [Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki niniejszego artykułu].

¹⁶ *Ep. 15*, PG 91, 544D-545A.

¹⁷ Por. Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 289 i 291-293.

łu¹⁸, zachowując ją nienaruszoną w swojej zasadzie (λόγος) i swoich granicach substancji¹⁹.

Wypada tu zrobić małe dopowiedzenie dotyczące rozumienia przez Maksyma terminów „logos” (λόγος) i „tropos” (τρόπος). Maksym często się nimi posługuje, tłumacząc swoją wizję wszechświata. Najogólniej napisać można, że λόγος to zasada istnienia stworzeń. Jest w nich elementem niezmiennym, determinującym nie tylko substancję, lecz także ich początek. Λόγοι rzeczy istnieją w Bogu i to dzięki nim byty są tym, czym są i realizują swoją doskonałość²⁰. Natomiast, τρόπος to – według Wyznawcy – sposób istnienia stworzeń i o ile zasada (λόγος) jest czymś niezmiennym, to sposób (τρόπος) nie jest stały i umożliwia różne stopnie realizacji naturalnych możliwości. Rozróżnienie to będzie szalenie ważne, gdyż przy jego pomocy Wyznawca tłumaczyć będzie, jak boskie działanie Chrystusa wyraża się w jego ludzkiej naturze. Napisze między innymi: „Każdy z nas działa nie jako «ktos», lecz jako «coś», to znaczy jako człowiek. Jako «ktoś» natomiast, Piotr na przykład czy Paweł, człowiek nadaje swojemu sposobowi (τρόπος) działania określony kształt, robiąc coś albo niedbale, albo starannie, i w ten sposób, zgodnie ze swoją wolną wolą, wyciska na działaniu swoje własne znamię. Zatem ze sposobu (τρόπος) działania poznajemy różnice osób w ich działaniu, z natury (λόγος)²¹ działania poznaje się natomiast wspólne wszystkim ludziom ich naturalne działanie²². Omawiany autor często używa też pary: zasada natury (λόγος φύσεως) – sposób istnienia (τρόπος ύπαρξεως)²³.

Wracając jednak do dwóch natur Chrystusa, to w innym miejscu mówi o nich w sposób następujący: „(...) godząc się na narodziny (γέννησις) cielesne, dobrowolnie przyjął ze względu na człowieka zniszczenie, [przyjmując] postać sługi (Flp 2,7), [oraz przyjmując] dobrowolnie, podobne do naszego, poddanie namiętnościom natury, za wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15), co wynikało z jego niewinności. Dokonując podziału na te dwie części, został ukształtowany z części i stał się doskonale nowym Adamem, niosąc w sobie, bez pomniejszenia, obie części pierwszego Adama²⁴.

¹⁸ Maksym nie przytacza tutaj dokładnie terminów użytych na soborze chalcedońskim („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia” – *Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 223), jednak jego wypowiedź jest w tym samym duchu.

¹⁹ *Amb.* 42, 14-15, PG 91, 1320B-C.

²⁰ Por. A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1997, s.73-79; C. Moreschini, *Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Milano 2003, s. 28-32, 141-144.

²¹ Wydaje się, że bardziej trafne będzie tu użycie terminu zasada niż natura.

²² PG 91, 137A, cytuję za Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 134-135.

²³ Por. D. Bathrellos, dz. cyt., s. 103n.

²⁴ *Amb.* 42,6, PG 91, 1316D.

Stając się człowiekiem, Chrystus oddzielił podatność na zranienia od grzechu (przyjmując tylko podatność na zranienia, która jest konsekwencją grzechu), a także bezgrzeszność od nieśmiertelności (zachowując bezgrzeszność, ale nie nieśmiertelność, która jest jej konsekwencją). Maksym podkreśla, że Chrystus po wcieleniu miał udział zarówno w bezgrzeszności właściwej pierwszemu stworzeniu, jak i w podatności na zranienia, która dotyczy natury po upadku.

Dalej tłumaczy w sposób następujący: „(...) Splatając obydwie²⁵ doskonale wokół siebie, na przemian jedno i drugie, uleczył całkowicie oba, jedno przez drugie, w sposób wystarczający, dzięki swojej wielkiej mocy, usuwając granice właściwe dla każdego z nich i dając te odpowiadające drugiemu. Drugie, pozbawione czci²⁶, czyniąc zdolnym do ratowania i odnowienia pierwszego i godnego szacunku²⁷; pierwsze zaś ustanawiając podporą i obroną drugiego”²⁸. W ten dość zawiły sposób Maksym przedstawia tu swoje przekonanie, iż Chrystus naprawił granice każdego z dwóch sposobów początku istnienia (γένεσις i γέννησις). Grzeszny charakter narodzin (γέννησις) zwyciężył bezgrzesznością swojego wcielenia (γένεσις), a nieśmiertelność właściwą stworzeniu (γένεσις) zmienił przez podatność na zranienia wypływającą z narodzin (γέννησις). Niezniszczalność powstrzymywałaby zbawienie, gdyż Chrystus nie mógłby umrzeć. „Przez ‘granice’ rozumiem, z jednej strony, nieskalanie pierwszego i godnego szacunku stworzenia, jako zasady bezgrzeszności, z drugiej zaś, grzeszność – przyczynę wszystkich namiętności i zniszczeń – właściwą drugiemu [stworzeniu] i narodzinom pozbawionym szacunku. Tych namiętności i zniszczenia Zbawiciel nie przyjął do siebie przez swoje wcielenie, ale zaakceptował ich konsekwencje. Uczynił narodziny wybawieniem stworzenia, odnawiając je w sposób przedziwny, poprzez płynące z narodzin doświadczenie cierpienia oraz uświęcając ich pełen namiętności charakter właściwą dla stworzenia niewinnością. W ten sposób za sprawą zasady (λόγος) boskiej doskonałości, która w nim była, odnowił zupełnie narodziny oraz całkowicie wyzwolił naturę narodzin, która upadła z powodu grzechu”²⁹.

W tym obszernym cytacie ukazany zostaje pogląd Wyznawcy na temat wzajemnej relacji obu natur, które w duchu soboru chalcedońskiego pozostają bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. I choć nie posługuje się tutaj terminem perychoreza natur, to jednak wciąż pozostaje w kręgu tej tajemnicy.

²⁵ Czyli γένεσις i γέννησις; stworzenie i narodziny.

²⁶ Narodziny.

²⁷ Stworzenie.

²⁸ *Amb.* 42,8, PG 91, 1317A-B.

²⁹ *Amb.* 42,9, PG 91, 1317B-C.

3. DWIE NATURY CHRYSTUSA A ZŁOŻENIE CZŁOWIEKA Z DUSZY I CIAŁA

Użycie analogii między złożeniem z natury boskiej i ludzkiej a złożeniem z duszy i ciała było szeroko wykorzystywane w VI wieku. To, co charakteryzuje Maksyma, to przeanalizowanie tego tematu z właściwą jemu precyzją.

Pisząc o człowieku, Maksym określa go często jako „złożoną naturę” (φύσις σύνθετος)³⁰ lub „istotę zupełną” (εἶδος ὅλον)³¹. Wyraźnie jednak zaznacza, że Chrystus nie jest złożoną naturą. W ten sposób odcina się nie tylko od monoteletów, ale i np. Leoncjusza z Bizancjum, którzy starali się pokazać, że tak, jak człowiek jest złożony z dwóch elementów: duszy i ciała, w taki sam sposób Chrystus jest złożony z dwóch elementów (boskiego i ludzkiego).

Maksym mówi wprost, iż w przypadku człowieka możemy użyć terminu „natura złożona” (φύσις σύνθετος), natomiast za bezbożnych uznaje zarówno tych, którzy głoszą jedną prostą naturę (μία ἀπλῶς φύσις) Chrystusa, jak i tych, którzy wyznają Jego jedną naturę złożoną (μία σύνθετος φύσις)³². Rozprawia się z poglądami na temat złożonej natury Chrystusa systematycznie. Maksym przekonuje bowiem, że każda złożona natura musi spełniać pewne warunki.

Po pierwsze, elementy, z których jest złożona, łączą się poza własną wolą³³. Tak oczywiście dzieje się w przypadku złożenia z duszy i ciała, ale na pewno nie w przypadku zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie. Nie dokonuje się ono przecież poza Jego Boską wolą.

Po drugie, obie części natury złożonej muszą rozpocząć istnienie jednocześnie; żadna nie może poprzedzać drugiej³⁴. Maksym, z jednej strony, nieustannie podkreśla wspólny początek w czasie duszy i ciała, stając się chyba najbardziej radykalnym zwolennikiem współegzystencji duszy i ciała w epoce starożytnej³⁵. Z drugiej jednak, nie może zgodzić się na uznanie, że ludzka natura w Chrystusie istnieje odwiecznie, ani tym bardziej, że natura boska nie jest odwieczna.

³⁰ Por. *Ep.* 12, PG 91, 488D-492B; *Ep.* 13, PG 91, 516D-520D, 525D-529A.

³¹ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1100C-1101C.

³² Por. *Ep.* 13, PG 91, 516D.

³³ Por. *Ep.* 13, PG 91, 516D-517A: Πᾶσα γὰρ σύνθετος φύσις, πρῶτον μὲν ἀπροαίρετον ἔχει τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν κατὰ τὴν σύνθεσιν σύνοδον.

³⁴ Por. *Ep.* 13, PG 91, 517A: Ἐπειτα δὲ καὶ ἀλλήλοις ὁμόχρονα τὰ μέρη, καὶ ἑαυτῇ κέκτηται, κατὰ τὴν εἰς τὸ εἶναι γένεσιν συνυπάρχοντα, μηδετέρου μέρους θατέρου γένεσιν συνυπάρχοντα, χρονικῶς προϋπάρχοντος.

³⁵ Por. *Amb.* 42, PG 91, 1316B-1349B oraz mój artykuł *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem* 42, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26(2009), s. 277-284.

Po trzecie, jak wykazuje Wyznawca, natura złożona sprawia, że stworzenie dopełnia gatunków we wszechświecie³⁶. Oznacza to, że istnienie takiej natury jest konieczne do harmonijnego funkcjonowania świata. Nie można jednakże wcielenia Chrystusa uznać za konieczne.

Jak wykazał Wyznawca, żaden z tych warunków nie zostaje spełniony w przypadku zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie³⁷. Boski Logos istnieje wcześniej niż jego ludzka natura i to on świadomie decyduje stać się człowiekiem, aby zbawić człowieka. Nie jest to wyrazem naturalnej konieczności (jak w przypadku duszy i ciała), ale wolnej, kierowanej miłością, woli³⁸.

Chrystus nie jest złożoną naturą, ale złożoną hipostazą (ὕπόστασις σύνθετος)³⁹. Gdyby Chrystus miał złożoną naturę, to według Maksyma, nie byłby ani Bogiem, współlistotnym Ojcu, ani nie byłby współlistotny nam⁴⁰. A to podważyłoby całą teologię trynitarną, chrystologię i soteriologię.

Wyznawca precyzuje też, czym jest złożona hipostaza (ὕπόστασις σύνθετος). Ta złożona hipostaza, to jednak nie jakaś nowa, inna w stosunku do boskiej i ludzkiej, lecz hipostaza, która powstała ze zjednoczenia, hipostaza Syna Bożego. Wyznawca pisze o niej w ten sposób: „Misterium Chrystusa przewyższa najbardziej tajemniczą z wszystkich Bożych tajemnic i zawiera we wszystkim – biorąc pod uwagę wszystko to, co mogłoby być pomyślane i co jest ponad wszelkimi definicjami i granicami – wszelką doskonałość obecną i przyszłą. To misterium uczy, że ciało, które wziął od nas jest z nim współlistotne (ὁμοούσιον), z tym, który został wzięty do nieba (Mk 16,19) ponad wszelką Zwierchność i Władzę i Mocą i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym (Ef 1,21) i zasiada z Bogiem i Ojcem teraz i przez nieskończone wieki, który przeszedł przez wszystkie nieba i stał się zwierchnikiem wszystkiego i przyjdzie, aby przekształcić i przemienić (μεταστοιχειώσει) wszystko i zbawić nasze dusze i ciała, w co wierzymy i w wierze tej będziemy trwać na zawsze”⁴¹.

W jednej osobie Chrystusa, w Jego boskim i ludzkim działaniu, dokonuje się wymiana i wzajemne przenikanie (περιχωρουσών εἰς ἀλλήλας) – nie w naturach, lecz na płaszczyźnie osoby. Ludzka natura jest więc przebóstwiona przez Boski Logos.

³⁶ Por. *Ep.* 13, PG 91, 517A: Πρὸς ἔτι γε μὴν καὶ εἰς συμπλήρωσιν τῆς τὸ πᾶν μεγαλοφύως ὑπογραφούσης ὁλότητος γινώσκεται πεποιημένη.

³⁷ Por. *Ep.* 12, PG 91, 489A-C.

³⁸ Por. *Ep.* 12, PG 91, 492A, *Ep.* 13, PG 91, 517B-C; 529D, *Ep.* 14, PG 91, 537B.

³⁹ Por. N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, Louven 1993, s. 175-197.

⁴⁰ Por. *Ep.* 12, PG 91, 489A-C; *Ep.* 13, PG 91, 516D-520C. Wątek ten rozwija D. Bathrellos, dz. cyt., s. 100.

⁴¹ *Amb.* 42, 48, PG 91, 1332C-D.

Przebóstwienie ludzkiej natury w Chrystusie opiera się dla Maksyma na kilku podstawowych prawdach. Systematyzuje je J.C. Larchet⁴²:

- 1) Zjednoczenie dokonuje się naprawdę: prawdziwy Bóg łączy się z prawdziwym człowiekiem.
- 2) Zjednoczenie to jest hipostatyczne – bez mieszania czy rozdzielania (spotkanie dwóch różnych substancji w jednej hipostazie).
- 3) Złożenie dwóch natur w Chrystusie to nie złożona natura, ale złożona hipostaza, która nie jest jakąś trzecią rzeczywistością, ale hipostazą Syna Bożego.
- 4) Natura ludzka w Chrystusie nie istnieje poza hipostazą Logosu, ale jest w niej niejako „zahipostazowana”.
- 5) Chrystus jest:
 - a) Ze swoich natur (ἐκ τούτων) – czyli jest złożony ze swoich natur jak z części;
 - b) W swoich naturach (ἐν τούτοις) – istnieje w swej boskiej i ludzkiej naturze; zawsze w jednej i drugiej ze swoich natur;
 - c) Swoimi naturami (καὶ ταῦτα) – jest rzeczywiście w pełni Bogiem i człowiekiem⁴³.

Tak ujęta przez Maksyma Wyznawcę chrystologia nie tylko rozjaśnia i doprecyzowuje orzeczenia soboru chalcedońskiego, ale otwiera drogę dla dalszych rozważań o perychorezie natur, które podejmie Jan Damasceński.

PERICHORESIS OF THE NATURES ACCORDING TO MAXIMUS THE CONFESSOR

Summary

Maximus the Confessor is one of the first authors to use the term perichoresis. More importantly, faced with Monophysitism and Monothelitism he defines the fundamental terms, such as substance, hypostasis and nature. On the basis of these formulas he develops his doctrine of two natures in one hypostasis, stressing that we cannot use the terms: φύσις σύνθετος, μία ἀπλῶς φύσις or μία σύνθετος φύσις in relation to Christ. The only proper term is ὑπόστασις σύνθετος – the Son of God consubstantial with the Father and with all human beings.

Keywords: Maximus the Confessor, Christology, perichoresis, *communicatio idiomatum*, substance, hypostasis, nature

⁴² Por. J.C. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris 2003, s. 159-161.

⁴³ Por. *Ep.* 15, PG 91, 573A; Warto jednak zauważyć, że formułę tę znajdujemy prawie sto lat wcześniej u Leoncjusza z Bizancjum (PG 86, 1904A). Więcej na ten temat por. D. Bathrellos, dz. cyt., s. 108-109.

Nota o Autorze: DR KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA – adiunkt w Katedrze Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. W swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim filozofią patrystyczną.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca, chrystologia, perychoreza, *communicatio idiomatum*, substancja, hipostaza, natura

MARCIN T. ŁUKASZEWSKI
UKSW, Warszawa

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ TECHNIKI GRY I ŚRODKÓW TECHNIKI KOMPOZYTORSKIEJ W ETIUDACH FORTEPIANOWYCH KOMPOZYTORÓW POLSKICH W LATACH 1916-2006

Zakres czasowy niniejszego artykułu obejmuje lata 1916-2006: od powstania *12 etiud* op. 33 Karola Szymanowskiego (1916) do *12 etiud* Krzysztofa Baculewskiego (2006). W badanym okresie wielu polskich twórców pisało etiudy fortepianowe, między innymi: Grażyna Bacewicz, Andrzej Czajkowski, Ignacy Friedman, Witold Friemann, Alfred Gradstein, Kazimierz Jurdziński, Norbert Mateusz Kuźnik, Witold Lutosławski, Roman Maciejewski, Roman Palester, Andrzej Panufnik, Marta Ptaszyńska, Marian Sawa, Tadeusz Szeligowski, Apolinary Szeluto, Aleksander Tansman, Bolesław Woytowicz i wielu innych. Spośród grona wzmiankowanych twórców szczegółowych badań doczekały się etiudy jedynie kilku z nich. Etiuda nie była w XX wieku gatunkiem anachronicznym, o czym przekonują nadal powstające utwory, utrzymane odpowiednio w organizacji dźwiękowej nawiązującej do tradycji, jak również skomponowane z użyciem dwudziestowiecznych technik kompozytorskich. Z tego względu możemy dokonać, na potrzeby niniejszej pracy, typologii polskich etiud XX wieku i wyróżnić wśród nich etiudy o proveniencji neoklasycznej oraz etiudy o proveniencji awangardowej i postawangardowej. W niniejszym artykule poruszone zostaną najważniejsze problemy techniki gry i środków techniki kompozytorskiej w wybranych etiudach K. Szymanowskiego, W. Lutosławskiego, A. Panufnika, B. Woytowicza, T. Szeligowskiego, G. Bacewicz, A. Nikodemowicza, M. Sawy, W. Słowińskiego, B. Kowalskiego-Banasewicza, F. Woźniaka, A. Hundziaka, N.M. Kuźnika, P. Szymańskiego, Sz. Esztényi'ego i K. Baculewskiego – reprezentacyjnych, zdaniem autora, dla gatunku.

W pierwszych latach XX wieku drogę rozwoju polskiej etiudy fortepianowej zapoczątkował Karol Szymanowski (1882-1937). Jego utwory fortepianowe powstawały we wszystkich trzech okresach, jakie tradycyjnie wyróżnia się w jego

twórczości¹: romantyczno-młodopolskim, impresjonistycznym i narodowym. W młodości Szymanowski pozostawał pod wyraźnym wpływem R. Wagnera i R. Straussa w dziełach orkiestrowych (*Uwertura koncertowa, I i II symfonia*), zaś we wczesnych 6 *preludiach* op. 1 oraz w 4 *etiudach* op. 4 pod urokiem stylu muzyki F. Chopina i wczesnych utworów fortepianowych A. Skriabina. Pomiedzy *II sonatą* op. 21 a *III sonatą* op. 36 dokonała się w warsztacie kompozytorskim Szymanowskiego istotna przemiana. Nowe środki ekspresji i organizacji dźwiękowej najlepiej ilustrują dwa fortepianowe cykle: *Maski* i *Metopy* (1915-16), a także 12 *etiud* op. 33 (1916). Od 4 *etiud* op. 4 odróżniają się one nie tylko stylistyką brzmienia i techniką gry, lecz także pod względem aforystycznego, skondensowanego typu artystycznej wypowiedzi. W 12 *etiudach* op. 33 Szymanowski zastosował zróżnicowane środki techniki gry, połączone z urozmaicheniem materiału dźwiękowego, wzbogaceniem środków harmoniczych, zastosowaniem kombinacji bitonalnych, interwałów sekundy i septymy w układach dwudźwiękowych, odmiennym od tradycyjnych etiud potraktowaniem metroritmiki i faktury fortepianowej. *Etiudy* op. 33 są zintegrowanym cyklem miniatur wykonywanych *attacca*. Język muzyczny cyklu jest nowoczesny, pozbawiony zależności funkcyjnych, lecz środki techniki pianistycznej są tradycyjne².

1. ETIUDY O PROWENIENCJI NEOKLASYCZNEJ

Neoklasycyzm wywarł znaczący wpływ na charakter i stylistykę szeregu polskich etiud fortepianowych w pierwszej połowie XX wieku. Do tego nurtu należą etiudy między innymi: Witolda Lutosławskiego, Grażyny Bacewicz, Bolesława Woytowicza, Tadeusza Szeligowskiego, po części także Andrzeja Panufnika.

Dwie *etiudy* Witolda Lutosławskiego (1913-1994) powstały w latach 1940-41. Lutosławski planował, wzorem Chopina i Szymanowskiego, napisanie większego cyklu etiud, lecz skomponował jedynie dwie³. Obie są etiudami koncertowymi. Pierwsza nawiązuje do *Etiudy C-dur* op. 10 nr 1 Chopina⁴. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim początku utworu: zastosowanie charakterystycznego

¹ Z. Helman, Szymanowski, w: *Encyklopedia muzyczna PWM, część biograficzna*, red. E. Dziebowska, t. 10, PWM, Kraków 2007, s. 285-294

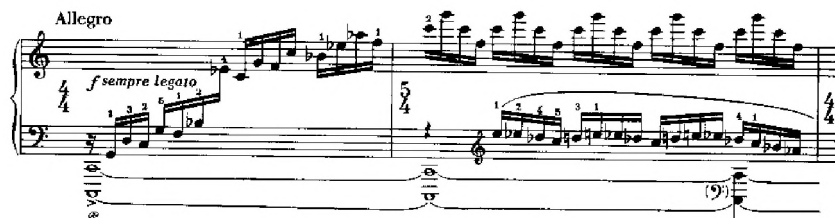
² Por. V. Przech, *Faktura fortepianowa 12 etiud op. 33 Karola Szymanowskiego*, w: *Zeszyty Naukowe nr 5 Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 1993*, s. 43-56; J. Tatarska, *Etiudy fortepianowe Karola Szymanowskiego. Archetypiczność gatunku i jego transformacje*, w: *Dzieło muzyczne i jego archetyp*, red. A. Nowak, Bydgoszcz 2006. Por. także: T.A. Zieliński, Szymanowski. *Liryka i ekstaza*, PWM, Kraków 1997, s. 140-143.

³ Por. D. Gwizdalanka, K. Meyer, *Lutosławski. Droga do dojrzałości*, PWM, Kraków 2003, s. 131.

⁴ Por. J. Tatarska, *Z badań nad polską etiudą fortepianową I połowy XX wieku*, w: *Muzyka fortepianowa XIV*, *Prace Specjalne 74*, red. J. Krassowski i in., Gdańsk 2007, s. 325.

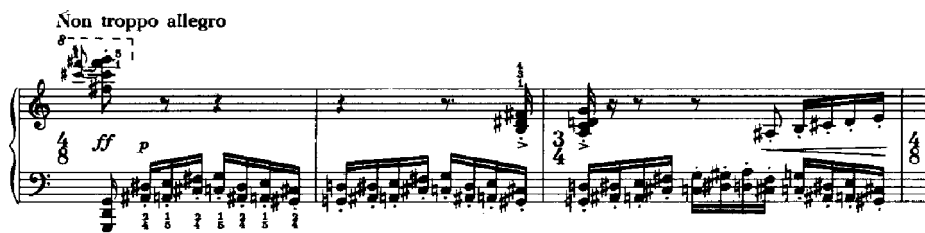
zwrotu melodycznego, złożonego z oktawy (dźwięki C – c) w partii lewej ręki oraz wstępującej szesnastkowej figuracji gamowo-pasażowej w partii prawej (por. Przykład 1).

Przykład 1. W. Lutosławski, *I Etiuda*, t. 1-2



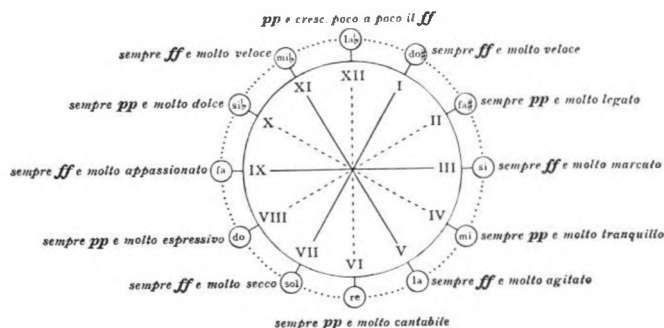
Lutosławski stosuje różnego rodzaju figuracje, z przewagą gamowych i rotacyjnych. Inny charakter ma druga etiuda na podwójne dźwięki. Podstawą jej materiału muzycznego jest szesnastkowy motyw w lewej ręce, zbudowany z kwartowo-kwintowych dwudźwięków granych *staccato* (por. Przykład 2).

Przykład 2. W. Lutosławski, *II Etiuda*, t. 1-2



Etiudy Lutosławskiego dobrze sytuują się w estetyce polskiego neoklasycyzmu dzięki charakterystycznej dla tego nurtu motoryce przebiegu dźwiękowego. Ich język muzyczny jest jednak inny niż neoklasycznych utworów Szeligowskiego czy Bacewicz.

Twelve miniature studies (1947, rev. 1955, 1964) Andrzeja Panufnika (1914-1991), znane także jako *Krąg kwintowy*, zbliżają się do estetyki neoklasycznej, lecz neoklasyczna jest tu jedynie figuracyjność i motoryka przebiegu. Dołączony przez kompozytora do partytury diagram (por. Przykład 3) wskazuje na zależności tonalne poszczególnych etiud oraz na ich uporządkowanie względem siebie.

Przykład 3. A. Panufnik, diagram ilustrujący tytułowy *Krąg kwintowy*

Pary etiud są zbliżone do siebie w zakresie charakteru, tempa i dynamiki. Wszystkie etiudy reprezentują konsekwentnie eksplorowaną problematykę, inną w każdej etiudzie, oraz jednorodny materiał dźwiękowy w każdej z nich. Krótki czas trwania oraz inny w każdej etiudzie problem techniczny wskazują bardziej na dydaktyczny cel tych utworów, aniżeli na ich koncertowe przeznaczenie. Etiudy Panufnika weszły jednak do repertuaru pianistów przede wszystkim jako utwory koncertowe. Stylistyka brzmienia, faktura, przebieg i sposób organizacji melodyki figuracyjnej w etiudzie nr 12 nasuwają dalekie skojarzenia z *Etiudą a-moll* op. 25 nr 11 Chopina. Chopin zastosował jednak figuracje kombinowane, oparte na pochodach różnych interwałów (głównie kwart, kwint i sekst), z których zbudował melodykę figuracyjną w partii prawej ręki. W utworze Panufnika są to natomiast figuracje o charakterze rotacyjnym, które można nazwać cyrkulacjami postępowymi. Etiudy utrzymane w tempach wolnych pełnią rolę interludium oddzielających od siebie etiudy o zróżnicowanych problemach technicznych. W całym cyklu Panufnik zamieścił przemienne sześć etiud figuracyjnych oraz sześć utrzymanych w tempach wolnych. W etiudach utrzymanych w szybkich tempach kompozytor wprowadza w każdej z nich inny element techniki gry, m.in.: zróżnicowane figuracje, technikę diadochokinetyczną⁵, dwudźwięki, repetycje dźwięków⁶.

⁵ Diadochokineza – zdolność do wykonywania szybkich ruchów przemianych rąk lub palców. Pojęcie to, zaczerpnięte z neurologii, można zastosować również w opisie techniki gry fortepianowej, polegającej na przemianym wykonywaniu przez lewą i prawą rękę określonych struktur dźwiękowych. Jest to technika często stosowana w utworach fortepianowych, lecz dotąd nie doczekała się terminu ją określającego.

⁶ Por. B. Bolesławska, *Panufnik, PWM, Kraków 2001*, s. 112-113; M. Rzepczyńska, *Muzyczne ratio i emotio w twórczości fortepianowej Andrzeja Panufnika*, w: *Muzyka fortepianowa XIV*, s. 281-296.

Dwa cykle fortepianowych etiud Bolesława Woytowicza (1899-1980) wystają z podobnych do etiud Lutosławskiego i Panufnika założeń, lecz różnią się od nich pod względem stylistycznym i środków techniki kompozytorskiej. Odrębność obu cykli etiud Woytowicza jest zauważalna już przy pierwszym zetknięciu z partyturą. Każda etiuda opatrzona jest tytułem. W pierwszym cyklu *12 etiud* (1948) są to przykładowo: *Scherzo*, *Toccata*, *Recitativo*, *Intermezzo*, *Canon Enigmaticus*, zaś w drugim cyklu *10 etiud* (1960): *Thema con variazioni* (trzykrotnie), *Canzonetta*, *Intermezzo*, *Canon*, *Finale*. W obu zbiorach tytuł w pewnym stopniu zapowiada formę utworu i zastosowane środki wyrazu. Etiuda nr 7 *Scherzo* jest utworem, którego głównym założeniem pianistycznym jest wyeksponowanie artykulacji, ornamentacji (tryle, biegniki, *arpeggia*, przednutki, *glissanda*) oraz dynamiki. Etiuda nr 8 *Toccata* jest utworem utrzymanym w motorycznym przebiegu. Problemem technicznym jest tu repetycja wybranych dźwięków ze zmianą palca na klawiszu. Podobne można spotkać w etiudach np. C. Czerneho (C-dur nr 7 ze zbioru *Die Kunst der Fingerfertigkeit* op. 740) i M. Moszkowskiego (C-dur nr 4 ze zbioru *15 etiud wirtuozowskich* op. 72). Kolejna etiuda z drugiego zeszytu – nr 9 *Recitativo* – utrzymana jest w tempie wolnym. Problemem technicznym jest tu prowadzenie linii melodycznej wzorowanej na recytatywie, który charakteryzuje się skomplikowaną rytmiką i bogatą ornamentacją. Etiuda nr 10 *Intermezzo* opiera się o skalę góralską. Ciekawostką jest zapis przy kluczu znaków chromatycznych odnoszących się do cech tej skali (b, fis). Etiuda nr 11 *Notturmo* jest etiudą typu figuracyjnego na lewą rękę. Elementem charakterystycznym jest ostinatowy, jednorodny akompaniament szesnastkowy. Podobny problem znajdujemy w *Etiudzie C-dur* nr 7 ze zbioru *Die Schule der Geläufigkeit* op. 299 Czerneho. Woytowicz wprowadza także przesunięcie czterodźwiękowej grupy szesnastkowej „przez kreskę taktową”. Taki efekt zastosował między innymi Skriabin w *24 preludiach* op. 11, I. Strawiński w *4 etiudach*, a także Panufnik w *Kręgu kwintowym*. W dwunastej etiudzie *Canon Enigmaticus* zwraca uwagę stosowanie politonalności i techniki kanonicznej.

10 etiud (1960) Woytowicza jest, wedle założeń kompozytora, kontynuacją wcześniejszego cyklu pod względem zagadnień wykonawczych i środków techniki kompozytorskiej. Woytowicz wprowadza tu m.in. struktury polimetryczne, polirytmiczne i polifoniczne, a także swobodnie traktowaną dodekafonię. Cykl składa się z następujących utworów: 1 – *Thema con variazioni*, 2 – *Canzonetta*, 3 – *Thema con variazioni*, 4 – *Intermezzo*, 5 – *Thema con variazioni*, 6 – *Arioso dolente*, 7 – *Allegro*, 8 – *Finale*, 9 – *Preludio*, 10 – *Canon*. *10 etiud* jest szeregiem samodzielnych utworów, układających się jednak, co kompozytor zaznacza w komentarzu⁷, w trzy odrębne cykle. Pierwszy obejmuje trzy tematy z wariacjami (etiudy nr 1, 3, 5). Drugi układa się w czteroczęściową sonatinę (I część –

⁷ Por. B. Woytowicz, *Uwagi wstępne*, w: *10 etiud na fortepian*, PWM, Kraków 1961, s. 3.