

PIOTR FELIGA

## WCIELENIE JAKO ARGUMENT NA RZECZ OBRONY KULTU OBRAZÓW W „TRZECH MOWACH APOLOGETYCZNYCH PRZECIWKO TYM, KTÓRZY ODRZUCAJĄ ŚWIĘTE OBRAZY” ŚW. JANA DAMASCEŃSKIEGO

W kulcie obrazów głoszone przez Kościół prawdy wiary (*ius credendi*), sformułowane w specyficznym języku teologii, aktualizują się wyrażone językiem liturgii bądź prywatnej ludzkiej pobożności. Nierzadko obcy współczesnej mentalności dogmat staje się w ten sposób konkretną, zbawczą rzeczywistością, którą żyje zarówno poszczególny chrześcijanin, jak i cała wspólnota kościelna (*ius orandi*). Jednym ze zdecydowanych obrońców wartości obrazu jako obiektu kultu oraz medium, za pomocą którego możliwe jest nawiązanie prawdziwej relacji z Bogiem, jest św. Jan Damasceński, świadek dramatycznych wydarzeń, określanych dziś jako okres pierwszego ikonoklazmu (726–787). Swoje stanowisko w kwestii kultu obrazów Damasceńczyk najpełniej wyraził w *Trzech mowach apologetycznych przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy*. Należą one do wczesnego etapu apologii wykuwanego, można by rzec, na bieżąco, w reakcji na wydarzenia zachodzące w Cesarstwie Bizantyńskim.

W tym miejscu zaprezentuję sposób, w jaki, dla obrony obrazów, autor *Mów* posługuje się argumentem z Wcielenia. W pierwszej kolejności pokażę, jak Damasceńczyk odnosi się do starotestamentalnego zakazu czynienia wizerunków Boga; później, jak radzi sobie z problemem Jego poznawalności: najpierw poznawalności intelektualnej, potem zaś zmysłowego oglądania Boga w przedstawieniach plastycznych. Następnie zobaczymy, jak autor wiąże uświęcenie materii, w którą wcielił się Bóg, z kultem obrazów. Wreszcie zaprezentuję stanowisko Jana w kwestii kultu obrazów Maryi i świętych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W niniejszej pracy korzystałem z wydania J.P. Migne’a: PG 94, 1232–1220 oraz następujących tłumaczeń: Św. Jan Damasceński, *I mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*,

*1. WCIELENIENIE JAKO KRES OBOWIĄZYWALNOŚCI  
STAROTESTAMENTOWEGO ZAKAZU  
TWORZENIA WIZERUNKÓW BOGA*

Najstarszym powodem sprzeciwu wobec tworzenia i kultu obrazów świętych, z jakim zmuszony był polemizować Jan Damasceński, był zakaz znajdujący się na kartach Starego Testamentu. Argument ten był szczególnie żywy podczas tzw. pierwszego ikonoklazmu, kiedy to Jan Damasceński pisał swoje mowy, dlatego autor poświęca temu problemowi bardzo dużo miejsca.

Fundamentalnym w tym kontekście tekstem jest Wj 20,3-4: „Nie będziesz czcił obcych bogów, nie zrobisz żadnego wizerunku jakiegokolwiek ptaka latającego wysoko na niebie, ani jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest nisko na ziemi”<sup>2</sup>. Aby wesprzeć argumentację ikonoklastów, Damasceńczyk dodaje do tego zakazu kolejne cytaty ze Starego Testamentu: „Pan Bóg twój jest Panem jedynym” (Pwt 6,4), „Panu Bogu twojemu będziesz cześć oddawał i Jego samego będziesz uwielbiał” (Pwt 6,13) oraz „Zawstyżeni zostaną wszyscy, którzy hołd składają rzeźbom i wizerunkom” (Ps 97,7)<sup>3</sup>. Autor wydaje się przyznawać rację swoim adwersarzom, jednak okazuje się to tylko środkiem retorycznym, gdyż zaraz potem zarzuca im, że w istocie nie rozumieją Starego Testamentu i dają posłuch złemu: „Bądź przeklęty, zazdrosny diable, skoro zabraniasz nam patrzeć na obraz naszego Pana, a przez to także uświęcać się. (...) Jesteś zazdrosny o cześć, którą Bóg obdarza swoich świętych”<sup>4</sup>. Damasceńczyk twierdzi, że mylą się ci, którzy interpretują słowa Pisma Świętego literalnie. Powołuje się tu na 2 Kor 3,6: „litera zabija, a duch ożywia”. Ci bowiem, którzy nie rozpoznają ducha Pisma, nie są w stanie poznać jego właściwego sensu.<sup>5</sup> Zdaniem Jana, aby zrozumieć pisma, należy je badać ze szczególną wnikliwością. Zwraca uwagę, że ten sam prawodawca – Bóg – zdecydowanie zakazując kultu wszelkich wizerunków, z taką samą mocą domaga się od Mojżesza wykonania wizerunków, którym oddawana będzie nabożna cześć. „Cóż czynisz Mojżeszu? Z jednej strony mówisz, «nie uczynisz sobie rzeźby ani żadnego wizerunku», a z drugiej sporządzasz zastłonę «dzieło z tkanymi cheru-

---

tłum. pol. M. Dylewska, „Vox Patrum” 19 (1999), t. 36-37, s. 497-515; tenże, *II mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. pol. M. Dylewska, „Vox Patrum” 25 (2005), t. 48, s. 377-391; tenże, *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. pol. M. Dylewska, „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53-54, s. 637-651 (wszystkie polskie tłumaczenia bez florilegiów); St. John of Damascus, *On the Divine Image*, tłum. ang. D. Anderson, St. Vladimir’s Seminary Press, New York 1980.

<sup>2</sup> I, 4 (PG 94, 1233D-1236C).

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> II, 6 (PG 94, 1288BC); por. też III, 13 (PG 94, 1241D-1244A).

<sup>5</sup> Por. I, 5 (PG 94, 1236D-1237A).

bami» i «dwa cheruby ze szczerego złota»<sup>6</sup>. Podobnie Bóg domaga się od niego stworzenia Arki Przymierza, Namiotu Spotkania, miedzianego węża i wielu innych znaków<sup>7</sup>.

Tego typu przypadki tylko z pozoru wyrażają niekonsekwencję starotestamentowego Prawa. Pokazują one raczej, że zakaz nie ma charakteru bezwzględnego. Prawo staje się w pełni spójne i zrozumiałe, jeśli spojrzeć na nie z punktu widzenia Bożej ekonomii i celu, dla którego powstało. Jan porównuje Boga, dawcę Prawa zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, do dobrego lekarza, który nie przepisuje tego samego lekarstwa dla wszystkich pacjentów, ale uzależnia go od ich potrzeb, bierze pod uwagę rodzaj choroby, klimat, porę roku, wiek, a za Hbr 1,1 powtarza, że Bóg „mówił wcześniej na wiele różnych sposobów do naszych ojców przez proroków, a w tych dniach ostatecznych przemówił przez swojego Syna Jednorodzonego”<sup>8</sup>. Co zatem jest celem owego Prawa, co jest „chorobą”, którą ma uleczyć, i jak to Prawo w ogólności, a zakaz czynienia obrazów szczególnie, ma się do faktu przyjscia „w tych dniach ostatecznych” na świat Jednorodzonego Syna – Jezusa Chrystusa?

Na pytanie o cel Prawa w sposób jednoznaczny odpowiada ono samo. Pwt 5,7 mówi: „ (...) nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. (...) ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz”. Jan Damasceński w oparciu o ten tekst, a także Pwt 12,3 i Wj 34,17 formułuje ów cel następująco: „nie czcić stworzenia ponad Stwórcę i nie uwielbiać nikogo, z wyjątkiem samego Stwórcy”<sup>9</sup>. Tak więc Prawo ma na celu chronić przed bałwochwalstwem, gdyż ono właśnie było chorobą trawiącą Naród Wybrany. Jan przytacza spektakularny przykład z Księgi Wyjścia. Podczas gdy Mojżesz przebywał na Górze Synaj, gdzie otrzymał tablice z dziesięciorgiem przykazań, synowie Izraela zwrócili się do Aarona, aby pozwolił im ułać z zebranych kosztowności złotego cielca. Następnie świętowali i żenili się, wskazując na cielca jako swojego boga (Wj 32,1nn). „Widzisz więc sam, że jako bogów czcili idole. (...) oddawali im cześć jak bogom, nie zważając na to, że były one siedzibą demonów. O tym, że wielbili stworzenie ponad Stwórcę, mówi już święty Apostoł”<sup>10</sup>.

Jan Damasceński zdecydowanie twierdzi, że starotestamentowe Prawo nie obowiązuje już w dzisiejszej sytuacji. Zakaz tworzenia obrazów został dany Żydom, ze względu na ich skłonność do idolatrii, podczas gdy chrześcijanie wolni są od tego zagrożenia. Za Grzegorzem z Nazjanzu<sup>11</sup> zapewnia, że chrześcijanie

<sup>6</sup> II, 9 (PG 94, 1292C-1293A); por. też. I, 15 (PG 94, 1244C-1245A).

<sup>7</sup> Por. I, 15.

<sup>8</sup> I, 4 (PG 94, 1233D-1236C); por. II, 7 (PG 94, 1288-1289).

<sup>9</sup> I, 6 (PG 94, 1237B); por. też I, 15.

<sup>10</sup> II, 8 (PG 94, 1289C-1292C).

<sup>11</sup> Por. S. Gregorii Theologii, *Oratio* 39, 8, PG 36, 341D-344A; Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. dz. zbior. pod. red. K. Kazikowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1967, s. 428.

nie są podatni na tę „chorobę”, ponieważ dane im było poznać prawdę, dzięki której stali się w pełni dojrzałymi ludźmi, potrafiącymi wielbić jedynego Boga zgodnie z ortodoksją. „Skoro zaś otrzymaliśmy od Boga zdolność rozróżniania i wiedzę, co można przedstawiać jako wizerunek, a czego przedstawiać nie należy, nie potrzebujemy już więcej pozostawać pod opieką wychowawcy”<sup>12</sup> – wychowawcy, którym jest Prawo.

Obowiązywalność Prawa utraciła jeszcze jedną legitymację. Prawo zabezpieczało przed naruszeniem absolutnej transcendencji Boga. Dopóki Bóg nie objawił swojej postaci, wykluczona była możliwość tworzenia Jego prawdziwego wizerunku, który nie uwłaczałby Jego bóstwu. Na potwierdzenie tej tezy Damascenczyk wielokrotnie przytacza biblijne teksty: „(...) pilnie się wystrzegajcie, skoro nie widzieliście postaci w tym dniu, w którym przemówił do was Pan na Górze Horeb spośród ognia, byście nie przekroczyli Prawa i nie uczynili sobie rzeźbionego wizerunku, ani jakiegokolwiek obrazu przedstawiającego mężczyznę czy kobietę, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka...” (Pwt 4,15) i analogiczne do niego Pwt 4,12 i Wj 33,20, a z Nowego Testamentu J1,18 oraz Dz 17,29<sup>13</sup>. Autor przyznaje, że gdyby ikonofile chcieli tworzyć obrazy niewidzialnego Boga, to można by im rzeczywiście zarzucić winę. Nie jest jednak błędem przedstawianie Boga, który stał się widzialny. „Skoro bowiem wiadomo, że Ten, który z natury jest niewidzialny, stał się widzialny pod postacią ciała, tedy można sporządzić obraz tego, co widzialne”<sup>14</sup>.

Jan Damascencki dochodzi w ten sposób do kulminacyjnego punktu swojej argumentacji na rzecz obrony obrazów, którym jest Wcielenie Boga – prawda, stanowiąca podstawowy dogmat wiary chrześcijańskiej. Wychodzi tym samym poza kanon tradycyjnej argumentacji stosowanej w polemikach w okresie przed ogłoszeniem „Zapytań” (*Peuseis*) Konstantyna V<sup>15</sup> – niejako je antycypuje, choć nie rozwiewa wątpliwości, które formułuje później cesarz. Bóg, który za sprawą unii hipostatycznej staje się widzialny w ludzkiej postaci, niweczy całkowicie zakazy starego Prawa odnoszące się do kwestii wizerunków. Autor dowodzi nawet, że Bóg sam wskazuje na tymczasowość zakazu, gdy w Ez 20,25 twierdzi, że ze

<sup>12</sup> I, 8 (PG 94, 1237C-1240B).

<sup>13</sup> Por. I, 5 (PG 94, 1236D-1237A).

<sup>14</sup> I, 8 (PG 94, 1237C-1240B); por. II, 5 (PG 94, 1288AB).

<sup>15</sup> *Peuseis* Konstantego V są znane tylko we fragmentach z dwóch pierwszych *Antirrhetikoi* Nicefora, PG 100, 206-373. Dodajmy, że ważnym punktem odniesienia jest krótka praca Hypatiusza z Efezu *O kulcie obrazów*, będąca świadectwem wczesnych polemik w VI wieku. Stanowi ona pierwszą poważną dyskusję na temat tworzenia i kultu obrazów. Autor odnosi się w niej do starotestamentowego zakazu, natomiast w żadnym zakresie nie posługuje się argumentami chryzologicznymi – F. Diekamp, *Hypatius von Ephesus*, w: *Analekta patristica* (Orientalia Christiana Analekta 117), Roma 1938, s. 109-153; Hypatiusz z Efezu, *O kulcie obrazów* (*Symmikta dzetematata I 5*), wstęp i tłum. pol. J. Naumowicz, „Vox Patrum” 11-12 (1991-1992) z. 20-23, s. 429-435.

względu na zatwardziałość serc Izraelczyków, dopuścił prawa i zakazy, które nie były dla nich dobre<sup>16</sup>. Powołując się na słowa Jezusa Damasceńczyk sugeruje, że to sam Bóg pragnie, aby Go oglądano: „A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3)<sup>17</sup> oraz: „Wielu królów i proroków pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli. Szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą” (Mt 13,17–16). Jan wnioskuje zatem, że choć współcześni widzieli Chrystusa twarzą w twarz, to równie szczęśliwi są ci, którzy mogą czytać Jego słowa zapisane w księgach i wchodzić w intymną relację kontemplując wizerunek Jego cielesnej postaci poprzez malowidła<sup>18</sup>.

Konsekwencją tej logiki jest zatem konieczność odrzucenia ciężaru Prawa: „I odkąd Syn Boży i Bóg zarazem (...) odkupił naszą winę (...), odtąd staliśmy się naprawdę wolni”<sup>19</sup>, twierdzi Jan. Swoich adwersarzy stawia tym samym przed dylematem wyboru – albo Prawo, albo Chrystus: „Jeśli powołując się na prawo zakazujesz czynienia wizerunków, to tak samo obstawaj o zachowanie szabatu i obrzezania; bowiem te Prawo nakazuje nieustępliwie. Ale wiedzcie, że « jeśli zachowujecie jedynie Prawo, Chrystus wam na nic się nie przyda. Wy, którzy w Prawie szukacie usprawiedliwienia, wypadliście z łaski» (Ga 5,2.4)”<sup>20</sup>.

## 2. DOGMAT CHALCEDOŃSKI

### A MOŻLIWOŚĆ TWORZENIA PLASTYCZNYCH PRZEDSTAWIEŃ BOGA

Jan Damasceński, mimo że konsekwentnie opowiada się po stronie tworzenia świętych obrazów, bynajmniej nie zaprzecza prawdziwości teologii negatywnej – apofatycznej, która z natury rzeczy wspiera argumentację ikonoklastów. Przeciwnie, postawa proikoniczna nie przeszkadza mu paradoksalnie być wyrazicielem apofatyzmu. Czyni to idąc w ślad za Dionizym Areopagita, który pisze: „Istnieją też intelekty o boskim kształcie, które – na ile to jest możliwe – łączą się wzorem aniołów z jednością wtedy, gdy zrzekają się wszelkiej energii intelektualnej i wchodzi w związek ze światłością ponadboską, najodpowiedniej głosząc chwałę Boga przez negację wszystkiego, co istnieje”<sup>21</sup>. W tym fragmencie, zdaniem

<sup>16</sup> II, 15 (PG 94, 1244C-1245A).

<sup>17</sup> I, 4 (PG 94, 1233D-1236C).

<sup>18</sup> Por. III, 12 (PG 94, 1334D-1336B); por. N. Gendle, *Creation and Incarnation in the Iconology of St. John of Damascus*, w: *Acsum, Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Thyateira House, London 1985, s. 644.

<sup>19</sup> I, 21 (PG 94, 1252B-1256A).

<sup>20</sup> I, 16 oraz II, 14 (PG 94, 1300AD).

<sup>21</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. pol. M. Zielska, Kraków 1997, s. 53; S. Dionisii Areopagitae, *De divinis nominibus* 1, 5, PG 3, 593C.

K. Parry'ego, Areopagita łączy dwie doktryny: apofatyczną i przebóstwienia, tworząc fundament teologii mistycznej. Światłość, o której pisze Dionizy, domaga się bowiem z jednej strony ujęcia całościowego za pomocą środków wyrazu dostępnych człowiekowi, z drugiej zaś uczestnictwa, czyli przebóstwienia<sup>22</sup>. Według ujęcia św. Maksyma Wyznawcy, szczyt poznania Boga osiąga się w ciszy, która pochodzi z prawdziwej niewiedzy<sup>23</sup>. Także Grzegorz z Nyssy zwraca uwagę na nieadekwatność środków ludzkiej mowy do wyrażania rzeczywistości, która transcenduje nawet wszelkie myślenie<sup>24</sup>.

W perspektywie zagadnienia całościowego ujęcia owej „ponadboskiej” rzeczywistości, ważnym problemem staje się kwestia języka, który służy do wyrażenia tejże transcendencji. W niezwykłym *credo*, które Damascenczyk umieścił na początku swojej pierwszej mowy, autor opisuje Boga używając następujących przymiotów: nie posiadający początku (*ἀναρχον*), niestworzony (*ἀκτιστον*), nieprzemijający (*ἀνώματον*), nieśmiertelny (*ἀθάνατον*), przedwieczny (*ἀίδιον*), bezcielesny (*ἀσώματον*), niewidzialny (*ἀόρατον*), nieokreślony (*ἀπειρίγραπτον*), bezkształtny (*ἀσχεμάτιστον*) i wieczny (*αἰώνιον*)<sup>25</sup>. Każde z tych określeń poprzedzone jest negatywnym przedrostkiem „α-”. *Alfa* prywatywne, które odpowiada polskiemu „nie-” lub „bez-”, jest zwykłym sposobem negacji w grece<sup>26</sup>. Nie mamy jednak w tym przypadku do czynienia z prostym faktem zanegowania Bożej egzystencji. Wyraża ona raczej inny, wznioślejszy sposób istnienia Boga. W pismach Jana Damascenkiego, obok określeń negatywnych, pojawiają się bowiem w odniesieniu do bóstwa również określenia afirmatywne, takie jak „istnienie”, „substancja”, „życie”, „siła”<sup>27</sup>. Skoro jednak natura Boga nie egzystuje tak, jak inne byty, lecz wszystkie je transcenduje, zupełnie nie przystaje do umysłu ludzkiego. Poprawniej jest zatem mówić o Nim, kim „nie-” jest, niż jest. Ludzki język okazuje się zupełnie nieodpowiedni, aby wyczerpywać Boską naturę. Choć obydwie doktryny, apofatyczna i katafatyczna, są równie ważne i jedna nie może

<sup>22</sup> Por. K. Parry, *Depicting the World: Byzantine iconophile thought of the eighth and ninth centuries*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996, s. 114.

<sup>23</sup> Por. *The Philokalia. The komplet text*, tłum. ang. G.E.H. Palmer [i in.], t. II, Faber & Faber, London – Boston 1981, s. 99.

<sup>24</sup> Por. S. Gregorii Nysseni, *In Ecclesiasten. Homilia 7*, PG 44, 724D-732D.

<sup>25</sup> Por. I, 4,7-8 (PG 94, 1233D-1236C.1237C-1240B); II, 7-8 (PG 94,1288D-1292C).

<sup>26</sup> Warto zwrócić uwagę na dwa sposoby wyrażania negacji w mówieniu o Bogu: albo za pomocą zdania twierdzącego, w którym orzecznik poprzedzony jest przez *alfa* prywatywne, wtedy mówi się np. „Bóg jest niezniszczalny”, albo przez zdanie negatywne, w którym negacja odnosi się do łącznika podmiotu imiennego, wtedy zdanie brzmi „Bóg nie jest zniszczalny”.

<sup>27</sup> Por. S. Joannis Damasceni, *De fide orthodoxa* I, 12-13 (PG 94, 844C-860A). Jan sugeruje tam także, że najodpowiedniejsze na określenie Boga są terminy zawierające zarówno negację, jak i afirmację, jak *hyperousios ousia* (*superessentialis essentia*) – istota ponad wszelką istotę, *hypertheos theotes* (*superdivina Deitas*) – nadboskie Bóstwo. Por. Św. Jan Damascenki, *Wykład Wiary Prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 51-60. Por. także K. Parry, dz. cyt., s. 116.



być używana bez drugiej, to ostatecznie poznanie Boga jest możliwe tylko poza wszelką spekulacją<sup>28</sup>.

Relacja między apofatyzmem a twórczością religijną włączona została w dyskusję dotyczącą natury Chrystusa. Głównym problemem stało się to, co tak naprawdę przedstawia Jego ikony. Skoro Bóg jest z natury niewidzialny i bezkształtny, to co przedstawia ikona Chrystusa, który jest nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem? Problem ten, jako pierwszy postawił przeciwnik obrazów, cesarz Konstantyn V. Według Jana Damascyńskiego obraz bez Wcielenia jest niemożliwy: „Któż jest w stanie odsłonić to, co jest tajemnicą? Jasne jest jednak, że skoro widzisz Tego, który z natury bezcielesny, ze względu na ciebie stał się człowiekiem, to możesz wykonać wizerunek jego ludzkiej postaci”<sup>29</sup>. Nie znaczy to jednak, że przez Wcielenie zostaje umniejszona boskość Chrystusa. Przeciwnie, stał się on człowiekiem, aby podnieść naszą ludzką naturę i uczynić nas uczestnikami Boskiej natury: „(...) sławią Stwórcę, który sam stał się stworzeniem takim, jak ja i w stworzenie ubrany bez uszczerbku swej boskiej natury uczcił w ten sposób moją własną ludzką naturę, czyniąc mnie tym samym uczestnikiem swojego bóstwa”<sup>30</sup>. Od kiedy Słowo stało się ciałem, ludzka natura stała się naturą Słowa, Jego hipostazą. Można zatem tworzyć obrazy Boga, nie jako niewidzialnego, ale jako tego, który ze względu na nas stał się widzialny, przez uczestnictwo we krwi i ciele<sup>31</sup>.

Jan bazuje w swojej argumentacji na rzecz obrazów Chrystusa nie na samym fakcie, że Bóg stał się człowiekiem, ale na tym, że będąc Bogiem, zachował jednocześnie nienaruszoną ludzką naturę. „Przecież (...) ciało Boga jest Bogiem tylko ze względu na zaistniałe niezmiennie hipostatyczne zjednoczenie. Ciało to (...) pozostaje zgodnie z naturą obdarzone rozumną i myślącą duszą, ma początek i nie jest odwieczne”<sup>32</sup>. Jan jest tutaj zgodny z nauką Soboru Chalcedońskiego, który głosi, że należy wyznawać Chrystusa „w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i rozłączenia”<sup>33</sup>. Ta nauka, którą posługuje się Damascyńczyk, jest ważnym argumentem na rzecz twórców obrazów przedstawiających Chrystusa po jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Ikonoklaści bowiem, w tym cesarz Konstantyn V, zarzucali ikonom, że przedstawiają postać Zbawiciela w Jego przemijalnej, a nie obecnej postaci, gdy zasiada uwielbiony po prawicy Ojca<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 116.

<sup>29</sup> I, 9 (PG 94, 1240C).

<sup>30</sup> I, 4 (PG 94, 1233D-1236C).

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> I, 16 (PG 94, 1245A-1248B).

<sup>33</sup> Sobór Chalcedoński (451), *Definicja wiary* 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, wyd. A. Baron, H. Pietras, t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 223; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, VI, 8.

<sup>34</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 72.

Należy stwierdzić, że wypowiedź Jana w kontekście zarzutów stawianych przez Konstantyna nie może być jednak uznana za w pełni satysfakcjonującą. Cesarz twierdzi bowiem, że niemożliwe jest przedstawienie w obrazie dwóch natur zjednoczonych w jednej osobie (*prosopon*) Chrystusa, z których jedna w ogóle nie daje się opisać. Artysta zatem z konieczności albo je rozdziela, albo miesza ze sobą, popadając w nestorianizm lub też w monofizytyzm<sup>35</sup>. Obrona obrazów przeprowadzona przez Jana Damasceńskiego nie potrafiła w tym punkcie stanąć na wysokości zadania, ponieważ miała zdecydowanie za mało relacyjny charakter. Mimo że badacze odnajdują u Damasceńczyka ślady takiego sposobu rozumowania<sup>36</sup>, ostatecznie jednak jego myśl oscyluje cały czas wokół platońskiej koncepcji uczestnictwa, czego konsekwencją jest przyznanie jakiegoś stopnia istotowej tożsamości między obrazem a jego prototypem<sup>37</sup>. W tym kontekście nie sposób rozwikłać paradoksu, który przedstawia Konstantyn V. Nic zatem dziwnego, że Jan skierował swoją refleksję w innym kierunku.

### 3. WCIELENIENIE A UŚWIĘCZENIE MATERII

Otóż, wychodząc z przesłanek chrystologicznych, Jan Damasceński podkreślał wyraźnie pozytywną rolę materii – i to do tego stopnia, że tych, którzy odrzucali kult obrazów ze względu na ich materialność, nazywał po prostu manichejczykami. „Nie pogardzaj (...) materią, gdyż nie jest ona godna pogardy. Żadnej z rzeczy, która pochodzi od Boga nie należy się wzgarda. Byłoby to myślenie manichejczyków”<sup>38</sup>. Po Wcieleniu Boga status materii, jego zdaniem, zmienił się diametralnie. Stała się ona narzędziem zbawienia i naczyniem pełnym „boskiej mocy i łaski”<sup>39</sup>. Choć upadła niegdyś, teraz została zrehabilitowana. „(...) cała natura odzyskała pierwotny stan szczęśliwości; (...) wydzwignęła się z najniższych pokładów ziemi ponad to wszystko, co było na początku i zasiadła na tronie swojego Ojca”<sup>40</sup>.

Jan Damasceński bardzo silnie podkreśla zbawczy skutek Wcielenia. Materia ukazuje w ten sposób swój charakter sakramentalny<sup>41</sup>. „Nie składam hołdu materii, ale oddaję cześć jej Stwórcy, który ze względu na mnie (...) zgodził się zamieszkać wśród materialnego świata i poprzez tę właśnie materię dokonał

<sup>35</sup> Por. Th. Sideris, *The Theological Argument of the Iconoclasts During The Iconoclastic Controversy*, „Byzantine studies /Etudes Byzantines” 6, 1-2 (1979), s. 183-185.

<sup>36</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 26-27 oraz Th. Sideris, *The Theological Position of the Iconofiles During The Iconoclastic Controversy*, „St. Vladimir Seminary Quarterly” 17 (1973), s. 213-214.

<sup>37</sup> Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, W drodze, Poznań 2001, s. 201-202.

<sup>38</sup> I, 16 oraz por. II, 10.13 (PG 94, 1293AD.1297B-1300A).

<sup>39</sup> II, 14 (PG 94, 1300AD).

<sup>40</sup> I, 18 (PG 94, 1249A).

<sup>41</sup> Por. N. Gendle, dz. cyt., s. 644.



mojego zbawienia. Nie przestanę zatem czcić materii, przez którą dokonało się moje zbawienie” – i zaraz dodaje – „Nie czczę jej jednak tak, jak czczę Boga – broń Boże!”<sup>42</sup>. Jednocześnie Jan zadaje pytanie, czyż nie jest materią drzewo krzyża świętego, wzgórze Kalwarii, Grób święty, księga Ewangelii, ołtarz, a także złote krzyże i naczynia liturgiczne, a nade wszystko Ciało i Krew naszego Pana? Jakkolwiek odpowiedź musi być pozytywna, to jednak trzeba przyznać, że w całej tej wizji Jan zbyt słabo podkreśla fakt, że nie każda materia jest w jednakowym stopniu instrumentem zbawienia. Ciało Chrystusa umieszcza na tym samym poziomie, co krzyż, ewangelia czy choćby ikonę. Nie dość wyraźnie również zwraca uwagę, że zachodzą między nimi różnice stopnia, jeśli nie wręcz różnice istotowe. Ciało Chrystusa, ze względu na osobową jedność z Logosem, jest bowiem w odmienny sposób „bogopodobne” niż np. ikona, którą z Chrystusem wiąże przede wszystkim to, że obrazowo Go przedstawia<sup>43</sup>.

Tak optymistyczna koncepcja materii i natury wyjaśnia powód, dla którego Jan w tak zaskakująco niskim stopniu interesuje się samym sposobem plastycznego przedstawienia postaci, czy też podobieństwem wizerunku do wzorca. Skoro cała natura od momentu wcielenia przepełniona jest łaską i Bożą energią, to tym bardziej ikona jest takim naczyniem napełnionym łaską. Ukazuje się ona tutaj nie tyle jako obraz, co przede wszystkim jako coś świętego. Jest tak samo nosicielem Ducha, jak ten, kogo przedstawia<sup>44</sup>.

#### 4. KULT OBRAZÓW MARYI I ŚWIĘTYCH

Chociaż w centrum kontrowersji ikonoklastycznej znajdował się problem plastycznego przedstawiania Chrystusa, to przecież rozciągała się ona także na obrazy Maryi i świętych. Jan Damasceński, tak jak i inni ikonofile, doszukiwał się ścisłego związku między wiarą we wstawiennictwo świętych a kultem ich wizerunków. Na taki związek wskazywał chociażby fakt, że już w VII wieku funkcjonowała w ikonografii kompozycja zwana Deesis, w której Matka Boska i Jan Chrzciciel wstawiają się za rodzajem ludzkim do Chrystusa Pantokratora<sup>45</sup>. Damasceńczyk przeniósł zatem w znacznej mierze punkt ciężkości swojej argumentacji na rzecz czci obrazów na ściśle związany z Wcieleniem dogmat o świętych obcowaniu.

Między okresem pierwszych męczenników a IV wiekiem kult świętych zdążył się już ustabilizować i przybrał najróżniejsze formy<sup>46</sup>. Grzegorz z Nyssy pisze

<sup>42</sup> I, 16.

<sup>43</sup> Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 204.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 194.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 192.

o sposobach postępowania z relikwiami świętych, które sprowadzały się wręcz do fizycznego kontaktu: „Ci, którzy je obejmują, jak gdyby to było żywe ciało w pełni kwitnienia, włączają oczy, usta, uszy, wszystkie zmysły, a wtedy roniąc łzy czci i pasji adresują do męczennika modlitwy o pośrednictwo, jak gdyby byli obecni (w relikwiach)”<sup>47</sup>. Ten cytat cztery wieki później znajduje mocne echo u Jana Damasceńskiego, który mówi na temat obrazów, że, tak jak księgom Ewangelii, również im winni jesteśmy cześć: „obejmujemy wzrokiem, całujemy ustami, radujemy się w sercu jak wobec podobizny wcielonego Boga, Jego Matki i świętych, którzy współuczestniczyli zarówno w cierpieniach, jak i w chwale Chrystusa, który zwyciężył i pokonał diabła oraz jego aniołów wraz z całą ich nikczemnością”<sup>48</sup>.

Inne zgoła było podejście ikonoklastów. Sobór w Hieriea z 754 roku nie podawał co prawda w wątpliwość nauki o obcowaniu świętych, lecz miał wątpliwości co do samego sposobu ich orędownictwa oraz sprzeciwiał się stanowczo kultowi ich relikwii i obrazów<sup>49</sup>. Cesarz Konstantyn V zaś był jeszcze radykalniejszy w swoich poglądach; odszedł on nawet od doktryny soboru w Hieriea. W 760 roku oświadczył bowiem, że orędownictwo Matki Bożej oraz świętych jest nieskuteczne i polecił usunąć relikwie z miejsc kultu. Kult maryjny stał się natomiast przedmiotem jego sarkastycznych żartów. Porównał on mianowicie *Theotokos* do sakwy, która jest cenna dopóty, dopóki pełna, lecz bezwartościowa, gdy jest pusta (tj. po urodzeniu Chrystusa)<sup>50</sup>. Ikonoklaści nie byli jednak na ogół tak radykalni jak cesarz Konstantyn. Zwłaszcza w drugiej fazie konfliktu pojawiały się głosy ikonoklastów, którzy skłonni byli uznać częściowy kult obrazów, np. Chrystusa i Maryi, wykluczając przy tym wizerunki świętych. Takie głosy docierały już do Damasceńczyka: „Niektórzy jednak mówią: «Uczyń sobie wizerunek Chrystusa i Jego Matki Bogarodzicy i niech to wystarczy»”<sup>51</sup>. Jan określa takie głosy jednoznacznie jako absurdalne. „Sam siebie czynisz nieprzyjacielem świętych. Jeśli bowiem sporządzasz wizerunki Chrystusa, a żadnych obrazów Jego świętych, to jasne się staje, że nie samego malowania obrazów zakazujesz, ale oddawania czci należnej świętym”<sup>52</sup>.

Jan raz jeszcze podkreśla w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości: „Nie przeciw obrazom prowadzisz walkę, ale przeciw samym świętym”<sup>53</sup>. Ten, kto wzbrania się przed kultem wizerunków świętych, ten w ogóle podważa kult członków Kościoła tryumfującego, a wręcz stawia pod znakiem zapytania auten-

<sup>47</sup> S. Gregorii Nysseni, *De s. Theodoro Martyre*, PG 46, 740B.

<sup>48</sup> II, 10.

<sup>49</sup> Por. *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Mansi XII, 575-578A.

<sup>50</sup> Por. G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: *Historia chrześcijaństwa: religia, kultura, polityka*, t. IV, red. G. Dagron [i in.], Krupski i S-ka, Warszawa 1999, s. 100.

<sup>51</sup> I, 19.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

tyczność swojej chrześcijańskiej wiary. „Niech więc każdy człowiek wie, że ten, który podnosi rękę, aby zniszczyć obraz namalowany ku czci i dla upamiętnienia Chrystusa i Jego Matki – Świętej Bogarodzicy – jak i Jego świętych, (...) ten, który nie oddaje czci ani należnego szacunku takiemu obrazowi i nie całuje go, jak tego wymaga cześć dla obrazu (inna jednak niż uwielbienie Boga) – jest wrogiem Chrystusa, Świętej Bogarodzicy i świętych, oraz staje się rzecznikiem diabła i jego demonów”<sup>54</sup>. Podobnie nieprzejednane stanowisko potwierdza później II Sobór Nicejski w 787 roku<sup>55</sup>.

Absurdalność stanowiska ikonoklastów ma jeszcze jeden aspekt. Otóż prowadzi ona do powtórnego popadnięcia w niewolę Prawa. To właśnie pod Prawem opłakiwano śmierć sprawiedliwych, a ciała ich uważano za nieczyste; teraz zaś wspomnienia świętych obchodzi się uroczyście i wznosi się nawet świątynie ku ich czci: „Śmierć Jakuba opłakiwano, ale już śmierć Szczepana świętuje się uroczyście. Albo zatem, odwołując się do dawnego Prawa, odrzuć wszystkie uroczyste wspomnienia świętych, albo także przyjmij ich obrazy, które, jak mówisz, sporządzone były wbrew Prawu”<sup>56</sup>. Ikonoklaści byli zwolennikami tzw. etycznej teorii obrazu, wyrosłej na gruncie Wj 1,26. Dusza ludzka, jako stworzona na obraz Boży, przywraca boże podobieństwo przez samodoskonalenie i rozwój cnót. W jej myśl święty jest prawdziwym „żywym obrazem” Boga, w przeciwieństwie do „obrazu martwego”, czyli ikony<sup>57</sup>. Ikonoklaści byli w stanie znaleźć dostateczną ilość cytatów Ojców na potwierdzenie swojej idei<sup>58</sup>, ale w ten sposób podkreślali tylko jedną część nauki Ojców na temat „*imago Dei*”.

Należy zauważyć jednak, że koncepcja ta była uznawana także przez ikonodulów, z tą różnicą, że jako jedna z wielu doktryn<sup>59</sup>. Potrafił ją wykorzystać również Jan Damasceński, umiejętnie łącząc ją z wartością edukacyjną obrazów: „Oddaję cześć obrazowi Chrystusa jako wcielonemu Boga, obrazowi Pani wszystkich Bogarodzicy jako Matce Syna Bożego oraz obrazom świętych, jako przyjaciół Boga, którzy przelali swą krew w walce przeciw grzechowi a przelewając krew za Chrystusa naśladowali Go (...) oraz szli Jego śladami. Stawiam sobie przed oczy ich wspaniałe czyny i cierpienia na obrazie przedstawione, aby się przez nie uświęcać i zapalać pragnieniem ich naśladowania”<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> II, 11.

<sup>55</sup> Por. *Mansi* XIII, 577A.

<sup>56</sup> Por. I, 19.

<sup>57</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 193-194. oraz M.V. Anastos, *The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754*, w: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A.M. Friend*, red. K. Weitzmann, Princeton University Press, Princeton 1955, s. 177-188.

<sup>58</sup> Por. M.V. Anastos, *The Ethical Theory of Image Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 8 (1954), s. 156-158.

<sup>59</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 194-195.

<sup>60</sup> I, 21.

Autor widzi wreszcie w ikonie element splendoru, jaki święci odbierają po śmierci w królestwie Bożym. Skoro są oni dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa (J 15, 14-15), to dlaczego już tu na ziemi nie mieliby być współuczestnikami Jego chwały. „Czyż mielibyśmy pozbawiać ich tej chwały, którą obdarzył ich Kościół?”<sup>61</sup>. W ten sposób uwielbiony jest sam Chrystus, „ponieważ król odbiera hołd przez cześć oddawaną jego ukochanym sługom. Są oni posłusznymi sługami i kochanymi przyjaciółmi, lecz nie są samym królem”<sup>62</sup>.

\*

Przedstawiona wyżej analiza skutków Wcielenia, a w konsekwencji całego dzieła zbawczego, dla stanu natury ludzkiej i w ogóle stworzenia, pozwala Janowi Damasceńskiemu przedstawić kwestię obowiązywalności Prawa możeszowego w nowym świetle. Kieruje się on tutaj myślą św. Pawła, który twierdzi, że poprzez Wcielenie i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa to co dawne przeminęło, a wszystko stało się nowe (por. 2 Kor 5,17). Zatem: „będąc usprawiedliwionymi przez wiarę” (Rz 5,1) „nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce” (Rz 6,14). Zdaniem Damasceńczyka, rezygnacja z przedstawień ikonograficznych w wymiarze religijnym, niewątpliwie spowodowałaby zerwanie z chrześcijańskim kerygmatem<sup>63</sup>. Tworząc obrazy Chrystusa, człowiek ma możliwość upamiętnienia permanentnej i konkretnej zbawczej mocy Wcielenia<sup>64</sup>. Chociaż apologia Damasceńczyka nie zawsze w sposób adekwatny radzi sobie z zarzutami ikonoklastów, to jednak daje ona solidne podstawy do budowy gmachu teologii ikony w okresie drugiego ikonoklazmu. Jego następcom zostaje więc dalej pracować nad argumentem chrystologicznym opartym na relacyjnej metafizyce Arystotelesa, a nie metafizyce (neo)platońskiej, którą posługuje się Jan. Nie podlega za to wątpliwości, że stworzona przez Damasceńczyka teologia szeroko rozpowszechniła się we wschodniej duchowości – można wręcz powiedzieć, że trafiła ona pod strzechy, kształtując silnie zmysł wiary wschodnich chrześcijan.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> III, 33.

<sup>63</sup> Por. K. Parry, dz. cyt., s. 70.

<sup>64</sup> Por. N. Gendle, dz. cyt., s. 644; E. Staniek, *Tajemnica Wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum”, 20 (2000) t. 38-39, s. 336-340.

### Bibliografia

Anastos M.V., *The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754*, w: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend*, red. K. Weitzmann, Princeton University Press, Princeton, 1955, s. 177-188.

Anastos M.V., *The Ethical Theory of Image Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 8 (1954), s. 151-160.

*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, 1998.

Dagron G., *Ikonoizm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: *Historia chrześcijaństwa: religia, kultura, polityka*, t. IV, red. G. Dagron [i in.], Krupski i S-ka, Warszawa 1999, s. 86-141.

Diekamp F., *Hypatius von Ephesus*, w: *Analekta patristica (Orientalia Christiana Analekta 117)*, Roma 1938, s. 109-153.

*Dokumenty Soborów Powszechnych*, wyd. A. Baron, H. Pietras, t. I-IV (325-1870), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001-2004.

Gendle N., *Creation and Incarnation in the Iconology of St. John of Damascus*, w: *Acsum, Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Thyateira House, London 1985, s. 639-645.

Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, tłum. pol. pr. zbior. pod red. S. Koziowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1967.

Hypatiusz z Efezu, *O kulcie obrazów (Symmikta dzetemata I 5)*, wstęp i tłum. pol. J. Naumowicz, „*VoxPatrum*” 11-12 (1991-1992) z. 20-23, s. 429-435.

Jan Damasczeński św., *I mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. pol. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 19 (1999), t. 36-37, s. 497-515.

Jan Damasczeński św., *II mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. pol. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 25 (2005), t. 48, s. 377-391.

Jan Damasczeński św., *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. pol. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 29 (2009), t. 53-54, s. 637-651.

Jan Damasczeński św., *Wykład Wiary Prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.

John of Damascus St., *On the Divine Image*, tłum. ang. D. Anderson, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1980.

Mansi J.S. i in., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I-LX*, Paris 1899-1927.

Migne J.P., *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, Paris 1857-1866.

Parry K., *Depicting the World: Byzantine iconophile thought of the eighth and ninth centuries*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne: Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. pol. M. Zielska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997.

Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, W drodze, Poznań 2001.

Sideris Th., *The Theological Argument of the Iconoclasts During The Iconoclastic Controversy*, „Byzantine studies /Eetudes Byzantines” 6, 1-2 (1979) s. 178-192.

Sideris Th., *The Theological Position of the Iconofiles During The Iconoclastic Controversy*, „St. Vladimir Seminary Quarterly” 17 (1973), s. 210-226.

Staniek E., *Tajemnica Wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damascyńskiego*, „VoxPatrum”, 20 (2000) t. 38-39, s. 333-340.

*The Philokalia. The komplet text*, tłum. ang. G. E. H. Palmer [i in.], Faber & Faber, London – Boston 1979-1984.

### Streszczenie

Teologia ikony Jana Damascyńskiego narodziła się w warunkach pierwszego ikonoklazmu. Damascyńczyk pierwszy zdefiniował obraz jako przedmiot kultu i podał wiele przekonujących argumentów na rzecz oddawania im czci. Podstawowym źródłem wiedzy są tu *Trzy mowy apologetyczne przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy*. Na ich podstawie przedstawiam najpierw główny obszar kontrowersji ikonoklastycznej, jakim jest starotestamentowy zakaz tworzenia obrazów. Jan pokazuje tu cel i względność tego zakazu – kresem jego obowiązywania okazuje się wcielenie Boga. Następnie prezentuję argumenty Damascyńczyka za możliwością przedstawiania obrazów Boga po Wcieleniu oraz za quasi-sakramentalną rolą materii. Na koniec pokazuję, jak autor rozszerza swoją apologię również na obrazy Maryi i świętych.

**Słowa kluczowe:** *kult obrazów, św. Jan Damascyński, Wcielenie*

The Incarnation as an Argument in Favour of the Cult of the Sacred Images in Saint John of Damascus' *Three Treatises on the Divine Images*

### Summary

John of Damascus was one of the first Christian thinkers who shaped the theology of images. His thought was born in the difficult historical circumstances of iconoclasm. Therefore, he was not always able to stand up to the task.

On the other hand, it was Saint John who first gave sound arguments for worshipping the images. The basic source of knowledge about John of Damascus' teaching on the icons are his *Three Treatises on the Divine Images*. On this basis, I begin with the main area of iconoclastic controversy which is the Old-Testament prohibition of images. John shows the purpose of this prohibition and claims that it has a relative character. Through the Incarnation of God it loses its validity. Then I present the Damascene's arguments for the possibility of presenting the images



of God after the Incarnation and for the quasi-sacramental role of matter – redeemed and filled with grace. In the final part I show how the author extends his arguments also to the images of Mary and other saints.

**Keywords:** *cult of images, St John of Damascus, Incarnation*