

świadczenia św. Ireneusza, Klemensa z Aleksandrii, Tertulina, Orygenesza, Laktancjusza, Prokopiusza i innych Ojców Kościoła, którzy przeciwstawiali zgodnie aikoniczną postawę swoich współwyznawców kultowi bałwanów, charakterystycznemu dla pogan. Opowieści o wizerunkach powstałych za życia Chrystusa, takich jak portret Zbawiciela posłany królowi Abgarowi czy chusta św. Weroniki, przywoływane przez katolickich apologetów⁷³, uznawano za czcze bajki, ponieważ nie wspomniano o nich ani słowem w *Biblii* i w najstarszych pismach wczesnochrześcijańskich. Odrzucił też supozycje „papistów”, że obrazy zwane przez nich lukaszowymi są dziełem św. Łukasza⁷⁴, ponieważ uważał tego ewangelistę za Żyda, a ci nie praktykowali przecież nigdy sztuki malarskiej. Za bardziej prawdopodobną uważał opowieść o figurze Chrystusa, wzniesionej przez niewiastę uleczonej przez niego z krwotoku. Stwierdził jednak, że czynu tego nie można uznać za reprezentatywny dla ówczesnych zwyczajów, ponieważ został on dokonany przez kobietę, czyli osobę skłoną do emocjonalnych reakcji i przez to bardziej podatną na uleganie pogańskim przesądom⁷⁵.

Według Hospiniana, przesady te zarażały Kościół powoli, niemal niepostrzeżenie wraz z przyjmowaniem do niego coraz liczniejszych nawróconych pogan, którzy „zachowali w sobie nasiona bałwochwalstwa [...] i chcieli czcić prawdziwego Boga w taki sam sposób, w jaki wcześniej uwielbiali bałwany”⁷⁶. Na poparcie tej tezy teolog z Zurychu przywołał fakt, że pierwsze przedstawienia „różnych historii” pojawiły się w komorach grobowych w katakumbach (*in memoris Martyrum*). Malowideł tych nie uważał – tak jak Onofrio Panvinio, Baroniusz i inni pisarze katolicki – za dowód powszechnej obecności świętych obrazów w życiu prawowiernego Kościoła przed edyktem mediolańskim⁷⁷. Uznał bowiem, że prywatne grobowce w katakumbach nie podlegały

ściślej kontroli władz kościelnych, toteż ich wystrój nie był wyrazem postawy całego Kościoła, ale manifestował tylko przesady mniej świątliwych. Od w. IV zaczęła rosnąć wśród chrześcijan rzesza powierzchownie nawróconych pogan, którzy ośmielali się coraz częściej wprowadzać obrazy do świątyń, co na obszarze Kościoła łacińskiego nie spotkało się z żadną reakcją ze strony hierarchów i teologów. Praktyka ta ugruntowywała się więc i upowszechniała, aż w końcu została zaakceptowana przez papieża na zasadzie uzusu⁷⁸.

Hospinian podkreślał, że kiedy Zachód pogrążył się w bezrefleksyjnym bałwochwalstwie, problem wykonywania i kultu świętych obrazów był w dalszym ciągu przedmiotem ożywionej dyskusji w Kościele wschodnim. Zgadzał się więc z Bellarminem, że w nowożytnej dyspacie o miejscu obrazów w życiu Kościoła należy odwołać się przede wszystkim do pism i doświadczeń Greków z VIII i IX stulecia⁷⁹. W odróżnieniu od jezuickiego teologa afirmował jednak poglądy przeciwników czci świętych wizerunków, podkreślając ich zasługi w zachowaniu i przypomnieniu wypowiedzi Ojców Kościoła, potępiających przejawy bałwochwalstwa wśród pogan i chrześcijan. Ruch ikonoklastyczny był według niego ostatnią próbą podtrzymania nieskażonej nauki chrześcijańskiej, świadcząca że Kościół wschodni zachował znacznie dłużej niż łacinnicy autentyczną tradycję apostołską⁸⁰.

Za najgroźniejszego propagatora malarstwa sakralnego na Zachodzie w pierwszym tysiącleciu uznał zaś papieża Grzegorza Wielkiego, który ogłosił, że obrazy są księgami dla analfabetów i w ten sposób wspomagają pracę duszpasterską⁸¹. Właśnie to orzeczenie sprawiło – zdaniem Hospiniana – iż zaczęto rozróżniać przedstawienia historyczne (*picturae ad repraesentatione*), spełniające ze wszelki miar pożyteczną funkcję dydaktyczną, i obrazy dewo-

⁷³ Zob. D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Kraków 2005, s. 210–214.

⁷⁴ Legenda o działalności malarskiej św. Łukasza została odnotowana po raz pierwszy przez Teodora Lektora ok. roku 530, a na Zachodzie rozpowszechnił ją Jakub z Woraginy w *Złotej legendzie*, spisanej w drugiej połowie w. XII. Zob. H. J. Hornik, M. C. Parsons, *Illuminating Luke. The Infancy Narrative in Italian Renaissance Painting*, York 2003, s. 14–23.

⁷⁵ Hospinian, *De templis...*, s. 126–139. Zob. też K. Noreen, *The Icon of the Santa Maria Maggiore, Rome: an Image and Its Afterlife*, Renaissance Studies, 19: 2005, nr 5, s. 668.

⁷⁶ Hospinian, *De templis...*, s. 139.

⁷⁷ C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. II, Antverpiae 1592, s. 349; P. Liverani, *Der Bau der Basilika St. Peter und die Anfänge der Christlichen Archäologie* [w:] *Barock in Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste 1572–1676*, Bonn–Berlin 2006, s. 427–428.

⁷⁸ Hospinian, *De templis...*, s. 141, 151–153.

⁷⁹ Zob. Krasny, „Res...”, s. 52.

⁸⁰ Hospinian, *De templis...*, s. 229–239.

⁸¹ O „teologii obrazu” św. Grzegorza i jej recepcji przez reformacyjnych i kontrreformacyjnych pisarzy, broniących kultu świętych wizerunków zob. np. C. Hecht, *Katolische Bildtheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zur Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 1997, s. 48–49; Freedberg, *op.cit.*, s. 403–404.