

MIŁOŚĆ, W KTÓREJ ODPOCZYWAJĄ DUSZE WNIĘBOWSTĄPIENIE I PIĘĆDZIESIĄTNICA W IKONOGRAFII PRAWOSŁAWNEJ

„On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15): z tych prostych słów wynika jasno, że obraz jest fundamentem wiary chrześcijańskiej, a duchowość chrześcijańska to nic innego, jak odtwarzanie w sobie obrazu Bożego (Rz 8, 9). Teologia w tym kontekście, to „obrazologia”, „ikonologia”: myśleć, odkrywać i kochać ten Obraz, jaki Bóg sam nam objawił, przedstawił i ofiarował w Jezusie Chrystusie. Jezus Chrystus – „Obraz Boga niewidzialnego” został odsłonięty i ofiarowany „naocznym świadkom Jego wielkości” (2P 1, 16), Apostołom, Kościołowi: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy” (1 J 1, 1).

Oznacza to, że Obraz jest dany i przedstawia się poprzez obrazy. Możemy powiedzieć, że Obraz oznacza i zakłada obrazy, i że nie istnieje bez obrazów jakimi są świadectwa w Kościele, jego doktryna, liturgia i diakonia. Kto neguje Obraz, neguje powyższe obrazy i na odwrót: bez obrazów brakuje drogi podejścia i zbliżenia się do Obrazu, Jezusa Chrystusa. Bez obrazów, pozostaje jedynie abstrakcyjne pojęcie o Jezusie Chrystusie. Nie jest to jednak Chrystus realny, rzeczywisty, historyczny, wcielony, to znaczy Jezus będący Obrazem.

Z tej małej teologii obrazologii chrześcijańskiej wywodzi się każda ikonografia chrześcijańska, to znaczy, że widzialne obrazy, ikony, posiadają wymiar chrystologiczny. Na nich bowiem znajduje

* Ivica Raguž jest profesorem Teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym w Djakovo, należącego do Uniwersytetu Josipa Juraja Strossmayera w Osijeku. Jest odpowiedzialna za redakcję w języku chorwackim czasopisma *Communio*.

się Obraz – Jezus Chrystus. Patrząc na ikony, dostrzegamy spływające na nas z Obrazu spojrzenie, całkowicie nas zniewalające. Ikony pozwalają nam wyjść poza nas samych, prowadząc w kierunku innej Osoby, pozwalają wejść w rzeczywistą relację, w komunie z Obrazem. W tym artykule naszą intencją nie jest to, aby przedstawić całą teologię ikon. Interesuje nas ikonografia prawosławna, a zwłaszcza, znaczenie teologiczne ikon przedstawiających Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnicę¹. Przedstawimy jedynie niektóre aspekty teologii ikon według współczesnej teologii prawosławnej, a przede wszystkim według teologa i ikonografa greckiego Stamatisa Sklirisa i teologa rumuńskiego Dumitru Staniloae.

Wniebowstąpienie, podstawa eschatyczna wszystkich ikon

Według Stamatisa Sklirisa ikonografia w swojej istocie odnosi nas przede wszystkim do tajemnicy Wniebowstąpienia: „W wymiarze teologicznym, ikona prawosławna bierze swój początek z Wniebowstąpienia”². „Z punktu historycznego, to, na samym początku, ikonografia przedstawiała tylko jeden temat: teologia Wniebowstąpienia”³. Nawet, jeśli nie zawsze ikony przedstawiają scenę Wniebowstąpienia, to i tak zawarte jest w nich teologiczne przesłanie płynące z Wniebowstąpienia, będące nicią wiążącą wszystkie ikony i stanowiące ich sens i wartość teologiczno-duchową. Co przedstawiają ikony według Sklirisa?

Ikony przede wszystkim są świadectwem historycznym. Ten wymiar historyczny wyraża się w obrazie lub wizerunku obecnym na każdej ikonie⁴. Ukazują nam one rzeczywiste wymiary historii Jezusa oraz świętych, to znaczy ich cielesność. W ten sposób ikony są gwarancją tożsamości pomiędzy Chrystusem historycznym i wcielonym, a Chrystusem zmartwychwstałym oraz pomię-

¹ Na temat ikonografii zachodniej przedstawiającej Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnicę: por. A. Stock, *Poetische Dogmatik. 3. Leib und Leben*, Paderborn, Monachium – Wiedeń – Zurych, 1988, s. 157-303.

² *У огледалу и загохетку*, Belgrad, 2005, s. 147. 168.

³ Tamże, s. 168.

⁴ Tamże, s. 89-146. 161.

dzy historycznym świętym, fizycznie obecnym, rzeczywistym a świętym uwielbionym w niebie. Bez tego wymiaru historycznego mielibyśmy przedstawionych świętych tylko w wymiarze boskim, a byłaby to prosta droga do herezji zwanej monofizytyzmem. Skliris zauważa takie niebezpieczeństwo w przypadku ikon koptyjskich⁵.

Jednak na ikony nie można patrzeć tylko pod kątem historycznym czy też doszukiwać się na nich samych konkretów. Ikony bowiem, w swoim najgłębszym znaczeniu, odnoszą się zawsze do tajemnicy Wniebowstąpienia. Przedstawiają zmartwychwstałego i wywyższonego Chrystusa oraz świętych w ich niebieskim życiu. Są zatem, ze względu na swoją teologiczną treść, obrazami *eschatonu*. Jak zauważa Joannis Zizioulas, ikony nie mówią nam o rzeczywistości, jaka była, ale przede wszystkim o rzeczywistości jaka jest lub jaka będzie⁶. Ten wymiar eschatologiczny ikon według Sklirisa podkreśla i wyraża przede wszystkim światło. Ono wskazuje na ikonach inny, boski świat. Na ikonach prawosławnych nie przedstawia się ani wschodu ani zachodu słońca, jak to często jest w przypadku ikonografii zachodniej.

Światło na ikonach nie jest prowizoryczne, jest elementem stałym i pada nieustannie na wszystkie postacie występujące na ikonach. Według Sklirisa na ikonach nie ma, i nie może być żadnych cieni, ponieważ one przynależą do świata ziemskiego, przemijającego i ulegającego zniszczeniu⁷. Generalnie również demony, a nawet Judasz, są przedstawieni w świetle: „Jeżeli patrzymy na ikony, nie możemy na nie patrzeć pod kątem etycznym. Przez nie przebija etos ontologiczny. Dlatego patrzymy na naszego brata już w świetle eschatologicznym, jako na tego, który jest zbawiony i uwolniony od wszelkiego zła. Stąd w duchu miłosierdzia Chrystusa, miłujemy również człowieka grzesznego”⁸.

Demony nigdy nie są przedstawiane na ikonach jako brzydkie stwory, co najwyższej są to postacie mniejsze, lekko zniekształcone i bez światła. Reasumując, światło na ikonach, podkreśla obecność

⁵ Tamże, s. 129.

⁶ Tamże, s. 509-517; J. D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra 2010, s. 126-135.

⁷ S. Skliris, *У огледалу и загохетку*, s. 30.

⁸ Tamże, s. 166.

osób na pierwszym planie, czyni je ważniejsze. Osoby nie chowają się wzajemnie za siebie, przeciwnie, dzięki światłu każda z osób pojawia się w całej swojej pełni, ukazuje swoją tożsamość i osobowość: „W ikonografii prawosławnej przedmioty i każdy ich szczegół są oświetlone. Światło pada bezpośrednio na każdy szczegół. Natomiast cień pozostaje po stronie zewnętrznej. W ten sposób figury i postacie w ogólnej kompozycji, pozostają od siebie wyraźnie oddzielone, nie zlewają się ze sobą. Nie może być tak, że światło jest z jednej strony a cień z drugiej, bo sprawi to, że granicząca linia między nimi, staje się tak nie wyraźna, że ostatecznie w ogóle znika. W takim przypadku jeden przedmiot zlewałby się z drugim.

Na ikonach natomiast figury i postacie w sposób wyraźny i stały zachowują swoją tożsamość. W jakiegokolwiek kompozycji przedmioty i postacie zachowują wyraźny i stały zarys, który oddziela je od otoczenia”⁹. Dla teologa greckiego światło na ikonach prawosławnych jest zawsze ontologiczne, a nie estetycznym dodatkiem. Jeśli nie dostrzega się takiego znaczenia i takiej wartości światła, bardzo łatwo popada się w herezję arianizmu czy nestorianizmu.

Nie wchodząc jednak w dalsze szczegóły teologii Sklirisa, ogólnie można stwierdzić, że każda ikona jest ikoną Wniebowstąpienia. Ikona posiada zatem aspekt eschatologiczny¹⁰, zawiera w sobie „etos zmartwychwstania”¹¹. Ten fakt pozwala nam zrozumieć, dlaczego ikony nie są reprezentatywne dla świata naturalnego, wydarzeń historycznych. Każde przedstawienie na ikonie otrzymuje dzięki nadprzyrodzonemu światłu, inny aspekt, czasami niezwykły i nadzwyczajny.

⁹ Tamże, s. 29. „Światło w sztuce zachodniej jest niepotrzebne, co najwyższej spełnia rolę estetyczną lub też ozdabia postacie lub figury już istniejące. Natomiast światło na ikonach prawosławnych jest warunkiem istnienia tych osób, podstawą ich tożsamości i ich poznania” (s. 34). Na ikonach wschodnich nie widać nigdy osób z profilu, ponieważ profil ukrywa osobowość. Trudno jest nawiązać bezpośredni kontakt z osobą przedstawioną na obrazie z profilu.

¹⁰ Skliris podkreśla, że również ikony i obrazy Pantokratora swoje natchnienie czerpały z Wniebowstąpienia. Obraz Pantokratora jest praktycznie górną częścią sceny Wniebowstąpienia, która w późniejszych czasach została oderwana od części dolnej ukazującej Maryję, aniołów i Apostołów.

¹¹ Tamże, s. 41.

Ta ekstrawagancja figur wywodzi się stąd, że na ikonach nie patrzymy na osoby w aspekcie fizycznym, jakim odznaczały się w czasie swego ziemskiego życia, ale patrzymy na te osoby w aspekcie „eschatologiczno-eucharystycznym”, czyli postrzegamy je już przemienione w świetle boskim¹². Ikony są zatem „portretem przyszłości”¹³ wszystkich rzeczy, ich istnienia, rozjaśnionego przez boskie światło. W ikonografii prawosławnej nigdy nie przedstawia się Chrystusa jako cierpiącego, jak to czyni sztuka zachodnia. Na ikonach, nawet jeśli jakaś scena związana jest z Jego cierpieniem, to jednak w Chrystusie rozbłyska już jego Boskość zjednoczona z człowieczeństwem. Jego oblicze, jest już obliczem uwielbionym, eschatologicznym.

Na ikonach przedstawiających Wniebowstąpienie można również dostrzec postać św. Pawła, choć nie był historycznym świadkiem Wniebowstąpienia Jezusa. Ale na ikonach nie najważniejsza jest perspektywa historyczna, tylko eschatologiczna. Dlatego, jak już podkreśliliśmy, wszystkie postacie na ikonach posiadają oblicze niezwykle, w pewien sposób nienaturalne. Ich oblicza wyrażają już pokój wieczny odcisnięty rzeczywistością eschatologiczną w przeciwieństwie do chaosu. Na przykład oczy na ikonach są wielkie, spojrzenie i ciało jakby zatopione w oddalanej głębi.

Widzimy zatem, że teologia Wniebowstąpienia jest podstawą całej wschodniej ikonografii. Ten aspekt eschatologiczny ikon obecny w scenie Wniebowstąpienia, obecny na wszystkich ikonach, pogłębia Dumitru Staniloae w swojej refleksji teologicznej. Według niego, ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu, stało się od razu w pełni *pneumatico*, to znaczy przeniknięte Duchem Świętym. Dopiero po Wniebowstąpieniu Jego całe ciało stało się uduchowione i Boskie: „Wniebowstąpienie i obecność po prawicy Ojca przedstawiają całkowite uduchowanie i przebóstwienie Jego ludzkiego ciała, wypełnienie go przez nieskończoną Boskość, Jego wy-

¹² Tamże, s. 118. The icon does not represent the corruptible flesh, destined for decomposition, but transfigured flesh, illuminated by grace, the flesh of the Word co Tome (por. 1 Kor 15, 35-46). (Leonid Quspensky, *Theology of the Icon*, t. 1, Crestwood, 1992, s. 161-162).

¹³ Samatis Skliris, *У огледалу и загохетку*, s. 30.

niesienie jako Pośrednika, przez którego Bóg udziela nam swojej Miłości”¹⁴.

Idąc za myślą teologa rumuńskiego, możemy powiedzieć, że wcielenie Boga dokonało się w ciele ludzkim, natomiast do objawień Jezusa, Jego ciało potrzebowało czasu, aby one mogły dokonać się w duchowej rzeczywistości zmartwychwstania. Dla Staniloae, Chrystus po swoim Wniebowstąpieniu, jest teraz bliżej nas, jest bardziej z nami zjednoczony niż przed Wniebowstąpieniem. Jego Boskość jaśnieje i staje się naszym udziałem jeszcze bardziej intensywnie. Choć z drugiej strony, trzeba też stwierdzić, że Chrystus wstępujący do nieba góruje nad Apostołami, a rzeczywistość boska i ludzka oddzieliły się od siebie. Wertykalizmu Chrystusa wstępującego do nieba nie można sprowadzić do horyzontalnego wymiaru Kościoła: „Ojciec i Syn są zawsze w miejscu będącym ponad nami, skąd udzielają nam siebie”¹⁵.

Wpatrując się w scenę Wniebowstąpienia na ikonach, jesteśmy zaproszeni by „wstępować” razem z Jezusem w rzeczywistość eschatologiczną. I nas ma przemieniać nadprzyrodzone światło promieniujące od Jezusa. Poprzez świadectwo naszego życia możemy już wskazywać to nowe życie, które dopełniło się ostatecznie w Chrystusie wstępującym do nieba. My jednak wciąż pozostajemy w drodze. Generalnie, w centrum ikon przedstawiających Wniebowstąpienie, jest również Maryja. Wygląda na spokojną, skupioną i zatopioną w modlitwie. Apostołowie natomiast wyglądają na niespokojnych, zmieszanych. Ten szczegół podkreśla, że również i my jesteśmy pielgrzymami na tej ziemi, niespokojni, niepewni tego, co związane jest z naszym świadectwem. Kontemplując na ikonach Wniebowstąpienie i modląc się przed nimi, ten ludzki niepokój staje się świętym niepokojem, który zachęca nas i inspiruje do dawania świadectwa tej rzeczywistości, na którą wskazuje Wniebowstąpienie a także do zachęcania innych, by razem z Chrystusem wznosili się do nieba.

¹⁴ *Πραβοσλαβha dogmatuka II* (Dogmatyka prawosławna), Belgrad 1993, s. 125.

¹⁵ Tamże, s. 129.

Pięćdziesiątnica, widzialna i obecna eschatologia

Na ikonach przedstawiających scenę Pięćdziesiątnicy nigdy nie widać Jezusa, jego tron pozostaje pusty. Według rumuńskiego teologa, Chrystus jest nieobecny, ponieważ Jego obecność w ciele uwielbionym, w żaden sposób nie potrafi się wyrażać w warunkach życia ziemskiego¹⁶. W tym sensie, pusty tron oznacza, że uwielbiony Chrystus, który wstąpił do nieba, nie jest jeszcze w pełni obecny na ziemi, nie mieszka jeszcze w sercach ludzi. Kościół jest jeszcze w drodze i oczekuje drugiego przyjścia Chrystusa.

Z drugiej strony, pusty tron wskazuje na inną obecność Jezusa, na Jego obecność duchową, która jest silniejsza i głębsza aniżeli przed Wniebowstąpieniem i Pięćdziesiątnicą. Można powiedzieć, że wraz z Pięćdziesiątnicą Chrystus stał się dla nas jeszcze bardziej „widzialny”, ponieważ Jego prawdziwe oblicze związane jest z Jego Bóstwem, z Jego Boską osobowością, z Boską hipostazą *Logosu*. Dlatego Staniloae utrzymuje, że w Pięćdziesiątnicy Duch Święty oświeca hipostazę *Logosu* i czyni ją bardziej komunikatywną, co jest korzystne dla nas.

To zakłada również, że Duch Święty staje się bardziej widzialny, jako boska hipostaza. Duch Święty mógł zostać posłany i objawić się, jako hipostaza, dopiero wtedy, kiedy ciało Chrystusa stało się całkowicie duchowe, przejrzyste, bardziej nam bliskie: „Duch Święty jako hipostaza mógł objawić się w ciele Chrystusa stając się przejrzysty poprzez nieskończone i doskonałe energie Boga aktywne w nas. Tylko w swojej hipostazie Duch Święty z całą swoją mocą czyni obecną na ziemi swoją Boską działalność. Przejrzystość Ducha Świętego w ciele Chrystusa przed Zmartwychwstaniem nie była doskonała, całkowita, ponieważ ciało Chrystusa, przebywające w warunkach ziemskich, nie było jeszcze w pełni do tego przystosowane.

Całkowita przejrzystość Ducha Świętego w ciele Chrystusa miała miejsce dopiero po Wniebowstąpieniu, po pełnym i absolutnym uduchowieniu Jego ciała. Takie uduchowienie czyni bardziej widocznym również samego Chrystusa, Jego Boskie działanie. A zatem doskonała przejrzystość Ducha Świętego, sprawia jednocześnie przejrzystość duchową samego Chrystusa oraz lep-

¹⁶ Tamże, s. 136.

szą percepcję Jego obecności”¹⁷. „Jeśli bardziej Chrystus oświeca swoją hipostazę, to i bardziej jaśniej Duch Święty, jako hipostaza”¹⁸. Stąd też ikony Pięćdziesiątnicy są ikonami Chrystusa i Ducha Świętego, i jednocześnie również ikonami całej Trójcy Świętej.

Stwierdziliśmy już, że na ikonach przedstawiających Wniebowstąpienie Maryja pojawia się skupiona i spokojna. Postawa Apostołów wskazuje na niepokój i niepewność. Natomiast na ikonach Pięćdziesiątnicy Apostołowie są już spokojni, skupieni. Oznacza to, że wraz z Pięćdziesiątnicą, zesłaniem Ducha Świętego, tworzy się trwały fundament Kościoła. Wraz z Duchem Świętym, uwielbiony w niebie Chrystus, „po raz pierwszy schodzi zamieszkać w ludzkich sercach”¹⁹. Możemy powiedzieć, że Kościół staje się widzialny poprzez niewidzialność Chrystusa i Ducha Świętego. Jednak z drugiej strony, ta niewidzialność, która jest bardziej intymną i intensywną obecnością Chrystusa i Ducha Świętego, staje się w pewnym sensie widzialna, w widzialności Kościoła. I dlatego ikona Pięćdziesiątnicy jest ikoną Kościoła, w którym realizuje się obecność Chrystusa i Ducha Świętego.

Ta obecność nie jest statyczna. Chrystus i Duch Święty, stwierdza Staniloae, to nie są rzeczywistości statyczne, ponieważ „nie są to energie bezosobowe, ale hipostatyczne. Osoby są zawsze w ruchu, chcą się dawać i udzielać coraz bardziej”²⁰. Ta dynamika Ducha Świętego, w formie ognistych płomieni, które schodzą na każdego z Apostołów, jest też właśnie widoczna na ikonach Pięćdziesiątnicy. Każdy z Apostołów otrzymuje swój płomień, swój charyzmat osobisty. W Kościele zatem, każdy musi rozwijać swój osobisty charyzmat, stawać się coraz bardziej osobą autonomiczną i różną od innych (por. 1 Kor 12). Działanie Ducha Świętego przyczynia się w ten sposób do personalizacji Kościoła, jest podstawą jego jedności w różnorodności.

Podsumowując, Jezus Chrystus w Duchu Świętym jest ofiarowany wszystkim stworzeniom: „Hipostaza Ducha Świętego, zjednoczona z Chrystusem i Jego ludzką naturą, rozciąga się na całą

¹⁷ Tamże, s. 138.

¹⁸ Tamże, s. 137.

¹⁹ Tamże, s. 138.

²⁰ Tamże, s. 139.

ludzkość. Dlatego ludzka natura Chrystusa po Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu jest w stanie objąć i oddziaływać na całe stworzenie. W swoim uduchowaniu, z jednej strony jest otwarta na boską nieskończoność, a z drugiej strony na miłość do nas wszystkich, prowadząc nas do zjednoczenia ze sobą i jedności między nami”²¹. Kosmiczna idea Pięćdziesiątnicy jest przedstawiona w obrazie starego króla, który wychodzi z jaskini i niesie lnianą tkaninę w dwunastu rolkach. Stary król jest symbolem stworzenia, które, dzięki światłu Chrystusa, wyłania się z „mroku śmierci” Materiał lniany z dwunastoma rolkami, symbolizuje przepowiadanie Apostołów, skierowane do wszystkich narodów, do całego świata.

Patrząc i czcząc ikony Pięćdziesiątnicy, modląc się przez nie, otwieramy się na działanie Ducha Świętego, który prowadzi nas do głębszego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Wymiar eschatologiczny staje się już obecny, dostrzegalny tu i teraz, najpierw w Kościele, a potem w życiu każdego chrześcijanina. Dzięki ikonom my sami stajemy się „ikonami”, stajemy się istotami doskonalszymi. Zostajemy obdarzeni pokojem, który nie jest pokojem z tego świata. Pokój spływający na nas z ikon Pięćdziesiątnicy jest pokojem eschatologicznym, pokojem, który za Dumitru Staniloae, możemy nazwać „pokojem miłości Boga dającym odpocznienie” Ta miłość dająca odpocznienie jest pełna radości, ciągle nowa i zaskakująca. W tej miłości dusze się poruszają, ale przede wszystkim jedna odpoczywa w drugiej.

Summario

L'autore presenta alcuni aspetti della teologia delle icone secondo la prospettiva della teologia ortodossa moderna, innanzitutto del teologo iconografico Greco Stamatis Skliris e del teologo rumeno Dumitru Staniloae. All'inizio del suo articolo, Ivica Raguž, sostiene la necessità dei diversi immagini nella vita spiritual, che rappresentano Immagine del Dio invisibile, cioè Gesù Cristo. Tutte le icone non si soffermano soltanto sull'aspetto storico, mostrando le dimensioni reali della vita di Gesù e dei santi. Ma in realtà si ispirano all'Ascensione. Esse rappresentano il Cristo risorto e glo-

²¹ Tamże, s. 140.

rificato, la vita dei santi nella loro esistenza eterna. Perciò su tutte le figure risplende sempre la luce, la luce che proviene dal cielo. Guardando le icone dell'Ascensione tutti siamo invitati ad „ascendere” con Gesù alla nuova realtà escatologica. Questo aspetto escatologico è presente anchè nelle icone della Pentecoste. Soprattutto guardando e venerando le icone della Pentecoste sentiamo una pace, che non è la pace di questo mondo, ma una pace escatologica, che potremo chiamare pace dell'amore riposante di Dio.

thum. Ks. Andrzej Pelc SAC