

Ks. Krzysztof GRYZ

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE KONTROWERSJI IKONOKLASTYCZNEJ

Znaczenie prawdy o wcieleniu dla antropologii, a co się z tym wiąże, szczególna wrażliwość, z jaką teologia wschodnia traktuje dogmat chrystologiczny, tłumaczy po części stanowczość, z jaką teologia ta reagowała na każdą próbę fałszywej interpretacji prawdy o Chrystusie. Tylko Bóg może zbawić i przebóstwienie człowieka jest możliwe, jeśli Chrystus jest naprawdę Wcielonym Bogiem. Dlatego tak silnie akcentowano boskość Chrystusa. Ale z drugiej strony nasze zjednoczenie z Bogiem jest możliwe tylko wtedy, jeśli Chrystus rzeczywiście zjednoczył się z człowieczeństwem, jeśli naprawdę był Człowiekiem. Troska o to, aby przy akcentowaniu boskości nie zagubić człowieczeństwa Chrystusa, leżała u podstaw tzw. kontrowersji ikonoklastycznej (gr. *eikón* – obraz, *klasis* – zniszczenie), która miała miejsce między rokiem 726 a 843¹. W odniesieniu do człowieka była to walka nie tylko o integralną wizję człowieka jako istoty cielesno-duchowej, ale przede wszystkim walka o możliwość uświęcenia ludzkiej natury w ogóle, o możliwość jej przebóstwienia.

Przyjrzymy się relacji, jaka ujawnia się między chrystologią a antropologią w argumentacji zarówno przeciwników ikony, jak i ich obrońców, tych klasycznych, tworzących w okresie kontrowersji, jak i argumentacji współczesnej, zaproponowanej przez Sergiusza Bułgakowa.

¹ „Od samego początku ortodoksi widzieli niebezpieczeństwo, jakie stanowi obrazoburstwo dla podstawowego dogmatu chrześcijaństwa. I rzeczywiście, jeżeli istnienie ikony opiera się na wcieleniu drugiej osoby Trójcy Świętej, to uzasadnieniem i potwierdzeniem wcielenia staje się wizerunek. Inaczej mówiąc, ikona jest gwarantem realności wcielenia Boga. Dlatego też w oczach Kościoła negacja ikony Chrystusa równa się negacji Jego wcielenia, negacji sposobu, w jaki dokonuje się nasze zbawienie” (L. U s p i e n s k i, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 90).

TEOLOGICZNE TŁO SPORU O IKONY

Ruch ikonoklastyczny, odwołując się do starotestamentalnego zakazu czynienia wizerunków Boga (por. Wj 20, 4), zabraniał wiernym oddawania kultu obrazom, jako że jest to wyraz bałwochwalstwa. Cześć i adoracja należy się tylko Bogu, nie zaś rzeczom stworzonym. Kult obrazów pojawił się około V–VI w. i rozwijał się dynamicznie, wpadając niejednokrotnie w ten błąd doktrynalny. Nie ulega wątpliwości, że w pobożności ludowej, która była miejscem szczególnego rozwoju kultu obrazów, trudno było nieraz precyzyjnie rozróżnić między czynieniem obrazów, które pomagają oddać cześć prawdziwemu Bogu, a adorowaniem ich samych. Oprócz tego w ludowej pobożności pojawiały się nadużycia, które przypisywały ikonom niemal sakramentalną moc. Zdarzały się przypadki, że kapłani dodawali przed Komunią św. do kielicha farbę zdrapaną z ikon. Innym nadużyciem było branie ikon za rodziców chrestnych czy też picie oleju z kaganków palących się przed ikonami². Prostemu chrześcijaninowi trudno było uchwycić różnicę istniejącą między okazaniem szacunku ikonie a uwielbieniem należnym jedynie Bogu. Stąd też zewnętrzne wyrazy tego kultu (palenie świec i kadzidła przed ikonami czy też całowanie ikon) przybierały postać adoracji i kojarzyły się z pogańskimi praktykami zabobonnymi. W ruchu ikonoklastycznym daje się także zauważyć bardzo wyraźnie platońskie inspiracje, które przejawiały się w mocnym akcentowaniu podziału rzeczywistości na świat duchowy i materialny³. Ten drugi jest tylko przejściowym miejscem uświęcenia duszy, z którego powinna się ona stopniowo wyzwalać i uwalniać na drodze oczyszczenia. Nie ma zatem sensu tworzenie obrazów tej cielesnej powłoki, od której dusza szuka wyzwolenia. Obraz jest próbą utrwalania czegoś, co należy przewyciężyć, a co w życiu chrześcijańskim dokonuje się przez zmartwychwstanie. W tym sensie sztuka jest jakby antytezą prawdy o zmartwychwstaniu, jest zamykaniem egzystencji człowieka w wymiarach doczesnych. Ten wątek był już obecny w krytyce obrazów podjętej przez Euzebiusza z Cezarei. W gruncie rzeczy więc, jak zaraz zobaczymy, spór ikonoklastyczny był – bardziej niż sprzeciwem wobec nadużyć pobożności ludowej czy odstępstwem od słów Pisma Świętego – sporem chrystologicznym, sporem o naturę Chrystusa i naturę Jego dzieła zbawienia. W tym sensie dotyka on także człowieka: czy i jak możliwe jest jego przebóstwienie, tzn. w jaki sposób cie-

² Por. D. S a v r a m i s, *Der abergläubische Missbrauchen der Bilder in Byzanz*, „Ostkirchliche Studien” 9:1960, s. 174–192.

³ Por. G. F l o r o v s k y, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, w: „Church History” 19:1950, s. 77–96; Ch. S c h ö n b o r n, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 57–92.

lesny człowiek może zjednoczyć się z niematerialnym i transcendentnym Bóstwem.

Cesarz Leon III Izauryjczyk (714–741) obserwował rodzące się spory, a uważając się za reformatora religijnego, w roku 726 otwarcie sprzeciwił się tej praktyce i nakazał zniszczenie obrazów. Motywów tej decyzji doszukiwano się bądź w jego wschodnim pochodzeniu (z syryjskiego miasta Germanicia, którego biskupi od wielu pokoleń skłaniali się ku monofizytyzmowi), wpływowi islamu i judaizmu, które zakazywały czynienia obrazów, bądź też inspiracjom sekty paulicjanów, która charakteryzowała się manichejskim dualizmem i pogardą dla tego, co materialne. Prawdopodobnie wszystkie te czynniki odegrały jakiś wpływ, niemniej jednak decydującym elementem była chęć odnowienia chrześcijaństwa, do którego miały wkraść się elementy pogańskie. Była to próba powrotu do pierwotnej czystości doktrynalnej w tym względzie, o którą upominali się już Epifaniusz z Salaminy i Euzebiusz z Cezarei. Tak to przynajmniej postrzegali biskupi (w niemałej liczbie 338) zgromadzeni na synodzie obrazoburczym w roku 754, kiedy zwracali się do cesarza jak do apostoła, posłanego przez Boga, aby uwolnił Kościół od grzechu idolatrii. Cesarz rozpoczął dzieło reformy od usunięcia obrazu Chrystusa z Bramy Chalcedońskiej, a zamiast niego kazał umieścić krzyż wraz z programowym tekstem upamiętniającym i wyjaśniającym motywy takiego działania⁴ Nie obyło się także bez prześladowań tych, którzy nie posłuchali nakazu cesarskiego, przede wszystkim zaś mnichów, głównych obrońców ikony, których spotykało wygnanie, więzienie i tortury⁵ Ruch ikonoklastyczny osiągnął swoje apogeum za rządów Konstantyna V Kopronymosa (741–775), Leona V Armeńczyka (813–820) i Teofila (829–842).

Wydaje się, że tym, który dyskusji ikonoklastycznej nadał charakter kontrowersji chrystologicznej, był cesarz Konstantyn. Kult obrazów jest według niego nie tylko zabobnem, ale głównie i przede wszystkim herezją chrystologiczną. Tak właśnie przedstawił go w tezach, skierowanych do biskupów zgromadzonych na synodzie w roku 754:

Pytamy także biskupów: Jak można malować, to jest odtwarzać naszego Pana Jezusa Chrystusa, skoro dzięki niezmiśzanemu zjednoczeniu jest On jednym *pro-
sopon* z dwóch natur, cielesnej i niecielesnej⁶

⁴ „Pan nie cierpi malowania obrazu Chrystusa, niemego i pozbawionego oddechu, z ziemskiej materii, którą [święte] Pisma mają w pogardzie. Leon i jego syn, nowy Konstantyn, umieszczają na tej królewskiej bramie po trzykroć święty znak krzyża, chlubę wiernych” (zob. PG 99, 437 C).

⁵ Por. A. T o u g a r d, *La persecution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite*, „Revue des questions historiques” 50:1891, s. 80–118.

⁶ Tezy Konstantyna opracował H. H e n n e p h o f: *Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes*, Leja 1961, s. 52–57. Komentarz do nich zob.: S. G e r d, *Byzantine. Iconoclasm*

Tego zaś, co jest niecielesne, nie można malować, bo brak mu formy i postaci. Boska natura Chrystusa jest nieopisywalna, a więc nie można jej wyrazić w ikonie. Tym samym – według Konstantyna – nie można także opisać czy też malować Chrystusowego *prosopon*. Według niego obraz jest współistotny z tym, co przedstawia, i dlatego ci, którzy oddają mu cześć, wpadają w herezję, oddzielając naturę ludzką od Boskiej lub na odwrót – mieszają je w sposób nie do odróżnienia. Wpadają więc albo w herezję nestorianizmu, albo monofizytyzmu. Prawdziwą ikoną Chrystusa może być – według niego – tylko Eucharystia, w której jest On obecny istotowo. Mimo iż biskupi wprowadzili do teź Konstantyna wiele poprawek, prostując nieco zbyt monofizyckie sformułowania i odrzucając koncepcję obrazu jako współistotną z pierwowzorem, to jednak przyjęli dekret cesarza jednogłośnie jako wyraz woli samego Boga. W argumentacji Konstantyna błędne było jednak rozumienie zjednoczenia osobowego, co dopiero w późniejszym okresie kontrowersji wykazali obrońcy ikony. Oblicze Chrystusa przedstawione na ikonie jest obliczem wcielonej osoby Słowa Przedwiecznego. Nie opisuje ona ani Boskiej, ani ludzkiej natury, lecz opisuje *prosopon* osoby Słowa. Jest to oblicze Bosko-ludzkiej osoby Jezusa.

Siódmy sobór powszechny w Nicei (787) potępił ikonoklazm, usprawiedliwiając kult obrazów, a w swoim dekrete wyjaśnił, że jest rzeczą godziwą oddawać szacunek i cześć (προσκύνησις) obrazom, byleby nie zamienił się on w adorację (λατρεία) należną tylko Bogu (jako pierwszy posłużył się tym rozróżnieniem Jan Damasceński). Kto bowiem oddaje hołd obrazowi, ten w istocie składa hołd Temu, kogo ów obraz przedstawia. Nie może być więc mowy o bałwochwalstwie⁷ Sobór nie przedstawił głębszego uzasadnienia teologicznego, nie podjął polemiki zwłaszcza z chrystologicznymi argumentami ikonoklastów. Nie takie było jednak jego zadanie, sobór jest zwołany po to, aby jasno wyrazić wiarę Kościoła i rozstrzygnąć, co do tego depozytu nie należy. W wyznaniu wiary, które sformułował na zakończenie, odnośnie do kultu obrazów odwołuje się najpierw do Tradycji, tego żywego przekazu, poprzez który na przestrzeni wieków Bóg przemawia do Kościoła. Tradycja ta wyraża się w różnych formach, a jednym z jej elementów jest malowanie obrazów. Są one

during the Regin of Constantine V, [w:] *Corpus sciptorum christianorum orientaliu*, 384, s. 37–52.

⁷ „Im częściej wierni będą patrzeć na ich [Chrystusa, Maryi i świętych] obrazowe przedstawienia, tym bardziej, oglądając je, będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu, Nie otacza się ich jednak taką adoracją, jaka według naszej wiary należy się wyłącznie Naturze Bożej. (...) Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia” (*Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 339).

niejako uzupełnieniem przekazu ustnego, zawartego przede wszystkim w Ewangelii. Zarówno Ewangelie, jak i ikony są możliwe dlatego, że Chrystus stał się prawdziwie człowiekiem, przez co Jego głos był rzeczywiście słyszany, podobnie jak i Jego postać była widzialna. Zatem zarówno ikony, jak i Ewangelie mają ten sam cel: zwiastować wyzwajające orędzie wcielenia⁸. Powołanie się na Tradycję, oprócz tego, że była to zwyczajowa metoda argumentacji, było o tyle ważne, że ikonoklaści również odwoływali się do Tradycji. Niemniej jednak inaczej ją rozumieli. Sądzieli oni, że pierwotna Tradycja została zafałszowana i że ich wysiłki prowadzą do jej oczyszczenia, które jest możliwe przez powrót do początków. Tym samym kwestionują oni samą Tradycję jako organiczny, ciągły i nieprzerwany, ale zarazem żywy i za każdym razem nowy, choć wierny początkom wykład prawdy. Jak słusznie zauważa Christoph Schönborn, spór ikonoklastyczny był także sporem o rozumienie Tradycji⁹. Dlatego też ojcowie soboru do anatem dotyczących obrazoburców dołączyli także tę, która groziła odrzucającym Tradycję kościelną, pisaną czy niepisaną.

Definitywny koniec kontrowersji położył synod w Konstantynopolu w roku 843 i wydarzenie to jest czczone w Kościele prawosławnym jako tryumf ortodoksji (pierwsza niedziela Wielkiego Postu).

TRADYCYJNA TEOLOGIA OBROŃCÓW KULTU IKONY

W pierwszym okresie kontrowersji najwybitniejszymi obrońcami ikon byli patriarcha German I (715–730), mnich Jerzy z Cypru i Jan Damasczeński (675–749). To oni zostali imiennie potępieni na synodzie iko-

⁸ „Krótko mówiąc, zachowujemy nienaruszoną całą przekazaną nam tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i niepisaną. Jednym z elementów tej tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelie, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze. Albowiem wizerunek i rzecz, którą wyobraża, wskazują na siebie nawzajem i stanowią niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, t. 1, s. 337).

⁹ „Tradycja traci charakter «medium», przez które prawda ukazuje się na nowo każdemu następnemu pokoleniu. Przeciwnie, staje się przeszkodą, którą można przezwyciężyć dopiero przez krytyczne nawiązanie do tego, co było przed tą Tradycją. [...] Ponieważ żywej Tradycji nie uznaje się już za medium uobecniania pierwotnej rzeczywistości, pewność pierwotnego jej charakteru można znajdować tylko we własnych rekonstrukcjach początków. Cóż jednak bardziej niepewnego i hipotetycznego niż tego rodzaju rekonstrukcje? Z reguły okazują się one projekcjami własnych roszczeniowych poglądów i idei, przenoszonych na jakieś idealne, a w gruncie rzeczy fikcyjne czasy pierwotne. Epoka ikonoklazmu stanowi wzorcowy przykład problematyki wszelkich «reformacji», usiłujących cofnąć się poza – rzekomo zniekształconą – Tradycję, by dotrzeć na nowo do «czystych» początków. Zwycięstwo ikonodulów stanowiło równocześnie zwycięstwo określonej koncepcji Tradycji” (Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa...*, s. 212).

noklastycznym w roku 754. Patriarcha German u początku kryzysu bronił ikony, odwołując się do tajemnicy wcielenia. Kto odrzuca ikony, tym samym odrzuca także ten dogmat wiary. Wszyscy późniejsi obrońcy ikon będą się do tego właśnie argumentu odwoływać, prawda o wcieleniu stanie się kluczem do pokonania ikonoklazmu. W liście do biskupa Jana z Sinnade German pisze:

Bardzo bowiem pragniemy przedstawić, zgodnie z naszą wiarą, że Chrystus stał się człowiekiem nie pozornie tylko, niby jego cień (...) lecz rzeczywiście i prawdziwie, człowiekiem we wszystkim doskonałym, z wyjątkiem grzechu, który zasiał w nas nieprzyjaciel. Kierując się tą niewzruszoną wiarą w Chrystusa, odtwarzamy na ikonach wyobrażenie Jego świętego ciała, czcimy je i okazujemy należny im szacunek, ponieważ przypominają nam one Jego życiodajne i niewyrażalne wcielenie¹⁰

Z tego też powodu przestał już obowiązywać pedagogiczny przepis Starego Testamentu zakazujący czynienia obrazów. Po przyjściu Chrystusa sytuacja zmieniła się diametralnie. Do tej pory Bóg przemawiał do swojego ludu przez pośredników, nie zaś w jakiejś widzialnej postaci. Natomiast teraz Bóg objawił się w ciele, zatem wiara pochodzi nie tylko ze słuchania, ale przenika do serc tych, którzy Go słuchają również poprzez zmysł wzroku. Wcielenie wszystko zmieniło. Od tej pory Bóg ma widzialny wyraz i to „wyobrażenie Jego świętego ciała” możemy oglądać.

Jednym z najgorliwszych obrońców kultu obrazów był Jan Damasczeński, który jest autorem pierwszej autentycznej syntezy teologii ikony. Już na początku kontrowersji, około roku 730, napisał trzy *Mowy apologetyczne przeciwko tym, którzy potępiają święte ikony*. On również odwoływał się do teologii wcielenia. Chrystus, którego nie można by opisać i namalować, byłby Chrystusem niematerialnym, a to oznacza, że nie byłby prawdziwym człowiekiem. Dlatego można Go przedstawiać w obrazach, tak jak jest opisany w Ewangelii. Kto z wiarą patrzy na ikonę, widzi w niej osobę Chrystusa. Znamiennym rysem Janowej apologii ikony jest pozytywny stosunek do ciała i materii w ogóle, co też jest konsekwencją realizmu wcielenia. Dla Jana obraz nie jest tylko „niemym kazaniem”, „księgą dla tego, kto nie umie czytać”, lub „wspomnieniem Bożych tajemnic”, ale jest widzialnym znakiem uświęcenia materii. Stało się to możliwe właśnie dzięki wcieleniu, w którym niewidzialny i wieczny Bóg stał się człowiekiem. Tym samym materia została przeniknięta i napełniona Boską energią i nie można jej uważać za coś złego. To przez materię przyszło ocalenie człowieka, cała historia zbawienia realizuje się w materialnym, doczesnym wymiarze. Materia zatem sama z siebie nie stanowi przeszkody na drodze do Boga, nie jest przyczyną zniewolenia

¹⁰ Mansi 13, 101 AC.

człowieka, ale staje się miejscem i narzędziem zbawienia. Warto przytoczyć w tym miejscu fragment jego mowy:

Nie wielbię materii, wielbię jej Stwórcę, który ze względu na mnie sam stał się materią, w niej żył i przez jej pośrednictwo dokonał dzieła zbawienia. I zawsze będę okazywał szacunek materii, przez którą przyszło moje ocalenie. Ale nie czczę jej jako Boga – żadną miarą! Bo jakże by mogło być Bogiem to, co powstało z niebytu? Bo chociaż ciało Boga jest Bogiem, chociaż przez zjednoczenie substancjalne stało się raz na zawsze Tym, który je namaścił, to zarazem pozostało tym, czym było z natury, to jest ciałem ożywionym myślącą, rozumną duszą, które miało początek i nie należy do tego, co niestworzone. Pozostałą materię czczę i okazuję jej szacunek, ponieważ ma udział w dziele zbawienia i została napełniona Boską mocą i łaską. Szczęsne i przebłogosławione drzewo krzyża – czyż to nie materia? Czcigodna święta góra (Kalwaria), miejsce czaszki (Golgota) – czy to nie materia? (...) I czy ponad wszystko inne, materią nie są Ciało i Krew naszego Pana? Znieś więc oddawanie czci i kult tych wszystkich rzeczy, a jeśli nie, to pozostaw kościelnej tradycji również kult obrazów, które zostały poświęcone przez wezwanie imienia Boga i Jego przyjaciół i tym sposobem okryte zostały cieniem łaski Boskiego Pneuma. Nie uważaj materii za coś złego! Bo ona zła nie jest. Nic nie jest złe, co pochodzi od Boga (I 16)¹¹

O godności ikony decyduje to, że jest ona przepelniona łaską Boga i tym samym staje się czymś świętym i narzędziem świętości.

Późniejsi wielcy teologowie tzw. złotego okresu teologii ikony pójdą tym samym tropem. Wśród nich szczególne miejsce zajmują biskup Nicefor (750–829) i Teodor Studyta (759–826). Ten pierwszy, pozostając wiele lat na wygnaniu, niestrudzenie zwalczał argumenty ikonoklastów¹². Jednym z podstawowych jest ten, sformułowany już przez Euzebiusza, a podjęty przez Konstantyna V, że nie da się przedstawić obrazu Chrystusa, gdyż uwielbiony, zmartwychwstały Chrystus należy już do innego, Boskiego porządku, który jest niedostępny ludzkiemu poznaniu, a przez to staje się nieopisywalny. Oznaczałoby to, że uwielbione ciało Chrystusa, w którym grzech został przezwyciężony, przestaje być ciałem ludzkim, doznało jakościowej przemiany, stając się ciałem duchowym. Nicefor zwraca uwagę, że opisywalność ludzkiego ciała nie jest konsekwencją grzechu, należy ono do natury samej cielesności. Konsekwencją grzechu było to, że ciało stało się zniszczalne i podległe śmierci. Chrystus, stając się prawdziwie człowiekiem, przyjął ludzkie ciało ze wszystkimi jego naturalnymi cechami, do których należy opisywalność. Pokonawszy swoim zmartwychwstaniem śmierć, nie niszczy natury ciała i dlatego nadal pozostaje w ciele opisywalnym. Odkupienie nie oznacza bowiem

¹¹ PG 94, 1245 AC.

¹² Obszerne studium na temat Nicefora zob.: P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

wyzwolenia od cielesności, ale od grzechu i jego skutków, którym jest śmierć. Przebóstwiając ciało, Chrystus nie sprawił, że straciło ono swoją cielesność. Stąd można je przedstawiać i malować także po zmartwychwstaniu. Oddajmy głos samemu patriarsze:

W Chrystusie natura ludzka została zachowana i odnowiona, a chociaż przyjęte przez Boga ciało zostało całkowicie przebóstwione, udoskonalone, przemienione i wyniesione ponad ciężar ziemskiej materii oraz przyozdobione niewypowiedzianym pięknem, to przecież – bez względu na swój obecny wygląd – nie przestało być ciałem, a stąd pozostaje również opisywalne. Bo w odróżnieniu od zniszczalności i innych braków przymiot opisywalności ciało ma nie «z zewnątrz», w następstwie grzechu, lecz «od wewnątrz», na mocy samej istotnej struktury ciała, ze swojej definicji i istoty¹³

U podstaw argumentacji Nicefora leży właściwe zrozumienie tajemnicy stworzenia i odkupienia, w tym także prawdy o przebóstwieniu człowieka. Nicefor, stojąc na gruncie realizmu stworzenia, który pozytywnie postrzega ciało, odrzuca platonizujące wizje przebóstwienia, według których przemiana człowieka byłaby tej miary, że utraciłby on swoją naturę istoty cielesno-duchowej. Tak jednak nie jest, przebóstwiony człowiek zachowuje swoje człowieczeństwo, tak jak w unii hipostatycznej Chrystus pozostał prawdziwie człowiekiem, co dobitnie i jasno podkreślił Chalcedon. Przebóstwienie nie oznacza zniszczenia ludzkiej natury, ale przemianę sposobu jej istnienia. Ikona jest właśnie gwarantem tej wiary.

Być może Nicefor zbyt jednostronnie zatrzymuje się na człowieczeństwie Chrystusa, broniąc Jego ludzkiej natury, co stało się podstawą do podejrzewania go o tendencje nestoriańskie. Ten brak uzupełnia inny teolog ikony – Teodor, archimandryta klasztoru Studion w Konstantynopolu. W swoich rozważaniach koncentruje się, przede wszystkim na pojęciu osoby. Ikona przedstawia osobę w jej niepowtarzalności i jedyności, ujmuje widzialne, indywidualne cechy człowieka, to, co wyróżnia go od pozostałych ludzi. Ikonoklaści twierdzili, że Chrystus przyjął nie konkretne, jednostkowe człowieczeństwo z sobie właściwymi cechami, ale przyjął człowieczeństwo w ogólności. Tymczasem Teodor argumentuje, że to, co ogólne, powszechne, nie może realnie istnieć inaczej jak tylko w jednostkach. I tylko jednostka, „ten konkretny człowiek” może być opisywalna, nie zaś natura sama w sobie, która pozostaje poza możliwością opisania¹⁴ Dlatego ikona nie przedstawia natury, lecz

¹³ PG 100, 444 AB.

¹⁴ „Słowem «człowiek» wyrażam istotę tego gatunku. Gdy dodaję «ten», wtedy wskazuję na osobę, to jest na kogoś samoistnego mającego taką istotę, i tym samym przyjmuję możliwość jego «opisania», na które składają się jego określone właściwości, odróżniające go od pozostałych jednostek tej samej natury” (PG 99, 397 B).

osobę¹⁵ I znowu kluczem do zrozumienia tej prawdy jest wcielenie Chrystusa. Słowo Boże, stając się ciałem, samo niejako się opisało, będąc niewidzialnym i niedostępnym w swojej Boskiej naturze, ograniczyło się do tego, co widzialne. Boska osoba Syna Przedwiecznego stała się widzialna w ludzkiej, konkretnej, jednostkowej postaci Jezusa z Nazaretu. Teodor pisał:

Wyznajemy, że osoba Słowa Przedwiecznego stała się wspólna dla obu natur i udzieliła samoistności (konkretnej) ludzkiej naturze, z wszystkimi jej właściwościami odróżniającymi ją od pozostałych ludzi. Dlatego słusznie twierdzimy, że jedna i ta sama osoba Słowa Przedwiecznego jest według natury Bożej «nieopisywalna», a według naszej ludzkiej natury jest «opisywalna». Ludzka natura Chrystusa nie istnieje poza osobą Logosu w samoistnej, autonomicznej osobie; swoje istnienie otrzymuje od Logosu (bo nie ma natury, która by nie istniała w jakiejś osobie) i w osobie Logosu staje się widzialną i opisywalną jednostką¹⁶

Ikona interesuje się właśnie tym poznawczym aspektem osoby, nie zaś jej wymiarem bytowym (tym, czym jest ona sama w sobie). Za jej pośrednictwem można jednak dotrzeć, choć tylko pośrednio, do samoistności osoby, do jej najgłębszego bytowania, jednak nigdy ikona nie utożsamia się ze swoim wzorcem, zawsze będzie jedynie (lub aż) do niej podobna. Dlatego można z całym przekonaniem powiedzieć, że to sam Chrystus obecny jest w ikonie¹⁷. Ale trzeba też dodać, że jest to obecność osobowa na zasadzie podobieństwa do wzorca, nie zaś na zasadzie współuczestnictwa (jak uważał cesarz Konstantyn). Ikona nie staje się boska jako taka i sama z siebie nie jest godna czci, ale czci się ją ze względu na obraz osoby, który ona wyraża¹⁸. Ikona nie ma mocy sakramentalnej, w której rzeczy materialne są narzędziem udzielania łaski, ona ma moc uświęcania człowieka przez to, że nawiązuje intencjonalną relację z przedstawianą osobą. To jasne i zdecydowane „odsakralizowanie”

¹⁵ „Každy portret jest portretem hipostazy, a nie natury” (*Antirrhetici tres adversus iconomachos* III; PG 99, 396B).

¹⁶ PG, 99, 400 CD.

¹⁷ Teodor domagał się, aby podpisując ikonę, nie pisano „obraz Chrystusa” lecz „Chrystus”, ponieważ widzimy w niej rzeczywiście samego Chrystusa, Jego osobę; por. PG 99, 1184 C; 1296 AB; 420 D.

¹⁸ „Jeśli na Chrystusa i Jego ikonę patrzymy pod kątem natury, wtedy okazują się czymś zasadniczo różnym. O ich tożsamości możemy natomiast mówić z racji zachodzącej między nimi relacji. Jeśli ikonę rozpatrujemy w aspekcie natury, wtedy to, na co patrzymy, nazwiemy nie «Chrystusem» ani nawet «obrazem Chrystusa», lecz «drzewem», «farbą», «złotem», «srebrem» lub jakimś innym użytym materiałem. Jeśli natomiast zwrócimy uwagę na odbicie przedstawionej osoby, wtedy ikonę nazwiemy «Chrystusem» albo «obrazem Chrystusa» – «Chrystusem» z racji tożsamości imienia, «obrazem Chrystusa» z racji odniesienia [obrazu do Chrystusa]” (PG 99, 341 BC). Z tego też względu, jeśli ikona ulegnie zniszczeniu i straci swój obraz osoby, to można ją spalić. Gdyby była boska, sama z siebie napełniona łaską, nie można by tego uczynić.

ikony (w tym sensie, że sama z siebie nie jest nośnikiem boskości) nie degraduje jej i nie czyni bezużyteczną w duchowym dojrzwaniu chrześcijanina. Ikona nie jest tylko środkiem dla uświęcenia maluczkich, którzy nie osiągnęli jeszcze zdolności kontemplacji, a więc duchowego „oglądu” Boga. Nic bardziej mylnego. Ikona, jako świadectwo prawdy o wcieleniu, jest potrzebna także do prawdziwej kontemplacji Boga. Nie tylko dlatego, że kieruje umysł człowieka w Jego stronę, ale przede wszystkim dlatego, że prowadzi do kontemplacji prawdziwego obrazu Chrystusa: Wcielonego Słowa. Odrzucenie kultu ikon jest w gruncie rzeczy odrzuceniem pełnej prawdy o Chrystusie, a tym samym uniemożliwiłoby zarazem Jego autentyczny kult:

Zatem gdyby ktoś powiedział: «skoro mam czcić (Chrystusa) w duchu, to nie ma potrzeby okazywania Mu czci w ikonie» – ów powinien wiedzieć, że w ten sposób odrzuca także duchowy kult Chrystusa. Bo jeśli w duchu nie widzi Chrystusa w ludzkiej postaci zasiadającego po prawicy Ojca, wtedy nie czci Go w ogóle. Wręcz przeciwnie, nie przyjmuje tego, że Słowo stało się ciałem. Dlatego Jego ikona jest pewnym świadkiem tego, że Słowo Przedwieczne stało się podobne człowiekowi¹⁹

Ikona pokazuje, że spotkanie z Bogiem, zjednoczenie z Nim, nie dokonuje się tylko w duchu, w oderwaniu czy też w uwolnieniu się od ciała. Podobieństwo do Chrystusa osiąga człowiek w ciele przebóstwionym, analogicznie do tego, jak ikona zawiera w sobie podobieństwo osoby Chrystusa. Parafrazując słowa Teodora, wypowiedziane odnośnie do kontemplacji, w których przekonuje, że gdyby jej celem było czysto duchowe widzenie, wówczas Słowo Przedwieczne przyszłoby do nas w czysto duchowy sposób²⁰, można powiedzieć, że gdyby celem przebóstwienia była jedynie dusza, Chrystus nie narodziłby się jako człowiek.

SOFIOLOGICZNA INTERPRETACJA IKONY

Dla S. Bułgakowa wyjaśnienia wielkich obrońców ikony nie są do końca przekonujące czy też wystarczające²¹. Twierdzi on, że kontrowersja ikonoklastyczna nie była wynikiem odrzucenia czy też niewłaściwego interpretowania dogmatu chrystologicznego. Nie można w ikonoklazmie dostrzec jakiejś określonej tendencji heretyckiej w chrystologii ani też nie była to w ogóle herezja chrystologiczna. Spór rozstrzygał się w granicach ortodoksyjnej chrystologii, chociaż wiązał się z różnym rozumie-

¹⁹ PG 99, 1288 D.

²⁰ Por. PG 99, 336.

²¹ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, Bydgoszcz 2002, s. 18–23.

niem samej chrystologii. Co więcej, ikonoklaści przedstawiali się jako obrońcy czystości dogmatu chrystologicznego. Spór był raczej skutkiem logicznej trudności, na jaką natknęli się teologowie w pogodzeniu ze sobą dwu, zdawałoby się, przeciwstawnych twierdzeń. Problem polegał na niemożności uzasadnienia, w jaki sposób niewidzialne Bóstwo Boga, które nie jest w żaden sposób dostępne ludzkiemu poznaniu, a tym bardziej wyobrażeniu plastycznemu, może być wyrażone w widzialnym obrazie, któremu należy się z tego właśnie względu (jako że jest obrazem Bóstwa) cześć. Główny zarzut ikonoklastów był taki, że Chrystus jako Bóg-Człowiek nie może być przedstawiony, Jego Bóstwo bowiem nie jest opisywalne, a człowieczeństwo, nawet jeśli jest opisywalne, nie daje pełnego przedstawienia Chrystusa (byłoby tylko zewnętrznym przedstawieniem Jego materialnego ciała, jakie mogli widzieć i opisywać nawet niewierzący). Natomiast jeśli jest możliwe przedstawienie Chrystusa w ludzkim ciele, to albo popadamy w nestorianizm oddzielający ciało od Bóstwa, albo w monofizytyzm, mieszający natury, jeśli sądzimy, że w przedstawieniu ciała przedstawiony jest także Bóg.

Zarówno ikonoklaści, jak też ich przeciwnicy, usiłowali tego uniknąć, występując właśnie jako ortodoksyjni obrońcy prawdy wcielenia. Nawet obrońcy ikon, jak Jan Damasceński, Teodor Studyta i patriarcha Nicefor, nie potrafili – twierdzi Bułgakow – skutecznie poradzić sobie z tą trudnością. Podobnie i VII sobór powszechny, wypowiadając się na ten temat, nie dokonał dogmatycznego uzasadnienia, ale jedynie potwierdził autentyczną wiarę kanonem. Główną osią argumentacji ikonodulów była prawda wcielenia, przez co cały problem został umiejscowiony w kategoriach chrystologicznych. Jednakże w ramach samej chrystologii pozostaje on nierozwiązywalny. Powinien być przeniesiony na grunt teologii i antropologii w ich wzajemnej relacji, co umożliwiłoby jedynie sofiologia. I takie rozwiązanie proponuje Bułgakow.

Prześledźmy tok jego argumentacji. Na samym początku stwierdza on, że w nauce o ikonie zawarta jest swego rodzaju antynomia: tzn. równoczesne uznanie z jednej strony nieprzedstawialności Bóstwa, a z drugiej przyjęcie przez Niego naszego obrazu, który można opisać. Z antynomii tej obie strony sporu wyciągały, z pełnym przekonaniem, zupełnie przeciwne wnioski. Dla Bułgakowa problem nie leży w samej antynomii ikony. Antynomia jest bowiem w pełni uprawionym narzędziem uprawiania teologii. Zestawia ona ze sobą dwa twierdzenia (tezę i antytezę), które pozornie wydają się logiczną sprzecznością. Niemniej jednak antynomia jest właściwą drogą do opisania tajemnicy, szczególnie zaś tajemnicy Boga. Natura antynomii polega na tym, że ona nie tylko umieszcza obok siebie dwa (przy abstrakcyjnym rozpatrywaniu wydające się

sprzecznymi) stwierdzenia, ale także ustanawia między nimi tożsamość. Natura antynomii polega na tożsamości i nierozdzielności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), będącej wyzwaniem dla racjonalnej logiki, w świetle której jawi się ona jako sprzeczność, jako coś pozbawione sensu. Dlatego antynomii nie można logicznie rozwiązywać, bo wówczas gubi się prawdę o tym, co ona wyraża. Akceptacja antynomii jest skokiem wiary. „To właśnie tu znajduje się nieprzekraczalna dla rozumu granica, ognisty miecz cherubina zagraża drogę myśli i świadczy o tym, że to miejsce jest święte: «Zdejmij sandały z nóg twoich» (Wj 3, 5)”²². Trzeba jednak być bardzo ostrożnym i logicznym (jeśli w ogóle można użyć tego stwierdzenia, mówiąc o antynomii) w konstruowaniu antynomicznych twierdzeń, aby z jednej strony być wiernym danym Objawienia, a z drugiej nie mieszać porządków, których dotyczą poszczególne twierdzenia. I właśnie – według Bułgakowa – problem polega na tym, że w sporze ikonoklastycznym sformułowano fałszywą antynomię, którą następnie próbowano zinterpretować. Antynomia taka jednak nie istnieje, bo oba twierdzenia (nieopisywalność Bóstwa i widzialność Boga w stworzeniu) przynależą do oddzielnych porządków logicznych: jedno do teologii, dokładniej do teologii apofatycznej, drugie do kosmologii. Mieszanie tych porządków porównać można do próby łączenia ze sobą centymetrów i kilogramów tylko dlatego, że jedne i drugie są miarami.

Bułgakow rozróżnia trzy podstawowe rodzaje antynomii, w ramach których mieszczą się wszystkie inne, w tym także antynomia ikony. Pierwsza to antynomia teologiczna, która mówi o tym, że Bóg w swojej istocie charakteryzuje się absolutnością swego Bóstwa, tzn. że jest Bytem bezwzględnym, pozostającym bez żadnego odniesienia, rozróżnienia i określenia – i nie może być w żaden sposób wyrażony i opisany (teza). Zarazem jednak jest Bogiem Trójcą, pozostającym odwiecznie w absolutnej relacji interpersonalnej, z którą wiąże się rozróżnienie, określenie: jest Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym (antyteza). Drugą antynomią jest antynomia kosmologiczna. Bóg jako Absolut bytuje wewnątrz samego siebie, jest sam dla siebie, posiadając całą pełnię w sobie, jest samowystarczalny, niezmienny i wieczny (teza). Zarazem jednak Bóg bytuje poza sobą, wchodzi w relację ze światem, ze swoim stworzeniem (antyteza):

Z jednej strony – pisze Bułgakow – Bóg w sobie, w Trójcy Świętej, jest poza wszelkimi relacjami poza sobą, jest pełen siebie samego i w sobie zamknięty. Z drugiej strony Bóg wychodzi ze swojej pełni, jest Stwórcą stwarzającym świat i tym samym siebie samego rzuca w potok stawania się czasowego, powstającego bytu²³

²² Tamże, s. 29.

²³ Tamże, s. 31.

Tym samym stworzenie jawi się jako przepełnione rzeczywistą obecnością Boga, jest nicością wypełnioną Boskim bytem.

Między tymi dwiema antynomiami nie istnieje żadna przyczynowa relacja, pierwsza nie jest podstawą dla drugiej, i odwrotnie, druga nie jest logicznym następstwem pierwszej. Nie można ich zatem bezpośrednio łączyć, zestawiając ze sobą tezę jednej z antytezą drugiej, jak to uczyniono w sporze ikonoklastycznym. Rozwiązanie owej trudności znajduje się w trzeciej antynomii, sofiologicznej. Ona – zdaniem Bułgakowa – rozwiązuje dylemat absolutnej transcendencji i przepaści, jaka istnieje między Bogiem i stworzeniem, a jednocześnie Jego obecnością w świecie.

Mądrość Boża (*Sofia*) jest odwiecznym samoobjawieniem się Boga w Nim samym. Ona jest współistotna naturze Boga, ale jest pierwszym (choć ciągle odwiecznym) aktem tej Boskiej natury, jest wydarzeniem, jest dziełem, w którym zamyka się Boska moc i chwała. Dzięki Mądrości Bóg ukryty (zamknięty w sobie samym) staje się Bogiem objawiającym się, Bogiem poniekąd „wychodzącym z siebie samego” Tym samym Mądrość jest Boską Ikoną Bóstwa, jest Bożym światem jeszcze przed jego stworzeniem (por. Prz 3, 22–23). Świat jest stworzony przez Sofię i ona odciska w nim swoje piętno, użyczając mu istnienia i nadając kształt temu istnieniu. Dzięki Bożej Mądrości Bóg zarazem pozostaje sobą w swoim niedostępnym dla stworzenia życiu, a zarazem przenika stworzenie do tego stopnia, iż można powiedzieć, że względny byt świata jest także Boskim bytem.

Stworzenie trwa więc w poza-Bożym, ale Bożym, bycie [pan-en-teizm], równocześnie różniąc się od Boga i nie różniąc się od Niego. Ta wzajemna relacja świata i Boga, która ujawnia się i realizuje w przebóstwieniu świata i wcieleniu, przedstawia z równą siłą oba bieguny relacji stworzenia: świat jest nie-bogiem, będąc w Bogu, Bóg jest nie-światem, będąc w świecie. Bóg zakłada świat poza sobą, ale świat ma swój byt w Bogu. Metafizyczne «miejsce» stworzenia jest w ten sposób aktualną wzajemną relacją i tak samo aktualną różnicą Boga i świata, określoną antynomicznie²⁴

Świat w swojej autonomiczności jest jednocześnie Sofią, stającą się w czasie. Zachowuje swoje własne życie, ale zarazem odbija w sobie Boską Mądrość, tak że niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne przez Jego dzieła (por. Rz 1, 20). Mądrość Boża w teologii Bułgakowa pełni tę samą rolę co Boże energie u Palamasa, będące tożsame z Bogiem, ale istniejące, czy też działające niejako poza Nim, przełamując tym samym hermetyczną transcendencję Bóstwa i wyjaśniając Bożą obecność i działanie w świecie.

²⁴ Tamże, s. 32.

Dopiero w takim kontekście teologicznym można zrozumieć miejsce ikony jako rzeczywistości, która objawia Boga, która prawdziwie otwiera na Niego, ale zarazem należy całkowicie do stworzonego, materialnego świata. Ikona jest właśnie szczególnym przejawem antynomii sofiologicznej i w niej się tłumaczy i uzasadnia jej kult²⁵. Mądrość Boża, będąca Ikoną Bóstwa, sama jest Praobrazem całego stworzenia, które zostało uczynione na Jej wzór i dlatego świat jest stworzoną ikoną Bóstwa. Na tym polega sofijność świata, czyli jego tożsamość, a zarazem różnica z Boskim Archetypem. Relacja między Trójosobowym Bogiem i Jego Obrazem, którym jest Mądrość będąca Praobrazem świata w samym Bóstwie, oraz relacja Praobrazu świata do świata jako stworzonego jej obrazu jest podstawą wszelkiego obrazowania. Bóg, objawiając się światu w Sofii, która jest Obrazem Bożym w stworzeniu, wchodzi w relację ze światem i dlatego nie jest już Bogiem bezpostaciowym (a zatem nieprzedstawialnym), ale objawiającym się i mającym swój obraz, a ten obraz jest zarazem Praobrazem stworzenia.

Prawda o sofijnej ikonie Boga w stworzeniu osiąga swój szczyt w człowieku, który nosi obraz Boży w sobie. On jest stworzoną ikoną niestworzonego Obrazu Boga, Boskiej Sofii, jest żywą ikoną Bóstwa. Ale człowiek jest istotą cielesno-duchową, nosi w sobie element materialności, który zdaje się radykalnie kontrastować i nieprzystawać do duchowego wymiaru swego Praobrazu. Bułgakow zaznacza jednak wyraźnie, że ciała ludzkiego nie można sprowadzić do materii. Dzięki materii ciało uzyskuje swoją realność, ona ujawnia specyficzną formę ciała, które jest ukształtowane przez ducha. Ale ciało staje się w materii dzięki obecności ducha, ciało jest obrazem i narzędziem ducha, jest objawieniem poprzez materialność ducha podobnego Bogu²⁶. W tym sensie również i ciało nosi znamię Bożego obrazu, bez niego po prostu nie istnieje:

Byłoby pomniejszaniem stworzenia i poniżaniem Stwórcy niedostrzeżenie także w cielesności, wraz z duchem, obrazu Bożego w człowieku lub dotykającego ukazania zasady duchowej istniejącej w człowieku. Człowiek jest jeden i integralny, nie dzieli się na części, ciało i duszę, ale jest wcielonym duchem lub uduchowionym ciałem. (...) Ciało jako forma nie istnieje bez treści duchowej, bez niej nie jest ciałem. Jest ciałem właśnie jako obrazem ducha²⁷

²⁵ „Antynomia ikony – pisze Bułgakow – polega na tym, że Bóg nieprzedstawialny, gdyż jest transcendentny, jest zarazem Bogiem przedstawialnym, gdyż objawia się stworzeniu, Jego obraz jest narysowany w stworzeniu, i to, co niewidzialne, w stworzeniu jest widzialne. (...) Tą widzialnością niewidzialnego, przedstawialnością nieprzedstawialnego jest właśnie ikona” (tamże, s. 35).

²⁶ Szerzej na temat relacji ciała i materii por.: S. B u ł g a k o w, *Swiet Niewieczernyj*, Moskwa 1917, cz. II.

²⁷ S. B u ł g a k o w, *Ikona i kult ikony...*, s. 52–53.

Odnosząc te spostrzeżenia do prawdy o ikonie, możemy powiedzieć, że ciało jest ikoną ducha, podobnie jak ikona jest przedstawialnością nieprzedstawialnego. I tak jak wartość ikony bierze się właśnie z tego, że jest objawieniem Bóstwa w swojej materialnej formie, tak ciało nabiera wartości przez to, że jest epifanią ducha.

Stwierdzenie to jednak może rodzić pokusę bałwochwalczego, pogańskiego kultu ciała. Dostrzegania w nim boskości i oddawania mu boskiej czci. Miało to miejsce w pogańskiej sztuce i religii. Paradoksalnie jednak – według Bułgakowa – były one intuicyjnym, zaciemnionym, ale jednak przeczuciem o podobieństwie człowieka do Boga. Z tego przeczucia rodził się pogański antropomorfizm prowadzący do przedstawiania bogów w ludzkiej postaci. W przeciwieństwie do tego naród wybrany otrzymał zakaz czynienia obrazów. Dlaczego tak się stało? Czyż nie lepszą pedagogią byłoby podtrzymanie owego związku bóstwa z ludzką postacią i stopniowe go oczyszczanie, tak aby w końcu mogła ujawnić się prawda o podobieństwie człowieka do Boga i prawda o jego przebóstwieniu? Powodem starotestamentalnego zakazu czynienia obrazów był fakt, że grzech pierworodny zaciemnił w człowieku obraz Boży i skutkiem tego ciało ludzkie, sprowadzone do poziomu zwierzęcego, stało się niezdolne do objawienia obrazu Bożego. Nie przeszkadzało to natomiast przedstawianiu aniołów w ludzkiej postaci, bo w ich przypadku obraz człowieka nie był zaciemniony przez grzech²⁸. Przedstawianie aniołów w ludzkiej postaci z jednej strony świadczyło o tym, że obraz Boży w człowieku został zaciemniony przez grzech i w pewnej mierze zachował się nieskalany tylko w aniołach (jako duchach nieskażonych grzechem), z drugiej zaś przedstawienie to było zapowiedzią tego, czym powinien być człowiek wolny od grzechu. Anioł, który posiada ciało, symbolizuje nowego człowieka, który jako cielesny powinien być czysty duchowo jak anioł²⁹. To odnowienie człowieka, a zarazem możliwość two-

²⁸ Bułgakow mówi o pewnym współczłowieczeństwie aniołów. Nie są to dwa oddzielnie istniejące ontycznie samodzielne światy, ale wiąże je ścisła zależność. „Współczłowieczeństwo aniołów metafizycznie wyraża się w takiej relacji świata anielskiego i ludzkiego, na mocy której ten pierwszy zawiera praobrazy tego drugiego w osobowym, anielskim, sobornym bycie, a ten drugi urzeczywistnia je w przyrodniczym bycie ludzkim. To współuczestnictwo znajduje swój wyraz w tym, że cały świat anielski posiada służebno-ochronną relację do ludzkości, tak jak osobni aniołowie są stróżami poszczególnych ludzi, w ich osobistym życiu” (*Drabina Jakubowa*, Warszawa 2005, s. 233–259).

²⁹ „Przedstawienie aniołów miało znaczenie symboliczne: w sensie negatywnym świadczyło ono o ukryciu obrazu Bożego w człowieku jako zaciemnionego przez grzech. W sensie natomiast pozytywnym jest ono ikoną ikony, przy czym ta ostatnia ikona, oryginał, prawdziwe człowieczeństwo, jeszcze nie zostało przywrócone” (S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony...*, s. 54).

rzenia ikony, dokonało się we wcieleniu Chrystusa i dlatego prawda ta słusznie stała się centralnym argumentem w sporze ikonoklastycznym. Dogmat chrystologiczny jest właśnie przejawem antynomii sofiologicznej, gdzie Stwórca i stworzenie, Sofia niestworzona i sofia stworzona jednoczą się w jednej osobie i jednym życiu, zachowując przy tym swoją tożsamość i metafizyczną różność

Przez swoje wcielenie Chrystus przywraca człowiekowi prawdziwy obraz ludzki, który jest autentycznym obrazem Boga. Nowy Człowiek posiadał prawdziwy obraz człowieczeństwa, dlatego ten obraz może być przedstawiany, ponieważ nie jest już zniekształcony przez grzech. Nie chodzi tu tylko o to, że Chrystus przyjął widzialne ciało i dlatego od tego momentu można tworzyć Jego ikony, ale chodzi o to, że Chrystus zdjął z ciała piętno grzechu i ukazał jego autentyczny obraz w prawdziwym człowieczeństwie. I taka jest prawdziwa wartość dogmatu wcielenia dla ortodoksyjności kultu ikony. Błąd ikonoklastów, jak też ikonodulów polegał na tym, że w odniesieniu do obrazu dzielili oni dwie natury Chrystusa: Bóstwo było nieopisywalne, człowieczeństwo zaś, jako nieprzenikalne dla Bóstwa, nie było Jego obrazem. W rzeczywistości w Chrystusie są dwie natury ale jeden i ten sam obraz, choć w dwojaki sposób. Według Bóstwa jest On obrazem Ojca, zarazem jest też Praobrazem wszystkiego, co istnieje, jak też Praobrazem człowieka. Człowiek w Chrystusie jest bezpośrednim obrazem Jego Bóstwa. Wyjaśniając ikonę Chrystusa, sięgamy tajemnicy Jego wcielonego Bytu, człowieczeństwa, które ujawnia Bóstwo. Z prawdy tej możemy wyciągnąć konsekwentnie inny wniosek, tym razem natury antropologicznej: człowiek upodobniony przez łaskę do swego Praobrazu, jakim jest Chrystus, staje się miejscem obecności Boga:

W tym punkcie – konkluduje Bułgakow – pobożną myśl lęk powstrzymuje przed zdecydowanym przyznaniem, że sam człowiek jako bóg według łaski jest obrazem Bożym, chociaż i stworzonym, a dlatego ikona człowieczeństwa Chrystusa nie jest jedynie ikoną Jego ciała, nie mającą odniesienia do Jego Bóstwa, ale jest Jego ikoną właśnie jako obraz Jego Bóstwa w stworzonej istocie. Chrystus ma swój obraz, jedyny i tożsamy, w dwojaki sposób: w swoim Bóstwie niewidzialny dla ludzkich oczu i w swoim człowieczeństwie widzialny³⁰

* * *

Patrząc na ikonę Chrystusa, widzimy nie tylko zewnętrzną, materialną formę Jego widzialnej postaci, ale w niej widzimy samo Bóstwo, po-

³⁰ Tamże, s. 56.

dobnie patrząc na przebóstwionego człowieka, nie mamy do czynienia z anatomiczną postacią materii, ale widzimy ducha przebóstwionego łaską Boga, widzimy poniekąd Jego samego. Spór o ikony był w gruncie rzeczy walką o czystość rozumienia dogmatu chrystologicznego, obroną prawdy o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa, bo prawda ta gwarantuje drogę do przebóstwienia człowieka. Zwycięstwo ortodoksji nad ikonoklazmem jest jednak nie tylko tryumfem chrystologii, jest zwycięstwem antropologii teologicznej. Dla prawdy o człowieku oznacza ono, że może on być i w rzeczywistości jest przebóstwiony z ciałem i w ciele, nie pomimo ciała ani nie „obok” niego. Ikona mówi o tym, że człowieka nie da się przedstawić, zamykając go w naturalistyczne przedstawienie poszczególnych części jego ciała, ale człowiek jest istotą pneumatoforyczną, tzn. jego ciało jest naczyniem oraz formą żyjącego w nim ducha³¹ Nie można przedstawić człowieka z pominięciem jego duchowości. I nie chodzi tu o jakąkolwiek duchowość („naturalną” rozumność i wolność), ale o ducha, który jest ukształtowany na obraz Chrystusa i przez Niego odnowiony. Tak jak ikona przedstawia ludzki obraz Chrystusa, w którym jest zawarte Jego Bóstwo, tak prawdziwy obraz człowieka odsyła nas do jego ducha, w ostateczności zaś do samego Chrystusa–Praobrazu człowieka.

LA DEIFICACIÓN DEL HOMBRE EN LA LUZ DE CONTROVERSA DE ICONOS

Resumen

La controversia de iconos que tuvo lugar sobre todo dentro de la Iglesia oriental entre 726 y 843 fue en el fondo más que una protesta contra abusos de la piedad popular o infidelidad a las palabras de la Sagrada Scriptura (cf. Ex 20, 4) una controversia cristológica. Fue un combate por la verdadera interpretación de la naturaleza de Cristo y su obra de salvación. En este sentido es también cuestión de antropología, es decir, se trata de la posibilidad y el modo de la deificación del hombre.

En la argumentación de los defensores de iconos el principal argumento fue el dogma de la encarnación. Como Cristo verdaderamente ha asumido cuerpo humano puede ser descrito y por consecuencia puede ser expresado en la ikona. La verdad de encarnación lleva con-

³¹ „Ciało każdego człowieka jest nie uczynioną ręką ludzką ikoną jego ducha, a przedstawienie człowieka, jego portret, jest artystyczną, uczynioną ludzką ręką ikoną tej ikony. Na niej przedstawia się nie tylko ciało, ale i ducha żyjącego w ciele, albo też widzialny cielesny obraz niewidzialnego ducha i jego stanu” (tamże, s. 60).

siglo también otras consecuencias. Es una prueba evidente de la posibilidad de santificación de materia y especialmente del hombre, un ser a la vez espiritual y material. Para el hombre esto significa, que puede ser y de facto es deificado por Dios en su cuerpo y junto con él, no al lado de su naturaleza corporal.

Artículo analiza un aspecto soteriológico y antropológico que se puso de relieve en la controversia de iconos basando tanto en la teología de los clásicos defensores de iconos como en su interpretación moderna que propuso S. Bulgakov.