

KAROL KLAUZA

HERMENEUTYCZNA WARTOŚĆ SYMBOLU IKONOGRAFICZNEGO

Teologia zachodnia wpisała się w nurt obrony kultu obrazów przede wszystkim orzeczeniami Soboru Trydenckiego, odpowiadając w ten sposób na jeden z istotnych elementów podniesionych przez reformację¹. W stosunku do ikon w ich wschodnim rozumieniu jako „okna ku wieczności” oraz jako formy obecności osoby przedstawianej, oficjalna teologia Zachodu bała się nadużyć, które pomniejszyłyby różnicę między sakramentem a ikoną. Ponadto w dobie kontrowersji reformacyjnych temat obrazów stanowił jedno z „krzyżowych” zagadnień metodologicznych². Realne uobecnienie inter-

Dr hab. KAROL KLAUZA – adiunkt, Kierownik Katedry Teologii Ikony w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres internetowy: kklauza@wp.pl

¹ Syntezę ówczesnego stanowiska Zachodu w kwestii kultu obrazów, w całości bazującą na postanowieniach Soboru Nicejskiego II (787 r.), zawierają postanowienia Tridentinum sformułowane podczas ostatniej, 25 sesji soboru trwającej w dniach 3-4 grudnia 1563 r. Tekst w: Mansi 33, 171 A i n.; D 984-988; DS1823-1825; K. K l a u z a, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 196-198; T. Ł u k a s z u k, *Obraz święty – ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*. Częstochowa 1993, s. 189-191. Bibliografię ikonologii Tridentinum podaje m.in.: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 393-394; o kontrowersjach ikonologicznych doby Soboru Nicejskiego zob. bibliografię w: H. G. T h ü m m e l, *Bilder*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. VI, wyd. G. Krause, G. Müller, Berlin 1980, s. 538-540.

² Zob. m.in.: H. D. A l t e n d o r f, P. J e z l e r, *Bilderstreit Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich 1984; P. B o u r g e t i n., *Protestantisme et beaux-arts*, Paris 1945; H. C a m p e n h a u s e n, *Bilderfrage in der Reformation*, [w:] *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*. Tübingen 1960, s. 361-407; L. D u b o s e B e d d i n g e r, *The Transcendent Vision. Christianity and the Visual Arts in the Thought of John Calvin*, Louisville 1965; H. G r i s a r, F. H e g e, *Luthers Kampfbilder*, t. I-III, Freiburg 1921-1923; F. K a n t z e n b a c h, *Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 16 (1974), s. 57-74;

pretowano wykazując, że sakramenty czynią to swą wewnętrzną mocą, podczas gdy ikony, należące do sakramentaliów, czynią to dzięki „modlitwie Kościoła”

Gdzie szukać rozwiązania tej, w gruncie rzeczy, pozornej sprzeczności? Pierwszą możliwość stwarza zasada *lex orandi – lex credendi*. Modlitwa ludu Bożego skoncentrowana jednakowo na sakramencie i na ikonie stwarza jedną i tę samą płaszczyznę istnienia i poznania dla sakramentu i dla ikony. Modlitwa zgromadzonych w imię Jezusa, skoncentrowana na spotkaniu z Nim, wypełnia chrystologiczną zasadę obecności zapisaną w Mt 18, 20. Pozostaje ona szczególnym przypadkiem uobecnienia, które w Nowym Testamencie w Jezusie oznacza uobecnienie Boga. To uobecnienie jest zawsze darem, objawianym przede wszystkim „ludziom prostym” (Mt 11, 25), a streszczonym w egzystencjalnym imieniu „Ja Jestem” (J 8, 28) pozostającym w pełnej tożsamości z imieniem Boga objawionym w Starym Testamencie „Jestem, Który Jestem” (Wj 3, 14). Do tego aspektu uobecnienia Boga w ikonie nawiązuje między innymi ikoniczna symbolika literowa „Ho Oon” wpisana w krzyżowy nimb nad głową Chrystusa³ W tradycji Pawłowej uobecnienie w etapie czasów ostatecznych kojarzone jest z ideą powtórnego przyjścia (przychodzenia) i streszczone w kategorii „parousia” sporadycznie używanej w LXX a zyskującej popularność w literaturze międzytestamentalnej. Tak rozumiane kojarzenie obecności i przyjścia znajdujemy między innymi u Pseudo-Filona w *Starożytnościach żydowskich* i w *Apokalipsie syryjskiej* Barucha. Zaczerpnięta stąd intuicja pozwala św. Pawłowi odnosić pełną, realną i doskonałą obecność Chrystusa w czasach eschatologicznych, ku którym zmierza życie chrześcijanina (1 Tes 2; 1 Tes 5). Dlatego obecność ta jest przedmiotem nadziei (1 Tes 4; 1 Kor 15, 23)⁴.

J. P h i l l i p s, *The Reformation of Images: Destruction of Art. In England 1535-1660*, Berkeley 1973; M. S t i r m, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977; J. W i r t h, *Le dogme en image. Luther et l'iconographie*, „Revue de l'art”, 52(1981), s. 9-24.

³ Por. analizę egzegetyczną pojęcia obecności Boga w: X. L é o n -D u f o u r, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962, s. 846-850. O związkach obecności na gruncie dogmatyki z perychorezą, zagadnieniami charytologicznymi oraz komunikowaniem zbawczym zob.: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 281-282.

⁴ J. N. A l e t t i, *L'apôtre Paul et la parousie de Jésus Christ. L'eschatologie paulienne et ses enjeux*, „Recherches de Sciences Religieuses”, 84(1996), s. 15-41; A. F e u i l l e t, „Parousie” *Dictionnaire de la Bible*, t. VI: *Supplement*, Paris 1960, s. 1361-1384; A. O e p k e, *Parousia*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, t. V, red. G. Kittel, F. Friedrich, Grand Rapids 1967, s. 867-871; J. P l e v n i k, *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation*, Peabody (MA) 1997.

Uobecnienie Chrystusa pozostaje też w misteryjnym (sakramentalnym) związku z modlitwą Kościoła, która jest tożsama z modlitwą Chrystusa zmierzającą w duchu 1 Kor 15, 28 do przygotowania Ojcu całego stworzenia w ostatecznej doskonałości na Jego wzór, Jego obraz czy to w wydarzeniach historiozbawczych (model antiocheński), czy w wymiarach kosmicznych (teologia grecka). Wysięk modlitwy wiernego i modlitwy liturgicznej Kościoła zmierza do odkrycia oblicza Chrystusa. W przypadku ikon wschodnich wyraźnie zarysowuje się wpływ kultur lokalnych na akcenty dogmatyczne zawarte w ikonach. Chrystus w wyobrażeniach bizantyjskich jest przede wszystkim prawodawcą i imperatorem kosmosu, Chrystus ruski – a szerzej słowiański – jest kenotyczny⁵ Nośnikiem specyficznego wyrazu dogmatu chrystologicznego w ikonie staje się swoisty „system symboli” uwzględniający kolory, rozmieszczenie w przestrzeni ikony poszczególnych elementów ikonograficznych oraz proporcje postaci. Dzielimy je na usystematyzowany zespół wyobrażeń ikonograficznych ujęty w hermeneje. Oprócz nich istnieją symbole indywidualne wprowadzane przez twórcę ikonę a związane np. z jego życiem wewnętrznym i duchowością. Zachodzi pytanie o wartość semantyczną, zwłaszcza tych ostatnich symboli, wyrażających indywidualne, kulturowo uwarunkowane rozumienie prawdy ukazanej w „obrazie Boga Niewidzialnego”

Odpowiedź na to zagadnienie wymaga analiz interdyscyplinarnych z zakresu metodologii teologicznej, interpretacji dzieł zgodnej z historią sztuki, analiz kulturologicznych i współczesnej semantyki i semiologii. Powieła to właściwie zakres niezbędny do rozumienia i interpretacji współczesnej kultury obrazu, zarówno w jej wysokim, jak i masowym wydaniu.

Etymologicznie słowo „symbol” wywodzi się z greckiego *symbollo* – zestawiać razem, pozostawić jako dokument. W teologii stanowi „manifestację, w której dana rzecz potwierdza samą siebie jako istniejącą w czymś innym, z czym jest związana. Wyraża w ten sposób i rzecz oznaczaną i samą siebie”⁶ Słusznie więc można twierdzić, że symbol ma swe źródło w tym, co symbolizuje. Otwiera to nowe perspektywy dla współczesnej hermeneutyki ikony, która właściwie odkrywa racjonalne przesłanki dla historycznej *praxis* ikony w życiu Kościoła i w jego teologii.

⁵ P. E v d o k i m o v, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970, s. 41 n.; L. U s p i e n s k i, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 65-70; M. Q u e n o t, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice 1999, s. 42-45.

⁶ Parafraza definicji symbolu w: R a h n e r, V o r g r i m l e r, dz. cyt., s. 440.

Dla tej hermeneutyki podstawowym paradygmatem staje się stopień tożsamości prawdy i ikony. Tym bardziej ważny, gdy chodzi o ten rodzaj prawdy, jaki rozumiemy przez pojęcie dogmatu. Hermeneutyka stara się więc wykazywać prawdę ikony, a równocześnie traktuje wyobrażenie plastyczne jako ikonę prawdy (ikonę dogmatu). I tak jak dogmat nie jest jedynie konstrukcją intelektualną, ale opisem transcendentnej rzeczywistości, tak i wyrażająca go ikona nie ogranicza się do prostej reprezentacji, u-naocznienia, u-cieleśnienia dogmatu, ale przekracza próg epifanijny dzięki elementom inkarnacyjnym w tym, co np. Teilhard de Chardin określał pojęciem *Christification* – Chrystyfikacji⁷ dziejów i *Christogenèse* – genezą (ewolucją) Chrystusa⁸. Współbrzmi to z chrystologią ikonologiczną, wyrażaną paradoksalnie nawet tymi samymi ideami. Wystarczy przytoczyć choćby klasyczny fragment o Pantokratorze zawarty w Teilhardowskich zapiskach z czasu wojny: „U kresu stwórczego wysiłku – pisze francuski jezuita – gdy Królestwo Boże osiągnie dojrzałość, wszystkie monady wybrane i wszystkie wybrane moce Wszechświata zostaną wtopione w Bóstwo przez Chrystusa. Chrystus wtedy przez pełnię swego bytu indywidualnego, mocą Ciała mistycznego i swego Ciała kosmicznego będzie w sobie samym Jerozolimą Niebieską, nowym Światem, gdzie początkowa Mnogość ciał i dusz – przewyciężona, ale rozpoznawalna i nadal jeszcze wyodrębniona – będzie zamknięta w Jedność, która tę mnogość uczyni jedną Rzeczą duchową. Wszystkie wysiłki ludzkie w działaniu, modlitwie, pokoju, wojnie, nauce, miłości... powinny zdążać do budowania tego błogosławionego Miasta”⁹ Taka interpretacja zachodniej myśli teologicznej otwiera nowe perspektywy dla ekumenicznej interpretacji ikonografii chrystologicznej chrześcijańskiego Wschodu z jego symboliką Nowej Jerozolimy i tematami cyklu chrystologicznego.

⁷ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris 1955, s. 214 n. Na temat ekwiwalentu polskiego zob. Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 214 przyp. 52; por. także: J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1968; P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, tłum. z franc., Roma 1972, s. 199-212.

⁸ Por. L. Schefczyk, *Die „Christogenèse” Teilhard de Chardin und der kosmische Christus bei Paulus*, „Tübinger theologische Quartalschrift”, 143 (1963), s. 136-174); Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 195-222.

⁹ *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris 1965, s. 197.

I. TEOLOGICZNE MYŚLENIE SYMBOLICZNE WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Przez myślenie symboliczne (ściślej: poznanie symboliczne) rozumiemy w teologii nie bezpośredni sposób przedstawiania, ujmowania poznawczego tego, co (kto) Transcendentne. Ten rodzaj myślenia różni się od poznania pojęciowego, konceptualistycznego, w którym odwzorowanie ma miejsce w idei rozumowej. Zwykło się wiązać ten rodzaj poznania z wymiarem obiektywnym, podczas, gdy poznanie symboliczne mocniej akcentuje element podmiotowy. W poznaniu pojęciowym chodzi o zrozumienie, nawet jeżeli na gruncie teologii rozum musi dotrzeć do granicy wyznaczonej przez tajemnicę. Mamy więc np. pojęcie zrodzenia, ale gdy aplikujemy je do prób zrozumienia relacji Ojca i Syna uznajemy niewystarczalność tego pojęcia do opisanja tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Odślania to niewystarczalność symbolu słownego i związanej z nim idei w jednoznaczny opis rzeczywistości wyrażonej w dogmacie. To dlatego m.in. do opisanja pełni tajemnicy Trójcy Przenajświętszej potrzebne są obok idei zrodzenia także idee perychorezy czy pochodzenia. Ikona w tym miejscu pozostaje z prostym u-faktycznieniem obecności Ojca, Syna i Ducha Świętego w granicach objawienia. Wykorzysta więc obraz „krzaku gorejącego” (nawet jeśli zyska on z czasem kontekst mariologiczny, np. w ikonach rosyjskich), „Gościnności Abrahama” (Trójca Starotestamentalna) i epifanijnej ikony Ojca, Syna i Ducha w typie ikon Trójcy Nowotestamentalnej. To u-faktycznienie ze strony ikony stanowi wyzwanie dla duchowego odkrywania tajemnicy dogmatu trynitologicznego poza próbami pojęciowania.

W przypadku poznania symbolicznego dokonuje się też proces odtwarzania, swoistej dekodyfikacji Bożej epifanii. Tajemnica jest przyjmowana w całej swej naturze sprawiając, że podmiot staje wobec niej w postawie kontemplacji i adoracji. „Credo, quia absurdum” towarzyszy tej postawie po to, by uznać właściwe sobie jako człowiekowi miejsce w ekonomii zbawczej. Nie ma tu roszczeń do przekroczenia granic rozumu, jest za to ogląd, który wystarczy, by mógł powstać dialog zbawczy z Bogiem.

Wiele powodów wpłynęło na metodologiczne zmarginalizowanie obrazu i symbolu w refleksji teologicznej. G. Durand¹⁰ wskazuje na trzy nurty tego procesu. Według niego:

¹⁰ *L'immaginazione simbolica*, Roma 1977.

1. Procesy te rozpoczęły się w XIII w. wraz z przyjęciem arystotelesowskiej teorii poznania, opartej na konceptualizmie. Postawa poznawcza, rozwinięta następnie przez nominalizm Ockhama i arabską wersję odnowionego arystotelizmu Awerroesa, oznaczała w praktyce formę zachodniego ikonoklazmu „z przesady” rozumowej. Arystotelizm praktycznie może opisywać rzeczy dopiero wówczas, gdy zamknie je w pojęciu, gdy je odrealni czyniąc elementami definicji, relacji poznawczych, sylogizmów.

2. W XVII w. do tego kierunku dołączył Kartezjusz z zasadą podkreślającą wartość poznawczą jedynie tego, co obiektywne. W efekcie poza nurtem poznawczym pozostał cały, bogaty obszar świata subiektywnego. Właściwie dopiero psychoanaliza XX w. odkryła go ponownie dla nauki, także na polu teologii.

Do kartezjańskiego obiektywizmu z czasem dołączyło oświecenie, które odmówiło symbolowi jakiegokolwiek odślaniania rzeczywistości transcendentnej. Z kolei pozytywizm ze swoim nastawieniem na materialność i powtarzalność doświadczalną poznania zredukował zupełnie ontologiczny i epistemologiczny wymiar symbolu.

3. Uderzając się w piersi należy przyznać, że na gruncie teologii, zwłaszcza w jej związkach z arystotelizmem, trzeba dostrzec trzeci, ważny nurt odchodzenia od symbolu jako środka odślaniania transcendencji. Symbol w jego typowych formach: metaforze, porównaniu, geście, działaniu itd. został pozbawiony wartości epifanijnej dla świata duchowego. W efekcie nastąpił rozdział teologii duchowej i teologii dogmatycznej, które to dyscypliny jeszcze dla Eriugeny czy św. Bonawentury świetnie wypowiedały się za pośrednictwem symbolu.

Wiek XX przyniósł poza teologią powrót do poznania symbolicznego w takich dyscyplinach, jak matematyka, epistemologia filozoficzna, psychologia. W ramach antropologii stało się to dzięki pracom V Turnera, D. Sperbera, R. Alleau, G. Durnada. W poetyce odnotować należy wkład noblisty z 1990 r. O. Paza. Na gruncie zaś teologii poza P. Ricoeurem wskazać należy na H. U. von Balthasara wprowadzającego estetykę na grunt poznania teologicznego, Ch. A. Bernarda z jego *Teologią symboliczną*¹¹ i K. Rahnera¹², którego założenia w tej dziedzinie nie zostały jeszcze do końca doprowadzone. Wystarczy choćby poddać analizie jego hasła „symbol”, „sakrament”, „obraz”, „słowo”, „znak” z *Theologische Wörterbuch*, by dokonać ewidencji

¹¹ *Teologia simbolica*, ed. 2, Roma 1984.

¹² *La teologia del simbolo*, Roma 1995.

tematów hermeneutycznych, ważnych dla współczesnej metodologii teologicznej¹³

II. SYMBOL RELIGIJNY W SŁOWIE I W OBRAZIE WEDŁUG PAULA TILLICHA¹⁴

Każdy symbol religijny na etapie powstawania i pełnienia swej funkcji poznawczej podlega tym samym prawom, co symbole świeckie. Wszystkie one posiadają następujące cechy:

- figuratywność
- postrzegalność
- wrodzona siła
- powszechność – na etapie powstawania łączy się z archetypami. Wykorzystane przez Tillicha pojęcie archetypu wymaga nieco uwspółcześnionej interpretacji pochodzącej z obszaru krytyki teologii i historii idei.

Zgodnie ze współczesnymi badaniami porównawczymi archetyp to symbol o szerokim zasięgu kulturowym (tzw. „szerszy zakres denotacji”¹⁵), trwalszy od innych i stanowiący podstawę dla dalszego rozbudowania symboli doktrynalnych. W objawieniu Bóg odwołuje się do archetypów symbolicznych tkwiących w świadomości kulturowej pokolenia, przez które formułowana była pochodząca od Boga prawda samo-objawienia i zachowywana w tej formie możliwie najbardziej niezmiennie przez nakładające się później epoki i wydarzenia. W tym procesie trwania świadomości objawionej prawdy nakładała się ona też na wrażliwość poznawczą każdego stworzonego przez Boga człowieka. Do najważniejszych archetypów w religioznawstwie, wyodrębnianych w przedstawieniach słownych i obrazowych w religioznawstwie porównawczym zalicza się:

1. archetyp Ojciec – niebo i Król Słońce (światło, królestwo, środek)

¹³ Por. podobne diagnozy u: B. F o r t e, *La parola della fede*, Balsamo 1996, s. 49-56; G. O' C o l l i n s, *Il ricupero della teologia fondamentale*, Città del Vaticano 1993, s. 169-187; G. M a z z a n t i, *I sacramenti, simbolo e teologia*, Bologna 1997, s. 31-97. Na temat metodologicznej roli ikony w teologii zob.: R. V o l p, *Imagines Dei. Die Bilderfrage als Kriterium der Theologie*, „Theologische Literaturzeitung” 108(1973), kol. 323-333.

¹⁴ *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 147-173.

¹⁵ Ph. W h e e l w r i g h t, *Symbol archetypowy*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 275-311.

2. symboliczne przedstawienia Boga – system symboli matki – Ziemi (kobieta: matka, dziewica, syrena, harpia)

3. wąż (także w ujęciu prawdy o początku i końcu, symbolu „Alfa i Omega” z czasem odniesionym pozytywnie do Chrystusa)

4. personifikacja zła

5. symboliczna postać pielgrzyma. Wędrowanie odbywa się przez trzy fazy ujęte w symbole:

5.1. niewinność (ogród Eden/Raj, stan pierwotny),

5.2. alienacja (ziemia jałowa: piasek, gęsty mrok, kakofonia, rany cielesne, chaos, błąkanie się bez celu, otchłań, piekło)

5.3. dążenie (droga, pielgrzym, schody, drabina, ptak, uskrzydłona dusza, oczyszczenie przez wodę, ogień, krew, uchylenie zasłony, przemiana serca, czyściec¹⁶)

Zagadnienie archetypu i w ślad za nim właściwe rozumienie symbolu wymaga między innymi analizy odniesień poznawczych i bytowych do kategorii „stworzenie”. Stworzenie jest podstawowym tworzywem symbolu. Konsekwentnie też jest podstawowym źródłem poznania zmierzającym do zamknięcia tego poznania w ideę, słowo i następnie zdanie (*nihil est in intellectu quod prius non erat in sensu*).

Komunikowanie idei może jednak skierować się bezpośrednio do wyobraźni i wówczas podstawą komunikowania staje się obrazowanie idei. Czerpie ono swe podstawowe elementy z realności stworzenia. Podobnie jak symbol każda ikona swą podstawową realność czerpie z faktu uczestniczenia w realności stworzenia. Dotyczy to skali globalnej (kosmos jako ikona), tworzywa symbolu (materialne elementy obrazowania, deska, farby itp.) i znaczenia symbolu (ideowe elementy obrazowania naturalne i umowne symbole).

Poznanie symbolu jest adresowane do stworzonego umysłu poznającego, dlatego symbol cechuje bezpośredniość poznawcza angażująca całą osobę. W przypadku ikony poznanie to przenosi się na postawy moralne i kultyczne. „Gdy duch – niezależnie od wszystkich relacji obiektywnych, empirycznych – znajduje swój wyraz, jest to wyraz religijny”¹⁷ Jednym ze sposobów istnienia symbolu religijnego jest symbol artystyczny związany z różnym tworzywem: przestrzenią (architektura, rzeźba, sztuka użytkowa), barwą (ikona,

¹⁶ O paralelnej wobec archetypu analizie poznawczych struktur podstawowych na gruncie teologii zob.: Cz. S. B a r t n i k, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 420-422; zob. też: R. J a k o b s o n, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. I, tł. M. R. Mayenowa, Warszawa 1989, s. 75-84.

¹⁷ T i l l i c h, *Symbol religijny*, s. 155.

obraz, szaty liturgiczne i in.), dźwiękiem (muzyka sakralna, liturgiczna, muzyka inspirowana religią), ruchem (taniec sakralny, taneczna interpretacja wierzeń religijnych), słowem (poetyka sakralna, dramat sakralny). We wszystkich tych przejawach symbol religijny zachowuje swą naturę definicyjną *symballo*, pozostając ewidentnie przeciwstawny wobec *dia-ballo*, które poznawczo i realnie oznacza świat dwuznaczności, fałszu, a w konsekwencji desakralizacji stworzonej rzeczywistości. Wówczas mamy do czynienia z utratą sensu znaczeniowego symbolu, bowiem „oznaczanie” nie odpowiada „oznaczone-mu” Prawda bowiem – zdaniem H. G. Gadamera – znajduje się w badanym przedmiocie, a w tym przypadku w dziele sztuki, które jest symbolem¹⁸ Jak sam stwierdza: „pozbawione sensu jest budowanie opozycji między sztuką i religią, ponieważ w każdym wyrazie sztuki coś zostaje objawione, rozpoznane, znane”¹⁹ Dlatego teologię ikony słusznie można w duchu gadamerskiej hermeneutyki rozumieć jako swoisty szczyt metod interpretacji sztuki sakralnej chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego nurcie ikonografii nie podzielonego Kościoła i później na Wschodzie.

IL SIGNIFICATO DEL SIMBOLO ICONOGRAFICO

S o m m a r i o

L'interpretazione teologica delle icone costituisce l'uno metodi, legittimi per conoscere le verità dogmatiche. Oltre il problema della giusta rappresentazione la teologia dell'icone prese come suo l'oggetto conoscitivo il problema cruciale della presenza nelle icone di Dio, Cristo, Beata Vergine o Santi. Per spiegare come è possibile questa presenza, quasi sacramentale, vari l'autori mostrano il valore della preghiera della Chiesa o così detta „norma cristologica della sua presenza” presa dal Mt 18, 20.

Oltre i elementi teologici l'articolo accentua il valore dei archetipi nell'analisi interpretativa dei simboli religiosi, connessa con pensiero di P. Tillich e H. G. Gadamer.

Riassunto da Karol Klauza

Słowa kluczowe: hermeneutyka ikony, symbol religijny, metodologia teologiczna.

Key words: hermeneutics of icons, religious symbol, theological methodology.

¹⁸ Por. A. B r o n k, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1986, s. 68.

¹⁹ H. G. G a d a m e r, *Aesthetic and Religious Experience*, [w:] *The Revelance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge 1988, s. 153.