

KAROL KLAUZA

## UOBECNIENIE W IKONIE

Teologia ikony jest **teologią rzeczywistej obecności Boga** i realizmu świata przemienionego mocą Bożego Ducha. Dlatego właśnie ma charakter antyiluzoryczny, wręcz surowy, jakkolwiek pogodny i radosny. Wynika to z podstawowego założenia, iż objawia ona prawdę i piękno nowego stworzenia.

*Wacław Hryniewicz OMI<sup>1</sup>*

Zasadność kultu oddawanego Bogu i świętym za pośrednictwem ikony kanonicznej stanowi jedno z ważniejszych zagadnień dla teologii systematycznej. Jego aktualność wynika między innymi ze skutków, jakie w dzisiejszej teorii poznania wywołuje wszechobecna kultura obrazu, mentalność ikoniczna i idący za nią sposób wnioskowania dokonujący się bardziej przez ogląd, interpretację symboliczną niż przez rozumowanie na podstawie idei i kategorii. Paradoksalnie po blisko tysiącu stu latach zagadnienie zasadności czci oddawanej Bogu wychodzącemu na spotkanie z człowiekiem nie tylko w tajemnicy Wcielenia, nie tylko w Eucharystii, ale także w ikonie oglądanej bardziej oczyma duszy niż oczyma natury powraca na warsztat metodologii teologicznej. Pomocą w jego rozpatrywaniu stają się dzisiaj także założenia teologicznej hermeneutyki ikony. Ich podstawę stanowią osiągnięcia sporów ikonoklastycznych i współczesne osiągnięcia estetyki teologicznej.

---

Dr hab. KAROL KLAUZA – prof. KUL, kierownik Katedry Teologii Ikony; adres do korespondencji: ul. Ułanów 23/31; 20-544 Lublin; e-mail: kklauza@wp.pl

<sup>1</sup> *Piękno i zbawienie*, w: *Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult” KUL-Lublin 6-8 października 1999*, Lublin 2002, s. 165.

## I. ETYMOLOGICZNE PRZESŁANKI UOBECNIENIA

1. Potoczne rozumienie obecności – przebywanie w danym miejscu w określonym czasie<sup>2</sup>; posiada synonimy: terażniejszość, aktualność, współczesność, dzisiejszość.

2. Rozumienie obecności (wirtualności) w naukach stosowanych – występowanie, uprzyczynowanie, rozpoznawanie.

3. Filozoficzno-teologiczne rozumienie obecności.

Łacińskie *praesentia* – przebywanie rzeczy lub osoby w miejscu, o którym mowa; wywieranie wpływu na miejsce, gdzie się przebywa; ujawnianie swej osoby; bycie twarzą w twarz. Wyznacza przestrzeń czasową między przeszłością i przyszłością. W sensie szerokim – czas ostateczny między początkiem stworzenia a jego końcem. Wówczas synonim historii, dziejów.

W starożytności, na gruncie kultury języka łacińskiego, sławny retor Marcus Fabius Kwintylian (ok. 35-ok. 95 r.), urodzony w Hiszpanii a działający w Rzymie, w *Traktacie o malarstwie* znanym fragmentem o dziele Fidiasza zapoczątkował filozoficzno-religioznawczą kwestię obecności bóstwa w jego wyobrażeniach<sup>3</sup> Kluczem do rozumienia obecności jest doskonałość odwzorowania zawarta w terminie *imago* wywodzącym się – według Kurta Bauchy – od gr. *eikon* związanego z takimi pojęciami, jak *eidolon*, *apatheia* i *mimesis*<sup>4</sup>

Dla średniowiecza obraz to forma uobecnienia poprzez podobieństwo<sup>5</sup> Pogląd ten przedłuża tradycję patrystyczną, na którą składają się m.in. poglądy o uobecnienu w ikonie prezentowane przez Atanazego (299-373)<sup>6</sup>, Bazy-

*Słownik współczesnego języka polskiego*, t. I, Warszawa 1998, s. 629.

<sup>3</sup> Oto ten tekst: „Opowiadają, że Fidiasz wykonał w Elidzie posąg Zeusa, którego piękno niemało przyczyniło się do utrzymania przyjętego tam kultu religijnego” Cyt za: K a p u s t k a, *Pojęcie „imago” w późnośredniowiecznej sztuce i liturgii*, w: *Obraz i kult*, s. 276. Swoistym komentarzem do helleńskiego rozumienia uobecnienia w dziele sztuki jest tekst Cy-cerona w *Mówca*, 2, 8: „Kiedy ów rzeźbiarz tworzył kształt Jowisza czy Minerwy, to na pewno nie patrzył na nikogo, do kogo by swe dzieło upodabniał, lecz w umyśle jego mieścił się pewien znakomity wzór piękna, na który patrząc i w którym zatopiony, naśladowując go kierował swą sztuką i ręką” Kwintylian także jest autorem sformułowania: „Fantazjami nazwijmy żywe wyobrażenia, dzięki którym obrazy rzeczy nieobecnych tak są przez umysł przedstawione, że zdaje się nam, że na nie jak na obecne patrzymy oczami” *O kształceniu mówcy* VI, 2, 29.

<sup>4</sup> Zob. na ten temat studium: K a p u s t k a, *Pojęcie „imago” w późnośredniowiecznej sztuce i liturgii*, w: *Obraz i kult*, s. 277-279

<sup>5</sup> Św. T o m a s z z A k w i n u, STh I, 35, 1 ad 1. Chrystus jest ikoną Ojca, człowiek jest „na podobieństwo Boga”, a świat stanowi ślad Boga – *vestigium*. Por. H. K i e r e ś, *Istota obrazu: figura czy abstrakcja?*, w: *Obraz i kult*, s. 360; oraz w: t e n ż e, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, s. 135.

<sup>6</sup> Np. w: *Sermo de sacris imaginibus*, PG 28, 709.

lego z Cezarei (329-379)<sup>7</sup>, Pseudo-Dionizego (V w.)<sup>8</sup>, Jana Damasceńskiego (700-749)<sup>9</sup>, Nicefora z Konstantynopola (VIII/IX w.)<sup>10</sup> i Teodora Studytę (759-828)<sup>11</sup>. Z zachodnich Ojców na ten temat wypowiedzieli się m.in. Augustyn (354-430)<sup>12</sup>, ostatni Rzymianin, Boecjusz (ok. 480-525)<sup>13</sup>, Izydor z Se-willi (ok. 570-636)<sup>14</sup>, Hraban Maur (776-856)<sup>15</sup>.

Na gruncie teologii nowożytnej i współczesnej przyjmuje się wiele filozoficznych definicji obecności zależnych od typów filozoficznej epistemologii. Najdłużej posługiwano się tomistyczną koncepcją jedności miejsca i czasu. Zmiany w definicji obecności wprowadzono pod wpływem oświecenia. Proces ten przebiegał stopniowo i jeszcze w XVIII wieku w odniesieniu do uobecnienia w ikonie, tomista C. R. Billuart<sup>16</sup> posługiwał się modyfikacją klasycznej definicji.

Poza filozoficznymi uwzględnąć należy pojęcie obecności Boga wyrosłe z objawienia biblijnego. Sprowadza się ono do obecności dokumentowanej symbolami i znakami oraz skutkami obecności.

## II. BIBLIJNE PRZESŁANKI UOBECNIENIA

Na znakowe uobecnienie wskazują m.in. teksty: Wj 19, 18; Iz 66, 15; 1 Kor 3, 13 (ogień); 1 Krl 19, 12 (wietrzyk); Rdz 15, 17; Wj 19, 18; Dz 2, 19; Ap 15, 8 (dym); Ez 28, 13 (ogród).

Na obecność, ujawnianą przez skutki, wskazują teksty: Rdz 39, 2; Joz 6, 27; Sdz 1, 19; 1 Sm 18, 12 (szczęście i powodzenie człowieka skutkiem współdziałania obecnego Boga).

<sup>7</sup> Z jego koncepcją pankalii. Por. *Liber de Spiritu Sancto*, VIII PG 32, 149.

<sup>8</sup> *Mystica theologia*, II PG 3, 1025.

<sup>9</sup> *Pro sacris imaginibus orationes tres*, PG 94.

<sup>10</sup> *Apologeticus pro sacris imaginibus* oraz *Antirrethici tres*, PG 100.

<sup>11</sup> *Antirrethici tres adversus iconomachos*, PG 99.

<sup>12</sup> *De pulchro et apto; De ordine; De musica*.

<sup>13</sup> *Topicorum Aristotelis interpretatio*, PL 64.

<sup>14</sup> *Ethymologiae*, PL 82.

<sup>15</sup> *De universo*.

<sup>16</sup> Zob. omówienie w: T. D. Ł u k a s z u k, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1994, s. 144-152.

## III. ROZUMIENIE UOBECNIENIA NA GRUNCIE IKONOLOGII

Podstawowy problem obecności modelu w ikonie został wprowadzony do teologicznego, pastoralnego i ascetyczno-mistycznego życia Kościoła rozstrzygnięciem VII soboru powszechnego zebranego w Nicei w 787 r. Wieńczył on dramatyczny okres ikonoklazmu, który jako prąd intelektualny zmusił pierwotny Kościół do odpowiedzi na pytanie, dlaczego kult ikon jest tożsamy z kultem Boga, czyli w jaki sposób Bóg uobecnia się w ikonie, gdzie odbiera właściwe sobie uwielbienie. Wychodząc na spotkanie z człowiekiem Bóg daje się obrazować, wyniszcza więc swoją doskonałość istnienia po to, by umożliwić człowiekowi oddawanie Mu większej chwały. Wypełnia się w ten sposób całą treść biblijnego pojęcia kenozy: Bóg wyniszcza samego siebie, aby tą drogą wejść do chwały. Dlatego dla teologicznej hermeneutyki ikony ważne znaczenie posiadają interpretacje kenozy ikonicznej, jakie ujawniły się w okresie ikonoklazmu VIII-IX w. z jego polemikami wokół dozwoloności kultu ikon. Był to zarazem czas krystalizowania się teologicznych pojęć dotyczących m.in. interpretacji uobecnienia w ikonie jego archetypu. Obie strony konfliktu motywowały się wzajemnie do weryfikacji argumentów stosowanych dla uzasadnienia tezy widzącej w ikonach religijną rzeczywistość osoby lub zaprzeczenie tej obecności. Zarówno sam problem jak i stosowana argumentacja były efektem żarliwości religijnej, wpływów kulturowych, racji społecznych<sup>17</sup> i mentalności wykształconej przez konfrontację z kulturami Wschodu (w tym także z dynamicznie obecnym islamem) oraz poziomu warsztatu teologicznego po stronie ikonoklastycznego ośrodka cesarskiego i w ikonodulskim środowisku monastycznym.

---

<sup>17</sup> Istnieją historycy redukujący spory ikonoklastyczne wyłącznie do kwestii społecznych, a nawet politycznych. A. Wasiliew (*Histoire de l'empire byzantin*, t. I, Paris 1932, s. 334-335) omawia racje polityczne cesarza Leona III, który inicjując spory miał się powodować chęcią obalenia kultu ikon dzielącego chrześcijan, żydów i muzułmanów, by móc rządzić zjednoczonym społeczeństwem. Z kolei wielka liczba mnichów, szacowana na ok. 100 000 osłabiała armię, odwodziła ludzi od pracy na roli, zmniejszała liczbę funkcjonariuszy publicznych i wyłączała ich spod wpływu państwa. Z kolei autorytet religijny mnichów przenosił się też na obszar edukacji i wychowania społeczeństwa, na co nie godził się cesarz. Stanowiska takie należy traktować jedynie jako słabo uzasadnione hipotezy, bowiem po stronie monastycyzmu nie brak było ikonoklastycznych klasztorów (zob. G. D o m b r o w s k i, *Freski średnio-wiecznego Krymu*, Kijew 1966, s. 14). Z kolei w polemikach ciężaru dyskusji nie przenoszono na obronę klasztorów pozostając wyłącznie w obszarze racji ikonologicznych. Poza tym ikonoklazm istniał zanim cesarz zainicjował otwartą walkę, a trwał nadal, pomimo ogłoszenia dekretu soborowego i zmiany stanowiska cesarzy bizantyjskich. Fale ikonoklazmu pojawiały się cyklicznie w późniejszej historii Kościoła i są obecne do dziś, chociaż wolne od uwarunkowań politycznych.

Twórcami argumentacji pozytywnej wobec kultu ikon, zawierającej elementy doktryny o uobecnieniu archetypu, byli m.in.:

1. W okresie preikonoklastycznym – w VI w. Szymon Słupnik wskazujący w liście do cesarza Justyniana II na Samarytan profanujących ikony; św. Grzegorz Wielki w listach do bp. Serenus<sup>18</sup>; w VII w. – Anastazy z Synaju, bp Leoncjusz z Neapolis (Cypr) napisał dzieło przeciw ikonoklastom<sup>19</sup>; bp Jan z Salonik.

2. Autorzy dekretów kościelnych z 726 i 730 r. (oba nie zachowały się), zwł. św. German (ok. 634-733)<sup>20</sup> oraz papież św. Grzegorz II (715-731)<sup>21</sup>, w listach do cesarza zabraniający mu mieszania się do spraw dogmatycznych<sup>22</sup> Jan Damasceński (645/650-750); Papież Grzegorz III na Synodzie rzymskim w 731 r. wydał dekret: „W przyszłości, kto tylko zdejmie, zniszczy, zbezczęści czy znieważy wizerunek Pana naszego, wizerunek Jego Świętej Matki, czy Apostołów [...] ten nie będzie mógł przyjmować Ciała i Krwi Pana naszego i zostanie wykluczony z Kościoła”<sup>23</sup> Św. Grzegorz z Cypru.

3. II faza ikonoklazmu (I poł. IX w.): Patriarcha św. Nicefor, św. Teodor Studyta, patriarcha św. Metody (842-846); marzec 843 r. – triumf ortodoksji.

<sup>18</sup> MGH Epist. II, 270, 13 i 271, 1; II, 195 zob. *Historia estetyki*, t. II, tł. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1989<sup>2</sup>, s. 99.

<sup>19</sup> PG 93, 1597-1609, Mansi XIII, 45.

<sup>20</sup> Napisał trzy dogmatyczne listy do biskupów ikonoklastów: *Pros Joannem episkopon Synadon* PG 98, 156-161; *Pros Konstantinon episkopon Nikoleias* PG 98, 161-164; *Pros Thoman episkopon Klaudiupoleos* PG 98, 164-193.

<sup>21</sup> *Ta grammata* do cesarza Leona III Izauryjskiego z ok. 727 r. Mansi XII, 959-974; D 581.

<sup>22</sup> G. O s t r o g o r s k i, *Les debut de la querelle des images*, „Melanges Ch. Diehl”, t. I, Paris 1930, s. 244-254. W liście z ok. 727 r. papież pisał m.in. „Ty powiadasz, że czcimy kamienie, ściany i tabliczki. Nie tak jest, jak powiadasz cesarzu. Chcemy pobudzić naszą pamięć i zachęcić się do czynów a niedoświadczony i ociężały umysł podnieść ku górze dzięki tym, których wyobrażają te imiona, wezwania i obrazy. Ale nie uważamy ich za bogów, jak mówisz. Nic podobnego. Naszej nadziei w nich nie pokładamy. Jeżeli jest to obraz Pana, mówimy: «Panie Jezu Chryste, Synu Boży, przybądź ku pomocy i zbaw nas». Jeżeli zaś jest to obraz świętej Matki Jego, mówimy: «Święta Boża Rodzicielko, Matko Pana, wstaw się za nami u Syna swego, prawdziwego Boga naszego, aby zbawił nasze dusze». Jeżeli jest to obraz męczennika, mówimy: «Święty Szczepanie, pierwszy męczenniku, któryś przelał krew za Chrystusa, a mając śmiałość mówienia, wstaw się za nami». I tak o każdym męczenniku, co złożył świadectwo krwią swoją. Tak mówimy i takie przez nich modły zanosimy. Nie tak jest, jak powiadasz, cesarzu, jako byśmy męczenników nazywali bogami”. Tekst za: A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 301.

<sup>23</sup> J. H e f e l e, H. L e c l e r q, *Histoire des Conciles*, t. III, cz. 2, Paris 1910, s. 677.

Ich przeciwnikami wypowiadającymi się negatywnie w kwestii uobecnienia byli m.in.:

1. W okresie preikonoklastycznym – w IV w. Synod w Elwirze (ok. 300-303)<sup>24</sup>; w VI w. bp Marsylii Serenus niszczący ikony i dlatego będący adresem listu Św. Grzegorza Wielkiego; w VII-VIII w. obok judaizmu i islamu (kalif Jazid z dekretem ikonoklastycznym z 723 r.) – doketystyczne sekty chrześcijańskie: paulicjanie (dualistyczna sekta o zabarwieniu manichejskim; po wysiedleniu ich na obrzeża cesarstwa dali początek bogomilcom, katarom i albigenom); część monofizytów. Arianie. Patriarcha Konstantynopola, św. Tarazjusz, na Soborze Nicejskim II bronił tezy, że ikony powstały pod wpływem żydów, saracenów, Samarytan, manichejczyków i dwóch sekt monofizytów: fantazjastów i teopasjanów<sup>25</sup>

2. W momencie wybuchu ikonoklazmu w 726 r. – biskupi Azji Mniejszej. Cesarz Leon III (675-741), który 17 stycznia 730 r. na zebraniu zw. *silentium* wydał dekret niszczenia ikon. Zwolennikiem dekretu stał się procesarski patriarcha Anastazjusz (zm. 753), który zastąpił usuniętego św. Germana.

3. W II poł. VIII w. cesarz Konstantyn V Kopronim (741-755), autor traktatu zwołujący ikonoklastyczny sobór (10 lutego 754), któremu przewodniczył bp Teodozjusz z Efezu.

Druga fala ikonoklazmu w I poł. IX w.: Jan Gramatyk, patriarcha Teodot I (815-821).

Ranga definicji Soboru Nicejskiego VII wynika nie tylko z jego kanoniczności, z akceptacji przez obie tradycje chrześcijańskie – Zachodnią i Wschodnią – ale także z pogłębionej refleksji teologicznej, popartej nauczaniem wielkich myślicieli chrześcijańskich okresu patrystycznego piszących z pozycji kultury bizantyjskiej (gdzie spór ikonoklastyczny powstał), łacińskiej, arabskiej, koptyjskiej i ormiańsko-gruzińskiej. W podpisywaniu *horosu* soborowego (dokumentu końcowego podsumowującego wnioski i zawierającego ostateczne decyzje) uczestniczyli legaci papieża Hadriana I, legaci patriarchów Aleksandrii i Antiochii, którzy ponadto przywieźli pismo patriarchy Jerozolimy, popierające obrany przez sobór kierunek rozstrzygnięć.

Dosłowne brzmienie fragmentu *horosu* nicejskiego dotyczące uobecnienia w ikonie ma następującą formę słowną:

Zachowujemy bez wprowadzenia jakichkolwiek zmian wszystkie zapisane czy nie zapisane tradycje kościelne, które dla nas zostały ustanowione. Jedną z nich

<sup>24</sup> Kanon 36 PL 84, 306: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoretur in parietibus depingatur.*

<sup>25</sup> Mansi XIII, 157 D.

jest sporządzanie wizerunków malowanych (*eikonikes anasiographeseos*), gdyż pozostaje to w zgodzie z historią głoszenia Ewangelii:

- w tym, co dotyczy wiary w prawdziwe, a nie złudne Wcielenie Boga-Słowa
- i w tym, co odpowiada naszym potrzebom.

**Bowiem rzeczy, które na siebie wzajemnie wskazują, bez wątpienia także siebie wzajemnie oznaczają.**

Postępując jakoby królewskim traktem za Boską nauką świętych Ojców i za Tradycją Kościoła katolickiego – wiemy przecieź, że w nim przebywa Duch Święty – orzekamy z całą dokładnością w trosce o wiarę, że **powinny być przedmiotem kultu nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze zcją umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach, na desce, w domach czy przy drogach z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, świętej Bogurodzicy, godnych czci Aniołów oraz innych świętych i świątobliwych mężów.**

Im częściej bowiem wierni spoglądają na ich plastyczne wyobrażenie, tym bardziej są zachęcani do wspomniania i miłowania prawzorów, do oddawania im czci i pokłonu chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej naturze. [...] Kult wizerunku skierowany jest bowiem do jego prawzoru, a kto składa hołd wizerunkowi, ten go składa Istocie, którą on przedstawia<sup>26</sup> [wyróżnienie – K. K.].

Argumentacja soborowa wykorzystuje kontekst pneumatologiczno-eklezjologiczny (Duch Święty obecny w Kościele i przemawiający w nauczaniu ojców soborowych). Odwołuje się do tradycji (wielu) i Tradycji (jednej), z której wyrosły nie tylko księgi Nowego Testamentu, ale i inne teksty, zwyczajnie i kulturowo uwarunkowane obrzędy kościelne liturgiczne i paraliturgiczne. W argumentacji merytorycznej Sobór Nicejski wskazuje jedynie na związek **rzeczy, które na siebie wzajemnie wskazują, i dlatego – zdaniem Soboru – bez wątpienia także siebie wzajemnie oznaczają**<sup>27</sup>

Sobór wypowiedział się więc pozytywnie o uobecnieniu wykorzystując w tym celu argumentację wypracowaną w ramach sporów ikonoklastycznych. Jak zwykle w przypadku rozstrzygnięć dogmatycznych są one odpowiedzią na problemy przeszłości. Kończą jakiś okres dochodzenia do rozumienia prawdy objawionej i zarazem otwierają nowy. Tak stało się i w tym przypadku. *Horos* nicejski pozwolił ojcom Kościoła VIII i IX w. pójść dalej w argumentowaniu na rzecz uobecnienia. Jak je rozumiano? Jakimi posługiwano się

<sup>26</sup> Mansi XIII, 377-380 tł. pl. za: L. U s p i e n s k i, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 103-104.

<sup>27</sup> Tamże.

dowodami na obecność modelu w ikonie? Jak zmieniała się ta argumentacja teologii obu tradycji na przestrzeni dziejów aż do naszych czasów, w tym także od XVI w. teologii protestanckiej – oto przedmiot zainteresowania tej części wykładu z wybranych aspektów dogmatycznych ikonologii.

Aktualność tematu wiąże się z wysoką rangą uobecnienia, jaką współcześnie przypisuje się ikonie w zakresie jej związku z modelem. Dotyczy to zwłaszcza ikon chrystologicznych we wszystkich ich typach (od *acheiropoiete*, poprzez symboliczną *etoimaisiję*, po ikony scen ewangelicznych, zwłaszcza umieszczanych w *dodekaortonie* ikonostasu), a przez analogię odnosi się tę samą zasadę do ikon mariologicznych i przedstawień świętych. W przypadku uobecnienia Chrystusa w ikonie nie brak teologicznej tendencji do para-sakramentalnego lub wręcz sakramentalnego wzorca uobecnienia<sup>28</sup>. Dlatego zebranie różnych typów argumentacji, ich rozpoznanie i krytyczna ocena wydają się stanowić temat *par excellence* hermeneutyczny, tutaj rozpoznawany z punktu widzenia metod dogmatycznych.

#### IV. PRZESŁANKI TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ NA RZECZ UOBECNIENIA

Najbardziej ogólną definicję obecności, dostosowaną do potrzeb współczesnej teologii systematycznej i pastoralnej, podaje **Karl Rahner**. Według niego obecność to: fenomen dany przede wszystkim w pierwotnym i ostatecznie nieredukowalnym doświadczeniu zmysłowym czasoprzestrzennie oddzielonych od siebie rzeczywistości, które mimo swej mnogości są w pewnym aspekcie doświadczane jako jedność.

Różne możliwe rodzaje jedności stanowią podstawę rozmaitych – w teologii tematyzowanych – sposobów obecności:

1) obecność zasady w tym, co od niej pochodzi, mająca podstawę w jedności transcendentalnej i realizująca się we wzajemnej obecności osób boskich w absolutnym Bogu (perychoreza); obecność Boga w przygodnym świecie jako skutku Jego działania sprawczego (wszechobecność Boga); następnie obecność absolutnej zasady Boga w człowieku dzięki samoudzielaniu się Boga (łaska, zamieszkiwanie Boga);

---

<sup>28</sup> Poniżej zostanie omówiona teoria dogmatyczna, jaką na gruncie teologii prawosławnej przedstawił Borys Bobrinsky (*L'icône sacrament du Royaume*, w: F. B o e s p f l u g, N. L o s s k y (wyd.), *Nicée II 787-1987*, Paris 1987, s. 367-374).



2) obecność, która ma swoją podstawę w kategorialnie ujmowanej jedności i która jest dana między osobami na mocy jednoczącego poznania i miłości (komunikacja, reprezentacja itd.);

3) obecność właściwa rzeczywistościom, które znajdują się „w przestrzeni”, mająca podstawę w jedności przestrzeni;

4) obecność sakramentalna, np. ciała Chrystusa w Eucharystii, z tym jednak, że realna, określana przez postacie eucharystyczne, obecność duchowej cielesności Chrystusa nigdy nie może być utożsamiana z ograniczoną obecnością naturalnego ciała w przestrzeni<sup>29</sup>

W definicji Rahnerowskiej dochodzą do głosu synonimiczne określenia obecności, związane z ważnymi kategoriami teologicznymi: perychorezą, wszechobecnością związaną przecież także z Opatrznością Bożą i koncepcją konkretyzacji woli Bożej w historii, komunikacją, reprezentacją oraz niektórymi aspektami charytologii i sakramentologii.

Inny współczesny teolog niemiecki, systematyzujący podstawowe pojęcia dogmatyczne przy wykorzystaniu semantyki teologicznej i filozoficznej, Wolfgang Beinert co prawda nie definiuje obecności jako takiej, ale określa jej rozumienie wypowiadając się na temat „realnej obecności” eucharystycznej<sup>30</sup> Według niego uobecnienie Chrystusa polega na „byciu identycznym” z formami chleba i wina, a przyczyną sprawczą uobecnienia stają się wypowiedziane słowa (*vis verborum*) powodujące (*transsubstancjację*) domagającą się postawy wiary. Przy czym to nie „wiara człowieka sprowadza Jezusa Chrystusa, ale raczej przyjmuje Go jako Jego dobrowolny dar z siebie”

O różnych aspektach obecności Boga, zwłaszcza w kontekście objawionego imienia Jahwe, gr. *Ego Eimi* – „Jestem, który jestem”, ks. prof. Bartnik podaje trzy historyczne interpretacje: „Przez to imię uczeni tłumaczyli Boga różnorako: 1. Jako nieokreślone imię własne nieznanego pochodzenia; 2. Jako osobową obecność Pana wśród Izraela: stwórczą, zbawczą, wspierającą, przewodzącą historii; 3. Jako Istnienie Osobowe (Ojcowie Kościoła, św. Tomasz z Akwinu). Wydaje się, że znaczenia drugie i trzecie nie wykluczają się”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Por. 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.

<sup>30</sup> Por. W. B e i n e r t, F. S c h ü s s l e r F i o r e n z a, *Handbook of Catholic Theology*, New York 2000, s. 566-568.

<sup>31</sup> *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, („Dziela zebrane”, t. 8), Lublin 2001, s. 146-147.

W odniesieniu do uobecnienia pierwowzoru w kontekście mariologii swoją koncepcję przedstawił także S. C. Napiórkowski OFMConv<sup>32</sup>, dla którego polskie rozumienie uobecnienia Maryi w ikonie powieliła tradycję prawosławną. Jego zdaniem teksty pasterskie dokumentują obecność realną, nie tylko intencjonalną i to w sytuacji braku samej kopii ikony, gdy przedmiotem kultu stają się jej ramy<sup>33</sup>

Dla Tadeusza D. Łukaszuka OSPPE obecność w ikonie jest realna i ma charakter *sacramentale*<sup>34</sup>.

Nie brak też stanowisk, że obecność w ikonie ma charakter intencjonalny i relacyjny – obraz wskazuje i przypomina obecność, która w rzeczywistości realizuje się w innym wymiarze. Jak więc rozumieć obecność przy wykorzystaniu zasad analizy teologii dogmatycznej?

## V. TYPOLOGIA OBECNOŚCI WEDŁUG DOGMATYKI

1. Perychoreza w ramach trynitologii – *perichoresis, circumincesso, circuminsestio, immansio* ontyczne i istnieniowe współprzenikanie się Osób Boskich. DS 13331, J 10, 38; 14, 10 n.; 17, 21; 1 Kor 2, 10. Termin wprowadzony przez Pseudo-Cyryla i Jana z Damaszku dla opisu relacji hipostatycznych. W tomizmie sens statyczny, esencjalistyczny. Natura pierwsza a Osoby wtórne. Na Wschodzie dynamiczne tkwienie jednej Osoby w drugiej, „Osoba wobec Osoby”, koinonia Osób. Rahner uważa, że w „rozumieniu perychorezy należy wystrzegać się wszelkich wyobrażeń przestrzennych”<sup>35</sup> Zgodnie z tradycją Wschodnią wyraża ona doskonałą miłość, „a więc doskonałą jedność energii trzech hipostaz”<sup>36</sup>, ale bez wymieszania i stopienia się.

2. Wszechobecność – w ramach kreatologii – (*panparousia, omnipraesentia, ubiquitas*). Teologia rozumie ją jako uczestniczenie w bycie każdego pozytywnego bytu, dobra (Boga nie ma jedynie w złu, które nie jest przecież bytem, ale modalnością bytu w wymiarze metafizycznym, fizycznym, duchowym, moralnym). Obecność polega na nieustannym poznawaniu każdego by-

<sup>32</sup> Por. *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, w: t e n ż e, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 118-140.

<sup>33</sup> Tamże, s. 133.

<sup>34</sup> Por. *Obraz święty – ikona w roli sacramentale obecności*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, Kraków 2002, s. 63-74.

<sup>35</sup> *Mały słownik teologiczny*, kol. 323.

<sup>36</sup> J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 238.

tu, chceniu go i obdarzaniu mocą. Bóg uobecnia się w przestrzeni i w każdym jej punkcie, w czasie i w każdej jego części. Nie jest panteistyczną „wszystkością”, ale osobowym zaangażowanym współdziałaniem w istnieniu (Opatrzność Boża).

3. Wcielenie w ramach chrystologii – obecność Boga w materialnym świecie, Wiecznego w historii, świętego w *profanum*, Logosu w ciele ludzkim, zrodzonym z Dziewicy, niewyobrażalnego w konkretnej osobie ludzkiej, unia hipostatyczna natur o wymiarach kosmicznych: „Każde stworzenie, które uczyniłeś, składa Ci dzięki: aniołowie ofiarują Ci hymn; niebiosy – gwiazdę; magowie – swe dary; pasterze swój podziw; ziemia – jaskinię; puszcza żłób; a my ofiarujemy Ci Dziewicę Matkę”<sup>37</sup> Sobór Chalcedoński (451 r.) wyznawał, że Chrystus jest współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny prócz grzechu. Ludzka natura nie ulega w unii personalizacji, czyli nie tworzy odrębnej hipostazy (jak chciał Nestoriusz). Obecność obu natur zjednoczonych hipostatycznie w mariologii uzasadnia tytuł Matka Boga, a w traktacie o odkupieniu pozwala uznać śmierć Syna jako realną śmierć tego, co zależne od człowieczeństwa Chrystusa. Oba więc elementy unii hipostatycznej: natura boska i natura ludzka są „obecne” realnie, choć w różnych porządkach istnienia w tajemnicy Słowa Wcielonego. Tak ujmuje tę kwestię Jan z Damaszku: „Jeden bowiem jest Chrystus. Dlatego i chwałą związana w sposób naturalny z Bóstwem, stała się wspólną obu naturom wobec tożsamości hipostazy, ale też i słabość, związana z ciałem, podobnie obydwu naturom stała się wspólna... Bóstwo udzielało wprawdzie ciału własnych przymiotów, samo jednak pozostawało niedostępne cierpieniom ciała”<sup>38</sup>.

Kwestia ta znajduje swoje przedłużenie w argumentacji uzasadniającej dozwoloną wyobrażeń ikonograficznych. Dla Teodora Studyty „Chrystus nie dający się opisać (agraptodoketyzm) byłby również Chrystusem bezcielesnym; ale Izajasz (8, 3) opisuje Go jako mężczyznę, a tylko kształty mogą odróżnić mężczyznę od kobiety”<sup>39</sup> „Każdy portret jest portretem hipostazy a nie natury”<sup>40</sup>.

4. Tchnienie w ramach pneumatologii – obecność rozpoznawana ze skutków (charytologia).

5. Kenoza eucharystyczna – polegająca na uobecnienu w Ciele eucharystycznym *vere, realiter, substantialiter*.

<sup>37</sup> 24 grudnia, Nieszpory.

<sup>38</sup> *Wykład wiary prawdziwej*, III, 15, Warszawa 1969, s. 172.

<sup>39</sup> *Antirrethici tres adversus icnomachos*, I PG 100, 272 B.

<sup>40</sup> Dz. cyt. III, PG 99, 405 A.

6. Kenoza ikoniczna – trynitologia modelu ikonalnego, *quasi-sacramentalis* (św. Justyn, św. Ireneusz z Lyonu) – Ojciec Pra-obrazem, Syn obrazem, a Duch Święty Treścią Obrazu, pośrednią między Pra-obrazem i Obrazem.

## VI. APLIKACJA MODELI OBECNOŚCI DO UOBECNIENIA W IKONIE

Zagadnienie obecności modelu w ikonie należy do jednego z kluczowych zagadnień dogmatycznych, ściśle związanych z dogmatem o Wcieleniu. Istnieje szereg powiązań tego zagadnienia ze szczegółowymi zagadnieniami teodycei, eklezjologii, sakramentologii i eschatologii, zwłaszcza gdy chodzi o uzasadnienie ingerencji Boga w historię w akcie stwórczym, w tajemnicy Opatrzności, ekonomii zbawienia, posłań Syna i Ducha Świętego, obecności przez łaskę (energie Boże) jako podstawy współdziałania człowieka z Bogiem, Kościoła uobecniającego na różne sposoby Mistyczne Ciało Chrystusa i Ducha działającego w dziejach, obecność Maryi w dziejach Kościoła, *communio sanctorum* i wreszcie sens antycypacji rzeczywistości eschatologicznej w historii zbawienia. To tylko niektóre z zagadnień dogmatycznych, w których rozumienie obecności odgrywa kluczową rolę. Oprócz nich istnieje szereg odwołań do kategorii obecności w teologii pastoralnej, zwłaszcza w liturgice. W odniesieniu do ikony, zagadnienie obecności stanowi nieodłączny element *sensus fidelium* oraz orzeczeń doktrynalnych, zapoczątkowanych konkluzjami sporów ikonoklastycznych w VIII-IX w. Zgodnie z nimi:

1. Istnieje wzajemna równoważność roli i instrumentalnego charakteru słowa i ikony kanonicznej w wybranych przez Boga sposobach samoobjawienia. Kościół od początku swego istnienia respektował ikoniczny nurt objawienia. Jego szczególnym sposobem wyrazu stała się ikona. Odziedziczona wiara w obecność w ikonie jej modelu stanowi przez wieki zagadnienie poddawane hermeneutycznej interpretacji. Przesłanki etymologiczne, filozoficzne, biblijne i wypracowane przez teologię systematyczną pozwalają wyodrębnić kilka nurtów interpretacyjnych.

2. Nurt teodycealny – określa rozumienie obecności w kontekście nauki o Bogu, Jego immanencji i transcendencji, personalnego charakteru istnienia. Niezmierzoność Boga – a więc Jego „nieprzestrzenność” – sprowadza się do prostego, doskonałego istnienia wypełniającego sobą wszystko, co istnieje aż po granice nie-bytu, czyli absolutnego braku istnienia. Oznacza to zarazem wolność od uwarunkowań czasu, przestrzeni i wszelkich innych możliwych wymiarów istnienia, których być może jeszcze nie znamy. Wypełnia więc sobą

treść dziejów rozłożonych na rzeczy, osoby, zdarzenia podporządkowane ostatecznie Jego stwórczej i zbawczej woli. I chociaż istnieją one w Nim, to jednak nie stają się Nim, nie przekraczają natury Jego istnienia, co nie odbiera im wartości, skoro stanowią przedmioty umiłowania Boga. Jest obecny tam, gdzie działa, a działa nieustannie i wszędzie podtrzymując wszystko w istnieniu i prowadząc do zbawienia. Tam, gdzie jest obecny, uświęca Sobą czas i miejsce.

W tym kontekście także ikona stanowi fizyczną i jeszcze bardziej duchową przestrzeń uobecnienia, obszar *sacrum*. Związek, jaki ikona posiada z liturgicznym życiem Kościoła sprawia, że jest ona przestrzenią szczególną, obrazowaniem, które zarazem uobecnia, szansą oglądania, która zarazem staje się przebywaniem Boga w społeczności wierzących i człowieka w świecie transcendencji.

Po linii Piękna – istotnej cechy obrazowania ikonicznego – uobecnienie wynika z faktu, iż Bóg to Samo Piękno, uprzednie nawet w stosunku do Prawdy i Dobra<sup>41</sup>. On jest źródłem i kryterium każdego piękna stworzonego (osobowego, fizycznego, artystycznego, metafizycznego). Twórczość kalogenetyczna człowieka stanowi odzwierciedlenie twórczości kreacyjnej i zbawczej Boga. „W twórczości artystycznej człowiek bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako obraz Boży i wypełnia to zadanie, przede wszystkim kształtując wspaniałą materię własnego człowieczeństwa, a z kolei także sprawując twórczą władzę nad otaczającym go światem. Boski Artysta, okazując artyście ludzkiemu łaskawą wyrozumiałość, użycza mu iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy”<sup>42</sup>.

W kontekście Opatrzności rozumianej jako akt osobowy – „Opatrzność jest rozciąganiem obrazu personalnego Boga na stworzenie, szczególnie na człowieka i polega na personalizacji człowieka w wymiarze absolutnym”<sup>43</sup> Ów obraz Boga bywa ukazywany w ikonie, stanowiąc zarazem wzorzec parenetyczny, zwłaszcza, że osobową formą Opatrzności stał się z chwilą Wcielenia Chrystus – ikona Ojca i zarazem wzorzec wszelkiej ikony. Samo zaś działanie opatrnościowe Ojca i Syna dokonuje się mocą dynamizmu Ducha Świętego. Dzięki Niemu obraz Boga nad stworzeniem (Opatrzność) zyskuje swoje uwe wnętrzenie osobowe, dotyczy konkretnego, jednostek, a nie tylko jakiejś ludzkiej pleromy czy gatunku.

W kontekście agapetalnym (miłości) uobecnienie intensyfikuje się przez sam dynamizm miłości. Umilowany człowiek jest nieustannie w polu widzenia Boga i umilowany Bóg pozostaje bliski człowiekowi nie tylko w sensie

<sup>41</sup> Por. Cz. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 133.

<sup>42</sup> J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 1, Częstochowa 1999, s. 7.

<sup>43</sup> B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. I, s. 141.

psychologicznym, ale fizycznym (chodzenie w obecności Bożej). Ikona stanowi w tym kontekście realny, fizyczny znak uobecnienia, przypomnienie a zarazem odniesienie duchowe do realności istnienia modelu, przebywającego w świecie Bożym, w Królestwie Niebieskim, u Boga i w Bogu. Droga ikony wierzący wchodzi w ten sam świat uobecnień.

3. Nurt inkarnacyjny – przedłużenie kenozy Wcielenia (Pascha, Eucharystia po wyobrażenie materialne). Chrystocentryzm, jako podstawa uobecnienia, stanowi zasadniczą płaszczyznę interpretacji możliwości i sposobu obecności prawzorca w ikonie. Dlatego na gruncie *sensus fidelium* istnieje motyw *acheiropiete* i ikonologicznie (a nie na zasadzie relikwii) interpretowanego charakteru Świętego Całunu. W teologii dogmatycznej wiążące znaczenie posiada orzeczenie Soboru Nicejskiego II (D 300-304) oraz jego rozwinięcie w dekrecie Soboru Trydenckiego o czci świętych obrazów (D 984-988), przy czym istotne znaczenie posiada rozumienie obecności wypracowane przez ten Sobór w odniesieniu do Eucharystii (D 874). Podstawy dla współczesnej interpretacji obecności Chrystusa w Kościele i świecie wypracował Sobór Watykański II (KK 13 – przez Ducha Świętego, KK 48 – jako zasada jednocząca ludzi, KL 7 – w Kościele, zwłaszcza w liturgii, czyli w Ofierze, w sakramentach, w czytaniu Pisma świętego, modlitwie i śpiewach, KK 26 – obecny we wspólnotach lokalnych, KK 21 – obecny w osobach biskupów i prezbiterów, KK 28 – w osobach sprawujących ofiarę Mszy św., KDK 45 – jest ośrodkiem rodzaju ludzkiego).

Nurt pneumatologiczny – uobecnienie przez działanie Ducha Świętego, posłanego do Kościoła i świata jako Parakleta, którego ingerencja służy uobecnianiu Słowa i Obrazu Ojca: we Wcieleniu (KK 52) i w Eucharystii (DP 5). Jego tchnienie leży u podstaw Pisma świętego (KO 11), a więc na nicejskiej zasadzie równoległości (analogii) również jest natchnieniem wyobrażeń w ikonach. Jako Dawca charyzmatów i własnych darów służących wspólnocie Kościoła umożliwia nie tylko słuchanie Słowa, ale i oglądanie obrazu jako dwie komplementarne drogi odkrywania Boga w świecie i w Kościele. Wspomaga przy tym zarówno obrazowanie jak i zdolność modlitwy oraz kontemplacyjnego poznania Prawdy i Dobra. Dzięki temu stanowi rzeczywiste źródło życia i świętości.

#### BIBLIOGRAFIA

- Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów, red. A. Napiórkowski OSPPE. Kraków 2002.
- C o r m a c k R., Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1997.

- Dąb Kalinowska B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.
- Еvdokimov P., *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001.
- Еvdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2003.
- Faludy A., *Malarstwo bizantyjskie*, przeł. A. Cieśla, Warszawa 1984.
- Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przeł. W. Zakrzewska i in. Warszawa 2001.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998.
- Klauza K., *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, wyd. 2: Lublin 2003.
- Kontemplacja Oblicza Chrystusa. Ikony rosyjskie i ukraińskie od XVIII do początku XX w.*, red. M. Janocha, Warszawa 2002.
- Kruk M. P., *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000.
- Łukaszyk T. D., *Obraz święty – ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1994.
- Michalski S., *Protestanci a sztuka*, Warszawa 1989.
- Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult” KUL-Lublin 6-8 października 1999*, Lublin 2002.
- Olędzka Frybesowa, *Patrząc na ikony*, Warszawa 2002.
- Popowa O. i in., *Ikony*, przeł. T. Łozińska, Warszawa 1998.
- Quenot M., *Ikona. Okno ku wieczności*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1997.
- Sacrum i sztuka. Materiały z konferencji KUL, Rogóżno 18-20 października 1984 r.*, Kraków 1989.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001.
- Smykowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002.
- Špidlik T., Rupnik M. I., *Mowa obrazów*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2001.
- Sztuka ikony. Malarstwo sakralne Macedonii XI-XIX w. Katalog wystawy* Kraków 2000, Kraków 2000.
- Trubieckoj E., *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1998.
- Turczyński A., *Święto ikony*, Poznań 2002.
- Uspieński L., *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1991.
- Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, Białystok 1993.
- Życie Maryi w ikonach*, red. G. Parravicini, przeł. M. Deskur, Warszawa 2003.

## PRESENZA NELL'ICONA

### S o m m a r i o

Secondo iconologia teologica dell'Oriente che si basa principalmente sugli scritti di s. Basilio Magno<sup>44</sup>, s. Giovanni Damasceno<sup>45</sup> e s. Teodoro lo Studita<sup>46</sup> l'icona canonica liturgi-

<sup>44</sup> *O Duchu Świętym*, zwłaszcza 18, 45: „Kult skierowany jest do wzoru” PG 32, 149 C.

<sup>45</sup> *Wykład wiary prawdziwej*, tł. B. Wojtkowski, Warszawa 1969 („natura nie ma odrębnego życia, ale ukazuje się przez osobę”).

ca ha il ruolo funzionale comparabile con il verbo e il sacramento. Attualizza la dottrina (inizia la cognizione) e la persona (inizia l'incontro) quando diventa il oggetto della contemplazione e medium per il dialogo con Dio nella preghiera. Dio arriva – precisamente – aspetta a quest' incontro nel segno dell'icona. L'icona e il simbolo (gr. syn-bolein) fatto dai simboli. Nella sua struttura simbolica l'icona diventa il posto e il tempo dell'incontro. Per Dio questo significa la kenosi, la discesa. Per il uomo un' ascensione nel mondo di Dio. Da parte del uomo l'icona sostituisce la porta verso l'eternità. Argomento chiave nell'interpretazione iconografica della kenosi diventa allora il motivo della presenza nell'icona di personaggio raffigurato. Analizzando la possibilità della kenosi nell'icona, scoprendo limiti di autoumiliazione di Cristo fuori i segni del Pane e Vino (scelti da Lui), occorre concentrarsi sulle ragioni per una vera e propria, kenotica discesa di Cristo nell'icona. Articolo dimostra elementi della ermeneutica teologica dell'icona dal parte di vista della metodologia dommatica.

*Riassunto da Karol Klauza*

**Słowa kluczowe:** teologia ikony, obecność Chrystusa, Wcielenie, Eucharystia, kenoza.

**Key words:** theology of the icon, presence of Christ, Incarnation, Eucharist, kenosis.

---

<sup>46</sup> „Co z jednej strony wyrazi słowo pisane, z drugiej strony za pomocą barw i różnych środków odda ikona” PG 99, 340D.