

KAROL KLAUZA

WIDZENIE SŁOWA WCIELONEGO. METODOLOGICZNE PRZESŁANKI TEOLOGII IKONY

Posługiwanie się pojęciem obrazu (gr. *eikon*) zakorzenione jest w ekonomii Bożego objawienia na określenie tajemnicy człowieka. Oto bowiem w ramach biblijnej protologii, a ściślej antropologii Starego Testamentu, znajdujemy te brzemienne w skutki sformułowania, w których występuje techniczne pojęcie obrazu i podobieństwa. I to od razu odniesione do swego analogicznego a nie dosłownego znaczenia. W wersji kapłańskiej mamy: „A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz [hebr. *selem*, gr. *eikon*, łac. *imago* – różne od hebr. *demut*, łac. *similitudo*] podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,26). Stwierdzenie stwórczego wypełnienia tego planu, zrodzonego w samych głębinach serca Jahwe, także akcentuje objawienie prawdy o ikonicznym charakterze osoby ludzkiej, i to w dwoistości jego płci: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Bibliści będą następnie rozwijać egzegezę tego obrazowania Boga, bowiem sam tekst natchniony nie wyjaśnia jednoznacznie, na czym owo podobieństwo ma polegać. Raz interpretacja ta idzie w kierunku teomorfizmu: „Bóg wzorcem dla człowieka” przez mądrość i dobroć, czasami przez duchowość aspiracji i bytu ludzkiego, innym razem jeszcze na podstawie kryterium panowania nad stworzonym *universum*. Odmienny kierunek interpretacji obrazu i podobieństwa człowieka do Boga będzie polegał na antropomorfizacji bytu Boskiego, co

oczywiście stanie się powodem wielu skomplikowanych kwestii w teologii Izraela, odziedziczonych później przez chrześcijaństwo.

1. BIBLIJNE INTERPRETACJE MORALNEGO SENSU IKONY

Postępując się analogią tekstu z Ez 28,12-15 i z Ps 8,4-6, teologia biblijna wyprowadza różne aspekty podobieństwa, mówiące o wyniesieniu człowieka poprzez *hadar* (ozdoba, wspaniałość, majestat), *kabod* (chwała, godność), jaką zwieńcza człowieka sam Bóg. W tekście Ezechiela czytamy:

Tak mówi Pan Bóg: Byłeś odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezrównanie piękny. Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym; okrywały cię wszelkiego rodzaju szlachetne kamienie: [...] a ze złota wykonano okrętki i oprawy na tobie, przygotowane w dniu twego stworzenia. Jako wielkiego cheruba opiekunem ustanowiłem cię na świętej górze Bożej, chadzałeś pośród błyszczących kamieni. Byłeś doskonały w postępowaniu swoim od dni twego stworzenia, aż znalazła się w tobie nieprawość.

Zachwytem nad pięknem obrazowania Boga przez doskonałość człowieka są wyznania psalmisty:

Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy.

Ikoniczna antropologia Starego Testamentu w różnych miejscach będzie powracać do tej zasadniczej idei relacji między boskim prawzorem a boskim promieniem światła noszonym przez człowieka. Będziemy więc mieli wzmiankę o dziedziczeniu obrazu Adama w następnych pokoleniach w Rdz 5,3; o podobieństwie człowieka do istot niebieskich Elohim otaczających tron Jahwe, już w Septuagincie przetłumaczonych jako *aggeloi*. Potem św. Paweł (a za nim apologetyci antygnostycy) będzie się borykał z określeniem relacji chrystologii do angelologii, gdy zauważy, że człowiek doskonały i zarazem prawdziwy Bóg, Jezus Chrystus nie stopniem ale naturą przewyższa anioły:

Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach. On o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedzyczył wyższe od nich

imię. Do którego bowiem z aniołów powiedział kiedykolwiek: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził? I znowu: Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem (Hbr 1,1-5).

W tym Chrystusie zanurzeni ludzie, potomkowie Adama, zrodzeni przez łaskę z Drugiego Adama, duchowego, stają się wyżsi niż aniołowie: „Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów?” (1 Kor 6,3). Oto kosmiczny wymiar podobieństwa i obrazu, jaki jawi się z teologii biblijnej, zarysowanej tu jedynie w głównych liniach interpretacji.

Wstęp biblijny potrzebny jest po to, by mówiąc o ikonicznym sensie bytu ludzkiego, wyrastającym z natchnienia Bożego, móc przenieść go w obszar moralno-etycznych zobowiązań Ewangelii.

Na kartach Dobrej Nowiny kategoria obrazu pojawia się w wersji *eikon* jedynie w perykopie o wizerunku cesarza na denarze (Mt 22,20 i par.). Więcej nowotestamentalnych treści na temat kategorii obrazu dostarczają listy Corpus Paulinum i Corpus Johanneum. Na chrystologiczny fundament antropologii zwraca uwagę św. Paweł w 1 Kor 15,49: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” W Apokalipsie kategoria obrazu jest paradoksalnie związana nie z Bogiem, pięknem i doskonałością, ale wręcz przeciwnie – dla św. Jana obraz to pojęcie ze świata Bestii, która zwodzi ludzi (Ap J 13,14). Człowiek może stać się sługą Bestii, oddawać cześć jej obrazowi (Ap 13,15), oddać się w jej niewolę (Ap 14,9). Zostaną oni jednak wraz z Bestią ostatecznie zwyciężeni (Ap 15,2; 16,2).

Tekst Apokalipsy wprowadza do teologicznej interpretacji człowieka, jako obrazu Boga znamienny wątek. Istnieje mianowicie realne niebezpieczeństwo zastąpienia w sobie obrazu Stwórcy obrazem Bestii. Istnieje niebezpieczeństwo dokonania swoistego antropologicznego przewrotu, polegającego na tym, że człowiek zamiast odwzorowywać w sobie obraz mądrości, dobroci, piękna Stwórcy, upodabniać się zacnie do Bestii, choć ta jest jedynie stworzeniem, i to z natury swej skazana na wieczne odrzucenie. Ustawia to podniesiony przez nas temat „bycia ikoną Chrystusa” w realnym odniesieniu ludzkiego bytu – człowiek może albo stawać się coraz bardziej człowiekiem w miarę, jak doskonali w sobie obraz i podobieństwo wyniesione z raju, albo w to miejsce prędzej czy później, wolniej lub szybciej wtłoczy się obraz Bestii. Jej atrybutami są zaprzeczenia Bożych doskonałości: świat Bestii to świat fałszu i kłamstwa, świat niesprawiedliwości i zła i wreszcie świat brzydoty, kiczu, kakofonii. W takim świecie ikona staje się ośrodkiem *sacrum* obok sakramentalnych znaków uobecniających Świętego, Prawdziwego, Dobrego i Pięknego.

2. UZASADNIENIE SENSU IKONY PRZEZ UOBECNIENIE

Łacińskie słowo *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 jest synonimem 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 wyobrażeniach¹. Kluczem do rozumienia obecności jest doskonałość odwzorowania zawarta w terminie *imago*, wywodzącym się według Kurta Baucha od gr. *eikon*, związanego z takimi pojęciami, jak *eidolon*, *apatheia* i *mimesis*²

Dla średniowiecza obraz to forma uobecnienia poprzez podobieństwo³. Pogląd ten przedłuża tradycję patrystyczną, na którą składają się m.in. poglądy o uobecnieniu w ikonie prezentowane przez Atanazego (299-373)⁴, Bazylego z Cezarei (329-379)⁵, Pseudo-Dionizego (V wiek)⁶, Jana Damas-

¹ Oto ten tekst: „Opowiadają, że Fidiasz wykonał w Elidzie posąg Zeusa, którego piękno niemało przyczyniło się do utrzymania przyjętego tam kultu religijnego” (cyt. za: M. 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 Cyncerona w *Mówczy* 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, naśladować 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).

² Zob. na ten temat studium: M. K a p u s t k a, *Pojęcie imago w późnośredniowiecznej sztuce i liturgii*, s. 277-279.

³ Św. Tomasz z Akwinu, 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; toż w: t e n ż e, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, s. 135.

⁴ Np. w: *Sermo de sacris imaginibus*, PG 28, 709.

⁵ Z jego koncepcją pankalii por. jego *Liber de Spiritu Sancto* VIII, PG 32,149.

⁶ *Mystica theologia* II, PG 3, 1025.

ceńskiego (700-749)⁷, Nicefora z Konstantynopola (VIII/IX wiek)⁸ i Teodor Studyta (759-828)⁹. Z zachodnich Ojców na ten temat wypowiedzieli się m.in.: Augustyn (354-430)¹⁰, ostatni Rzymianin Boecjusz (ok. 480-525)¹¹, Izydor z Sewilli (ok. 570-636)¹², Hraban Maur (776-856)¹³.

Dobry przegląd patrystycznej argumentacji na rzecz uobecnienia w ikonie przedstawił w swoim dziele Christoph Schönborn. Analizując źródła patrystyczne III-IX wieku, formułuje on swoistą zasadę symbiozy sztuki i kultu, jako płaszczyzny uzasadniania obecności prawzoru w ikonie. Uważa on, że „między rozumieniem sztuki a wizją Bosko-ludzkiej tajemnicy Chrystusa zachodzi ścisła relacja. Wcielenie nie tylko wprowadziło nowe elementy w rozumienie tajemnicy Boga; zmodyfikowało nadto w sposób zasadniczy naszą wizję świata, człowieka i jego działalności w świecie”¹⁴.

Akceptacja chrystianizacji sztuki, a zwłaszcza ikony, jaka stopniowo dokonywała się w Kościele w pierwszych wiekach jego istnienia, prowadziła pośrednio do afirmacji Bosko-ludzkiej tajemnicy Wcielenia. Obie wartości: sztuka i kult „stanowią odbicie Nieskończonego w niepozorności ludzkich gestów i postaw”¹⁵. Chodzi zwłaszcza o postawę: oblicze, oczy, gesty Jednego prawdziwego Człowieka, w którym przez wiarę odkrywamy Oblicze Boga. To doświadczenie spoza logiki i materialności naszego postrzegania – w tym utożsamieniu jest spojrzenie od strony Boga, który zdecydował się na kenozę, na istnienie proludzkie.

Ojcowie Kościoła, na których powołuje się Schönborn, wskazują na bardziej szczegółowe aspekty tych powiązań sztuki (ikony) z kultem w kontekście doktryny o uobecnieniu. Spośród nich na uwagę zasługują m.in.:

- św. Atanazy z doktryną o Chrystusie – „Obrazie współistotnym”,
- Cyryl z Aleksandrii – doktryna o Ciele Słowa,
- Maksym Wyznawca – doktryna agapetologicznego uobecnienia,
- German z Konstantynopola – ikona wyobrażeniem ciała Chrystusa,
- Jan Damasceński – ikona materią przenikniętą łaską,

⁷ *Pro sacris imaginibus orationes tres*, PG 94.

⁸ *Apologeticus pro sacris imaginibus* oraz *Antirrhetici tres*, PG 100.

⁹ *Antirrhetici tres adversus iconomachos*, PG 99.

¹⁰ *De pulchro et apto; De ordine; De musica*.

¹¹ *Topicorum Aristotelis interpretatio*, PL 64.

¹² *Ethymologiae*, PL 82.

¹³ *De universo*, PL 111.

¹⁴ Ch. S c h o e n b o r n, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 250.

¹⁵ Tamże, s. 251.

– Teodor Studyta – ikona miejscem obecności osoby.

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. Billuart¹⁶ posługiwał się modyfikacją klasycznej definicji.

Poza ujęciami filozoficznymi uwzględnić należy pojęcie obecności Boga wyrosłe z objawienia biblijnego. Sprowadza się ono do obecności dokumentowanej symbolami i znakami oraz skutkami obecności. Zdaniem Karla Rahnera kategoria obecności na gruncie teologii oznacza:

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 transcendentnej 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);

2. obecność, która ma swoją podstawę w kategoriałnie 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 przestrzeni¹⁷

Do tej kategorii zbliża się rozumienie uobecnienia w ikonie, umożliwiające widzenie (wizualizację) rzeczywistości określanej przez wiarę.

Chrześcijaństwo od początku istnienia przekroczyło (nie bez oporów) filozoficzny i biblijny, starotestamentalny zakaz wykonywania przedstawień, obrazów Boga i istot żywych. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego

¹⁶ 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.

¹⁷ K. R a h n e r, H. V o r g l i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 281.

obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym” (Wj 20,4-5). Pierwsze *domus ecclesiae* – Kościoły domowe chrześcijan zyskiwały ornamentację i to o tematyce chrystologicznej. Tak na przykład było w Dura Europos z połowie III wieku, gdzie znajdował się wizerunek Dobrego Pasterza. Będzie o nim wspominał także Tertulian. Przypomni go, w wersji katakumbowej, materiał ilustracyjny współczesnego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

Ojcowie Kościoła, jak na przykład Klemens Aleksandryjski w dziele *Paidagogos* wylicza katalog symboli właściwych chrześcijaństwu, gdy chodzi o sygnowanie pieczęciami chrześcijańskich dokumentów: „Nasze wizerunki na pieczęciach winny być takie: gołąb, ryba lub statek o wzdętych żaglach, lira [...] kotwica. A jeśli tym [tzn. pieczęcią] jest postać rybaka, winien on stale przypominać apostołów lub dzieci wydobyte z wody”¹⁸

Wraz z tekstami chrześcijańskich polemistów, nauczycieli i wykładawców wiary, by nie użyć historycznego pojęcia – teologów – mamy potwierdzenie praktyki ikonograficznej, sięgające przełomu II i III wieku m.in. w postaci ornamentacji tzw. *Cubicula* katakumb rzymskich. Dodajmy, że ornamentacje te występowały nie tylko w chrześcijańskich katakumbach Wiecznego Miasta, ale także w katakumbach żydowskich, co świadczy, że sami Żydzi w tym okresie naruszali już religijny zakaz *Dekalogu*. W IV wieku dołączą zachowane do dziś mozaiki kościoła w Shelal w Palestynie czy w Satif w Afryce Północnej.

Szczególnie ważne dla rozwoju klasycznej ikony stało się uzależnienie sztuki chrześcijańskiej od funeralnych tematów i technik. Poza bogatym w tematykę teologiczną obszarem badawczym, jakim są sarkofagi chrześcijańskie, na uwagę zasługują zwłaszcza portrety nagrobne z terenu Egiptu, głównie z Fajum. Realistyczne przedstawienia twarzy, dające szansę identyfikacji konkretnej osoby, zaznaczone cechy charakteru oraz duże oczy, realistycznie oddające świat duszy, staną się z czasem wzorcem dla tworzenia swoistych „portretów” Chrystusa, apostołów, Maryi, a z czasem także aniołów i świętych.

Racją uzasadniającą istnienie i skuteczność ikony Chrystusa w obszarze ekonomii zbawczej pozostaje fakt Wcielenia. Odkąd Syn Boży stał się czło-

¹⁸ Klemens Aleksandryjski, *Paidagogos* 3, 59,2.

wiekem, Bóg zyskał ludzką twarz, stał się możliwy do wyobrażenia, które na gruncie sztuki chrześcijańskiej zaczęły pojawiać się bardzo wcześnie. Obrazowanie Jezusa staje się przedmiotem opisu wielu legend – od tej dotyczącej ikony nie ręką uczynionej z Edessy, poprzez chustę Weroniki (*veroneikon*). Do pierwszych przedstawień scen biblijnych należy chrzest w Jordanie, scena mająca teofanijny charakter, i to o wymiarach uniwersalnych. Od tej pory kanon tej ikony obowiązywać będzie w niezmienionej postaci do dziś. Podobnie będzie z kolejnymi przedstawieniami scen związanych z Wcieleniem (Boże Narodzenie, Przemienienie na górze Tabor) i zbawieniem (ikony cyklu paschalnego).

Kamieniem węgielnym ikonologii teologicznej staną się definicje Soboru Nicejskiego II z 787 r., kończące krwawy, burzliwy, ale płodny teologicznie okres ikonoklazmu – obrazoburstwa. W dokumencie soborowym czytamy m.in.:

orzekamy z całą dokładnością i z troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża, lecz tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach. Są one wyobrażeniami naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów. Im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej oglądając je, będą się zachęcać do wspomniania 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. Oddaje im się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalanie świec, podobnie jak to się czyni przed wizerunkiem drogocennego i ożywiającego Krzyża, przed świętymi Ewangeliami i innymi przedmiotami kultu, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków. „Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia.

Od VIII wieku trwa nieprzerwany, zwłaszcza w tradycji wschodniej nurt pedagogii wiary opierający się na wymienionych w dokumencie soborowym ikonach. To nurt równoległy do przekazu dogmatów za pomocą definicji słownych. Równoległy do przekazu prawdy w natchnionych, kanonicznych księgach Pisma Świętego. To wreszcie równoległy nurt uobecnienia, jakie w pełni dokonuje się w sakramentach, a w sposób *quasi*-sakramentalny ma miejsce w ikonie.

Definicja soborowa pozwala nam też na wyróżnienie ikony spośród innych malarskich wyobrażeń. Ikona kanoniczna odpowiada definicji soborowej – jest nadto przyjęta przez Kościół jako element jego życia liturgicznego i uznana jako przedmiot określonych form kultu. Poza ikoną istnieją obrazy święte –

tzn. takie przedstawienia ikonograficzne, które nie odpowiadają kanonom wymaganym dla kanonicznej ikony, ale są uznanymi przez Kościół miejscami zsyłania przez Boga szczególnych łask nawrócenia, umocnienia w wierze, modlitwy ludu Bożego. Zwykle są to obiekty sanktuariów, które także realizują walor uobecnienia Bożej łaski, choć mają za przedmiot figury, rzeźby, obrazy odbiegające od przyjętych wzorników. Jeszcze dalej są obrazy o inspiracji religijnej, zależne od regionalnych czy historycznych form rozwoju sztuki religijnej. Dotyczy to zwłaszcza sztuki chrześcijaństwa zachodniego po XIV wieku, kiedy straciła ona wspólne formy wyrazu z tradycją bizantyjską, a wcześniej syryjsko-antiocheńską.

Klasyczna ikona jest interpretowana przez teologię okresu poikonoklastycznego, jako:

- miejsce spotkania człowieka z Bogiem;
- obraz Boga Niewidzialnego (właściwie zależny od teologii apofatycznej, jakkolwiek usiłujące symbolem barwy i kształtu wprowadzić człowieka w obszar tajemnicy istnienia Nie-Nazwanego);
- okno ku wieczności, które trwa co prawda w czasie, ale w tej historii nosi już w sobie szansę oglądania nieba, daje przedsmak wiecznego zbawienia;
- wyznanie wiary zarówno tworzącego ikonę, jak i Kościoła, który ją przyjął i wiernego, który się tą ikoną legitymizuje;
- synteza doktryny chrześcijańskiej na zasadzie związku dogmatów;
- modlitwa;
- i parenetyczny katalog cech człowieka doskonałego ukazanego świętymi postaciami wyobrażonymi w ikonie.

3. STAĆ SIĘ ŻYWĄ IKONĄ CHRYSYTA PRZEZ WIDZENIE I „U-NAOCZNIENIE”

Teologia ikony niesie ze sobą nie tylko zaproszenie do kontemplacji, często pozbawionej słów i niedającej się wyrazić słowami. Duch Święty stojący u źródeł natchnienia udzielanego piszącemu ikonę, pozwala także odebrać owe natchnienia każdemu, kto przestaje z tym szczególnym miejscem konkretyzacji Jego działania uobecniającego Chrystusa. Taka kontemplacja ma w sobie wiele cech Zwiastowania, a dla teologa oznacza nie tylko poznanie w sobie daru przychodzącego Słowa, Obecności, Mądrości Bożej, ale powołanie do rodzenia Chrystusa w duszach innych ludzi oznacza moralne przedłu-

żenie widzenia m.in. przez świadectwo – swoiste „u-naocznienie” – świętości w środowisku Kościoła i świata. Skoro ikona to miejsce spotkania, na które Bóg wychodzi w swym akcie stwórczym, w tajemnicy Wcielenia Syna i w dynamizmie Ducha Świętego, to miejsce to staje się opatrnościowe dla świata. Chrześcijańska duchowość widzenia ma wiele równoległych znamion z duchowością ikony. Jest na przykład równie milcząca, cierpliwa, statyczna w swym trwaniu i dynamiczna w skutkach, logika jej skuteczności jest inna niż ludzka logika rozumu, związków przyczynowo-skutkowych. Ikona wyrasta z tajemnicy, jest tajemnicą i w tajemnicę prowadzi.

Duchowość chrześcijańska, zwłaszcza kapłańska, stanowi praktyczne przedłużenie teologii ikony. Wskazuje na to szereg argumentów:

1. Duchowość chrześcijańska w swoich podstawach powieliła drogę teologii, towarzyszy jej i wzajemnie z nią doskonalili teologa, by był człowiekiem ducha i mistyki, by dzięki słowu teologii nie uległ złudzeniom.

Słowo nie jest jednak jedyną drogą budowania duchowości i teologii. Już na etapie Objawienia Bóg odkrywa przed ludźmi tajemnicę samego siebie, korzystając ze znaków. Także to najważniejsze wydarzenie Bosko-ludzkiego dialogu – Wcielenie – opatrzone zostało przez Boga słownym zapewnieniem: „Oto Pan da wam znak – Panna pocznie i porodzi Syna” (Iz 7,14). Słowo wskazuje na znak, a ten prowadzi do zdarzenia, które staje się jednocześnie faktem i znakiem. Znak stanowi taką formę komunikowania treści, która uwolniona od ograniczeń języka pozwala rozpoznawać treść ponad pojęciami słownymi. Mówimy, że znak ma większą wartość komunikowania niż słowo. Być może dlatego wiele nurtów duchowości koncentruje się na znaku krzyża, w którym rozpoznaje i odczytuje pełnię prawdy o Bogu – Jego miłości, miłosierdziu, sprawiedliwości, nadziei, jaką zamknął w paschalnej tajemnicy znaku i rzeczywistości Krzyża. Zgodnie z nauczaniem Kościoła Krzyż to najbardziej typowa ikona (gr. *eikon*).

Teolog kapłan jest przede wszystkim powołany do czytania znaków. W ten sposób staje się narzędziem Opatrzności dla świata – niezbędnym dla wypełnienia jej zamiarów w ramach ekonomii zbawczej. Możemy stawać się ikoną Boga i Chrystusa, ucząc się czytać znaki Bożej Opatrzności.

2. Pierwotny Kościół był ożywiony ideą odwzorowania w życiu znamion doskonałości *prawdziwego człowieka* – Jezusa Chrystusa. Św. Paweł daje wyraz przekonaniu, że: „My wszyscy z odśloną twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską [inne wersje mają: „odbijamy w sobie jasność Pańską”] jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18). Podobnie pisząc do Rzymian,

wskazuje na wybranych od wieków, przeznaczonych przez Boga, „by stali się na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29) i już nie byli „głupimi mędrkami”, co chwałę niezniszczalnego Boga zamienili na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka” (Rz 1,23). Także w łonie Izraela kolejne etapy dialogu z Bogiem, przybierające postać sukcesywnie zawieranych przymierzy, zmierzają do odchodzenia od „usługiwania obrazowi i cieniem rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8,5), oczyszczenia tego obrazu (Hbr 9,23) na miarę doskonałości Chrystusa, który jest obrazem Boga (2 Kor 3,18).

Teolog kapłan, który rozpoznaje w źródłach teologii Prawdę o Bogu, świecie i samym sobie, odbiera to poznanie jako moralny imperatyw odwzorowania w swym życiu znamion świadectwa. Sam ma być świadkiem – *martyr* – rozpoznanych znaków. Przez to świadczenie o *sacrum* staje się pośród *profanum* świata przestrzenią Opatrzności dla ludzi i kosmosu, które oczekuje przybrania za synów Bożych (Rz 8,19). Dzisiejsza kultura, także religijna, przechodzi ze sfery słowa w obszary komunikowania za pośrednictwem obrazu. Przemocny wpływ mediów audiowizualnych, znaczenie afiszy, sukcesy opiniotwórcze filmu, stylistyka internetowych stron – wszystko to czyni z ikony coraz powszechniejszy środek kojarzenia wymiaru religijnego z chrześcijańską obecnością w świecie kultury. Chętnie więc sięgamy po ikonę, uczymy się jej, czynimy z ikony centralne odniesienie specjalnych nabożeństw ikony. Dla praktyki kościelnej nie wprowadza to jakiegoś *novum* – to raczej powrót do zaniedbanej i zarzuconej zbyt pochopnie chrześcijańskiej mentalności ikonicznej. Obecnie na nowo stawia się przed oczy wiernych ikonę, jako paralelną do słowa i Eucharystii uobecnienie liturgiczne Słowa Wcielonego. Jan Damasceński, arabski ojciec Kościoła, Teodor Abu Qurrach, Jan Klimak i inni podkreślają tę komplementarność słowa i ikony. Słusznie można ją przedłużyć na współczesny renesans ikony.

Te tendencje wspiera niepomiarne włączenie ikony, jej przesłania i swiego zwrotu nie tylko ku prawdzie i dobru, ale wraz z nimi także ku pięknu. Objawienie piękna (gr. *kalofania*) osiągalne dzięki prostocie, tradycji i ścisłemu skojarzeniu z liturgią, skłania wszystkich pragnących kontaktu wiary z ikoną do podjęcia choćby podstawowego zapoznania się ze zjawiskiem ikony w Kościele.

Teolog kapłan, który rozumie przemiany kultury duchowej, wyższej zachodzące we współczesnym świecie, stanie się dla tych, do których zostanie posłany, opatrnościowym świadkiem i znakiem prawdy, dobra i piękna wyrażonego w ikonie. Będzie ją rozumiał i wprowadzał w życie jej etyczne przesłania, które są niczym innym, jak przełożeniem Dobrej Nowiny na język

obrazu. Za Janem Pawłem II dodajmy – są przełożeniem całego dziedzictwa Ewangelii na język nie tylko tradycyjnej ikony, ale także współczesnych mediów audiowizualnych. I to także szansa opatrnościowego uobecnienia w mediach oblicza Chrystusowego, które chrześcijanie winni nieustannie kontemplować, aż zobaczą Go twarzą w Twarz w eschatologicznej wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego.

VISIONE DEL VERBO INCARNATO ASPETTI METODOLOGII DELLA TEOLOGIA DELL'ICONE

R i a s u n t o

L'uso della categoria del „icona” sta profondamente radicato nell'economia Divina della Rvelazione nel riguardo al Mistero del uomo. Esistono varie ed efficaci argomenti biblici sul iconografica visualizzazione del mistero del uomo e Dio. Nel articolo sono menzionati gli aspetti morali d'iconografia cristiana. Nella spiritualità cristiana bisogna soprattutto valutare il fatto della presenza del Prototipo. Tramite l'icona Dio in modo gratuito fornisce l'uomo col Sua grazia. Nel attuale contesto della cultura iconica l'esperienza liturgica diventa un reale mezzo della comunicazione sociale e dialogo con il mondo.

Słowa kluczowe: teologia ikony, obecność Prototypu, moralny sens ikony.

Chiavi parole: teologia dell'icona, presenza del Prototipo, significato morale dell'icona.

Key words: theology of the icon, presence of Prototypos, moral meaning of icon.