

POKUSA OBRAZOBURCZA

(Niechęć do przekazywania wiary drogą obrazu)

W roku 1987 przypominaliśmy sobie ponownie II Sobór Nicejski (787). Była więc dogodna okazja, aby uświadomić sobie wagę tego soboru. Wypowiedziane wówczas uroczyste „tak” dla świętego obrazu było czymś o wiele więcej, aniżeli tylko kwestią pobożności lokalnej czy też szczególnej praktyki religijnej. Uświadamiali to sobie wszyscy: przeciwnicy kultu obrazów i jego zwolennicy, ikonoklaści i ikonodule; w kwestii tej chodziło bowiem o całościową wizję wiary chrześcijańskiej i o jej kształt właściwy. Stąd też wynikała ostrość polemiki, zawziętość jednej i drugiej strony. Jak stwierdziliśmy to gdzie indziej¹, istotny problem polegał na możliwości ukazywania Boga za pomocą ziemskich środków. Pokusa obrazoburcza wyrażała się w odrzuceniu logiki Wcielenia w jej konsekwencjach praktycznych, artystycznych, a także społeczno-politycznych, nie mówiąc już o religijnych.

Władimir Sołowjow dostrzegał niezwykle wyraziście następstwa opcji obrazoburczej. Jego analizy w tej kwestii chcemy tutaj przedstawić: najpierw w zakresie społecznych skutków postawy obrazoburczej (I), następnie odnośnie do tego, co się tyczy struktury Kościoła i roli biskupa Rzymu (II). Za nastawieniem obrazoburczym odkrywamy, wreszcie, dewaloryzację chrystologicznego porządku dziejów: pokusę „joachimicką”, której marzeniem jest inne jeszcze przyjście, ale nie Chrystusa (III). Wypowiedziane przez Sobór Nicejski II „tak” dla obrazu jest bowiem definitywnym „tak” dla boskiego komunikowania się w Jezusie Chrystusie.

I. POKUSA OBRAZOBURCZA OGLĄDANA OCZYMA W. SOŁOWJOWA

W 1889 r. Władimir Sołowjow opublikował w Paryżu książkę napisaną w języku francuskim pt. *La Russie et l'Eglise Uni-*

¹ Por. mój artykuł: *Sur la querelle des images à Byzance*, *Communio* 6 (1982) 41—49; oraz tom: *Nicée II, 787—1987; Douze siècles d'images religieuses (Actes du Colloque international Nicée II, éd par. F. Boespflug i N. Lossky)*, Paris 1987.

*verselle*². Zacytujemy, w związku z niedawnymi głośnymi obchodami Rewolucji Francuskiej, kilka fragmentów ze wstępu do tego dzieła napisanego przez wielkiego filozofa rosyjskiego, uwy-puklając przy tym w sposób szczególnie to, co powiedział on o obrazoburstwie bizantyjskim:

„Przed stu laty Francja — ta awangarda ludzkości — zapragnęła zapoczątkować nową erę w dziejach, głosząc prawę człowieka. To prawda, że chrześcijaństwo o wiele wieków wcześniej przyzna- wało ludziom moc stania się dziećmi Bożymi — *édōden au- tois exousian tekna théou génesthai* (J 1, 12). Jednak w społecz- nym życiu chrześcijan to nadrzędne prawo człowieka było niemal zapomniane, a nowa proklamacja francuska nie była całkiem zbędna.

Jeżeli ruch rewolucyjny zniszczył wiele rzeczy, które należało zniszczyć, jeżeli usunął nawet na zawsze niejedną nieprawość, to przecież nie udało mu się, niestety, ustanowić społecznego porząd- ku opartego na sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest wyłącznie przejawem praktycznym, aplikacją prawdy — a sam punkt wyj- ścia ruchu rewolucyjnego był fałszywy. Afirmacja praw człowie- ka, o ile miała się stać pozytywną zasadą odnowy społecznej, wy- magała przede wszystkim prawdziwej idei o człowieku. Idea re- wolucjonistów jest znana: dostrzegali oni w człowieku i pojmo- wali go wyłącznie jako jakąś abstrakcyjną jednostkowość, byt ro- zumny ogołocony z jakiegokolwiek treści pozytywnej.

Zamierzam odsłonić te wewnętrzne sprzeczności indywiduali- zmu rewolucyjnego, ukazać, jak człowiek abstrakcyjny przeobra- ził się natychmiast w obywatela nie mniej abstrakcyjnego, jak jednostka wolna i suwerenna stała się w sposób fatalny niewolni- kiem i żertwą bezbroną państwa absolutnego lub narodu, tzn. bandy ciemnych osobników unoszonych wiewem rewolucyjnym na powierzchni życia publicznego, zdziczałych i okrutnych na skutek świadomości własnej nicości wewnętrznej. Byłoby nie- wątpliwie rzeczą bardzo interesującą i pouczającą prześledzić nić dialektyczną, jaka łączy początki i zasady z r. 1789 z faktami z r. 1793. Tym jednak, co jawi mi się jako bardziej ważne, jest stwier- dzenie, że *prōton pseudos* (pierwotne kłamstwo) rewolucji — za- sada człowieka jednostkowego, uważanego za byt całkowity w so- bie i dla siebie — że ta fałszywa idea indywidualizmu nie została wynaleziona przez rewolucjonistów, ani przez ich ojców ducho- wych, encyklopedystów, ale była logiczną konsekwencją, chociaż nieprzewidzianą, wcześniejszej doktryny, pseudo- lub na pół-

³ Reedycja w: V. Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français* (wyd. F. Rouleau), Lausanne 1978, ss. 1223—297.

-chrześcijańskiej — stanowiącej zasadniczą przyczynę wszystkich anomalii w dziejach i w aktualnym stanie chrześcijaństwa”³.

Falszywa idea człowieka, jaką Sołowjow demaskuje w rewolucji francuskiej, nie wywodzi się z niej samej. Korzeniami swymi sięga ona „społeczności wyznającej chrześcijaństwo jako swą religię, a będącej pogańską — nie tylko w swym życiu, ale także w samym prawie tego życia”. „Ludzkość uznała, że wyznając wiarę w boskość Chrystusa nie musi już brać na serio Jego słów”⁴.

„Kościół w ścisłym tego słowa znaczeniu, reprezentowany przez hierarchię, zespala ludzkość z Bogiem poprzez wyznanie prawdziwej wiary i przez łaskę sakramentów. Jeżeli jednak wiara, jaką Kościół przekazuje ludzkości chrześcijańskiej, jest wiarą żywą, a łaska świętych tajemnic jest łaską skuteczną, to wynikające stąd zjednoczenie bosko-ludzkie nie może się zacieśniać do dziedziny czysto religijnej, ale winno się rozciągać na wszystkie publiczne odniesienia ludzkie, odradzać i przemieniać społeczne i polityczne życie ludzi. Tutaj właśnie otwiera się przed ludzkością własne pole działania. Tutaj działanie bosko-ludzkie nie jest czymś dokonany, jak to ma miejsce w Kościele kapłańskim, ale dziełem do wykonania. Chodzi o realizowanie w społeczności ludzkiej prawdy Bożej, chodzi o praktykowanie prawdy. Tymczasem w swym wyrazie praktycznym prawda nazywa się sprawiedliwością”⁵.

Nie bez znaków zapytania i trudności Sołowjow wydobywa stąd ideę teokracji⁶. Warto jednak go posłuchać, gdy ukazuje on społeczne następstwa herezji chrystologicznych. Według Sołowjowa, wielkie herezje Kościoła starożytnego, a obrazoburstwo jest ostatnią z nich, oznaczającą każdorazowo dążenie cesarstwa, które stało się nominalnie chrześcijańskie, do zachowania swej pogańskiej tożsamości — poprzez zniekształcenie samej idei chrześcijańskiej.

Oskarżenie skierowane przez Sołowjowa pod adresem cesarstwa bizantyjskiego jest bezlitośne. Jest ono z pewnością nazbyt usystematyzowane i dlatego chyba niewłaściwe. Niemniej, na uwagę i refleksję zasługuje sama myśl przewodnia takiego właś-

³ Tamże, s. 126 n.

⁴ Tamże, s. 127.

⁵ Tamże, s. 129.

⁶ Według Sołowjowa, Bizancjum nie zrealizowało swego powołania do zaprowadzenia teokracji; Średniowiecze łacińskie było czymś wielkim, ale i ono się wywróciło tak, że dopiero „Świętej Rosji” przypada obecnie w udziale powołanie wprowadzenia prawdziwej teokracji chrześcijańskiej. Później Sołowjow odstąpił od tej niezbyt jasnej idei.

nie odczytania dziejów wielkich herezji chrystologicznych. A oto podsumowanie podane przez samego Sołowjowa:

„Prawdziwie centralnym dogmatem chrześcijaństwa jest najściślejsze i pełne zespolenie bóstwa i człowieczeństwa bez pomieszania i bez podziału. Nieodzownym następstwem tej prawdy (o ile mamy się zanurzyć w praktyczną sferę ludzkiej egzystencji) jest odrodzenie życia społecznego — politycznego przez ducha Ewangelii, jest chrystianizacja państwa i społeczności. Zamiast tego syntetycznego i organicznego zjednoczenia elementu boskiego i ludzkiego, nastąpiło pomieszanie obu tych elementów, ich podział, wchłonięcie i usunięcie jednego przez drugi. Najpierw pomieszano pierwiastek boski i ludzki w świętym majestacie cesarza. Podobnie jak w niejednej idei arian Chrystus był bytem pomieszanym, większym od człowieka, a mniejszym od Boga, tak też cezaro-papizm — ten arianizm polityczny⁷ — mieszał, nie zespalając, władzę doczesną i władzę duchową, czyniąc z autokracji coś więcej niż szefa państwa, choć nie był w stanie uczynić go głową Kościoła.

Oddzielono społeczność religijną od społeczności świeckiej, zamykając pierwszą w klasztorach i pozostawiając *forum* prawom i pasjom świeckim. Dualizm nestoriański, potępiony w teologii, stał się podstawą życia bizantyjskiego. Z drugiej strony ideał religijny zredukowano do czystej kontemplacji, tzn. do wchłonięcia ducha ludzkiego i zatopienia go w bóstwie — ideał wyraźnie monofizycki. Gdy chodzi o życie moralne, odebrano mu jego siłę aktywną, narzucając mu jako najwyższy ideał ślepe poddanie się władzy, bierne posłuszeństwo, kwietyzm, tzn. zanegowanie woli i energii ludzkiej — herezja monoteletów. Wreszcie w przesadnym ascetyzmie starano się wyrugować naturę cielesną, rozbić żywy obraz Boskiego Wcielenia = nieświadome, ale logiczne zastosowanie herezji obrazoburstwa”⁸.

Sołowjow precyzuje dalej, w czym obrazoburstwo było herezją nie tylko chrystologiczną, ale także, konsekwentnie i na równi, społeczno-polityczną:

„Syntetyczne zjednoczenie Stwórcy i stworzenia nie ogranicza się w chrześcijaństwie do rozumnego bytu człowieka, ale obejmuje także jego bytowanie cielesne, a poprzez nie materialną naturę całego wszechświata. Kompromis heretycki starał się na próżno

⁷ Idę tę podjął E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: *Theologische Traktate*, München 1951, ss. 45—147. Gdy chodzi o dyskusję nad tezą Petersona por. A. Schindler (red.) *Monotheismus als politisches Problem?*, Güterlich 1978.

⁸ V. Soloviev, dz. cyt., s. 141 n.

usunąć (w zasadzie) jedność bosko-ludzką: najpierw 1^o samą substancję bytu ludzkiego, bądź to ogłaszając, że jest ona bezwzględnie odłączona od bóstwa (w nestorianizmie), bądź też twierdząc, iż znika ona w nim całkowicie (w monofizytyzmie); następnie 2^o wolę i działanie ludzkie, rozumny byt człowieka, włączając go w działanie boskie (monoteletyzm); po tym pozostawała już tylko 3^o cielesność, zewnętrzny byt człowieka, a przez niego całej natury. Zaprzeczenie jakiegokolwiek możliwości odkupienia, uświęcenia i zjednoczenia z Bogiem dla świata materialnego i zmysłowego — oto podstawowa idea herezji obrazoburczej.

Jezus Chrystus, zmartwychwstały w ciele, ukazał, że egzystencja cielesna nie jest wykluczona z faktu ponownego zjednoczenia bosko-ludzkiego i że obiektywność zewnętrzno-zmysłowa może i powinna stać się faktycznym narzędziem i widzialnym obrazem mocy Bożej. Stąd kult świętych wizerunków i relikwii, stąd poprawna wiara w cuda uwarunkowane materialnie przez te przedmioty święte. Tak to, wydając wojnę obrazom, imperatorzy bizantyjscy zaatakowali nie jakiś tam zwyczaj religijny, jeden drobny szczegół kultu, lecz samą nieodzowną i niezwykle ważną aplikację prawdy chrześcijańskiej jako takiej. Przyjając, że bóstwo nie może mieć żadnego wyrazu zmysłowego, żadnego przejazdu zewnętrznego, że moc boska nie jest w stanie posłużyć się w swym działaniu widzialnymi i reprezentatywnymi środkami, to odebrać Bożemu Wcieleniu całą jego realność. Było to coś więcej, niż zwykły kompromis: była to likwidacja chrześcijaństwa. Podobnie jak w herezjach poprzednich, pod pozorem dyskusji czysto teologicznej krył się poważny problem społeczno-polityczny, tak też ruch obrazoburczy, pod pretekstem reformy obrzędowej chciał wstrząsnąć społecznym organizmem chrześcijaństwa”⁹.

Obrazoburstwo bizantyjskie pochodzenia cesarskiego było „ostatnią i najbardziej gwałtowną herezją cesarską”¹⁰. To nieprzypadkowo przeciwstawiało się ono dwom siłom reprezentującym w sposób najbardziej dotykający społeczne wcielenie Kościoła: monastycyzmowi i Rzymowi. Odrzucenie obrazoburstwa nie było (z bardzo małymi wyjątkami) dziełem biskupów, którzy w r. 754 zgodzili się jednomyślnie na ikonoklazm cesarski podczas pseudo-soboru w Hierii, ale wywodziło się od mnichów stanowiących żywą i kwitnącą siłę Kościoła bizantyjskiego; zwłaszcza z klasztoru Studios, którego duchowy i formacyjny wpływ rozciągał się na całe młode chrześcijaństwo słowiańskie pochodzenia bizantyjskiego. Nie był to też przypadek, że istniała tak ścisła więź

⁹ Tamże, s. 133 n.

¹⁰ Tamże, s. 144.

między monastycyzmem jako drogą przemieniającego człowieka doświadczania Ducha Świętego, a kultem obrazów Chrystusa i świętych, które przedstawiają tę przemianę ludzkości.

II. RZYM — „TA PRZEDZIWNA IKONA CHRZEŚCIJAŃSTWA Powszechnego”

Wiadomo, jak istotną rolę odegrała apostolska Stolica rzymska w zwycięstwie nad obrazoburstwem. Nie tylko wielu mniichów i artystów znalazło schronienie w Rzymie podczas prześladowań obrazoburczych, ale także sam Biskup Rzymu był mocnym oparciem dla tych sił, które w Konstantynopolu lub gdzie indziej na Wschodzie działały na rzecz powrotu do ortodoksyjności¹¹. Czy była to ze strony prawosławnych (ortodoksów) na Wschodzie postawa okolicznościowa, oportunistyczna, a może nawet sam oportunizm? Czy te uroczyste deklaracje uznania prymatu Piotra, biskupa Rzymu, były zwykłym pochlebstwem mającym na celu osiągnięcie pomocy tego, który był strażnikiem prawowierności? Oceniając to wszystko po lekceważącej i pogardliwej postawie wobec Rzymu, która przeważała w Bizancjum po „triumfie ortodoksji” w r. 843, można by tak sądzić. Byłoby to jednak przypisywanie nastawienia wyłącznie politycznego, względnie oportunistycznego, tym, którzy uchodzą za największych świętych obrońców ortodoksyjności na Wschodzie. Sołowjow mówi na ich temat: „Ci ortodoksi katolicycy znajdowali i widzieli w centralnej katedrze św. Piotra potężne oparcie i ostoję prawdy oraz wolności religijnej. Chcąc scharakteryzować moralną wartość, eklezjalne znaczenie tego obozu, wystarczy powiedzieć, że był to obóz św. Atanazego Wielkiego, św. Jana Chryzostoma, św. Flawiana, św. Maksyma Wyznawcy, św. Teodora Studyty”¹².

Czy nie siła świętych, zwłaszcza zaś świętych doktorów pozwala nam dostrzec tę ograniczoną jedność wiary poza względami stosowności i strategii? Właśnie Sołowjow nie przestał przypominać od momentu, gdy sam odkrył prymat rzymski¹³, świadectwa tych świętych doktorów, zwłaszcza św. Maksyma i św.

¹¹ Por. zwł. J. Guillard, *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, *Istina* 21 (1976) 25—54; P. E. Lanne, *Rome et Nicée II*, w: *Nicée II*, (przwp. 1), s. 219—228; tenże, *Rome et les images saintes*, *Irénikon* 59 (1986) 163—188.

¹² V. Soloviev, dz. cyt., s. 135.

¹³ O tym odkryciu zob. W. Szilkarski, *Solowjews Weg zur Una Sancta*, w: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, t. II, Freiburg im Br. 1957, ss. 153—205.

Teodora¹⁴, dotyczące niepodważalnego miejsca Piotra i jego następców w misterium chrześcijańskim. Oto, jak w r. 1883 Sołowjow „usprawiedliwia” swą zmianę nastawienia w odniesieniu do Kościoła rzymskiego:

„Nie bronię mojej osobistej opinii; nie mam własnej opinii w tej kwestii. Osobiście uznaję centralne znaczenie katedry rzymskiej w tym sensie, jaki jej przypisywał św. Maksym Wyznawca lub św. Teodor Studyta. Oto, co mówi św. Maksym Wyznawca: aż po krańce świata i wszędzie na ziemi wszyscy, którzy wyznają naszego Pana, bezgrzesznie i w pojęciach prawowiernych, wznoszą swe oczy ku przeświątemu Kościołowi Rzymian, kontemplując go jak słońce wiecznego światła, rozważając jego wyznanie wiary, otrzymując od niego olśniewające światło, które rozjaśnia święte dogmaty odziedziczone po Ojcach. (...) Albowiem od samych początków, od momentu, gdy zstąpiło ku nam Słowo Boże Wcielone, wszystkie Kościoły chrześcijańskie zaakceptowały wszędzie i uznają ten Kościół rzymski, największy wśród Kościołów, za jedyną, trwałą i mocną fortecę, za fundament, który, zgodnie z obietnicą Zbawcy, nie zostanie nigdy naruszony przez bramy piekła, za Kościół posiadający klucze prawowiernej wiary w Niego i Jego wyznanie...”¹⁵

Powróćmy jednak do problemu obrazoburstwa. Stanowiąc odrzucanie materialnego przedstawienia Boga, ikonoklazm jawił się oczom obrońców obrazów jako ukryte odrzucenie Wcielenia Słowa Bożego. Dlatego to Sołowjow nie waha się widzieć więz wewnętrzną między tym odrzuceniem obrazu a odrzuceniem tej „ikony” Chrystusa, jaką jest następca św. Piotra:

„Materialna realizacja bóstwa, określona w dziedzinie kultu poprzez święte obrazy i relikwie, jest reprezentowana w dziedzinie społecznej poprzez instytucję. W Kościele chrześcijańskim istnieje pewien punkt materialnie ustalony, centrum działania zewnętrzno-widzialnego — obraz i narzędzie mocy Bożej. Apostolska Stolica rzymska — ta przedziwna ikona chrześcijaństwa powszechnego — była wprost zaangażowana w walkę obrazoburczą, albowiem wszystkie herezje prowadziły ostatecznie do negacji realizmu boskiego Wcielenia, którego trwałość w porządku społeczno-politycznym jest reprezentowana przez Rzym. Historia ukazuje nam w rzeczy samej, że wszystkie herezje, podtrzymy-

¹⁴ Obok art. M. Gouillarda (przyp. 9) por. P. J.-M. Garrigues, *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, *Istina* 21 (1976) 6—24.

¹⁵ *La grande controverse et la politique chrétienne*, Paris 1953. s. 189. Cytat św. Maksyma: PG 91, 137—140.

wane czynnie lub biernie przyjmowane przez większość duchowieństwa greckiego, napotykały zawsze — nieugiętą przeszkodę w Kościele rzymskim i rozbijały się o tę skałę ewangeliczną. Tak się rzecz miała zwłaszcza w przypadku herezji ikonoklazmu, która — negując wszelką zewnętrzną formę boskości w świecie — atakowała bezpośrednio katedrę Piotra jako obiektywne i realne centrum Kościoła widzialnego.

Decydującą walkę musiało wypowiedzieć pseudo-chrześcijańskie cesarstwo z Bizancjum prawowiernemu papieżstwu, które było nie tylko nieomylnym stróżem prawdy chrześcijańskiej, ale także pierwszym urzeczywistnieniem tej właśnie prawdy w zbiorowym życiu rodzaju ludzkiego”¹⁶.

III. POKUSA „JOACHIMICKA”

Przewyciężyć obrazy w przeświadczeniu, że należą one do „prymitywnego” okresu, specyficznego dla niższego stadium rozwoju duchowego i kulturalnego, aby dojść do stadium bardziej rozwiniętego, wolnego od jakiegokolwiek przywiązania zmysłowego, od wszelkiej więzi ze światem uzmysłowienia i materii, typowego dla okresu wyższego, do którego zdążają ludzie uduchowieni, umysły bardziej zaawansowane i dojrzałe: oto pokusa towarzysząca wciąż historii chrześcijaństwa. Na ikonoklazm można by patrzeć jako na pewien wariant tej właśnie pokusy. Podaliśmy gdzie indziej¹⁷ niektóre tego przykłady. Historia duchowości bizantyjskiej zna ich wiele: idąc po linię spirytualizmu Ewagriuszowego, odrzuca się wizerunek — nawet Chrystusa, co prowadzi do swoistego zminimalizowania liturgii, sakramentów: wszystko to może być dobre dla mniej wtajemniczonych, ale zamierzonym celem pozostaje wciąż kontemplacja czysta, pozbawiona jakichkolwiek wyobrażeń¹⁸.

Dążenia takie nie oszczędziły także historii duchowości zachodniej. Z życia św. Teresy z Avila wiemy, że cieszyły się one uznaniem w Hiszpanii XVI wieku. W chwili, gdy zakwestionowane zostały obrazy w niektórych nurtach reformacji i gdy na-

¹⁶ *La Russie et l'Eglise universelle*, s. 134.

¹⁷ W dziele: *L'Icone du Christ: Fondements théologiques*, Paris 1986, 77-84, 164—169, 202 (przyp. 2) i w art.: *Dieu veut rester homme à jamais*, *Communio* 1 (1984) 29-44 (wersja polska: „Bóg chce pozostać człowiekiem na zawsze”, *Communio* 1 (1987) 26—39).

¹⁸ Por. J. Guillard, *Contemplation et imagerie sacrée dans le christianisme byzantin*, w: *Annuaire de la V^e section de l'EPHE*, t. 86, Paris 1977—1978, ss. 29—50.

wet katoliccy autorzy odradzali tworzenia odzwierciedleń jako niebezpiecznych rozprożeń duchowych, św. Teresa odkrywa z nieustraszoną wprost pewnością intuicje obrońców obrazów z VIII i IX wieku. Oto, jak Teresa podsumowuje to nastawienie „anty-ikońskie”: „W niektórych książkach... usilnie zalecają... oddalenie od siebie wszelkich wyobrażeń zmysłowych, a wznoszenie się do duchowej kontemplacji Bóstwa. Mówią bowiem, że wszelkie zmysłowe wyobrażenia, chociażby nawet samegoż człowieczeństwa Chrystusowego tym, którzy już tak daleko postąpili, sprawia skrępowanie i przeszkodę do doskonałej kontemplacji”¹⁹.

Z całą prostotą św. Teresa zachęca ze swej strony do posiadania, o ile to możliwe, wizerunku Chrystusa i do trzymania go wciąż przed oczyma: „Chciałabym zawsze mieć przed oczyma wizerunek Jego i wyobrażenie, bo w duszy nie umiałam tak głęboko zachować go wyrytego jakbym tego pragnęła”²⁰. Te malowane wizerunki mają być podporą, przypomnieniem, ale i otwarciem się na ten „żywy obraz” człowieczeństwa Jezusa, jakim będą dla Teresy „wyobrażeniowe” widzenia, którymi zostanie ona obdarzona: „Podobnie się dzieje w widzeniu przez wyobrażnię, gdy spodoba się Panu duszę nim uszczęśliwić. Jasno jej wtedy ukazuje najświętsze Człowieczeństwo swoje, w tej czy w innej postaci, jak zechce; czy takim, jak się przedstawiło oczom ludzkim, gdy jeszcze mieszkał śmiertelny na tej ziemi, czy też jakim jaśnieje w nieśmiertelnej chwale Zmartwychwstania. I choć to widzenie tak szybko przemija, że można by je porównać z szybkością błyskawicy, wszakże wspaniały ten obraz tak pozostaje w wyobraźni wyryty, że niepodobną, jak sędzę, by kiedy mógł się w niej zatrzeć, dopóki dusza nie ujrzy go tam, kędy jej dano będzie cieszyć się nim bez końca. Obraz, mówię, ale nie znaczy to, by dusza widziała Człowieczeństwo Pana, jakby malowane. Widzi je, owszem, prawdziwe i żywe; nieraz nawet do niej przemówi, nieraz i głębokie tajemnice jej objawia”²¹.

Św. Teresa nie jest jedyną osobą, która ogniskuje całe życie

¹⁹ *Życie*, rozdz. 22/1, w: *Dzieła św. Teresy od Jezusa*, t. I. Kraków 1939, s. 292. Por. znakomite studia F. M. L  thel OCD, *L'image du Christ: un aspect de la „christologie mystique” de sainte Th  r  se d'Avila*, w: *Sainte Th  r  se d'Avila: Colloque de V  nasque, septembre 1982, V  nasque 1983*, ss. 135—148; M. Jean-Blain, *La beauté du Christ dans l'oeuvre de Th  r  se d'Avila*, w: tam  , ss. 149—170.

²⁰ *Życie*, rozdz. 22/4, w: *Dzieła.....*, s. 295. Por. F. L  thel, dz. cyt., s. 139 n.

²¹ *Twierdza wewnętrzna czyli mieszkania duszy, mieszkanie VI*, rozdz. 9/3-4, w: *Dzieła.....*, t. I, Kraków 1943, s. 266 n. Por. F.-M. L  thel, dz. cyt., s. 143.

kontemplacyjne na świętym człowieczeństwie Jezusa. Niech nam wolno będzie zacytować tutaj kartę z monumentalnego dzieła kard. de Lubaca: *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, „Pokusa joachimicka” polega na chęci swoistego „przekroczenia” Chrystusa w kierunku nowego wieku, wieku Ducha, co sprawiłoby, że wiek Chrystusa, a więc czas Jego człowieczeństwa ziemskiego i Jego obrazu, łącznie z Ewangelią, stałby się jedynie pewnym epizodem w dziejach, etapem już przewyciężonym.

„Na ile można to dostrzec poprzez zwarty szereg jego komentatorów, wydaje się, iż przekroczenie Chrystusa, jakie miał na uwadze Joachim de Fiore w odniesieniu do Kościoła przyszłego, było już dla niego samego, w jego własnym życiu wewnętrznym, faktem dokonany. Stanowi on w tym względzie znakomite przeciwieństwo Bernarda z Clairveaux, na którego się powoływał, jak też Franciszka z Asyżu, którego — jak sądzono — zapowiadał. A także Bonawentury. Joachima fascynował anioł z Apokalipsy, który leciał po środku nieba jako zwiastun „wiecznej Ewangelii” przeznaczony dla wszystkich mieszkańców ziemi. Bonawentura kontempluje w tej wizji (Franciszkowej) anioła z rozpiętymi skrzydłami, który leci także pośrodku nieba i zstępuje na ziemię obok Franciszka: nie jest on jednak nosicielem żadnej nowej Ewangelii, orędzia czy księgi, ale w centrum jego skrzydeł uwydatnia się obraz człowieka ukrzyżowanego. Oficjalny autor podwójnej *Legendy* może więc równie dobrze rozpocząć swe opowiadanie jednym z tych śmiałych ujęć, tak bliskich Braciom Mniejszym owych czasów, czego dowodów dostarczył nam Ubertino z Casale. *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri in diebus istis novissimis in servo suo Francisco...*²²: rozumiemy, że ta łaska Boga, która objawiła się Franciszkowi i w nim, nie jest czymś innym, jak łaską doskonalszego naśladowania Chrystusa. Ewangeliczny ideał ubóstwa, który od niemal dwóch wieków wyrażał się u tych, których sobie podbił, maksymą pochodzącą od św. Hieronima: *Nudus nudum Christum sequi*²³, jeszcze bardziej się konkretyzuje: *Nudus relictus est* — stwierdza *Legenda maior* — *ut nudum sequeretur crucifixum Dominum quem amabat*²⁴. W *Apologia pauperum* wierny uczeń Franciszka, Bonawentura pisze: *Ea paupertas ad perfectionis attingit fastigium, qua quis expressius et conformius nuditatem crucis amplectitur et nudum Crucifixum*

²² „Objawiła się łaska Boga, Zbawcy naszego, w tych dniach ostatecznych w Jego służbie Franciszku” — przyp. redakcji.

²³ „Naśladować ogołoczonego Chrystusa w ogołoceniu” — przyp. red.

²⁴ „Pozostał ogołocony, aby iść za ogołoconym Panem ukrzyżowanym, którego ukochał” — przyp. red.

*imitatur*²⁵. A od samego wstępu *Itinerarium mentis in Deum* podkreśla, że „nie ma innej drogi do Boga, jak bardzo gorąca miłość Ukrzyżowanego”. *Omnia in cruce manifestantur*²⁶. Franciszek z Asyżu jest, być może, „człowiekiem duchowym”, oczekiwanym przez Joachima de Fiore — ale ten duchowy człowiek jest stygmatykiem²⁷.

Można by zacytować wiele innych przykładów takiego uświadamiania sobie człowieczeństwa Chrystusa jako bramy, drogi, a nawet miejsca oglądania Boga²⁸. Istnieje jednak „miejsce”, w którym to niedościgłe znaczenie człowieczeństwa Chrystusa staje się w sposób szczególnie widoczny: jest to jego więź z paruzją Chrystusa. Zagadnienie to zasługiwałoby na osobne opracowanie. Tutaj możemy jedynie zarysować pewne jego aspekty.

W 28 rozdziale swego *Życia* św. Teresa pisze: „To tylko powiem, że chociażby w niebie nie było innej rozkoszy dla oczu, niż widok tej wielkiej piękności ciał uwielbionych, a zwłaszcza Człowieczeństwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, to jedno już byłoby niewypowiedzianą chwałą i szczęśliwością. Jeśli już tu na ziemi, gdzie Majestat Jego objawia nam się tylko w mierze odpowiedniej słabemu przemożeniu nędzy naszej, widok ten tak zachwyca i uszczęśliwia, cóż dopiero będzie tam, gdzie dusza w zupełności cieszy się oglądaniem takiej piękności i wielmożności?”²⁹. Z pewnością widzenia Chrystusa, jakie były udziałem św. Teresy, miały charakter prowizoryczny; taki charakter cechuje również widzialne obrazy. Jednak te ostatnie nie są przejściowymi tylko znakami na drodze wiodącej do przekroczenia momentu zmysłowego w kontemplacji pozbawionej wszelkich wyobrażeń. Są one prowizoryczne w tym jedynie sensie, że dają jakby przedsmak oglądania Nieba — pełnej wizji świętego człowieczeństwa Jezusa.

I tego właśnie bronią, oraz to głoszą na różne sposoby obrońcy ikon. Oto, co na ten temat mówi, by ograniczyć się do jednego przykładu, kanon 3 Soboru z lat 869—870: „Jeśli więc ktoś nie oddaje czci ikonie Chrystusa-Zbawiciela, ten nie ujrzy Jego postaci, gdy wejdzie do chwały Jego Ojca, aby być uwielbionym i by

²⁵ „Ubóstwo to dochodzi do szczytu doskonałości, gdy ktoś wyraźniej i w sposób bardziej odpowiedni obejmuje (przyswaja sobie) ogołocenie krzyża oraz naśladuje ogołocenie Ukrzyżowanego” — przyp. red.

²⁶ „Wszystko objawia się w krzyżu” — przyp. red.

²⁷ Dz cyt., t. I, s. 139.

²⁸ By przytoczyć jeden przykład: rola Świętego Oblicza w życiu św. Teresy od Dzieciątka Jezus i *od Świętego Oblicza*.

²⁹ *Życie*, rozdz. 28/3, w: *Dzieła*..., t. I, s. 380. Por. F.-M. Léthel, dz. cyt., s. 148.

wielbić Jego świętych” (por. 2 Tes 1, 10)³⁰. Jeżeli, według św. Ireneusza, „życiem człowieka jest oglądać Boga”, to nie ma innego szczęścia poza oglądaniem Boga żywego. A przecież święte człowieczeństwo Jezusa pozostaje na zawsze tym właśnie „miejscem” oglądania Boga. Broniąc wizerunku świętego oblicza Jezusa, naszego Boga, obrońcy obrazów byli świadomi tego, że bronią szczęścia człowieka.

tłum: ks. Lucjan Balter SAC

³⁰ DS 655. Inne teksty w: Ch. Schönborn, *L'icône du Christ*, dz. cyt., s. 139; B. Bobrinskoy, *L'icône, sacrament de Royaume*, w: *Nicée II* (przyp. 1), ss. 367—374.