

JUSTYNA SPRUTTA
Ostrów Wielkopolski

IKONOKLAZM W BIZANCJUM — DO SOBÓRU NICEJSKIEGO II

1. Przed sporem – 2. Rozwój ikonoklazmu – 3. Wybitni apologetyci ikon do 787 r. –
4. Sobór Nicejski II

Sięgając teologiczną genezą do wcielenia, ikona jako miejsce realizacji dialogu Boga ze stworzeniem stanowi przestrzeń uobecnienia się Ojca, Syna i Ducha. Jako teofanijne miejsce teotyżacji, komunikuje dogmat, kumulując ponadto i przekazując energie Boże. Stanowiąca przestrzeń aktualizującej się w niej i zarazem realizującej Teofanii, ikona pozostaje miejscem przeobrażania *profanum* w *sacrum*.

Historyczne „korzenie” malarstwa ikonowego sięgają do Bizancjum, w którym miał miejsce w VIII i IX w. ikonoklazm, tzn. walka z ikonami. Termin „ikonoklazm” pochodzi od gr. *eikón klasis*, tzn. „niszczenie obrazu”. Ikonoklazm bizantyński dzielił się na dwie fazy: lata 726–787 r. oraz lata 813–843 r.¹

1. Przed sporem

Do pojawienia się w Bizancjum ikonoklazmu przyczyniła się przesada kolidująca na gruncie religijnym z ortodoksją oraz zabobony i magia. Te negatywne praktyki objęły także kult ikony, z którego, mimo istniejących w nim nadużyć, nie zamierzali rezygnować ortodoksi. Otóż uważali oni, że ikona, posługując się prostym językiem symboli, umożliwia neofitom oraz ludziom nie znającym pisma zrozumienie Ewangelii. Nadal czczono ikonę jako miejsce uobecnienia się jej świętego prototypu, pośredniczące w dialogu z tym prototypem, ale także ceniono jej rolę jako *medium* w katechizacji, mimo że również kult ikony został przesiąknięty elementem pogańskim. Element ten mógł zdominować nieugruntowaną jeszcze wiarę np. neofity, którzy nie potrafiąc pojąć różnicy istniejącej między ikoną i jej prototypem, utożsamiali w konsekwencji obie realności, i w rezultacie realizowany przez niego kult ikony przeobrażał się w idolatrię.

¹ W tej refleksji zostanie omówiony pierwszy okres konfliktu.

Także w sferach arystokratycznych i w kręgach wyższego kleru Bizancjum istniały nadużycia związane z sensem i kultem ikony, np. możni zdobili odzież przedstawieniami ikon, naśladowując ponadto styl szat kapłańskich, natomiast kapłani dodawali przed komunią świętą do kielicha zdrapaną z ikon farbę. Innym nadużyciem było branie ikon za rodziców chrzestnych, czy picie oleju z kaganków płonących przed ikonami. Taka jawna profanacja ikony, kojarząc się z praktykami pogańskimi, skutkowała uzasadnionym oburzeniem. W konsekwencji u podstaw ikonoklazmu spoczęło przekonanie, że sama cześć ikon jest gorszącym kultem „pogańskim”, ale także przekonanie, że gorszące są również zewnętrznie oznaki tego kultu, takie jak np. palenie świec, kadzidła przed ikonami, całowanie ikon itp. Ponadto, czcząc ikonę, chrześcijanin często nie potrafił pojąć różnicy istniejącej między *proskýnesis* a *latreía*, tzn. między okazaniem szacunku, odnoszącym się tutaj do ikony, a uwielbieniem należnym tylko Bogu. Na niechęć do ikony wpłynęło także potencjalne zagrożenie, wynikające ze zbyt sensualnej sztuki antyku, gdyż ikona mogłaby ulec jej destrukcyjnemu wpływowi, nie mając jeszcze definitywnie uformowanego języka artystycznego, a tym samym mogłaby zarzucić swe fundamentalne zadanie: ukierunkowywanie ku Bogu skutkujące Jego kontemplacją.

2. Rozwój ikonoklazmu

W VI–VII w. na granicach Bizancjum pojawił się islam — religia nie akceptująca sztuki figuralnej. W 723 r. kalif JEZYD II wydał edykt, nakazując w nim usunąć ikony z chrześcijańskich miejsc kultu na terytoriach cesarstwa podległych islamowi, i tym samym zapoczątkowując represje w stosunku do czcicieli ikon, żyjących na „granicy” islamu i chrześcijaństwa.

Następnym w Bizancjum edyktem ikonoklastycznym był dekret cesarza LEONA III IZAURYJCZYKA (718–740 r.) z 726 r.², poparty przez biskupów Azji Mniejszej. Od momentu wydania tego dekretu ikonoklazm stał się siłą atakującą. Cesarz Leon III zakazał kultu ikon Jezusa Chrystusa, nakazując nawet usunąć wizerunek Zbawiciela z Bramy Chalcedońskiej w Konstantynopolu³. Lud odpowiedział na ten akt rozszarpaniem urzędnika wykonującego polecenie cesarza⁴

² Istnieją też opinie, że jest to 730 r.; J. YIANNIAS, *Sztuka i architektura prawosławna*, w: K. i J. LEŚNIEWSKY (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 320.

³ Cesarz Leon III kazał zamiast tego obrazu umieścić krzyż jako „antyobraz” w stosunku do ikony Jezusa Chrystusa, nakazując ponadto dodać tekst: „Pan nie cierpi malowania obrazu Chrystusa, niemego i pozbawionego oddechu, z ziemskiej materii, którą (święte) Pisma mają w pogardzie. Leon i jego syn, nowy Konstantyn, umieszczają na tej królewskiej bramie po trzykroć święty znak krzyża, chlubę wiernych” (PG 99, 437C); C. SCHÖNBORN, *Ikona Chrystusa*, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 164–165.

⁴ I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 66.

Uważając siebie za reformatora religijnego, Leon III postanowił restytuować w cesarstwie autentyczne chrześcijaństwo, które w jego rozumieniu zostało sprofanowane kultem ikon. Zresztą sukcesy cesarstwa w walce np. z islamem interpretował jako nagrodę od Boga za niszczenie ikon i ich kultu, natomiast np. klęski żywiołowe uważał za wyraz gniewu Stwórcy skierowanego przeciwko kultowi wizerunków⁵

Nie tylko sam cesarz stał się ikonoklastą, ale także sfery wyższe poparły walkę z ikonami, pozostając pod wpływem orientalnych religii i sekt. Kapłani, mnisi i lud trwali natomiast przy kulcie ikon, chociaż aprobata cesarskiej reformy państwa i religii przekonała wielu duchownych o tym, że cesarz, niszcząc ikony i ich kult, jest wyrazicielem woli Boga.

Należy tutaj dodać, że ikonoklaści, unicestwiając kult malarstwa ikonowego, nie niszczyli wszystkich ikon. Posiadali odpowiadającą ich poglądom ikonografię, akceptując tylko taką sztukę, która pełni rolę dekoracyjną. Unikali problemu obecności prototypu w wizerunku, nie umieszczając np. postaci Jezusa Chrystusa na krzyżu. Ponadto stawiali kult krzyża w opozycji do kultu ikony, jako element wskazujący na Odkupienie i zarazem stanowiący najstarszą tradycję chrześcijańską⁶. Warto tutaj dopowiedzieć, że zakazując ikonolatrii, cesarz Leon III nigdy nie zabronił kultu swego wizerunku, zaś w momencie jego wzmożenia krzyż cesarski zastąpiono na monetach portretem cesarza⁷

Popierani przez Leona III ikonoklaści stali na stanowisku, że niemożliwe jest ukazanie w ikonie niepodzielnej jedności obu natur Jezusa Chrystusa. Uważali oni ponadto, że bóstwo Słowa Wcielonego jest nieopisywalne, stąd ukazanie w ikonie Jezusa Chrystusa pomija Jego naturę boską, nierozdzielną przeciw z naturą ludzką Zbawiciela.

Kolejną kwestią poruszoną przez ikonoklastów była relacja między ikoną i jej prototypem. Ikonoklaści utożsamiali prototyp ikony z ikoną⁸, traktując ikonę jako wizerunek *stricte* „portretowy”, nie-symboliczny, pozbawiony roli uobecniania. Poza tym, w związku z negacją przez ikonoklastów relacji istniejącej między ikoną i jej

⁵ Np. cudowne oswobodzenie w 717 r. Konstantynopola od floty arabskiej stanowiło dla cesarza nagrodę od Boga za zwalczanie ikon, natomiast jako wyraz Jego gniewu przeciwko kultowi ikon cesarz interpretował wielkie trzęsienie ziemi w 726 r. oraz potężny napór islamu i proces rozpadu cesarstwa; SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 157.

⁶ Sobór Nicejski II (787 r.) podkreślił, że należy czcić zarazem krzyż, jak i ikonę. Ponadto z nakazu cesarzowej Teodory przywrócono w 843 r. usunięty przez cesarza Leona III wizerunek Jezusa Chrystusa nad Bramą Chalcedońską, zachowując umieszczony tam krzyż; *tamże*, s. 175; por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty — ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 64.

⁷ SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 163.

⁸ Ikonoduli natomiast twierdzili, że prototyp i jego obraz mają różną substancję lub istotę, natomiast wspólnym elementem obu jest proste podobieństwo. Podkreślali, że kult prototypu nie jest kultem jego substancji, ale kultem podobieństwa, przez które czci się prototyp.

prototypem, ikona utraciła charakter sakramentalny, a jej kult uznano za kult nieożywionej materii, czyli w rezultacie za idolatrię.

Należy tutaj podkreślić, że ikonoklaści nie zanegowali pojęcia „ikona”, ale poszukiwali realności odpowiadającej ikonie. Doszli do przekonania⁹, że ikonę Boga stanowi tylko Eucharystia. Traktując Eucharystię jako obraz współtlotny z Jezusem Chrystusem, uważali ją za Cud, w którym chleb i wino przemienia się w Ciało i Krew Odkupiciela bez żadnego podobieństwa. W Eucharystii Słowo Wcielone „hipostatyzuje” chleb i wino, włączając je w swe niematerialne Ciało¹⁰. Zatem w przekonaniu ikonoklastów tylko Eucharystia była ikoną Jezusa Chrystusa, natomiast ikona *sensu stricto*, jako niewspółtlotna swemu prototypowi, nie stanowiła obrazu „zachowującego” w swym odbiciu oraz uobecniającego ten prototyp.

Koncepcję Eucharystii jako „idealnej” ikony pogłębił cesarz KONSTANTYN V KOPRONYMOS (741–775) w traktacie zaprezentowanym 338 biskupom na obrazoburczym synodzie w Hierea w 754 r.¹¹ Cesarz zaakceptował ikonę tylko jako taki wizerunek, w którym obecne jest „odbicie” żywe i realne, stąd wyłącznie Eucharystię uznał za ikonę uobecniającą istotowo i w pełni jej prototyp¹².

Zebrani na czele z cesarzem na synodzie w Hierea biskupi zakazali oficjalnie ukazywania świętych postaci w ikonach oraz kultu tychże ikon¹³. Podkreślili, że ikona w znaczeniu ścisłym jest niemożliwa, gdyż nie stanowi wizerunku współtlotnego ze swym prototypem oraz, ponieważ ze zbytniego oddalenia ikony od prototypu wynika jej nieprzydatność. Poza tym zebrani na synodzie biskupi podpisali traktat Konstantyna V Kopronymosa ukazujący Eucharystię jako jedyną „idealną” ikonę, chociaż nie przyjęli zaproponowanej przez cesarza definicji ikony jako obrazu współtlotnego, dostrzegając luki w argumentacji cesarskiego traktatu.

Konstantyn V Kopronymos w swym traktacie zarzucił ikonie *sensu stricto* m.in. nieobecność w niej jako w obrazie materialnym prototypu. Przeciwwstawienie material-

⁹ Bazując na fragmencie J 1,18.

¹⁰ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 168. To, co widzialne, zostaje uznane za to, co niewidzialne. W tym akcie nie ma miejsca dla wizji. Eucharystia nie jest ikoną, ponieważ Eucharystii nie kontempluje się. Interpretacja terminu „ikona” jako podobieństwa, analogii, eliminuje utożsamienie oraz akcentuje różnicę w naturze istniejącą między wizerunkiem a jego prototypem; *tamże*.

¹¹ Synod ten rzucił anatemię na apologetów ikon: Germana, Jerzego z Cypru i Jana z Damaszku. Zrehabilitował ich Sobór Nicejski II.

¹² Taka koncepcja ikony–Eucharystii nie zadowoliła ludu greckiego, chcącego kontemplować Boga także w ikonie *sensu stricto*. Ponadto ikonoklaści niejako nie dostrzegali wersu J 1,18, obstającego za kultem ikon.

¹³ „Niech będzie wyklęty, kto na martwych i niemych ikonach próbuje materialnymi farbami wyrazić postaci świętych; takie obrazy nie mają żadnej wartości, a tworzenie ich jest nierozumnym pomysłem i diabelskim wynalazkiem. Zamiast tego należy w sobie samych, niby w żywych ikonach, wyrażać cnoty świętych, o których mówią przekazane nam pisma, i tym sposobem pobudzać się do naśladowania ich gorliwości” — głosi synod w Hierea (Mansi 13, 345CD); cyt. za: SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 165–166.

ności ikony w ścisłym znaczeniu i wizji niematerialnej ukazało przepaść oddzielającą ikonę od jej pierwowzoru. Celem życia chrześcijańskiego była wizja niematerialna, którą nie potrafiła wyrazić materia, czyli także ikona rozumiana *sensu stricto*. Mimo że malarstwo ikonowe utożsamiało się w rozumieniu ikonodulów z ukazaną pędzlem ikonopisa nadprzyrodzoną rzeczywistością, zdaniem ikonoklastów utraciło ono funkcję znaku odsyłającego do tej rzeczywistości¹⁴.

Cesarz Konstantyn V Kopronymos uważał ponadto, że ikona, jako ukazująca konkretne *prósopon*, tzn. oblicze, staje się obrazem osoby, stanowiąc ten wizerunek dopiero wtedy, gdy skrupulatnie odtwarza oblicze albo całość prototypu. Odnosząc ten pogląd do Jezusa Chrystusa, fundamentalnego prototypu ikon, cesarz wskazał, że *prósopon* Słowa Wcielonego nie może zostać odłączone od Jego obu natur. Dodał ponadto, iż natura Boska Jezusa Chrystusa ze względu na jej nieopisywalność uniemożliwia opisanie *prósopon* Zbawiciela, a tym samym ikonopisanie¹⁵. Jednakże synod w Hierea ominął definicję ikony jako wizerunku *prósopon*, podkreślając poza tym radykalną jedność obu natur w Słowie Wcielonym i uznając ponadto, że ikona jest niemożliwa w związku z pełną teotypacją ciała Jezusa Chrystusa, gdyż nie może ukazać Jego natury Boskiej.

Stanowiąc bolesne doświadczenie dla chrześcijańskiego Wschodu, ikonoklazm wstrząsnął także, chociaż słabiej, chrześcijańskim Zachodem. Mimo że chrześcijaństwo zachodnie nie weszło głęboko w jego orbitę, także w nim uobecniły się tendencje obrazoburcze, chociaż pojawiły się tutaj również próby obrony kultu ikon. Rzym zareagował ostro i bezzwłocznie na ikonoklazm bizantyński. Na zwołanym przez papieża GRZEGORZA II w 727 r. synodzie w Rzymie, udzielając odpowiedzi na edykt cesarza Leona III, poparto kult ikon jako poprawny. Natomiast na synodzie rzymskim w 731 r. papież Leon III podjął decyzję o odłączeniu od Eucharystii i wspólnoty eklezjalnej chrześcijan profanujących lub niszczących ikony¹⁶.

3. Wybitni apologeti ikon do 787 r.

W obronie ikon i ich kultu wystąpili przeciwko ikonoklastom ikonoduli, poszukując odpowiedniej terminologii dla udowodnienia, że kult ikony nie stanowi idolatrii. Realizując apologię obrazu, rozwinęli argumentację opartą na nauce o wcieleniu Boga i obu naturach Jezusa Chrystusa. W pierwszej fazie ikonoklazmu bizantyńskiego wybitnymi apologetami ikon byli: GERMAN (715–730), JERZY Z CYPRU i JAN Z DAMASZKU (675–749).

¹⁴ W związku ze zbytnim oddaleniem ikony od prototypu, „orygenesowska” tendencja synodu pozostawiła ikonę możliwości jego ukazywania; SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 174; por. ŁUKASZUK, *dz. cyt.*, s. 62–64.

¹⁵ Dopiero w drugim okresie ikonoklazmu bizantyjskiego teologowie–ikonoduli obalili te zarzuty.

¹⁶ JAZYKOWA, *dz. cyt.*, s. 65.

Patriarcha German głosił, że negacja ikony, stanowiącej przede wszystkim obraz osoby, jest negacją wcielenia. Wcielenie zainicjowało przeniknięcie tego, co podane do wierzenia także za pośrednictwem zmysłu wzroku, ponieważ od momentu wcielenia Bóg stał się widzialny. Zatem od danego momentu można oglądać *charaktér* Boga¹⁷ German wskazał poza tym na kult ikony jako poprawny, gdyż ikona ukazuje swój święty prototyp i w związku z tym zasługuje na okazanie jej czci¹⁸

Mnich Jerzy z Cypru był kolejnym wybitnym apologetą ikon w pierwszej fazie ikonoklazmu bizantyńskiego. Wskazał, że Prawo nie zakazuje malowania i kultu ikony Jezusa Chrystusa, ponieważ nie jest ona idolem. Zresztą sam Jezus Chrystus stanowi źródło chrześcijańskiego kultu ikon.

W gronie apologetów ikon ważne miejsce zajął św. Jan z Damaszku. W dobie represji, które dotknęły w Bizancjum ikonodulów, teolog ten kontynuował obronę ikon w zajętej przez mahometan Palestynie. Napisał m.in. *Obronę świętych obrazów* oraz trzy *Mowy apologetyczne przeciw tym, którzy potępiają święte obrazy*, w których nadał rysy teologii ikony.

Św. Jan z Damaszku wskazał na możliwość osiągnięcia w kontemplacji komunii z ukazanym w ikonie prototypem. Kontemplacja Boga za pośrednictwem ikony ukazuje w jego rozumieniu przejście przez postrzeganą zmysłowo realność materialną ku immanentnej i transcendentnej Realności niematerialnej. Ikona jako rzeczywistość materialna stanowi odbicie Rzeczywistości niematerialnej, natomiast cześć okazana ikonie odnosi się do jej świętego prototypu, przeobrażając się w uwielbienie Boga.

Zdaniem teologa z Damaszku pierwszą, fundamentalną ikonę stanowi Jezus Chrystus, Obraz Ojca, Wzorzec innych ikon, mniej doskonałych, ale uczestniczących w Jego istocie. Św. Jan z Damaszku wskazał ponadto, że „obraz jest podobieństwem wzorca, który wyraża (*charakterídzon*), a równocześnie od niego czymś się różni”¹⁹ W ujęciu tego teologa istnieją kategorie obrazów, na czele których znajduje się Jezus Chrystus jako Obraz Ojca współlistotny Ojcu. Kolejną kategorię stanowią obrazy — wzorce wszelkich rzeczy w Bogu, natomiast trzecie miejsce zajmują rzeczy widzialne, na ile są obrazami rzeczy niewidzialnych oraz ich „materialnym odbiciem” (do tej kategorii należy Pismo Święte i ślady Boga w widzialnym stworzeniu). Kategorią czwartą „tworzą” rzeczy teraźniejsze, potencjalne obrazy rzeczy przyszłych, natomiast kategorię piątą stanowią obrazy rzeczy przeszłych, które człowiek pragnie pamiętać (do piątej kategorii św. Jan z Damaszku zaliczył ikonę). Ta ostatnia kategoria sytuuje się między ideami w Bogu, stanowiąc odbłask Rzeczywistości

¹⁷ *Charaktér* jest tutaj synonimem *eikón*, tzn. „obrazu”

¹⁸ W przeciwieństwie do idolatrii, gdyż idolatria ma miejsce w momencie odnoszenia się chrześcijanina do obrazu ukazującego idola.

¹⁹ I, 9 (PG 94, 1240C); cyt. za: SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 200.

nadprzyrodzonej w rzeczach widzialnych (tutaj znajduje się człowiek jako obraz Boga stworzony na Jego podobieństwo)²⁰

Ikona łączy się ze swym prototypem, a więc ta polega na uczestnictwie, gdyż tylko w kategoriach uczestnictwa rozważa się podobieństwo. Podobieństwo to jest słabsze, jeżeli obraz mniej uczestniczy w swoim prototypie, natomiast kulminację osiąga on w Jezusie Chrystusie. Także materia ikony naznaczona zostaje danym podobieństwem i w nim partycypuje, stając się miejscem Teofanii. „Przez materię przyszło moje ocalenie”²¹ — dodaje św. Jan z Damaszku, wskazując na przyjęcie przez Słowo natury ludzkiej. Zdaniem tego teologa historia zbawienia dokonała się za pośrednictwem materii stającej się miejscem i narzędziem zbawienia wskutek realizowanej już we wcieleniu teotyżacji. Tak rozumiana materia (w tym także materia ikony) nie utrudnia poznania Boga. Ikona zostaje napełniona w swej materii łaską Bożą, zatem poprzez ikonę, również w jej wymiarze materialnym, można dojść do kontemplacji Boga. Św. Jan z Damaszku, dla którego pośrednictwo ikony w przekazie łaski Bożej stało się ważniejsze od podobieństwa ikony do jej prototypu, konkluduje:

Oddajemy hołd Bogu, gdy czcimy księgi, dzięki którym słyszymy Jego słowa. Podobnie dzięki malowanym podobiznom oglądamy odbicie Jego kształtu cielesnego, jego cudów i ludzkich działań (...). Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej²².

Ponadto dodaje, że kontemplując ikonę, chrześcijanin ogląda w niej prototyp, zatem ma tutaj miejsce utożsamienie ikony z jej prototypem.

Dla św. Jana z Damaszku ikona nie pełni tylko roli narzędzia komunikującego Teofanię, ale realizuje także funkcję przypominającą²³, stanowiąc autentyczny wizerunek prototypu, przeniknięty jego świętością, i ze względu na ten charakter domagający się kultu. Św. Jan z Damaszku dokonał rozróżnienia między *timétike proskýnesis* i *latreía*, czyli między pełną uszanowaniem czcياً a kultem absolutnym, należnym tylko Bogu, wskazując na okazaną ikonie *proskýnesis*, jako odnoszącą się do prototypu²⁴, którego imię ikona nosi.

Teolog z Damaszku podkreślił poza tym, że kult ikon nie tylko ma uzasadnienie w Nowym (wcielenie), ale także w Starym Testamencie. Wskazał, że już w epoce Mojżesza Izraelici modlili się wokół namiotu symbolizującego nie tylko nadprzyrodzoną Rzeczywistość, ale także wszelkie stworzenie (Wj 26,1-27; 29,42-46). Ponad-

²⁰ SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 200–201.

²¹ II, 14 (1300C); cyt. za: tamże, s. 203.

De imaginibus III, 12 PG 94, 1336.

²³ *De imaginibus*, I, 9 PG 94, 1240.

²⁴ M. POKORSKA, „*Cibus oculorum*” *Uwagi o teorii dzieła sztuki w „Libri Carolini”*, FHA 27 (1991), s. 16.

to z polecenia Jahwe umieścili na Arce Przymierza postaci cherubinów (Wj 25,17-22). Dopiero jednak wcielenie umożliwiło ukazywanie Boga w ludzkiej postaci i tym samym zapoczątkowało malowanie Jego ikony.

To nie Boskiemu pięknu nadano formę czy kształt, lecz ludzkiej formie, którą przedstawił pędzel malarza. Zatem, jeżeli Syn Boży stał się człowiekiem i pojawił się w ludzkiej naturze, to dlaczego nie można czynić Jego obrazu?²⁵

4. Sobór Nicejski II

Na prośbę regentki, cesarzowej IRENY, papież HADRIAN I zwołał do Nicei w 787 r. sobór VII powszechny (nicejski II), który zakończył pierwszą fazę ikonoklazmu bizantyńskiego. Uczestnicy soboru przyjęli dekret interpretujący sens ikonopisania i rolę ikony w życiu wspólnoty eklezjalnej, wskazując na zasadność malarstwa ikonowego²⁶ oraz ustanawiając kult ikony sytuowanej na poziomie Ewangelii²⁷. Jednakże Sobór Nicejski II nie wypracował w sposób precyzyjny teologii ikony, dokonując jedynie jej restytucji.

Zdaniem uczestników soboru ikona jako realność sakramentalna domaga się *proskýnesis*. Chrześcijanin nie czci w ikonie materii, ale jej prototyp. Ponadto ikona nie utożsamia się ze swym prototypem, lecz wyraża jego obecność, zaś miejscem tej obecności jest ukazane przez nią podobieństwo²⁸. Sobór Nicejski II podkreśla:

Ikona nosi imię swego Pierwowzoru²⁹, lecz nie posiada jego natury³⁰

Prototyp ikony nie inkarnuje się w jej przestrzeń, ale przeobraża ją w miejsce emanacji Bożych energii, które przenikają ikonę, dokonując potencjalnie teotyżacji stworzenia. Ikona stwarza w konsekwencji wewnętrzną więź z Bogiem, mając u podstaw Jego wcielenie. Zresztą Misterium to umożliwiło ukazywanie w materii oblicza Jezusa Chrystusa, Boga Wcielonego. Poza tym sobór usytuował ikonę na tym samym poziomie, na którym znajduje się krzyż i inne przedmioty sakralne, wskazując, że niszczenie lub negacja ikony może skutkować utratą postawy szacunku względem tychże przedmiotów. Natomiast okazanie ikonie *proskýnesis* jest postawą czci

²⁵ Tak pisał św. Jan z Damaszku; cyt. za: K. WEITZMANN, *Pochodzenie i znaczenie ikon*, w: LEŚNIEWSKY (red.), *dz. cyt.*, s. 302.

²⁶ Dekret tego soboru został potwierdzony przez Sobór Konstantynopolski IV (869–870 r.).

²⁷ Z. PODGÓRZEC, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 45.

²⁸ „W ikonie rozpoznajemy nic innego, jak tylko obraz przedstawiający p o d o b i e ń s t w o Pierwowzoru. Dlatego nosi ona taką nazwę; j e d y n i e w Nim ona uczestniczy i dlatego jest godna czci i święta” (Mansi XIII, 344).

²⁹ SOBÓR NICEJSKI II: „Nie uznajemy w ikonie niczego poza obrazem, przedstawiającym podobieństwo do Pierwowzoru. Dlatego otrzymuje ona [tj. ikona – J.S.] jego Imię i wyłącznie dlatego uczestniczy w Nim, a przez to jest czcigodna i święta”; P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 125.

³⁰ *Tamże*, s. 124.

należnej także innym przedmiotom sakralnym. Ponadto sobór dodał, że uzasadnione są również zewnętrzne oznaki tego kultu³¹.

Ponownie, ale na krótko, ikonoklazm odżył za panowania cesarza LEONA V ARMENCZYKA (813–820), trwając do czasu regencji cesarzowej TEODORY, panującej w imieniu swego — syna Michała. W 842 r. cesarzowa Teodora usunęła ikonoklastę, patriarchę JANA GRAMATYKA, i reaktywowała kult ikon. Definitywnie spór obrazoburczy w Bizancjum dobiegł kresu w 843 r., w którym to roku na soborze w Konstantynopolu ustanowiono święto „Triumf Ortodoksji”, obchodzone przez Kościół wschodniochrześcijański w I niedzielę wielkiego postu.

Iconoclasm in Byzantium — before II Nice Council

Summary

Connected abuses of the cult of icons contributed to fighting against icons in Byzantium. The reflection portrays the first stage of the dispute of icons' enemies with their defenders between 726–787 AD. The beginning of this dispute is connected with an extradition of the decree about the cult of icons by Emperor Leon III. II Nice Council finishes this period in the year 787 by recognizing officially the cult of icons, but without creating precise theology of icons.

Hostility to the cult of icons surrounds aristocracy, higher monks, and serfs. Yet, some priests support and perform the cult of icons. Dogma is the foundation for convincing both enemies and defenders of the cult about Incarnation as well as about the divine and human nature of Jesus. The issue of the presence of holy Prototype in icons also results from this dogma.

The prominent defender of icons in this period is St John from Damascus whose apology of the cult of icons will influence theology of icons. Another Byzantine defenders of icons at the first stage are: patriarch German and monk Georges from Cyprus.

Byzantine dispute does not end in 787. Animosity will take place from 813 to 843 again.

³¹ SOBÓR NICEJSKI II: „Postępując jakby królewskim traktem za Boską nauką świętych Ojców i za Tradycją Kościoła katolickiego — wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty — orzekamy z całą dokładnością i zgodnie, że przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawcy, świętej Bogarodzicy, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów. Im częściej bowiem [wierni] spoglądają na ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej także się zachęcają do wspomnienia i umiłowania pierwowzorów, do oddania im czci i poklonu — chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej Naturze. W ten sposób oddaje się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalanie świec przed wizerunkami drogocennego i ożywiającego Krzyża, świętych Ewangelii i innych świętych obrazów, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków (...)” S. GŁOWA, I. BIEDA (opr.), „*Breviarium fidei*” *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997, VII, 637.