

TADEUSZ DIONIZY ŁUKASZUK OSPPE (Kraków)

## ŚWIĘTY OBRAZ-IKONA W DOKTRYNIE SOBORU KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO IV

### KONTEKST HISTORYCZNY

Sobór konstantynopolitański IV nie był wydarzeniem wielkim w swojej dziejowej rzeczywistości, o czym świadczy choćby fakt, że liczba jego uczestników nie przekroczyła sumy 102 osób; nie odegrał też roli ewenementu przełomowego mocą swoich bezpośrednich oddziaływań, ponieważ jego wpływ zniwelował synod z lat 879–880; ani nawet nie wpływał znacząco na świadomość późniejszych etapów w dziejach Kościoła. Z ustaleń historyków wiemy, że do XI wieku pozostawał w prawie całkowitym zapomnieniu, a jego ekumeniczność nie była w ogóle eksponowana<sup>1</sup>. Dopiero później, w okresie średniowiecza, poczęto zgromadzeniu z lat 869–870 przypisywać przymiot ekumeniczności. Dzisiaj figuruje ono jako ósmy sobór ekumeniczny we wszystkich rejestrach sporządzanych na Zachodzie<sup>2</sup>.

Sobór ten poświęcił bardzo dużo uwagi świętym obrazom w Kościele, zajmując w tej kwestii poczesne miejsce obok wcześniejszego soboru nicejskiego II z roku 787. Sława Nicei II, jako soboru ikonologicznego, była tak wielka, że przewyższył on całkowicie Konstantynopol IV i przesłonił jego dokonania na tym polu. Tymczasem dokonania te zasługiwały i zasługują na wnikliwą uwagę, ponieważ stanowią dopowiedzenie – i to dopowiedzenie pogłębiające – do doktryny przyjętej w Nicei. Bez wspomnianego dopowiedzenia teologia świętej ikony byłaby poważnie zubożona. Dostrzeżenie wkładu Konstantynopola IV staje się w pierwszym rzędzie obowiązkiem teologów zachodnich z tej prostej racji, że właśnie oni widzą w zgromadzeniu z roku 869–870 sobór ekumeniczny, powołany do przekazywania doktryny wiary. Doktryny tej nie wolno przeoczyć.

Sobór konstantynopolitański IV podjął tematykę ikonologiczną powodowany tym, że – niezależnie od tego, iż była ona wcześniej roz-

<sup>1</sup> G. H o f m a n n, *IV Concilio Constantinopolitano*, [w:] *Enciclopedia cattolica*, t. 4, Roma 1950, kol. 749–752. Kościół prawosławny nie uznaje tego zgromadzenia za sobór ekumeniczny.

<sup>2</sup> Por. H. J e d i n, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg i. Br. 1960, s. 36–38.

patrywana i określona, także autorytatywnie, na soborze i synodach – wciąż nie było pewne, czy nie wróćą zagrożenia obrazoburcze. Nie wolno zapominać, że minęło raptem dwadzieścia kilka lat od momentu zarzucenia jawnie ikonoklastycznej polityki władz cesarstwa. Odwołanie tej polityki przez cesarzową regentkę Teodorę w roku 843, uświetnione uroczystym obchodem w stolicy, nie zmieniło za jednym zamachem całej skomplikowanej sytuacji, wytworzonej przez długoletnie uporczywe zmagania się przeciwników obrazów z ich zwolennikami, których to zmagania widownią było cesarstwo bizantyńskie w ciągu przeszło stu lat.

Spór o obrazy, trwający przeszło 100 lat, spowodował powstanie dwóch stronnictw w społeczeństwie bizantyńskim: ikonodulów, czyli zwolenników czci obrazów, oraz ikonoklastów, przeciwników tej czci. Z upartych zmagania zwycięsko wyszli ikonodule, ale przez to samo nie zniknęli z powierzchni ziemi ikonoklaści. Przedstawiciele obydwu kierunków żyli nadal w jednym państwowym i kościelnym organizmie, skazani na siebie w codziennym obcowaniu. Nie od rzeczy będzie nadmienić, że zasada dzisiaj tak bardzo podnoszonej tolerancji nie była wówczas w modzie. Zwycięzcy nie mieli zwyczaju okazywać uprzejmości wobec tych, którym przypadło miano heretyków, i to miano przyznane oficjalnie przez sobór ekumeniczny. Triumfujący ikonodule tworzyli – głównie pod przewodnictwem mnichów – zwarty obóz tzw. *n i e p r z e j e d n a n y c h*, zainteresowanych w piętnowaniu i szykanowaniu wszystkich tych, którzy skalali się przynależnością do obrazoburców lub choćby okazywaną im przychylnością. Z nieprzejednanymi i ich poczynaniami miał wiele kłopotu patriarcha Metody (843–847), posądzany i oskarżany przez nich o zbytnią łagodność w stosunku do dawnych ikonoklastów. Okres jego rządów naznaczony był napięciami, stwarzanymi przez nieprzejednanych, zgłaszających ustawicznie swoje zastrzeżenia pod adresem różnych pociągnięć patriarchy, znaczonych umiarem i łagodnością<sup>3</sup>

Po Metodym, kierującym się umiarem, nastąpił Ignacy<sup>4</sup>, wywodzący się z partii nieprzejednanych i tym samym dosyć daleki od postawy pojednawczej swojego poprzednika. Naturalną kolejną rzeczą doszło do napięć, u podłoża których leżał wspomniany dwupartyjny podział w społeczeństwie bizantyńskim; poszczególne przypadki miały swoje szczegółowe powody nieporozumień i wynikłych z tego starć. W następstwie poważnych napięć doszło do zastąpienia Ignacego Focjuszem na stolicy patriarszej w Konstantynopolu. Dokonana zmiana była czymś zwyczajnym w tamtej rzeczywistości, toteż chyba nikt nie przypuszczał, że ta konkretna odcisnie się fatalnie na późniejszych

<sup>3</sup> E. A m a n n, *Storia della Chiesa*, t. 6, Torino 1977, s. 289. Por. V G r u m e l, *Methodios I*, [w:] LThK 7, kol. 368 n.

<sup>4</sup> F. D v o r n i k, *Ignatios*, [w:] LThK 5, kol. 612 n.

dziejach chrześcijaństwa<sup>5</sup>. W stosunku do zaszłości ikonoklastycznych Focjusz przyjął postawę pojednawczą, bliższą duchowi Metodego niż Ignacego, wywołując przez to żywy sprzeciw partii nieprzejednanych, którzy nie zamierzali pogodzić się z łaskawym traktowaniem przeciwników.

W atmosferze tych napięć doszło do złożenia z urzędu Focjusza – przy czym samo złożenie zostało spowodowane racjami szczegółowymi, o których nie ma potrzeby tutaj mówić – i ponownego powołania Ignacego. Zwołany przy tej okazji sobór miał się zająć sprawą Focjusza, do której w pewnej mierze – przynajmniej pośrednio – włączona była kwestia obrazów i ich czci. Ikonodule chcieli raz jeszcze ubezpieczyć się przed możliwym nawrotem ikonoklazmu, co jawiło się tym pilniejsze, że pojednawcza postawa patriarchów – Metodego i Focjusza – zdawała się nie gwarantować bezpieczeństwa w tej sprawie. Pewniejszej gwarancji szukali oni w orzeczeniu nowego soboru. W ten sposób sobór zwołany do Konstantynopola w roku 869 stanął przed zadaniem ugruntowania wcześniejszej ikonologicznej doktryny Kościoła. Z przypadłego mu zadania sobór wywiązał się nad wyraz dobrze, co należy rozumieć w tym sensie, że nie tylko potwierdził decyzje wcześniejsze, lecz także wniósł do nich poważne treściowe ubogacenie, prowadzające się do mocnego osadzenia obrazów w porządku zbawczym, bazującym na fakcie wcielenia<sup>6</sup>. W sformułowaniach tego soboru wyróżnić trzeba: po pierwsze, doktrynę przejętą – acz w sposób twórczy – od soborów poprzednich, oraz, po drugie, własne wyjaśnienie dogmatu ikonologicznego

#### DOKTRYNA PRZYSWOJONA

Sobór konstantynopolitański IV, chcąc przyznać sobie przymiot ekumeniczności, musiał ulokować siebie na poziomie swoich siedmiu poprzedników jako ósme ich dopełnienie. Prawo do pozostania na tym poziomie zapewnił sobie przez to, iż wyrażał całkowitą zgodność z doktryną orzeczoną na soborach poprzednich, przez potwierdzenie której włączał się w nurt żywej Tradycji Kościoła. Tak postępowały

---

<sup>5</sup> Focjusz i jego sprawa mają na swoim koncie ogromną literaturę, często polemiczną i stroniczą, aczkolwiek ostatnimi czasy zbliżającą się do wymogów naukowej rzetelności. Dla doraźnych potrzeb obecnego artykułu wystarczą informacje w: W. H r y n i e w i c z, *Focjusz*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 356–360.

<sup>6</sup> Może dziwić, że do ikonologicznej doktryny tego soboru nie nawiązują zachodnie dokumenty magisterialne (sobór trydencki, watykański II), a także teologowie nie wykorzystują ich w swoich opracowaniach tematu. Jest to istotnie dziwne, bo przecież Zachód w zgromadzeniu z 869 roku widzi sobór ekumeniczny, z wszystkimi przysługującymi mu z tego tytułu atrybutami.

wszystkie sobory późnej starożytności. Przejawiała się w tym wola zachowania ciągłości w ortodoksyjnym przekazywaniu wiary.

Przez włączenie się w ciąg soborowych dokonań dane zgromadzenie przyznawało sobie, z jednej strony, charakter ekumeniczności, a z drugiej – zapewniało o swojej woli pozostania na drodze bezwzględnej ortodoksji. Każdy sobór o tyle miał znaczenie i mógł cieszyć się stosowną powagą, o ile pozostawał w nienaruszonej harmonii z całą Tradycją Kościoła. Gest solidarności z przeszłością ograniczał się zwykle do ogólnikowego przywołania doktryny poprzednich soborów ekumenicznych, którą sobór aktualny przyjmował i aprobował<sup>7</sup>. Zazwyczaj nie zdarzało się, żeby w wyrażanej aprobacie dochodziło do poszerzania, wyjaśniania lub nowego uzasadniania przypominanej nauki. Z takim faktem spotykamy się dopiero w orzeczeniu soboru konstantynopolitańskiego IV, który orzeczenia wcześniejsze przytacza w takiej formie, że właśnie w ich ramach umieszcza swoje własne dopowiedzenia. Jest to uzupełnienie nauki wcześniejszej, do czego sobór – stojąc na tym samym poziomie, co sobory poprzednie – miał pełne prawo. Na Wschodzie obowiązywała bowiem zasada, że każdy sobór ekumeniczny – i jedynie on – był władny dokonywać zmian lub uzupełnień w decyzjach podjętych na identycznych zgromadzeniach poprzednich<sup>8</sup>. W rozwinięciu orzeczeń poprzednich można już widzieć doktrynę Konstantynopola IV, mianowicie w tej mierze, w jakiej to rozwinięcie ma charakter zdecydowanie twórczy. W. de Vries uważa, że na styku doktryny przejętej i własnej twórczości soboru konstantynopolitańskiego IV uformowało się jego dogmatyczne orzeczenie<sup>9</sup>.

### *Ikoniczna interpretacja antymoteleckiej doktryny soboru konstantynopolitańskiego III (680–681)*

W nawiązaniu do III soboru konstantynopolitańskiego z lat 680–681 nasz sobór wyraża swoją solidarność z orzeczoną wówczas prawdą o dwóch odrębnych wolach i dwóch odrębnych działaniach w Jezusie Chrystusie, wynikających z istnienia dwóch odrębnych Jego natur<sup>10</sup>. W wypowiedzeniu doktrynalnej solidarności z doktryną dawniejszą zauważyć się daje nie tylko skrótowe jej powtórzenie, odnoszące się do integralności obydwu natur w Chrystusie i ich odrębności względem

<sup>7</sup> Dobrą ilustrację stanowi „Horos” soboru nicejskiego II. Zob. J. A l b e r i g o (wyd.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Freiburg i. Br. 1962, s. 110 n. Dalej cytuję tytuł tej publikacji w skrócie: COeD.

<sup>8</sup> Por. W. d e V r i e s, *Orient et Occident*, Paris 1974, s. 104.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 261.

<sup>10</sup> Istnienie dwóch niezmięszanych – czyli odrębnych – natur w Chrystusie zawarte jest w orzeczeniu soboru chalcedońskiego (DS 302). O dwóch wolach i dwóch działaniach nauczał sobór konstantynopolitański III (DS 556).

siebie, lecz także próbę wyciągnięcia wniosków z tej podstawowej prawdy chrystologicznej. Wnioski te nie tyle są wyczytane z nauki zastanej, co raczej zostają w nią wczytane przez ten sobór, który ją przytacza i aprobuje. Doktryna przytaczana nie sprzeciwia się jednak wczytanym w nią wnioskom, ale owszem, stwarza dla nich właściwe miejsce i stanowi idealną ich podbudowę. Wnioski, o których mowa, wyjaśniają w pewnej mierze doktrynę dawną, ale przede wszystkim usiłują wyciągnąć z niej pożytek dla potrzeb bieżących. Do potrzeb bieżących należał postulat – narzucający się sam przez się i mocno artykułowany przez ikonodulów – osadzenia doktryny o świętych obrazach na dogmacie wcielenia<sup>11</sup>. Sobór ten wykorzystuje okazję przywołania dogmatu o dwóch pełnych i odrębnych naturach w Chrystusie, żeby stwierdzić, że do jego sformułowania i utrwalenia wniosła swój wkład tradycja malarskiego przedstawiania ludzkiego kształtu Boga wcielonego. Przez wstawioną frazę: „etiam imaginem humanae illius formae depingens erexit”, dla której podmiotem jest „omnium deiloquorum chorus”, sobór podkreśla to, że obraz malowany (*imaginem...depingens*) był sposobem wypowiedania i uzasadniania pełnej prawdy o wcieleniu, sprowadzającej się do zjednoczenia dwóch integralnych i niezmiyszanych natur w jednej osobie Słowa. Dalej dodatek naszego soboru głosi, że obraz malowany prawdę tę wypowiedał od samych apostoelskich początków – „ab apostolis usque ad nos” – a nie dopiero od dysput z ikonoklastami. Wypowiadająca się przez obraz świadomość wiary owego „chóru mężów bożych” zawiera w sobie – według przekonania ojców soborowych – dwie sprawy: po pierwsze to, że obrazy w Kościele istniały od czasów apostoelskich i po drugie to, że służyły one zawsze wypowiedaniu nieuszczipionej w niczym prawdy o wcieleniu, która swoje słowne sformułowanie znalazła dopiero na soborach ekumenicznych w V i VII stuleciu<sup>12</sup>. Przed wszelkimi ustaleniami słownymi obraz głosił prawdę wcielenia w jej pełnym wyrazie, przyznając każdej naturze jednego Chrystusa właściwe im przymioty naturalne, wskazujące na istnienie w Nim dwóch niezmiyszanych i doskonałych natur.

<sup>11</sup> Fragment orzeczenia soboru konstantynopolitańskiego IV, omawiany tutaj, znajduje się w: COeD, s. 138. Istniejąca wersja łacińska orzeczenia (grecka zaginęła), wywodząca się najprawdopodobniej spod pióra Anastazego Bibliotekarza, jest wyjątkowo oporna do oddania jej po polsku. Wysoki stopień złożoności stylu niektórzy tłumaczą przesadną wiernością Anastazego dla oryginału greckiego. Obecny tekst łaciński byłby bardziej zrozumiały, gdyby go można było porównać z greckim oryginałem.

<sup>12</sup> Tamże. Nielatwy tekst łaciński omawianego fragmentu wygląda następująco: „...idem Christus ...secundum utramque substantiam volens et operans consummaverit magnum dispensationis mysterium, quemadmodum et omnium deiloquorum chorus, ab apostolis usque ad nos hoc certissime sciens, etiam imaginem humanae illius formae depingens erexit, impendens utrique parti unius Christi distinctas invicem naturales proprietates”

Włączając wstawkę o obrazie do przytoczonej soborowej doktryny antymonoteleckiej, nasz sobór wypowiedział przekonanie – powszechne w owym czasie – o bezpośredniej zależności ikonoklazmu od wcześniejszych herezji chrystologicznych, a w sposób szczególny od monoteletyzmu, odmawiającego ludzkiej naturze Chrystusa jej pełni i tym samym zdolności wypowiedzenia osoby Zbawiciela w ludzkim kształcie. Podobną niezdolność przypisywał ludzkiej naturze ikonoklazm twierdząc, że w jej kształtach i rysach nie wypowieda się Osoba Wcielonego Słowa<sup>13</sup>.

Z uwag poczynionych wyżej widać, że sobór konstantynopolitański IV sięga daleko wstecz w poszukiwaniu przesłanek dla zamierzonej przez siebie doktryny ikonologicznej. Widzi je w antymonoteleckiej nauce swojego numerycznego poprzednika (Konstantynopol III), a przez nią usiłuje dotrzeć do tej Tradycji, która rozciąga się na całą dzieje Kościoła, „od Apostołów aż do nas”. Dopiero na tle tej wielkiej Tradycji postara się umieścić ikonologię soboru nicejskiego II i własną.

### *Interpretujące przywłaszczenie nauki soboru nicejskiego II*

Nie może zaskakiwać fakt, że sobór konstantynopolitański IV poświęcił specjalną uwagę swojemu bezpośredniemu poprzednikowi w serii zgromadzeń ekumenicznych. Uczynił to przynajmniej z dwóch racji: najpierw dlatego, że był mu najbliższy w czasie, a następnie dlatego, że tematem swoim najbardziej odpowiadał zamierzonym przez niego orzeczeniom. Nicea II usankcjonowała istnienie obrazów w Kościele, przyznając im prawo do takiej samej czci, jakiej zażywają krzyż, księgi Ewangelii i inne czcigodne a święte rzeczy, np. relikwie męczenników<sup>14</sup>.

Omawiany tutaj Konstantynopol IV nawiązuje do Nicei II, ale czyni to w sposób jawnie ubogacający jej naukę, czyli włącza w orzeczenie nicejskie takie myśli teologiczne, które dojrzewały dopiero w okresie po Nicei II i mogły się teraz stać przedmiotem orzekania. Właśnie tutaj mamy do czynienia z orzekaniem nowych idei, włączanych w dokument z przeszłości. Sobór nasz powiada, iż Nicea II dogmatycznie określiła kościelną ortodoksję, wyznając: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana jako niewidzialnego i widzialnego, nieogarnionego i ogarnionego, nieopisanego i opisanego, niecierpięliwego

<sup>13</sup> Por. M. J u g i e, *Iconoclastia*, [w:] *Enciclopedia cattolica*, t. 6, Vaticano 1951, col. 1545.

<sup>14</sup> Zob. *Horos soboru nicejskiego II w COeD* (s. 109–113). Tekst polski całego orzeczenia nicejskiego można znaleźć w: T. D. Ł u k a s z u k, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 1993, s. 181–186.

i cierpięliwego, a także niepodatnego i podatnego na malarskie opisanie<sup>15</sup>. Przy porównaniu powyższego odtworzenia z oryginalnym tekstem *Horos Nicei II* uderza znaczne poszerzenie treści, dotyczące się głównie inkarnacyjnego zaplecza świętych obrazów. Konstantynopol był najmocniej przekonany, że u podłoża rozstrzygnięć w Nicei leżała rozbudowana doktryna o wcieleniu i jego następstwach. Wprawdzie nie ma jej tam wyłożonej w detalach, ale mimo to sobór każe się jej dopatrywać, bo inaczej cała kościelna ikonologia nie miałaby solidnego fundamentu. Tym fundamentem mogła być tylko – dla Nicei II w pierwszym rzędzie – dogmatyczna doktryna o zjednoczeniu w osobie Chrystusa dwóch integralnych i w niczym nieuszczerplonych natur. Dopuszczając obrazy i ich kult, Nicea II musiała wyznawać wyszczególnione wyżej przeciwstawne przymioty osoby Chrystusa, bez których byłaby niemożliwa koncepcja obrazu świętego. Bez przymiotów bowiem wywodzących się z natury ludzkiej – konkretnie jej widzialności – nie byłoby obrazu, a bez przymiotów natury Boskiej – obraz nie byłby święty i nie zasługiwałby na żaden kult. Tylko zespolenie w jednej osobie przymiotów boskich i ludzkich otwiera drogę do sporządzenia prawdziwie świętego, czyli godnego czci obrazu<sup>16</sup>.

Odnosi się wrażenie, że ciąg rozumowania ojców soborowych biegnie w naszym przypadku od faktu do usprawiedliwiających go przesłanek doktrynalnych; z faktu uznania przez Niceę II obrazów wywodzą oni przekonanie, iż u podstaw tej decyzji musiały znaleźć się zasadnicze prawdy chrystologiczne, które z kolei w fakcie obrazów znalazły swoje trwałe potwierdzenie. Wynikałoby z tego, że ortodoksyjna chrystologia zrodziła obrazy, a obrazy ze swojej strony stanowią jej niezawodne ubezpieczenie. Mamy w tym miejscu jednoznaczne potwierdzenie tak ścisłego związku sprawy obrazów z chrystologią, że dla niektórych badaczy okres kontrowersji chrystologicznych zamknął się dopiero zwycięstwem ortodoksji nad ikonoklazmem<sup>17</sup>. Burza ikonoklastyczna miała być ostatnim etapem zmagania o prawdziwą treść dogmatu chrystologicznego. Zaaprobowana przez Kościół dopuszcza-

<sup>15</sup> COeD, s. 138: *Sicut etiam septimam sanctam et universalem in Nicaea secundo celebratam synodum dogmatizasse novimus, unum et eundem Christum dominum invisibilem et visibilem professam, et incomprehensibilem et comprehensibilem, et incircumscriptum et circumscriptum, passibilem etiam et impassibilem atque inscriptibilem et scriptibilem.*

<sup>16</sup> Wiadomo, że w wielkiej dyspucie o obrazach i ich czci chodziło na pierwszym miejscu o obrazy Chrystusa. Sobory dążyły przede wszystkim do uprawomocnienia tych wizerunków; mówiły także o obrazach Świętej Bogarodzicy i świętych. Argumentacja na ich rzecz była też związana z prawdą inkarnacji, w tym sensie, że świętość człowieka jest uczestnictwem w godności Chrystusa.

<sup>17</sup> Por. A. A m a t o, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, s. 265–287. Zastanawia fakt, że ten sam autor, jak i inni, np. Ch. Schönborn, utożsamiają zakończenie sprawy obrazów – a tym samym i kontrowersji chrystologicznych – z Niceą II, pomijając milczeniem wkład Konstantynopola IV.

ność – a nawet nieodzowność – obrazu Zbawiciela stanowiła ostatecznie potwierdzenie faktu, że Bóg naprawdę stał się człowiekiem i zamieszkał między nami, stając się we wszystkim do nas podobny z wyjątkiem grzechu (Hbr 4, 15).

Ojcowie naszego soboru nie poprzestali na przywołaniu mocno wyinterpretowanej doktryny nicejskiej, ale obwieszczając swoją z nią solidarność, rozciągnęli nadto własne potępienie na tych wszystkich, którzy już w Nicei zostali napiętnowani za herezję ikonoklazmu. Tenor tego potępienia daleki jest od łagodności, lub choćby od wycienionej mowy dyplomatycznej. Ze sformułowań soborowych przebija ton modnej w starożytności – także chrześcijańskiej – inwektywy, która szukała mocnych i miażdżących określeń, kierowanych pod adresem przeciwników<sup>18</sup>. Z takimi określeniami mamy do czynienia w tekście soborowego *Terminus* (definicja), w którym dochodzi do powtórnego potępienia zwolenników ikonoklazmu: czytamy tam, że hierarchowie hołdujący błędowi obrazoburczym stanowili „bezmyślne przywództwo o zgnojonym imieniu”, lub prościej, a nie mniej mocno, zwyczajną „zgniliznę”<sup>19</sup>. Hierarchowie ci nie byli – według słów dokumentu – prawdziwymi biskupami, ale potwarcami Jezusa Chrystusa. W tej ocenie przeciwników próżno byłoby szukać akcentów poszanowania dla cudzych przekonań lub przynajmniej uznania prawa do dobrego imienia. Były to jednak czasy, w których o wyżej wymienione wartości specjalnie nie dbano, albo raczej sądzono, że heretyk przez swoją postawę sam stracił do nich prawo. Nie trzeba było strzec tych praw wobec kogoś, kto z nich zrezygnował, odstępując lekkomyślnie od prawdziwej wiary. Takie były wówczas przekonania, których nasze oceny ani nie zmieniają ani nawet nie potrafią złagodzić. Pozostaje nam tylko przyjąć do wiadomości, że tak w owych czasach bywało.

Może natomiast zastanawiać inny fakt, mianowicie ten, że przy nadzwyczaj surowej ocenie hierarchów, dotkniętych błędem ikonoklazmu, sobór nie piętnował ani jednym słowem cesarzy obrazoburców. Fakt ten tym bardziej zaskakuje, im lepiej się wie, że obrazoburstwo było w pierwszym rzędzie dziełem basileusów. Oni ten ruch wywołali, jemu przez cały okres trwania aktywnie patronowali, a niektórzy spośród nich zaangażowali się w jego doktrynalne uzasadnienie (Konstantyn V). Z historii wiadomo, że władza cesarska nie wahała się przed jawnym i niekiedy krwawym prześladowaniem ikonoduli, co w efekcie sprawiło, że ruch obrońców obrazów ma swoich męczenni-

<sup>18</sup> O inwektywie jako rodzaju literackim i sposobie prowadzenia polemiki patrz: S. L o n g o s z, *Inwektywa chrześcijańska*, [w:] J. M. S z y m u s i a k, M. S t a r o w i e y s k i (red.), *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 530–537.

<sup>19</sup> COeD, s. 138: *Haec sancta et universalis synodus magna voce anathematizat Anastasium, Constantinum et Nicetam, irrationalem stercoralis nominis praesulatum vel, quod est magis dicendum, putredinem.*



ków. Dziwne się nam wydaje, że rzucane gromy na ikonoklastów omijały zupełnie właściwych protagonistów tego kierunku. Wyjaśnienia tego faktu trzeba szukać w ówczesnym pojmowaniu pozycji cesarza w Kościele, która była bliska pozycji przyznawanej później papieżowi. Tak wysokiego autorytetu kościelnego (podkreślam: kościelnego!) nie należało poddawać negatywnym ocenom i piętnować potępieniem<sup>20</sup>. Cesarz, strażnik ortodoksji, pozostawał poza podejrzeniem o herezję. Domniemanie o jego prawowierności przeważało nad wymową faktów świadczących jednoznacznie o heterodoksyjnej postawie władcy. Tak można i chyba trzeba tłumaczyć milczenie soborów starożytnych na temat błędów w wierze popełnianych przez cesarzy. Wyjaśnianie tego faktu pospolitym serwilizmem, lub lękiem przed represjami, nie może do końca zadawać. Wiadomo przecież z historii, że zwierzchnikom kościelnym – zwłaszcza papieżom – nie brakowało odwagi do tego, żeby sprzeciwić się władcom, kiedy tego zdawała się domagać prawda lub sprawiedliwość. Przykładów na to dostarcza także historia ikonoklazmu, w której zakusy cesarzy napotykały na opór niektórych hierarchów: patriarcha German jawnie się sprzeciwił Leonowi III i za to został złożony z urzędu, a papież tego czasu z reguły stali w opozycji do poczynań cesarzy, chociaż nie przestawali się uznawać za ich poddanych<sup>21</sup>. Jednakże i w ich wystąpieniach nie było prób obarczania władców zarzutem herezji.

Na przywołaniu doktryny – mocno wyinterpretowanej – i odnowieniu potępienia herezji wraz z jej głosicielami wyczerpuje się jawnie manifestowana solidarność Konstantynopola IV z Niceą II. Wszystko, co sobór konstantynopolitański IV powiedział dalej o świętych obrazach, zaliczyć trzeba na jego własne konto.

#### DOJRZAŁA TEOLOGIA ŚWIĘTEGO OBRAZU WE WŁASNYCH WYPOWIEDZIACH SOBORU KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO IV

Ze sposobu prezentacji doktryny zastanej przez Konstantynopol IV przebijała już wyraziście tendencja do głębszego jej ujęcia niż to, które zostało jej nadane wcześniej; tendencja ta wyrastała całkiem naturalnie z dojrzałego stanu myśli teologicznej, żywo uprawianej po soborze nicejskim II. Niebezpieczeństwo obrazoburcze miało ten dobry skutek, że pobudziło ikonodulów do intensywnego szukania najgłębszych racji przemawiających na rzecz ikony. Wysilek myśli teologicznej, zaangażowanej w obronę obrazów i należyj im czci, pozostawił

<sup>20</sup> O pozycji przyznawanej na soborach cesarzowi zob.: W. d e V r i e s, jw., s. 205.

<sup>21</sup> O postawie niektórych hierarchów zob.: B. K u m o r, *Historia Kościoła*, cz. 2, Lublin 1973, s. 56 n.

swoje ślady nie tylko w twórczości literackiej niektórych Ojców późnej starożytności (Nikiforos, Teodor Studyta), ale także odcisnął swoje piętno na oficjalnej nauce ostatniego soboru starożytnego, odbytego na bizantyńskim Wschodzie.

### *Ikonologia zawarta w soborowej definicji („Terminus”)*

Omawiany tutaj sobór podejmuje własny tok nauczania w dziedzinie ikonologii przez napiętnowanie Teodora Crithinusa, współczesnego mu ikonoklasty, i jego ewentualnych popleczników, których zasadniczy błąd – według przekonania soboru – polegał na tym, że prawdę o wcieleniu sprowadzali do czegoś, co miało się dokonać jedynie w wyobraźni i w gruncie rzeczy pozornie<sup>22</sup>. Ojcowie soboru uważali, że powyższe heretyckie idee zawarte są w dążeniu do obalenia obrazu Chrystusa i Zbawiciela Naszego, w którym to obrazie współistnieją „wzniosła forma” (domyślnie: Boska) razem z formą ciała – najprawdziwszego, ale noszącego w sobie Boga<sup>23</sup>.

Przedłożywszy w tak skrótowy sposób doktrynę współczesnych sobie obrazoburców, sobór przeszedł do jej ostatecznego odparcia i pozytywnego wykładu ortodoksyjnej teologii ikony. Stwierdzono najpierw, że dwojako się rozumie to, co w żaden sposób nie może być ujęte przez obraz: albo jako w ogóle nie istniejące, albo – jeśli istniejące – to nieuchwytnie, bo niewidzialne i zgoła niedostępne<sup>24</sup>.

Jeśli by ktoś podtrzymywał – czytamy w *Terminus* – jedną z wyżej wysuniętych ewentualności i stosował ją do Chrystusa, Zbawiciela i naszego Boga, winien być bez żadnej zwłoki uznany za niegodziwca (*impius*), czyli za heretyka. Pierwsza bowiem ewentualność sprowadzałaby się do twierdzenia, że Emmanuel nie stał się człowiekiem zgodnie z prawdą (*secundum veritatem*). Mielibyśmy tutaj do czynienia ze wspomnianą wyżej opinią o pozornym tylko wcieleniu, które można sobie przedstawiać jedynie „per phantasiam”. Takie stanowisko jest, oczywiście, jawną herezją. Druga ewentualność przyjmowałaby w zasadzie prawdziwe wcielenie, lecz rozumiejąc je ułomnie, utrzymywałaby, że Chrystus nie posiadał naturalnych przymiotów ludzkich, lub nawet pozbył się ciała, zamykając się wyłącznie w nieuchwytniej naturze Boskiej<sup>25</sup>. Tę drugą ewentualność sobór uznał za

<sup>22</sup> COeD, s. 138: *a quibus dicebatur quod sermo divinae incarnationis per phantasiam at putative factus exstiterit.*

<sup>23</sup> Tamże. Tekst łaciński jest ponad miarę przeladowany treścią. Łatwiej ją zrozumieć, niż oddać składnym zdaniem współczesnej polszczyzny.

<sup>24</sup> Tamże: *bifarie quippe intelligitur omne nequaquam imagine comprehenditur, aut velut non existens, aut velut existens quidem, sed minime comprehensibile, utpote invisibile et obstrusum.*

<sup>25</sup> Tamże.

całkowicie obcą „wszystkim przez Boga natchnionym pismom”, które z całą mocą głoszą, że Chrystus przyjdzie na sąd w tej samej postaci, w jakiej był oglądany przez uczniów i Apostołów w momencie wstępowania do nieba<sup>26</sup>. Sobór nalegał – jak widać z jego słów – na ludzki kształt Chrystusa, zachowany także w chwale niebieskiej. Jezus Chrystus pozostaje w chwale w swojej ludzkiej naturze, posiadającej zespół indywidualnych cech, dzięki którym można Go będzie bez trudności rozpoznać; takie rozpoznanie zapowiedziane zostało na dzień paruzji. Teraz natomiast, w czasie przedparuzjalnym, dzięki tym indywidualnym przymiotom można Go przedstawiać na obrazach. Obraz uobecnia nam Zbawiciela w Jego specyficznych i niepowtarzalnych rysach. Ikona staje się więc w pewnym sensie antycypacją paruzji.

Wychodząc z nauki wyłożonej wyżej, sobór uznał za stosowne napiętnować jako przejaw manicheizmu opinię tych, którzy uważają, że przejście Pana do chwały polegało na odrzuceniu i pozbyciu się ciała. Zwolennicy tej opinii usiłowali ją oprzeć o tekst psalmu: *In sole posuit tabernaculum suum*<sup>27</sup>. Sobór nie wchodzi w merytoryczną dyskusję z przywołaną opinią, uznając ją za tak jawnie heretycką, iż nie godzi się z nią pertraktować, a jedynie wypada ją zdecydowanie napiętnować i potępić. Najtrafniejsze słowa potępienia znajduje w tym fragmencie Psalmu: „Nie pojmują ani nie rozumieją, chodzą w ciemnościach” (Ps 81, 5). Tę biblijną frazę sobór stosuje najpierw do Manesa, twórcy herezji manichejskiej, a potem do tych, którzy dzieląc jego poglądy, stali się z kolei autorami herezji ikonoklazmu<sup>28</sup>. Przez to łączne potępienie sobór dał świadectwo swemu przekonaniu o rzeczywistym związku między manicheizmem a ikonoklazmem. Dzisiejsza historiografia kościelna to przekonanie potwierdza, dopatrując się zaczątków ruchu obrazoburczego w postawie paulicjan, heretyków bliskich ideowo manicheizmowi, a politycznie skłaniających się ku islamowi, zamieszkujących wschodnie rubieże państwa bizantyńskiego. Z tamtych też terenów wywodzili się władcy dynastii izauryjskiej, właściwi organizatorzy i teoretycy obrazoburstwa<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> COeD, s. 139: *quod alienum est ab omnibus divinitus inspiratis scripturis, quae etiam iterum eum venturum iudicem prorsus affirmant, similiterque videntur, quemadmodum visus est discipulis et apostolis suis ad caelos assumptus.*

<sup>27</sup> Ps 18, 6. Tekst polski w tłumaczeniu Wujka odpowiada dokładnie wersji łacińskiej: „W słońcu postawił przybytek swój” Tłumaczenie *Biblii tysiąclecia* poważnie odstaje pod względem bezpośredniej treści od formy zacytowanej w dokumencie soborowym.

<sup>28</sup> COeD, s. 139: *sed verbum veritatis et de pheronymo Manete ete singulis, qui cum eo sapiunt et iconomachicae sunt auctores haereseos... fiducialiter ait: Non cognoverunt neque intellexerunt, sed in tenebris ambulaverunt.*

<sup>29</sup> Por. H. G. B e c k, *Paulikianier*, [w:] LKTh 8, kol. 205 n. Jako ciekawostkę wypada podać, że owi paulicjanie w IX stuleciu zostali przesiedleni na Bałkany (żeby

Zamknięciem wywodów ikonologicznych soboru, zawartych w jego oficjalnym orzeczeniu (*Terminus*), jest politowanie – wyrażone licznymi cytatami biblijnymi – nad losem bezmyślnych błędowierców, którzy napracowali się wiele, ale pomyliwszy porządek na własnych grządkach, zebrali z nich całkowitą mizериę owoców (*sterilitatem*). Ostatnim zdaniem, zawierającym wzmiankę o grządkach i pomyłonym na nich porządku, Konstantynopol IV nawiązuje bardzo wyraźnie do *Horos Nicei II*, w którym po raz pierwszy znalazły się identyczne obrazowe sformułowania.

Analiza orzeczenia soborowego pokazuje, że ojcom tego zgromadzenia zależało bardzo na teologicznym ugruntowaniu pozycji i roli świętego obrazu w chrześcijańskim porządku zbawczym. Ostatecznym fundamentem obrazu świętego jest wcielenie Syna Bożego, przez które odwieczne Słowo zespoliło się osobowo z prawdziwym człowieczeństwem, przyjmując wraz z nim i zatrzymując na zawsze wszystkie przymioty natury ludzkiej, włącznie z jej indywidualnością, naznaczoną zespołem cech jedynych i niepowtarzalnych w żadnym innym człowieczeństwie. Syn Boży, dzięki wcieleniu, stał się tak samo konkretnie uchwytny w swojej odrębnej tożsamości, jak jest uchwytny każdy człowiek. Swoją odrębną człowieczy kształt zachował na zawsze, dzięki czemu może być przedstawiany na obrazie. W ten sposób obraz staje się środkiem przydatnym – a dla człowieka żyjącego na ziemi nawet koniecznym – w nawiązaniu kontaktu ze Zbawicielem, posiadającym na zawsze indywidualne rysy swojego człowieczeństwa.

### *Doktrynalno-praktyczne dopowiedzenia kanonu trzeciego*

Doktrynę zawartą w podstawowym orzeczeniu soborowym uzupełnia, a przede wszystkim ukonkretnia, dołączony do niego trzeci kanon. Zgodnie ze swoją naturą i wewnętrzną logiką kanon niesie w sobie jednoznaczny i doniosły wyrok. Doniosłość jej przejawia się w samym sposobie wypowiedzenia, który najpierw ucieka się do bardzo uroczystego słowa greckiego *θεσιζομεν*, przy pomocy którego były podejmowane rozstrzygnięcia w imię najwyższego, wręcz Boskiego autorytetu<sup>30</sup>, a następnie obwarowuje podjętą decyzję najwyższej rangi anatema, firmowaną przywołaniem imiennym Osób Trójcy Świętej. W kanonie tym można więc widzieć – przy założeniu ekumenicznego charakteru Konstantynopola IV – rozstrzygnięcie jednoznacznie dogmatyczne w postawionej sprawie.

byli dalej od mahometan), ale i tutaj później islam ich ogarnął, dając początek populacji dzisiejszych mahometan bośniackich.

<sup>30</sup> Zob. słowo *θεσιζω* w dostępnych nam w Polsce słownikach języka greckiego, np. Z. Abramowiczówna (red.), t. 2, s. 457; Z. Węclewski, s. 339.

Pod względem treści kanon nasz wnosi poważne ubogacenie wcześniejszych wypowiedzi na ten temat, tak wypowiedzi Nicei II, jak i orzeczenia własnego. Wskazując na związek ikony z wcieleniem – o czym rozprawiły wspomniane dokumenty wcześniejsze – podkreśla w tym związku nie tyle posługę świadczenia na rzecz prawdy samego wcielenia, ile raczej zadanie przekazywania dóbr wynikłych z tajemnicy inkarnacji.

Tekst podjętej decyzji brzmi w dokładnym przekładzie na język polski: „Świątą ikonę Pana Naszego Jezusa Chrystusa (wersja łacińska dodaje: Wyzwoliciele i Zbawiciela wszystkich)<sup>31</sup> nakazujemy otaczać równą czcią jak Księżę Świętych Ewangelii”. Samo słowo „nakazujemy” brzmi tutaj bardzo dostojnie, o czym była mowa wyżej. Z zastosowania jego w tym miejscu wynika, że sobór w podejmowaną decyzję włożył całą swoją najwyższą powagę. Cześć zaś okazywana obrazom winna być równa tej, jaką odbiera Księga Świętych Ewangelii. Rodzaj tej czci został wyrażony greckim słowem: προσκύβεισις, co ma za zadanie odróżnić ten kult od należnej jedynie Bogu latrii.

Decyzyjny fragment kanonu jest zgodny z wcześniejszymi rozstrzygnięciami soborowymi, szczególnie z tymi Nicei II, wnosząc jednak do nich bardziej zdecydowany i uroczysty ton. Za tonem tym idzie bardzo głębokie uzasadnienie miejsca i roli obrazów w przeżywaniu chrześcijańskiego porządku zbawczego. Okazuje się, że rola ta nie kończy się na samym świadczeniu o czymś, co było lub jest, ale przedłuża się w akcji przekazywania zbawienia ludziom, o czym czytamy: „Jak bowiem przez zawarte w niej (Księdze – T. D. Ł) sylaby dostępujemy wszyscy zbawienia, tak samo przez obrazowe oddziaływanie kolorów wszyscy, mądrzy i prostaczkowie, dostępują w sposób łatwy ratunku; co bowiem słowo mocą sylaby, to samo zapis w kolorach obwieszcza i uobecnia”

Zestawienie ikony z księgą Ewangelii zostało dokonane – jak wynika z tekstu – nie wyłącznie w płaszczyźnie ich wspólnego świadectwa o zaistniałej rzeczywistości, ale w płaszczyźnie ich aktualnej posługi dla zbawienia ludzi. Zbawienie dociera do nas przez słowo zapisane w księdze i przez zapis malarski w obrazie. W tym miejscu można by problematykę zawartą w omawianym kanonie przenieść w ramy dzisiejszych możliwości technicznych. Gdyby Zbawiciel żył dzisiaj, mógłby być uchwycony kamerą fono- i fotograficzną. W zapisie fonicznym mielibyśmy Jego słowa, a w zapisie fotograficznym – Jego oblicze, gesty, spojrzenia. Jedna i druga forma zapisu byłaby, z jednej strony, świadectwem o prawdziwie wcielonym Bogu, z drugiej zaś

<sup>31</sup> Zapis tego kanonu zachował się w dwóch wersjach: greckiej i łacińskiej. Grecka jest nieco oszczędniejsza w słowach, chociaż pod względem treści zgodna z bogatszą wersją łacińską. Por. DS 653–656.

strony niosłaby w sobie owoce tajemnicy zbawczej, bazującej na fakcie wcielenia. Zbawieniem byłby – jak jest faktycznie – sam Chrystus, uobecniany w swoim słowie i w swoim obliczu. Ludzie czasów starożytnych nie posiadali kamery, lecz rozumiejąc znaczenie słowa i obrazu, potrafili je odpowiednio włączać w porządek naszego zbawienia. Skoro Bóg wszedł w nasz świat, stając się człowiekiem, to tym samym przyjął warunki obowiązujące w komunikacji międzyludzkiej. W komunikacji tej zaś równorzędne role przypadają słuchowi i wzrokowi: słuchowi czyni zadość w naszym przypadku zapis Ewangelii, a wzrokowi – święty obraz.

Nie będzie od rzeczy zwrócenie uwagi na użycie w oryginale greckim pewnych słów, które zdają się samym swoim literalnym brzmieniem uwydatniać aktywną rolę zarówno Ewangelii jak i Ikony. O księdze Ewangelii jest powiedziane, że w niej sylaby są „unoszone”, co łacina tłumaczy: *eloquia, quae in libro feruntur*, w czym zdaje się zawierać przekonanie o trwaniu w Ewangelii żywego słowa, które wciąż brzmi swoim tonem i niesie swoją treść. W tym brzmieniu uobecnia się Ten, od którego słowo pochodzi<sup>32</sup>. O ikonie powiedziane jest, że obwieszcza ona i uobecnia mocą kolorów to, co słowo Ewangelii przekazuje mocą sylaby (dźwięku!). Przy opisie roli obrazu zostały użyte dwa bogate w treść słowa greckie: *καταγγέλλει και παρίστησιν*, z których pierwsze zbudowane jest na wspólnym źródłosłowie z wyrazem ‘ewangelia’ i niesie podobne do niej treści, prowadzące się do sensu: obwieścić, zwiastować, ogłosić; drugie odznacza się bardziej konkretnym znaczeniem, mówiącym o fakcie zbliżenia lub wręcz uobecnienia kogoś lub czegoś<sup>33</sup>. Jeśli podana interpretacja użytych słów jest trafna – a nie widać powodów, żeby uznać ją za nietrafną – to można twierdzić, że dla ojców soborowych z 869 roku zarówno przez Ewangelię jak i przez Ikonę Jezus Chrystus staje się obecny w naszym świecie, a w Nim i przez Niego uaktualnia się Jego zbawienie. Wynikałoby z tego, dalej, że mówienie o obecności przez obraz posiada poważne zaplecze doktrynalne, gwarantowane powagą soboru ekumenicznego i obecne w wielowiekowej Tradycji Kościoła. Tradycja ze swej strony znajdowała dla siebie punkt oparcia w tych wszystkich tekstach biblijnych, gdzie była mowa o tym, iż Pan pozostaje na zawsze ze swoim ludem<sup>34</sup>. Przekonanie o obecności przez ob-

<sup>32</sup> Kościół naszych czasów, na soborze watykańskim II i w późniejszych dokumentach, mówi wyraźnie i mocno, że w słowie Ewangelii jest realnie obecny Chrystus. Por. KL 7; P a w e ł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, AAS 57:1965 s. 762 n.

<sup>33</sup> Bogaty sens tego słowa można dobrze rozpoznać po znaczeniach, jakie nadaje mu Biblia, a które skrzętnie wyszczególnia R. Popowski: *Wielki słownik greckopolski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 470.

<sup>34</sup> Biblijne ugruntowanie przekonania o wielokształtnej obecności Pana wśród swojego ludu przywołuje krótko a wymownie Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*. Zob. miejsce cytowane w przypisie 32.

raz nie stanowi zatem opinii świeżo ukutej i doraźnie puszczonej w obieg, a wywołanej bądź ożywioną modą na wschodnie ikony i towarzyszącą im interpretację, bądź też okolicznościowymi zamówieniami duszpasterskimi, pojawiającymi się np. w związku z peregrynacją świętych wizerunków. Wydaje się słuszniejsze powiedzieć, iż świadomość obecności legła u podstaw peregrynacji, a nie odwrotnie – że peregrynacja zrodziła świadomość. Bez przekonania o tym, że wizerunek jest miejscem i sposobem zbliżenia osób ze świata chwały do naszego świata ziemskiego, byłaby wręcz nie do pomyślenia idea peregrynacyjnego nawiedzenia. Trudno bowiem wyobrazić sobie nawiedzenie dokonywane przez materialne przedmioty, jeśli nie miałyby one transcendentnego zakotwiczenia, czyli konkretnie nie stwarzałyby warunków dla osobowej komunikacji między nami a światem rzeczywistości chwalebnej.

Omawiany kanon soborowy swoją naukę o posłudze pośrednictwa w dziedzinie dóbr zbawienia, przypisanej na równi Ewangelii i ikonie, obwarował groźbą wobec tych, którzy nie chcą skorzystać z tej posługi. Groźba ta przybrała następującą formę: „Jeśli przeto ktoś nie czci obrazu Zbawiciela Chrystusa, niech nie ogląda Jego postaci drugim przyjściu”<sup>35</sup> Zdania tego nie można traktować jako zwykłego ozdobnika lub prostego sposobu wyrażenia emfazy. Zawiera się w nim w streszczeniu nauka soborów o ścisłym i koniecznym związku obrazu z wcieleniem. Każdy, kto odrzuca obraz, neguje prawdę o wcieleniu, czyli nie przyjmuje do wiadomości, że Pan nasz miał i ma postać we wszystkim podobną do naszej, wyposażoną nadto we wszystkie indywidualne cechy konkretnego historycznego człowieczeństwa. Z tymi cechami mamy Go ujrzyć w dniu paruzji: negujący Jego ludzki kształt, skazują się na niewidzenie przychodzącego Pana. Zapowiedź aniołów w dniu wniebowstąpienia o przyjściu Pana tak samo, jak odszedł, nakłada na Kościół obowiązek zachowania żywej pamięci Jego oblicza, które pozostało na zawsze sposobem wypowiedzenia się Jego Osoby. Myśl ta zawiera się w greckim słowie *πρόσωπον*, które oznacza osobę w tej mierze, w jakiej wypowiada się ona w obliczu.

Ikona stanowi – jak widać – środek zespalający w jedno wcielenie, historię ziemskiego życia Jezusa, Jego chwalebny stan i zapowiedzianą paruzję. Nie ogranicza się do przywodzenia na pamięć samego momentu wcielenia, dokonanego raz w przeszłości, ale uświadamia nas o ciągłym trwaniu tego misterium, w najwyższym stopniu zbawczego, którego ukoronowaniem będzie paruzja. Mając to wszystko na uwadze, nie sposób się dziwić, że obraz święty stanowi dla Kościoła – głównie wschodniego – niezbywalny element w wyznawaniu i przeżywaniu świętej wiary<sup>36</sup>

<sup>35</sup> DS 655.

<sup>36</sup> Por. Ch. Schönbörn, *L'icona di Cristo...*, s. 129.

Przy omawianiu dokumentów soboru konstantynopolitańskiego IV uderza to, że dotyczą one wprost i bezpośrednio ikony Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Nasuwa się z tego prosty wniosek – zresztą potwierdzony przez bogatą dokumentację – że w wielkim sporze z ikonoklazmem chodziło o uzgodnienie faktu obrazu z tajemnicą chrystologiczną. Z tekstu kanonu trzeciego dowiadujemy się jednak, że sobór przyjmował i aprobował także obrazy Najświętszej Matki Jezusowej oraz obrazy innych świętych i dostojnych osób. O obrazach aniołów powiadał, że czyni się je w takiej formie, w jakiej postaci te przedstawia opis biblijny<sup>37</sup>. Wśród wszystkich świętych pierwsze i najdosłowniej miejsce przysługuje chwalebnej Bogurodzicy. W tej sprawie Kościół, tak Wschodu, jak i Zachodu, nie miał najmniejszej wątpliwości: naczelne miejsce Maryi w kulcie – oczywiście po Chrystusie – stanowi znak wspólnie przebytej drogi w przeżywaniu jednej apostoelskiej Tradycji. W Tradycji tej przechowywano świadomość wielkiej tajemnicy wcielenia, stojącej u podstaw całego chrześcijańskiego porządku, a w ramach tej tajemnicy Maryja posiada swoje niezbywalne miejsce. Ona też pierwsza doświadczyła owoców dokonanego zbawienia, osiągnęła stan chwały, predysponujący Ją między innymi do zajęcia zaszczytnego miejsca na ikonie<sup>38</sup>.

\*

\*                      \*

Nie da się zaprzeczyć, że nauczanie soboru konstantynopolitańskiego IV na temat świętych obrazów, stanowi doniosły krok naprzód w rozwoju chrześcijańskiej ikonologii. Mamy w nim wyraźne przekroczenie i pogłębienie ustaleń soboru nicejskiego II z roku 787. Zauważalny postęp nie może dziwić, kiedy się pamięta, że upłynęło prawie sto lat między tymi dwoma wydarzeniami dziejowymi. Było dość czasu – a i zapotrzebowania nie brakowało – na wypracowanie bardziej dojrzałej koncepcji ikony. Z taką dojrzałszą koncepcją wystąpił Konstantynopol IV. Została ona omówiona dokładnie w trakcie zamykanego artykułu; nie ma potrzeby wracać do spraw już rozpatrzonych.

Można natomiast postawić pytanie, dlaczego o ikonologicznych ustaleniach tego soboru prawie się nie mówi. Fakt przemilczania uzasadnia się dwojako, inaczej dla Wschodu, a inaczej dla Zachodu. Wschód nie przywiązuje wagi do soboru konstantynopolitańskiego IV, ponieważ nie przyznaje mu przymiotu ekumeniczności; Zachód ze swej strony nie umiał dostatecznie cenić przekazanej doktryny ikonologicznej. Na Zachodzie święte obrazy nie stanowiły nigdy centralnej

<sup>37</sup> COeD, s. 144: *insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus, quemadmodum eos figurat verbis divina scriptura.*

<sup>38</sup> Tamże.



rzeczywistości w przeżyciach religijnych. Z jednej i drugiej strony zaistniały więc racje, dla których przechodziło się względnie obojętnie obok nauczania tego soboru. Wszelako wydaje się, że nie zasłużył on na postawę obojętności.

Sobór ten może i powinien stać się specjalnie bliski nam, łacinnikom, bo po pierwsze jest przez nas uznawany za ekumeniczny, a po wtóre jest w stanie oddać nam nieocenione przysługi w budowaniu naszej własnej teologii świętego obrazu. Teologia taka jest nam bardzo potrzebna, z jednej strony dla wyrównania naszego zapóźnienia w stosunku do Wschodu, a z drugiej – dla wyjścia naprzeciw duszpasterskim zapotrzebowaniom Kościoła. Podejmowane na naszym polskim terenie akcje duszpasterskie ostatnich lat, a nawet ostatnich tygodni, wiążą się w sposób bezpośredni ze świętymi wizerunkami i ich kultem<sup>39</sup> Kult poprawny domaga się dobrej teologii, a ta z kolei winna bazować na doktrynie wiary, przyjętej i głoszonej w Kościele.

## DE DOCTRINA ICONOLOGICA CONCILII CONSTANTINOPOLITANI IV

### S u m m a r i u m

Articulus, qui nunc in manus benevoli lectoris ponitur et oculis eius ostenditur, de doctrina iconologica Concilii Constantinopolitani IV, Oecumenici VIII, annis 869–870 celebrati, agit, quae doctrina ut complementum coronamentumque anteactae evolutionis argumenti censi debet.

Concilium supradictum in sua doctrina explananda ad id tendere videtur, ut semel pro semper via praecludatur iconoclasmo quovis modo veritati revelatae imminenti. Ad scopum sic visum adipiscendum Concilium duplici via progredi coactum est prima, mentem suam prioribus synodis, materiam christologico-iconologicam tractantibus associando eisque interpretationem novis adiunctis accommodatam subinferendo, et secunda, propriam doctrinam de sancta icona elaborando ac verbis exprimendo. Quae doctrina cum mysterio incarnationis strictissime coniungitur et eo usque in isto mysterio fundatur, ut hoc absente ipsa conceptio iconae prorsus labatur. Exclusa incarnatione deesset humana forma divinae personae et eo ipso deesset possibilitas formae illius depingendae. At mysterio incarnationis vigente icona de eius veritate testimonium dat et eius salutare fructus hominibus exspectantibus suppeditat, pari modo ac facit hoc liber Evangeliorum. Icona sacra statuit ergo in vita Ecclesiae et in structura ordinis salvifici elementum vere necessarium, quo Ecclesia privari nusquam potest.

---

<sup>39</sup> Akurat w tych dniach, gdy piszę powyższe słowa, przybywa do Polski figura Matki Boskiej Fatimskiej z zamiarem nawiedzenia wszystkich naszych diecezji. Trzeba jednocześnie przypomnieć, że trwa druga peregrynacja kopii obrazu Jasno-górskiej Pani we wszystkich parafiach i kościołach na terenie naszej Ojczyzny.