

# Cyrek, Olga

---

## Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej

---

Studia Redemptorystowskie nr 10, 224-249

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Olga Cyrek  
URz – Rzeszów

## WYOBRAŻENIA BOGA OJCA W IKONOGRAFII NOWOŻYTNEJ W KONTEKŚCIE DOGMATU TRYNITARNEGO. KANON OBOWIĄZUJĄCY W SZTUCE ZACHODNIEJ I WSCHODNIEJ

**Słowa kluczowe:** Bóg Ojciec, bizantyjska ikonografia, Trójca, hipostaza, wieczność

**Keywords:** God the Father, and the Ruthenian Byzantine iconography, Trinity, hypostasis, Everlasting Days

**Schlüsselwörter:** Gott Vater, byzantinische Ikonographie, Dreifaltigkeit, Hypostase, Ewigkeit

### Wstęp

Już pierwsi chrześcijanie zastanawiali się nad tym, czy można przedstawiać Boga w sztukach plastycznych, skoro wiedzieli o Nim, że jest transcendentny<sup>1</sup> i niewyobrażalny dla ludzkich zmysłów. Na tym tle toczyły się spory dotyczące możliwości istnienia ikony rozumianej jako obraz sakralny przedstawiający Chrystusa, czyli Boga w ludzkiej postaci<sup>2</sup>. Dogmat o Wcieleniu stał się argumentem potwierdzającym istnienie wyobrażeń Syna Bożego, który wcielając się, przyjął ciało człowieka, a tym samym stał się widzialny<sup>3</sup>. Wraz z oficjalnym zatwierdze-

---

<sup>1</sup> Transcendencja – określenie to najczęściej odnosi się do istoty absolutnej, czyli Boga, i oznacza Jego istnienie poza widzialną rzeczywistością stworzoną. Bóg jest odrębny i oddzielony od świata poznawalnego zmysłami oraz posiada samoistną egzystencję. Nie należy jednak błędnie pojmować tego jako zupełnej obojętności Stwórcy wobec stworzeń. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Transcendencja*, w: *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieczkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 500–501.

<sup>2</sup> Tematem sporów ikonoklastycznych, które początkowo toczyły się w Bizancjum, były zwłaszcza wizerunki Chrystusa. Problematyczna pozostawała kwestia ukazywania ludzkiej postaci Syna Bożego na obrazie (argumenty chrystologiczne zwolenników i przeciwników tworzenia ikon przedstawia Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 153–248. O sporach ikonoklastycznych w Cesarstwie Bizantyjskim zob. dwie monografie S. Gero: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III* oraz *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, *Corpus scriptorum christianorum orientaliū*, Paris 903–1949, Louvain 1950– (CSCO) 346 i 384).

<sup>3</sup> Wcielenie polegało na przyjęciu przez Drugą Hipostazę Trójcy Świętej ciała ludzkiego poprzez narodzenie z ziemskiej kobiety. Wcielenie Słowa Bożego umożliwiło Jego poznanie przez ludzi i pozwoliło także na tworzenie obrazów z wyobrażeniem Drugiej Osoby Boskiej (por. T.D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 25n). Dogmat

niem kultu ikon na II Soborze Nicejskim (787) wizerunki Chrystusa, czyli Drugiej Osoby Boskiej, nie wzbudzały już wątpliwości<sup>4</sup>. Inaczej sprawa wyglądała w odniesieniu do Pierwszej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej<sup>5</sup>, bo zarówno Bóg Ojciec, jak i Duch Święty pozostają nie w pełni poznawalni. Na Soborze Nicejskim co prawda poruszono kwestię ikon, ale nie wypowiedziano się odnośnie do wyobrażeń Boga Ojca i Ducha Świętego<sup>6</sup>. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że Trzecia Hipostaza Trójcy zgodnie z opisem Pisma Świętego objawia się pod postacią nieożywionej lub ożywionej materii, występuje jako szum wiatru, płomień ognia lub też jako gołębica<sup>7</sup>. Chociaż Duch Święty nie ukazuje się w ludzkiej formie, niemniej jednak Jego objawienia stanowią pewną podstawę dla wyobraźni ikonopisarzy, którzy w ten właśnie sposób Go przedstawiali. Natomiast jeśli chodzi o Pierwszą Osobę Trójcy, czyli Boga Ojca, to nie wcielił się On w żadną postać, nie doznał unżenia i wyniszczenia siebie w kontakcie ze stworzeniem (kenoza)<sup>8</sup>,

---

ten był wykorzystywany przy argumentacji przemawiającej za kultem ikon. Przedstawianie Jezusa Chrystusa w sztukach wizualnych wynikało właśnie z tej tajemnicy, a zaprzeczanie możliwości tworzenia obrazów sakralnych było równoznaczne z negowaniem Wcielenia (por. S. Bułhakow, *Ikona i kult ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2002, s. 14).

- <sup>4</sup> Na Soborze w Nicei w 787 roku uznano możliwość malowania sakralnych obrazów z wizerunkami Chrystusa, które miały potwierdzać, że Słowo Boże rzeczywiście przyjęło postać ludzką; por. *Sobór Nicejski II (787)*, *Dekret wiary* 13, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 336: „ad certitudinem verae et non secundum phantasiam Dei Verbi inhumanationis effectae”. Sobór podkreślił, że przedmiotem kultu powinny być m.in. wyobrażenia Chrystusa; zob. *Sobór Nicejski II (787)*, *Dekret wiary* 15, s. 336.
- <sup>5</sup> Na temat Trzeciej Boskiej Hipostazy wypowiadali się ojcowie Kościoła zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Zob.: Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32, red. J.P. Migne, Paris 1886; B. Pruche, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chretiennes, vol. 17 bis (1947); Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*; tłum. A. Brzostkowska, Warszawa 1999; Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres*, PL 16; *De Spiritu Santo*, CESEL 79; więcej zob.: L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998.
- <sup>6</sup> Sobór Nicejski uznał możliwość ukazywania na obrazach Syna Bożego, Jego Matki, aniołów i świętych, por.: *Sobór Nicejski II (787)*, *Dekret wiary* 15, s. 336: „tam videlicet imaginem domini Dei et salvatoris nostri Iesu Christi, quam intemeratae dominae nostrae sanctae Dei genitricis, honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et almorum virorum”.
- <sup>7</sup> Jeśli chodzi o Trzecią Hipostazę Trójcy, to uważano, że pozostaje Ona niewidoczna, a bardziej odczuwalne jest Jej działanie w świecie i stworzeniach. Skoro działa Ona w realnej doczesnej rzeczywistości, dlatego nie pozostaje transcendentna wobec stworzonego świata, jak uznawano w przypadku Pierwszej Hipostazy. Duch Święty nie ukazuje się jednak pod postacią konkretnej osoby, co także uwzględniali ikonopisarze. Jednak zgodnie z opisami zawartymi w Piśmie Świętym wyobrażali Go sobie jako zstępujące z nieba ogniste płomienie lub też jako zlatującą gołębicę; S. Bułhakow, *Ikona i kult ikony*, dz. cyt., przypis 96, s. 84. Biała gołębica (*columba*) pojawiała się już w zabytkach sztuki wczesnochrześcijańskiej (por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I, cz. 2, Warszawa 1983, s. 569).
- <sup>8</sup> Kenoza (gr. *kénōsis* – ogołocenie, wyniszczenie) w chrześcijaństwie określa unieżenie się Syna Bożego, który przyjął postać ludzką zgodnie ze słowami Listu do Filipian 2, 7: „sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo”; cytaty z Pisma Świętego podają za: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementiam. Editio electronica. Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveedale*, Londini MMV.

a objawił się jedynie przez Syna i Ducha Świętego. Można powiedzieć, że te dwie Hipostazy ukazują nam właśnie Ojca.

Ojcowie Kościoła również wypowiadali się na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej<sup>9</sup> i zazwyczaj to właśnie Ojca uznawali za główne źródło boskości ofiarowujące swoją istotę pozostałym Hipostazom<sup>10</sup>. Podkreślono także wieczną wspólnotę miłości wszystkich Trzech Osób stanowiących jednego Boga.

Chrześcijańscy myśliciele często odwoływali się do Starego Testamentu, gdzie Bóg objawia się przede wszystkim jako jedna Osoba<sup>11</sup>. W Księdze Wyjścia Bóg przemawiający do Mojżesza określany jest jako Pan<sup>12</sup>. W Księdze Powtórzonego Prawa zawarte zostały opisy objawień Boga pod postacią słyszalnego głosu i widzialnego ognia<sup>13</sup>.

Pierwsi teolodzy chrześcijańscy starali się formułować argumenty uzasadniające tworzenie wyobrażeń Boga. Co prawda trudno im było mówić o jakiejś widzialnej formie Boga Ojca, jednak uznali, że może być On wyobrażony pod postacią swego współistotnego i przedwiecznego Obrazu, czyli Jego Syna<sup>14</sup>. Ojcowie Kościoła, gdy pisali na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej, prawie zawsze czynili to w kontekście dogmatu trynitarnego i zajmowali się relacją, jaka występuje między Ojcem i Synem oraz Duchem Świętym.

W trakcie toczących się dysput odnośnie do tajemnicy trynitarniej istotne było stworzenie teologicznych pojęć, niezbędnych przy formułowaniu dogmatów. Zasłużył się tu Grzegorz z Nyssy (zm. 394), który pisał na temat Trzech Osób Boskich<sup>15</sup>. W tym celu posługiwał się takimi terminami, jak *ousía* (istota) i *hypóstasis* (osoba). Określenie *hypóstasis* odnosił on do bytu jednostkowego, charakteryzującego się samoistnym istnieniem i posiadającego swoje indywidualne własności<sup>16</sup>. Skoro każda z Osób Boskich ma swoje własne cechy pozwalające ją odróżnić od innych i każda z nich objawia się inaczej, dlatego też można nazwać je Hipostazami. Termin hipostaza w teologii odpowiada więc pojęciu Osoby.

<sup>9</sup> Zob. M.A. Vannier, *Bóg Ojciec – tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999; J.D. Szcurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej: elementy patrologii*, Kraków 2003; F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000; E. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, Poznań 1997; J. Brudz, *Mała dogmatyka*, t. 1, *Bóg, Trójca Święta, Stwórca*, Kraków 1973.

<sup>10</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 203.

<sup>11</sup> Pwt 32, 39: „Videte quod ego sim solus, et non sit alius deus praeter me”.

<sup>12</sup> Wj 8, 1: „Dixit quoque Dominus ad Moysen”.

<sup>13</sup> Pwt 4, 35–36: „ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum. De caelo te fecit audire vocem suam, ut doceret te, et in terra ostendit tibi ignem suum maximum, et audisti verba illius de medio ignis”.

<sup>14</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 16.

<sup>15</sup> Zob.: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 152–153.

<sup>16</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 31.

Na I Soborze w Konstantynopolu w 381 roku uznano, że istota Osób Boskich jest taka sama, co wyrażało się przez określenie *homooúsios*. Ojciec może więc być objawiany przez Syna oraz Ducha Świętego, bo są Mu Oni równi pod względem boskości<sup>17</sup>. W Nowym Testamencie wyraźnie mówi się o Boskości Syna Bożego. W Ewangelii św. Jana nazwany On został Słowem Boga<sup>18</sup> oraz tym, który jest w łonie Ojca i Go objawia<sup>19</sup>. Podkreślano fakt, że chociaż przyjął On postać człowieka, to jednak nadal pozostał Bogiem<sup>20</sup>. Analogiczna sytuacja dotyczy Ducha Świętego, bo i Jemu przysługuje imię Bóg<sup>21</sup>.

Ojcowie Kościoła zawsze uznawali istotną rolę Ojca w Trójcy i przeważnie utożsamiali Go z głównym źródłem boskości, z którego czerpią pozostałe Osoby. Podkreślali także, że Duch Święty pochodzi właśnie od Niego. Jednak początkowo nie rozwiązywali kwestii roli Syna Bożego, stanowiącego także źródło osobowego bytu Trzeciej Hipostazy.

Na II Soborze w Konstantynopolu potwierdzono pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, jednak nie wspomniano o Synu. Uznano, że Duchowi Świętemu należy taka sama cześć jak Bogu Ojcu i Synowi<sup>22</sup>.

Hilary z Poitiers (zm. 367), chcąc pogodzić myślenie ojców wschodnich i zachodnich na temat pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej, pisał, że Duch Święty

<sup>17</sup> W starożytności istniało jednak wiele herezji, które podważały współistotność Osób Boskich. Arianie twierdzili, że Bóg Ojciec jest jedyny, niezmienny i niestworzony, ale ofiarował istnienie Synowi Bożemu. Ponieważ Syn miał swój początek, nie mógł więc być współistotny Ojcu (gr. *homooúsios*, łac. *consubstantialis*). Zgodnie z teorią Ariusza Ojciec, Syn i Duch Święty są bytami mającymi różną istotę, co miałyby wskazywać, że nie mogą one być współwieczne; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 142–143. Ariusz zakładał, że Słowo Boże (Syn) oraz Duch Święty są stworzeniami Boga Ojca i nie mogą Go objawiać. Między Nimi panuje hierarchia, Ojcu podlega Syn, a Synowi Duch Święty; zob.: Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 35; J. Masiurek, *Arianizm i nauka Ariusza*, EK, t. I, kol. 911–912. Anomici (gr. *anomoios* – całkowicie różny) to skrajni arianie, którzy uważali, że Syn Boży ma zupełnie inną naturę niż Ojciec. Anomejczyków nazywano także ecjanami lub eunomianami; por. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 71, przyp. 5; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 148. Duchoburcy natomiast zaprzeczali bóstwu Ducha Świętego, którego uważali za moc Boga, a nie Boską Osobę; zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 71, przyp. 7.

<sup>18</sup> J 1, 1: „In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum”.

<sup>19</sup> J 1, 18: „Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit”.

<sup>20</sup> Flp 2, 6–7: „qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo”; Kol 2, 9: „quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter”.

<sup>21</sup> Dz 5, 3–4: „mentiri te Spiritui Sancto, (...) non es mentitus hominibus, sed Deo”; 1 Kor, 16: „Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos”; 1 Kor 6, 19: „An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo”; 2 Kor, 3, 17: „Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas”.

<sup>22</sup> *Sobór Konstantynopoliński I (381), Wyznanie wiary 150 Ojców*, s. 68: „(...) et in spiritus sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum”.

pochodzi od Ojca przez jedyne Syna<sup>23</sup>. Natomiast św. Ambroży (zm. 397) reprezentował typowo zachodnią myśl, uznając, że Trzecia Osoba pochodzi zarówno od Ojca, jak i od Syna, nie może więc być od Nich razem oddzielona<sup>24</sup>. Po raz pierwszy zostało użyte określenie „od Syna” (*Filioque*), które na Zachodzie pojawiło się coraz częściej, zwłaszcza że w 589 roku na trzecim synodzie odbytym w Toledo dodano go do *Credo*<sup>25</sup>.

Z powyższego wywodu wynika, że podczas sporów doktrynalnych, zwłaszcza o podłożu trynitarnym, rozbieżności w poglądach dotyczyły Drugiej i Trzeciej Hipostazy w Trójcy. Natomiast wiara w Boga Ojca pozostawała niezmienna, a określenia dotyczące Jego Osoby pojawiły się już w aktach soborowych I Soboru Nicejskiego w 325 roku<sup>26</sup>. Rzadko jednak podejmowano dyskusję na temat Pierwszej Osoby, a bardziej interesowano się Jej relacjami z pozostałymi Hipostazami.

Wydaje się, że teolodzy niekiedy skłonni byli uznać hierarchię panującą wewnątrz Trójosobowego Boga, w której dominującą pozycję zajmowałby Ojciec. Myśliciele chrześcijańscy wiedzieli, że Bóg objawia się w ściśle określony sposób, a początkiem tego Objawienia jest właśnie Ojciec<sup>27</sup>.

Jeden z największych teologów starożytności św. Augustyn (zm. 430) wyróżnił w Boskiej Trójcy Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale podkreślał, że Osoby te stanowią jednego Boga, a nie trzech bogów<sup>28</sup>. Chociaż uznawał współlistotność wszystkich Trzech Osób, to jednak sądził, że zasadniczą rolę w Trójcy odgrywa Ojciec, stanowiący swoistą „zasadę” tej wspólnoty<sup>29</sup>. Każda z Trzech Hipostaz ukazuje

<sup>23</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 472: „Patrem scilicet t nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear (...)”. Teolodzy wschodni za bardziej słuszne uznali sformułowanie, że Duch Święty pochodzi „od Ojca przez Syna”, podczas gdy na Zachodzie popularne było wyrażenie „od Ojca i Syna”. Por. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 106.

<sup>24</sup> Ambrosius, *De Spiritu Santo Libri Tres* I, 11, 120, PL 16, 733A–762D: „Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio”.

<sup>25</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 150. Kanon 2 synodu tolekańskiego III (589) wypowiedział się na temat pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w ten sposób: „(...) a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae”; zob.: J.D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, t. 9, Paryż–Lipsk, 1921–1927, s. 981D. Na temat kontrowersji dotyczących *Filioque* zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 83.

<sup>26</sup> *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, s. 24: „Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilibus et invisibilibus factorem”.

<sup>27</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 35.

<sup>28</sup> Augustinus, *De Trinitate* I, V 8, PL 42, 824: „Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos sed unum Deum”; tłum. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* I, V.8, s. 31.

<sup>29</sup> Augustinus, *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095: „(...) et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit” (wyd. pol.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 26, 47, tłum. M. Stokłowska, Kraków 1996, s. 521). Augustyn z Hippony stwierdził, że Duch Święty pochodzi od Ojca, który stanowi źródło-zasadę. Jednak gdy uwzględni się bezczasową komuniję Ojca i Syna, to Duch Święty pochodzi zarówno od Ojca, jak i Syna. Widać więc, że w tym ujęciu Ojciec traktowany jest jako główne źródło boskości i od Niego pochodzi Trzecia Hipostaza. Jednak z drugiej strony, Bóg Ojciec i Syn Boży są współlistotni.

się na swój własny sposób. Przykładowo, Ojciec objawił się podczas chrztu Chrystusa oraz Przemienienia na górze jako głos przemawiający z nieba: „Tyś jest Syn mój”. Niemniej jednak wszystkie Osoby działają nierozdzielnie, pomimo że inaczej się objawiają<sup>30</sup>.

Augustyn w swoim traktacie *O Trójcy Świętej* podkreślił również, że Boska natura przysługuje nie tylko Ojcu, ale też pozostałym Osobom. Syn Boży, chociaż przyjął postać sługi, to jednak nie utracił Boskiej natury i pod tym względem był i jest równy Ojcu<sup>31</sup>. Syn Boży jest poddany Bogu Ojcu i przekaże Mu swe Królestwo, jednak nie znaczy to, że będzie go pozbawiony. Jest On przecież jednym Bogiem wraz z Ojcem<sup>32</sup>.

Augustyn z Hippony wypowiadał się także na temat starotestamentowych objawień Boga pod postacią krzewu gorejącego, kolumny obłoku, słupa ognistego oraz błyskawic. Kiedy Bóg przemawiał do patriarchów, przychodził jako zjawisko widzialne i odbierane zmysłami, tzn. pokazywał się w formach stworzonych<sup>33</sup>. Augustyn zdaje sobie jednak sprawę z istnienia problemu dotyczącego interpretacji tekstu Pisma Świętego. Tak naprawdę to nie wiadomo dokładnie, która Osoba Boska przedstawiała się patriarchom<sup>34</sup>. Pewne jest jednak to, że Bóg Ojciec ukazał się Danielowi jako „Starowieczny”, który dał Synowi Człowieczemu panowanie nad narodami. Wynika z tego, że Daniel ujrzał równocześnie dwie Osoby Boskie: Ojca ofiarującego Królestwo oraz przyjmującego je Syna<sup>35</sup>.

Dlatego też wspólnie od Nich obu pochodzi Trzecia Osoba. Duch Święty stanowi uosobioną miłość między Pierwszą i Drugą Osobą, równocześnie jest Im równy, współistotny i współwieczny; zob.: Augustinus, *De Trinitate* I, 6,13, PL 42, 827: „Ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus”.

<sup>30</sup> Augustinus, *De Trinitate* I, IV.7; PL 42, 824: „Nec eandem trinitatem dixisse de caelo: Tu es filius meus, sive cum baptizatus est a Iohanne sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: Et clarificauit et iterum clarificabo, sed tantummodo patris uocem fuisse ad filium factam – quamuis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur”.

<sup>31</sup> Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 829: „Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim serui quam accepit, minor est Patri: in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset, aequalis est Patri”.

<sup>32</sup> Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 830: „Nec sic arbitremur Christum traditurum regnum Deo et Patri, ut adimat sibi. (...) Cum enim dicitur, tradiderit regnum Deo et Patri, non separatur ipse; quia simul cum Patre unus Deus est”.

<sup>33</sup> Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 853: „Cur ergo non et Pater dicitur missus per illas species corporales, ignem rubi, et columnam nubis vel ignis, et fulgura in monte, et si quia talia tunc apparuerunt, cum eum coram locutum Patribus, teste Scriptura didicimus, si per illos creature modos et formas corporaliter expressas et humanis aspectibus praesentatis ipse demonstrabatur?”.

<sup>34</sup> Tamże: „In huius perplexitate quaestionis adiuuante Domino primum quaerendum est, utrum Pater, an Filius”.

<sup>35</sup> Augustinus, *De Trinitate* II, XVIII.33: „Quanquam nescio quemadmodum isti intelligant quod Danieli apparuerit Antiquus dierum, a quo Filius hominis, quod propter nos esse dignatus est, accepisse intelligitur regnum”.

## 1. Przedstawienia Boga Ojca na ikonach Trójcy Świętej

Nie tylko wczesnochrześcijańscy teolodzy, ale też artyści zastanawiali się nad istotą Trójcy Świętej, która jest jednością Trzech Osób<sup>36</sup>. Zanim jednak ostatecznie ustalono dogmaty i sformułowano wyznanie wiary, prowadzono liczne dysputy dotyczące tajemnicy trynitarnej. W końcu na I Soborze w Nicei<sup>37</sup> ojcowie soborowi potwierdzili *Credo*, w którym wymieniono Trzy Istoty Boskie<sup>38</sup>. Wyznanie to w rozbudowanej wersji pojawiło się także na I Soborze Konstantynopolitańskim<sup>39</sup>. Dogmat o Trójcy Świętej zakłada, że Bóg to byt Troisty<sup>40</sup> i chociaż jest niepodzielną jednością, to jednak występuje pod posta-

<sup>36</sup> Na temat Trójcy Świętej zob. G. d'Auvergne, *De Trinitate*, Toronto 1976; R. Cantallamessa, *Kontemplując Trójkę*, Kraków 2003. W Starym Testamencie, chociaż nie ma bezpośrednio mowy o Trzech Osobach Boskich, to jednak niekiedy Bóg występuje w liczbie mnogiej, jak np. w opisie stworzenia, gdy mówi On: „Uczyńmy” (Rdz 1, 26). Dogmat o Trójcy został już objawiony przez samego Chrystusa. Potwierdził On istnienie Trzech Osób Boskich, gdy powiedział do uczniów: „euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti” (Mt 28, 19). Już pierwsi chrześcijanie wiedzieli o istnieniu Trzech Boskich Osób, a dobrym tego przykładem są słowa św. Pawła: „Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen” (2 Kor 13, 13). Wszystkie Osoby Boskie mają taką samą naturę i substancję, jednak jako odrębne Osoby różnią się między sobą pod względem pochodzenia, różne są także relacje między Nimi. Bóg Ojciec traktowany jako źródło boskości nie pochodzi od żadnej z Osób; Słowo – czyli Syn – jest zrodzone przez Ojca, natomiast Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna (jak się uznaje w prawosławiu) lub od Ojca i Syna (jak to uznaje katolicyzm). Na temat Trójcy Świętej wypowiadali się ojcowie Kościoła; zob.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK, Poznań 1963; Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP, Warszawa 2005; Novatianus, *O Trójcy Świętej*, ŻMT, Kraków 2005; Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, XIV, 3, w: Tertulian, Hipolit, *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 103.

<sup>37</sup> Na temat soboru w Nicei zob.: G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967; I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947; M.F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „Studia Patristica” 26, Leuven 1993.

<sup>38</sup> Zob. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001; *Sobór Nicejski I (325), Wyznanie wiary 318 Ojców*, dz. cyt., s. 24: „Credimus in unum deum patrem omnipotentem (...) et in unum dominum Iesum Christum filium dei (...). Et in spiritum sanctum (...)”. Ustalenie dogmatu o Trzech Boskich Osobach było istotne w związku z istniejącymi wówczas licznymi herezjami. Przykładowo duchoburcy, tzw. macedonianie, nie traktowali Ducha Świętego jako Osoby, lecz uważali, że podlega On Synowi, a Syn Ojcu (por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 148; *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 69, przypis 3); Sabeliusz (II w.), twórca monarchianizmu modalistycznego, wierzył tylko w Jedną Osobę Boga, która miała objawiać się na trzy różne sposoby (por. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 71, przypis 8).

<sup>39</sup> Na temat pierwszych soborów zob.: J.M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927–1932; P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata–Roma 1962; G. Alberigo, G.L. Rossetti, P.P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991; J.N.D. Kelly, *Early christian Creeds*, London 1950; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.

<sup>40</sup> Tak naprawdę to ani w Nowym Testamencie, ani w aktach Soboru Nicejskiego z 325 roku nie występuje słowo *trias*. Właściwe *Credo* powstaje dopiero pod koniec IV wieku. Również nazwa Trójca Święta pojawia się dość późno, bo ok. 362 roku; zob. L. Nieścior, *Mysł wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 101n. Więcej na temat



cią Trzech Osób (Hipostaz)<sup>41</sup>. Na podstawie tego dogmatu starano się także wypracować określone kanony ikonograficzne, które miały się zgadzać z oficjalną doktryną Kościoła.

### 1.1. Bóg Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Starotestamentowego

Na ikonie tej przedstawione są Trzy Osoby Boskie zasiadające przy wspólnym ołtarzu i prowadzące cichą rozmowę na temat zbawienia ludzkości<sup>42</sup>. Wyobrażenie to jest niehipostatyczne i nie można dokładnie określić, która z ukazanych postaci reprezentuje określoną Osobę. Wiadomo jedynie, że została tutaj przedstawiona Trójca Święta (gr. *Trias*; ros. *Trojca Swiataja*)<sup>43</sup> jako całość, bez wyraźnego wyróżniania Hipostaz. Mamy więc do czynienia z obrazem Boga pozostającym jednością, chociaż objawiającym się w Trzech Osobach<sup>44</sup>. Ojciec, Syn i Duch Święty mają charakterystyczne dla siebie cechy, ale równocześnie stanowią jeden byt<sup>45</sup> i mają jedną boską istotę. Ten aspekt podkreślano też w sztukach plastycznych, co miało pozostawać w zgodzie z postanowieniami obowiązującymi w Kościele Wschodnim.

W ikonografii Trójcy Starotestamentowej często odwoływano się do tekstu z Księgi Rodzaju, gdzie opisano wizytę trzech boskich posłańców (gr. *angelos*) pod postacią młodych mężczyzn u Abrahama i Sary pod dębami Mamre (Rdz 18, 1–3)<sup>46</sup>. Ten motyw ikonograficzny określano też jako Gościnność Abrahama, po grecku *Philoksenia*, po rosyjsku *Gostiepriimstwo*. Ojcowie Kościoła, interpretując ten fragment Pisma Świętego, tłumaczyli, że trzech młodzieńcy wyobrażają samego Boga występującego w Trzech Osobach. Dlatego też w pierwszych zabytkach ikonograficznych ukazujących

---

Trójcy Świętej zob.: K. Staniecki, *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu, w: Kapłan trzech obrządków*, red. P. Jaskóła, Opole 2004, s. 11–111; F. Courth, *Bóg Trójjedynnej miłości*, Poznań 1997; J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000; J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993; T. Śpidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, Kraków 2003; J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 1999; M.A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000; *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, red. A. Czaja, P. Jaskóła, Opole 2000; J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. III, Warszawa 2006.

<sup>41</sup> Hipostaza (gr. *hypóstasis*) to określenie oznaczające podstawę, a także byt samoistny będący realnym podmiotem. W teologii chrześcijańskiej odnosi się do każdej z Osób Trójcy Świętej, gdyż każda z Nich ma swoje indywidualne właściwości; por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 94.

<sup>42</sup> Por. G. Danneels, *Trzej przy stole. O Trójcy Świętej*, Wrocław 2001.

<sup>43</sup> Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 80; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, Warszawa 2007, s. 142.

<sup>44</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>45</sup> Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 208.

<sup>46</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 142; T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, s. 23; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

tę scenę trzem postaciami malowano nimby wokół głów w celu podkreślenia Ich świętości<sup>47</sup>.

Z czasem młodzieńców przedstawiano jako skrzydlatych aniołów, co miało wskazywać, iż są posłani na ziemię w określonym celu. Aniołowie mogli być identycznej wielkości, co sugerowało ich równość. Niekiedy jednak środkowy anioł, utożsamiany z Bogiem Ojcem, był większy od dwóch pozostałych lub też znajdował się nieznacznie wyżej od Nich. To miałyby oznaczać, iż wewnątrz Trójcy pod względem hierarchii Jego rola jest najważniejsza<sup>48</sup>.

Najbardziej znaną ikoną tego typu jest dzieło wykonane ok. 1425–1437 przez mnicha Andrzeja Rublowa<sup>49</sup>. Ikonopisarz nie wyróżnił specjalnie żadnej z Osób, lecz wyraził miłość panującą między Nimi i głęboką, beczasową więź<sup>50</sup>. Podkreślił to za pomocą gestów i postawy ciała aniołów, którzy pełni pokory kłaniają się sobie nawzajem<sup>51</sup>. Wydaje się wobec tego, że nikt tu nie odgrywa najważniejszej roli; jeden anioł kieruje wzrok ku drugiemu, a ten z kolei ku trzeciemu.

Wszyscy trzej aniołowie są w stosunku do siebie równi, a każdy z Nich mógłby równie dobrze reprezentować nie tylko jedną Osobę Boską, ale także dwie pozostałe. Wszyscy Oni są Bogiem, co podkreśla kolor błękitny na ich szatach i wewnętrznych partiach skrzydeł. Posiadają taką samą władzę, dlatego dzierżą jednakowe berła<sup>52</sup>. Boskość Boga Ojca niezależnie od tego, która postać Go reprezentuje, jest taka sama jak pozostałych Osób w Trójcy.

Nie wiadomo jednak dokładnie, który z aniołów może być utożsamiany z Bogiem Ojcem. Jeśli przyjmiemy zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną interpretacją, że anioł środkowy to Syn, wówczas konsekwentnie będziemy musieli uznać, że postać po lewej stronie ikony to Ojciec. Syn Boży spogląda na Ojca, ciągle Go kontemplując. Bóg Ojciec zaś kieruje swój wzrok na siedzącego naprzeciwko Niego Ducha Świętego, którego posyła ludziom na ziemię<sup>53</sup>. Anioł umieszczony

<sup>47</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 142–143.

<sup>48</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>49</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 205; Ikona ta została uznana przez moskiewski Sobór Stu Rozdziałów z 1551 roku za wzorcową; por.: G. Bunge, *Trójca Rublowa*, tłum. K. Małys, Kraków 2003 s. 11, 20; J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E.E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 148; I. Jazykowa: *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 98; P. Evdokimov: *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 249; G. Bunge: *Imy Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha malarza Andrzeja Rublowa*, tłum. K. Małys, Kraków 2001, s. 38. Więcej na temat twórczości Andrzeja Rublowa zob.: V.N. Lazarev, *Andrej Rublev*, Moskwa 1960; M.V. Ałpatov, *Rublow*, tłum. J. Guze, Warszawa 1975; B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 1995; A. Turczyński, *Mistrz niewidzialnej strony*, Poznań 1996; *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, red. G. Popov; transl. S. Thompson, Moskwa 1995; K. Onasch, *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs*, Berlin 1962.

<sup>50</sup> Zob. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, dz. cyt., s. 149.

<sup>51</sup> A. Adamska, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andrieja Rublowa*, Kraków 2003, s. 28.

<sup>52</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 207.

<sup>53</sup> Por. B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, dz. cyt., s. 14–16.

w środku i utożsamiany z Synem całą swoją posturą wyraża bezwzględne zwrócenie się ku Ojcu znajdującemu się przy Jego prawym boku<sup>54</sup>. Takie całkowite skupienie uwagi na postaci z lewej strony dzieła, wyrażone pochyleniem głowy i całego ciała środkowej postaci, symbolizuje nieustanne trwanie Syna przy Ojcu oraz Ich współlistotność. Syn wpatruje się w Ojca, a Jego pokorne spojrzenie wyraża prośbę i wstawiennictwo za ludźmi<sup>55</sup>.

Dwaj aniołowie: ten w środku i ten po prawej stronie, kłaniają swe głowy i ciała w kierunku trzeciego anioła. Może być to argument za tym, że zwracają się oni w stronę Boga Ojca, przewodniczącego w tej niebiańskiej naradzie i uczcie miłości.

Ojciec znajdujący się po lewej stronie przyjmuje więc Syna, który wykonał już polecone Mu zadanie. Następną czynnością Ojca jest posłanie z misją Ducha Świętego właśnie w wyniku prośby Syna<sup>56</sup>. Ojciec wobec tego daje specyficzny rodzaj błogosławieństwa, równocześnie wskazując na anioła znajdującego się przy prawej krawędzi obrazu. Gest ten tłumaczy się jako posłanie Ducha do miejsca wyznaczonego Mu przez Ojca<sup>57</sup>.

Anioł ukazany z lewej strony namalowany został z lekkiego półprofilu, co znaczy, iż nie w pełni daje się poznać ludziom. Zresztą wielokrotnie podkreślano transcendencję Boga Ojca wobec świata, a opisy dotyczące Jego Osoby były dość skąpe. Dlatego Jego wierzchnie odzienie jest nieokreślonego koloru, ma odcień ciała i wydaje się na wpół przezroczyste. Pod spodem zaś widać kawałek błękitnej sukni symbolizującej boską istotę<sup>58</sup>.

Istnieje jeszcze inna interpretacja dotycząca kolorystyki, zgodnie z którą barwa zewnętrznej szaty Ojca ma złotą tonację, co wskazuje na Jego boską naturę, świetlistość i świętość. Natomiast niewielki fragment niebieskiej spodniej sukni nieznacznie przebijającej przez wierzchnią szatę na torsie może oznaczać całą ludzkość. Także dobór barw ma oznaczać, iż Bóg Ojciec nieustannie rozważa w sercu sprawy całej ludzkości<sup>59</sup>.

Na to, iż postać po lewej stronie to Ojciec, wskazuje również Jego pozycja ciała. Chociaż anioł ten siedzi spokojnie i sprawia wrażenie odprężonego, to jednak wydaje się najbardziej wyprostowany w porównaniu z pozostałymi

<sup>54</sup> T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, dz. cyt., s. 30.

<sup>55</sup> Hbr 7, 25: „Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis”; zob. L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 84.

<sup>56</sup> J 14, 16–17: „et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum: vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit”.

<sup>57</sup> T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, dz. cyt., s. 32.

<sup>58</sup> Zob. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, dz. cyt., s. 150.

<sup>59</sup> T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, dz. cyt., s. 31. Na temat kolorów szat aniołów zob. G. Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, s. 32–33.

postaciami i tylko nieznacznie kłania się swoim rozmówcom. Natomiast środkowy anioł oddaje Mu głęboki pokłon. Dotyczy to również anioła po prawej stronie, który pełen szacunku kłania się Bogu Ojcu i bezpośrednio na Niego kieruje swój wzrok, by podjąć duchową dyskusję. Widać więc, że Ojciec i Duch Święty patrzą na siebie nawzajem<sup>60</sup>.

Za aniołem po lewej stronie znajduje się budynek, który można uznać za dom Abrahama. Do tego mieszkania zwykłego człowieka przychodzi sam Bóg i na zawsze pozostaje pośród ludzi. Nie jest On już całkiem nieosiągalny i transcendentny, ale staje się immanentny i przybliża się do swojego stworzenia<sup>61</sup>. Ten motyw można traktować także jako dom Ojca, do którego powinien zmierzać każdy człowiek<sup>62</sup>.

Wrażenie przybliżania się przedstawionych postaci w kierunku widza potęgują jeszcze zastosowane środki wyrazu, a szczególnie tzw. odwrócona perspektywa niwelująca głębię na obrazie. Punkty zbiegu linii dających się poprowadzić po krawędziach przedmiotów wychodzą do obserwatora i nie zbiegają się na dwuwymiarowej płaszczyźnie. Daje to nieoczekiwane złudzenie: sprawia, że aniołowie zdają się wychodzić ze swojego niematerialnego świata i zamieszkują wśród ludzi<sup>63</sup>.

Również gesty Boga Ojca bywają różnie interpretowane. Prawą dłonią błogosławi On kielich znajdujący się w centrum na ołtarzu, co stanowi także zachętę dla Syna, który ma tylko jeden raz zostać złożony w ofierze<sup>64</sup>. Syn zaś wskazuje na kielich opuszczoną dłonią z wyraźnie wysuniętymi dwoma palcami<sup>65</sup>.

Anioł z lewej strony kompozycji błogosławi w sposób bardzo powściągliwy, nie narzuca swojego ruchu, lecz delikatnie kieruje wzrok widza na dłoń anioła znajdującego się w centrum. Podczas gdy dłonie postaci środkowej i znajdującej się po prawej stronie leżą bezpośrednio na stole-ołtarzu, dłoń Boga Ojca zachowuje pewien dystans. Umieszczona została ona dość daleko od kielicha i nie znajduje się na płaszczyźnie białego stołu, lecz bezpośrednio przy ciele anioła<sup>66</sup>.

Gesty Ojca i Syna wydają się podobne i równie dobrze mogą Oni zamienić się rolami. Syn zawsze wykonuje ruch błogosławieństwa, wtórując przy tym Ojcu<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Por. G. Krug, *Mysli o ikonie*, dz. cyt., s. 32–34.

<sup>61</sup> Zob. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, dz. cyt., s. 150.

<sup>62</sup> T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, dz. cyt., s. 32.

<sup>63</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 206.

<sup>64</sup> Hbr 10, 10: „In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel”; zob. A. Adamska, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>65</sup> Zob. H.J.M. Noumen, *Ujrzeć piękno Pana, modlić się z ikonami*, tłum. J. Waclawik, Warszawa 1998, s. 19.

<sup>66</sup> W Barwiński, *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej” A. Rublowa. Próba jej odczytania*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2000, nr 2, s. 106n.

<sup>67</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 211.

Istnieją interpretacje, według których to środkowy anioł utożsamiany jest z Bogiem Ojcem, gdyż jako główne Źródło w Trójcy musi On zajmować centralne miejsce. Niemniej jednak ze względu na to, że anioł ten ma na sobie szaty koloru błękitno-czerwonego, symbolizujące dwie natury Jezusa Chrystusa, to częściej uważany jest za Syna Bożego. Poza tym ukazany jest On frontalnie, pozwalając się oglądać w całej swej postaci. To wskazywałoby na tajemnicę Wcielenia, dzięki której Syn Boga stał się widzialny i poznawalny w ludzkim ciele<sup>68</sup>.

Trzeba jednak dodać, że niektórzy teoretycy sztuki za punkt wyjścia do interpretacji brali kompozycję ikony Trójcy Świętej należącej do Stefana z Permu<sup>69</sup>. W tym wypadku anioł środkowy byłby Ojcem, na co wskazywać miał zrybiański napis *Ai* oznaczający Ojca, postać po lewej to Syn (*Py*), a po prawej Duch Święty (*Puiltos*)<sup>70</sup>.

Anioł środkowy ma dość potężne prawe ramię, co mogłoby sugerować, iż jest to wszechogarniający Ojciec chroniący swą prawicą wszystkie stworzenia. Jego ciało wydaje się nieznacznie większe od pozostałych aniołów. Sprawia On wrażenie monumentalnego oraz przyjmuje postawę hieratyczną, pełną powagi i spokoju<sup>71</sup>.

Jeśli to Ojciec znajduje się w środku, to wówczas należy przyjąć, że wydaje On polecenie Synowi. Świadczą o tym wypukłe linie Jego ramienia po tej stronie, po której ma Syna. Natomiast wklęsłe linie symbolizujące posłuszeństwo widoczne są w zarysie ciała anioła znajdującego się po lewej, co oznacza, że Syn Boży bezwzględnie przyjął postawę służebną. Środkowy boski posłaniec ma silnie wygiętą prawicę, a także kark i głowę, a mimo to wydaje się, że jest nieruchomy i wiecznie trwa w tej postawie<sup>72</sup>. W ten sposób podkreślono niezmienność i bezczasowość Boga.

Jeśli uznać, że na ikonie Rublowa postać środkowa to Ojciec, wówczas za Nim znajduje się drzewo życia w formie dębu Mamre<sup>73</sup>, a za Synem Bożym umieszczony został dom przypominający z wyglądu pałac. Można go też traktować jako symbol całego Kościoła<sup>74</sup>.

Trudno jednoznacznie określić, kiedy mamy do czynienia z Ojcem, a kiedy z Synem, gdyż obaj zawierają się w sobie, a Ojciec tak naprawdę wypowiada się

<sup>68</sup> A. Adamska, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>69</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 207; I. Jazykowa: *Świat ikony*, dz. cyt., s. 92–93; G. Bunge, *Trójca Rublowa*, dz. cyt., s. 42.

<sup>70</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 207–208.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 210–211.

<sup>72</sup> Tamże, s. 211.

<sup>73</sup> L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, dz. cyt., s. 84.

<sup>74</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 208.

właśnie w swym Jednorodzonym Synu<sup>75</sup>. Wobec tego Pierwsza Hipostaza może być wyrażona przez Drugą.

Pierwsza Osoba Trójcy pod względem postury niczym nie różni się od pozostałych Osób i tak samo ma ciało męczyzny o znacznie wydłużonych proporcjach<sup>76</sup>. Jego młodzieńcza twarz, podobnie jak u reszty aniołów, wydaje się kobieca i delikatna, nie wykazuje więc surowości Ojca. Jest pełna światła i emanuje z niej bezwzględny spokój, z tego też względu brak tutaj cienia<sup>77</sup>. Nie tylko ciała są ascetyczne i wydłużone, ale również twarze zdają się pociągłe w wyniku lekkiego pochylenia głów<sup>78</sup>.

Ojciec, podobnie jak i pozostałe Osoby, jawi się jako młodzieniec bez brody. Wydaje się to zaprzeczać Jego funkcji, gdyż broda wskazywałaby na mądrość i dojrzały wiek. Jednak trzeba podkreślić, iż w ikonografii przedstawienie jakiej postaci bez zarostu na twarzy sugerowało jej nieśmiertelność i nieprzemijającą młodość<sup>79</sup>. Aniołowie zaś reprezentują inny wymiar, czyli rzeczywistość bezczasowości, w której nie występują oznaki upływającego czasu.

Znajdujący się w centrum Bóg Ojciec miałby przy jednym boku Syna, a przy drugim Ducha, którzy stanowią Jego dwie dłonie<sup>80</sup>. Wszyscy trzej siedzą na swych tronach, nie przyjmują pozycji stojącej, gdyż sugerowałaby ona pewien wysiłek i napięcie mięśni. Natomiast postawa siedząca charakterystyczna dla odpoczynku i odprężenia wydaje się najbardziej odpowiednia, by podjąć spokojną rozmowę.

Bóg Ojciec pozostaje tak naprawdę niedostępny i niepoznawalny dla człowieka, ale objawiają Go dwie pozostałe Hipostazy. Również na ikonie zostało to wyrażone poprzez odpowiednią kolorystykę. W środkowej postaci zjednoczyły się wszystkie podstawowe barwy, które nawzajem się dopełniają. Purpura będąca odcieniem czerwieni, lapis lazuli – jeden z wariantów niebieskiego koloru, oraz złoto skrzydeł stanowiące swoisty odcień żółci skupiają się w centrum kompozycji. Tworzą one jedność kolorystyczną i są dobrze odbierane wzrokowo, ale też symbolizują pewne cechy Boga. Purpura wskazuje bowiem na miłość, błękit na prawdę, a złoto kojarzy się ze świętością i obfitością. Wszystkie te barwy zestawione ze sobą działają kontrastowo i są dość intensywne, a odmiany tych samych kolorów, lecz już w bardziej subtelnej formie, występują na szatach dwóch pozostałych Osób<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> Sam Chrystus mówił: „Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?” (J 14, 10).

<sup>76</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 206.

<sup>77</sup> Por. A. Adamska, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>78</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 210.

<sup>79</sup> Por. A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I, cz. 1, Warszawa 1983, s. 554.

<sup>80</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 209.

<sup>81</sup> Tamże, s. 213.

## 1.2. Bóg Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Nowotestamentowego

Początkowo chrześcijanie uznawali za niedopuszczalne przedstawianie wyobrażeń Boga Ojca, gdyż wierzyli, że nie objawia się On bezpośrednio. Niemniej jednak z czasem zaczęli odwoływać się do fragmentu z prorocтва Daniela, w którym Bóg opisany został jako Odwieczny Dniami<sup>82</sup>. Z tego też względu ikonopisarze odchodzili od dawnego zakazu i w ten właśnie sposób zaczęli przedstawiać Boga Ojca. Ważne jest jednak to, że nigdy nie był On ukazywany jako postać samotna, ale zawsze towarzyszyły Mu pozostałe dwie Osoby Boskie<sup>83</sup>. Wyobrażenie Pierwszej Boskiej Hipostazy w takim ujęciu możliwe było tylko na przedstawieniach całej Trójcy Świętej.

Trzeba podkreślić, że ikona Trójcy Świętej w wariacie Nowotestamentowym traktowana była na Wschodzie jako niekanoniczna. Co prawda schemat taki istniał w Rosji już od połowy XVI wieku, niemniej jednak nie przez wszystkich był tolerowany. Łączyło się to z faktem, że na uformowanie się tego kanonu wpłynęły trendy zachodnie związane z katolicyzmem<sup>84</sup>.

Zawsze istniała obawa przed ukazywaniem Boga Ojca w formie zbliżonej do ludzkiego ciała, co nieuchronnie prowadziło do antropomorfizmu. Aby ustrzec się przed takim niebezpieczeństwem, tzw. Sobór Stu Rozdziałów (Stogław) zwołany w Moskwie w 1551 roku zdecydowanie potępił tworzenie wyobrażeń Boga Ojca, w których upodabniano Go do człowieka, przeważnie starszego wiekiem. Dotyczyło to m.in. ikon typu Ojcostwo<sup>85</sup>. Natomiast synod moskiewski z 1667 roku zabronił tworzenia wizerunków Boga Ojca pod postacią Odwiecznego Dniami siedzącego na niebiańskim tronie i podtrzymującego na kolanach młodzieńczego Chrystusa z medalionem Ducha Świętego<sup>86</sup>.

W typie Trójcy Nowotestamentowej wyróżnia się przede wszystkim dwa główne warianty. Najbardziej typowym tematem jest ikona nazwana Ojcostwo (ros. *Oteczestwo*; gr. *Patra*, która w sztuce zachodniej określana była jako *Paternitas*). Jej kanon ukształtował się ok. XV wieku, a w Rosji stał się popularny szczególnie w wiekach XVI i XVII, na co wpływ miała ideologia płynąca z Zachodu<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Dn 7, 9: „Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda: thronus eius flammæ ignis: rotæ eius ignis accensus”.

<sup>83</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>84</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>85</sup> Tamże, s. 74.

<sup>86</sup> Por. K. Sommer, *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979, s. 52; podają za: L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, dz. cyt., s. 85.

<sup>87</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144, E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 56–57.

Ten schemat ikonograficzny miał na celu ukazanie relacji między Synem Bożym i Bogiem Ojcem. Więż ta została tutaj zobrazowana w specyficzny sposób, a mianowicie wyraźnie nawiązuje do ludzkiego macierzyństwa Theotokos. Kompozycja ikony wykazuje podobieństwo do przedstawienia Bogurodzicy *Znamienije* (Znak), zwanej także Wcieleniem, na której w łonie Theotokos umieszczony został na tle medalionu Chrystus Emmanuel. Podobny schemat występuje na ikonie zwanej Ojcostwo, na której Chrystus pod postacią młodzieńca zasiada na kolanach Boga Ojca, czyli na wysokości Jego łona. W ten sposób nawiązano do tajemnicy Wcielenia, dzięki której Ojciec pozwolił, aby Syn przyjął ludzkie ciało i narodził się jako człowiek. Wszystkie Trzy Osoby Boskie znajdują się na jednej głównej osi obrazu, są „nałożone” jedna na drugą. Największą posturę ma tronujący Ojciec, prezentuje On na tle swojej białej szaty Syna Emmanuela, który z kolei trzyma w rękach medalion lub kulę z gołębicą Ducha Świętego<sup>88</sup>.

Głowę Boga Ojca otacza charakterystyczny nimb składający się z dwóch nałożonych na siebie czworokątów, tworzących w efekcie ośmiokąt. Występuje tu zestawienie dwóch kontrastujących barw: płomiennej czerwieni wyrażającej boską naturę oraz ciemnego błękitu lub zieleni wskazującej na nieokreśloność i niepoznawalność samej istoty Boga. Od tuniki Ojca bije nieprzenikniona światłość, a efekt ten podkreślony został jeszcze dodatkowo przez zastosowanie tzw. asystki, polegającej na namalowaniu cienkich złotych promieni<sup>89</sup>.

Najstarsze ikonograficzne zabytki tego typu pochodzą z XV wieku. W XVII wieku umieszczano je czasem w rosyjskim ikonostasie w najwyższym rzędzie ukazującym praojców, i to w samym jego centrum<sup>90</sup>, pomimo istnienia zakazów odnoszących się do tego rodzaju przedstawień.

Ojciec i Syn różnią się między sobą przede wszystkim pod względem wieku. Majestatyczny Ojciec ukazany jako starzec kontrastuje z młodzieńczym Emmanuelem. Chrystus co prawda jest tutaj chłopcem, niemniej jednak Jego twarz oraz proporcje całego ciała także wskazują na męczyznę w sile wielu<sup>91</sup>. W ten sposób symbolicznie wyobrażano Jego dojrzałość i mądrość, taką samą, jaką miał Ojciec. Starodawny, jak określano Ojca, ma przeważnie siwą brodę oznaczającą starość, ale także dojrzałość i mądrość<sup>92</sup>. Ojciec wykonuje charakterystyczny gest, a mianowicie obie ręce unosi ku górze, co można tłumaczyć jako udzielanie podwójnego błogosławieństwa<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>89</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 56; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>90</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 56.

<sup>91</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>92</sup> A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I, cz. 1, dz. cyt., s. 554.

<sup>93</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 56.



Współistotność i równość tych Osób była bardziej widoczna w kolejnym typie ikonograficznym Trójcy znanym pod nazwą Wspólny Tron, którego początki sięgają XVII stulecia. Tutaj ukazani są już dwaj dorośli mężczyźni, jeden w wieku dojrzałym, a drugi starczym. Obydwaj zasiadają na długiej ławie-tronie, co znaczy, iż wspólnie sprawują władzę. Nieznacznie powyżej Ich głów unosi się pomiędzy Nimi w medalionie gołębic Duch Święty<sup>94</sup>. Zamiast tronu mogą też występować obłoki<sup>95</sup> wskazujące na niebiański charakter Ich zwierzchnictwa.

Również tutaj mamy nawiązanie do wizji zawartej w Księdze Daniela (Dn 7, 13–14), w której opisany jest Odwieczny Dniami utożsamiany z Ojcem. Do Niego podchodzi Syn Człowieczy posiadający taką samą władzę nad wszystkimi narodami jak Ojciec<sup>96</sup>.

Syn zawsze znajduje się po prawej stronie Ojca, co ma uzasadnienie w tekście z Ewangelii św. Marka (Mk 16, 19)<sup>97</sup>. Niekiedy mogło się zdarzyć, że na obrazie brakuje Boga Ojca, a ukazany jest tylko pusty tron<sup>98</sup>, jak gdyby czekający na władcę. W jego kierunku zbliża się właśnie sam Chrystus. Widocznie uznano, że wyobrażenie Ojca jest zbędne, bo przecież Syn Boży będący z Nim współistotny w rzeczywistości objawia samego Ojca.

Charakterystyczny jest też ubiór odróżniający dwie postacie. Bóg Ojciec, tak jak to zostało przedstawione w wizji Daniela, ma szatę śnieżnobiałą, jaśniejącą wewnętrznym światłem, natomiast Chrystus nosi szaty błękitno-czerwone, walarowo znacznie ciemniejsze od tuniki Ojca<sup>99</sup>. Od Ojca bije tajemniczy blask i nie sposób odgadnąć źródła tego światła; cały przeniknięty jest światłością, nawet Jego włosy są białe niczym czysta wełna, zgodnie z opisem proroka. Ich kolor wskazuje także na siwiznę, bo przecież Odwieczny Dniami ukazuje się jako Starzec (*Sabaoth*)<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>95</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>96</sup> Dn 7, 13–14: „Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu eius obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient: potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum eius, quod non corrumpetur”.

<sup>97</sup> K. Sommer, *Ikony...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>98</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>99</sup> Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>100</sup> *Sabaoth* to greckie określenie, ale wywodzące się z języka hebrajskiego, które w języku rosyjskim występuje jako *Sawaof*. Z czasem termin ten wyrażał imię Boga – Jahwe, który sprawuje najwyższą władzę nad wszystkimi zastępami hierarchii niebiańskiej; Iz 40, 26: „Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec: qui educit in numero militiam eorum et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris, virtutisque eius, neque unum reliquum fuit”; Łk 2, 13–14: „Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum, et dicentium: Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis”. Terminem *Sabaoth* określano też przedstawienia plastyczne Boga Ojca pod postacią „Starodawnego”, czyli starszego siwobrodego człowieka. Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 69.

Głowa Ojca otoczona została podwójnym nimbem, składającym się albo z dwóch czworokątów o kontrastowo różnych kolorach nałożonych na siebie, albo z okręgu i czworokąta. Istotne znaczenie mają także gesty, które wydają się podobne zarówno u Ojca, jak i u Syna. Autor nadał Im właśnie takie pozy, aby na pierwszy rzut oka nie czynić między Nimi różnicy. Jednak Chrystus wykonuje typowy ruch błogosławieństwa, natomiast siwobrody starzec, chociaż też unosi dłoń, jak gdyby miał błogosławić, to jednak tak naprawdę gestem tym podkreśla swoją wszechpotęgę i władzę nad całym światem<sup>101</sup>.

Czasami Ojciec i Syn razem podtrzymują wielką kulę umieszczoną w centrum kompozycji i zakończoną na szczycie krzyżem. Symbolizuje ona glob ziemski i wskazuje na zwierzchnictwo nad stworzonym światem, jakie sprawują zarówno Ojciec, jak i Syn<sup>102</sup>. Duch Święty znajdowałby się w tym wypadku bezpośrednio nad kulą.

Niekiedy głowy Boga Ojca i Syna lekko pochylają się ku sobie, co sugeruje, iż dyskutują na temat ekonomii zbawienia<sup>103</sup>. Aluzja do takiej rozmowy często występuje na ikonach Trójcy Świętej typu Starotestamentowego. Podkreśla ona jeszcze dodatkowo silną intymną więź między poszczególnymi Osobami w Trójcy.

W sztuce zachodniej popularny był temat ikonograficzny dotyczący Trójcy Świętej zwany Tronem Łaski, który na Wschodzie nie znalazł aprobaty. Główną oś kompozycji zajmuje tu Bóg Ojciec podtrzymujący z obu stron dość potężny krzyż z ukrzyżowanym Chrystusem ustawionym na tle ciała Ojca<sup>104</sup>. I tutaj Ojciec przybiera postać starszego człowieka z silnym zarostem, czym różni się od swego Syna ukazanego w postaci dojrzałego mężczyzny. Ojciec otwiera usta i wydobywa z siebie świetliste promienie spadające na głowę Syna Bożego. Dodatkowo może z nich wylatywać gołębica Ducha Świętego<sup>105</sup>.

## 2. Obecność Boga Ojca na ikonach ukazujących Chrystusa

### 2.1. Ikona Narodzenia Jezusa Chrystusa

Ten temat ikonograficzny zwany jest w wersji greckiej jako *He Genesis*, a w języku rosyjskim jako *Roźdiestwo Christowo*<sup>106</sup>. Co prawda w centrum kompozycji znajduje się Bogurodzica z nowonarodzonym Synem Bożym, niemniej jednak mamy tutaj też do czynienia z Epifanią całego Trójosobowego Boga.

<sup>101</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 145.

<sup>102</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 80.

<sup>103</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 144.

<sup>104</sup> Tamże, s. 144.

<sup>105</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 56.

<sup>106</sup> Tamże, s. 53.

Oczywiście trudno tutaj mówić o jakimś wyobrażeniu Hipostazy Boga Ojca, ale z pewnością wyczuwa się tu Jego obecność, m.in. dzięki zastosowaniu określonych środków wyrazu artystycznego. Przede wszystkim na taką boską obecność wskazuje światło na ikonie, to nie tylko pod postacią gwiazdy. Już w X wieku ukształtował się motyw ikonograficzny charakterystyczny dla epifanijnych wyobrażeń Boga. Chodzi tu o widoczną w górnej części ikony sferę nieba (hemisfera) przeważnie przybierającą postać półokręgu. Z jej wnętrza wychodzi jeden grubszy promień, który zstępuje w dół i rozgałęzia się na trzy cieńsze promienie wskazujące na Objawienie się Trójosobowego Boga<sup>107</sup>. Taka niebiańska sfera sugeruje też siedzibę Boga, a w szczególności Ojca<sup>108</sup>, i często występuje na innych ikonach, gdzie mamy do czynienia z Epifanią Trójcy Świętej. Niekiedy w tej sferze *sacrum* umieszczona jest gwiazda bądź też figura trójkąta, z której wnętrza wychodzi potrójny promień. Na samym szczycie jest jeszcze jeden promień, który wskazuje na jedną Boską naturę. Natomiast rozszczępienie promienia ma wskazać, iż każda z Boskich Osób uczestniczy w zbawieniu ludzkości i w tym konkretnym wydarzeniu<sup>109</sup>.

Co prawda obecność Boga Ojca nie jest wyraźnie zaznaczona, niemniej jednak odczuwalna. Padający z góry wprost na Dzieciątko w żłobie blask symbolizował też współlistotność Syna Bożego z Ojcem. Zgodnie z wyznaniem wiary jest On przecież z istoty Ojca, ma więc taką samą jak On istotę, to Bóg z Boga i Światłość ze Światłości, prawdziwy Bóg z Boga prawdziwego<sup>110</sup>. Wobec tego przysługuje Mu takie samo imię jak Bogu Ojcu. Dlatego też wewnątrz nimbu otaczającego Jego głowę umieszczano litery Ω O N, stanowiące skrót imienia samego Boga<sup>111</sup>.

Narodziny Chrystusa były zjawiskiem cudownym, nadnaturalnym. Nastąpiła tu ingerencja zarówno Ojca, jak i Ducha Świętego. Syn Boży został zrodzony przez Ojca, nie stanowił więc Jego stworzenia<sup>112</sup>, na ziemi zaś zrodził się pod postacią człowieka<sup>113</sup> z Maryi Dziewicy. Ikona w pewien sposób wskazuje na to bezczasowe ojcostwo Boga Ojca wyrażone tutaj przez macierzyństwo Theotokos<sup>114</sup>. Być może spływający z niebios promień wyobraża zrodzenie Syna przez Ojca, zaś narodziny cielesne przedstawione niżej byłyby tylko zwieńczeniem obietnicy danej przez Boga.

<sup>107</sup> Zob. M. Janocha, *Ikonografia święt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający*, dz. cyt., s. 229.

<sup>108</sup> Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 54.

<sup>109</sup> Por. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 226–227; por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 54.

<sup>110</sup> *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, s. 24: „(...) hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion”.

<sup>111</sup> Por. M. Janocha, *Ikonografia święt Pańskich*, dz. cyt., s. 230.

<sup>112</sup> *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, s. 24: „natum non factum”.

<sup>113</sup> Tamże, s. 24: „descendit, incarnatus est, homo factus est”.

<sup>114</sup> Na ten temat por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 235.

## 2.2. Ikona Chrztu Pańskiego

Wydarzenie chrztu Chrystusa, które miało miejsce w rzece Jordan, zostało upamiętnione świętem Objawienia (gr. *Epifania*, ros. *Bogojawłjenje*)<sup>115</sup>. Nazwa ta sugeruje, że doszło wtedy do równoczesnego objawienia się Trzech Boskich Osób, można więc mówić o Teofanii Trójosobowego Boga.

Zgodnie z ewangelicznym opisem, Druga i Trzecia Osoba Boska objawiły się w widzialny sposób, natomiast Pierwsza Osoba Trójcy, czyli Bóg Ojciec, był słyszalny jako głos wydobywający się z niebios i wskazujący, że Jezus jest Jego umiłowanym Synem (Mt 3, 17)<sup>116</sup>.

Bóg Ojciec tak naprawdę pozostaje niewidzialny i niepoznawalny dla ludzkich zmysłów, nie może więc przybrać jakiejś określonej formy ze świata przyrody. Oczywiście Jego obecność w tym wydarzeniu jest wyczuwalna, a właściwie słyszalna. Być może chodzi tu o głos odbierany nie za pomocą zmysłów, lecz odczuwany słuchem wewnętrznym.

Pozostałe Osoby Boskie doznały kenozy, czyli uniżenia w kontakcie ze światem, mogły więc być realnie widzialne. Syn Boży (Druga Hipostaza) pokazał się wszystkim w ciele konkretnego człowieka – Jezusa; natomiast Duch Święty (Trzecia Hipostaza) ukazał się również w formie istoty stworzonej, a mianowicie zstępującej z obłoków gołębic.

Ten ewangeliczny opis starano się odzwierciedlić w schemacie ikonograficznym określanym w języku greckim jako *Babtesis*, a w rosyjskim *Kreszczenie Jisusa Christa*<sup>117</sup>. Istotne jest tutaj to, że wszystkie Trzy Osoby Boskie znajdują się na głównej osi kompozycji. Ponieważ mamy do czynienia z obrazem, to również obecność Boga Ojca musiała być zilustrowana za pomocą środków artystycznego wyrazu, gdyż na dwuwymiarowej płaszczyźnie niemożliwe było ukazanie czegoś, co da się tylko słyszeć, a nie widzieć. Artyści stwarzali więc wrażenie, że w tym wydarzeniu można było zobaczyć także Boga Ojca, chociaż w pewnej nieantropomorficznej formie.

W samym centrum kompozycji w otoczeniu wód rzeki Jordan stoi Jezus Chrystus. W górnej części widać fragment nieba (hemisfera), przeważnie o kształcie półokręgu. Taki motyw symbolizuje rozwierający się nieboskłon, czyli mieszkanie Boga. Z tej boskiej sfery spływa na dół promień światła, który wskazuje na działanie Boga Ojca<sup>118</sup>. Niekiedy wewnątrz górnej hemisfery znajduje się biała gołębic

<sup>115</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 16; por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 107.

<sup>116</sup> Mt 3, 17: „Et ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui”; por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 240.

<sup>117</sup> M. Janocha, *Ikona grafia święt Pańskich*, dz. cyt., s. 233.

<sup>118</sup> Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 16–17.

oznaczająca Ducha Świętego i dopiero od niej wychodzi jeden promień, symbolizujący jedno Bóstwo lub Pierwszą Osobę Trójcy. Biegając w dół, rozszczepia się on na trzy cieńsze strumienie światła. Taki zabieg artystyczny ma na celu wskazanie, iż objawia się tu cały Trójosobowy Bóg<sup>119</sup>. Trójpromień symbolizuje też chwałę całej Trójcy<sup>120</sup>.

Światłość spływa wprost na głowę Jezusa, czyli wybranego Człowieka, co oznacza, że łączy Go ścisła więź z Tym, który posłał ów promień. W ten sposób Ojciec z niebios poświadczał, że osoba stojąca w rzece Jordan jest właśnie Jego umiłowanym Synem<sup>121</sup>.

Takie upodobanie Syna przez Boga Ojca jest uczuciem odwzajemnionym także przez Chrystusa, co również zostało zilustrowane na ikonie. Było to możliwe dzięki temu, że ta intymna relacja między Ojcem i Synem wyrażała się w Trzeciej Hipostazie, czyli w Duchu Świętym<sup>122</sup>.

Syn Boży bezwzględnie przyjmuje polecenie Ojca, zaś Ojciec nie pozostaje obojętny i odpowiada Mu, zsyłając na Niego Ducha Świętego, czyli hipostatyczny symbol miłości między Nimi<sup>123</sup>. Duch Święty znajduje się wewnątrz promienia, który spływa na postać ochrzczonego Jezusa, będącego umiłowaną przez Ojca Osobą<sup>124</sup>. Dlatego też na ikonie poszczególne postaci przedstawiono w określonej kolejności. Na samej górze znajduje się Ojciec, czyli Pierwsza Hipostaza, niżej ukazana została Trzecia Hipostaza, a dopiero na samym dole Druga Hipostaza.

Przeważnie starano się unikać antropomorficznych wyobrażeń Ojca i nie przedstawiano Go w ludzkiej postaci. Niekiedy jednak w tym typie ikonograficznym w sferze niebios, zza chmur ukazywano wylaniającą się dłoń Ojca (*Manus Dei*)<sup>125</sup>, która udzielała błogosławieństwa<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> Por. M. Janocha, *Ikonografia świąt Pańskich*, dz. cyt., s. 234.

<sup>120</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 17.

<sup>121</sup> Łk 3, 21–22: „Factum est autem cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, aperitum est caelum: et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum: et vox de caelo facta est: Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi”.

<sup>122</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 240. Również ojcowie Kościoła uznawali, że Duch Święty to odrębna Osoba. Augustyn z Hippony głosił, że Trzecia Boska Osoba nie jest zrodzona ani przez Ojca, ani przez Syna, ani przez Nich razem, ale jest Duchem Ojca i Syna; por. Augustinus, *De Trinitate* I, V.8, PL 42, 824: „Movet etiam quomodo spiritus sanctus in trinitate sit, quem nec pater nec Filus nec ambo genuerint, cum sit spiritus patris et filii”; tamże I, 8, 18, PL 42, 832: „(...) quia separari a patre et filio non potest”.

<sup>123</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 242.

<sup>124</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 17.

<sup>125</sup> Por. *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* (RBK), red. K. Wessel, t. II, s. 950–951; podaję za: M. Janocha, *Ikonografia świąt Pańskich*, dz. cyt., s. 24.

<sup>126</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 244.

### 2.3. Ikona Przemienienia

Ikona Przemienienia Chrystusa<sup>127</sup> ilustruje moment Jego całkowitej przemiany, co w języku greckim określa się jako *metamorphosis* i jest terminem bardziej odpowiednim niż łacińskie wyrażenie *transfiguratio*<sup>128</sup>. Natomiast w języku rosyjskim popularna stała się nazwa *Prieobrażenije Gospodnie*<sup>129</sup>.

Centralne miejsce w kompozycji zostało przeznaczone dla Chrystusa przemieniającego się na górze Tabor wobec wybranych uczniów, zgodnie z opisem zawartym w Ewangeliach. Mateusz Ewangelista opisuje, że w obecności Piotra, Jakuba i Jana twarz Jezusa stała się tak jasna jak słońce, a śnieżnobiała szata jaśniała niczym światło. Uczniowie zaś zostali osłonięci świetlistym obłokiem, z którego przemówił Bóg Ojciec, wskazując, że Jezus jest Jego umiłowanym Synem<sup>130</sup>.

Na podstawie tego opisu powstał również schemat ikonograficzny. Co prawda w samym środku znajduje się Chrystus, czyli Druga Osoba Trójcy, niemniej jednak także tutaj mamy do czynienia z Teofanią Trójosobowego Boga<sup>131</sup>. Wobec tego cała scena Przemienienia ma charakter trynitarny<sup>132</sup>.

Również w tym przypadku obecność Boga Ojca objawia się jako głos wydobywający się zza świetlistych chmur. Otoczeni jaśniejącym obłokiem wybrani uczniowie Jezusa znaleźli się jakby w innym wymiarze, pozwalającym im usłyszeć Boga<sup>133</sup>. Przemawiając, poświadczą On synostwo Jezusa, który przemienia się czy też przebóstwia przed oczami trzech uczniów. To właśnie Ojciec uświadamia świadkom wizji, że Syn Boży stanowi Jego rzeczywisty odbłask<sup>134</sup>.

Przemienienie na górze Tabor traktowano jako wydarzenie mistyczne, dlatego często stanowiło przedmiot rozważania myślicieli bizantyjskich z kręgów mo-

<sup>127</sup> Na temat ikony Przemienienia zob. I. Trzcńska, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998; W. Łoski, *Ikona Przemienienia Pańskiego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1976, nr 3–4, s. 18–24.

<sup>128</sup> Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 108.

<sup>129</sup> Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 66.

<sup>130</sup> Mt 17, 1–8: „Et post dies sex assumit Iesus Petrum, et Iacobum, et Ioannem fratrem eius, et ducit illos in montem excelsum seorsum: et transfiguratus est ante eos. Et respanduit facies eius sicut sol: vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix. Et ecce apparuerunt illis Moyses et Elias cum eo loquentes. Respondens autem Petrus, dixit ad Iesum: Domine, bonum est nos hic esse: si vis, faciamus tria tabernacula, tibi unum, Moysi unum, et Eliae unum. Adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos. Et ecce vox de nube, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. Et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valde. Et accessit Iesus, et tetigit eos: dixitque eis: Surgite, et nolite timere. Levantes autem oculos suos, neminem viderunt, nisi solum Iesum”.

<sup>131</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 251.

<sup>132</sup> L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, dz. cyt., s. 86.

<sup>133</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt., s. 249.

<sup>134</sup> Tamże, s. 252.

nastycznych. Godna uwagi jest tutaj teologia, jaką przedstawił Grzegorz Palamas (zm. 1359)<sup>135</sup>, który usystematyzował myśl hezychazmu<sup>136</sup>.

Tradycja hezychastyczna związana była z ideą przeobóstwienia człowieka (gr. *theosis*, ros. *obożenije*)<sup>137</sup>, które dokonać się mogło tylko dzięki Boskim energiom. Energie te w postaci światła objawiły się już na górze Tabor podczas Przemienienia Jezusa. Celem zaś hezychastów była kontemplacja tej światłości pochodzącej z innego świata i umożliwiającej zjednoczenie z Bogiem<sup>138</sup>.

Blask Taboru pozostawał w rzeczywistości niewidzialny dla ludzkich zmysłów, niemniej jednak w czasie doznania mistycznego możliwe było doświadczenie Boskich energii w postaci łaski. Proces ten doprowadzał do zupełnej przemiany wewnętrznej człowieka<sup>139</sup>. Co prawda to Chrystus stanowi ikonę Ojca, ale także każdy człowiek zostaje wezwany do przemiany w Chrystusa. Teoria Boskich energii rozwinięta przez Grzegorza Palamasa znalazła także odzwierciedlenie w schemacie ikonograficznym. Szczególnie w XIV wieku, czyli w okresie, kiedy

<sup>135</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa, 1989, s. 194n; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 98n. Grzegorz Palamas (zm. 1359) przebywał w jednym z monasterów na Górze Athos, następnie został biskupem Tessalonik. Więcej na jego temat zob.: J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57–92; O. Jurkiewicz, *Palamas Grzegorz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurkiewicz, Warszawa 2002, s. 386; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 200.

<sup>136</sup> Hezychazm pochodzi od greckiego słowa *hezichia* oznaczającego spokój i ciszę. W języku rosyjskim upowszechniła się nazwa *isichazm*. Był to nurt mistyczny, którego początki sięgają praktyk stosowanych przez pierwszych mnichów już w III–V wieku m.in. w monasterze św. Katarzyny na Synaju. Ta metoda kontemplacji przeniosła się również na Górę Athos i stała się popularna w XIII–XIV wieku. Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 31. Hezychazm rozpowszechnił się przede wszystkim na Wschodzie, a szczególnie przyjął się w kościołach prawosławnych. Polegał na określonej kontemplacji, wewnętrznym uciszeniu oraz odizolowaniu się od czynników zewnętrznych utrudniających skupienie myśli. Mnisi hezychaci często przesiadywali w samotności, by nieustannie myśleć o Bogu. Ułatwiali to sobie, stosując określone praktyki modlitewne, m.in. powtarzali w rytm oddechu zmemoryzowane formuły błagalne. Istotne było dla nich przywoływanie imienia Jezus, któremu przypisywali moc zbawczą. O modlitwie jesusowej por.: T. Śpidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357–367; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, dz. cyt., s. 31–36. Grzegorz Palamas, teoretyk hezychazmu, sądził, że człowiek może doznać Teofanii Boga. Niemniej jednak dokonał rozróżnienia między właściwą istotą Boga (*ousia*) a Jego ukazującymi się na zewnątrz energiami (*energeia*). Istota Boga pozostaje transcendentna, czym różni się od Jego działań, czyli energii. Stworzenie, chociaż nie może uczestniczyć w prawdziwej istocie Boga, to jednak dzięki niestworzonym boskim energiom może zjednoczyć się ze swym Stwórcą. Bóg objawia swoją obecność właśnie poprzez energie, czyli światłość, którą kontemplowali hezychaci. Natomiast sama Jego istota pozostaje niepoznawalna ani duchowo, ani za pomocą zmysłów. Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 188; zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

<sup>137</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 65.

<sup>138</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, dz. cyt., s. 61; S. Bułhakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok–Warszawa 1992, s. 164.

<sup>139</sup> Na ten temat zob. J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996, s. 82; podaje za: M. Janocha, *Ikonografia święt Pańskich*, dz. cyt., s. 238.

ideologia hezychazmu święciła tryumfy, plastyczne ujęcie sceny Przemieniania nabrało ekspresji i dynamiki<sup>140</sup>.

Chociaż główną postacią na obrazie jest Syn Boży, to jednak znajduje się On na charakterystycznym tle wymagającym głębszej interpretacji. Jego ciało otacza specyficzna mandorla składająca się z coraz jaśniejszych okręgów<sup>141</sup>. Wskazują one na działanie Boskich energii, o których mówił właśnie Palamas. Obłok wokół Jezusa przybiera najciemniejszą tonację w tym miejscu, gdzie bezpośrednio styka się z Jego ciałem, a im dalej rozchodzi się w przestrzeń, tym staje się jaśniejszy. Ciemna barwa oznacza, iż sama istota Boga pozostaje transcendentna i niedostępna dla ludzi. Natomiast za pomocą jasnego koloru wyobrażano objawiające się na zewnątrz energie Boga.

W wydarzeniu na górze Tabor uczestniczy cały Trójosobowy Bóg, jednak nie można jednoznacznie określić, w jaki sposób zostało wyrażone objawienie Pierwszej i Trzeciej Hipostazy. Tradycyjnie przyjmuje się, że Duch Święty przybiera postać jaśniejącej otoczki wyobrażającej obłok. Problematyczna pozostaje kwestia obecności Boga Ojca. Zgodnie z opisem w Ewangelii, dał się On słyszeć, byłby więc rozchodzącym się w powietrzu dźwiękiem. Trudno jednak przedstawić na obrazie to, co jest słyszalne, ale nieuchwytnie wzrokowo. Niemniej uznaje się, że obecność Ojca zasugerowana została poprzez obłok, z którego miał On przemówić, wskazując na swego Syna. Można także przyjąć, że blask bijący od Osoby Syna Bożego oznacza nieziemską światłość, której źródłem pozostaje właśnie Ojciec. Ponieważ Syn jest współistotny Ojcu, uznaje się także, że oślepiająca światłość płynęła wprost od Boga Ojca.

## 2.4. Pantokrator

*Pantokrator* to greckie słowo odnoszące się do sprawującego nieograniczoną władzę nad stworzonym wszechświatem<sup>142</sup>. W języku rosyjskim występują natomiast nazwy *Wsjedierżytiel* (czyli *Wszechwładca*) lub *Spas Wsjedierżytiel* (*Zbawiciel Wszechwładca*)<sup>143</sup>.

To wyobrażenie ikonograficzne ukształtowało się w sztuce bizantyjskiej, w której przedstawiano Chrystusa najczęściej w taki właśnie sposób<sup>144</sup>. Uznając dogmat o współistotowości Ojca i Syna, wyobrażenie Zbawiciela pod postacią Pantokratora traktowano także jako przedstawienie Boga Ojca<sup>145</sup>. Odwoływano

<sup>140</sup> Por. M. Janocha, *Ikonoграфия święt Pańskich*, dz. cyt., s. 238.

<sup>141</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 66.

<sup>142</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 122.

<sup>143</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 61; por. I. Jazykowa: *Świat ikony*, dz. cyt., s. 75.

<sup>144</sup> I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*, dz. cyt., s. 172.

<sup>145</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 122.



się tu do słów zawartych w Liście do Kolosan, według których Chrystus jest „obrazem Boga niewidzianego” (Kol 1, 15).

Istota Boga Ojca pozostawała niewyobrażalna oraz niewidzialna. Jednak teolodzy podkreślali fakt, iż Ojciec ma swój doskonały i współwieczny Mu Obraz, czyli Syna – Słowo Boże<sup>146</sup>. Również św. Augustyn, nawiązując do Ewangelii św. Jana, uznawał, że Syn ma taką samą istotę, czyli substancję, jak Ojciec, gdyż Słowo też jest Bogiem<sup>147</sup>.

W centrum kompozycji znajduje się Chrystus ukazany jako najwyższy Sędzia oraz majestatyczny Król Chwały<sup>148</sup>. Na wielu ikonach zasiada On na tronie, dzięki czemu nie tyle podkreślano Jego funkcję kapłańską, ile Jego zwierzchnictwo nad całym Kościołem. Przecież jako Pan nieba i ziemi panuje On nad całym realnym światem, zarówno nad tym, co widzialne, jak i niewidzialne<sup>149</sup>. Taką samą moc ma również sam Bóg Ojciec. Na ikonie, mimo że widać tylko Drugą Osobę Boską, przy głębszej analizie można się dopatrzeć obecności Ojca. Wskazują na to także greckie litery Ω O N namalowane wewnątrz krzyżowego nimbu otaczającego głowę Chrystusa. Stanowią one skrót imienia Boga „Jam Jest Który Jest” (Wj 3, 14) i są odpowiednikiem hebrajskiego wyrażenia YHWH<sup>150</sup>.

Ponieważ określenie to występowało w Starym Testamencie, jeszcze zanim dokonało się Wcielenie Drugiej Osoby Boskiej, przyjmuje się, że odnosi się ono do Ojca. Z drugiej jednak strony Syn Boży, będąc współistotny Ojcu, również jest godzien nosić to samo imię. Wcielając się, wybrał On ciało najwyższego z wszystkich stworzeń na ziemi, czyli człowieka, i stał się uobecnieniem samego Ojca<sup>151</sup>.

Na ikonie można dostrzec takie cechy Pantokratora, które przeważnie przypisuje się Ojcu, a mianowicie przyjmuje On majestatyczną postawę. Oblicze wydaje się niekiedy srogie i władcze, a jak wiercono, Ojciec miał objawić na sądzie swoją surowość i sprawiedliwość. Tymczasem Syn kojarzony był raczej z miłosierdziem. Te dwie sprzeczne cechy łączą się na twarzy Pantokratora. Na ikonach typu Spas w Siłach Pantokrator znajduje się w otoczeniu niebieskich sfer podkreślających Jego chwałę. Jest On wszechmocny i tak samo jak Ojciec siedzi na tronie niczym Sędzia, który sądzić będzie przy końcu czasów<sup>152</sup>.

<sup>146</sup> Zob. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 16.

<sup>147</sup> Augustinus, *De Trinitate* VI.9, PL 42, 825: „Et deus erat Verbum, Hoc erat, inquit, in principio apud deum”.

<sup>148</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, dz. cyt., s. 61.

<sup>149</sup> I. Jazykova, *Obraz Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 172; por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 122–123.

<sup>150</sup> K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 122.

<sup>151</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79n; podaje za: L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, dz. cyt., s. 75.

<sup>152</sup> I. Jazykova, *Świat ikony*, dz. cyt., s. 76.

## Podsumowanie

W tradycji wschodniej unikano tworzenia przedstawień Boga Ojca, opierając się przy tym na słowach Ewangelii, że nikt Go nigdy nie widział. Oglądanie Ojca tak naprawdę jest możliwe jedynie przez Jego Syna (J 14, 9), który stanowi doskonały obraz Ojca.

Niemniej jednak pomimo zakazów obowiązujących w Kościele wschodnim powstawały wizerunki (uznane za niekanoniczne), na których znajdował się Bóg Ojciec przeważnie pod postacią starca (*Sabaoth*). Nigdy nie występował On samodzielnie, lecz zawsze w towarzystwie pozostałych Osób, których nie można było od Niego oddzielić. Ikona z wyobrażeniem samego Boga Ojca nie mogła istnieć z racji tego, że zawsze pozostawał On transcendentny wobec stworzonego świata, a objawiał się przez Syna i Ducha Świętego.

Na Wschodzie uznano, że Pierwsza Hipostaza Trójcy może być ukazywana tylko i wyłącznie z pozostałymi Hipostazami, to znaczy w kontekście wyobrażeń epifanicznych całej Trójcy. Do najbardziej popularnych kompozycji zalicza się ikonę Trójcy typu Starotestamentowego, na której Bóg Ojciec oraz dwie pozostałe Osoby Boskie objawiały się pod postacią aniołów. Trzeba dodać, że w sztuce wschodniej niechętnie odnoszono się do wyobrażeń Boga Ojca w ludzkiej postaci, gdyż uważano, że nie odpowiadały one w zupełności nauczaniu Kościoła. Nie znaczy to, że takie wyobrażenia nie istniały. Nawet w czasach nowożytnych umieszczano je w ikonostasie w rzędzie praojców, a Bóg Ojciec występował tam jako Odwieczny Dniami. Na Zachodzie zaś o wiele częściej spotyka się przedstawienia Ojca w ludzkiej postaci, gdyż nikt nie sądził tutaj, że były one sprzeczne z dogmatami wiary chrześcijańskiej. Początkowo wyobrażano sobie Pierwszą Osobę Trójcy Świętej jeszcze jako człowieka w średnim wieku, ale z czasem przybrał On postać siwego starca, tak jak na Wschodzie.

Na ikonach bizantyjskich i ruskich wyobrażających Teofanię całego Trójosobowego Boga obecność Pierwszej Hipostazy Boskiej jest często tylko sugerowana i nie przedstawiana wprost. Stosowano w tym celu określone środki artystycznego wyrazu; przykładowo w górnej części kompozycji często malowano otwierającą się sferę niebios, która tradycyjnie uważana była za siedzibę Ojca. Ponieważ istota Boga zawsze pozostawała niepoznawalna, dlatego też środki plastyczne, którymi się posługiwano, nie mogły być rozbudowane. Wykorzystywano w tym celu takie motywy, jak *Manus Dei*, promień czy świetlisty obłok. Charakterystyczny jest fakt, że na kształt kanonu ikonograficznego w znacznym stopniu wpłynęły opisy zawarte w Piśmie Świętym oraz dogmat trynitarny zatwierdzony na pierwszych soborach. Dlatego też Pierwszą Hipostazę Trójcy ukazywano zawsze w obecności dwóch pozostałych Boskich Hipostaz.

### Summary

#### Perceptions of God the Father in the iconography of modern in the context of the Trinitarian dogma. The canon of force in Eastern and Western art

The article describes the presentation of God the Father or the First person of the Trinity which were created in modern times in both the Byzantine and Russian art, as well as in Western Europe. In the East, showing God the Father in human form was considered to be inconsistent with the provisions of the church. However, icons are often formed in which God appeared as an old man (Sabaoth). God the Father has always been transcendent to the word, could not be directly visible but manifested Him the Son and Holy Spirit. Therefore, the first Divine Hypostasis is depicted on the icons in the company of two other hypostases. This was possible on the perceptions of the whole Trinity. The iconographic scheme called the Old Testament Trinity, God the Father as the Son of God and the Holy Spirit occurs in the form of an angel. While the New Testament Trinity icon takes the form of an older man and is revealed as the eternal days. In the art of the western part there are images in which God the Father is shown in human form, while in Eastern art often is not God the Father is shown the front but its presence is suggested on the basis of such themes as the luminous radius, cloud, Manus Dei, which opens sphere of the sky. This is particularly evident in icons representing Christ and the ideas of the whole of God reveals Himself in three persons.

**Olga Cyrek** – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Rzeszowski, Wydział Socjologiczno-Historyczny), autorka artykułów na temat monastycyzmu wczesnośredniowiecznego, historii Kościoła w okresie od późnej starożytności do wczesnych czasów nowożytnych, ikonografii średniowiecznej i nowożytnej: bizantyjskiej, ruskiej i bałkańskiej. Jej zainteresowania badawcze to sztuka Polski południowo-wschodniej (architektura i ikonografia), kultura regionu, ascetyka Wschodu, teologia ojców Kościoła.