

Tadeusz Dionizy Łukaszuk

Obraz święty : ikona owocem i gwarantem prawdy wcielenia

Salvatoris Mater 10/1, 11-36

2008

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z pozoru może wyglądać, że ikonoklazm, po polsku nazywany obrazoburstwem, nie pozostaje w żadnym związku z zasadniczymi tematami chrystologicznymi, roztrząsanymi na soborach ekumenicznych odbytych w ramach kościelnej starożytności. Pozornie zdaje się nie zachodzić żadna bliższa zależność między dogmatem chrystologicznym a faktem występowania obrazów w Kościele. Przy głębszym wszakże wejrzeniu w sprawę okazuje się, że pozory są niesłychanie mylące. Ikonoklazm został przez Kościół potraktowany jako herezja chrystologiczna, a w ocenie jego przeciwników doby patrystycznej był czymś więcej niż jedną z herezji, ponieważ zagrażał istocie chrześcijaństwa, godząc w jego centrum przez negację prawdziwego wcielenia Jezusa Chrystusa. Już tutaj, na wstępie, trzeba zaznaczyć, że rozpalony przez ikonoklastów spór dotyczył w pierwszym rzędzie wizerunków Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Wcielonego¹. Dopiero w drugim rzucie rozciągał się na obrazy Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych. Ale i w tym drugim przypadku odnosił się właściwie do Chrystusa, bo Maryja i święci stawali się podatni na przedstawienie w ikonie tylko w tej mierze, w jakiej dostąpili przebóstwienia mocą spływającą z chwalebego stanu Wcielonego Syna Bożego. To chwalebny stan wcielonego Chrystusa odciskał się na osobach blisko z Nim związanych i sprawiał, że i one nabywały prawo do występowania na ikonach. Odrzucenia ikonoklazmu domagał się poprawnie rozumiany dogmat chrystologiczny. Tylko dobrze rozumiany dogmat wcielenia Boga był w stanie usprawiedliwić istnienie świętych obrazów i występowanie okazywanego im kultu.

Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE

Obraz święty – ikona owocem i gwarantem prawdy wcielenia

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 1, 11-36

1. Ikonoklazm zagrożeniem prawdy wcielenia²

Zdawało się, że wraz z VI soborem ekumenicznym, III Konstantynopolskim, z lat 680/681, dobiegła końca seria kontrowersji chrystologicznych. W trakcie przebytych etapów Kościołowi udało się obronić

¹ J. COTTIN, *Jésus Christ en écriture d'images. Premières représentations chrétiennes*, Genève 1990, 158.

² Ikonoklazm ma na swoim koncie bogatą literaturę. Dla naszych doraźnych celów musi wystarczyć odwołanie się do niektórych opracowań informacyjnych. Oto one: C. EMERAU, *Iconoclasm*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, VII/1, col. 575-595; A. GRABAR, *L'Iconoclasm byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957;

i wyjaśnić naukę o Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym Człowieku, występującym i działającym jako jedna Boska Osoba przy zachowaniu dwóch niezmięszanych i niezmięszonych natur. Zostały odrzucone błędne koncepcje, które zagrażały po kolei Bóstwu, człowieczeństwu, a na koniec osobowemu zjednoczeniu dwu natur w jednej Osobie Słowa³. W oparciu o ustaloną doktrynę Kościoła mógł Synod Trullański, zwany *Synodus Quinisexta*⁴ wydać kanon 82 uprawniający figuralne przedstawianie Jezusa Chrystusa w miejsce dotychczasowego przedstawiania symbolicznego w postaci Baranka. Synod ten i wydany przez niego kanon przypadają na czas bujnego rozwoju sztuki religijnej w Kościele, której sensu i potrzeby nikt w tym czasie nie kwestionował. Wcześniej odzywały się tylko pojedyncze głosy przeciwne obrazom, stanowiąc coś na kształt pomruków możliwej burzy w przyszłości.

1.1. Dalsze i bliższe uwarunkowania ikonoklazmu

Jakie były powody pojawienia się ruchu obrazoburczego w Kościele? Na to pytanie nie ma krótkiej i prostej odpowiedzi, która by mogła zadowolić krytyczny umysł pytającego. Trudność i złożoność odpowiedzi wynika w pierwszym rzędzie z samej niesłuchanie bogatej rzeczywistości, w której się pojawiła, dojrzała i oddziaływała sztuka sakralna. Już u samego zarania chrześcijaństwa pozycja sztuki figuralnej była bardzo rozmaicie widziana i oceniana. Stosunek pierwszych pokoleń chrześcijańskich do wizerunków religijnych determinowany był dwoma odmiennymi czynnikami: pierwszy z nich to wyraźnie wrogi stosunek judaizmu do obrazów, wynikający z zakazów Starego Testamentu, np. z Wj 20, 4. Żydzi nie aprobowali obrazów, sprzeciwiając się ich wykorzystaniu w życiu religijnym, chociaż istnieją dowody na to, że wspomniany sprzeciw nie był zawsze i wszędzie rygorystycznie przestrzegany. O złagodzeniu sprzeciwu mogą świadczyć piękne mozaiki w synagodze Beth Aleph lub malowidła z synagogi w Dura Europos⁵. Były to jednak

K. BAUS, *Bilderstreit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, kol. 461-463. Także w mojej książce: T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty - ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1993, 45-68, można znaleźć podstawowe dane o tym heretyckim ruchu.

³ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 232-255.

⁴ Synod ten zaplanowany był przez cesarza Justyniana II jako uzupełnienie dwóch poprzednich soborów, piątego i szóstego, o decyzje dyscyplinarne, których na nich nie podjęto, stąd jego nazwa *Quinisexta*: nazwa Trullański wywodzi się od sali posiedzeń, która znajdowała się *in trullo*, czyli w miejscu pod kopułą.

⁵ Nazwy „Dura”, syryjska, i „Europos”, grecka, były w starożytności równolegle stosowane na określenie jednej i tej samej miejscowości, ale nigdy nie były stosowane łącznie. Dopiero w nowszych czasach poczęto je zestawiać razem. O znaleziskach

wyjątki od reguły, która obowiązywała i nadal obowiązuje w judaizmie. Czynnikiem drugim, o odmiennej tendencji, była mentalność helleńska, która przeżycia religijne przywykła łączyć z wyobrazeniami figuralnymi. Tak było u Greków w dobie pogaństwa i tendencja ta nie zamierzała zaniknąć w przyjętym chrześcijaństwie, tym bardziej, że nowa religia odwoływała się do konkretnych historycznych postaci, podatnych na prezentację plastyczną.

Na podłożu powyższych czynników ukształtowały się dwie odmienne orientacje w sprawie dopuszczalności obrazów w życiu kościelnym. Pierwsza była orientacją antyikoniczną, nastawioną negatywnie do wszelkich religijnych przedstawień, a druga filoikoniczna, widząca w wizerunkach wydatną pomoc w przyswajaniu treści wiary i w intensyfikowaniu jej konkretnego przeżycia. Jedna i druga orientacja znalazła swój wyraz w dokumentach pisanych swojej epoki, a także - jeśli chodzi o orientację drugą - w zachowanych z tego czasu malowidłach. Tak więc, podczas gdy z jednej strony najwcześniejsi pisarze chrześcijańscy odnoszą się do obrazów z dystansem, to z drugiej strony pobożność ludu tworzy pierwsze obrazy i nimi przyozdabia miejsca uważane za święte, m. in. miejsca pochówku w katakumbach⁶.

W IV wieku dochodzi w kwestii obrazów do wyraźnej polaryzacji stanowisk na poziomie praktyki duszpasterskiej, a także myśli teologicznej. Synod w Elwirze z pierwszych lat tego wieku zakazuje malowania obrazów, którym oddawana by była jakaś forma kultu⁷. Nieco później z postulatami odrzucenia obrazów wystąpił znany i wybitny historyk Kościoła - chociaż mierny teolog - Euzebiusz z Cezarei, wyrażając swoją osobistą opinię o tej sprawie w liście do Konstancji, siostry cesarza Konstantyna Wielkiego. Na prośbę księżniczki o wizerunek Zbawiciela odpowiada odmownie, argumentując teologicznie tym, że Bóstwa nie sposób przedstawić w wyobrażeniu plastycznym⁸. Jeszcze ostrzej przeciwko obrazom wystąpił w IV stuleciu św. Epifaniusz, biskup Salaminy na Cyprze. Swojej opozycji nie ograniczył do wystąpień słownych, lecz w krewkim zapale potrzaskał obraz jakiegoś świętego w Betel, i z tego

archeologicznych w tej miejscowości pisze szeroko i odpowiedzialnie literatura fachowa. Krótkiego streszczenia na ten temat dostarcza: M. GAWLIKOWSKI, *Dura Europos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 366n.

⁶ Por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty...*, 23-27.

⁷ MANSI II, col. 11D: *Picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*.

⁸ Tekst Euzebiuszowego listu można czytać: C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 471-475. Dochodzi w nim do głosu nie całkiem poprawna chrystologia autora, która w ogóle nie stanowiła jego mocnej strony. Por. M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1969, 7-18.

powodu doszło do sporu między nim a biskupem miejsca Janem Jerozolimskim. Dla usprawiedliwienia swojej ogólnej postawy - i konkretnego zachowania - Epifaniusz sporządza trzy teksty, w których atakuje obrazy, a w sposób szczególny oddawaną im cześć: z tekstów tych dochowały się do naszych czasów jedynie fragmenty. Świadectwem zachowanym jego niechęci do obrazów jest list, skierowany do Jana Jerozolimskiego, przetłumaczony przez Hieronima i zachowany wśród Hieronimowych listów⁹. Pisma tych dwóch autorów, Euzebiusza i Epifaniusza, będą stanowiły koronny argument przeciw obrazom, wykorzystywany przez obrazoburców w ich walce ze świętą sztuką w Kościele. Obrazoburcy zechcą w tych wypowiedziach widzieć głos całego Kościoła z IV wieku, co było poważnym wykroczeniem przeciwko prawdzie faktów, ponieważ wiek ten przyniósł też zgoda inne opinie w omawianej kwestii.

Stanowisko przychylnie obrazom i ich kultowi reprezentowane było w IV wieku przez wybitnych przedstawicieli Kościoła i myśli teologicznej, a mianowicie przez wielkich Ojców Kapadockich, Bazylego i dwóch Grzegorzów, z Nyssy i z Nazjanzu. W obrazach dostrzegają oni wartość duszpasterską, jeśli podnoszą one umysł ludzki ku Bogu i świętym, ułatwiając tym samym istotny akt religijny, jakim niewątpliwie jest modlitwa. Bazyli Wielki sformułował zasadę, która z czasem stała się klasyczną i weszła wprost do orzeczenia Soboru Nicejskiego II: *Cześć oddawana obrazowi przechodzi na prototyp*¹⁰. Korzyści duszpasterskie związane z obrazami widzieli i doceniali także inni znani Ojcowie: Jan Chryzostom i Nil z Ancyry. Stanowisko Augustyna nie jest zbyt klarowne: sprowadza się do milczącego tolerowania obrazów, bez entuzjazmu w ich aprobowaniu i propagowaniu¹¹.

Praktyczna strona zagadnienia, sprowadzająca się do tworzenia i wystawiania świętych obrazów, rozwijała się prawie niezależnie od wypowiedzianych uczonych opinii, według sobie właściwych praw. Wraz z otwartą przez przełom Konstantynowy możliwością budowania świątyń i potrzebą ich wyposażania pojawiało się społeczne zamówienie na dzieła sztuki sakralnej. Sakralne budowle zaczęły wręcz wołać o równie sakralne przedstawienia figuralne. Wierni przyzwyczajali się poprzez obrazy nawiązywać egzystencjalno-osobowy kontakt z osobami świata transcendentnego. W bezpośrednim zbliżeniu z obrazami doświadczali często wsparcia ze strony tych, którzy na nich byli przedstawiani, co w sposób naturalny prowadziło do umacniania się szacunku i religijnej

⁹ HIERONIM, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1952, 314-329.

¹⁰ BAZYLI, *De Spiritu Sancto*, c. 18: PG 32, 149C: *Imaginis enim honor ad primitivum transit.*

¹¹ M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 113n.

czci świętych i ich wizerunków. Zjawisko to przybiera na intensywności w wieku VI, na co wyraźny wpływ wywiera stabilizująca się doktryna Kościoła o wcieleniu i jego następstwach, tak co do Osoby samego Jezusa Chrystusa, jak Jego Matki Maryi i pozostałych świętych mieszkańców nieba. Wiadomo, jaką rolę w rozwoju kultu maryjnego w ogóle, z kultem przez ikony włącznie, odegrało przyznanie Matce Jezusowej tytułu *Theotokos* na Soborze Efeskim, w którym to tytule wypowiedziała się prawda rzeczywistego wcielenia. Okres po Efezie, tj. po przyznaniu tego tytułu Maryi, ma prawo do miana złotego wieku w kulcie Matki Bożej, w którym niepoślednią rolę poczęły odgrywać święte ikony. Ludzie szukali sposobu wejścia w bezpośredni - niemal fizyczny - kontakt z osobami czczonymi, do czego poczynają im służyć z jednej strony relikwie, a z drugiej obrazowe podobizny. Powstała w tym czasie tradycja usiłuje niektórym wizerunkom nadać charakter relikwii przez przypisanie im cudownego pochodzenia (dotyczy to tzw. *acheiropitów*, czyli obrazów nie uczynionych ręką ludzką¹²) lub przez związanie ich pochodzenia z samymi osobami przedstawianymi (tendencja ta ujawniła się w przypisaniu wielu obrazów malarskiej twórczości św. Łukasza Ewangelisty, który miał malować osoby przedstawiane na podstawie ich oglądu). Wokół obrazów, uznanych za święte i skuteczne w działaniu, tworzą się zespoły sanktuarijne, do których wierni podejmują pielgrzymki. Sanktuariami opiekują się często mnisi, angażując swoją energię i inteligencję w obsługę przybywających pielgrzymów, do której oprócz doraźnych usług należało także zaopatrzenie przybywających w trwałe pamiątki pobytu. Do tego celu poczęto używać małych przenośnych obrazów, które zabrane z sanktuarium, podtrzymywały pamięć o nim, przedłużając na co dzień żywy kontakt z czczoną w nim osobą. Nie da się wykluczyć, że przy tak szerokim i żywiołowo rozwijającym się kultcie ikon mogły się do niego wkradać pewne nadużycia, noszące znamiona pozostałości pogańskich, przejawiające cechy guseł lub magii¹³.

W sytuacji zdawać by się mogło spokojnego tworzenia obrazów i ich w zasadzie pożytecznego wykorzystywania w życiu religijnym wiernych, pojawił się ruch ikonoklazmu, zmierzający do całkowitego wyeliminowania tej rzeczywistości z życia Kościoła. Naczelnymi protagonistami

¹² W. OLECH, *Acheiropity*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 55. W samej nazwie podkreślony jest fakt, że obrazy te nie są dziełem rąk ludzkich, lecz swoje powstanie zawdzięczają cudownemu działaniu mocy Bożej. Do rzędu *acheiropitów* zaliczano m. in. Mandylion Edesski i Chustę Weroniki.

¹³ O nadużyciach, związanych z kultem obrazów, rozprawiali szeroko ikonoklaści, opierając swoje zarzuty na obiektywnych faktach. O rzeczywistych nadużyciach por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty...*, 60.

tego ruchu byli władcy bizantyńscy, z dynastii izauryjskiej, uważający się jeszcze ciągle w tej epoce za głównych stróżów chrześcijańskiej wiary, do obowiązków których należy czuwanie nad jej czystością. W imię tak rozumianych swoich zadań wystąpili oni, wspierani przez licznych biskupów, do rozprawy z obrazami, z ich kultem i z tymi, którzy byli z tym kultem związani, czyli z tzw. ikonodulami¹⁴.

Jeśli chodzi o genezę ikonoklazmu, to nie została ona po dzień dzisiejszy dostatecznie wyjaśniona. Powodem tego są z jednej strony braki w źródłach, a z drugiej złożoność samego zjawiska. Braki źródłowe zostały spowodowane zwyczajem niszczenia dokumentów strony przegranej, piętnowanej mianem herezji. Stroną przegraną stał się w pewnym momencie dziejów ikonoklazm i w konsekwencji, na mocy logiki prawnej tamtych czasów, jego dokumentacja została zniszczona. Dzisiaj możemy tego żałować, wtedy jednak nikomu nie przychodziło do głowy występować w obronie tego rodzaju spuścizny. Uważano, że z odrzuconą herezją winien iść w zapomnienie wszelki ślad o niej.

Nadmieniona wyżej złożoność ruchu obrazoburczego jest dla badaczy czymś oczywistym, szczególnie gdy się patrzy na jego zasięg przestrzenny i czasowy. W ramach tego zasięgu mogły działać - i faktycznie działały - bardzo liczne i złożone przyczyny. Inne mogły oddziaływać na samym początku, a inne u schyłku ruchu ikonoklastycznego, bo inni ludzie stali u jego kolebki, a inni przy jego grzebaniu.

Wspomniano wyżej, że u samych początków chrześcijaństwa stanowisko ludzi Kościoła wobec obrazów nie było jednolite. Obok zwolenników tej formy przeżywania treści wiary stali jej zaprzysięgli przeciwnicy. Wiele elementów zdaje się wskazywać na to, że ten antyikoniczny nurt trwał przez całą epokę patrystyczną, a także przeszedł do późniejszych etapów dziejowych. Jego oddziaływanie przejawiało się w ikonoklazmie bizantyńskim późnej starożytności, o czym tutaj jest mowa, lecz na tym nie poprzestało, odzywając się echem w późniejszej o kilka stuleci Reformacji. Nie ma powodów do tego, żeby dziwić się trwałości tego nurtu, szczególnie gdy się pamięta, jak bardzo zróżnicowane bywają postawy ludzi w zależności od ich temperamentu, wychowania lub ogólnej kultury. Jednym ludziom obrazy są pomocne - lub zgoła nieodzowne - do ich religijnych przeżyć, a drugim - zamiast pomagać, przeszkadzają w układaniu ich relacji ze światem nadprzyrodzonym. Postawy te trudno podciągać pod skalę wartościującą, widząc w jednych lepszych, a w drugich gorszych chrześcijan, a wypadnie poprzestać na skonstato-

¹⁴ Nazwy tak ikonoklastów, jak i ikonodulów wywodzą się od greckiego trzonu εἰκων (obraz), do którego dodaje się bądź κλάω (niszczyć, burzyć), bądź δουλῶ (służyć, jestem oddany w niewolę).

waniu odmienności¹⁵. Często się zdarza, że sami przedstawiciele obydwu postaw stosują wzajemnie do siebie miary wartościujące, dostrzegając odpowiednio w reprezentowanych orientacjach bądź duchową oziebłość, bądź tanią uczuciową dewocję. Takie oceny bywały stosowane dawniej - już w starożytności - a nie brakuje ich i w czasach całkiem nam bliskich¹⁶. Z elementów warunkujących powstanie ikonoklazmu nie da się wykluczyć pewnych aspektów prestiżowych, politycznych, a nawet ekonomicznych. Te ostatnie racje zdawały się mocno ujawniać w okresie rządów Konstantyna V, który swoje ataki skierował głównie na środowiska monastyczne, tradycyjnie zorientowane filoikonicznie, a równocześnie cieszące się sporymi wpływami w ówczesnym społeczeństwie i dysponujące rozległymi dobrami materialnymi. Bogate klasztory mogły stanowić przedmiot łakomych pożądań dla władz państwowych, borykających się ustawicznie z brakami finansowymi. A i same wpływy mnichów na społeczeństwo nie były najlepiej odbierane przez władców, głównie z tej racji, że klasztory wchłaniały w swoje szeregi wielu ludzi, którzy - zdaniem władców - powinni aktywnie oddawać się służbie publicznej.

Do uwarunkowań powyższych trzeba dodać fakt - dla nas dzisiaj trudno zrozumiały, a wówczas powszechnie przyjmowany - bezpośredniego wiązania sukcesów politycznych i gospodarczych z wyznawaniem prawdziwej wiary i praktykowaniem poprawnej pobożności. Dla niepowodzeń w tych dziedzinach wyszukiwano przyczyn w niepoprawnej wierze i praktycznej religijności. Tak się złożyło, że cesarze ikonokłaści, Leon III i Konstantyn V, odnosili sukcesy, a ikonodule np. Irena, przeciwnie - zaliczali niepowodzenia, skąd rodziło się przekonanie, że ikonoklazm stanowi autentyczną formę przeżywania wiary. W tym można m. in. szukać motywów błyskawicznego rozwoju ikonoklazmu w fazie początkowej, a także odwrotu od niego przy końcu, kiedy to ostatni cesarz obrazoburca, Teofil, ponosił same porażki¹⁷. Już za jego życia ikonoklazm był słaby, a po śmierci pozwolił się całkowicie wyeliminować z życia kościelnego. Dokonała tego małżonka zmarłego, regentka

¹⁵ Por. M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego...*, 128.

¹⁶ Lata sześćdziesiąte naszego stulecia były okresem, w którym nakreślone w tekście postawy ujawniały się wyraziście na naszym polskim terenie. Niektórym kręgom inteligencji katolickiej nie odpowiadały bowiem formy pobożności maryjnej, promowane zdecydowanie przez Prymasa Tysiąclecia, ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, związane mocno z kultem Maryi Jasnogórskiej, skupiające się wokół Cudownego Obrazu, do którego powszechnie pielgrzymowano i który sam wyruszył w peregrynację po polskiej ziemi. Głosy krytyczne pojawiały się w wypowiedziach katolików postępowych, skupionych w KIK-ach i piszących m.in. w „Tygodniku Powszechnym”.

¹⁷ M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego...*, 129.

Teodora, z której poręki odbył się w roku 843 filoikoniczny synod i po nim została urządzona uroczysta reinstauracja obrazów w Kościele, na pamiątkę której bywa obchodzone po dzień dzisiejszy w Kościele prawosławnym Święto Ortodoksji. Przypada ono na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. W uroczystości tej prawosławie chce widzieć pieczęć prawowierności, odcisniętą na całej chrześcijańskiej wierze, a szczególnie na wierze w Jezusa Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego.

1.2. Ikonoklastyczne wypaczenia chrystologii

Badacze dziejów ikonoklazmu przyznają zgodnie, że człowiekiem, który z kwestii obrazów w Kościele uczynił problem dogłębnie chrystologiczny, był cesarz-teolog Konstantyn V, który sprawie tej poświęcił specjalny traktat przez siebie napisany. Nie był to pierwszy przypadek w dziejach Bizancjum, gdy cesarz występował w roli teologa, a może nawet więcej, bo w roli nauczyciela teologów. Wystarczy przypomnieć sobie poczynania Justyniana I lub jego następców, angażujących się w spory monotelekie. Konstantyn V, czując się upoważnionym do pouczenia Kościoła, postanowił sam dać mocny, tzn. chrystologiczny fundament pod swoje działania obrazoburcze. Uważał, że najłatwiej zdyskredytuje kult obrazów, jeśli wykaże, że stoi on w sprzeczności z chrystologiczną nauką soborów ekumenicznych. Wykazać, że ikonodule ulegają błędowi nestoriańskim lub monofizyckim równałoby się ich całkowitej klęsce. Byłby to równie ciężki zarzut - a może nawet cięższy - jak ten o uprawianej w kulcie obrazów idolatrii. Gdyby oskarżenie o herezję odniosło sukces, cesarz mógłby być pewny poparcia całego Kościoła nie tylko w państwie, ale na całym świecie. Nie wiadomo tylko, czy zdawał sobie sprawę, że wkraczając na teren chrystologiczny, otwiera puszkę Pandory, z której wyłonią się wszystkie nieuleadzone do końca konflikty, z którymi z trudem radził sobie Kościół na przestrzeni kilku ostatnich stuleci. Nikt nie był w stanie go zapewnić, że poradzi sobie z nimi akurat on, teolog na cesarskim tronie. Czas pokazał, że nie wystarczyło mu ani geniuszu ani mocy do zapanowania nad problemami całych stuleci¹⁸.

Istotę chrystologicznego dowodzenia przeciw obrazom cesarz zawarł zaraz na wstępie w zdaniu: *Każdy, kto czyni ikonę Chrystusa [...] nie przeniknął głębi dogmatu o zjednoczeniu dwóch natur bez ich zmieszania*¹⁹. Autor usiłuje pokazać, najpierw, czym jest owo zjednoczenie natur,

¹⁸ Por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty...*, 65.

¹⁹ Traktat Konstantyna V nie zachował się całości do naszych czasów. Bywa odtwarzany z fragmentów zachowanych w dziełach polemicznych adwersarzy. Zbiór tych fragmentów można znaleźć w: H. HENNEPHOT, *Textus bisantini ad iconomachiam pertinentes*, Leyda 1969, 52-57.

następnie, czym jest ikona, a czyni to po to, by we wniosku stwierdzić, że rzeczony zjednoczenie jest nie do pogodzenia z ikoną. Chrystus jest jedną Osobą w dwóch naturach zjednoczonych bez zmieszania. Nie ma sposobu - uważa cesarz - przedstawienia Go w postaci jednej natury, ponieważ Jego Osoba w swoim zakresie ogarnia też naturę Boską, która nie poddaje się plastycznej prezentacji. Jeśli się przyjmie, że artysta przedstawia samo ciało Chrystusa, to narzuca się wniosek, że temu ciału nadaje własną osobowość, wprowadzając w ten sposób czwartą Osobę do Trójcy Świętej. Skoro obraz ma być obrazem (odbiciem) osoby, to naturze Boskiej, która nie podlega opisaniu, należałoby odmówić rangi Osoby. *Twórca obrazu powiada o konkretnym wizerunku, że jest to obraz Chrystusa, lecz my pamiętamy, że imię Chrystusa nie ogarnia jedynie człowieka, ale również Boga*²⁰.

Na innym miejscu Konstantyn V dochodzi do przekonania - i to przekonanie usiłuje narzucić Kościołowi - że jedynym prawdziwym obrazem Chrystusa jest Eucharystia. Reprezentuje w tym punkcie opinię, przez siebie stworzoną, rozwijaną i bronią, że obraz powinien być współlistotny (*consubstantialis*) ze swoim prototypem, tzn. powinien ogarniać i wypowiedać całą jego rzeczywistość. Jedynie Eucharystia spełnia ten warunek i ona wyłącznie może być uważana za obraz Zbawiciela. Obraz sporządzony z elementów materialnych nie spełnia tego wymogu i tym samym nie może być w Kościele tolerowany. Całe rozumowanie cesarza zdaje się przybierać formę klasycznego sylogizmu:

- Osoba, czyli hipostaza Chrystusa, nie może być odłączona od obydwóch natur;
- Jedna z tych natur, mianowicie Boska, nie może być namalowana, ponieważ jest nieuchwytna dla opisanego (aperigraptos, -ἄπεριγράπτος;
- Nie da się więc malarsko ująć Osoby Chrystusa.

Jeśli się przyjmie powyższe rozumowanie cesarza, wówczas wniosek o odrzuceniu obrazów nasuwa się nieubłaganie. Dla czcicieli obrazów pozostaje - według przekonania cesarza i synodu w Hieria - wybór między dwoma nurtami heretyckimi: między monofizytyzmem albo nestorianizmem. Jeśli zechcą wyznawać i podkreślać jedność Chrystusa, to muszą się zgodzić, że razem z cielesnym człowieczeństwem ogarniają Słowo, zmieszane z ciałem (monofizytyzm!), jeśli natomiast zechcą uniknąć tej konsekwencji, to muszą przyjąć, że cielesne człowieczeństwo ma własny prosoyon, różny od Osoby Boskiego Słowa (nestorianizm!). Powyższe wnioski, sprowadzające się do przypisania ikonodulom głównych herezji

²⁰ G. DUMEIGE, *Nicée II*, Paris 1978, 82.

chrystologicznych, mogły oddziaływać porażająco na umysły przewrażliwione na zło herezji. Trzeba było czasu i dużego wysiłku, aby dojść do przeświadczenia, że powyższe wnioski nie są wcale konieczne, bo wywodzą się z poważnego pomieszania materii chrystologicznej.

Nie można wykluczyć, że intencje cesarza-teologa były czyste, nadając autentyczną szczerść jego poczynaniom. Sam cesarz manifestował zawsze i wszędzie swoje najgłębsze przywiązanie do wiary i troskę o jej czystość. Swoimi pismami chciał przekonać biskupów, że wskazana przez niego droga prowadzi do oczyszczenia chrześcijaństwa z naleciałości z gruntu mu obcych, nawet pogańskich. Zapewniał biskupów, że po uznaniu za słuszne jego dowodzeń w sprawie obrazów Chrystusa, z podobnymi inicjatywami wystąpi w odniesieniu do wizerunków Bogarodzicy i świętych²¹.

Cesarz chciał, ażeby jego stanowisko teologiczne znalazło potwierdzenie na soborze ekumenicznym. W tym celu zwołał w roku 754 synod w Hieria²², który w zamierzeniach władcy miał być soborem ekumenicznym, lecz do tej rangi nie dorósł pod względem wymogów kanonicznych²³. Niezależnie od tego, że obiektywnie brakowało mu wymaganych warunków do ekumeniczności, to jednak cesarz i sami uczestnicy traktowali to zgromadzenie jako VII sobór ekumeniczny. W braku przedstawicieli starożytnych patriarchatów, przewodnictwo na synodzie przejął Teodozjusz, metropolita efeski, syn byłego cesarza Tyberiusza Apsimara, w postawie swojej zagorzały ikonoklasta. Podobną orientację żywili zastępcy przewodniczącego i pokaźna większość uczestników. O nich wszystkich trzeba powiedzieć, że pochodzili prawie w całości z terenów podległych władzy Konstantyna, wobec którego przejawiali daleko posuniętą dyspozycyjność. Mimo tej dyspozycyjności biskupi - ulegając presji cesarskiej w zasadniczej orientacji ikonoklastycznej - nie przyjęli bezkrytycznie całego systemu jego teologicznego dowodzenia. Odcięli się także od cesarskiego radykalizmu, dążącego do zarzucenia kultu świętych w Kościele, z kultem maryjnym włącznie. Hieria tak daleko nie poszła.

²¹ TAMŻE, 83.

²² O synodzie w Hieria zob: M. BANASZAK, *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze*, t. 2, Warszawa 1987, 15n. Autor nadaje miejscowości nazwę *Hiereia*, co mieści się w granicach dopuszczalnych odmian pisowni i wymowy różnych starożytnych nazw.

²³ Zasadniczym jego brakiem kanonicznym było to, że zabrakło na nim zarówno legatów papieskich z Rzymu, jak również podobnych przedstawicieli patriarchatów wschodnich, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, a nawet nie było patriarchy konstantynopolskiego, ponieważ stolica ta w tym czasie nie była obsadzona. W języku ikonodulów synod ten otrzymał już w starożytności miano „synodu bezgłowego”. Por. G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 83.

Siebie i swoją doktrynę Hieria umieszcza w rzędzie sześciu poprzednich soborów ekumenicznych, z którymi wchodzi w kontakt przez aprobowanie ich orzeczeń i ponowienie dokonanych na nich potępień. Nawiązując wyraźnie do chrystologicznych orzeczeń wcześniejszych soborów, szczególnie III Soboru Konstantynopolskiego, Hieria swoje własne nauczanie chce ulokować na równie wysokim poziomie dogmatycznym. Malować obraz Chrystusa równa się w oczach Hierii obaleniu doktryny wszystkich poprzednich soborów i popadnięciu w nestorianizm lub w arianizm²⁴. Obrazy, którym brakuje duszy, a często wywodzą się z chęci zarobienia pieniędzy, stanowią bluźniercze wyzwanie wobec prawdy Bożej, jako że ten, kto je sporządza, nadaje granice Nieogarnionemu lub wprowadza zmieszanie dwóch absolutnie odrębnych natur. Dowodzenie synodu chce przekonać, że kiedy maluje się obraz Chrystusa, to maluje się wizerunek samego tylko ciała, co równa się nestoriańskiemu podziałowi Chrystusa. Oddzielając malarsko ciało od Bóstwa, tworzy się z ciała odrębną hipostazę i wprowadza się ją w ramy Trójcy, sprawiając, że będą w niej nie trzy, ale cztery hipostazy. Jedynym dopuszczalnym obrazem Chrystusa jest najświętsza Eucharystia.

Za gest bluźnierczy, tzn. rozmiijający się z prawdą porządku Bożego, uznaje Hieria również malowanie obrazów Bogarodzicy i świętych. Za obelgę wobec tych świętych osób musi uchodzić taki sposób ich czczenia, jakiego używali poganie w swoich bezbożnych kultach. Hieria przypomina, że Pan Jezus odrzucał z góry wszelkie słowa uznania kierowane pod Jego adresem przez demony, nie chcąc wchodzić z nimi w jakikolwiek kontakt. Podobnie trzeba myśleć o świętej Theotokos, o której synod wyraża się z najgłębszym uszanowaniem, a także o innych świętych.

Synodalny wykład doktryny zamyka się zespołem aż dwudziestu anatem rzuconych na tych wszystkich, którzy sprzeciwiali się w przeszłości, sprzeciwiają się teraz, lub w przyszłości sprzeciwiać się będą przedkładanemu wykładowi. Wśród napiętnowanych imiennie znaleźli się tacy obrońcy obrazów i ich kultu, jak patriarcha Konstantynopola German, Jan z Damaszku i Georgios z Cypru. Nie wszystkie anatemy godziły w ikonodulów, bo np. jedna z nich została skierowana na tych, co nastają na poprawny kult Matki Bożej, wobec której synod przejawia specjalne nabożeństwo, okazywane wszakże w duchu i prawdzie, bez uciekania się do pomocy wizerunków.

Z tego, co zostało powiedziane wyżej, widać jasno, że głównym problemem podnoszonym w wielkim sporze ikonoklastycznym było właściwe rozumienie wcielenia i jego skutków dla postrzegania Osoby

²⁴ TAMŻE, 85.

Jezusa Chrystusa. W sporze tym nie chodziło o obrazy jako takie, czyli o ich estetyczne lub nawet pedagogiczne walory, lecz o ich stosunek do Wcielonego Boga. Jawiło się pytanie, czy obraz uczyniony ręką ludzką jest zdolny wypowiedzieć prawdę wcielenia. Ikonoklaści odmawiali mu tej zdolności, żądając tym samym wykluczenia obrazów z porządku religijnego bazującego na tajemnicy wcielenia. Ikonodule, przeciwnie, obstawali za ich obecnością, przekonani, że właśnie święte obrazy doskonale wypowiadają prawdę wcielenia i stoją mocno na jej straży²⁵.

2. Reakcja obronna ortodoksji na ikonoklazm

Ruch obrazoburczy przetoczył się jak burza przez Kościół w Imperium Bizantyńskim, nie napotykając w nim na jakiś zmasowany opór. Biskupi z Imperium dali się względnie łatwo przeciągnąć na stronę zamierzeń i poczynań cesarzy z dynastii izauryjskiej. Dowodem na dyspozycyjność episkopatu imperialnego był Synod w Hieria, na którym wspomniane poczynania znalazły zasadniczą aprobatę ze strony pasterzy Kościoła. Szczęściem w całej tej sytuacji było to, że jednak nie zabrakło i wówczas głosów przeciwnych, wywodzących się zarówno ze szczytów hierarchii, jak i z oddolnej części Kościoła, szczególnie z charzmatycznych środowisk mniszych. Głosy tak z góry, jak i z dołu nie przestawały się rozchodzić w całym okresie trwania rozpętanej burzy ikonoklastycznej, a godne uwagi w nich było to, że powoływały się prawie jednogłośnie na fakt wcielenia jako na podstawę uzasadniająca istnienie obrazów i usprawiedliwiająca ich kult. Dowodzi to, że od samego początku ikonodule dostrzegali ikonoklazm jako poważne zagrożenie dla wiary w Jezusa Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego.

2.1. Odpowiedź pastersko-teologiczna ortodoksji

Władcy z dynastii izauryjskiej, podejmujący walkę z obrazami na terenie swojego państwa, usiłowali zdobyć poparcie dla swoich zamierzeń najpierw ze strony najwyższych autorytetów ściśle kościelnych, uosobionych w rzymskich papieżach i konstantynopolskich patriarchach. Obydwa te autorytety rezydowały na terytorium podległym panowaniu bizantyńskiemu, z tą jednak różnicą, że do Rzymu władza ta docierała bardziej nominalnie niż faktycznie, a w Konstantynopolu była autentycznym i twardym panowaniem. Trzeba mieć to przed oczyma, jeśli się chce

²⁵ T.D. ŁUKASZUK, *The Sacred Image/Icon of Christ and the Blessed Virgin Mary as the Fruit of the Incarnation*, „Peregrinus Cracoviensis” (1996) nr 3, 37n.

ocenić w miarę sprawiedliwie zachowanie wszystkich zaangażowanych w sprawę osób.

Leon III, właściwy inicjator burzy obrazoburczej, swoje zamierzenia przedstawił papieżowi Grzegorzowi II (715-731), u którego jednak nie znalazł dla nich uznania i aprobaty. Odpowiadając na list cesarza, papież upomina swojego adresata, aby nie próbował regulować spraw wiary przez wprowadzanie innowacji, które naruszają całość starożytnej doktryny Kościoła. Leon oburzony sprzeciwem Papieża dążył na różne sposoby do wymuszenia z jego strony uległości lub pozbawienia go władzy²⁶. Głos papieża ma w tym przypadku wartość więcej upomnienia pasterskiego, a mniej pouczenia teologicznego.

Następny papież, Grzegorz III (731-741) nie przejawiał większej niż jego poprzednik uległości wobec cesarza i jego religijnej polityki. Niedługo po swoim wyborze wysłał do cesarza list, którego posłaniec nie śmiał przekazać adresatowi, za co został ukarany po powrocie do Rzymu. Grzegorz III zaraz w roku swojego wyboru zwołał synod biskupów Italii (było ich 93), po którym jedynym śladem jest następujący kanon potępienia: *Jeśli ktoś, pogardzając tymi, co zachowują wiernie starożytny zwyczaj apostołowski, powstaje jako dewastator, niszczyciel, profanator lub bluźnierca przeciwko czci świętych obrazów Pana i Boga Naszego Jezusa Chrystusa, Jego Niepokalanej i chwalebnej Matki Maryi, zawsze Dziewicy, błogosławionych apostołów i wszystkich świętych, ten niech będzie odstawiony od ciała i krwi Naszego Pana Jezusa Chrystusa i od zgodnej jedności całego Kościoła*²⁷. Kanon powyższy stanowi dowód na jednoznacznie pozytywną postawę wobec obrazów Kościoła rzymskiego. Postawa ta pozostawała niezmienna w całym okresie walk obrazoburczych. Cesarz oburzony powyższym kanonem postanowił ukarać papieństwo i cały Kościół w Italii, nakładając nań z jednej strony podwyższone podatki, a z drugiej ograniczając zasięg jego jurysdykcji przez oderwanie Illirii od patriarchatu rzymskiego i przyłączenie go do Konstantynopola.

Nie udało się cesarzowi Leonowi III przeciągnąć na swoją stronę także Germana (715-731), patriarchę konstantynopolskiego, który zachował niezachwianą postawę proikoniczną do końca swojego życia. Wezwany do pałacu Dafne, i stojący przed obliczem władcy oraz jego *silention*, czyli przybocznej rady, składającej się z senatorów świeckich

²⁶ G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 66, 75n. Listy Grzegorza II do cesarza nie są bezwzględnie pewne co do ich autentyczności, ani nie odznaczają się specjalnie głęboką myślą teologiczną. Znaczenie ich tkwi nie tyle w prezentowanej teologii, co raczej w zamanifestowanej postawie.

²⁷ *Liber pontificalis*, éd. Duchesne I, 415-416.

i dostojników kościelnych, został postawiony wobec kategorycznego żądania złożenia podpisu pod przygotowanym z góry edyktem obrazoburczym. Patriarcha stanowczo odmówił, a zdjawszy z siebie omoforion, znak piastowanej godności, wygłosił swoje doktrynalne oświadczenie, zamykając je słowami: *Jeżeli jestem Jonaszem, wrzucicie mnie do morza. Ja nie mogę wprowadzać żadnych innowacji w wierze, tylko sobór ekumeniczny*. Po tych nawiązaniach biblijnych German, prawie stuletni starzec, opuścił pałac, wycofał się do swojego prywatnego domu i tam w sytuacji wewnętrznego wygnania zakończył swoje życie. Wcześniej z misją pozyskania Germana dla ikonoklazmu udał się do Konstantynopola Konstantyn, biskup Nacolii, przekonany obrazoburca. Misja jego nie osiągnęła celu, bo patriarcha nie tylko odparł wszystkie argumenty biblijne, przygotowane przez przybysza, ale zdołał go przymusić do wyrzeczenia się głoszonych przez siebie poglądów. Wyrzeczenie to nie było chyba szczere, o czym można przekonać się z dalszego postępowania Konstantyna²⁸. Po patriarsze Germanie pozostały trzy listy, adresowane do biskupów popierających obrazoburstwo, w których oprócz osobistego świadectwa wiary można spotkać już pewną myśl teologiczną, bazującą na fakcie wcielenia i na jego skutkach. O następcach Germana na stolicy konstantynopolskiej wypada powiedzieć, że nie poszli w ślady swojego dostojnego poprzednika. Wszyscy oni, dopóki trwał nacisk ikonoklastycznej władzy, włączali się w realizację jej obrazoburczych planów. Byli zresztą do tego specjalnie dobierani. Dopiero zmiany na cesarskim tronie pociągały za sobą pojawienie się nowych twarzy na stolicy patriarszej i związaną z tym zmianę orientacji pastersko-teologicznych.

Historia ruchu ikonoklastycznego nie wystawia najlepszego świadectwa episkopatowi cesarstwa. Poza papieżami rzymskimi - i zespolonymi z nimi biskupami italskimi, których zależność od cesarza nie była bezpośrednia - żaden nie zdobył się na odwagę wystąpienia przeciw poczynaniom cesarzy. Wszyscy przyjmowali posłusznie decyzje narzucone z góry, chociaż trudno przypuścić, żeby wszyscy byli dogłębnie przekonani o ich słuszności. Znając środowisko kościelne tamtej epoki, nie sposób nie przyjąć, że wiele spraw mogło wywoływać wątpliwości, i na pewno je wywoływało, a jednak ich nie manifestowano. Obrona ortodoksji spadła na barki ludzi spoza hierarchii, prawdziwych charyzmatyków tamtej doby.

Pierwszym i równocześnie najwybitniejszym „charyzmatykiem” zaangażowanym w obronę świętych obrazów był Jan Damasceński (ok. 675-749). Za szczęśliwą okoliczność można uznać to, że wypadło mu żyć

²⁸ C. EMERAU, *Iconoclasm*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, VII /1, col. 579.

i pracować blisko toczących się sporów ikonoklastycznych, ale być poza zasięgiem władzy cesarzy obrazoburców: przebywał bowiem w zdobytej przez Arabów Syrii i Palestynie. Śledząc wypadki w Bizancjum, zmierzające w kierunku zniszczenia ikon i wytępienia ich kultu, Jan napisał trzy rozprawy w ich obronie²⁹. On pierwszy wypracował teologiczne pojęcie obrazu. Obraz jest odbiciem tego, co przedstawia. Zawiera w sobie element podobieństwa z prototypem, którego odtwarza przy równoczesnym zachowaniu odrębności i odmienności. Podstawą relacji obrazu z prototypem jest podobieństwo, miarkowane i ograniczone odmiennością, dzięki której obraz nie jest identyczny z przedstawianą postacią. Naturalnym obrazem Boga jest Jego Syn, który przez przyjęcie ludzkiej natury stał się obrazem widzialnym dla ludzkich oczu. Nie widać racji, dla których nie byłoby wolno przedstawiać Syna w obrazie, skoro stał się On dostępny dla naszego wzroku. Wolno również malować postacie aniołów, tak jak one się jawią w wizjach proroków, a także odtwarzać postaci świętych Pańskich.

Uwzględniając relację istniejącą między obrazem i prototypem, Jan - w oparciu o powagę św. Bazylego i w zgodzie z mentalnością swojej epoki - powie wprost, że obraz Chrystusa jest Chrystusem. Tak więc w kulcie obrazu nie materia doznaje czci, ale Ten, który ją stworzył i który przez pośrednictwo materii nas odkupił. Również teraz przez materię, użytą do produkcji obrazu, Zbawiciel jest blisko nas i nas obdarza dobrodziejstwami. Przełomem w kwestii dopuszczalności obrazów był fakt wcielenia, który otworzył nową erę, znosząc zakazy prawne starego porządku. Od momentu wcielenia można tworzyć obraz Tego, który objawił się nam w ciele, a obok Niego wolno przedstawiać wizerunki Jego przyjaciół, aniołów i świętych³⁰.

Innym charyzmatycznym obrońcą ikonologicznej ortodoksji okazał się Georgios z Cypru, „starzec” żyjący i działający wpośród ówczesnych wspólnot mniszych w Cylicji. Wspomnienie o jego wystąpieniach zachował uczeń, mnich Theosebes, wielce przywiązany do swojego mistrza. Dokument sporządzony przez tego ostatniego znany jest historykom pt: *Nouthesia gerontos peri ton agion eikonon* (Napomnienie starca w sprawie świętych ikon). Dokument przedstawia nam „starca”³¹ Georgiosa

²⁹ J. DAMASCENUS, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, wyd. B. Kotter, Berlin-New York 1975.

³⁰ G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 68-74. W tekście została omówiona teologia ikony Damascenczyka tylko w aspekcie jej chrystologicznej podstawy, z pominięciem jej innych aspektów, godnych uwagi i faktycznie zauważanych przez badaczy.

³¹ Określenie „starzec” oznaczało nie tyle wiek, co godność i charyzmatyczną funkcję pełnioną przez konkretnego człowieka. Pozycja „starców” jest znana i zachowywana do dzisiaj w Kościele wschodnim. Zob. T. ŠPIDLIK, *Spiritualität des östlichen Christentums*, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 501.

(Jerzego?) jak pociesza prześladowanych za przywiązanie do obrazów mnichów, następnie jak dyskutuje z biskupem ikonomachem Kosmasem, a także jak odpowiada synodowi, przed którym staje w charakterze oskarżonego.

Rozmówca biskupa, Kosmas, zarzuca starcowi, że staje w opozycji wobec świętej woli basileusa, na co ten odpowiada, iż Kosmas, biskup, sprzeciwia się woli Syna Bożego. Na zarzut biskupa, że czyni się mądrzejszym od cesarza, starzec odpowiada, że właściwie jest głupszy od wszystkich, ale posiada Ducha Świętego. A wolę Chrystusa starzec każe widzieć w Tradycji, która między innymi przekazała nam dane o obrazie Jezusa, przesłanym przez Niego samego Abgarowi, władcy Edessy³². Przed obliczem sądującego go synodu Georgios jest jeszcze bardziej stanowczy, a nawet w pewnym stopniu agresywny, co widać w momencie, w którym ikonoklastów (biskupów sądujących go) porównuje do Żydów; powiada wprost, że jak diabeł wmówił kiedyś Żydom, iż Chrystus nie jest Synem Bożym, tak teraz wmawia ikonoklastom, że obraz Chrystusa jest idolem. Idąc dalej w podjętym porównaniu, powiada, że jak Żydzi ongiś nie słuchali proroków, tak dzisiaj nie słucha się apostołów. Starzec Georgios za swoją niezłomność został wtrącony do więzienia, z którego nie wiemy, czy wyszedł³³.

Omówieni wyżej obrońcy ikon działali i pisali w pierwszym okresie burzy ikonoklastycznej, w zasadzie jeszcze za rządów Leona III. Natomiast Jan z Jerozolimy, bliżej nieznanego mnicha z terenu Palestyny, podjął się trudu dowodzenia prawdy i zbitcia ikonoklastycznej doktryny Konstancyjna V razem z nauczaniem synodu w Hieria. Swój zamysł urzeczywistnił w postaci dwóch niewielkich traktatów, z których pierwszy skierowany jest wprost przeciwko Konstancynowi, a drugi przeciwko ikonoklastom w ogólności³⁴. Pismo pierwsze nosi cechy emocjonalnej homilii, zmierzającej do poruszenia czytelnika i tym samym skłonienia go do zawrócenia z błędnej drogi. Autor postępuje poprawnie, rozpoczynając swój wykład od nieodzownych rozróżnień rodzajów okazywanego kultu w zależności od tego, ku czemu lub komu ten kult się odnosi. O obrazie Chrystusa powiada, że obraz upewnia nas o prawdziwym Jego przyjsciu w ciełe. Malowidło, w równej mierze jak pismo sporządzone atramentem, stanowi przekaz, który nas poucza o prawdzie. Chrystus

³² Tradycja o tym przesłaniu jest dosyć późna, lecz w dobie ikonoklazmu była powszechnie przyjęta i szeroko wykorzystywana, głównie przez ikonodulów. Por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty...*, 21.

³³ G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 88nn.

³⁴ J. JEROSOLIMITANUS, *Contra Constantinum Caballinum*: PG 95, 309A - 345B; *Contra iconomachos*: PG 96, 1348C - 1362.

w swoim Bóstwie jest nieuchwytny dla opisu, to prawda, lecz przyjmując ciało, sam siebie ograniczył. Z ciałem zespolił się tak bardzo, że nigdy nie pozostawał bez niego. Powołaniem się na acheiropity autor dowodzi, że Chrystusowi nie była obca idea obrazów, skoro sam obrazem obdarował Abgara. Fakt ten dowodzi, że Zbawiciel nie dopatrywał się w obrazach idoli. A na uwagę, że Pan nie nakazywał czynić obrazów, Jan odpowiada, iż jest wiele innych rzeczy, o których wprost On nie mówił, a które znalazły się w Kościele dzięki rozeznaniu apostołów i Ojców. W tym miejscu autor nawiązuje do Tradycji, a w niej w sposób specjalny uwzględnia nurt soborowy. W głowie mu się nie mieści, żeby wszystkie sobory, odbywane w świątyniach ozdobionych obrazami, przeoczyły otaczające je bałwochwalstwo, gdyby rzecz ta faktycznie była bałwochwalstwem. W końcu tego pierwszego pisma autor pozwala sobie na niesłuchanie ostre uwagi pod adresem ówczesnych biskupów, którym nie waha się przypisać miana wilków, nie oszczędza także władców, ikonoklastów.

W drugim swoim traktacie Jan okazuje się bardziej umiarkowany w tonie, dbając na pierwszym miejscu o przekonujące argumenty w bronionej przez siebie sprawie. Argumentem zasadniczym jest dla niego ciągle tajemnica wcielenia, w której nieuchwytny dla opisu (*aperigraptos*) Bóstwo zespoliło się z opisywalnym ciałem. Zespolenie to jest tego rodzaju, że można w cielesnych kształtach przedstawiać całego Chrystusa³⁵.

O literaturze filoikonicznej czasu pierwszych i najgroźniejszych podmuchów ikonoklazmu trzeba powiedzieć, że jakkolwiek nie jest zbyt obfita ani do końca przepracowana, to przecież jej rola jest niesłuchanie doniosła przez wskazanie kierunku, w jakim teologia ikony winna szukać swoich pierwotnych i najbardziej oryginalnych korzeni. Tkwią one w tajemnicy wcielenia odwiecznego Syna Bożego. We wskazanym kierunku pójdzie nauka soborowa Nicei II i Konstantynopola IV.

2.2. Soborowa odpowiedź udzielona ikonoklazmowi

Rozmach nadany przez Konstantyna V ikonoklazmowi, posuwający się aż do krwawych prześladowań ikonodulów, przejawiający się także w konfiskacie dóbr i w rozpędzaniu wspólnot zakonnych, wyraźnie osłabł wraz ze śmiercią tego władcy, która nastąpiła 14 września 775 roku. Kronikarz Theofanes odnotował z nabożnym zadowoleniem, że umierający cesarz wzywał w momencie zegnania się ze światem pomocy

³⁵ G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 95nn. Jan Jerozolimski nie wchodzi w omawianie szczegółów hipostatycznego zjednoczenia, pozostawiając te sprawę innym, sam zadawała się stwierdzeniem, że właśnie ono jest takie, iż dopuszcza malarskie ujęcie Osoby Zbawiciela.

świętej Bogarodzicy³⁶ i polecał się modlitwom mnichów. Jest to szczegół o tyle godny uwagi, że władca ten za swego życia dążył do osłabienia - a w zamierzeniach wręcz do obalenia - kultu Maryi w Kościele, a także nie wahał się prześladować zakonników, w których widział najbardziej upartych przeciwników wprowadzanych ikonoklastycznych porządków.

Syn i następca Konstantyna, Leon IV, był żonaty z Greczynką Ireną, która cały czas pozostawała czcicielką ikon i protektorką prześladowanych zakonników. Pod jej wpływem Leon IV, w swych przekonaniach ikonoklasta, odstępował powoli od stosowania rygorów zarządzonych przez ojca. Sytuacja stawała się stopniowo mniej naprężona. W roku 780 Leon IV umiera, a Irena przejmuje rządy w kraju jako regentka w imieniu swojego małoletniego syna Konstantyna VI. Postanawia zwołać sobór, którego zadaniem ma być naprawienie błędów popełnionych przez ikonoklastów. Nie przeprowadza swoich zamierzeń od razu, bo zdaje sobie sprawę, że może napotkać na zmasowany sprzeciw ogromnej liczby żyjących obrazoburców, związanych mocno sentymentem i korzyściami z okresem triumfującego ikonoklazmu. Trzeba czekać, aż się wytworzy sytuacja korzystna dla działań proikonicznych.

W liście do papieża Hadriana I (784-806) cesarzowa wyjawia swój zamiar zwołania soboru, prosząc go o przybycie na to zgromadzenie, którego celem ma być potwierdzenie starych czcigodnych tradycji o świętych obrazach. Na miejscu w Konstantynopolu zachodzi zmiana na stanowisku patriarchy: po Pawle, umiarkowanym zwolenniku obrazoburstwa, wstępuje na tron patriarchy Tarazjusz, dotychczasowy sekretarz regentki, gotowy do przeprowadzenia zamierzeń cesarzowej. Pewnym problemem po stronie nowego patriarchy było to, że przeszedł on bezpośrednio ze stanu świeckiego na szczyty władzy hierarchicznej w Kościele. Podobne przypadki trafiały się w dziejach Kościoła³⁷, niekiedy z wielkim pożytkiem dla niego, ale zawsze wzbudzały pewne zastrzeżenia, zgłaszane z pozycji wymogów kanonicznych. Także w sprawie Tarazjusza nie obeszło się bez nich, aczkolwiek wszystko dało się spokojnie ułożyć.

Zaplanowany sobór został zwołany do Konstantynopola, gdzie jego pierwszą sesję otwarto 1 sierpnia 786 roku w bazylice Świętych Apostołów. Dyskusja nie zdążyła się jeszcze na dobre rozkręcić, gdy do kościoła wtargnęła duża gromada żołnierzy i rozpedziła zebranych, nie zważając na obecną regentkę i jej protesty. Wielu z obecnych biskupów

³⁶ THEOPHANES, *Chronographia*: PG 108, 932B.

³⁷ Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o wyniesieniu urzędnika świeckiego, Ambrożego, na stolicę biskupią w Mediolanie, na której zapisał się złotym zgłoskami i jest w Kościele czczony jako święty.

akcję wojska powitało okrzykami radości, objawiając w ten sposób swoje obrazoburcze sympatie, czemu trudno się dziwić, skoro spora ich część podpisała uchwały synodu w Hieria, a inni gorliwie wspierali poczynania cesarza Konstantyna V. Żołnierze zaś, którzy zadziałali w opisany sposób, należeli do gwardii cesarskiej, blisko związanej z cesarzem i jego polityką; w większości wywodzili się jeszcze z naboru Konstantyna V³⁸.

Dopiero w roku następnym zaistniały warunki umożliwiające rozpoczęcie i prowadzenie prac soborowych. Dla uniknięcia podobnych niespodzianek, jak ta z roku poprzedniego, na miejsce soboru przewidziano Niceę, miasto leżące w bezpiecznej odległości od niespokojnej stolicy i sławne z pierwszego soboru ekumenicznego z 325 roku. Na soborze zjawiono się około 350 biskupów, głównie z granic Imperium Bizantyńskiego: spoza tych granic byli dwaj legaci papiescy, o jednakowo brzmiącym imieniu - Piotr, różniący się tylko piastowanymi funkcjami w swoim macierzystym Kościele, oraz przedstawiciele patriarchatów melchickich pozostających pod władzą arabską.

Sobór rozpoczął swoje obrady w dniu 4 września 787 roku sesją inauguracyjną, zamknął część roboczą sesją siódmą w dniu 13 października, na której został przyjęty i podpisany przez wszystkich uprawnionych *Horos* soborowy, czyli właściwe orzeczenie doktrynalne, a 23 października nastąpiło uroczyste zamknięcie soboru w obecności regentki Ireny i jej syna Konstantyna VI w pałacu Magnaura w Konstantynopolu. To ostatnie spotkanie miało charakter wybitnie ceremonialny i służyło wszystkim do wyrażenia radości z przywróconego porządku uświęconego wielką i świętą Tradycją Kościoła. Z przebiegu prac soborowych, których nawet w skrócie nie da się tutaj odtworzyć, wypadnie uwypuklić jedynie kilka charakterystycznych epizodów.

Pierwszy zaistniał przy roztrząsaniu spraw biskupów zaplątanych swoim losem i postępowaniem w akcje ikonoklastyczne. Chodziło o to, jak ich traktować: czy jako błędzących wiernych Kościoła, czy raczej jako heretyków. Zabrał głos w tej sprawie Jan³⁹, legat patriarchalnych stolic wschodnich, stwierdzając z mocą: Ikonoklazm jest herezją gorszą niż wszystkie inne i największym złem, ponieważ obala wcielenie Zbawiciela⁴⁰. Zdanie to, gdyby było w całym rygorystycznie przyjęte przez plenum, mogłoby doprowadzić do ogromnego zamieszania na samym

³⁸ E. AMANN, *Storia della Chiesa*, t. 5, *Epoca carolina*, Torino 1977, 127. Por. T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty...*, 54; G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 101.

³⁹ Nie jest pewne, ale nie jest też wykluczone, że chodzi o tego samego Jana, który jako Jan z Jerozolimy był autorem omówionych wyżej traktatów przeciw obrazoburcom. Ton i treść jego wypowiedzi zdają się przemawiać za przypuszczalną tożsamością.

⁴⁰ MANSI XII, 1031B.

soborze, bo wtedy należałoby wszystkich biskupów skalanych ikonoklazmem uznać za pozbawionych wszystkich władz i godności, z władzami sakramentalnymi włącznie i automatycznie pozbawić prawa zasiadania w auli. Patriarcha Tarazjusz nie dążył do tak radykalnych rozwiązań, optując za dopuszczeniem do kolegium soborowego tych wszystkich biskupów, którzy przejawiają skruchę i złożą poprawne wyznanie wiary. Metoda Tarazjusza znalazła uznanie u większości ojców soborowych, dzięki czemu stała się możliwa akcja integrowania byłych ikonoklastów z gronem soborowych ortodoksów.

Inny epizod godny uwagi miał miejsce podczas 5 sesji w dniu 4 października, kiedy to na wniosek Piotra, archiprezbitera Kościoła rzymskiego i legata papieża, wniesiono do auli obraz Jezusa Chrystusa i umieszczono go na dostojnym miejscu obok Księgi Ewangelii. Wyrażając w ten sposób swoją troskę o zachowanie Tradycji, sobór wskazał na jej istotne elementy: słowo i obraz. Stawiając na równi te dwie wielkości, przyznał im tę samą rangę godności i takie samo prawo do czci. Myśl wypowiedziana tutaj w geście, znajdzie swoje sformułowanie w słowach orzeczenia, o czym będzie za chwilę mowa.

Na tej samej piątej sesji, w trakcie zbijania powagi i doktryny synodu w Hieria, pojawiło się pytanie, narzucone przez ten synod, czy możliwe jest przedstawienie Chrystusa w obrazie? Na to pytanie znalazła się taka odpowiedź: *Jeśli się mówi o Chrystusie, to wypowiada się imię, które oznacza dwie natury, widzialną i niewidzialną, jedną objawiającą drugą, jedną podatną na przedstawienie (w obrazie) i drugą nie podatną*⁴¹. Część widzialna, ujęta na obrazie, wskazuje na całego Chrystusa, bo obraz zachowuje podobieństwo do Chrystusa, co do imienia a nie substancji. Słowo „imię” zastępuje w tym rozumowaniu pojęcie osoby. Dla ilustracji prowadzonego wywodu zostaje przywołany przykład z człowiekiem, którego obraz prezentuje ciało, np. Piotra, ale z tego wcale nie wynika, że Piotr nie ma duszy, chociaż jej na obrazie nie widać. Podobnie jest z Chrystusowym Bóstwem. Malując obraz Chrystusa w postaci ludzkiej, wyznajemy wiarę, że Odwieczny Syn Boży wcielił się rzeczywiście, a nie tylko pozornie: stał się Bogiem w prawdziwej ludzkiej naturze.

Na sesji siódmej, odbytej w dniu 13 października, został przyjęty tekst soborowego orzeczenia, z grecka zwanego *Horos*, pod którym podpisało się 302 biskupów obecnych wtedy w auli. Po złożeniu podpisów sobór - zwyczajem tamtych czasów - wyraził swoje postawy i uczucia w formie zbiorowych aklamacji, w których dochodziła do głosu aprobata dla prawowierności i potępienie heretyckich dewiacji⁴².

⁴¹ MANSI XII, 340D – 341A.

⁴² G. DUMEIGE, *Nicée II...*, 137.

A oto istotne fragmenty soborowego orzeczenia, w których zostały wyakcentowane sprawy znaczące dla faktu obrazów i ich kultu w Kościele. *Wyrażając się krótko, stwierdzamy - czytamy w soborowym dokumencie - że zachowujemy w stanie czystym wszystkie kościelne tradycje, jednakowo usankcjonowane dla nas na piśmie i bez pisma. Jedną z tych tradycji jest przedstawianie postaci za pomocą malowidła, które współdziała razem z historią ewangelicznego głoszenia w utrwalaniu pewności o prawdziwym, a nie według fantazji, dokonany ucłowieczeniu Boga Słowa i przynosi nam taką samą [jak przepowiadanie ewangeliczne – dopowiedzenie T.D.Ł] korzyść. Rzeczy wskazujące wzajemnie na siebie [Ewangelie i ikony – dopowiedzenie T.D.Ł] z całą pewnością posiadają sobie równe znaczenie⁴³.*

Tekst, przytoczony wyżej, ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia miejsca, jakie może i powinien mieć obraz w porządku opartym o tajemnicę wcielenia. Jego miejscem jest być blisko tej tajemnicy, a zadaniem - świadczyć o niej w takiej samej mierze, jak czyni to ewangeliczny kerygmat⁴⁴. Ikona jest głosem wcielenia sobie właściwym sposobem, przy pomocy linii i kolorów. Widzimy teraz, jak zgodne z myślą soboru było wspomniane wcześniej jego praktyczne posunięcie, polegające na wniesieniu i ulokowaniu ikony Chrystusa na jednym poziomie z kodeksem Ewangelii. Zachowanie wyrasta z myśli, a z kolei wypowiedziana myśl - usprawiedliwia zachowanie.

Wskazawszy miejsce i określiwszy podstawowe zadanie świętego obrazu, orzeczenie głosi dalej: *Skoro tak się rzeczy mają, to kontynuując pochod po królewskiej ścieżce i trzymając się natchmionego przez Boga magisterium świętych Ojców oraz Tradycji Kościoła katolickiego - który uznajemy za własność mieszkającego w nim Ducha Świętego - z niezachwianą pewnością i starannością definiujemy: W taki sam sposób jak znak czcigodnego i życiodajnego krzyża, należy umieszczać czcigodne i święte obrazy - uczynione bądź z kolorów, bądź w formie mozaiki, bądź z innej odpowiedniej materii - w świętych kościołach Bożych, na świętych naczyniach i szatach, na ścianach i tablicach, w domach i przy*

⁴³ *Consiliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo, Freiburg/Br. 1962, 111 (dalej: COeD). Tekst grecki tego fragmentu jest wyjątkowo oporny na składne polskie tłumaczenie. Przełożyłem go doraźnie - odstępując od wcześniejszego własnego przekładu - dla wydobycia zawartej w nim treści, która w przekładzie poprzednim zdawała się gdzieś zapodziać.

⁴⁴ Temat związków ikony z wcieleniem został przeze mnie omówiony w specjalnym artykule, do którego mogę odesłać zainteresowanych. Odwołuję się w nim nie tylko do nauczania Nicei II, ale także sięgam do Konstantynopola IV, a wszystko staram się umieścić w odpowiednim kontekście myśli teologicznej epoki patrystycznej. T.D. ŁUKASZUK, *Wcielenie fundamentem ikony i jej teologii*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. PEK, Warszawa 1999, 25-39.

drogach. Chodzi mianowicie o obraz Pana Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, a także o obraz Niepokalanej Pani naszej świętej Bogarodzicy, czcigodnych aniołów i wszystkich świętych oraz dostojnych mężów. Im częściej bywają oni przez obrazy postrzegani, tym gorliwiej ci, co na obrazy patrzą, pociągani są do wspomniania i przywoływania przedstawionych postaci i do przekazywania im pocałunku i pełnego czci uszanowania (ἄσπασμόν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν). Nie chodzi jednak o okazywanie im prawdziwej latrii, która zgodnie z wiarą przysługuje tylko naturze Boga. Obrazom zatem, podobnie jak znakowi drogiego i życiodajnego krzyża, świętym Ewangeliom i pozostałym przedmiotom kultu należy okazywać szacunek przez kadzidła i światła, jak to było w zwyczaju u przodków. Cześć obrazu przechodzi na prototyp; kto czci obraz - czcią ogarnia hipostazę przedstawianego na obrazie⁴⁵.

Z tekstu orzeczenia widać, że sobór nie tylko dopuszcza kult obrazów, ale wręcz go nakazuje, jako rzecz zupełnie zrozumiałą w chrześcijańskim porządku zbawczym. Prawo do ikony przysługuje w pierwszym rzędzie Jezusowi Chrystusowi, naszemu Panu i Zbawicielowi, a obok Niego i zaraz za Nim cieszy się tym prawem Najświętsza Maryja Panna, po Niej zaś pozostali święci. Cześć okazywana obrazom nie jest adoracją w sensie ścisłym, czyli *latrią*, bo ta przysługuje tylko naturze Bożej, lecz pełnym namaszczenia uszanowaniem, które w języku greckim określa się mianem *proskynesis*, a ewentualnym łacińskim odpowiednikiem jest słowo *veneratio*.

Niesłychanie ważne jest ostatnie zdanie przytoczonego wyżej fragmentu, które powiada, że cześć okazywana obrazowi odnosi się do hipostazy przedstawianego. Istotne w tym stwierdzeniu jest słowo „hipostaza”, którego nie wypada pomijać także w tłumaczeniach, bo w nim tkwi istota odpowiedzi ikonoklastom, pytającym, czy można przedstawić Boską naturę Chrystusa? W odpowiedzi sobór stwierdza, że przez obraz dosięgamy hipostazy Chrystusa, która chociaż jest nam prezentowana w ludzkiej postaci, to przecież nie przestaje być w swej godności hipostazą Boską. Hipostaza Chrystusa jest jedna i w sobie niepodzielna, niezależnie od tego, że posiada dwie odrębne i niez mieszane z sobą natury. Prawowiterna doktryna Kościoła o świętej ikonie liczy się - jak widać z przytoczonego zdania - z jednością Chrystusowej hipostazy, dzięki której obraz ludzkiej figury Chrystusa jest odtworzeniem i przywołaniem po prostu Chrystusa w całym Jego osobowym bogactwie.

Horos Soboru Nicejskiego II w swojej końcowej partii powołuje się ogólnie - ale bardzo celnie - na źródło, z którego się wywodzą przyjęte

⁴⁵ COeD 112.

przezeń i wypowiedziane wyżej decyzje o świętych obrazach i o należnym im kulcie. *W ten sposób* - czytamy w *Horos - trwa w swojej mocy nauka naszych świętych Ojców, to jest Tradycja Katolickiego Kościoła, przyjmującego Ewangelię od jednych krańców ziemi aż po jej drugie krańce. W ten sposób idziemy za Pawłem, przemawiającym w Chrystusie, i za całym Bożym apostołskim gronem oraz za świętymi Ojcami, podtrzymując te tradycje, któreśmy otrzymali*⁴⁶.

Nie dziwi nas, że sobór chce w swojej nauce widzieć uprawnioną kontynuację nauczania świętych Ojców, bazujących na Ewangelii, na Pawle Apostole i na całym apostołskim gronie. Wszystkie te składniki wchodzi w zakres Wielkiej Tradycji Katolickiego Kościoła, która zawierając i niosąc je w sobie, nieustannie je przekazuje wszystkim ludom ziemi i wciąż przychodzącym nowym pokoleniom. W Tradycji Kościoła Ewangelia żyje; podobnie ma się rzecz z nauką Pawła i całego apostołskiego kolegium. Dzięki tej Tradycji każde pokolenie wiernych ma bezpośredni kontakt ze stanem Kościoła czasów Chrystusa i apostołów. Przez tak głębokie rozumienie Tradycji Nicea II zasłużyła sobie na tytuł soboru Tradycji⁴⁷ w równej mierze, jak i na tytuł soboru świętych obrazów.

Ostatnim aktem zamykającym spory ikonoklastyczne - a w nich także kontrowersje chrystologiczne - okazał się Sobór Konstantynopolski IV z lat 869/870. Historię tego zgromadzenia kościelnego nie ma potrzeby tutaj w detalach zajmować się, ponieważ należy ono do wydarzeń zauważanych bardziej przez historyków, a mniej przez teologów. W kwestii obrazów wszakże wypowiedzi tego soboru są godne uwagi, a często bywają przeoczone i niedoceniane, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie⁴⁸.

Sobór Konstantynopolski IV swoją doktrynę o świętych ikonach zawarł głównie w kanonie trzecim, zaopatrzoną w sankcję anatemy na tych wszystkich, którzy będą się jej sprzeciwiać. Samo sformułowanie słowne kanonu nosi cechy rozstrzygnięcia w najwyższym stopniu autorytatywnego, odpowiadającego wymogom decyzji ostatecznych.

⁴⁶ TAMŻE.

⁴⁷ Ideę Tradycji w zgodzie z ujęciem Soboru Nicejskiego II - aczkolwiek werbalnie na sobór nie powołuje się - rozwija i omawia w sposób sugestywny i głęboki. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie*, Warszawa-Białystok 1992, 37-45.

⁴⁸ Wschód chrześcijański, prawosławny, nie uznaje Soboru Konstantynopolskiego IV za ekumeniczny, dlatego nie przywiązuje większej wagi do jego nauki, a Zachód z kolei, chociaż sobór uznaje za ekumeniczny, nie zwykł był zajmować się specjalnie doktryną teologiczną o świętych obrazach. We wskazanych postawach można się dopatrywać powodów, dla których nauka ikonologiczna tego soboru bywa przeoczana. Por. T.D. ŁUKASZUK, *Święty obraz - ikona w doktrynie Soboru Konstantynopolskiego IV*, „Analecta Cracoviensia” 28(1996) 280.

Pod względem treści trzeci kanon soborowy wnosi wyraźne ubogacenie orzeczenia nicejskiego. Wiążąc sam fakt istnienia świętych ikon z wcieleniem - podobnie jak uczyniła to Nicea II - przyznaje im nie tyle rolę świadectwa o zaistniałej tajemnicy, ile raczej zadanie przekazywania dóbr dokonanego zbawienia: *Świątą ikonę Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Wyzwoliciele i Zbawiciela wszystkich, nakazujemy otaczać równą czcią jak Księgę Świętych Ewangelii*. W tej decyzyjnej części kanonu uderzają dwa szczegóły: najpierw samo słowo *nakazujemy*, w języku greckim θεσπίζομεν posiada w sobie dostojną, zgoła hieratyczną, wymowę, w którą bywa angażowana najwyższa powaga, sięgająca autorytetu samego Boga; po drugie, cześć okazywana obrazom ma być równa tej, jaką okazuje się Księdze Świętych Ewangelii. Słowem opisującym tę cześć jest grecki wyraz προσκύεισις, który samym swoim brzmieniem odróżnia tę formę kultu od okazywanej Bogu *latrii*.

Uzasadnienie podjętej decyzji jest tego rodzaju, że wprowadza nas w nowy i pogłębiony sposób rozumienia roli świętych obrazów. Sobór nie ogranicza jej wyłącznie do świadczenia o prawdzie wcielenia - co czyniła Nicea II - ale chce widzieć ich posługę w przekazywaniu dzisiaj dóbr dokonanej tajemnicy. *Jak bowiem przez unoszone w niej [w księdze – dopowiedzenie T.D.Ł.] dźwięki sylab dostępujemy wszyscy zbawienia, tak samo przez obrazowe oddziaływanie kolorów wszyscy - mądrzy i prości - dostępują w sposób łatwy ratunku; co w sylabie słowo - to samo w kolorach obraz obwieszcza i uobecnia*⁴⁹.

Zestawienie ikony z Ewangelią zostało tutaj dokonane nie w płaszczyźnie ich wspólnego świadectwa, ale w płaszczyźnie ich posługi dla zbawienia ludzi. Zbawienie, bazujące na tajemnicy wcielenia, dociera do nas w dźwiękach przepowiadania słowem i tak samo w malarskim zapisie na obrazie. Dla przybliżenia i ilustracji myśli soborowego kanonu, można by przenieść naszkicowaną w nim problematykę w ramy dzisiejszych możliwości technicznych. Gdyby Zbawiciel żył i działał dzisiaj, mógłby być uchwycony kamerą fono- i fotograficzną. W przekazie fonicznym mielibyśmy Jego słowa, a w przekazie fotograficznym Jego wygląd, oblicze, spojrzenie, gesty. Jedno i drugie byłoby z jednej strony świadectwem o Wcielonym Bogu, który - będąc Bogiem - przemawiałby prawdziwie ludzkim dźwiękiem sylab, a w zewnętrznym przejawie zachowywałby się jak człowiek (por. Flp 2, 7), z drugiej strony niosłoby ludziom - ludzkim uszom i oczom - skutki tajemnicy wcielenia w postaci zbawienia i ratun-

⁴⁹ DS 654. W tekście istotne jest prawdopodobnie greckie słowo, które zawiera w sobie i wyraża ideę czynienia obecnym, przybliżania. Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 470.

ku. Zbawieniem i ratunkiem byłby sam Jezus Chrystus, obecny wśród nas i dla nas mocą swojego słowa i swojego oblicza.

Ludzie czasów starożytnych nie znali kamery, lecz rozumiejąc doskonale znaczenie słowa i obrazu, potrafili odpowiednio je włączyć w porządek prowadzący do naszego zbawienia. Bóg przez wcielenie wszedł w nasz świat, w którym osobowa komunikacja dokonuje się nie inaczej jak przez słowo i przez obraz, nawet jeśli przez obraz wypadnie nam rozumieć tylko wyobrazeniowe utrwalenie w pamięci sylwetki dialogowego partnera. Dzisiaj, w dobie fotografii i wszelkich związanych z nią sposobów przekazywania wyglądu osoby, uświadamiamy sobie doskonale, jak doniosłą rolę w kontaktach międzypersonalnych odgrywa podobizna oblicza, opromienionego uśmiechem życzliwości bądź nacechowanego powagą myśli. Chryścijaństwo ortodoksyjne zdołało zrozumieć i docenić wagę obydwóch sposobów osobowej komunikacji, przyznając należne miejsce zarówno słowu, jak i obrazowi.

Kończąc dosyć rozbudowane rozważania o ikonie i jej roli w zabezpieczeniu chrystologicznej doktryny objawionej, raz jeszcze wypadnie powiedzieć, że zwycięstwo ikony jest równoznaczne ze zwycięstwem doktryny o prawdziwym wcieleniu. Dopiero w odrzuceniu ikonoklazmu zostały ostatecznie przezwyciężone wszystkie - pełne lub połowiczne - doketyzmy, które poprzez całe stulecia dawały o sobie znać w rozmaicie ukształtowanych odmianach, między innymi w monofizytyzmie i w pochodzącym od niego monoteletyzmie. Dla tych wszystkich błędnowierczych odchyleń Ciało Chrystusa - stanowiące istotny element Jego człowieczeństwa - stawało się kłopotliwym dodatkiem do Jego osobowego bytu, z którym to dodatkiem nie wiedziano co zrobić. Przyjęcie ikony zdaje się problem rozwiązywać: włączone w Boską Osobę ciało, oczywiście ożywione ludzką rozumną duszą, stało się nieodzownym miejscem, narzędziem i sposobem kontaktu Syna Bożego ze zbawianym człowiekiem i światem⁵⁰. W ciele i przez ciało, czyli w swoim pełnym człowieczeństwie, Chrystus dokonał naszego zbawienia na krzyżu i w ciele zmartwychwstałym przeszedł do chwały u Ojca w niebie. W tej samej ludzkiej postaci przyjdzie w dniu paruzji, żeby w mocy swojego panowania zamknąć wielkie dzieło zbawienia. Takiego właśnie naszego Zbawiciela - potężnego w swojej godności i mocy Boskiej, a równocześnie bliskiego nam przez swoje człowieczeństwo - ikona przywodzi nam przed oczy. To sprawia, że ikona urasta do rangi gwaranta prawdy o wcieleniu, tzn. o rzeczywistym wejściu Pana i Boga naszego w człowie-

⁵⁰ Por. H. PFEIFER, *Immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986; B. SECONDIN, *Alla luce del suo volto. 1. Lo splendore*, Bologna 1989, 197-200.

czą naturę i w związane z nią uwarunkowania. Samym swoim istnieniem przypomina, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem, któremu należy się cześć, ale jest też prawdziwym człowiekiem, którego można - a nawet trzeba - przedstawiać w ludzkiej postaci, bo On ją przyjął za swoją i nie rozstanie się z nią na wieki. Jego ludzka postać stała się formą Jego osobowego bytu, toteż, kiedy postać ta jest przedstawiana w obrazie, wtedy w niej i przez nią przywoływana jest Jego Osoba wraz z Jego Bóstwem. Skoro ikona stanęła - jak się uważa - na straży podstawowej tajemnicy porządku zbawczego, to nie może nas dziwić, że w jej zwycięstwie nad zakusami ikonoklazmu Kościół dostrzegł triumf ortodoksji nad wszelkimi herezjami. Kościół Konstantynopola po raz pierwszy świętował ten triumf w dniu 14 marca 843 r., ustanawiając ten dzień Świętem Ortodoksji po wszystkie czasy. Obecnie bywa podniosłe celebrowany każdego roku w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.

O. prof. dr hab. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Skałeczna 15
PL - 31-065 Kraków

e-mail: dionizyosppe@wp.pl

L'immagine sacra – icona come frutto e garanzia della verità dell'incarnazione

(Riassunto)

Il problema dell'immagine sacra-icona deve essere studiato nel contesto cristologico. La corretta interpretazione del dogma dell'incarnazione può giustificare la presenza delle icone nell'ambito del culto cristiano.

Nell'articolo l'autore descrive il contesto storico del movimento iconoclastico che ha molte facce, si esprime diversamente secondo i luoghi e investe un lungo periodo storico. Le dottrine iconoclaste devono essere viste come deformazione della cristologia e la vera minaccia per la verità dell'incarnazione del Figlio di Dio.

La prima fase del movimento iconoclastico avvenne sotto gli Imperatori Leone III Isaurico (717-741) e Costantino V (741-775). Nel 787 durante il regno di Irene (iconodula) venne tenuto il settimo Concilio ecumenico (Nicea II), che sancì la condanna ufficiale dell'iconoclastia da parte della Chiesa. Il trionfo dell'ortodossia riguardo il culto delle icone appare come difesa della verità dell'incarnazione.