

Kazimierz Maniecki

Chrystologiczny aspekt teologii ikony w ujęciu L. Uspieńskiego

Studia Theologica Varsaviensia 27/1, 74-96

1989

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KAZIMIERZ MANIECKI

CHRYSOLOGICZNY ASPEKT TEOLOGII IKONY W UJĘCIU L. USPIEŃSKIEGO

Treść: Uwagi wstępne; I. Wcielenie Syna Bożego podstawą teologii ikony; II. Tajemnica Wcielenia — źródłem odnowy obrazu Bożego w człowieku; III. Ikona jako świadectwo rzeczywistości Wcielenia i antycypacja Zmartwychwstania.

UWAGI WSTĘPNE

Cześć oddawana ikonom jest dogmatem wiary sformułowanym na II Soborze Nicejskim (787) i wypływa wprost z podstawowej prawdy Kościoła: prawdy o Wcieleniu Syna Bożego. W świadomości chrześcijaństwa wschodniego, w którym kult świętych obrazów zajmuje szczególnie ważne miejsce, ikona funkcjonuje jako swoisty rodzaj przekazu tej prawdy objawionej. Jest świadectwem Wcielenia rzeczywistego i z tej racji nazywana jest często „teologią w obrazie”. Mówiąc o ikonie i o teologii ikony musimy wziąć pod uwagę to, że jeżeli teologia pewne tajemnice jest w stanie określić dyskursywnie wyłącznie w aspekcie negatywnym, to ikona dzięki swej formie malarskiej może o tych sprawach mówić w sensie pozytywnym. Może wprost twarzą w twarz pokazać to, czego nie może pokazać myśl dyskursywna czy słowo.

Ikona zatem dzięki tym walorom w ostatnich czasach stała się przedmiotem zainteresowania nie tylko ze strony teologów, ale i wielu ludzi, którzy pragną poznać i zrozumieć tę formę przejawu religijności. Można więc mówić o jakimś odrodzeniu ikony w świadomości Kościoła, szczególnie na Zachodzie. Z kolei owo odrodzenie w dobie dialogu ekumenicznego rokuje szczególne nadzieje, a przed teologami stawia specjalne zadania.

Próby podjęcia i spełnienia tych zadań winny prowadzić do przedstawienia poprawnej i zarazem pogłębionej teologii świętego obrazu. Obecna sytuacja jest o tyle pomyślna, że te-

ologii tej nie trzeba tworzyć zupełnie od nowa, gdyż jej zasadnicze zręby zostały wypracowane w przeszłości. Dlatego dzisiaj teologia zachodnia, chcąc ukazać pogłębioną teologię ikony, może i powinna ubogacać się osiągnięciami teologii wschodniej, a konkretnie prawosławnej. Jest to zgodne z duchem Vaticanum II, który w Dekrecie o Ekumenizmie stwierdza: „niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają niż przeciwstawiają”.¹ Wychodząc naprzeciw tym oczekiwaniom, podjęliśmy próbę przybliżenia myśli teologicznej współczesnego teologa prawosławnego Leonida Uspińskiego. Poświęcił on teologii ikony głównie dwa dzieła: *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe* (1960) oraz *La théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe* (1980).

Analizując treści teologiczne zawarte w wyżej wymienionych dziełach zauważamy, że autor prezentuje chrystologiczny system ujmowania ikony. Dla tego systemu tłem niejako jest dogmat chrystologiczny: tajemnica Wcielenia Syna Bożego oraz wypływające z niej skutki. Przyjmując za podstawę te fundamentalne prawdy wiary, L. Uspiński rozpracowuje dogmat o kulcie ikon.

Zanim przejdziemy do omawiania tegoż systemu ujmowania teologii ikony, zauważmy, że obok niego istnieją także inne systemy. Dla przykładu wymieńmy innego teologa prawosławnego: Sergiusza Bułgakowa, który w swoim dziele *Ikona i jej kult* przedstawia teologię ikony w ujęciu sofiologicznym, będącym owocem nowej doktryny teologicznej, która pojawiła się w myśli rosyjskiej na przełomie XIX i XX wieku. Zajmując się ikoną, S. Bułgakow starał się podporządkować jej teorię swym koncepcjom sofiologicznym i w ich świetle szukać ostatecznego uzasadnienia dogmatu ikonograficznego.²

I. WCIENIE SYNA BOŻEGO PODSTAWĄ TEOLOGII IKONY

Leonid Uspiński w swoich poszukiwaniach teologicznych skierowanych w stronę obrazu świętego — ikony, celem pogłębienia rozumienia treści, jakie ona w sobie zawiera, jako punkt wyjścia przyjmuje fakt zbawczy: Wcielenie Drugiej

¹ Sobór Wat. II, Dekret o Ekumenizmie, 17.

² Zob. S. Bułgakow, *Ikona i ikonopocztinije*, Paris 1931.

Osoby Boskiej.³ To zdarzenie, które dokonało się w historii zbawienia, leży u podstaw tego zjawiska religijnego jakim jest ikona i odsłania to, co dane już było przy stworzeniu człowieka. Człowiek jest nie tylko stworzeniem Bożym, lecz równocześnie jest stworzony na obraz Boga⁴ (Rdz 1,27); jest według wyrażenia teologii prawosławnej „żywą ikoną Boga”⁵. Przestał nią być w następstwie grzechu pierworodnego, przy czym ta jego pierwotna „ikoniczność” została mu przywrócona na nowo mocą Wcielenia Syna Bożego. Jestestwo ludzkie odsłania się jako ikona Boga od momentu, gdy na nowo objawiło się w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym.

Punktem wyjścia wykładu Uspieńskiego jest nauka Kościoła określona na II Soborze Nicejskim. Znalazła ona swoje odzwierciedlenie w liturgii, a konkretnie w tekście liturgicznym ze święta Zwycięstwa Prawosławia, ustanowionym po zakończeniu tak bolesnego dla Kościoła okresu ikonoklazmu. Tekst ten — zdaniem autora — w sposób bardzo zwięzły i jasny formułuje aspekt doktrynalny ikony i jej kultu w Kościele. Opierając się na tej nauce, wyrażonej w trzech zdaniach, rozpracowuje Uspieński swoją koncepcję teologii ikony.⁶

Pierwsze zdanie zasygnalizowanego tekstu brzmi następująco: „Słowo nieopisywalne Ojca stało się opisywalne, wciela-
jąc się w Ciebie, Matko Boga”⁷. Zdanie to wyraża zatem uniżenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej, dzięki któremu dokonało się Wcielenie.⁸ Wskazując na tajemnicę Wcielenia jako podstawę teologii ikony, autor podkreśla bardzo mocno wyrzeczenie się Odwiecznego Słowa zewnętrznego stanu bądź sposobu samego bytowania boskiego. Za pomocą idei uniżenia, oddania się i wyrzeczenia, Uspieński próbuje wyjaśnić samą istotę boskiej osoby Jezusa Chrystusa.

Syn Boży, Druga Osoba Trójcy Świętej, stał się Człowiekiem pozostając jednocześnie tym, kim był wcześniej, to znaczy pełnym Bogiem, posiadając w pełni naturę boską. Jedno-

³ Por. L. Uspieński, *La théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1980, s. 133—175.

⁴ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 87—93.

⁵ Tamże, s. 245.

⁶ Por. L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 134.

⁷ Tamże, s. 133.

⁸ Ideą uniżenia (kenosis) w sensie bardzo ogólnym zajmuje się W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jezus Chrystus*, praca zbiorowa pod red. W. Granata i E. Kopia, Lublin 1982, s. 414—444.

cznie w ten sposób dokonał wywyższenia natury ludzkiej, większego niż, to miało miejsce przy akcie stworzenia. Przy Wcieleniu przyjmuje od Maryi, która była człowiekiem, naturę ludzką również w pełnym wymiarze człowieczeństwa, nie zmieniając Bóstwa, ani nie mieszając go z człowieczeństwem. Jezus Chrystus stał się Bogiem i Człowiekiem jednocześnie.⁹ Ta prawda naszej wiary otwiera drogę ikonie, to znaczy daje możliwość jej zaistnienia. „Uniżenie”, kenoza wyraża się prawdą o tym, że „Ten, który jest absolutnie niedostępny dla rozumu ludzkiego, który nie da się opisać ani wyrazić w żaden sposób — stał się wyobrazalny dzięki temu, że przyjął ludzkie ciało”¹⁰. Ikona Jezusa, Boga-Człowieka, bo taka przede wszystkim interesuje Uspieńskiego, jest wyrażeniem dogmatu chalcedońskiego za pomocą obrazu jako środka artystycznego.¹¹ Rzeczywiście ikona przedstawia osobę Syna Bożego, który stał się człowiekiem i który jest jednocześnie przez swą naturę boską współistotny Ojcu, a przez swą naturę ludzką współistotny nam, „podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu”. Autor w tym miejscu niemalże dosłownie cytuje terminy, jakimi posłużył się Sobór Chalcedoński przy sformułowaniu dogmatu chrystologicznego. Chrystus jednoczy w sobie, w czasie swego ziemskiego życia, obraz Boga i człowieka; tego Sługi, o którym św. Paweł Apostoł mówi w Flp 2,6 n. Autor sugeruje również to, że ludzie, którzy patrzyli na Jezusa, otaczali Go i słuchali, nie widzieli w Nim tylko zwykłego człowieka, ale kogoś więcej. Często uważali Go za proroka. Natomiast dla tych, którzy nie wierzyli, Jego bóstwo zostało zakryte poprzez formę „sługi”. W ich przekonaniu Zbawiciel świata był tylko kimś ważnym, „osobistością historyczną”, człowiekiem o imieniu Jezus. Nawet Apostołowie, najbliżsi i umiłowani uczniowie Chrystusa, tylko jeden raz przed Jego Zmartwychwstaniem po śmierci, widzieli Go nie w „postaci sługi”, lecz w Jego człowieczeństwie chwalebnym, przebóstwionym. Wydarzyło się to na Górze Tabor.

Zadaniem Kościoła jest dostrzegać ciągle to wszystko, co Bóg objawia, a co w jakiś sposób pozostaje tajemnicą, zakrytą dla Kościoła. Sugestia ta zostaje wyrażona prostym zdaniem zaczerpniętym z nauki Chrystusa: Kościół „ma oczy, by

⁹ Por. L. Uspieński, *La theologie de l'icone*, dz. cyt., 137.

¹⁰ L. Uspieński, *Essai sur la theologie de l'icone*, s. 181.

¹¹ W interpretacji ortodoksyjnych teologów z VIII i IX wieku, którzy walczyli z ikonoklazmem, ikona Jezusa Chrystusa jest najlepszą ilustracją tego, co rozumie się przez unię hipostatyczną.

widzieć i uszy, by słyszeć". Natomiast praktycznym uzasadnieniem słuszności tak rozumianego posłannictwa Kościoła jest — według samego autora — prawda o tym, że przyjmując Ewangelię napisaną tylko przy użyciu ludzkich środków, przyjmuje ją on jako Słowo samego Boga. W ten sposób Kościół patrzy zawsze na Jezusa Chrystusa oczami niewzruszonej wiary w Jego bóstwo. Oddając zaś cześć ikonom, które przedstawiają Chrystusa, Kościół oddaje cześć Chrystusowi nie jako zwykłemu człowiekowi, ale jako Temu, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem; jako Temu, który objawia się nam w chwale i jednocześnie w najwyższym unieźnieniu. Warto również zauważyć i to, że Kościół prawosławny nie przedstawia nigdy wprost na ikonach Chrystusa, który cierpi fizycznie i duchowo, tak jak to często czyni sakralna sztuka Zachodu.¹²

Szczególną trudnością dla ikonoklastów było właśnie wyobrażenie Chrystusa w ikonie jako Boga-Człowieka.¹³ Zasadniczym problemem dla nich stało się pytanie o możliwość przedstawiania obrazowego dwóch natur Syna Bożego. W tym miejscu zwalczające się strony nie mogły nigdy dojść do osiągnięcia porozumienia, a tym samym w sposób obiektywny uznać słuszność prawidłowego rozwiązania, jakie podawali obrońcy ikon. Ikonodule czyli ci, którzy walczyli w obronie świętych obrazów i ich kultu w Kościele, nigdy nie dążyli do tego, aby przedstawiać natury Chrystusa. Dążyli natomiast do tego, aby w ikonie wyobrazić tylko osobę Chrystusa, osobę Boga-Człowieka jednoczącej w sobie te dwie natury: boską i ludzką bez zmieszania i podziału.¹⁴ Takie podejście do zagadnienia możliwości zaistnienia ikony, możliwości wyobrażenia Chrystusa, wydaje się być słuszne i jako takie zasługujące na uwagę.

Spróbujmy zatem przypomnieć stanowisko jednego z teologów broniących ikony w okresie zaciętych sporów. Otóż m. in. Teodor Studyta nauczał, że tym, co pojawia się na obrazie (Chrystusa), jest sama hipostaza Boga Słowa w ciele. Na ikonie nie jest przedstawiona ani sama nieopisywalna boskość

¹² Liczne aluzje autora kierowane pod adresem malarstwa zachodniego, nie zawsze słuszne i wystarczająco uzasadnione, wymagałyby pewnej polemiki. Ponieważ to zagadnienie nie wchodzi w ramy naszego tematu, dlatego nie będziemy zajmować się nim bliżej.

¹³ Tematem tym zajmuje się L. Uspieński szerzej w rozdziale VII: *La periode iconoclaste — Histoire abrégée*. Zob. *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 89—101.

¹⁴ Por. L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 107—109.

Boga-Człowieka, ani Jego ludzka natura, lecz osoba Syna Bożego, który przyjął ciało. Każdy portret — naucza Studyta — jest portretem hipostazy, a nie natury.¹⁵ Namalowanie obrazu boskiej istoty Boga-Syna przed Jego wcieleniem jest oczywiście niemożliwe, tak jak niemożliwe jest przedstawianie natury ludzkiej jako takiej inaczej niż w sposób symboliczny. Tak więc symboliczne obrazy starotestamentowych teofanii nie są jeszcze „ikonami” we właściwym sensie.¹⁶ Natomiast ikona Chrystusa jest zupełnie czymś innym. Tu można widzieć cielennymi oczami hipostazę Logosu w ciele, chociaż jej boska istota pozostaje ukryta. Właśnie to misterium Wcielenia — powiada Uspieński — umożliwia powstanie świętych ikon i wymaga ich czci.

W rozważaniach L. Uspieńskiego również Maryja znajduje swe należne miejsce. Zasługuje Ona na szczególną uwagę z racji swej roli w tajemnicy odkupienia. Jej osoba wiąże się ściśle z misterium Wcielenia. Od Niej bowiem Syn Boży przyjął ludzką naturę, stając się człowiekiem. Autor, nawiązując do wspomnianego na początku tekstu liturgicznego ze święta Zwycięstwa Prawosławia powiada, że cechą charakterystyczną tego tekstu jest to, iż odnosi się on nie tylko do jednej z osób Trójcy Świętej, ale również odnosi się do osoby Maryi — Matki Jezusa. Tajemnica Wcielenia Syna Bożego jest fundamentalnym dogmatem chrześcijańskim, ale wyznawanie tego dogmatu jest niemożliwe bez wyznawania wiary w Dziewicę Maryję jako prawdziwą Matkę Boga.¹⁷ Dlatego negacja człowieczeństwa Syna Bożego prowadzi konsekwentnie do negacji Bożego macierzyństwa, a tym samym do podważenia samego chrześcijaństwa. Istnienie ikony i jej kultu suponuje ważność Maryi, a Jej przyzwolenie „niech mi się stanie według Twego słowa” (Łk 1,38) było koniecznym warunkiem Wcielenia. Maryja poprzez wyrażenie zgody i posłuszeństwo Bogu umożliwiła zaistnienie możliwości wyobrażenia Boga, dzięki temu, że „Bóg stając się człowiekiem” — stał się jednocześnie widzialny i wyobrażalny.

Idąc po linii Ojców Kościoła, Uspieński wykazuje jeszcze raz, że przedstawianie Boga-Człowieka opiera się ściśle na człowieczeństwie Jego Matki, które jest przeciw wyobrażal-

¹⁵ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 205.

¹⁶ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 172—177.

¹⁷ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 135.

ne. „Ponieważ Chrystus został zrodzony z Ojca, który jest nieopisywalny — powtarza autor za Teodorem Studytą — wobec tego nie może mieć obrazu. Dopiero w momencie zrodzenia z Maryi zyskuje naturalny obraz, odpowiadający obrazowi Jego Matki”¹⁸. Ta prawda pozwala autorowi wyciągać kolejne wnioski. Przede wszystkim ten, że zaprzeczenie możliwości powstawania ikony Chrystusa jest równoznaczne z twierdzeniem, jakoby Jezus Chrystus zrodzony był tylko z Ojca i nigdy nie wcielił się w ludzką naturę. Możliwość przedstawiania Boga-Człowieka według ciała, które przyjął od swojej Matki, jest przeciwstawiana przez II Sobór Nicejski prawdzie o absolutnej niemożliwości wyobrażenia Boga-Ojca. Ojcowie tego Soboru na obronę swego stanowiska przywoływali główny argument papieża Grzegorza II, zawarty w liście do cesarza Leona III, który tak mówił: „Dlaczego nie opisujemy, ani nie przedstawiamy Ojca naszego Pana, Jezusa Chrystusa? Ponieważ nie wiemy jakim On jest. A jeśli widzieliśmy Go i znamy, to tylko dlatego, że widzieliśmy i znamy Jego Syna, wobec tego powinniśmy próbować opisać Go i przedstawić za pomocą środków dostępnych sztuce”¹⁹.

Jak można zauważyć, L. Uspieński zwraca uwagę na takie zagadnienie, jakim jest możliwość przedstawiania czy też wyobrażania osoby Boga Ojca na ikonach. Problem ten pojawił się już na wspomnianym wyżej soborze w 787 roku. Podane wówczas rozwiązania Ojców soborowych posiadały ogromne znaczenie doktrymalne dla późniejszej nauki Kościoła. Badania historyczne pokazują nam jednak, że zarówno teologia jak i ikonografia nie stanęły na wysokości zadania. Pojawiające się coraz częściej ikony Boga Ojca i związane z nimi próby ich teologicznego uzasadnienia doprowadziły do ponownego rozstrzygnięcia problemu na Wielkim Synodzie w Moskwie (1666—1667). Na tym synodzie doszło do ponownego zakazu wyobrażania samego Boga Ojca na ikonach.²⁰

Jak już wspomnieliśmy, II Sobór Nicejski mówiąc o nieobecności obrazu Boga-Ojca (niewcielonego, niewidzialnego, i konsekwentnie niewyobrażalnego) podkreśla bardzo mocno i wy-

¹⁸ L. Uspieński, *Essai sur la théologie*, dz. cyt. s. 182.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zagadnienie to autor szeroko omawia w rozdziale poświęconym Synodowi w Moskwie (1666—1667), na którym to poruszano kwestię wyobrażania na ikonach obrazu Boga-Ojca. Zob. Tenże, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., ss. 345—387.

rażnie różnicę między wyobrażalnością Syna Bożego, który „stał się człowiekiem” i niemożliwością absolutną przedstawiania Boga Ojca. Nieobecność obrazu Ojca Sobór uzasadnia w kontekście Wcielenia, które jest ostatecznym usprawiedliwieniem obrazu nowotestamentalnego.²¹ Zajmując takie stanowisko, Sobór stwierdza z całą oczywistością niemożliwość przedstawiania na ikonach obrazu Boga Ojca z punktu widzenia doktryny Kościoła.

Wyjaśniając pojęcie niemożliwości wyobrażania Ojca naszego Pana — Uspieński stwierdza, że Kościół chce powiedzieć tylko to: „nie przedstawiamy nigdy Boga według jego natury boskiej”. Pierwsza osoba Trójcy Świętej posiada tylko naturę boską, gdyż „słowo Bóstwo oznacza naturę” (obraz Ojca byłby obrazem Bóstwa) i „słowo Ojciec oznacza hipostazę”²². Tak więc przedstawienie jednego czy drugiego jest niemożliwe i tę prawdę potwierdza samo Objawienie, gdyż „nikt nie widział Ojca w Jego bóstwie”. Tajemnica Wcielenia otwiera nam dopiero drogę do poznania Boga. Nie możemy więc stwierdzić, że Bóg Ojciec jest do końca niepoznawalny dla człowieka. Kluczem bowiem do poznania Trójcy Świętej jest Jezus Chrystus; przez Niego poznajemy Ojca: „Ten kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12,45) i „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Syna zaś poznajemy przez Ducha Świętego: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3). Na ikonach przedstawiamy zatem Tego, który został nam objawiony: osobę Jezusa Chrystusa. „Słowo nieopisywalne Ojca (Syn Boży w swoim bóstwie) stało się opisywalne, przyjmując ciało z Maryi Dziewicy”, czyli inaczej „to, co jest zrodzone z Ojca (nieopisywalnego) — jest nieopisywalne; a to, co jest zrodzone z Matki (opisywalnej) — jest opisywalne”²³.

Istnieje zatem idealny obraz — konkluduje L. Uspieński — Boga w rzeczywistości: jest nim Syn Jednorodzony, równy w bóstwie swemu Przedwiecznemu Ojcu. Św. Paweł Apostoł w liście do Kolosan mówi: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (1,15), natomiast z listu do Hebrajczyków dowiadujemy się także, iż Syn Boży jest doskonałym obrazem Boga nie tylko w swojej naturze boskiej, ale również i naturze ludzkiej. W

²¹ Tamże, s. 355.

²² Por. J. Damascyński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 154.

²³ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 357.

sposób wyraźny jest to objawione przez samego Chrystusa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”.²⁴

W świetle Objawienia Nowego Testamentu o Synu Bożym jako doskonałym obrazie Ojca, prawda o obrazie Bożym w człowieku nabiera jeszcze pełniejszego sensu, a także przynosi nowe zrozumienie jego znaczenia dla człowieka odkupionego. „Albowiem tych, których od wieków poznał — czytamy w liście do Rzymian — tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). W tym tekście zawiera się wezwanie i przeznaczenie człowieka, aby się stał podobny do Syna Bożego. To podobieństwo człowiek utracił wraz z grzechem pierworodnym. Nie utracił jednak obrazu Bożego, ale przez grzech tylko go zaciemnił. Prawda o tym, że jest stworzony na obraz Boży, wzywa go do odzyskania tego, co utracił, a więc swojego pierwotnego kształtu i upodobnienia na nowo do Boga.²⁵

Ikona jest właśnie tym, co przypomina człowiekowi o jego powołaniu, celu życia, jakim jest dążenie do odnowienia utraconego podobieństwa, do osiągnięcia w sobie doskonałego obrazu Bożego zaciemnionego przez grzech, a odnowionego w tajemnicy Wcielenia.

II. TAJEMNICA WCIELENIA — ŹRÓDŁEM ODNOWY OBRAZU BOŻEGO W CZŁOWIEKU

Ikona Jezusa Chrystusa jest świadectwem wiary Kościoła w rzeczywiste, a nie pozorne tylko Wcielenie Boga; tym samym także wiary w przebóstwiony stan człowieka zarówno w osobie Syna Bożego, jak i tych, którzy dostąpili daru przebóstwienia na drodze łaski.²⁶ „Chrystus wywyższając naturę ludzką po swoim wcieleniu — czytamy w drugiej części kontakionu ze święta Zwycięstwa Prawosławia — uzdolnił ją do uczestnictwa w życiu nadprzyrodzonym i odzyskania utraconego piękna”²⁷. Tekst ten wyraża sens Wcielenia, a poprzez niego sens i treść obrazu nowotestamentalnego: dzięki tajemnicy Wcielenia zostaje odnowiony w człowieku obraz Boży zaciemniony przez grzech Adama. Starotestamentalna idea wyrażająca prawdę, iż człowiek został stworzony na „obraz i po-

²⁴ Por. J. Damasceniński, dz. cyt., s. 238.

²⁵ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 87—95.

²⁶ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 134.

²⁷ Tamże, s. 137.

dobieństwo" Boga, nabiera nowego znaczenia dzięki temu właśnie, że „Bóg stał się człowiekiem” (J 1, 14). W tym samym momencie totalnie ulega zmianie sytuacja człowieka, którego Bóg na nowo powołuje do realizacji swego przeznaczenia, aby stał się podobny do Jego Syna Jednorodzonego. Poprzez nowotestamentalny obraz, który został objawiony w Jezusie Chrystusie, człowiek odnajduje drogę do utraconego przez grzech pierwotny podobieństwa Bożego. Wcielenie staje się źródłem odnowy obrazu Bożego w człowieku. Ojciec Przedwieczny usynawia nas w swoim Jednorodzonym Synu, czyni z nas uczestników swej boskiej natury.²⁸

Idąc za tokiem rozumowania L. Uspieńskiego możemy zauważyć, iż opiera się on dokładnie na nauce II Soboru Nijckiego, a także na nauce zawartej w liturgii. Rozwijając drugą część kontakionu, wykazuje znaczenie Wcielenia dla odnowy obrazu Bożego w człowieku. „Chrystus, nowy Adam — pisze autor — pierwotny spośród nowego stworzenia — Człowiek Niebieski — prowadzi człowieka ziemskiego do celu wyrażonego w stworzeniu „na obraz i podobieństwo”²⁹. Warunkiem osiągnięcia tego celu jest konieczność powrotu do początku, czyli do punktu odejścia pierwszego Adama. Tekst objawiony: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) Uspieński interpretuje w ten sposób, iż objawia on zamiśl Trójcy Świętej względem człowieka. Człowiek według tego zamysłu musi nie tylko być obrazem swego Stwórcy, ale również musi nosić w sobie podobieństwo do Niego.³⁰

Pojawiający się w tym miejscu problem różnicy między pojęciem obrazu a pojęciem podobieństwa Uspieński wyjaśnia opierając się na nauce Jana Damasceńskiego.³¹ Wyrażenie „na obraz” wskazuje na aktywność ducha i wolności, a wyrażenie „na podobieństwo” oznacza podobieństwo w naturze i wynikającym z niej działaniu. Tradycja patrystyczna jest bardzo wyraźna i stanowcza w tym punkcie: po upadku obraz w rzeczywistości swej pozostał bez zmiany, lecz w swym działaniu został sprowadzony do ontologicznego milczenia. W ten sposób obraz stał się bezskuteczny z powodu zniszczenia zdolności „podobieństwa”, które stało się zupełnie nieosiągalne dla na-

²⁸ Zob. L. Uspieński, *Essai sur la théologie*, dz. cyt., s. 182—189.

²⁹ Tamże, s. 183.

³⁰ Por. J. Meyendorff, dz. cyt., s. 195—205.

³¹ Szczegółowiej omawia to zagadnienie P. Evdokimov, dz. cyt., s. 87—95, 204.

turalnych sił człowieka.³² Obraz — podstawa obiektywna — nie może się jednak przejawiać i działać inaczej, niż w subiektywnym podobieństwie. Dopiero Chrystus przywraca moc działania człowiekowi dzięki temu, że przyjmuje naturę ludzką i w ten sposób staje się „pierwowzorem człowieka przebóstwionego”.

Z dotychczasowych uwag można by już wyciągnąć pewne wnioski. To zbawcze wydarzenie jakim jest Wcielenie — konstatuje Uspieński — pozwala nam uchwycić sens zamysłu Bożego odnośnie do stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo swoje”. Wyraża się w nim wezwanie człowieka do re-alizacji „podobieństwa Bożego”, czyli stopniowego odzwierciedlania natury Boga w swoim człowieczeństwie. Być „obrazem Boga” znaczy mieć możliwość osiągnięcia wypełnienia tego zadania, które ma na celu przywrócenie formy pierwotnej i odnowienie obrazu zaciemnionego przez grzech.³³

W najpełniejszy sposób ukazuje nam ten obraz Jezus Chrystus, którego Ojcowie Kościoła nazywają Archetypem. W momencie Wcielenia Chrystus, „obraz niewidzialnego Boga” (Kol 1,15) nie szuka jakiegś formy anielskiej czy astralnej. Bóg stwarzając człowieka miał swój wzrok utkwiony w Chrystusie jako prototypie, który łączy w sobie obraz Boga i obraz człowieka. Tezie, że „człowiek jest podobny do Boga” odpowiada teza, że „Bóg jest podobny do człowieka”³⁴ W ten sposób Bóg wciela się w swoim obrazie.

Stwierdzenie, że Bóg stał się człowiekiem i że Jego człowieczeństwo posiada wszystkie cechy właściwe ludzkiej naturze, implikuje — według Uspieńskiego — że Wcielenie jest także wydarzeniem kosmicznym. Ten aspekt Wcielenia bardzo często występuje w teologii bizantyjskiej, stąd również znalazł się w nauce naszego autora. Człowiek został stworzony jako centrum życia, jest panem kosmosu,³⁵ może być określany mianem „mikrokosmosu”. Człowiek jest więc powołany przez Stwórcę do pociągnięcia za sobą całego stworzenia ku Bogu.

³² Por. J. Salij, *Człowiek obrazem Boga*, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, praca zbiorowa pod red. E. Boguszy, Warszawa 1984, s. 19.

³³ Por. J. Meyendorff, dz. cyt., s. 181—184.

³⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 88.

³⁵ To pojęcie, często używane przez platoników, stoików zostało przyjęte przez Ojców kapadockich i otrzymało wymiar chrześcijański: człowiek jest „mikrokosmosem”, ponieważ jednoczy w sobie, w swym hipostatycznym imieniu intelligibilny i zmysłowy aspekt stworzenia oraz: Bóg dał mu zadanie i funkcję dalszego udoskonalania tej jedności, zwłascza po upadku Adama.

Jako „pan stworzenia”, które jest także obrazem Boga, stał się drogą, przez którą działa On w świecie stworzonym. I podobnie — dzięki człowiekowi stworzenie uczestniczy w życiu samego Boga. To właśnie człowiek został ustanowiony przez Boga jako „głowa wszystkich stworzeń widzialnych”, wobec czego musi wypełnić to zadanie, które polega na zjednoczeniu i wprowadzeniu harmonii w całym wszechświecie, tak by Bóg stał się „wszystkim wé wszystkim”, gdyż ostatecznym celem stworzenia jest także przeobóstwienie.

Historia zbawienia pokazuje nam, że człowiek nie wypełnił swego powołania, nie sprostał zadaniu, jakie Bóg wyznaczył mu na początku dziejów. Przez grzech odwrócił się od Boga, co osiągnęło za sobą rozpad w tym „mikrokosmosie” jakim jest on sam, a następnie rozpad w całym kosmosie. Świat widzialny całkowicie pogroził się w nieładzie, walce, cierpieniu, śmierci i korupcji. Tenże świat przestał być wiernym odzwierciedleniem Bożego piękna, jakie na nim wycisnął Bóg.³⁶

Przedstawiając tak obrazowo rzeczywistość po upadku człowieka, L. Uspieński chce pokazać skalę klęski jaką poniósł człowiek. Stało się bowiem dokładnie inaczej, niż to zostało zamierzone przez Boga. Człowiek nie odpowiadając na Boże powołanie ponosi kosmiczną katastrofę. Jej skutki są tak wielkie, że przerastają możliwości człowieka upadłego. Naprawa sytuacji „po grzechu” leży w mocy jedynie Boga. „Człowiek taki, jakiego stworzył Bóg, przestał istnieć w tym świecie i nie mógł już odzyskać takiego stanu, jaki posiadał przed winą, przywracając naturze swej pierwotną czystość. Mógł uczynić to tylko Nowy Adam. Dlatego więc Bóg posyła na ziemię swego Jednorodzonego Syna, aby dokonał odkupienia”.³⁷

Fakt Wcielenia dowodzi, że Bóg nie przestał kochać człowieka, a więc między nimi, która swój najpełniejszy wyraz znalazła w biblijnej koncepcji „obrazu i podobieństwa”, jest nie do zerwania. Przez Wcielenie dokonuje się odnowa stworzenia, która człowieka przywraca do jego pierwotnej boskiej chwały między stworzeniami i do jego pierwotnej odpowiedzialności za świat. Owa więc potwierdza, że człowiek jest prawdziwie człowiekiem tylko wtedy, kiedy uczestniczy w życiu Boga.³⁸

³⁶ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 185.

³⁷ Tamże, s. 186.

³⁸ W hymnologii bizantyjskiej ciągle podkreśla się związek między stworzeniem a Wcieleniem: „Człowiek utracił boskie i lepsze życie, choć uczyniony na obraz Boga, przez grzech uległ całkowitemu zepsuciu i

W Jezusie Chrystusie po fakcie Wcielenia Bóg i człowiek są kimś jednym. W Nim zatem Bóg staje się dostępny nie przez to, że zastępuje czy eliminuje humanum, lecz przez to, że urzeczywistnia i objawia człowieczeństwo w jego najczystszej i najbardziej autentycznej formie.³⁹ Warunkiem tego, by człowiek mógł osiągnąć tę formę, jest konieczność uwolnienia od grzechu pierworodnego i jego skutków. Dlatego trzeba było takiego człowieka, jaki istniał na początku, tzn. bez grzechu, gdyż grzech jest czymś zewnętrznym, dodanym do natury ludzkiej, powstałym z inwencji i wyboru woli stworzonej i jak się wyraża Grzegorz z Nyssy: „rezygnacją stworzenia z pełni życia”⁴⁰. Była to rezygnacja w pełni dobrowolna.

Na podstawie tych wypowiedzi Uspieńskiego można powiedzieć, że według jego koncepcji Wcielenie jest nie tylko nowym stworzeniem człowieka w jego pierwotnej czystości, ale również realizacją tego wszystkiego, czego nie wypełnił pierwszy człowiek. Ojcowie VII Soboru Powszechnego twierdzili — przypomina autor — iż Bóg stworzył na nowo człowieka w jego nieśmiertelności, obdarzając go tym, czego nie będzie już pozbawiony. To nowe stworzenie, lepsze od pierwotnego, dało człowiekowi większe szanse stania się podobnym do Boga; człowiek otrzymał dar wieczny: nieśmiertelność. Dzięki temu darowi człowiek ma odtąd możliwość osiągnięcia piękna i chwały do jakiej został powołany; może uczestniczyć w życiu Bożym. Łaska ta utorowała człowiekowi drogę do Królestwa Pana, do przebóstwienia, do transfiguracji.

Odnowienie obrazu dokonało się dzięki Chrystusowi, który przez dobrowolnie przyjęte cierpienie unicestwił moc grzechu pierworodnego. Odkupienie było przede wszystkim zwycięstwem nad śmiercią. Wyrażenie: „Syn Boży cierpiał w ciele” wyraża myśl o nieskończonej miłości Boga do człowieka, realizm pełnego przyjęcia przez Słowo Boga upadłego i śmiertelnego człowieczeństwa, a tym samym tajemnicę zbawienia. Wcielenie było oczyszczeniem, odnowieniem i przebóstwieniem upadłej natury ludzkiej. W Jezusie Chrystusie Bóg dał szansę dla człowieka, aby mógł on zrealizować cel zawarty w akcie stworczym „na obraz i podobieństwo”, aby mógł wypełnić cel całej

upadkowi. Ale oto mądry Stwórca kształtuje go na nowo, przez Wcielenie został bowiem wystawiony” (Z Jutrznia na Boże Narodzenie).

³⁹ Zob. J. Teofiluk, *Duchowa treść ikony*, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, dz. cyt., s. 47—48.

⁴⁰ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 139.

tajemnicy Chrystusa, którym jest przebóstwienie.⁴¹ Idea ta wskazuje drogę człowiekowi ku osiągnięciu w sobie podobieństwa do Chrystusa — Drugiego Adama: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak też nosić będziemy i wyobrażenie Człowieka Niebieskiego” (1 Kor 15,48—49). Należy podkreślić to, że w Chrystusie to podobieństwo zrealizowało się w stopniu doskonałym, przez przebóstwienie natury ludzkiej.

Odnosnie do samego przebóstwienia Uspieński dodaje także, iż, oznacza ono doskonałą harmonię w Chrystusie, totalne zjednoczenie człowieczeństwa z bóstwem, woli ludzkiej z boską wolą.⁴² Dlatego podobieństwo, o którym mówi już Księga Rodzaju, jest możliwe do osiągnięcia tylko przez człowieka odnowionego, w którym obraz Boży jest oczyszczony i przywrócony do pierwotnego stanu, czyli tego, jaki posiadał na początku. Ta możliwość może być realizowana przez całego człowieka; tzn. autor chce powiedzieć, iż chodzi tu o wszystkie warstwy człowieka oraz, że dokonuje się to przez wolne otwarcie na działanie Boga. Osiągnięcie podobieństwa Bożego nie jest możliwe bez wolności, gdyż jest ona urzeczywistnieniem osobowych relacji Boga i człowieka. Człowiek wchodzi świadomy i wolny w obraz Trójcy Świętej i osiąga w sobie samym podobieństwo do Boga na miarę swoich możliwości, przy pomocy Ducha Świętego.⁴³

Obraz Boży, który nosi w sobie człowiek, predystynuje go do przebóstwienia. Może je człowiek osiągnąć przez całkowite przyłgnięcie do Boga, stanie się świętym i doskonałym dzięki działaniu pomocy Ducha Świętego. Realizując w życiu ostateczny cel, człowiek stopniowo staje się dzieckiem Bożym, świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19). Zwiększając dary jego łaski przekracza siebie i wznosi się coraz wyżej. Dzięki temu osiąga nadprzyrodzoną utraconą przez Adama, powraca do czystości pierwotnej, ulega przemianie „jednocząc się z Bożym pięknem”, stając się Bogiem według łaski.⁴⁴

L. Uspieński podkreśla ponadto powszechny zasięg przebóstwienia. Obejmuje ono nie tylko samego człowieka, ale również rozciąga się na całe stworzenie, które ma być zbawione

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, art. cyt., s. 421—425.

⁴² L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 140.

⁴³ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 81—86.

⁴⁴ W. Hryniewicz wyraża opinię, że przebóstwienie — cel całej ekonomii zbawczej — posiada charakter nie tylko chrystologiczny, ale zarazem pneumatologiczny. Jest bowiem dziełem przetwarzających energii Ducha Świętego. Zob. tenże, art. cyt., s. 436—439.

i uwielbione wraz z nim. Odnowienie człowieka w Chrystusie jest jednocześnie odnowieniem całego kosmosu i przywróceniem mu jego pierwotnego piękna. W ten sposób idea przebóstwienia wiąże się ściśle z ideą odkupienia kosmicznego, które wynika z głębokiego zrozumienia roli Wcielenia. Przyjąwszy ciało materialne — Chrystus umożliwił tym samym przemienienie całego stworzenia: nie tylko świata materialnego, ale i duchowego.⁴⁵

Antycypację tego, co ma dokonać się na drodze przebóstwienia, czyli ostatecznego i pełnego uwielbienia człowieka, autor widzi w wydarzeniu, jakie miało miejsce na Górze Tabor. Tamże Chrystus Pan — wyjaśnia — objawił się Apostołom, swoim uczniom, nie w postaci „sługi”, lecz w swej boskiej chwale jako Syn Boży. Ciało Chrystusa całkowicie było przemienione, uwielbione. W Przemienieniu na Górze Tabor zostało objawione ludziom nie tylko bóstwo, ale również chwalebne człowieczeństwo Chrystusa. Wydarzenie to opisane w Ewangeliach synoptycznych można przyjąć jako manifestację chwały Bożej Drugiej Osoby Trójcy Świętej, która w tajemnicy Wcielenia pozostaje nierozdzielna z naturą boską, wspólną Ojcu i Duchowi Świętemu. Ta manifestacja jest całkowicie dostępna człowiekowi i przez niego dostrzegalna. Według Ojców Kościoła, Chrystus objawił uczniom, a poprzez nich wszystkim ludziom stan przebóstwiony, do którego są oni powołani.

Analiza dotychczasowych wypowiedzi L. Uspieńskiego prowadzi nas do patrystycznego rozumienia ikony oraz pozwala nam uchwycić sens nauki Kościoła wyrażonej w zdaniu: „Na ikonach nie przedstawiamy ciała Chrystusowego”⁴⁶. Już na II Soborze Nicejskim podano interpretację tego zdania, którą podziela autor. W tymże zdaniu podkreśla się, że chociaż Kościół przedstawia przy pomocy obrazu Chrystusa w Jego ludzkiej postaci, to jednak tym samym nie oddziela Jego człowieczeństwa od bóstwa, lecz przeciwnie, wierzy, że ciało to jest przebóstwione. Ikona przedstawia osobę Chrystusa — Syna Bożego.

Ikona przejmuje w jakimś sensie zadanie obrazu nowotestamentalnego, które polega na manifestowaniu prawdy o Wcieleniu Bożym. Czyni to przy pomocy środków dostępnych sztuce. Wyobrażony w ikonie obraz Jezusa Chrystusa jest zara-

⁴⁵ Por. L. Uspieński, *Essai sur la théologie*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁶ Tamże.

zem obrazem Jego bóstwa i człowieczeństwa. Mając przed oczyma ikonę Chrystusa kontemplujemy jednocześnie to, co jest ukryte (bóstwo) i to, co jest widzialne (człowieczeństwo); niewyobrażalne i wyobrażalne. Do natury ikony — pisze L. Uspieński — należy przedstawiać prototyp nie tylko jako ożywiony, ale i jako przebóstwiony.⁴⁷ Zadaniem jej jest wyobrażać nie ciało zniszczalne, przeznaczone do rozpadu — lecz ciało przemienione, rozjaśnione łaską; ciało przynależące do świata przyszłego wieku.

Teologia L. Uspieńskiego idąc za nauką II Soboru Nicejskiego czyni krok dalej w rozumieniu ikony i powiada, że ikona nie tylko przedstawia, lecz także uobecnia w jakiś sposób przebóstwiony stan swojego pierwowzoru. Z tej racji łaska właściwa dla przedstawionego pierwowzoru jest także obecna w ikonie. „Inaczej mówiąc, jest to łaska Ducha Świętego, która sprawia świętość tak osoby przedstawianej, jak i jej ikony i właśnie w tej łasce urzeczywistnia się związek między wiernym a świętym przez pośrednictwo ikony. Można powiedzieć, że ikona uczestniczy w świętości swego prototypu, a z kolei przez ikonę my uczestniczymy także w tej świętości przez modlitwę.”⁴⁸

Ikona zatem dzięki swej naturze pomaga człowiekowi w realizacji jego ostatecznego celu: ciągłej odnowy obrazu Bożego w nim, którego pełnię wskazuje ona sama.

III. IKONA JAKO ŚWIADECTWO RZECZYWISTOŚCI WCIELENIA I ANTYCYPACJA ZMARTWYCHWSTANIA

L. Uspieński rzuca jeszcze jedno nowe światło na ikonę. Podkreśla znaczenie ikony jako świadectwa tajemnicy Wcielenia i antycypacji Zmartwychwstania. Akcentuje rolę ikony jako formy wyrażania treści Objawienia w sposób artystyczny, czyli malarskiego przedstawiania rzeczywistości tego, co jest przedmiotem wiary. Analiza teologii ikony w ujęciu L. Uspieńskiego wskazuje na to, że rozwija on istniejący już kierunek w teologii prawosławnej, który czyni z ikony „ewangelie widzialną”, malarskie objaśnienie do Ewangelii: „to, co księga nam mówi słowami, to ikona zapowiada i uobecnia przez barwę”⁴⁹. Pogłębiając rozumienie ikony, nadaje temu

⁴⁷ Por. T. Łukaszyk, *Teologia świętego obrazu — ikony*, w: *Studia Claromontana*, Jasna Góra, 1 (1981) s. 51.

⁴⁸ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 144.

⁴⁹ P. Ewdokimov, dz. cyt., s. 248.

kierunkowi nową interpretację, która jednocześnie stanowi dalsze rozwinięcie jego nauki. W ten sposób dochodzi do całościowego ujęcia chrystologicznej koncepcji ikony.

Teolog stawia najpierw kwestię treści ikony, by pokazać, czym ona jest i w jaki sposób realizuje swój cel, czyli jak pomaga człowiekowi w osiągnięciu jego ostatecznego celu, którym jest odnowienie i przebóstwienie natury ludzkiej. Ikona pokazuje to, czym powinniśmy być.

Co to znaczy, że ikona jest świadectwem? Mówiąc, że ikona Jezusa Chrystusa jest świadectwem wiary Kościoła w rzeczywistość a nie pozorne tylko Wcielenie, autor chce powiedzieć, iż ikona jest praktycznym wyznaniem wiary Kościoła. Myśl ta jest z kolei rozwinięciem ostatniej części wspomnianego wyżej kontakionu liturgicznego. Chodzi tu o tekst następujący: „Wyznając wiarę we Wcielenie Syna Bożego, wyrażamy to przez działanie i przez słowo”⁵⁰.

Człowiek za pomocą ikony daje odpowiedź Bogu przez przyjęcie i wyznanie ekonomii zbawienia. Jeśli chodzi o zrozumienie wyznawania przez słowo, nie stanowi ono dla nas problemu. Natomiast powiada autor — pewną trudność stanowi: co znaczy wyznawać ją przez działanie. Można rozumieć przez to na przykład wypełnianie przykazań. Ale w naszym przypadku — zaznacza Uspieński — chodzi o coś więcej. Wyrażenie: „przez działanie” wskazuje zarówno na działanie wewnętrzne, jak i na działanie zewnętrzne. Z jednej strony człowiek dzięki łasce Ducha Świętego może odnowić swoje podobieństwo do Boga przez wewnętrzną pracę i w ten sposób uczynić z siebie „żywą ikonę Chrystusa”. Z drugiej strony, człowiek może również dla dobra innych wyrazić swój stan uświęcenia w obrazach: bądź to werbalnych, bądź plastycznych. Mówiąc słowami kontakionu: wyrażamy naszą wiarę przez działanie i przez słowo”⁵¹. Można zatem tworzyć ikonę zewnętrzną, posługując się materią, która otacza człowieka i która została uświęcona przez przyjście Boga na ziemię. Człowiek może — konkluduje Uspieński — stan wewnętrzny wyrażać zarówno przez same słowa, jak i też przez obrazowe, wyobraźalne przedstawianie.

Po tych wstępnych uwagach L. Uspieński przechodzi do samej treści ikony, inspirując się istotnie tekstem 1 Kor 15, 35—38.⁵² Św. Paweł Apostoł porównuje tam nasze ciało śmiertel-

⁵⁰ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 133.

⁵¹ Tamże, s. 146.

⁵² Por. L. Uspieński, *Essai sur la théologie*, dz. cyt., s. 189—227.

ne do ziarna rzuconego w ziemię. To ziarno, aby mogło się rozwinąć i wydać owoc, musi najpierw obumrzeć, „wejść w jakiejś mierze w życie przyszłe” jeszcze teraz. Podobnie dzieje się z nami. Musimy wejść już w tym życiu w rzeczywistość przyszłego wieku, w którym będziemy odnowieni i otrzymamy od Boga nowe istnienie.

Ikona właśnie jest antycypacją rzeczywistości przyszłego wieku, ku któremu zmierza w tym życiu człowiek. Ta perspektywa nowego życia, na którą wskazuje zapis malarski ikony, otworzyła się przed człowiekiem dzięki Jezusowi Chrystusowi, który odnowił naszą naturę ludzką: „stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). Dzięki Chrystusowi będziemy „nosić obraz człowieka niebieskiego”. „Trzeba zatem — mówi św. Paweł — ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w nieśmiertelność” (1 Kor 15,53). Wydarzenie na Górze Tabor — zdaniem Uspieńskiego — jest właśnie objawieniem tej chwały przyszłego wieku,⁵³ a ikona jej artystycznym wyrażeniem, czyli — jak mówi treść kontakionu — „wyznaniem przez działanie” treści Objawienia. Słuszne w tym miejscu jest zastrzeżenie autora, który mówi, iż należy cały czas pamiętać o tym, że ikona nie jest miejscem objawienia, lecz tylko znakiem widzialnym tej rzeczywistości, którą sobą przedstawia, wyrażając jakąś konkretną prawdę objawioną.

Uspieński dalej powiada, że zadaniem ikony jest przede wszystkim odsłaniać rzeczywistość nadprzyrodzoną: wyobrażać ciało przemienione już łaską Ducha Świętego, którego wszechogarniająca obecność sprawia, iż może ona spełniać funkcję realnego środka kontaktu człowieka wierzącego ze światem niebiańskim. Ikona ma pokazywać rzeczywistość przynależącą do świata, który ma nadejść; przedstawiać i uobecniać rzeczywistość w pełni ludzką, napełnioną jednocześnie łaską przeobstwienia. Ma być po prostu podobizną człowieka niebieskiego. Ponieważ cały człowiek ma uczestniczyć w przyszłej chwale, stąd oddziaływanie ikony winno obejmować całego człowieka, wraz ze wszystkim, co on przeżywa.

Ikona więc jest obrazem człowieka, w którym jest rzeczywistość obecna łaska Ducha Świętego, całkowicie przemieniająca go i wszystko uświęcająca. Dlatego jego ciało jest wyobrażane na ikonie zupełnie inaczej, niż wygląda ciało, które

⁵³ Zob. P. Edokimov, dz. cyt., s. 242—243.

ulega prawu przemijania. Ikona pokazuje nam ten przebóstwiony stan, do którego osiągnięcia zmierza każdy człowiek. Czyni to w taki sposób — pisze Uspieński — „że nie przedstawia bóstwa, lecz wskazuje uczestnictwo człowieka w życiu Bózym”⁵⁴. Chodzi tu o to, że ikona wyobraża człowieka w całej pełni, jego naturę ziemską oczyszczoną z grzechu i zjednoczoną z Bogiem, uczestniczącą w Jego życiu. Ikona jest więc tym, co pokazuje nam ostatecznie to, czym mamy być.

W ten sposób sztuka święta jest wewnętrznie związana z odnowieniem i przebóstwieniem natury ludzkiej, dokonany przez Chrystusa. Z jednej strony ikona poświadcza Wcielenie Boga, z drugiej zaś daje świadectwo o jego skutkach, czyli o przebóstwieniu człowieka, które jest udziałem świętych. Nowemu życiu w Chrystusie — powiada autor — odpowiada wizerunek, jako refleks i odbicie tego życia. „Święty jest żywą ikoną Boga, obraz zaś namalowany jest zewnętrznym wyrazem tej świętości, przedstawieniem człowieka uświęconego i przebóstwionego w Duchu Świętym”⁵⁵.

Istnieje zatem organiczna więź między kultem świętych i czcią świętych obrazów. Dlatego nie może dziwić fakt, że w religii, która odrzuca kult świętych, nie ma w ogóle obrazów świętych (protestantyzm); tam zaś, gdzie pojęcie świętości jest wypaczone, ulega zafalszowaniu także pojęcie ikony (katolicyzm rzymski).⁵⁶ W celu lepszego zrozumienia tak sformułowanego stanowiska L. Uspieńskiego spróbujmy przyjrzeć się bliżej tym wyjaśnieniom.

Pojęcie świętości przyjęte w Kościele zachodnim z późnego tomizmu — pisze autor — wyraża pewną rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do ludzkiej natury.⁵⁷ Natura ludzka pozostaje niezmienną tak w upadku Adama i jego następstwach, jak i w zbawieniu przez Jezusa Chrystusa. Upadek polegał na utracie darów nadprzyrodzonych, zewnętrznych w stosunku do natury; zbawienie zaś oznacza obdarzenie nimi na powrót. Wcielenie przywraca człowiekowi dary, które zostały mu zabrane. Są to jednak dary stworzone, dodane do ludzkiej natury, dzięki którym staje się ona sprawiedliwa i święta wobec Boga. Ponieważ mamy w tym wypadku do czy-

⁵⁴ L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 194.

⁵⁵ Tamże, s. 294.

⁵⁶ Autor czyni aluzję do nauki św. Jana z Damaszku, który wykazywał ikonoklastom, że odrzucając kult ikon, tym samym odrzucają kult świętych.

⁵⁷ Tamże, s. 213.

nienia z łaską stworzoną, nie można mówić o rzeczywistym przebóstwieniu, które może być rezultatem jedynie zespolenia z „Łaską Niestworzoną”, czyli z osobowym darem samego Boga. W ramach tej koncepcji świętości nie da się mówić, zdaniem L. Uspieńskiego, o przebóstwieniu w sensie dosłownym, a jedynie można używać tego słowa w znaczeniu metaforycznym.

Natomiast według nauki prawosławnej — przypomina autor celem przeciwstawienia — sama natura ludzka została naruszona przez grzech Adama. Grzech ten nie ograniczył się do pozbawienia człowieka darów nadprzyrodzonych, lecz był odejściem człowieka od Bożego życia i tym samym pociąga za sobą ubytek w samym źródle ludzkiej natury. Wcielenie Syna Bożego uzdrawia tę naturę naruszoną i chorą w jej duchowej i cielesnej warstwie. Dzięki Wcieleniu otwiera się przed człowiekiem nieskończona perspektywa doskonałości, aż do zjednoczenia z Bogiem, kiedy człowiek staje się „Bogiem przez łaskę”.

W myśl teologii prawosławnej Uspieński podkreśla również niestworzony charakter łaski i określa ją jako energie Boże, właściwe wspólnej naturze Trzech Osób Boskich. Dzięki tym energiom człowiek przekracza ograniczenia swojego bytu naturalnego i staje się uczestnikiem Bożej natury. Z tej racji natura ludzka, ogarnięta łaską, bywa w Kościele prawosławnym często przyrównywana do żelaza rozplomionego ogniem lub do powietrza całkowicie przenikniętego światłem. Porównania te służą właśnie do przekazania prawdy o całkowitym przeniknięciu przez Boga ludzkiej natury, czyli o realnym przebóstwieniu człowieka przez Bożą łaskę niestworzoną.⁵⁸

Powyższe wywody zostały przeprowadzone przez autora w tym celu, aby pokazać, że różnice między sztuką sakralną wschodnią i zachodnią prawosławni sprowadzają do odmiennych koncepcji świętości. Wschód i Zachód reprezentują odmiennie koncepcje dogmatyczne, odpowiadające dwom różnym doświadczeniom i dwom różnym drogom uświęcenia.

Teoretycznej niemożliwości przebóstwienia natury ludz-

⁵⁸ W naszym rozważaniu nie podejmujemy polemiki z niektórymi kontrowersyjnymi poglądami autora. Jednakże w kwestii zajmowanego przezeń stanowiska wobec katolickiej nauki na temat grzechu i jego skutków musimy zaprotestować, zarzucając autorowi fałszowanie nauki Soboru Trydenckiego.

kiej — wyjaśnia dalej Uspieński — odpowiada w sztuce rzymskiej sposób przedstawienia świętego: „to nie człowiek przedstawiony jest na obraz i podobieństwo Boga, lecz Bóg na obraz i podobieństwo człowieka”⁵⁹. Relacja z Bogiem nie przekształca natury ludzkiej w samej głębi, z tej racji obraz człowieka świętego czyni co najwyżej aluzję do jego świętości, ale jej nie przedstawia. Rzeczywista transformacja człowieczeństwa nie jest pokazana w obrazie, ponieważ nie dopuszcza się jej również w teoretycznym myśleniu teologicznym. Jedynym znakiem tej świętości w obrazach zachodniej sztuki jest nimb, który nawet w swym kształcie bywa bardziej podobny do korony wienieczonej od zewnątrz zasługi świętego, niż do znaku wskazującego na ogarniającą i przemieniającą obecność Boga.

Wracając do sakralnej sztuki wschodniej, autor dostrzega jej ścisły związek z treścią ikony. Ikonografia w ścisłym tego słowa znaczeniu usiłuje być widzialnym wyrazem dogmatu o przeobstwieńciu człowieka, ikona zaś realizacją praktyczną tegoż postulatu doktrynalnego.

Ikona pokazuje świętość, wyraża doświadczenie tej świętości, uczestniczy w świętości i chwale swego prototypu.⁶⁰ Według koncepcji Uspieńskiego moc i łaska Boża spoczywa w samym obrazie, a nie tylko — jak, zdaniem tegoż, głosi teologia zachodnia — aktualizuje się przy okazji spotkania z nim. Łaska Ducha Świętego przebywa w obrazie i ona to właśnie uświęca oczy wiernych. W ten sposób sztuka sakralna jest realistyczna. Przedstawia i uobecnia rzeczywistość w pełni ludzką, napełnioną łaską przeobstwieńcia. Nie przedstawia natomiast rzeczywistości skazanych na przemijanie.⁶¹

Świętość, którą wyraża ikona, nie może być oddana ani przez słowo, ani przez obraz, ani za pomocą jakiegoś innego środka. W ikonie może być tylko wskazana za pomocą form, kolorów i symbolicznych linii,⁶² określanych zawsze przez kanon ikonograficzny wypracowany przez Kościół, który odgrywał rolę dominanty strukturalnej metody twórczej mistrzów bizantyjskich.⁶³ Uważa się, że pełnił on taką samą funkcję, jak opisowy tekst religijny. W tym znaczeniu kanon ikonogra-

⁵⁹ L. Uspieński, *Essai sur la théologie*, dz. cyt., s. 215.

⁶⁰ Por. J. Teofiluk, art. cyt., s. 47—51.

⁶¹ Tamże, s. 49.

⁶² Zob. L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 155.

⁶³ Zob. W. W. Byczkow, *Kanon jako kategoria bizantyjskiej estetyki*, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, dz. cyt., ss. 61—82.

ficzny był praktycznie tożsamy z dosłownym znaczeniem tekstu.⁶⁴

„Środki wyrazu używane w ikonie, by przekazać doświadczenie świętości — pisze L. Uspieński — odpowiadają dokładnie stanowi, który muszą przekazać, a który jest zawarty w konkretnym opisie religijnym”⁶⁵. Ikonograf za pomocą kolorów, form i linii, za pomocą realizmu symbolicznego, którym posługuje się sztuka, pokazuje w sposób symboliczny stan wewnętrzny osoby przedstawianej.

Ikona zatem pokazuje nam stan chwalebny człowieka, jego oblicze przemienione, wieczne. W ten sposób wypełnia sobie właściwe zadanie, jakim jest orientowanie człowieka ku przysłszemu życiu, przypominanie o potrzebie ciągłej przemiany całego człowieka, jego myśli, uczuć; o potrzebie nieustannego oczyszczania się, dążenia ku transcendencji, której pragnienie rodzi sztukę.

Podsumowując wypowiedzi L. Uspieńskiego należy stwierdzić, że rozważania, jakie podejmuje, zmiierzają przede wszystkim do pokazania, że ikona — jako przedmiot wchodzący w ramy kultu religijnego i stanowiący integralną część liturgii — jest widzialnym wyrazem dogmatu o przebóstwieniu człowieka jako skutku Wcielenia. Ten postulat doktrynalny nakłada na ikonę pewne normy i zobowiązuje do posługiwania się określonymi środkami wyrazu, które razem wzięte stanowią powszechnie przyjęty kanon ikonograficzny.

L'aspect christologique de la théologie de l'icône d'après Leonide Ouspensky

Résumé

La vénération des icônes est le dogme de la foi formulé par le II Synode à Nice en 787. Ce dogme est à l'origine d'une vérité fondamentale de l'Église: l'Incarnation du Fils de Dieu.

Dans la conscience de la chrétienté orientale où le culte des icônes prend une place particulière, l'icône fonctionne comme une forme de message de cette vérité révélée. Etant le témoignage de l'Incarnation réelle elle est souvent nommée „une théologie en image”. En parlant de l'icône et de sa théologie il faut prendre en considération le fait

⁶⁴ Por. L. Uspieński, *La théologie de l'icône*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁵ Tamże, s. 154.

que grâce à sa forme picturale, elle peut dans un sens positif transmettre face à face ce qui ne peut pas être exprimé par la pensée discursive ni par la parole.

Grâce à ces valeurs, l'icône est redevenu à notre époque un véritable centre d'intérêt. On peut même parler d'une renaissance de l'icône dans la conscience de l'Église surtout en Occident.

Le Synode Vatican II dans son Décret sur l'Écumenisme invite à poursuivre les études et les recherches dans le domaine de la théologie de l'icône en s'inspirant des richesses de la tradition byzantine. En répondant à cet appel nous avons essayé de faire rapprocher la pensée théologique de Leonide Ouspensky — théologien orthodoxe contemporain. Il est auteur des deux études sur la théologie de l'icône: „Essai sur la théologie de l'icône” (1960) et „La théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe” (1980).

L'analyse de ses oeuvres permet de constater que L. Ouspensky représente le système christologique dans l'approche de l'icône, lequel est basé sur le dogme christologique: le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu et les conséquences qui en ressortent.

Dans ses considérations, L. Ouspensky, nous fait voir en premier lieu que l'icône — en tant que l'objet de culte liturgique — est l'expression visuelle du dogme de la déification de l'homme comme une conséquence de l'Incarnation.

Il prend comme base de son étude le kontakion du Triomphe de l'Orthodoxie qui est une véritable icône verbale de la fête. D'une richesse et d'une profondeur extraordinaires, ce texte exprime tout l'enseignement de l'Église sur l'image.

La première partie de ce kontakion exprime l'abaissement de la deuxième Personne de la Sainte Trinité et, par là, la base christologique de l'icône. Les paroles qui suivent révèlent le sens de l'Incarnation, la réalisation du plan divin concernant l'homme et par conséquent l'univers. Cette partie explicite la formule patristique: „Dieu est devenu Homme pour que l'homme puisse devenir Dieu”. La fin du kontakion exprime la réponse de l'homme à Dieu, notre confession de la vérité salutaire de l'Incarnation, l'acceptation par l'homme de l'économie divine et sa participation à l'oeuvre de Dieu, par conséquent la réalisation de notre salut: „Et confessant le salut, nous exprimons cela par l'action et par la parole” et aussi par l'icône.

K. Maniecki