

KAROL KLAUZA

ELEMENTY METODY HERMENEUTYCZNEJ W IKONOLOGII

Słowo Przedwieczne stało się Ciałem, dzięki czemu możliwa stała się w życiu Kościoła ikona hipostazy Syna Bożego. Wcielony Bóg objawił siebie z ludzką twarzą. Odtąd poznawanie Boga jest możliwe także **poza ścieżką metafizyki** z jej analizą transcendentną. Dzięki wierze i Objawieniu odbywać się może **na drodze oglądania i kontemplacji** obrazu Boga-człowieka. To Słowo powiedziało o sobie „Ja jestem Drogą” (J 14, 6) tożsamą z Prawdą (tamże). Zarazem pozostaje jedno z Ojcem (J 10, 30). Każdy więc, kto poznaje Boga-Człowieka – Jezusa Chrystusa, poznaje Ojca – Stwórcę i cel kosmosu z jego historią od przeszłości, **od momentu absolutnej genesis**, po równie realne i **absolutne eschata**. Ta hermeneutyczna zasada Ewangelii w odniesieniu do obrazu Boga-Człowieka w Chrystusie zawiera w sobie imperatyw postępowania Drogą, jaką jest Chrystus, **odkrywania w Nim Prawdy i przejmowania w siebie Jego życia**. Określa to zarazem trynitarne odniesienie osoby ludzkiej do Ojca, przez Syna w Duchu Świętym, który jest Mocą Ożywiającą jako *Fons vitae et sanctitatis*.

W starożytności przyjmowano zasadę, że „Jeden obraz znaczy tyle, co tysiąc słów” Współczesna mentalność obrazu, zrodzona z ogólnej tendencji kultury masowej, czyni na nowo aktualnym sposób wyrazu wiary i teologii za pomocą obrazu. Trzeba jednak pamiętać, by ta poznawcza skuteczność obrazu nie prowadziła do niebezpieczeństwa zatrzymania na sobie całej relacji osobowej. **Obraz** nie jest kresem poznania, nie jest celem odniesień wolitywnych i uczuciowych osoby. Pozostaje jedynie **środkiem** prowadzącym do **spotkania osób**, z obecności poznającego prowadzi w obecność osoby wypełniającej treść i sens obrazu. Jednocześnie obraz w perspektywie teologicznej

to narzędzie komunikowania różnorodnych treści nadprzyrodzonych – od elementów doktrynalnych aż po moc Ducha Świętego.

Ze względu na strukturę poznawczą w ramach teologii obraz stanowi **paralelny do słowa nośnik komunikowania**. Ma bowiem swą postać formalną, w której zawiera się prawda treści merytorycznej. Różnica sprowadza się jedynie do tej właśnie postaci formalnej. Treść ikony bowiem pozostaje teologicznie tożsama z treścią słów płynących z wiary. W tym sensie poznanie przez obraz to inna droga docierania do tej samej treści, jaką wyraża słowo.

W historii objawienia Bóg często odwoływał się do znaku – plastycznego obrazu – zjawisk kosmologicznych lub wydarzeń historycznych, w którym zawierał nadprzyrodzoną prawdę o Sobie. Prawda wykraczała w nich poza sam znak, jakkolwiek **znak ukierunkowywał sobą na sposób rozpoznania i interpretacji prawdy**. Tak np. w charakterze znaku funkcjonowała tęcza, wybrana została przez Boga jako „znak przymierza z ludźmi” (Rdz 9, 12); podobnie obrzezanie (Rdz 17, 11) wybrane dla kulturowego wyodrębnienia tożsamości narodowej. Znakiem potęgi Boga i zarazem opieki nad Izraelem były np. plagi egipskie i inne wydarzenia cudowne, których przeznaczeniem było umocnienie wiary Narodu Wybranego. Jednakże jeszcze w okresie formowania się Pięcioksięgu gorzko brzmi Boże pytanie „Dokądże wierzyć Mi nie będziecie mimo znaków...?” (Lb 14, 11). Znaku Boga bowiem można nie rozpoznać. Wielokrotne ingerencje deklarowane prorockimi słowami: „Pan sam da wam znak” (Iz 7, 11, por. Iz 37, 30; Jr 32, 20; Ez 4, 3; Ez 12, 11; Dn 3, 99; Jl 3, 3; Za 10, 8 i inne) spotykały się z wiarą jedynie Reszty Izraela i niewiarą wielu, w tym także uczonych w Piśmie.

Dlatego rozpoznanie znaku ikony w Kościele, odkrycie teologicznego sensu obrazu Wcielonego Boga, to dla naukowej refleksji ważny **aspekt hermeneutyczny** i zarazem złożony proces badawczy. Uwzględnia on rozpoznanie autentyczności samego znaku – ikony, by ustrzec się przed zafałszowaniami formalnymi, rozpoznanie symboliki wpisanej w ikonę, odczytanie treści teologicznej z jej horyzontem inkulturacyjnym i wreszcie wypracowanie konsekwencji parenetycznych, aż po mistykę i kontemplację Tajemnicy. Choć ten specyficzny rodzaj modlitewnego zjednoczenia odbywa się w czasie, to jednak już w nim wierzący dotyka wieczności.

To dotykanie wieczności w ikonie oznacza **wprowadzenie człowieka w sferę sacrum**, przekroczenie konkretności historycznej, odejście od codzienności w przestrzeń święta. Święto i ikona to dwie komplementarne względem siebie rzeczywistości. Ich punktem centralnym, szczytowym pozostaje uczta, wspólny posiłek, który od Wielkiego Czwartku ma wymiar Bosko-ludzki, eucharystyczny. Ikona to także **Oblicze Boga-Człowieka tożsame ze zna-**

kiem Chleba i Wina ofiarowanego do spożycia pośrodku wspólnoty. Ikona i Eucharystia to dwa wymiary uobecnienia realne realnością Stworzenia – z woli Stwórcy, Zbawcy i Uświęciciela. „Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą. Jeśli przyjmujemy świadectwo ludzi – to świadectwo Boże więcej znaczy, ponieważ jest to świadectwo Boga, które dał o swoim Synu. Kto wierzy w Syna Bożego, ten ma w sobie świadectwo Boga (1J 5, 7-10) – innymi słowy – ten ma w sobie ikonę Ojca w Synu.

I. PODSTAWOWE DEFINICJE

Hermeneutyka ikonologiczna to element ogólnej metodologii teologicznej. Pośród uznanych dotychczas metod analizowania Objawienia i jego interpretacji wyróżnia się ona przyjęciem za punkt wyjścia **ikony** (gr. „he ikon” – podobieństwo, świadectwo, a więc rodzaj symbolu, od czasownika „iko” – upodabnam, świadczę¹) – obrazu rozumianego w sensie ścisłym jako obraz wykonany na płaszczyźnie określonej eklezjalnie techniką plastyczną (malarzką, mozaiką, płaskorzeźbą), przy zastosowaniu ustalonych symboli i motywów dla wyobrażenia (w liturgii zaś – uobecnienia) Chrystusa, aniołów, Maryi i świętych. Jako taka stanowi wyraz wiary eklezjalnej i element kościelnej ikonosfery w kulturze, będąc od chwili zaistnienia po wypełnienie swych funkcji przedmiotem pastoralnej troski Kościoła.

W sensie szerokim pod pojęciem ikony rozumie się każde wyobrażenie z zakresu historii sztuki (muzyczne, architektoniczne, rzeźbiarskie, elektroniczne) oraz ze sfery natury, pozostające w związku z kontekstem religijnym,

¹ G. S p i t z i n g, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*, München 1989, s. 54. Synonimiczne terminy przyjęte w literaturze przedmiotu: τύπος, αντίτύπος, ἐκτύπος, ἐκτύωμα, προτύπωσις, ἀρχετύπος, παράδειγμα, ιδέα, προορισμοί, σύμβολον, προκέντημα, εἶδος, μορφή, μόρφωσις, σχήμα, μᾶμημα, σύνθημα, ἵνδαλμα, ἀγάλματα, ὁμοίωσις, τρόπος, ἐκμαγεῖον, φαντασία, χαρακτήρ, głównie w pismach m.in. Klemensa Aleksandryjskiego, Melitona z Sardes, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana Damasceńskiego, Maksyma Wyznawcy, Atanazego Aleksandryjskiego, Teodora Studyty, Grzegorza Palamasa.

służące dla celów poznawczych (noetycznych), parenetycznych i religijno-wrażliwościowych (modlitwa, kontemplacja).

Kultura ikony na gruncie chrześcijaństwa została zachowana od początków w tradycji wschodniej², zasadniczo nie poddając się historycznym wpływom kultur plastycznych, jak to miało miejsce w przypadku Kościoła Łacińskiego, gdzie po porzuceniu w dobie renesansu wspólnego dziedzictwa ikonologicznego rozwinęły się tendencje laicyzujące malarstwo chrześcijańskie.

Ikona przekracza czyste, psychologiczne oglądanie, przekracza wymiar społeczny obrazu, jego „kulturowość” i prowadzi ostatecznie, ponad tym, co przypadłościowe, do istoty, w samo centrum Substancji samej w sobie, czyli w Byt samoistnego istnienia. Taką intuicję posiadało rodzące się chrześcijaństwo, zwłaszcza w swej tradycji antiocheńsko-syryjskiej³. Wielce znaczące w tym względzie są np. przekazy o portretach Maryi, kreślonych na desce (stole) w efeskim domu Matki Zbawiciela, i św. Jana przez Ewangelistę, św. Łukasza⁴. Także leżąca w sferze kulturowych wpływów syryjskich Edessa stanowić będzie symptomatyczne centrum ikony *Acheiropoiete*⁵. Tu także znajduje się ważne w ewolucji proikonicznych postaw środowiska

² Także na Wschodzie przejściowo pojawiały się tendencje okcydentalizacji ikony, zwłaszcza w XIX w. Zostały one jednak skutecznie przewyciężone i odrodzenie miejsca ikony w Kościele, zauważalne w 2 poł. XX w., dokonało się przez powrót do tradycji początków.

³ Pośród istotnych cech tej tradycji wymienia się m.in. przekonanie, że Bóg przystosowuje swe objawienie do mentalności adresatów (Jan Chryzostom), zwraca uwagę na literalność przekazów biblijnych (Teodor z Mopsuesti, Cyryl Jerozolimski, Teodoret z Cyru). Por. J. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mruk, Warszawa 1988, s. 226-231.

⁴ Zob. studium historyczne na ten temat w: R. C o r m a c k, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, przekł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1997, s. 52-62, 112-114. Bogatą bibliografię na temat Łukasowego autorstwa ikon maryjnych podaje m.in.: H. B e l t i n g, *Likness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

⁵ M. Q u e n o t, *Ikona. Okno ku wieczności*, przekł. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 22. Na temat tego typu ikon por. m.in.: C o r m a c k, dz. cyt., s. 114-116. O relacji tych ikon do wizerunku na Całunie Turyńskim (idea tzw. punktów zbieżności) zob.: C o r m a c k, dz. cyt., s. 140 oraz H. D. S o x, *The Image on the Shroud*, London 1981; *La Sindone: scienza e fede*, Bologna 1983. Na temat *acheiropoiete* zob. też: E. N. M e s z c z e r s k a j a, *Legenda ob. Awgare – pannesirijiskij literaturnyj pamjatnik*, Moskwa 1984; E. K u r y l u k, *Veronica and Her Cloth: History, Symbolism and the Structure of a „True” Image*, Oxford 1991; J. K r i e c h o w e c k i j, *Bogostwja ta duchownist ikony*, Lwów 2000, s. 53-61.

hebrajskiego Dura Europos⁶ Dokumentowany tu udział kultury syryjskiej w powstawaniu warunków sprzyjających rozwojowi wiary ikonicznej ma swe odpowiedniki w innych kulturach ościennych wobec Izraela. Dialog ewangelizacyjny z nimi zapoczątkował sam Jezus⁷ a rozwinęli go apostołowie w duchu wiary popaschalnej. W dialogu z kulturą helleńską i łacińską obraz postaci Chrystusa, Maryi, a także scen ewangelicznych nabierał cech uobecnienia. Chrześcijaństwo od początku jednak odrzucało zatrzymywanie kultu religijnego na materialnym wyobrażeniu. Zresztą rezerwa wobec takiego traktowania posągów była krytykowana już przez filozofów greckich⁸ Przejętą od Greków praktykę religijnego obrazowania mitów Rzymianie z czasem ubogacili o deifikację cesarzy, których portrety stanowiły znak obecności realnej.

W tradycji Kościoła Wschodniego, o czym świadczą m.in. pisma Ojców greckich (Jana Damasceńskiego, Cyryla Aleksandryjskiego, Jerzego z Cypru, Nicefora, patriarchy Konstantynopola, Epifaniusza, Teodora Studyty, Teodora Abu Qurracha), ikona (a więc i cała ikonografia chrześcijańska) to **wizualne przedstawienie teologii, rodzaj teologii w kolorach i kształtach**⁹ Centralne znaczenie zajmuje w niej wyobrażenie Chrystusa jako Tego, w którym zamieszkała cała pełnia bóstwa (por. 1 J 1, 1. 3-4). Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1, 18). Ikona Chrystusa tak pojęta jest wraz z uobecnianym w niej w sposób mistyczny Chrystusem – Nową Świątynią, nowym Świętym Świętych wobec Świątyni Jerozolimskiej, zniszczonej i nigdy nie odbudowanej.

Odrębną postawę reprezentuje wobec ikony tradycja zachodniego protestantyzmu. Rozwijające się w tej kwestii od 1516 do 1522 r. stanowisko samego **Lutra** ostatecznie sprowadzało się do traktowania **obrazów jako rzeczy obojętnej co do wartości** – ani dobrej, ani złej (czyli adiafory), jakkolwiek

⁶ F. W. D e i c h m a n n, *Archeologia chrześcijańska*, przeł. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, s. 147-150.

⁷ Wystarczy wskazać np. na scenę uzdrowienia kobiety z okolic Tyru i Synodu (Mt 15, 21; Mk 7, 24); nauczanie w okolicach Dekapolu (Mk 7, 31), uzdrowienie chorego z Gerazy (Łk 8, 39), Samarytanina (Łk 17, 17); rozmowę z Samarytanką u studni (J 4, 5). Działania Apostołów wśród pogan wpisują się w tę praktykę, czego jedną z konsekwencji jest postawa sprzyjająca obrazowaniu osób i prawd wiary.

⁸ Wśród nich Ksenofont, Kolofon, Heraklit z Efezu, Empedokles z Agrygentu i Platon. Dążyli oni do oczyszczenia idei bóstwa z elementów zabobonu.

⁹ K r i e c h o w e c k i j, dz. cyt. s. 57.

przeważało ono w kierunku ich odrzucenia. „Nie uzyskuje się u Boga żadnych zasług ustawiając obrazy” – uważał Luter¹⁰

II. TYPOLOGIA ZAGADNIEŃ HERMENEUTYCZNYCH W ODNIESIENIU DO IKONY

Hermeneutyka ikonologiczna jako jeden z rodzajów metodologii teologicznej odwołuje się przede wszystkim do specyficznego doświadczenia teologicznego. O myśleniu tym ks. Czesław Bartnik pisał, że „polega ono na patrzeniu na wszelką rzeczywistość (Boga, człowieka i świata) z punktu widzenia Boga oraz Jego objawienia zstępującego z góry, czyli w świetle jawienia się Boga na wszelkie sposoby i w świetle Jego wypowiedzi zebranych w Biblii. Jest to **próba patrzenia na rzeczywistość poprzez Jezusa Chrystusa i Jego wiedzę oraz Jego wypowiedzi. A wreszcie jest to próba uchwycenia rzeczywistości z punktu widzenia odbicia, jakie zostawiają po sobie ingerencje Boga w świat, historyczne postacie „teofanijne”, przede wszystkim Chrystus, a następnie Chrześcijaństwo, Kościół, Tradycja. [...] Wartości te syntetyzuje i porządkuje osoba ludzka. Osoba jest samym sednem rzeczywistości, a jednocześnie i kluczem do niej**”¹¹ Dlatego w doświadczeniu tym można wyróżnić kilka aspektów metodologicznych dotyczących przede wszystkim doświadczenia wiary, ale powiązanych też z metodami filozoficznymi.

1. *Aspekty metodologiczne*

A. Personalny charakter metody ikonologicznej

W odniesieniu do ikony tak pojęta metoda myślenia teologicznego wysuwa na pierwszy plan aspekt personalny. Bóg Osobowy i człowiek jako Jego „obraz i podobieństwo” w osobowym wymiarze swego istnienia znajdują w ikonie miejsce spotkania. Podobnie jak w słowie ludzkim, kulturowo i historycznie uwarunkowanym, Bóg zamykał przez pokolenia prawdę o sobie, po-

¹⁰ Cyt. za: S. M i c h a l s k i, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 37

¹¹ *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 35.

dobnie w ikonie, w jej kontekście eklezjalnym, w świadectwie wiary i w elemencie inspiracji Bożej znajdujemy nie tylko *locus theologicus*, ale przestrzeń spotkania Bosko-ludzkiego. Dla teologa oznacza to możliwość oglądu z perspektywy Boga objawiającego treści istotnych dla struktury wiary. Ikona bowiem z założenia **ukazuje w „co” i „jak” wierzymy oraz „na ile” odpowiada to wierze i autentycznej chwale oddawanej Bogu – *ortha doxa***. Oczywiście nie jest to możliwe w sposób czysto naturalny. Ani bowiem rozum ludzki z jego myśleniem dyskursywnym, ani świat pojęć i sfera języka nie są zdolne do oglądu przedmiotów badawczych z pozycji Boga. Szansę wejścia na Jego poziom poznania daje moc wiary otwierająca teologa na działanie łaski Bożej, na światło Ducha Świętego i wolę poznawczego, noetycznego samoudzielania się Boga, jako społeczności Ojca, Syna i Ducha człowiekowi. Ale nawet to poznanie nie stanowi celu samego w sobie – jest ono jednym z dynamizmów życia łaski, które poprzez poznanie wprowadza poznających w kontekst zbawienia.

Źródłem dla syntetycznego oglądu rzeczywistości nadprzyrodzonej obok słowa staje się ikona. Najprzód **ikona personalna**, Wcielone Słowo Boże, a potem Jego wyobrażenie *in quantum homo factus est*. Opisuje ona w konwencji idei, a nie portretowej dokumentacji osób i zdarzeń, prawdy istotne z punktu widzenia zbawienia. Ikona nie stanowi bowiem wydarzenia estetycznego w sensie ścisłym. Ona jest wydarzeniem soteriologicznym.

B. Chrystotypiczny charakter metody ikonologicznej

Chrystotypiczna zasada myślenia teologicznego znajduje w ikonie swoje miejsce dzięki Pawłowej teologii obrazu. Dla tego wykształconego faryzeusza, „dzięki urodzeniu, wychowaniu i wykształceniu [...] Żyda, Greka i Rzymianina”¹², dającego w swych listach udokumentowany przekaz wiary pierwszych gmin chrześcijańskich, „Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Sama idea odwzorowania Boga i to odwzorowania wyrażonego technicznym dla greki terminem *ikon* wskazuje na nowość, specyfikę i oryginalność myślenia religijnego wyrosłego ze środowiska Biblii. Moralne znaczenie „obrazu” Boga w Adamie tu nabierało znaczenia historycznego – było odnośne do konkretnej postaci, Jezusa z Nazaretu, umęczonego na Krzyżu trzydzieści lat przed napisaniem tych słów, w trakcie uwięzienia w Rzymie, w latach 61-63. Jezus z Nazaretu, podmiot Pawłowej, wielowątkowej i bogatej

¹² P. Cz. Bosak OP, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik-Konkordancja*, Poznań–Pelplin 1996, s. 527.

chrystologii, jest ikoną Boga niewidzialnego. W Osobie Jezusa została umożliwiona każdemu **człowiekowi szansa oglądania przez wiarę oblicza Boga**, wczytywania się w prawdy Jego serca, poznawania ich rozległości i globalności, jaka jest: „Długość, Szerokość, Wysokość i Głębokość” (Ef 3, 18) oraz doświadczania miłości Chrystusa przewyższającej wszelką wiedzę. Oznacza to **szczytowy etap przybliżania się Boga** do świata i integracji z nim, która w Eucharystii osiągnie walor „źródła i szczytu” życia chrześcijańskiego (KL 11). Integracja ta stanowi odpowiedź Boga na desakralizację i depersonifikację kosmosu dokonującą się wraz z historią. W miarę, jak człowiek zarządzając stworzeniem odchodził od Bożych zamiarów, Bóg w swej Opatrzności podejmował inicjatywy stopniowego uobecniania się w historii, nie ukazując jednak człowiekowi swego¹³ oblicza do momentu, gdy „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem” (*sarkoouthenta ek Pneumatos Hagiou kai Marias tes parthenou kai enanthropesanta*)¹⁴ Stało się to za sprawą Ducha Świętego, bez którego nawet nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć prawdy, że „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). **Duch Święty** odgrywa więc kluczową rolę:

- w ukazywaniu oblicza Bożego w Chrystusie;
- w rozpoznawaniu tego oblicza w historii przez słowo i obraz;
- w wypowiedaniu (przeżywaniu) prawdy o obrazowym odwzorowaniu człowieczego podobieństwa do Boga na wzór Chrystusa.

W odniesieniu do tej ostatniej kwestii pierwotny Kościół był ożywiony ideą chrystomorfizmu. Św. Paweł daje wyraz przekonaniu, że „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską (inne wersje mają: „odbijamy w sobie jasność Pańską”) jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). Podobnie pisze do Rzymian, wskazuje na wybranych od wieków, przeznaczonych przez Boga, „by stali się na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29) i już nie byli „głupimi mędrkami” co chwałę niezniszczalnego Boga zamienili na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka” (Rz 1, 23). Także w łonie Izraela kolejne etapy dialogu z Bogiem, przybierające postać sukcesywnie zawieranych przymierzy, zmierzają do odchodzenia od „usługiwania obrazowi i cieniem rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8, 5), oczyszczenia tego

¹³ W Pięcioksięgu stanowi to element pedagogii Bożej. Por. Wj 33, 18: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”

¹⁴ D 86.

obrazu (Hbr 9, 23) na miarę doskonałości Chrystusa, który jest obrazem Boga (2 Kor 3, 18).

C. Teofanijno-historyczne elementy metody

Wiara w nieustanne samoudzielanie się Boga w historii odstania momenty szczególne ingerencji Boga w mierzalny, rzeczywisty czas. Obecnie, po **wydarzeniu zbawczym, Bóg wkracza w dzieje**, wpisując w nie swoje znaki czasu. Tworzy nimi *kairos* – taki rodzaj upływających chwil, który posiada szczególną czytelność historiozbawczą.

Do kanonu tego rodzaju wydarzeń należą wydarzenia historyczne – **etapy „sprawy Chrystusa”** W ikonografii chrześcijańskiej przybrały one postać cykli ikon wypełniających ikonostas w rzędzie dwunastu wielkich święt: 4 święta Matki Bożej – Narodzenie Dziewicy Maryi, Ofiarowanie Maryi w świątyni, Zwiastowanie, Zaśnięcie; 6 święt Chrystusa – Narodzenie, Ofiarowanie, Chrzest, Przemienienie, Wjazd do Jerozolimy, Wniebowstąpienie; nadto – Pięćdziesiątnica, Podwyższenie Krzyża. Poza tymi scenami ikonografia liturgiczna wykorzystuje ikony własne takich wydarzeń zbawczych, jak: Ukrzyżowanie, Zstąpienie do piekieł, ukazuje także Trójkę Świętą oraz ikony cyklu hagiograficznego.

Kolejną formę ingerencji Boga w dzieje stanowi **historia Mistycznego Ciała Chrystusa, Jego Kościoła**, która posiada walor pedagogii Bożej, tak w zakresie historii dogmatów jak i rozwoju samej struktury eklezjalnej. Ważnym czynnikiem tego rozwoju jest stawanie się wspólnoty wierzących „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Bóg przyciąga dzieje świata ku sobie tak, że oscylują one wokół Chrystusowej osi dziejów. W tym sensie teofanijny charakter mają te wydarzenia, które ujawniają i zarazem realizują na zewnątrz Kościół jako „tajemnicę (sakrament) miłości Bożej wobec ludzi (KDK 45). Pod wpływem tej Bożej energii miłości świat człowieka scala się coraz wyraźniej, a obecność w nim Kościoła wnosi do tej jedności wymiar Chrystusowego zbawienia. Dlatego w ikonie odkrywamy coraz to nowe postaci świętych, którzy dla swego czasu stanowili i stanowią wyraz doskonałej miłości Bożej – ukazanej i zrealizowanej dla dobra społeczności ludzkiej. W ikonografii chrześcijańskiej wyraża się to także m.in. wprowadzaniem nowych tematów, jak to ma miejsce np. w stylizowanej ikonie Świętej Rodziny, poszerzającej treści dotychczas pełniącej tę tematyczną funkcję ikony Ofiarowania Chrystusa w świątyni. Odpowiada to trosce pastoralnej Kościoła i wyzwaniom, jakie w zakresie teologii rodziny stawiają czasy współczesne.

Podobnie „teofanijny” charakter nosiła w XVI-XVIII w. tematyka eklezjologiczna ukazująca się na Wschodzie, np.: *Wojująca cerkiew z XVI w. z Soboru Zaśnięcia w Moskwie*¹⁵, ikona *Wszystkich Świętych Rusi* lub ikona *Wszystkich Świętych Cerkwi Kijewskiej*¹⁶. W tradycji łacińskiej odpowiada to pochodzącym z doby kontrreformacji obrazom religijnym ukazującym triumf Kościoła katolickiego¹⁷ lub Kościół walczący (typ *Ecclesia militans*¹⁸).

D. Wiodące kategorie słowne w hermeneutyce ikonicznej

Ikona pełni w Kościele funkcje poznawcze, komunikacyjne, a w ślad za nimi funkcje formacyjne stanowiące ważny **element pedagogii wiary**. Poznanie ikoniczne należy do specyficznej formy poznania religijnego, w którym zaznacza się udział zmysłu wzroku, rozumu, zmysłu wiary indywidualnej i *sensus fidelium*, a następnie poznanie to przenosi się w obszar osobowej wrażliwości religijnej. Na tym poziomie związane jest z medytacją i kontemplacją, przy czym uwzględnia wszystkie specyficzne elementy składowe takiego poznania (brak kategoryzowania, ominięcie etapu „myślenia pojęciowego”, postawienie się w obecności Boga i osobowe przeżywanie spotkania z Nim). Z tego poziomu kontemplacyjnego płynie dla poznania swoiste **doświadczenie**

¹⁵ Zob. na ten temat m.in.: B. Dąb Kalinowska, *Wojująca cerkiew. Ikona czy wyobrażenie*, [w:] t a ż, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 170-189.

¹⁶ Por. ikonę, autorstwa s. Juliany, o tej tematyce w Ławrze Sergiejewskiej w Zagorsku z XX w. oraz z XIX w. nieznanego ikonopisa (tamże).

¹⁷ Do tematyki eklezjologicznej nawiązywali zarówno artyści protestanccy jak i katoliccy. W tradycji reformacyjnej zachowały się m.in. miedziorytowe obrazy nieznanego artysty niderlandzkiego *Prawdziwy obraz starego Kościoła apostołskiego* z ok. 1600-1620 i z tegoż okresu *Prawdziwy obraz Kościoła papistowskiego*. Odpowiedzią na tę wizję stały się obrazy m.in. Pietro Berettini da Cortona (1596-1669), *Alegoria pontyfikatu Urbana VIII*, fresk w pałacu Barberinich w Rzymie, 1633-1639; por. na temat P. Berettiniego: G. B r i g a n t i, *Pietro da Cortona o della pittura barocca*, Firenze 1962. Najbardziej wyrazisty motyw triumfu Kościoła przedstawiono m.in. na fresku z 1709 r. w kościele parafialnym w Memmingen (ukoronowana Ekklesia zasiada na tronie dzierżąc w prawicy klucze, a na kolanach księgę i tiarę. U jej stóp aniołowie walczą z szatanem, mużulmaninem i heretykiem. Z terenu Polski pochodzi polichromia M. Palloniego w kościele parafialnym w Węgrowie *Kościół triumfujący* z 1707-1708 r.

¹⁸ Motyw zwycięskiego Kościoła ukazuje w dobie baroku m.in. O. Van Veen w *Zwycięski wóz Kościoła*, Bayerische Staatsgemaldsammlungen, Monachium, sygnowany A.S. Zob. na ten temat: E. S a u s e r, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart 1966.

religijne dopełniające poznanie zamknięte w czasie (będące treścią czasu realnego) o pamięć zdarzenia (indywidualną i wspólnotową) i jej przekaz. Doświadczenie to ma jednak charakter indywidualny i w tym sensie najczęściej niemożliwy staje się jego przekaz dla innych. Wierzący, formowany do poznania religijnego za pośrednictwem ikony, właściwie pozyskuje jedynie metodę, sprawność kontemplacji – jej treść poznawcza jest już efektem charakteru spotkania z Bogiem. Trudno więc o systematyzację treści pojęć teologicznych płynących z tego specyficznego sposobu poznawania. Poświadczają to świadectwa mistrzów życia duchowego korzystających z ikony w poznawaniu Boga i Jego objawionej Prawdy.

Ważny aspekt poznania przez ikonę i w ikonie Prawdy stanowi **korelacja ze słowem**. Ikona z natury swej ukierunkowana jest na słowo, bowiem z niego wypływa, potrzebuje go w momencie interpretacji i odsyła do Logosu, jako do własnego środowiska historiozbawczego. Dlatego w Kościele nieustannie będzie istniał dwukierunkowy rodzaj odniesień, związków słowa i obrazu. **Od Ewangelii do ikony** płynie inspiracja tematyczna cykli ikonostasu, swoisty „rezonans wizualny”¹⁹ czy ikoniczne uobecnienie Objawienia. W niektórych przypadkach ikona wręcz staje się nośnikiem tekstu biblijnego przez ukazanie w niej: **samej księgi**, jak np. w przypadku ikony typu *Etoimasia* – tronu przygotowanego, gdzie oznacza:

– **księgę życia** z imionami zbawionych według Wj 32, 32 „Przebacz im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mnie z Twojej księgi, którą napisałeś” i Ap 3, 5 „i z księgi życia imienia jego nie wymażę”),

– **zwój praw** przekazywany przez Chrystusa,

– **księgę objawienia** do odczytania jedynie przez Baranka (Ap 5, 1-7: „Ujrzałem księgę zapisaną wewnątrz i na odwrocie, zapieczętowaną na siedem pieczęci. I ujrzałem potężnego anioła obwieszczającego: «Kto jest godzien otworzyć księgę i złamać pieczęcie?» A nie mógł nikt na niebie ani na ziemi, ani pod ziemią. [...] Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzył księgę i siedem jej pieczęci”).

– **teksty** głównie o tematyce eschatologicznej, umieszczane w otwartej Chrystusowej Księdze życia: „Pójdźcie do Mnie wszyscy, którzy doświadczyliście cierpienia, a Ja was pokrzepię” Albo „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem. Kto do Mnie przychodzi, nie zazna śmierci”

¹⁹ M. Q u e n o t, *Ikona. Okno ku wieczności*, przekł. H. Paprocki, Białystok 1991, s. 103.

– **imiona Boże** (*Ho oon*²⁰, *IC XC*, *Pantokrator*). „Pod względem teologicznym – jak zauważa E. Lohmeyer – imię zajmuje miejsce, które w kultach przysługuje wizerunkowi, jako obiektowi kultu”²¹ O oryginalności nowotestamentalnego użycia imion Bożych w odniesieniu do przedstawianego materialnie Jezusa Chrystusa świadczy przede wszystkim teologia biblijna. Dla niej „tradycyjny obraz historii zbawienia, za którym idą źródła Sześcioksięgu, wie o tym, że Jahwe nie od początku znany był z całą oczywistością swoim wybrańcom, lecz że objawienie Jego imienia nastąpiło dopiero za czasów Mojżesza”²² Chociaż objawienie imienia oznacza przełom w tradycji religijnej Izraela, to jednak nie narusza monoteizmu izraelskiego. Zachowana została ciągłość wyobrażenia Boga pomimo posiadania Jego imienia. Wiadomo np. jakim szacunkiem otoczone było to Imię (zgodnie z nakazem Dekalogu, by nie używać imienia Bożego nadaremnie (Wj 20, 7). Wiadomo też, jak dalekie było ono w swej religijnej treści od metafizycznych aplikacji arystotelizmu, gdy LXX podała je w wersji *Ego imi ho oon*. „Nic nie jest bardziej obce tej etymologii imienia Jahwe, jak definicja istoty Jahwe w sensie filozoficznej wypowiedzi o bycie w rodzaju wskazania na Jego absolutność, samoistność itp. Jest to zupełnie dalekie od nauki Starego Testamentu... *Hajah* należy rozumieć w sensie «być», «znajdować się», a więc nie w znaczeniu jakiegoś bytu absolutnego, lecz bytu w odniesieniu do kogoś, bytu działającego: będę dla was”²³ Ta interpretacja starotestamentalna koresponduje dobrze z teologią obecności w ikonie i rzutuje na interpretację inskrypcji w sensie „oto tu jestem dla ciebie, dla was” Tym bardziej, że już w warstwie elohistycznej tekstu biblijnego poddawano Imię wielowątkowej interpretacji. I tak w Wj 34, 6 mamy: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność”, a obok tego „Jahwe ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem zazdrosnym” z Wj 34, 14.

²⁰ Inskrypcja *Ho oon* pojawia się późno w ikonach bizantyjskich. Wcześniej nimb Chrystusa był zdobiony szczególnie drogimi kamieniami oraz Janową inskrypcją Alfa i Omega (Ap 1, 8).

²¹ *Das Vater-User*, Mainz 1946, s. 46.

²² G. von R a a d, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 147. Por. też: O. G r e t h e r, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Berlin 1934, passim.

²³ G. von R a a d, dz. cyt., s. 148. Por. C. V r i e z e n, *Ehje aser ehje*, Mainz 1950, s. 498-450. Potwierdzeniem takiej kontekstualnej interpretacji może być zestawienie Wj 3, 14 z Oz 1, 9: „a Ja nie jestem już wasz”

Imię Boga stanowi źródło mocy. W historii Dawida znajduje się jego wyznanie na ten temat, gdy staje przed Goliatem z Gat: „Ty idziesz na mnie z mieczem, dzidą i zakrzywionym nożem, ja zaś idę na ciebie w imię Pana Zastępów” (1 Sm 17, 45). W psalmach wyśpiewa tę prawdę słowami: „Jak gdyby cudem stałem się dla wielu, Ty bowiem byłeś potężnym mym wspomocicielem” (Ps 71, 5).

Podkreślić jednak należy, że Bóg Izraela ma jedno imię, którego zazdrośnie strzeże jako atrybutu swej egzystencjalnej wolności (por. Rdz 32, 30: „Czemu Mnie pytasz o imię? – skierowane do Jakuba pragnącego pochwycić Boga w Jego imieniu). Wszystkie pozostałe określenia są jedynie rozszczępieniem bogactwa znaczeń Imienia. Marduk miał 50 imion, podobnie egipski Re.

W historii ikonografii chrześcijańskiego Wschodu należy w tym miejscu odnotować polemiki wokół imienia Bożego Sabaoth, odnoszonego do Ojca. Imię Sabaoth – Bóg Mocy w Biblii odnoszone jest, jak to podkreślił Wielki Sobór Moskiewski 1666-1667, do całej Trójcy, a nie tylko do Ojca. Następnie przedstawianie Go jako starca nie uwzględnia faktu dogmatycznego, że rozróżnienie hipostaz w Bogu staje się możliwe po Wcieleniu i nie może być sposobem ujmowania ikonograficznego Trójcy ze stanu preegzystencji Słowa. Stanowisko to potwierdził Kościół grecki na soborze w Konstantynopolu w 1776 r.

Przeniesienie treści imienia Jahwe na grunt nowotestamentalny dokonało się za pośrednictwem LXX, która użyła jego równoważnika greckiego pojęcia *ho Kyrios* (1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2; Dz 2, 20) w czasach, gdy terminu Jahwe używano wyjątkowo nawet w liturgii świątynnej, a prawie wcale nie korzystano z niego w interpretacjach synagogałnych. W chrześcijaństwie, zgodnie z pierwotną katechezą, obecne było od początku przekonanie, że tam „gdzie dwaj lub trzej zbiorą się w imię Pana, tam On jest obecny pośród nich” (Mt 18, 20). Ze wspólnoty, jedności wielu rodzi się w Duchu Obecność Drogi, Prawdy i Życia – Syna Bożego, którego „Bóg nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się wszelkie kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 9-11).

Imię Syna Bożego, darowane Mu przez Ojca, ma charakter soteryjny: („Każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony, bo nie ma na ziemi innego imienia, w którym moglibyśmy się zbawić” – zapewnia w Dz (2, 21 i 4, 12) pierwszy namiestnik Jezusa Chrystusa na ziemi) i zarazem charytologiczny: („o cokolwiek poprosicie Ojca w Imię moje, da wam” – J 14, 16). Odpowiedzią człowieka na dar zbawienia i łaski przez imię jest wychwalanie imienia Bożego w tekście objawionej przez Syna modlitwy

„święć się imię Twoje” (Mt 6, 9). Najwyższy stopień modlitwy mistycznej wiązany jest właśnie z modlitwą Imienia polegającą na odkrywaniu ukrytych sensów wezwań w rodzaju: *Kyrie, Iesou Christe eleison me (hemas) – Panie, Jezu Chryste, Synu Boży – zmiłuj się nade mną (nami)*²⁴ Na tej drodze poznania rozum schodzi na głębię serca, gdzie spotyka Chrystusa. Ikona (zwłaszcza wtopiona w liturgię) może rozświetlać drogę dla tej modlitwy Imienia pośród ciemności życia z dala od Imienia i obrazu. Jeżeli jednak człowiek dotrze do głębi serca z Imieniem Chrystusa, wówczas słowo Imienia zapada jak ziarno, by wydać plon. W tekście liturgii św. Jana Chryzostoma wyznaje się: „Niech wszystko we mnie błogosławi Twe święte Imię”²⁵

Swoisty katalog imion Boga, będący tworzywem liturgii, podaje anafora Bazylego Wielkiego, wprowadzona w latach 330-390 przez Grzegorza Teologa. Wylicza ona – za Biblią – następujące kategorie teonomastyczne: „Ty dałeś nam poznanie Twojej prawdy... Władco wszystkich, Panie nieba i ziemi, wszystkich stworzeń widzialnych i niewidzialnych, który zasiadasz na tronie chwały i przenikasz otchłanie, Przedwieczny, Niewidzialny, Niedościągniony, Nieopisany, Niezmienny, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, wielkiego Boga i Zbawiciela, naszej Nadziei, który jest obrazem Twojej dobroci, pieczęcią równości, okazujący w sobie Ciebie – Ojca, Słowem Żywym, Bogiem prawdziwym, Mądrością przedwieczną, Życiem, Uświęceniem, Mocą, Światłością prawdziwą, przez którego objawił się Duch Święty, Duch Prawdy, łaska przybrania za synów, zadatek przyszłego dziedzictwa, początek wiecznych dóbr, moc życiodajna, źródło uświęcenia, mocą którego służy Tobie wszelkie duchowe i rozumne stworzenie i oddaje Tobie wieczne uwielbienie”²⁶ Imiona te tworzą rodzaj ikony werbalnej, Imienia wypisanego kolorami, jak określił je Paweł Florenski. „Cóż to jest bowiem obraz Boży, duchowe światło płynące od świętego wyobrażenia, jak nie nakreślone na świętej osobowości Imię Boże?”²⁷

Imiona Boże są umieszczane w ikonach nie tylko w nimbie czy po obu stronach głowy Chrystusa, ale od XVII w., w okresie przesadnego symbolizmu ikony ruskiej, także np. na biodrze²⁸ Imię Boga *Hagios* umieszczane

²⁴ Ewangelijnym wzorem tej modlitwy są słowa celnika z Łk 18, 13.

²⁵ *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*. Wybór, wstęp, przekład i przypisy H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 170.

²⁶ Tamże, s. 130-131.

²⁷ P. F l o r e n s k i, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 125.

²⁸ Por. ikona *Króla królów* A. I. Kazancewa z 1690 r. interpretująca Ap 19, 11-12.16: „A Ten, co na nim siedzi, zwany Wiernym i Prawdziwym, oto sprawiedliwie

bywa na atrybutach władzy ukazywanych przez anioły, jak np. w ikonie archanioła Gabriela z 1494 r. z kościoła Stavros tou Agiasmati w Platanistasa na Cyprze.

– **imiona aniołów** (Gabriel, Michał, Rafał lub całe chóry anielskie określone biblijnie jako „serafini, archaniołowie, aniołowie”) jak np. na odwrocie Mandylionu z XII w. z Galerii Trietiakowskiej w Moskwie²⁹;

– **imiona świętych bohaterów Biblii** (patriarchowie, królowie, prorocy, apostołowie i inne postaci kręgu Jezusa). Pośród świętych szczególne miejsce w ikonie zajmują symbole Ewangelistów (tzw. tetramorfos) w ślad za tekstem Ez 1, 10: „Oblicza ich miały taki wygląd: każda z czterech istot miała z prawej strony oblicze człowieka i oblicze lwa, z lewej zaś strony każda z czterech miała oblicze wołu i oblicze orła”³⁰;

– **imiona w ikonach hagiograficznych** to imienna weryfikacja świętości samego Chrystusa – Boga, który sam jeden jest święty. Do Niego też odnoszony jest kult skupiony na świadkach wiary. To zarazem imienna wspólnota z żyjącymi świętymi, dzięki której Chrystus może się uobecnić na sposób ikony i na sposób liturgiczny;

– **fragmenty Ewangelii** wpisywane w Chrystusowy kodeks: Mt 11, 28: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię”; J 2, 13: „Ja jestem światłością świata”; Jk 2, 13: „Miłosierdzie odnosi triumf nad sprawiedliwością”; Mt 25, 34: „Pójdźcie błogosławieni

sądzi i walczy. Oczy jego jak płomienie ognia, a wiele diademów na Jego głowie [...] A na szacie i na biodrze swym ma wypisane imię Król królów i Pan panów”

²⁹ Zob. O. P o p o w a i in., *Ikony*, Warszawa 1998, s. 115.

³⁰ Redakcja tekstu Ez pochodzi najprawdopodobniej z okresu po 500 r. p. Ch., czyli po doświadczeniu kulturowego spotkania z Babilonią. Wpłynęło to na wysoki stopień symbolizmu językowego i jego plastyczność. Cytowany fragment dotyczy wstępnej wizji „czterech istot, które miały postać człowieka” (Ez 1, 5). Chrystologiczną interpretację tetramorfosu jako pierwszy podał św. Ireneusz z Lyonu. Dla niego cztery oblicza zwierząt u jednej osoby to cztery różne aspekty osoby Chrystusa: twarz ludzka – to aspekt zbawczego przyjscia do ludzi, lew oznacza pełnienie funkcji królewskiej, wół – ofiarę odkupieńczą, orzeł – aspekt duchowej mocy. Spośród Ojców Kościoła na ten temat wypowiedzieli się m.in.: św. Hipolit, św. Hieronim, św. Grzegorz Wielki. Obecnie powszechnie wiąże się symbol człowieka (anioła) z Mateuszem, wołu z Łukaszem, lwa z Markiem, a orła z Janem. Osobne treści symboliczne niesie ze sobą czworokąt, w jakim zwykle te symbole są umieszczane – oznacza on figurę ziemi z jej czterema podstawowymi kierunkami, w których głoszona jest Ewangelia, czterema żywiołami, jako przejawami całości życia i historii.

Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata”;

– fragmenty Ewangelii wpisywane w okcydentalizowanych **wstępach dialogu** ikonowych postaci (np. *Noli me tangere* z pocz. XVI w. ze szkoły kreteńskiej zachowana w Wenecji w Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-bizantini³¹);

– słowne **tytuły ikon** wprowadzane głównie od XIX w. w przestrzeń obramowania, np. dodekaorton ikony ruskiej z XVIII w.³² Ta przestrzeń ikony, postrzegana jako mniej istotna, zwłaszcza pod wpływem malarstwa zachodniego, zdaje się zrywać wewnętrzny związek słowa i ikony, szczególnie jeżeli uwzględni się powszechniejącą w XIX w. tendencję do pokrywania obramowania basmą, która zakrywała wszelkie inskrypcje tu umieszczone.

Drugi wektor relacji między Słowem a ikoną prowadzi **od ikony do Ewangelii i ewangelizacji**. „Gdy kontempluje się ikonę w sposób konieczny, zostaje się pochwyconym do głoszenia Ewangelii o Narodzeniu Jezusa Chrystusa”³³ Dla patrzącego na ikonę, kontemplującego ją stanowiła ona wezwanie do lektury Biblii i dopełnienia poznania przez misteryjny charakter motywów plastycznych, wrażenie estetyczne oraz poznanie przez słowo objawienia. Wszystko to składa się na ewangelizacyjny i katechetyczny aspekt obecności ikony w życiu Kościoła i w określaniu specyfiki religijności Ludu Bożego.

Poza poznaniem biblijnym ikona stanowi ważny element poznania historii dogmatu. Dzięki zawartym w ikonie symbolom, dzięki ich wzajemnemu powiązaniu możliwe staje się odkrycie prawd wiary, ich pogłębienie i egzystencjalna interioryzacja dogmatu. Z kolei odkrywanie dogmatu z porządku *credendi* prowadzi do porządku *vivendi*. Kontemplując w ikonie tajemnice zbawienia, jednocześnie aktualizuje się je w społeczności ludu wierzącego.

Czynnikiem legitymizującym poznawczo-dogmatyczny aspekt ikony jest chrystocentryzm ikonografii chrześcijańskiej. Każda bowiem ikona (łącznie z ikonami mariologicznymi i hagiograficznymi) posiada odniesienia do doskonałego obrazu ikony Ojca, jakim jest Jezus Chrystus. Dlatego tę tradycję Kościoła ożywia przekonanie, wyrażone na Soborze Nicejskim z 787 r., że zachowując „bez wprowadzania jakichkolwiek zmian wszystkie spisane i nie-

³¹ Por. P o p o w a, *Ikony*, s. 97

³² Tamże, s. 166, 170.

³³ Por. Q u e n o t, *Ikona...*, s. 103.

spisane tradycje kościelne, które dla nas zostały ustanowione [zachowujemy i tę] o sporządzaniu wizerunków malowanych, jako pozostających w zgodzie z historią głoszenia Ewangelii w tym, co dotyczy wiary w prawdziwe a nie w ułudne Wcielenie Boga-Słowa i w tym, co odpowiada naszym potrzebom. Bowiem rzeczy, które na siebie wskazują, bez wątpienia także wzajemnie siebie oznaczają.... orzekamy więc z całą dokładnością, w trosce o wiarę, że powinny być przedmiotem kultu nie tylko wizerunki drogocennego i ożywającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy które z czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach, na desce, w domach czy przy drogach”³⁴

Fundamentem doktrynalnym dla sposobu ukazywania Chrystusa w ikonie były kształtujące się do V w elementy teologii systematycznej. Okres pięciu wieków, wypełniony herezjami chrystologicznymi, trynitologicznymi, polemikami i wreszcie sformułowaniami soborowymi, wpływał na symbolikę przedstawień ikonograficznych, jakkolwiek równocześnie towarzyszyła Ojcom Kościoła świadomość, że „Chrystus, będąc przedstawianym, pozostaje nieosiągalny” (Teodor Studyta)³⁵ Zasady stosowania symboli ikonograficznych, równie precyzyjne jak zasady posługiwania się aparatem pojęć filozoficzno-teologicznych, pozwalają uniknąć subiektywizmu i bronić obiektywnej doktryny – z poziomu poprawności techniki przechodzi się na poziom ortodoksji. Tym, co przede wszystkim decyduje z formalnego punktu widzenia o poprawności doktrynalnej ikony, są wzorniki zwane *Hermenejami* (ros. *podlinniki*). Z metodologicznego punktu widzenia odgrywają one rolę ujmowania wiary w symbol paralelnej do słownego *Credo*. Poprzez ujednoczone zasady pisania ikon o określonej problematyce w Kościele zachowana została ta sama wyobrażeniowa wiara dotycząca wydarzeń ewangelicznych i przedstawień świętych postaci. Zasadą doktrynalną tego ujednoczenia pozostaje zasada chrystologiczna i jej inkarnacyjny fundament.

³⁴ K. K l a u z a, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 194 [przekł. własny]. Por. BF 637

³⁵ PG 99, 405.

ELEMENTI ERMENEUTICI NELLA ICONOLOGIA CRISTIANA

S o m m a r i o

Icona costituisce oggi *locus theologicus* complementare nel riguardo della parola. Rappresentazione iconografica dei dogmi è diventata possibile come effetto della incarnazione. Chi vede il Figlio vede anche il Padre – chi con la fede, nella preghiera conosce il mistero di Dio scritto nelle tecniche plastiche, quello anticipa la lode, che sarà il nostro possesso dopo la Parusia. Nella riflessione teologica ci aiuta non solo la storia dei dogmi ma anche la cristologia e pneumatologia provenienti dalla riflessione iconologica, così ricca nella tradizione orientale del cristianesimo. Elementi ermeneutici della iconologia sono il livello ecumenico per le teologie delle Chiese cristiane del nostro secolo.

Riassunto da Karol Klauza

Słowa kluczowe: ikona, metoda teologiczna, Logos–ikona.

Key words: ikon, methodology of theology, Logos–icon.