EŁCKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Tom IV (2003)

KS. PIOTR PRZEMIELEWSKI
Suwałki

WARTOŚĆ IKONY W PROCESIE PRZEKAZYWANIA WIARY

„Z trwania świata i z jego urządzenia poznajemy, że Bóg,
niewidzialny ze swej natury, staje się widzialny w swoich dziełach"
Św. J. Damasceński

Ikona stanowiąca miejsce spotkania dwóch rzeczywistości – człowieka i Transcendencji – jest Ołtarzem Chwały na którym dokonuje się głęboka przemiana człowieka i forma samoudzielenia się Boga w Trójcy Jedynego, Ojca, Syna i Ducha Świętego, poprzez prawdziwą kontemplację prawdy nadprzyrodzonej. Pomimo naleciałości historycznych i odwiecznego już problemu wyznawania wspólnej wiary, dziś należy sobie zadać pytanie o miejsce, jakie zajmuje ikona w procesie krzewienia i przekazywania wiary w Kościele? Niniejszy artykuł jest próbą weryfikacji stanowisk zajmowanych przez teologów, w obliczu szerokiego kontekstu historyczno-ekumenicznego, choć nie tylko[1]

Zainteresowanie tym Ołtarzem Chwały - jako zjawiskiem, które stało się przedmiotem badań naukowych[2], nie zaczęło się od nauki. Ogromny dług

[1] Głębokie znaczenie tutaj odgrywa tzw. potrzeba Kościoła i możliwość wykorzystania orędzia modlitwy – jakim jest ikona, w celach ewangelizacyjnych.

[2] W naukowych badaniach roztaczanych nad ikoną, szczególne miejsce zajmują semiotycy. Ponieważ sama istota ikony zakłada niejako problematykę semiotyczną. Jak tez w ikonie mamy do czynienia z maksymalną kanonizacja tekstu, w ikonie nic nie jest przypadkowe. Rzecz biorąc z ikona ma się podobnie jak z rękopiśmienną kopią Pisma Świętego. Kopista, który przenosi tekst Biblii, stara się go przepisywać jak najdokładniej, przy czym za każdym razem wprowadza jakieś innowacje językowe, pozostawiając jednak treść bez zmian. Ikony o tym samym temacie to jakby – przepisywanie tych samych tekstów. Zmienia się tylko język, co stwarza podstawy do rozszyfrowania tego języka. Rozszyfrowanie języka ikony stwarza możliwość odczytania ikony w taki sposób, w jaki czynili to ludzie współcześni ikonografowi. W ten sposób mówiąc o semiotyce ikony można wydzielić niejako dwa tematy: ikonę jako znak i język ikony. Ikona jako znak wyraża właściwie i określa teologiczne znaczenie ikony. Cała bowiem teologia ikony sprowadza się w zasadzie do zagadnienia jej znaczenia

wdzięczności posiada historia sztuki wobec tzw. staroobrzędowców, którzy nie tylko roztaczali opiekę nad ikonami, lecz również gromadzili o nich wiedzę, przekazywaną z pokolenia na pokolenie jako przedmiot czci. Cała podstawowa wiedza o ikonografii, o technice malowania ikon, czy wreszcie cała terminologia ikonograficzna – wszystko to dotarło do współczesnych tylko dzięki staroobrzędowcom. Studia nad ikoną rozpoczęto dopiero mniej więcej w połowie XIX wieku.

Słowo „ikona" pochodzi od terminu greckiego „eikon", który w języku polskim znaczy „obraz", „portret", „wizerunek" W tym ogólnym znaczeniu stosowany był w Bizancjum w odniesieniu do wszelkich wyobrażeń Chrystusa, Matki Boskiej, świętych, aniołów, a także wydarzeń z historii zbawienia. Odnosił się on zarówno do wizerunków rzeźbiarskich, jak i malarskich, sporządzanych różnymi technikami.

Współczesne jednak, nieco zdewaluowane, pojęcie „ikony" odnosi się do świętych wizerunków wschodniochrześcijańskich, malowanych na desce - początkowo techniką enkaustyczną, w późniejszych zaś wiekach temperową[3]

Na podstawie dostępnej literatury można wyróżnić ze względu na tematykę i funkcję, dwie grupy ikon. Ikony portretowe ujmujące Chrystusa, Bogarodzicę, świętych, ukazane w popiersiu lub w całej postaci, pojedynczo lub grupowo, oraz o charakterze narracyjnym, najczęściej spełniające funkcje dydaktyczną i komemoratywną, ilustrujące wydarzenia z Pisma Świętego, apokryfów i życia świętych.

Tak więc ikona jest „następstwem Boskiego wcielenia Chrystusa (...), w wyniku tego wcielenia powstała, wobec czego tkwi w samej istocie chrześcijaństwa i stanowi jego integralną część"[4]. Kult wizerunku jednak skierowany jest do jego prawzoru. A mianowicie, obraz jako taki, może być tylko przedmiotem szacunku albo czci, nigdy zaś uwielbienia. Uwielbienie zarezerwowane jest dla samego Boga. Z kolei obraz nie jest przedmiotem szacunku sam w sobie. Jest nim ze względu na rzeczywistość jaką przedstawia, rzeczywistość będącą odblaskiem prawzoru. Tylko więc

---

znakowego, a więc do tego czemu właściwie oddawana jest cześć ikonie: formie, to znaczy desce lub farbom, jak twierdzili i twierdzą ikonoklaści, czy też treści , jak twierdzili i twierdzą ikonodule. Albo może równocześnie i formie, i treści, znakowi, znaczeniu, symbolowi i temu, co jest symbolizowane. Natomiast język ikony związany jest z pragmatyką ikony – istniejący wewnętrznie w ikonie – z czego zdawano sobie sprawę wcześniej, niemalże od początku malarstwa ikonowego. Por. B. A. Uspienskij, *O semiotikie ikony,* [w:] Trudy po znakowym sistiemam, Tartu 1972, s. 53-57.

[3] Zob. *Ikona,* [w:] Encyklopedia Katolicka t. 7, kol. 8-9; M. Dylewska, *Spór o ikonę,* [w:] W drodze, 12/1995, s. 11.

[4] Zob. L. Uspienski, *Teologia ikony,* Poznań 1993, s. 8.

w przypadku, gdy cześć oddawana obrazowi zwraca się do prawzoru, jakim jest Chrystus, cześć ta przekształca się w uwielbienie[5]

Teologowie bizantyjscy byli w tej kwestii[6] bardzo ostrożni. Rozpatrywali oni problem, do jakiego stopnia uświęcony przedmiot, jakim jest namalowany wizerunek, może być identyfikowany z osobą przedstawioną. Przedstawiali tę kwestię mistycznie, w kategoriach względnej więzi hipostatycznej, jako uobecnienie wydarzeń lub osób przedstawionych. Obecność ta, chociaż różna od rzeczywistości przedmiotu – zdaniem Egona Sendlera[7] – nie może być jednak zredukowana do prostego przypomnienia, ponieważ prototyp jest realnie obecny w ikonie. Chodzi tu o typ obecności osobowo-relacyjnej. Myśl ta rozwinięta została jeszcze bardziej przez Tadeusza Łukaszuka[8], który stwierdził, iż w realnej obecności prototypu, tkwi źródło godności ikony. Ikona bowiem bierze udział w świętości prawzoru, a za jej pośrednictwem także człowiek uczestniczyć może w tej świętości poprzez swą modlitwę[9]

Teologia ikony

Ikona dzisiaj na ogół oceniana jest z pozycji estetycznej, przy czym podkreśla się też jej głęboką wartość symboliczną i liturgiczną[10] Jednak obok takiego spojrzenia na to dzieło, zastanowić się należy nad jej znaczeniem teologicznym, ponieważ ikona może być rozpatrywana tylko w ścisłym kontekście teologicznym i liturgicznym, ponieważ to funkcja ikony oraz jej podbudowa wyznaczająca kierunek jej rozwoju.

Teologiczna[11] świadomość ikony zaczęła się w VIII wieku od sporu ikonoklastów z inkodulami, równocześnie zaczęły się spekulacje na temat

---

[5] Zob. E. Sendler, *L'icône image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique*, Paryż 1981, s. 31.

[6] Zob. A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary*, [w:] Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie. XVI Kongres teologów polskich w Lublinie (12-14 IX 1989), Lublin 1994, s. 54, 57.

[7] Zob. E. Sendler, dz. cyt., s. 41.

[8] Zob. T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu , w wierze i w teologii Kościoła> Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 108.

[9] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 131.

[10] Niektórzy badacze, zwłaszcza historycy sztuki, uznali malarstwo ikonowe, jak i całość sztuki bizantyńskiej, za przejaw skostnienia i zamknięcia w schemacie – takie jednak sądy rodzą się z prób przykładania do tego zjawiska miary sztuki zachodnioeuropejskiej.

[11] Wspomnianą teologię – wg Jerzego Nowosielskiego można rozpatrywać, w dwóch systemach: chrystologicznym i sofiologicznym. W systemie chrystologicznym rzecz sprowadza się do koncentracji całej rzeczywistości ziemskiej wewnątrz świątyni. To świątynia jest tym miejscem, w którym skupia się cała empiryczna rzeczywistość w warunkach już oczyszczonej,

właśnie symboliki, kolorystyki, itd. wówczas stworzono przepisy malowania ikon[12]

Ikona, jak by mogło się wydawać, nie jest portretem Osoby Boskiej, ani też ilustracją do Pisma Świętego, lecz stanowi integralną część liturgii. Jest ona narzędziem, dzięki któremu wierny przeżywa swój religijny stosunek do Boga. Stanowiąca swoiste świadectwo wiary Kościoła we Wcielenie, Osobę Syna Bożego oraz przebóstwienie niektórych ludzi na drodze łaski. Jest ściśle związana z teologią obecności[13], jest miejscem promieniowania obecności boskiej – teofanii, a jej celem jest ukazywanie niewidzialnej „istoty", dlatego materialna strona zjawisk jest w ikonie nieistotna i świadomie redukowana. Ikona nie odtwarza natury, co najwyżej szkicuje schematyczny kształt oraz akcentuje podporządkowanie duchowi. Linearna oszczędność ciała postaci przedstawionych nie zatrzymuje uwagi patrzącego na anatomicznej cielesności, lecz wskazuje na treść wewnętrzną, a elementem dominującym jest oblicze, w którym koncentruje się cały duchowy wyraz – nienaturalnie powiększone oczy i nieruchomo utkwione spojrzenie ukierunkowane na świat nadzmysłowy. Inne elementy twarzy również pozbawione są wszelkiej sensualności, także ciemny koloryt twarzy służy tym samym celom: hieratyzm i frontalność pozy, nieruchomość ciała mają za zadanie wyeliminowanie wszelkiego psychologicznego dramatyzmu.

---

zbawionej wizji rzeczywistości ziemskiej. I wszystko to, co pozostaje poza sakralnym zasięgiem, jest właściwie odpadem od tej rzeczywistości, która znalazła się wewnątrz świątyni i tam jest ocalona dla świadomości chrześcijańskiej. System sofiologiczny sugeruje niejako odwrotny kierunek. Świątynia, malarstwo „zstępujące", jest czymś w rodzaju zaczynu, który ze świątyni promieniuje na zewnątrz i ogarnia coraz szersze kręgi rzeczywistości empirycznej. I to promieniowanie sztuki sakralnej, sztuki ikony, sztuki „zstępującej" coraz bardziej nasyca rzeczywistość sztuki świeckiej, sztuki rzeczywistości empirycznej, sztuki „wstępującej", w tym również sztuki religijnej. System sofiologiczny zakłada proces przenikania się tych dwóch wizji artystycznych. Por. Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 128.

[12] Zob. Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 125.

[13] Teologia obecności ściśle oddziela ikonę od obrazu o tematyce religijnej. Każde dzieło sztuki mieści się w ramach zamkniętego trójkąta: artysta, jego dzieło i odbiorca. Artysta wykonuj swoje działo i wzbudza wzruszenie w duszy odbiorcy. Jeżeli wzruszenie przechodzi do doświadczenia religijnego, zostaje ono spowodowane przez subiektywną zdolność takiego czy innego widza do odczuwania różnych wzruszeń. Otóż sztuka sakralna przeciwstawia się właśnie temu wszystkiemu, co jest słodkie i sentymentalne, wszelkim akordom muzycznym duszy romantycznej, przez pewną hieratyczną oschłość i ascetyczne ogołocenie swojej faktury. Ikona z racji swego sakramentalnego charakteru rozbija trójkąt samego estetycznego immanentyzmu. Utwierdza ona swą niezależność ze strony artysty, jak i widza, i uaktywnia nie emocje, lecz poczucie czwartego elementu: obecność transcendencji, której ona jest świadkiem. Artysta kryje się za tradycją, która przemawia, działo sztuki staje się promieniowaniem obecności, teofanią, wobec której nie można pozostawać już tylko widzem, lecz wobec której należy skłonić się w akcie adoracji i modlitwy. Zob. P. Edokimov, *Prawosławie*, Kraków 1964, s. 249.

Potężna oddziaływanie ikony wypływa z jej treści, objawia bowiem Ducha. Ikonografia wtajemnicza nas w świat nadzmysłowy. „Przewodnik ikonografów", jakby wzór reguł sztuki sakralnej, uwalnia ikonę od ckliwości i stawia ją poza zasięgiem subiektywnej dewocji i wahań niepewnych gustów. Wszystko co jest psychiczną ozdobą, gestem dramatycznym, pozą, nadmiernym ożywieniem, jest z niej całkowicie wyłączone.

Nieobecność zwyczajnych form przekazywania wyrazu w ikonie, o których pisaliśmy wcześniej, przybliża wymiar duchowy, prawdziwa głębię ducha. Ciało jest lekko zaznaczone, można się go raczej domyślać przez skromnie fałdowane szaty. Jego prawie – suchość – nie zatrzymuje uwagi przy stronie anatomicznej, ale kieruje wzrok na wyraz wewnętrzny. Nad całością zresztą dominuje oblicze. Ikonograf zaczyna zawsze od głowy, od której zależy wymiar i pozycja ciała, i cała reszta kompozycji. Również elementy kosmiczne przyjmują ludzką postać, ponieważ człowiek jest kosmicznym słowem. Zbyt powiększone oczy z nieruchomo utkwionym spojrzeniem zdają się widzieć świat nadzmysłowy. Cienkie wargi pozbawione są wszelkiej zmysłowości (namiętności i myśli o jedzeniu), są zdolne tylko śpiewać chwałę, przyjmować Eucharystię i dawać pocałunek pokoju. Nos jest jedynie subtelnym zakrzywieniem, czoło wysokie i szerokie, jego zaś lekka deformacja akcentuje kontemplacyjną przewagę myśli. Ciemny koloryt twarzy usuwa wszelki rys realistyczny lub zmysłowy. Pozycja frontalna nie rozprasza psychicznym dramatyzmem pozy i gestu. Profil przerywa porozumienie, staje się nieobecnością, pozycja na wprost zatapia spojrzenie w oczach widza i ustanawia bezpośrednio więź porozumienia[14] Nieruchomość ciała, która nie jest bynajmniej statyczna, skupia cały dynamizm w spojrzeniu twarzy. Wszelki niepokój, troska, gorączkowość gestykulacji znika wobec spokoju wewnętrznego. Przeciwnie zaś, demony i grzesznicy są przedstawiani z profilu i z objawami największego wzburzenia – niemożliwości kontemplacji. Pejzaż jest nakreślony za pomocą form geometrycznych , sposobem bardzo sumarycznym; sugerowany raczej jako obecność kosmosu staje się tłem, na którym wyróżnia się człowiek – pneuma. Rośliny i budowle nie stanowią wartości w sobie, lecz są znakami służącymi do zaakcentowania pozycji ciała i symbolizmu kompozycji.

Kolory nie są nigdy ani matowe, ani ciemne. Oprócz niektórych mogą one się zmieniać w ślad za tematem linearnym. One frapują, staja się dźwięczne i zadziwiają przez swe radosne natężenie. W ikonach nie istnieje światłocień ani wypukłość podkreślona przy pomocy cieni, gdyż w świecie ikon nigdy nie zachodzi słońce, dzień nie ma zmroku i niepodzielnie panuje jasne południe. Wszelki odcień jest wydobywany z kontrastów kolorów, poza

[14] Por. L. Uspienski, dz. cyt., s. 145-149; E. Sendler, dz. cyt., s. 62.

wszelką sztucznością oświetlenia i punktów, z których się patrzy. Jedynie przez różnicę gęstości artysta oddziela to, co ważniejsze, od tego, co mniej ważne. Źródło światła jest nieobecne, gdyż światło jest wewnątrz ikony, przy czym ona sama oświetla wszystkie szczegóły swej własnej kompozycji. Zewnętrzna zaś nieruchomość figur w ikonach jest bardzo paradoksalna, gdyż ona właśnie stwarza mocne wrażenie, że wewnątrz wszystko się rusza. Ikona ilustruje wspaniale paradoksy języka mistycznego, przekraczające możność opisu.

Poza przedstawionymi postaciami świętych mamy w ikonie także cały świat zewnętrzny, który je otacza, to znaczy ludzi, rośliny, zwierzęta[15] Wszystko to, podobnie jak sam święty zmienia na ikonie swój wygląd, traci cechy zwykłości, zyskuje harmonijny lad. Otoczenie przedstawianej postaci dostosowuje się do niego, aby razem odzwierciedlać Bożą obecność, by przybliżać najpierw siebie, a potem innych, do Boga.

Zwierzęta zachowują cechy właściwe dla danego gatunku, jednak także tracą swój normalny wygląd, co, w zamierzeniu ikonografów, jest nawiązaniem do rajskiej tajemnicy.

Podobnie architektura podporządkowuje się ogólnej harmonii, chociaż ma też do odegrania odrębną rolę. Określa mianowicie miejsce rozgrywanego wydarzenia. Czyni to w taki sposób, że nigdy nie zamyka sceny, lecz służy jako tło. Akcja nigdy nie rozwija się wewnątrz budowli, ale przed nią. Sam układ architektury wiąże się z kształtem ludzkich postaci, jednak często brak w tym zupełnie więzi logicznych. Proporcje budowli odbiegają od rzeczywistych. Sens tego zjawiska polega na tym, że przedstawione na ikonie zachowanie człowieka przewyższa normalną ludzką logikę i prawa życia tu na ziemi. Architektura jest właśnie tą częścią ikony, która ma możliwości najlepiej zachowane to zobrazować. „Fantazja architektoniczna działa wbrew prawom rozumu, daje wyraz wyższości ducha nad prawami rozumu i podkreśla metalogiczny charakter wiary"[16].

Podsumowując, możemy stwierdzić, że sposób przedstawienia na ikonie jest tym, co nadaje jej swoisty i niepowtarzalny duchowy charakter, co wyróżnia ja od innych wizerunków, także religijnych.

Wartość ikony w przekazie wiary

Ikona, zdaniem Siergieja Bułgakowa, spełnia w pobożności prawosławnej bardzo istotną rolę, stanowiąc w niej przedmiot nieodzowny. Daje ona prawosławnemu poczucie „namacalnej" obecności Boga. To

[15] Por. L. Uspienski, dz. cyt., ss. 151-153.
[16] Por. L. Uspienski, dz. cyt., ss. 151-153.

wszystko z trudem może pojąć człowiek Zachodu, nawet katolik, jakkolwiek katolicyzm uznaje kult ikon[17]

Teologia wschodnia, poprawnie interpretuje treść prawd wiary, pozostających w związku z faktem kultu świętych obrazów w Kościele. Interpretacja ta jest o wiele bogatsza od tej jaką do tej pory wypracowała teologia zachodnia. Należy tu jednak zauważyć, iż jest to interpretacja teologiczna i jako taka nie może rościć pretensji do bezwzględnej wyłączności. Teologii zachodniej nałożono obowiązek uzupełnienia – możliwie jak najszybszego – braków własnej interpretacji świętych obrazów. W tej pracy nie powinna ignorować osiągnięć wschodnich, ale z drugiej strony nie musi ich niewolniczo przyjmować. Ma prawo do tego, żeby na własną odpowiedzialność podjąć się rozpracowania wspólnego dziedzictwa wiary w tym punkcie.

Wydaje się, że współczesna teologia zachodnia, po odkryciu pneumatologicznego wymiaru Kościoła i uświadomieniu sobie transcendentnej obecności świętych w świecie naszego doświadczenia[18], jest do tego zadania dostatecznie przygotowana[19]

Ikona ma pedagogiczne zadanie nauczania, jest ona stałym przypomnieniem Boga i pobudza pragnienie naśladownictwa, „ikona też stanowi część wielkiego biegu tradycji, to znaczy życia wewnętrznego Kościoła (...). W istocie, ikona jest głęboko związana z Ewangelią i liturgią i w nich się zakorzenia"[20]

Biblijne korzenie ikony przedstawia nam Paul Edokimow. Pisze on między innymi, że podstawą ikony znajdującą się w Biblii jest stworzenie człowieka na obraz Boży, czyli wskazanie na pewną relację między tym, co Boskie i tym co ludzkie[21] „Bóg może się przeglądać w człowieku i odzwierciedlać jak w lustrze, ponieważ człowiek jest uczyniony na jego obraz"[22]. Edokimow opiera się na Starym Testamencie, ale głębokie podstawy dla istnienia świętego obrazu znajdujemy także w Nowym Testamencie. I tak, list św. Pawła do Kolosan nazywa Jezusa obrazem Boga niewidzialnego

---

[17] Zob. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikon w prawosławiu,* [w:] Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 1975, s. 33-40.

[18] Por. *Konstytucja o Liturgii nr 7;* Encyklika *Mysterium Fidei" „Acta Apostolice Sedis"* 57/1965, s. 762-764. Próby wypracowania pogłębionej teologii ikony zostały już podjęte. Por. M. K. Strzelecka, *Współczesna chrześcijańska teologia sztuki sakralnej.* Z pracy opublikowano fragment: *Sztuka sakralna w życiu Kościołów chrześcijańskich,* [w:] W nurcie zagadnień posoborowych, t. 4, 1970, s. 191-225.

[19] Zob. T. Łukaszuk, *Teologia świętego obrazu – ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej,* [w:] Studia Claromontana, 1, Jasna Góra 1981, s. 40-56.

[20] Por. E. Sendler, dz. cyt., s. 8.

[21] Zob. P. Edokimow, *Prawosławie,* Warszawa 1964, s. 244.

[22] Zob. Tamże.

(Kol1, 15), co sugeruje, że Bóg nie tylko może mieć, ale faktycznie ma swój obraz w wyniku wcielenia Bożego Syna. Jest to znamienną cechą całego Nowego Testamentu, że łączy on słowo z obrazem. Na tej podstawie możemy mówić, iż Bóg stając się widzialnym, jest podatny na obrazowe przedstawienie.

Olbrzymi wpływ na sposób i treść przepowiadania ikony ma Pismo Święte. Jak podaje Paweł Florenski, wszystkie ikony są objawione i wszystkie na swój sposób mają przekazywać Objawienie Boże[23] Objawienie przekazywane jest za pomocą obrazów i kształtów z otaczającego nas świata materialnego. Ikona dostarcza pewnego klucza, który umożliwia przybliżenie się do świata Bożego, jego zrozumienie, kontemplację[24] Chodzi tu o rzeczywistość konkretną, którą należy przekazać i przetłumaczyć[25]

Tak ściśle biblijny i złączony z Tradycją Kościoła charakter sprawia, że nie mogą one powstawać tylko dzięki pomysłowości malarza. Ich związek z Biblią ma wpływ nie tylko na treść przedstawienia, ale także na cały proces powstawania.

Według teologii ikony, Pismo Święte i święty wizerunek wzajemnie się potwierdzają i tłumaczą. Wizerunek jest nieodłączny od Ewangelii i odwrotnie, opowieść ewangeliczna nierozdzielnie łączy się z przedstawieniem za pomocą obrazu. W oczach Kościoła ikona nie jest tylko sztuką ilustrującą Pismo Święte ani językiem, który zastępowałby księgę. Ikona jest równa Pismu Świętemu w jego funkcji głoszenia słowa Bożego i przekazywania jego sensu. Przedstawia ona bowiem treść Pisma Świętego nie w formie teoretycznej nauki, lecz na sposób żywy, odwołujący się do wszystkich ludzkich zdolności percepcyjnych[26] Tak więc ikona zostaje raz jeszcze postawiona na tym samym poziomie co Ewangelia z przynależnym jej kultem, bo tę samą co Ewangelia spełnia funkcję. Pogląd na ten temat zostaje

---

[23] Zob. Paweł Florenski wyróżnia cztery typy ikon: na pierwszym miejscu wymienia ikony biblijne, odwołujące się do rzeczywistości słowa Bożego. Później wymienia także ikony portretowe, następnie ikony malowane według podania, czyli odwołujące się do czyjegoś doświadczenia duchowego i wreszcie ikony objawione, a więc malowane według własnego duchowego doświadczenia. Jednocześnie wskazuje on uwagę na fakt, iż wszystkie ikony są objawione, a więc są godne czci i uwielbienia. Zob. P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice,* Warszawa 1984, s. 130-131.

[24] Zarówno przepisy dotyczące jakości tworzyw artystycznych i techniki malowania, jak i duchowe przygotowanie malarza, gwarantować miało działom doskonałość i godną Boga trwałość, a także ortodoksyjność ujęcia. Widziano w nich nierozdzielną jedność formy i treści. Tak forma jak i treść uwarunkowane były zadaniem ikony polegającym na przekazywaniu i wyjaśnianiu Objawienia Bożego. Zob. A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary,*[w:] Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie. XVI Kongres teologów polskich w Lublinie (12-14 IX 1989), Lublin 1994, s. 59.

[25] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 141.

[26] Por. L. Uspienski, dz. cyt., s. 108.

do dziś podtrzymany w Kościele, o czym przekonujemy się czytając Katechizm Kościoła Katolickiego. Znajdujemy tam, w punkcie 1160 takie sformułowanie: „ikonografia chrześcijańska za pośrednictwem obrazu wyraża Orędzie Ewangeliczne, które Pismo Święte opisuje za pośrednictwem słów. Obraz i słowo wyjaśniają się wzajemnie"[27]

Podsumowując, można powiedzieć, że ikona tworzy z Pismem Świętym ścisłą jedność, nie tylko ilustrując wydarzenia tam przedstawione, ale także właściwymi sobie środkami tłumacząc wymiar duchowy Pism.

Ikona, przytaczając raz jeszcze definicje kanonu ikonograficznego, stanowić ma pewne kryterium wartości liturgicznej wizerunku[28]. Według Barbary Dąb-Kalinowskiej[29], malarstwo ikonograficzne jest liturgiczne poprzez swoją naturę. I to nie tylko z tego powodu, że może być tłem czy uzupełnieniem liturgii, ale dlatego, że mając tę samą podstawę teologiczną, całkowicie jej odpowiada. Ikona jako sztuka kultowa, nigdy nie była elementem pomocniczym, ale tak jak słowo, stanowi integralną część liturgii i jest sposobem na poznanie Boga. Podobnie, jak to czynią teksty liturgiczne, głosi ona słowo Boże i przekazuje jego sens. A to głoszenie dokonuje się właśnie na sposób liturgiczny. Tak więc poprzez ikony, tak jak i przez liturgię, Pismo święte żyje w Kościele. Poprzez ikonę, tak jak i poprzez liturgię, Objawienie przenika w lud wierzący, uświęca jego życie i staje się dla wiernych życiowym zadaniem do spełnienia.

To współbrzmienie ikony i liturgii podkreśla również wyraźnie Paul Edokimow zapisując stwierdzenie, że wszystkie części świątyni, a więc linie, freski, ikony – zostają włączone w misterium liturgiczne i co więcej, nie zrozumie się nigdy ikony bez tego włączenia[30] Wszystkie ikony czynnie włączają się w akcję liturgiczną dokonującą się w świątyni, gdzie wszystko staje się udziałem i obecnością.

Ikony, zawierają nie tylko to, co jest przedmiotem czci w liturgii. Ikonografia czyniła często swoim przedmiotem także same obrzędy liturgiczne, obrzędy kościelne. Były to głównie obrzędy mające służyć odzwierciedleniu władzy Chrystusa, ceremonie nadawania nowych godności, oraz te, które ułatwiają bądź celebrują ostateczne przejście duszy człowieka do wieczności[31], jak też teksty modlitw i hymnów używane w czasie zgromadzeń liturgicznych[32].

---

[27] Por. KKK 1160, Poznań 1994, s. 258. Katechizm odwołuje się do dogmatu o kulcie ikon z Soboru Nicejskiego II (787).

[28] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 67.

[29] Zob. B. Dąb-Kalinowska, dz. cyt., s. 122.

[30] Zob. P. Edokimow, dz. cyt., s. 252.

[31] Zob. CH. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła Bizantyjskiego,* Warszawa 1992, s. 140.

[32] Zob. E. Sendler, dz. cyt., s. 70.

W innym miejscu mówi też o: lectio, meditatio, oratio, manuum operatio, et contemplatio[35].

Mocno podkreśla prymat miłości, wszak miłość stanowi „plenitudo legis" oraz „vinculum perfectionis"[36] Odwołuje się do św. Pawła i przypomina, że nawet gdyby zakonnik posiadł wszelką wiedzę i poznał wszystkie tajemnice, a nie miał miłości, to nic nie znaczy. Miłość „est via virtutum" Bez miłości „nulla virtus, nec aliquot exercitium spirituale homini prodesse potest", a to dlatego, że „omnes species iustitiae quas servi Christi habent in veritate, possunt etiam perversi homines ac servi diaboli habere in simulatione, solam autem charitatem habere non possunt"[37] Myśl o miłości jako prymacie pojawia się we wszystkich tematach omawianych przez Claretę. Snując rozważanie na temat modlitwy odwoła się do aforyzmu: non clamor sed amor! A zatem w adoracji Boga, w dialogach z Bogiem ważny jest nie krzyk, ale miłość.

Clareta nie jest przeciwny nauce, a wręcz przeciwnie, zachęca do niej: „Est quidem omnis scientia bona in se"[38]. Dlatego „lectioni attende diligenter tanquam cibo spirituali" – mówi. Do nauki przykładaj się pilnie! Staraj się zapamiętać wykład, przetrawić go, zrozumieć i uporządkować. Nie wstydź się pytać wykładowcy", gdyż nauka daje materię do dobrej myśli. „Lectio dat materiam et quasi semen bonae cogitationis"[39] Drogę do doskonałości radzi zaczynać od nauki. „Lectio primo loco ponitur", gdyż lectio intelligentiam dat, lectio dulcetudinem beatae vitae inquirit, i w końcu lectio solidum cibum ori apponit. Bez nauki, czyli bez odpowiedniej wiedzy człowiek nie będzie zdolny do właściwej medytacji, modlitwy, pracy ani kontemplacji[40] Trudną drogę do doskonałości, według Clarety, zaczyna nauka (lectio), zaś kończy kontemplacja (contemplatio).

---

[35] „Quinque namque sunt in quibus Dei servus se iugiter exercere debet, si ad perfectionem ad quam omnes niti debemus, venire desiderat. Scilicet lectio, meditatio, oratio, ac manuum operatio et contemplatio. Lectio primo loco ponitur, quia haec pertinet ad incipientes. Ultimo autem contemplatio, quia hec spectat ad perfectos. Media vero istorum habent se communiter ad omnes. Lectio intelligentiam dat, meditatio consilium praestat, oratio petit, operatio quaerit, contemplatio invenit. Haec est scala claustralium qua hominess de terra in caelum sublevantur, scilicet lectio, meditatio, oratio et contemplatio. Lectio enim dulcedinem beatae vitae inquirit, meditatio invehit, oratio postulat, contemplatio degustat. Lectio quasi solidum cibum ori apponit, meditatio masticat et frangit, oratio saporem acquirit sed contemplatio est ipsa dulcedo que iucundat ac reficit" Zob. Tamże, cap. 46, s. 121.

[36] Tamże, cap. 45, s. 117-119.

[37] Tamże, cap. 45, s. 118.

[38] Tamże, cap. 42, s. 105.

[39] „Lectioni attende diligenter tanquam cibo spirituali quo anima tua nutriatur. Studeas lectiones auditas memorare, digerere, intelligere et ordinare". Zob. Tamże, s. 101.

[40] Tamże, cap. 46, s. 121.

dalszych rozważań nad możliwością wykorzystania ikony w procesie krzewienia wiary.

Mówiąc o procesie krzewienia wiary, nie można nie wspomnieć o katechezie, której podstawowym zadaniem jest pomoc w poznaniu, celebrowaniu, przeżywaniu i kontemplowaniu misterium Chrystusa. Pośród innych podstawowych zadań katechezy znajdziemy: wtajemniczenie i wychowanie do życia wspólnotowego i do posłania[38] Tak więc całość orędzia Objawienia przekazywanego za pośrednictwem katechezy, nie może dokonywać się przy pominięciu istotnych ukierunkowań katechezy[39] Na konieczność prowadzenia wychowanków do osoby Jezusa zwraca uwagę także ks. Mieczysław Majewski[40] Mówiąc o katechezie współczesnej, podkreśla on, że katecheza ta posiada szerokie możliwości swobodnego poruszania się tak w Kościele jak i w świecie. Jednak dla zachowania swej tożsamości, w poszukiwaniu swego miejsca i w podejmowaniu właściwych sobie zadań, niemożliwe jest, aby katecheza „nie natrafiła na Chrystusa, nie nawiązała z Nim dialogu, nie przepowiadała jego słów i czynów oraz nie prowadziła do głębszej przemiany duchowej" Stąd otwartość, spontaniczność i twórczość katechezy współczesnej domagają się jednocześnie Chrystusa, wokół którego, z którym i dla którego ją się realizuje. Jednocześnie wspominając o katechezie teocentrycznej, stwierdziliśmy, że ma ona prowadzić do dialogu z Bogiem, do spotkania się z Nim na modlitwie, będącej „żywym związkiem dzieci Bożych z ich nieskończenie dobrym Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym (...). Życie modlitwy polega zatem na stałym trwaniu w obecności trzykroć Świętego Boga i w komunii z Nim"[41]

W świetle ukierunkowań katechezy, o których pisaliśmy wcześniej, ikona spełnia funkcję dydaktyczną. Wyróżnienie ikony i to co jednocześnie jest dla niej charakterystyczne, spośród innych obrazów sakralnych stosowanych na Zachodzie wzmacnia jej katechetyczną funkcję. Ujmowanie ikony w kategoriach religijnego obrazu spełniającego rolę dekoracyjną,

---

[38] Zob. Dyrektorium Ogólne o Katechizacji, Pallotinum 1998, s. 69-72.

[39] Myśl tu o głównych trynitarnych, teocentrycznych i chrystocentrycznych ukierunkowaniach katechezy. Teocentryczny i trynitarny charakter katechezy wyznacza jej przede wszystkim zadanie rozbudzania wiary, która będzie się wyrażać w przylgnięciu do żywego, osobowego Boga. Zadaniem tym będzie także prowadzenie do zażyłego i pełnego zawierzenia dialogu z Bogiem, do spotkania się z Nim na modlitwie. Katecheza teocentryczna ma jednocześnie charakter chrystocentryczny. I w takim charakterze ujmuje naturę i cel Ojciec Święty na kartach *Redemptor Hominis* i *Catechesi tradendae.* Zob. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej,* Kraków 1990, s. 84; E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę,* Radom 1993, s. 47.

[40] Zob. M. Majewski, *Teologia katechezy,* Wrocław 1989, s. 79.

[41] Zob. KKK 2565.

ilustrującą i dydaktyczną, jest niewystarczające. Rola ikony jest znacznie większa, stanowi ona pośrednictwo w nawiązywaniu relacji między człowiekiem a Bogiem, w rolę ikony, która dla Kościoła stanowi wypracowany przez tradycję, swoisty język modlitwy[42]. Będąc sztuką kultową, ikona nigdy nie służyła religii jako element pomocniczy, zapożyczony z zewnątrz[43] Stanowi bowiem integralną część religii i jest sposobem na poznanie Boga, jedną z form kontaktu z nim. „Temu więc, kto staje przed ikoną objawia się Pan. Wchodzi do jego domu niczym gość. Ale podobnie, jak w opowiadaniu o Emaus, gość w sposób zaskakujący staje się gospodarzem domu. Relacja ulega zmianie: ten kto przyjmuje, zostaje zarazem przyjęty. Z Bogiem rzeczy zawsze się tak mają"[44]. Celem ikony jest wprowadzenie świadomości widza poza granice uchwytnych zmysłowo barw i wprowadzenie jej w inną rzeczywistość, w świat ducha, w celu ukazania jej tajemnych i nadprzyrodzonych zjawisk[45]

Poruszając zagadnienie ikony jako pośrednika na drodze modlitwy, ważnym wydaje się być zwrócenie uwagi na sposób powstawania ikony w jej duchowym wymiarze. Święty Jan Damasceński pisze, że ikony malowali ludzie, którzy „z własnego doświadczenia znali uświęcenie i dlatego wizerunki przez nich stworzone stanowią objawienie i ukazanie tego, co ukryte"[46] Wynika stąd jasno, że ikony nie może malować ten, kto nigdy nie widział praobrazu. Dlatego też Kościół uważał za rzeczywistych malarzy ikon właśnie świętych Ojców. To oni tworzą wartości artystyczne, albowiem to oni kontemplują to, co należy przedstawić na ikonie. „Ikony nadają materialności przenikniętym wzniosłością wyobrażeniom, nadprzyrodzonym ideom, czyniąc widzenia dostępnymi niemal dla wszystkich"[47] Dostęp ten jednak zależy także od predyspozycji tego, który kontempluje ikonę. Każde wyobrażenie ze względu na swą nieodzowną symbolikę odkryć nam może swoją duchową treść tylko w procesie naszego duchowego wstępowania „od obrazu do pierwowzoru", to znaczy podczas ontologicznego kontaktu z samym pierwowzorem. Wtedy i tylko wtedy, materialny znak, jakim jest malowidło na desce, napełnia się życiem i przestaje być tylko wyobrażeniem. Duchowy stan człowieka, który kontempluje ikonę, daje mu siłę odczucia jej duchowego sedna i wówczas właśnie ikona ożywia i spełnia swoją powinność. Daje świadectwo o świecie niebiańskim[48]

---

[42] Zob. KKK 2663.

[43] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 110, 163.

[44] Zob. B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa,* Bydgoszcz 1995, s. 14.

[45] Zob. P. Florenski, dz. cyt., s. 122-123.

[46] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 155.

[47] Zob. P. Florenski, dz. cyt., s. 124.

[48] Zob. L. Potyrała, *Ikona - katechetyczna funkcja ikony,* Kraków 1998, s. 59.

Zdaniem Leonida Uspienskiego, treść ikony stanowi prawdziwą duchową wskazówkę w modlitwie. Ikona ukazuje bowiem postawę, jaką człowiek powinien przyjąć w czasie modlitwy. Z jednej strony postawę wobec Boga, z drugiej postawę wobec otaczającego świata. Modlitwa będąca rozmową z Bogiem, wymaga porzucenia namiętności, zamknięcia się na podniety świata zewnętrznego, w ten sposób jest inspiracją i refleksją nad własnym życiem, i drogowskazem na drodze życia. Zwracając się do oczu ducha, ikona daje za przedmiot kontemplacji „ciała duchowe" Za pomocą kolorów, form i linii, za pomocą realizmu symbolicznego, jedynego w swoim rodzaju języka malarskiego, objawia się świat duchowy człowieka będącego świątynią Boga.

Ikona pełni więc ważną funkcję w dialogu międzywyznaniowym, dysponując językiem, który może być zrozumiały dla wyznawcy każdej tradycji. Ikona jest budowana na Słowie Bożym, ikona jest chrystocentryczna i dlatego właśnie wyraża ogólnochrześcijańskie zasady. Odkrycie ikony nie zostało jeszcze do końca przemyślane w Kościele. Tym niemniej dzisiaj ikona pomaga w budowaniu Kościoła[49] Ponieważ dzisiejszy świat, potrzebuje obrazu – ikona w tym miejscu zdaje się objawiać na różny sposób. Dla człowieka świeckiej kultury ikona bez wątpienia stanowi wartość estetyczną, ale jednocześnie pozwala odkrywać w sobie niewyczerpane możliwości informacyjne. Człowiek poszukujący prawdy postrzega w ikonie most łączący dwa światy – widzialny i niewidzialny, świat kultury i objawienia. Dla osób przychodzących do Kościoła ikona jest najlepszym katechetą, ponieważ w języku obrazowo-symbolicznym treść dogmatów ujawnia się głębiej niż w słowach. Dla ludzi będących już w Kościele ikona jest pomocą w pogłębianiu modlitwy i życia duchowego. Pomaga ona aktualizować naszą wiarę, czyni ją nie intelektualną i refleksyjną, ale żywą i dialogową[50] Współczesna teologia coraz częściej analizuje ikonę jako pozawerbalny sposób funkcjonowania chrześcijańskiej homilii[51]

---

[49] W ikonie jak pisał o. Georges Florovsky, realizuje się „wewnętrzna charyzmatyczna, czyli mistyczna pamięć Kościoła (...) jedność Ducha – żywy i nieprzerwany związek z tajemnicą Pięćdziesiątnicy, z tajemnicą Wieczernika"

[50] Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony,* Warszawa 1998, s. 197-198.

[51] Współczesny francuski teolog prawosławny Olivier Clement, pisze *„...owa godna zaufania autentyczność, która objawia się nam w wierze, powinna karmić także nasze doświadczenie. Doświadczenie to jest zaś przede wszystkim sakramentalne i liturgiczne. Liturgia jest natomiast nie tylko skierowana ku głoszeniu królestwa, ale i ku temu, aby – w blasku piękna – przybliżyć realną obecność królestwa. Oto dlaczego ikona stanowi konieczny element liturgii, niesie świadectwo o osobistej świętości i o tajemnicy nadchodzącego świata. Przypomina nam, że Bóg stał się osobą i człowiek w kontakcie ze Zmartwychwstałym staje się autentyczną osobą..."* Zob. O. Clement, *Biesiedy s patriarchom Afinagorom,* Bruxelles 1993, s. S. 16.

Reasumując to wszystko, co podaliśmy o roli ikony jako medium w relacji Stwórca a jego dzieło; jej niesłychanej wartości w modlitwie, a więc w dialogu z Bogiem prowadzącym do coraz ściślejszego z Nim zjednoczenia; w wychowaniu do modlitwy i przeżyć wewnętrznych, powtórzyć możemy za Leonidem Uspienskim, że ikona jest równocześnie „drogą, którą należy obrać i środkiem; sama w sobie jest modlitwą"[52]. Jako świadectwo Wcielenia jest narzędziem poznania Boga i daje możliwość trwania z Nim w jedności.

[52] Zob. L. Uspienski, dz. cyt., s. 148.