

JUSTYNA SPRUTTA  
Ostrów Wielkopolski

## IKONOKLAZM BIZANTYJSKI

### Faza druga

1. Obrazoburstwo w Bizancjum: 815–843 r. – 2. Apologeci ikon w drugiej fazie ikonoklazmu bizantyjskiego

Mimo sprzyjającym czci ikon postanowieniom Soboru Nicejskiego II (787 r.) tendencje obrazoburcze miały pojawić się w Bizancjum ponownie w pierwszej połowie IX stulecia. W blisko trzydzieści lat po soborze nicejskim II wzmożyły się na nowo, gdyż — jak twierdzi C. MANGO — ponowienie sztuki ikony między 787 a 814 r. nie mogło ze względu na tak krótki okres pozostawić trwałych rezultatów. Dopiero później, po 843 r., czyli po ostatecznym zwycięstwie czcicieli ikon nad ikonoklazmem, skutecznie postarano się, by odtworzyć sztukę religijną chrześcijańskiego Wschodu<sup>1</sup>.

### 1. Obrazoburstwo w Bizancjum: 815–843 r.

W Bizancjum drugi okres ikonoklazmu miał miejsce za panowania cesarzy: LEONA V, MICHAŁA II i TEOFILA<sup>2</sup>. Na odrodzenie obrazoburstwa bizantyjskiego wpłynęła niekorzystna dla cesarstwa Bizancjum sytuacja polityczna: niepomyślne rządy cesarzowej IRENY, następnie po rewolcie — rządy cesarzy: NICEFORA (803–811) oraz MICHAŁA I (811–813), jak też śmierć cesarza w 811 r. i klęska, którą Bułgarzy zadali wojskom bizantyjskim. Nieszczęścia, jakie spotykały cesarstwo, uważano za skutek gniewu Boga z powodu idolatrii. Argumentowano za odrzuceniem kultu ikon, twierdząc m.in., że Bóg bardziej sprzyjał cesarzom–ikonoklastom niż tym,

---

<sup>1</sup> C. MANGO, *Historia Bizancjum*, tł. M. Dąbrowska, Gdańsk 2002, s. 260. M. Banaszak przyczynę odrodzenia się ikonoklazmu bizantyjskiego upatruje w braku oparcia kultu ikon, a także kultu samych świętych na solidnych przesłankach teologicznych; M. BANASZAK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. II, Warszawa 1989, s. 38.

<sup>2</sup> Należy tutaj podkreślić, że tolerancyjne rządy obu ostatnich z wymienionych cesarzy — Michała II i Teofila — nie przeszkodziły w potajemnym malowaniu ikon i ilustrowaniu rękopisów. Zachowały się źródła, które mówią, iż jeden z nielicznych, znanych z imienia malarzy, Łazarz, został za swoją artystyczną działalność poddany torturom i osadzony w więzieniu; MANGO, *dz. cyt.*, s. 260.

którzy czcili święte wizerunki. Zaczęto poszukiwać cesarza, który byłby na wzór m.in. idealizowanego Konstantyna V, władcy znanego z ikonoklastycznych poglądów. Zbuntowana armia bizantyjska osadziła na tronie cesarskim Leona V (813–820), którego poparli ikonoklaści. Swoimi doradcami w sprawach kościelnych Leon V uczynił stojących na czele ikonoklastów: uczonego Jana GRAMATIKOSA oraz bpa ANTONIEGO Z SYLEON. Janowi Gramatikosowi zlecił zebranie materiałów teologicznych na synod w sprawie kultu ikon. Uczony ten wychodził z założenia, że kult ten może być dozwolony, o ile jest nakazany przez Pismo Święte; wykazał po analizie tekstu Pisma Świętego, że nie nakazuje ono czci obrazów, a więc kult ten nie może być dopuszczony.

Po zawarciu pokoju z Bułgarami w 814 r. cesarz Leon V zażądał od patriarchy konstantynopolskiego NICEFORA, by zaprzestano kultu ikon, ale bez ich niszczenia. Patriarcha odmówił wykonania tego rozkazu, wskutek czego został deportowany do Azji Mniejszej, gdzie jako wygnaniec zmarł. Po deportacji Nicefora na urząd patriarszy wybrano TEODOTA (815–820). Patriarcha ten wyraził zgodę na rozpatrzenie kwestii kultu ikon w ramach synodu, który odbył się w kościele Hagia Sofia w Konstantynopolu w 815 r. Na synodzie tym wznowiono ważność uchwał ikonoklastycznego synodu w Hierieia (mającego miejsce w 754 r.), ponadto potępiono pozytywne dla kultu ikon postanowienia Soboru Nicejskiego II oraz zakazano przedstawiać i czcić na ikonach Jezusa Chrystusa oraz świętych. Godne zauważenia jest to, że na synodzie w Hagia Sofia nie posłużono się stwierdzeniem, iż kult ikon jest idolatrią i nie zażądano przysięgi na zachowanie postanowień tego synodu, którego mniej radykalna treść uchwał oraz bardziej łagodna ich forma spowodowały mniejszą opozycję, istniejącą raczej w gronie biskupów niż opatów. Nieco łagodniej traktowano także opozycjonistów — stosowano wobec nich karę chłosty lub wygnania.

Leon V panował zaledwie siedem lat, po czym tronu i życia pozbawił go wskutek spisku Michał II (820–821). Nowy cesarz zajął neutralne stanowisko w sprawie ikonoklazmu, niemniej jednak zakazał wszelkiej dyskusji dotyczącej kultu ikon. Bardzo nieprzychylnie ustosunkował się natomiast do kontaktów ikonofilów z papieżem, np. kiedy Sycylijczyk, METODY, dostarczył mu list od papieża, w którym znalazło się żądanie przywrócenia czci wizerunków, został z maltretowany i uwięziony. Następcą cesarza Michała II został jego syn, Teofil (829–842), wychowanek Jana Gramatikosa. Nowy cesarz wyniósł tego uczonego na urząd patriarszy. Będąc patriarchą Konstantynopola w latach 837–843, Jan Gramatikos inspirował prześladowanie czcicieli ikon.

W tym okresie wzmożonej walki z ikonami nie zaprzestała ich kultu żona cesarza Teofila, TEODORA. Po objęciu w 842 r. regencji za małoletniego syna, MICHAŁA III (842–867), władczyni ta skłoniła patriarchę Jana Gramatikosa do abdykacji, wprowadzając na jego miejsce wspomnianego Metodego (843–867). Przyczyniła się ona również do oficjalnego przywrócenia kultu ikon na zwołanym w 843 r. w Konstan-

tynopolu synodzie<sup>3</sup>. Począwszy od tego roku obrazoburstwo nie miało już miejsca w Bizancjum. Na pamiątkę ostatecznego zwycięstwa nad ikonoklazmem ustanowiono w Kościele wschodnim święto noszące nazwę Triumf Ortodoksji, które Kościół ten obchodzi w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.

## 2. Apologeci ikon w drugiej fazie ikonoklazmu bizantyjskiego

Obrońcami kultu ikon w drugim okresie obrazoburstwa bizantyjskiego byli: TEODOR STUDYTA (759–826) i NICEFOR (zm. 828 r.). Teodor Studyta w swoich polemikach z poglądami ikonoklastów czerpał z myśli JANA Z DAMASZKU. Był opatem w klasztorze Studios w Konstantynopolu, z którego to klasztoru uczynił centrum nauki i sztuki. Drugi z apologetów, Nicefor<sup>4</sup>, patriarcha konstantynopolski, sięgał w swojej argumentacji za kultem ikon przede wszystkim do pism ojców Kościoła. Należy tutaj dodać, że jeszcze jako przedstawiciel cesarza uczestniczył w 787 r. w obradach Soboru Nicejskiego II, później natomiast, już jako biskup, nie podporządkował się ikonoklastycznym ideom władcy, wybierając wygnanie. W swoich pismach bronił ikon, eksponując w szczególności autentyczność natury ludzkiej Jezusa Chrystusa<sup>5</sup>.

Gdy chodzi o teologię ikony Teodora Studyty, koncentruje się ona na tajemnicy Osoby Zbawiciela<sup>6</sup>. Teodor polemizuje z poglądem ikonoklastów głoszącym, że Jezus

---

<sup>3</sup> Dekret Soboru Nicejskiego II dotyczący czci ikon został potwierdzony przez Sobór Konstantynopolski IV (869–870); K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 140. Poniżej zacytowano, znamienne dla kultu ikon, kanon trzeci Soboru Konstantynopolskiego IV: „Postanawiamy, że święty obraz Pana Naszego Jezusa Chrystusa, wyzwoliciela i zbawiciela wszystkich, winien być otaczany taką samą czcią jak Księga Świętych Ewangelii. Jak bowiem przez słowa, które podawane są w księdze, osiągamy wszyscy zbawienie, tak też przez przedstawieniowe oddziaływanie kolorów mądrzy i prości odnoszą korzyści z tego, co się w sposób łatwy uprzystępnia: co w sylabach mowa – to samo głosi i przekazuje (...) zapis w kolorach. Jest więc rzeczą słuszną, aby ikony – zgodnie z wymogami rozumu i z bardzo dawną tradycją co do czci – jako że mają związek ze sprawami zasadniczymi, doznawały uszanowania i czci na równi z księgą Świętych Ewangelii i znakiem najdroższego krzyża. Jeśli ktoś nie czci obrazu Chrystusa Zbawiciela, niech nie ogląda Jego postaci, kiedy przyjdzie w chwale ojcowskiej, żeby być uwielbionym i uwielbić świętych swoich (...), lecz niech będzie oddalony od wspólnoty i jasności Jego; podobnie ma się sprawa z obrazem nieskalanej Matki Jego, Bogarodzicy, Maryi; nadto malujemy obrazy świętych aniołów, tak, jak im nadaje kształt słowami Pismo Boże; darzymy szacunkiem i czcimy także obrazy chwalebnych apostołów, proroków, męczenników i świętych mężów oraz wszystkich świętych. (...)”; T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty — ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 187–189.

<sup>4</sup> To właśnie Nicefor zarzucał ikonoklastom, że stworzyli teologię polityczną, aprobując umieszczanie na monetach portretów cesarza jako pantokratora i zarazem odmawiając tworzenia wizerunków Jezusa Chrystusa, który jest jedynym i autentycznym Pantokratozem; BANASZAK, *dz. cyt.*, s. 38.

<sup>5</sup> R. MAZURKIEWICZ, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002, s. 95.

<sup>6</sup> „Ikona nie ukazuje natury przedstawianego, lecz jego osobę”; PG 99, 405A, cyt. za: C. SCHÖNBORN, *Ikona Chrystusa*, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 230.

Chrystus przyjął człowieczeństwo ogólne, nie naznaczone specyficznymi cechami, stąd natura ludzka Zbawiciela jest „nieopisywalna”<sup>7</sup> W duchu arystotelizmu twierdzi, że pojęcie ogólne ma swoje konkretne istnienie jedynie w jednostkach, dlatego tak naprawdę istnieją tylko jednostki<sup>8</sup>. Także ikona ujmuje jedynie widzialne, indywidualne, „jednostkowe” cechy swego prototypu, z czym wiąże się relacja natury do osoby. W pojęciu osoby Teodor uwzględnia dwa aspekty: istnienie samoistne oraz szczególne, określone właściwości, gdzie samoistność można poznać wyłącznie pośrednio wskutek jej uzewnętrznień, tzn. za pośrednictwem cech osoby. Takiemu poznaniu służy także ikona<sup>9</sup>

Kolejny pogląd ikonoklastów, z którym polemizuje konstantynopolitański opat, głosi, iż każda ikona ukazuje jakąś osobę, ale w związku z tym, że Jezus Chrystus jest Osobą Boską, nie można Go prezentować na ikonie; jeżeli natomiast ukazuje się w taki sposób Zbawiciela, to wprowadza się tutaj drugą, czysto ludzką, a zatem i przedstawialną osobę. Zdaniem Teodora Studyty, przyjmując ciało, Osoba Słowa sama stała się „podmiotem i źródłem ludzkiej egzystencji” w Jej niepowtarzalnej indywidualności. Ponadto w cechach charakteryzujących Zbawiciela jako określonego Człowieka Jego Osoba Boska urzeczywistniła się jako widzialna i tym samym „opisywalna” w jednostkowych, indywidualnych rysach Jezusa z Nazaretu<sup>10</sup>

Ikona jest zatem „miejscem” uobecnienia się ukazanej na niej świętej osoby. Ponadto Teodor Studyta dodaje: „Wzorzec jest obecny w ikonie z racji podobieństwa osób”<sup>11</sup>, wskazując na tę samą hipostazę Jezusa Chrystusa i ikony: „W ikonie Chrystusa nie ma żadnej innej hipostazy poza osobą Chrystusa. Sama osoba Chrystusa, ewentualnie jej odbicie (...), ukazuje się w ikonie i doznaje czci za pośrednictwem zewnętrznego wyglądu”<sup>12</sup>. Jednakże obecność wzorca w ikonie jest obecnością tylko osobową, relacyjną, na co wskazują inne słowa Teodora: „Przedstawione na ikonie ciało jest w niej obecne nie w samej jego naturze, lecz tylko przez relację (...)”<sup>13</sup>

Opat z klasztoru Studios wypowiada się także o świętości ikony. Upatruje jej świętość tylko i wyłącznie w relacji wizerunku, a nie w samej ikonie, co nie oznacza wcale, że materia pozbawiona jest wartości. Niemniej jednak Teodor Studyta odrzuca sakralizację materii, która to sakralizacja wynosiłaby ikonę na poziom sakramentu. W sakramencie sama materia uzyskuje bowiem moc uświęcającą i leczącą, natomiast

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 231–232.

<sup>8</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. I, Warszawa 1997, s. 111–112; por. ŁUKASZUK, *dz. cyt.*, s. 104.

<sup>9</sup> Teologia ikony interesuje się przede wszystkim poznawczym aspektem osoby ukazanej na ikonie. SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 233; por. też: ŁUKASZUK, *dz. cyt.*, s. 104–105.

<sup>10</sup> SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 235–236.

<sup>11</sup> PG 99, 420D, cyt. za: *tamże*, s. 237.

<sup>12</sup> PG 99, 1589D, cyt. za: *tamże*.

<sup>13</sup> PG 99, 344BC, cyt. za: *tamże*.

drzewo ikony nie staje się tym sposobem środkiem łaski Bożej. Poza tym podkreśla on, że uświęca także ikona, ale nie podobnie do sakramentu, lecz umożliwiając nawiązanie owocującej uświęceniem relacji z ukazanym w ikonie jej świętym prototypem. Ikona zresztą ma na celu ułatwienie osobowego odniesienia chrześcijanina do tego prototypu, którego imię znajduje się na owym wizerunku. Umieszczenie imienia na ikonie równa się w epoce Teodora Studyty poświęceniu obrazu, dlatego opat ten domaga się, by na ikonie Zbawiciela nie pisano: „obraz Chrystusa”, lecz: „Chrystus”, gdyż w wizerunku tym kontempluje się Osobę Jezusa Chrystusa.

Zdaniem Teodora Studyty, ikona ukierunkowuje ku duchowemu widzeniu, zresztą — podkreśla opat — „nie wystarczy patrzeć [na nią – J.S.] oczami cielesnymi”<sup>14</sup>. Poprzestając na spojrzeniu „cielesnym”, chrześcijanin poznaje tylko i wyłącznie zewnętrzny wygląd ukazanej w ikonie świętej postaci i w konsekwencji nie może ujrzeć prototypu wizerunku jako osoby. Jednakże ikona ciągle pozostaje tylko obrazem, stąd jest niedoskonała. Według Teodora Studyty, chrześcijanie pragną przede wszystkim oglądać Jezusa Chrystusa już nie tylko w Jego obrazie, ale w Nim samym. Niemniej jednak kult ikon jest zarówno widzialny, jak i niewidzialny, gdyż w widzialnym wizerunku Zbawiciela chrześcijanie czczą Tajemnicę Jezusa Chrystusa, zaś Jego samego oglądać będą „twarzą w Twarz” dopiero w wieczności<sup>15</sup>

Kolejnym, wspomnianym, apologetą ikon w drugiej fazie ikonoklazmu bizantyjskiego jest patriarcha Nicefor, dążący przede wszystkim do wykazania, że natura ludzka Jezusa Chrystusa jest „opisywalna” i w konsekwencji możliwa do wyrażenia w ikonach. Ikonoklaści głoszą, że Zbawiciel jest nieopisywalny ze względu na przemienioną naturę ludzką, utożsamiając — zdaniem Nicefora — błędnie „opisywanie” (gr. *perigráphontai*) z „malowaniem” (*gráphontai*). Nicefor uważa, że utożsamienie „opisywania” z „malowaniem” ma swoją genezę w mitycznym rozumieniu obrazu, zgodnie z którym to rozumieniem wizerunek pozostaje dokładną definicją prototypu, a więc nie tylko przedstawia jego zewnętrzny wygląd, ale także dokładnie „opisuje”. Aby uniemożliwić takie utożsamienie wizerunku z jego prototypem, Nicefor odróżnia obraz naturalny od sztucznego, ten ostatni traktując jako dzieło sztuki. Ikona zatem — w rozumieniu patriarchy Nicefora — jest obrazem sztucznym, naśladowującym naturę, ale nie jest tej samej natury, co jej święty prototyp<sup>16</sup> Ikonę — jako

<sup>14</sup> SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 241. Ponadto Teodor Studyta dodaje: „Zatem gdyby ktoś powiedział «skoro mam czcić [Chrystusa] w duchu, to nie ma potrzeby okazywania Mu czci w ikonie» — ów powinien wiedzieć, że w ten sposób odrzuca także duchowy kult Chrystusa. Bo jeśli w duchu nie widzi Chrystusa w ludzkiej postaci zasiadającego po prawicy Ojca, wtedy nie czci Go w ogóle. Wręcz przeciwnie, nie przyjmuje tego, że Słowo stało się ciałem. Dlatego Jego ikona jest pewnym świadkiem tego, że Słowo Przedwieczne stało się podobne człowiekowi”; PG 99, 1288D, cyt. za: *tamże*, s. 242.

<sup>15</sup> „Wcielenie się Boga dowodzi tego, że ostatecznym celem chrześcijańskiej kontemplacji nie może być widzenie czysto duchowe”; SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 243.

<sup>16</sup> Nicefor twierdzi: „Obraz jest podobny do wzorca i z racji tego właśnie podobieństwa wyraża całą zewnętrzną postać tego, kogo przedstawia; różni się jednak od niego istotowo ze względu na różną materię. Albo też: obraz (dzieło sztuki) jest naśladownictwem wzorca i jego odbiciem, ale różni się od niego

dzieło sztuki — należy zatem uważać za istotowo różną od jej wzorca. Ponadto ikona posiada charakter czysto relacyjny, Nicefor bowiem wiąże naturę ikony jako obrazu sztucznego z relacją podobieństwa, przyjmując zarazem pewną tożsamość wizerunku i jego świętego prototypu; jest to jednak wyłącznie tożsamość „postaci”, „wyglądu”, „podobieństwa” — „obraz” i „model” łączą się w przedstawianiu tej samej osoby<sup>17</sup>

Kończąc, warto tutaj wskazać na jeszcze jeden problem, który zaważył na dyskusjach doby ikonoklazmu bizantyjskiego. Ikonoklaści głosili, że ze względu na swoją „nieopisywalność” nie można wyrazić w ikonie uwielbionego po Zmartwychwstaniu ciała Jezusa Chrystusa. Jednakże Nicefor stwierdza, że ciało zmartwychwstałego Zbawiciela posiada swoją „opisywalność” (por. Łk 24,36-43; J 20,24-29), mimo iż nie podlega już zniszczalności<sup>18</sup>. Ponadto ikonoklaści sytuowali „opisywalność” w pobliżu następstw grzechu pierworodnego, zatem Odkupienie wiązałoby się nie tylko z wyzwoleniem od zepsucia grzechem, ale także od samej cielesności. Takie rozumienie wskazuje na orygenizm, traktujący cielesność samą w sobie jako następstwo grzechu. Gdy chodzi o tę kwestię, Nicefor stwierdza, że nie natura, ale sposób istnienia potrzebował odnowienia, ponadto przemienienie, teotyzacja, czyli ostateczny cel wszelkiego stworzenia, nie mogło oznaczać zniszczenia m.in. natury ludzkiej.

### L'icônoclasme byzantin (La second phase)

#### Résumé

L'icônoclasme byzantin n'est pas évanoui entièrement au moment de légalisation de l'adoration des icônes par Concile Niçois II. Il est apparu derrière la domination les empereurs — des iconoclastes: de Léon V, de Michel II et Théophile. Il célèbre seulement derrière la domination de l'impératrice Teodora, l'épouse du empereur Teofil et l'adhérente des icônes, il était rétabli à 843 année replie des icônes. Aussi à second phase de l'icônoclasme byzantin il n'a pas manqué défenseurs de cette adoration. Ils étaient ces défenseurs: l'abbé Théodore et le patriarche Nicefor. Ces défenseurs s'occupaient entre autre décrire les natures humaine du rédempteur aux icônes, le récit entre l'icône et elle du archétype saint et la fonction sanctificatrice de l'icône.

---

swoją istotą... Gdyby bowiem się od niego nie różnił, nie byłby wtedy obrazem, lecz samym tym wzorcem”; PG 100, 277A, cyt. za: *tamże*, s. 221; por. ŁUKASZUK, *dz. cyt.*, s. 102.

<sup>17</sup> SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 223. Nicefor pisze: „Podobieństwo stanowi pewnego rodzaju relację, wyznaczającą jakby środek pomiędzy dwoma biegunami: między podobnym i tym, do czego coś jest podobne. Jednoczy je i wiąże ze sobą [taki sam] wygląd, mimo iż różnią się od siebie naturą. I chociaż są [obraz i wzorzec] czymś innym, to jednak w pewnym sensie nie są kimś innym, lecz jednym i tym samym. Bo odbicie umożliwia nam poznanie pierwotnego wyglądu [przedstawianego wzorca] i w tym odbiciu można oglądać osobę namalowanego”; PG 100, 280A, cyt. za: *tamże*, s. 223.

<sup>18</sup> SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, s. 224.