

PAULINA BOGUSZ-TESSMAR

GŁOS W SPRAWIE FENOMENU IKONY, CZYLI O FUNKCJI IKONY-OBRAZU W PERSPEKTYWIE PRAWOSŁAWNEJ DOKTRYNY O „BOSKICH ENERGIACH”

ABSTRACT. Bogusz-Tessmar Paulina, *Głos w sprawie fenomenu ikony, czyli o funkcji ikony-obrazu w perspektywie prawosławnej doktryny o „boskich energiach”* [The phenomenon of icon – a voice in the discussion about the function of icon in the perspective of the Orthodox doctrine of the divine energie] edited by D. Jewdokimow – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXV, iss. 2, Poznań 2013, pp. 441-453. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2670-3. ISSN 0239-3271.

In the article, the author highlights the relations between the eastern understanding of the functioning of the divine energies and the (Neo)Platonic perception of idea. Not only is the connection between the doctrine of the divine energies and the functioning of the Orthodox icon emphasized but also the consequences of such an association (in which every recipient contemplating the icon is open to the energies hidden in the sacred image) are shown. Having examined the selected critical works concerning the understanding of the notion of “icon”, the author considers the phenomenon of icon in its energetic aspect. Thus, the need of basing not only on a (Neo)Platonic aspects or *apophaticism* in the process of understanding the icon is stressed. Moreover, the author postulates the comprehension of icon in accordance with reflections included in the mystical theology of V. Lossky, which evolved from the teachings of St Gregory Palamas. The author also underscores the fundamental difference between the doctrine of energies and the Plotinus’ theory of emanations. The author underlines the contemporary need of humans to “heal” (*scelit’ sja*) so that discovering an icon becomes tantamount to discovering the truth about the recipient’s own humanity.

Paulina Bogusz-Tessmar, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Neofilologii, Instytut Filologii Rosyjskiej, al. Niepodległości 4, 61-874 Poznań, Poland.

Doktryna o boskich (niestworzonych) energiach, najpełniej wyrażona przez św. Grzegorza Palamasa, ale obecna już u większości Ojców greckich od pierwszych wieków Kościoła¹, przyjęta jest w prawosławiu dla oznaczenia boskiego działania (*energeia* z języka greckiego znaczy tyle co działanie, przyczyna ruchu, moc), więc nie ogranicza się wyłącznie do podkreślania niepoznawalności Bożej istoty (apofatyzm), lecz dopełnia ją prawdą o do-

¹ W. Łoski, *Niestworzone energie*, [w:] idem, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 72.

stępnosci zstępującego do człowieka Boga w Jego energiach (katafazyzm). Prawosławna myśl, którą w aspekcie epistemologicznym należałoby rozumieć szeroko, a mianowicie jako wspólną drogę wiary, teologii i filozofii w dążeniu do prawdziwego poznania, czyli w refleksji rosyjskiej poznania duchowego w przeciwieństwie do Zachodu, który w poznaniu rozdziela te dyscypliny², rozróżnia to, co stanowi o istocie Boga, od Jego energetycznej mocy. Energie – różnorodne i niezliczone w swej treści i funkcji – odwrotnie do nieprzenikalnej dla umysłu ludzkiego samej w sobie esencjonalności Trójcy Świętej, „dopuszczają” współudział człowieka w artykułowaniu się „na zewnątrz” Tajemnicy boskiej, dotyczącej rzeczywistości przeobrażonej (eschatologicznej), wskazując tym samym na relacje Boga ze stworzeniem, na nieredukowalną, energetyczną więź, jaka zachodzi między nimi. W odniesieniu do ikonografii, za jej pośrednictwem – jest nią łaska – ikonopis „sprowadza elementy rzeczywistości subtelnej do poziomu rzeczywistości empirycznej, rzeczywistości naszych zmysłów. Na tym polega cały zabieg quasi-magiczny, którego dokonuje malarz ikony”³.

W artykule postaram się przybliżyć relacje, jakie zachodzą między wschodnim rozumieniem działania boskich energii a platońskim (neoplatońskim) postrzeganiem idei, oraz ukazać związek doktryny o energiach z funkcją prawosławnej ikony i konsekwencjami, ku którym ów związek prowadzi – otwieraniem na współuczestnictwo w energiach ukrytych w obrazie każdego kontemplującego go odbiorcy.

W przeciwieństwie do typowo zachodniego postrzegania ikony, równoznacznego z czynnością odwzorowania – naśladownictwa (kopiowania) istniejących już przedstawień obrazowych – a nie z jego objawieniem; równoznacznego ze zrozumieniem symboli – ikona jako obiekt spekulacji intelektualnej – a nie z odczuwaniem wtajemniczającym w autentyczne misterium przeobrażania, ikona w świadomości prawosławnej jest nie tylko zwróceniem się do przeszłości, lecz głównie do przyszłości – odnosi się do przyszłości Kościoła. Wychodzi poza ograniczenia jej sztywnym, pozbawiającym życia, formalnym schematyzmem ewangelicznego „archetekstu”, który wymaga znajomości zasad zawartych w hermenejach, na rzecz składania żywego świadectwa działania energii łaski tak w odniesieniu do wi-
dza, jak w stosunku do twórcy ikony. Podnosi ich obu na wyższy poziom percepcji, do rzeczywistości przeobstwowanej, zgodnie z tym, jak łaska Ducha w chwili objawienia na to pozwala. Tak też na przykład Jerzy Nowosielski przyznaje, że chociaż bardzo pragnie, nie może namalować ikony *Miłosierdzia Bożego*, ponieważ „widocznie Bóg nie chce, by dzisiaj powstała taka

² T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 427.

³ Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2009, s. 166.

ikona. [...] Ikona nie może powstać na skutek tego, że artysta chce, by powstała. Ikona rzeczywiście spada z nieba. Jeśli nie jest nam dana z góry, to w ogóle nie powstanie. Malarz nie może sobie powiedzieć, że ma taki a taki temat i namaluje taką a taką ikonę. To nie jest w jego mocy⁴.

Aleksander Woźny w ikonie widzi (zgodnie z Pawłem Florenskim) „ontologię naoczną”⁵, którą osadza w „przeźrzeni przypominania” i łączy z platońskimi ideami (ikona znaczy obraz, z gr. *eikon*, ale też wyobrażenie, a to pojęcie również odnosi się w języku greckim do wyrazu idea)⁶. Odwołując się do platońskiej anamnezy – objawienia idei w tym, co zmysłowe – można zatem powiedzieć, że ikona otwiera drogę ku przypominaniu pierwowzorów⁷, gdyż – dodajmy za W. Tatarkiewiczem – „umysł nasz oglądał idee w poprzednim życiu i zachował o nich pamięć”⁸. Dlatego prawosławni, zdaniem Woźnego, w ikonie wyobrażającej świętych dostrzegają objawiony obraz Boga i samego Boga⁹. Stąd też „wymienialność pojęć: wygląd – wyobrażenie – idea”, które budują następną ekwiwalencję: „Bóg – idea – obraz – człowiek”¹⁰.

W kręgu rozumienia ikony jako idei rozważanej przez pryzmat twórczości Dostojewskiego, pozostaje również praca Haliny Brzozy¹¹. „Dzieło zbawcze ikony”, jej istotę oraz Boga uczona rozumie na sposób apofatyczny, czyli poprzez system zaprzeczeń. Przywołanie bowiem, jak twierdzi: „osobowego wcielenia Chrystusa – Prawdy naruszyłoby symetrię struktury myślowej jako fundamentu poetyki powieści Dostojewskiego, niekoniecznie przekształcając sens totalnej niewiary w wiarę, fałszu w autentyzm, teorematu w samo życie”¹².

Wydaje się jednak, że dla pełnego zrozumienia oddziaływania ikony niezbędne jest nie tylko oparcie się na jej aspekcie neoplatońskim czy platońskim, nie tylko na apofatyzmie, lecz także postrzeganie jej zgodnie z refleksją zawartą w teologii mistycznej Włodzimierza Łosskiego, rozwijającego myśl św. Grzegorza Palamasa o niestworzonych energiach¹³.

⁴ Ibidem, s. 167.

⁵ A. Woźny, *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*, Wrocław 1993, s. 143.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 141.

⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1970, s. 83.

⁹ A. Woźny, op. cit., s. 141.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ H. Brzoza, *Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.

¹² Ibidem, s. 174.

¹³ W. Łoski, *Niestworzone...*, s. 88-89.

Przeciwnie do teorii platońskiej, idee nie są statycznymi nieruchomościami, w których świat rzeczy ma swoje uczestnictwo i przez to przyjmuje ich właściwości¹⁴, lecz mają charakter dynamiczny i zamierzony. Ich miejsce nie jest w istocie Boga (Platon) czy w esencji rzeczy (Arystoteles) – te nie są nieprzenikalne dla racji ludzkiego rozumu, a zatem interpretacja człowieka, która skłania się do stworzenia teorii o ideach lokowanych w Absolucie, odbiera Mu tym samym niepoznawalność i nieprzenikalność dla ludzkiego umysłu, co stawia apofatyzm, jako metodę poznawania Boga, pod znakiem zapytania – ale w tym, „co po istocie”, w Bożych energiach. W kontekście neoplatońskim z kolei idee, na przykład dobro, „rozprzestrzeniają się same przez się, co odpowiada rozlaniu się, czy też nieskończonemu rozprzestrzenianiu się Boga jako samoistnego udzielania się energii wytwarzającego byty w imię konieczności Boskiej natury”¹⁵. Idee w refleksji prawosławnej nie stanowią „samej istoty Boga, są odseparowane od niej przez wolę. [...] To tzw. idee – wole, które stanowią podstawę rzeczy ustanowionej mocą Bożej woli w energiach, będących fundamentem relacji Boga z bytami. Idee pozostają oddzielone od stworzeń, a jedynie warunkują różne sposoby uczestnictwa w energiach”¹⁶. Uczestnictwo to oznacza powołanie człowieka do zjednoczenia z Bogiem, które wypełnia się w synergii¹⁷. Ikona przypomina zatem o konieczności włożenia wysiłku we współpracę woli ludzkiej z wolą Bożą, za wzór stawiając idealne wypełnienie tego procesu w Objawieniu Boga osobowego – Obliczu (obrazie) Wcielonego Logosu, który „jawi się jako «ognisko», z którego biorą początek stwórcze promienie [energije] poszczególne *logoi* stworzeń – centrum, do którego [...] jako swego ostatecznego celu zdążają byty stworzone [...] przebóstwienie jest więc ich ostatecznym spełnieniem”¹⁸. Każda ikona jest zatem z definicji chrystologiczna i uświadamia, że stworzenia muszą wzrastać w energii miłości (Miłość uosobiona w Jezusie Chrystusie jest najdoskonalszym i ostatecznym wyrazem pełni działania Bożego, najdoskonalszym, spełnionym w świecie „imieniem” Bożym), by wypełnić doskonale idee-wole, czyli odpowiedzieć na Miłość, przez łaskę stawać się „na obraz i podobieństwo”.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 76.

¹⁵ W. Łoski, *Niestworzone...*, s. 88-89.

¹⁶ Ibidem, s. 94-95.

¹⁷ Ibidem, s. 95. Synergizm to tyle co współpraca, współdziałanie. „W nauce Kościoła wschodniego koncepcja współdziałania zbawczej łaski Bożej i woli ludzkiej, niezbędnego dla zbawienia człowieka. Koncepcja ta podkreśla wolność woli człowieka, który może odpowiedzieć na łaskę Boga lub ją odrzucić. Synergizm przeciwstawia się augustyńskiemu monergizmowi, uzależniającemu zbawienie człowieka wyłącznie od boskiej łaski” (L. Uspienski, *Słownik*, [w:] idem, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 206).

¹⁸ W. Łoski, *Niestworzone...*, s. 97.

W świecie stworzonym wszystko jest w ruchu, a przeobstwień ulega nie tylko „dusza”, lecz także „ciało”, czego wyraz za pośrednictwem symboli daje sztuka ikony, a więc znowu przeciwnie do teorii Platona, który w materii widzi bezwład, a w ruchu tylko duszę. Stąd dualizm (ostre przeciwstawienie, na przykład u gnostyków) duszy ciału, którego nie zna teologia prawosławna. Ikona jako „archetekt” nie jest tylko platońskim „przypomnieniem”, ale „s t a j e s i ę” aktem wyrażającym możliwość (konieczność) uczestnictwa w energiach Bożych, by człowiek stawał się hipostazą (osobą nie w sensie swej natury, lecz w sensie jej przekraczania)¹⁹ Bożą. „Dzieło zbawcze ikony”, o którym pisze Halina Brzoza, odsyła nie tyle „w przestrzeń wiary bądź niewiary”, „przekształcając fałsz w autentyzm”²⁰, co przede wszystkim do rozumienia istoty zbawienia (wykupienia, scalenia, ale też uzdrowienia) człowieka, które dokonuje się za cenę uniżenia (kenozy) Boga osobowego. Przyjęcie przez Jezusa ciała, a wraz z nim przyjęcie na siebie ludzkich grzechów, wiąże się z dziełem Zmartwychwstania, czyli z ukazaniem tryumfu Miłości nad obojętnością, Jedności nad rozdzieleniem, Całości nad podziałami, Jasności nad ciemnością, generalnie – tryumfu Życia nad śmiercią. Prawdy te przynosi dobrowolny, z Miłości wypływający, jak poucza teologia Ojców Kościoła, akt wyjścia Boga do człowieka przez objawienie siebie w ciele Jezusa Chrystusa, a następnie przez Jego Golgotę i Zmartwychwstanie. Z gruntu zatem wyjście Boga do człowieka ze względu na przyjęte przez Niego człowieczeństwo nie jest do końca niesymetryczne. Chrystus przychodzi bowiem „do swojej własności” (J 1, 11); przychodzi zgodnie z wolą Ojca, Boga Przymierza i Stworzyciela Świata, zgodnie też z powołaniem człowieka do „stawania się” jak Bóg i od człowieka tylko zależy, czy przyjmie tę godność, czy nie, a więc czy relację z Bogiem uczyni bardziej symetryczną, czy bardziej niesymetryczną. Jeśli „Bóg stał się Człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem”²¹, to nie chodzi o Chrystusa uniwersalnego, nie o Jego umitycznioną personifikację czy wysublimowaną ideę, lecz o Chrystusa historycznego, żyjącego w określonym miejscu i czasie. Dzieło odkupienia, do którego nawiązuje ikona, opiera się więc na Osobie Chrystusa i na osobie Matki Bożej – pierwszej istocie, która osiągnęła pełnię boskości²². Oznacza to w odniesieniu do ikony, że tradycja tworzenia ikon mogła zacząć się rozwijać dopiero od momentu głoszenia Ewangelii („radośnej nowiny”)²³, czyniąc dostępnym wzrokowi wyobrażone w obrazie połąc-

¹⁹ Zagadnienie osoby ludzkiej wyczerpująco analizuje W. Łoski, *Obraz i podobieństwo*, [w:] idem, *Teologia mistyczna...*, s. 110-128.

²⁰ H. Brzoza, op. cit., s. 174.

²¹ L. Uspienski, op. cit., s. 21.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 22.

czenie w jednej hipostazie dwóch natur – boskiej i ludzkiej: „Bóg nieprzedstawialny, gdyż jest niedostępny poznaniu przez stworzenia, stworzeniu transcendentny, jest zarazem Bogiem przedstawialnym, gdyż objawia się w stworzeniu. Jego obraz jest narysowany w stworzeniu i to, co niewidzialne, w stworzeniach jest widzialne [...]. To, co transcendentne, staje się immanentne, nie tracąc swej transcendentności, jak i na odwrót, to, co immanentne, przenika w transcendentne, nie przewyciężając go; owa ich wzajemność, ich transcendentno-immanentny stosunek jest antynomiczną formułą sofijności”²⁴. Formuła ta koresponduje z przywołaną wcześniej doktryną Grzegorza Palamasa o energiach – tzw. „niższych boskościach”, zwanych też łaską, Duchem Świętym, imionami Bożymi, niestworzonym światłem, chwałą, blaskiem. Jako rzeczywiste atrybuty Boga, „boskości niższe” są, jak twierdzi Grzegorz Palamas, późniejsze od Trójcy Świętej i w przeciwieństwie do istoty (esencji), czyli „boskości wyższej”, są tym, co przychodzi po istocie. Są jej przejawami naturalnymi, ale są zewnętrzne wobec istoty Trójcy: „Bóg oznacza Tego, który działa, Boskość zaś (w sensie energii) oznacza Jego działanie”²⁵. Według myśli prawosławnej energie są zewnętrznym przejawem Trójcy, którego nie da się „umieścić” wewnątrz Boskiego Bytu jako Jego naturalnej determinacji. O energiach można powiedzieć, że są przejawem stosunku Boga do stworzenia, a to jest już nie przedmiotem teologii w sensie węższym, „lecz przedmiotem boskiej ekonomii”; to przejawy działania Bożego w dziele stworzenia – dziele Opatrzności, „doczesna misja Syna i Ducha Świętego”. Energie zajmują w tym kontekście, według Łoskiego, miejsce pośrednie: z jednej strony, jak pisze teolog, to wieczne moce Trójcy istniejące niezależnie do stworzenia świata, z drugiej należą do „ekonomii zbawczej”, ponieważ w nich Bóg zstępuje do stworzenia, objawia się stworzeniom. Zgonie z porządkiem „ekonomicznego objawienia” się Trójcy w świecie „każda energia pochodzi od Ojca, udzielając się poprzez Syna w Duchu Świętym”²⁶. Głosi ona niepoznawalność istoty Boga, ale poznawalność „Bożych energii”. Energie te według Łoskiego nie są tożsame z istotą Boga²⁷, a źródłem ich kondensacji, jeśli tak można powiedzieć, jest Uczłowieczony Absolut – widzialne Wcielenie boskiego Logosu, które po raz pierwszy, jak głosi tradycja i przekazują teksty Służby liturgicznej odprawianej w cerkwi 16 sierpnia na cześć Oblicza, zmanifestowało się w obrazie (*Acheiropoietos*) odbitym na płótnie i dostarczonym królowi Abgarowi dla jego uzdrowienia²⁸. Termin Słowo – Logos przypisywane jest

²⁴ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 35-37.

²⁵ W. Łoski, *Niestworzone...*, s. 72, 81.

²⁶ Ibidem, s. 82.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Opis tego zdarzenia przytacza L. Uspienski, op. cit., s. 23-24.

Synowi i jest wyrażeniem natury „ekonomicznej”, właściwym drugiej Hipostazie jako tej, która objawia naturę Ojca. Święty Grzegorz z Nazjanzu rozwija tę myśl, twierdząc, iż Słowo „tak się ma do Ojca, jak do myśli słowo [...] przez swą ścisłą więź z Ojcem i przez to, że jest Jego wyrazem”²⁹. Ekonomiczny charakter imienia Logos z kolei to tyle co zewnętrzny wyraz objawienia natury Ojca poprzez Syna. Syn uwidacznia ukrytą naturę Ojca i jest utożsamiany z objawiającymi energiami. Zatem na płaszczyźnie zewnętrznych działań objawiających się w świecie, a nie wewnętrznych Trójcy samej w sobie (teologia zachodnia miesza te płaszczyzny) w stosunku do Trójcy objawiającej się w świecie, daje się objaśnić, idąc za lekcją Łosskiego, nauczanie Ojców o Osobach Słowa i Ducha, rozumianych jako doskonale obrazu Boga. Według św. Jana z Damaszku „Syn jest obrazem Ojca, a Duch obrazem Syna, przy czym obraz (*eikon*) będzie dla niego przejawem i głosem tego, co pozostaje ukryte”³⁰. Są więc dwa sposoby Bożej egzystencji – w Istocie i poza nią: „Trójca istnieje w swej nieudzielnej istocie, a jednocześnie zamieszkuje w nas zgodnie z Chrystusową obietnicą (J 14, 23), że jesteśmy «uczestnikami Boskiej natury»; jesteśmy uczestnikami przez łaskę – tym mianem określamy przebóstwiające energie, których udziela nam Duch Święty”³¹. Stąd też w kontekście sztuki pisania ikon (ikonografia) można stwierdzić za P. Evdokimovem, iż w ikonie nie ma „żadnej ontologii «pisannej» ani „opisannej”, lecz „jedynie imię namalowane i w ten sposób poświadczony w jego bardzo realnym, ale zasadniczo pozaprzeznaczonym promieniowaniu”³². Imię to tyle co określone przejawy działania energii Ducha Świętego. Imion Bożych jest niezliczona ilość, na przykład: Prawda, Życie, Miłość, Rada, Piękno, Dobro, Mądrość, Łaska, a ich odpowiednikami (analogonami) są nazwy-Imiona nadawane ikonom w akcie ich poświęcenia (w Kościele greckim namaszczenia świętym krzyżem), na przykład: Zbawiciel Miłosierny i Dawca Życia, Chrystus Pantokrator, Sofia, Mądrość Boża, Chrystus Niedrżemiące Oko, Chrystus Anioł Wielkiej Rady, Chrystus Święte Milczenie, Chrystus Baranek Boży (Cząstka Prosfory)³³. W ten sposób ikona zostaje odniesiona do Praobrazu, wskazując, że podobnie jak Chrystus Bóg, który stał się człowiekiem i przyjął imię, łącząc w ten sposób Bóstwo i człowieczeństwo „pod jednym słowem”³⁴, tak przez poświęcenie jej (jest ono Sakramentalium Kościoła) zyskuje ikona „umocnienie” w łasce Ducha Świę-

²⁹ W. Łosski, *Niestworzone...*, s. 83.

³⁰ Ibidem, s. 84.

³¹ Ibidem, s. 85-86.

³² P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 234.

³³ Nazwy ikon według K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, przeł. z jęz. angielskiego Z. Szanter, przeł. z jęz. niemieckiego M. Smoliński, przeł. z jęz. greckiego H. Paprocki, Warszawa 2007, s. 122, 127, 136-138, 140.

³⁴ Święty patriarcha Nicefor, [w:] S. Bułgakow, op. cit., przypis 81, s. 72.

tęgo. Poświęcenie odróżnia zatem ludzkie nadanie nazwy obrazowi od kościelnego nadania nazwy, a tym samym wydziela ikonę z różnorodnych przedstawień religijnych: „Ikona nazwana, ale jeszcze nie poświęcona, jest jakby projektem ikony”³⁵. Napisanie imienia, w znaczeniu kościelnego nadania nazwy, stanowi więc istotny element samego przedstawienia, oznaczając, iż przedstawienie to przynależy do Chrystusa i niezależnie od ilości typów i wariantów tych przedstawień – owocu pobożności artystycznej i twórczej kontemplacji ikonopisa – mocą łaski Ducha Świętego staje się „kanałem”, pośrednikiem prowadzącym do Praobrazu, jednocześnie łącząc ów praobraz z rzeczywistością. Ikona zatem, jako słowo-obraz, imię-obraz, wprowadza żywą, energetyczną i realną obecność Chrystusa w życie człowieka, a nie będąc, jak stwierdza Ewdokimov, „inkarnacją” ani miejscem „Objawienia”, tylko „widzialnym znakiem niewidzialnie promieniującej obecności” (energii) – zgodnie bowiem z orzeczeniem siódmego soboru „obraz nosi imię oryginału, a nie jego naturę”³⁶ – podstawę dla swego tworzenia osadza na prawdzie objawiającej autentyczne człowieczeństwo w hipostazie Boga-Człowieka: „W człowieczeństwie Chrystusa nasze człowieczeństwo odnalazło siebie w swojej prawdzie. [...] Chrystus w swoim ciele przyjął swój własny obraz Niebieskiego Adama, swoją ikonę. Bóstwo ma więc ludzki obraz, jest opisywalne”³⁷ i przez to bliskie człowiekowi. W aspekcie teologii ikony czy, szerzej, w aspekcie religijnym oznacza to możliwość nawiązania wzajemnej relacji (*religio* znaczy nawiązywać), w przeciwieństwie do apofatycznego rozumienia Boga-Absolutu, Boga idei, który, według Bułgakowa, oznaczając „metafizyczną abstrakcję w myśleniu i mistyczne umiowanie w życiu, nie jest ideą religijną, bowiem nie przynależy religii, która [...] jest wzajemną relacją. [...] natomiast Boska nicość jest Absolutem poza stworzeniem i poza religią”³⁸. Ikona jest więc środkiem umożliwiającym energetyczny kontakt z życiodajnym źródłem odnowy złożonym przez Ojca w Chrystusie – Obliczu – Osobie. Otwarcie się duchowe człowieka na to źródło energii – „nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przez Mnie” (J 14, 6), mówi Chrystus – znosi metafizyczną abstrakcję w myśleniu i włącza człowieka – nie z natury wynikający, lecz przez Łaskę – w braterski związek z Chrystusem; Bogoczłowiek uczestniczy w procesie życia i przeobrażeń z nim związanych. Przeobrażenia te, jako dostrzegalne i opisywal-

³⁵ S. Bułgakow, op. cit., s. 72-73.

³⁶ Ibidem; także L. Uspienski stwierdza, że „przemieniające człowieka działanie Boże bierze początek [...] od energii Boskości, odczuwanej i kontemplowanej w sposób cielesny. Tym sposobem doktryna o Bożych energiach łączy się z doktryną o ikonach” (L. Uspienski, op. cit., s. 199).

³⁷ S. Bułgakow, op. cit., s. 54-55.

³⁸ Ibidem, s. 29.

ne, dokonują się: w relacjach dialogowych „Ja” – „Ty”³⁹; w relacjach człowiek a świat przyrody, czy szeroko rozumianej kultury. Twierdzenie zatem, żeby ponownie przywołać refleksje H. Brzozy wynikające z neoplatonizmu, że „niedotykalne ciało zdolne jest kreować się w [...] modelu świata: w ikonie”, tworząc „świat dla siebie”, który „nie odsyła poza siebie, [...] istnieje już jako pozarozumowy, ponadpojęciowy”⁴⁰, może ewentualnie dotyczyć samej Tajemnicy fenomenu Wcielenia lub pozazmysłowej, mistycznej, „gotowej” już rzeczywistości niebieskiej, ale nie jej realnych, na energetycznej podstawie opartych, związków Boga–Człowieka z człowiekiem i światem. Dlatego też fenomen ikony, należąc wprawdzie, jak pisze Evdokimov, do tzw. „Kościoła widzialnego”⁴¹, ze względu na jej niewidzialne i „zasadniczo pozaprzestrzenne źródło promieniowania”⁴² prowadzi do uzasadnionego wniosku, że ikona należy także do „Kościoła odczuwalnego” – odczuwa się bowiem skutki, nie tylko w duszy, lecz również w ciele, jakie powoduje otwarcie się na nią; otwarcie niekoniecznie leżące jedynie w gestii człowieka. Jeśli sprowadzi się ją tylko do obrazu „wcielenia Milczenia, sygnalizując Byt Uniwersalny, Transcendencję [która] komunikuje dwuznaczność granicy: podziału i przejścia, symbolizuje płynność bytu (w sensie neoplatonickim) – «prześwit w Tam»”⁴³, wówczas wydaje się ona „jednostronną” i „niepełną ikoną”. Według Evdokimova „przestrzeń dana w ikonie niczego nie zamyka, lecz uczestniczy w obecności i przez nią się uświęca. Ikona nie ma samodzielnego istnienia, prowadzi tylko do bytów samych w sobie”⁴⁴, a z drugiej strony, będąc dziełem sztuki organizującym swój „tekst” wokół perspektywy odwróconej (rozbieżnej), „gdzie linie zbliżają się do widza, co czyni wrażenie, że postaci wychodzą i idą mu na spotkanie, ma swój punkt wyjścia w sercu”⁴⁵ tego, który duchowo, w akcie synergizmu jest zdolny otworzyć się w całej swej małości grzechu na jej energetyczną moc. Ikona jest zatem „oknem” zarówno na świat niebieski, jak i na świat ziemski, zdolna łączyć to, co transcendentne, z tym, co immanentne, to, co stanowi „prześwit

³⁹ Zapis wyrazów w tej formie, zgodnie z lekcją Lévinasa, ma wskazać, że w ujęciu teologii mistycznej i antropologii chrześcijańskiej nie chodzi o współbycie w rozumieniu stopienia się, jakiegoś mistycznego wchłonięcia, w którym człowiek traci swoją osobowość, lecz o podkreślenie indywidualnej roli świadomości, która powinna zachować wolność bycia sobą – wolność jako dar otrzymany od Boga. W przeciwnym razie niepowtarzalna inność drugiego stanie się bezwolnym podporządkowaniem, relacja „Ja” – „Ty” stanie się zaś relacją własności. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994; o tym także m.in.: I. Jazykova, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2007, s. 131; L. Uspienski, op. cit., s. 192.

⁴⁰ H. Brzoza, op. cit., s. 174-175.

⁴¹ P. Evdokimov, op. cit., s. 234.

⁴² Ibidem.

⁴³ H. Brzoza, op. cit., s. 186.

⁴⁴ P. Evdokimov, op. cit., s. 234.

⁴⁵ Ibidem.

w Tam”, z tym, co stanowi „prześwit w Tu” – do „Drugiego”. Apofatyzm będący zaprzeczeniem wszelkiej formy zewnętrznej i określający się metodą wstępowania, poprzez negację, ku Bogu Transcendencji, niewiele więc znaczy, jeśli nie jest zrównoważony katafatyzmem – rozumieniem Boga osobowego jako zstępującego do człowieka i nawiązującego z nim kontakt poprzez swe energie boskości. Jeśli przyjąć, że prawda łączy się z ideą Prawdy w sensie platońskim, hipostaza Chrystusa może już tylko dotyczyć realnej postaci Człowieka – Boga Zmartwychwstałego i wychodzącego w swych energiach do stworzenia, a co za tym idzie, realnego Jego działania – Boga – Prawdy – Żywego Życia komunikującego się z człowiekiem i włączającego się w proces „boskiej ekonomii” zbawienia i przebóstwienia: „ta Boża łaska [energia] jest nie tylko przedmiotem wiary, lecz także przedmiotem konkretnego i żywego doświadczenia. Dla św. Grzegorza Palamasa, podobnie jak dla tradycji teologicznej, przebóstwienie człowieka jest nierozdzielne od osobistego z Nim [Bogiem] kontaktu”⁴⁶, w którym może pomóc „narzędzie” – ikona, obraz wyobrazonego Oblicza. Tajemnica Wcielenia zatem, przedstawiona na ikonie, łącząc się z tajemnicą zbawienia, otrzymuje charakter dynamicznej więzi, jaka zachodzi na linii: zstępowanie Słowa Bożego – podnoszenie się człowieka. Dynamika ta, wyrażona swoistym dla sztuki ikonograficznej językiem symbolu (perspektywa odwrócona, światło, kolor, kształt) otrzymuje wymiar „artystycznego ascetyzmu” (hermeneje) po to, by nie epatować niezwykłością symboli wymyślonych, lecz by pobudzać serce do wznoszenia się ku Bogu. Zachodzi więc konieczność pokazania, iż uświęcenie dotyczy realizmu – rzeczywistości faktycznie istniejącej, tej, którą Bóg stworzył i odkupił – a z drugiej strony konieczność wyrażenia również tego, co ma niewidzialną, ponadrealną oraz eschatologiczną wartość i kojarzy się z niebiańską wizją rzeczywistości odkupionej i prowadzącej do przebóstwienia jako możliwego do osiągnięcia przez człowieka już tu, na ziemi. Cel dydaktyczny zakłada zatem pewną dozę abstrakcji⁴⁷. Można przyjąć, że przykładem ikony streszczającej w sposób najbardziej wymowny powyższe cechy jest ikonograficzne przedstawienie *Zstąpienia do Otchłani* (gr. *Anastasis*), stanowiące w tradycji Kościoła prawosławnego – a można zaryzykować twierdzenie, iż również w tradycji rosyjskiej myśli filozoficznej, o której Bierdiajew wyraził się, że zależy ona „od chrześcijańskiego doświadczenia religijnego”⁴⁸ – „koronę obrazów”⁴⁹. Refleksja filozoficzna bowiem, jeśli odwołać się do fundamentalnej w tej kwestii pracy Tomáša

⁴⁶ L. Uspiński, op. cit., s. 189.

⁴⁷ T. Špidlik, op. cit., s. 380.

⁴⁸ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Warszawa 1987, s. 120.

⁴⁹ D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 93.

Špidlika, sprowadza się, mówiąc w uproszczeniu, do poszukiwania „konkretnego uniwersalizmu” pragnącego rozpatrywać wszechświat w jego niepodzielności; do człowieka, ujmując go w antropologicznym aspekcie wiary, w „chrześcijaństwie widząc religię człowieczeństwa”, a w Chrystusie objawione oblicze Boga-Człowieka, co czyni w ten sposób „antropologię nieodłączną od chrystologii”, a w dalszej kolejności człowieka postrzega jako osobę, tzn. zdolnego wychodzić w wolności Bożo-ludzkiej poza swą naturę (niesprowadzalnego do swej natury) i zdolnego nadawać jako taki właśnie Człowiek (człowiek wertykalny) trwałą sens sztuce i kulturze: „nadać kulturze jej sens chrystologiczny, to jedyny sposób, aby ją ocalić”; do prawdy jako syntezy *coincidentia oppositorum*, zaś poznanie ujmując jako wycucie Duchem – prawda intuicyjna (wiara, uczucie), a nie intelektualna refleksja – w którym miłość stanowi zasadę gnoseologiczną⁵⁰.

Ikona *Anastasis* (pracownia Dionizego (1495-1504), Muzeum Rosyjskie, St. Petersburg) wydaje się rozwiązywać powyższe kwestie zgodnie z prawosławnym „duchem”: zstąpienie Chrystusa „do otchłani” („piekiel”), uwolnienie z nich Adama i Ewy symbolizujących cały rodzaj ludzki spleta się nierozłącznie ze Zmartwychwstaniem i wstąpieniem do nieba, wyrażając ruch zarówno przechodzenia z niskości do wysokości, jak i odnowienia, odrodzenia wewnętrznego człowieka. Rozległa mandorla otaczająca stojącą na Krzyżu postać Zbawiciela wyciągającego ręce do prarodziców i tym gestem wciągającego ich w mandorłę – obszar świętości i pełni życia w chwale z Chrystusem i w Chrystusie, nadto wpisanie w mandorłę aniołów trzymających świetliste kule symbolizujące cnoty oraz rażących włóczniami przebywające w mrocznym świecie zmarłych, uskrzydłone demony, które symbolizują ludzkie grzechy⁵¹ dowodzi, że jedyną drogą rozwiązania wszelkich antynomii jest droga duchowego otwarcia się na uzdrawiające i scalające człowieka energie boskie, których źródłem jest Jezus Chrystus, a pośrednikiem ikonograficzne przedstawienie. Zmartwychwstanie Chrystusa w Jego mocy objawiającej tryumf wiecznego Żywego Życia nad grzechem i śmiercią, różnorodność w jedności, szacunek dla wolności człowieka, którą nawet przez niego źle pojętą równoważy łaska kenotycznej Miłości Miłosiernej, nadaje wszelki sens życiu chrześcijańskiemu⁵² i prowadzi do piękna, na które składają się, według I. Jazykowej, harmonia, doskonałość, czystość, dobro⁵³. Piękno ikony *Anastasis* odsyła do kategorii ontologicznej, nierozdzielnie związanej z sensem bytu: „Piękno jest zakorzenione w Bogu. Stąd

⁵⁰ Uogólnienie problemu i cytaty zgodnie z pracą T. Špidlika, op. cit., s. 12-14, 24, 37, 59, 79, 84, 91-94.

⁵¹ Reprodukacja tej ikony wraz z opisem: K. Onasch, A. Schnieper, op. cit., s. 114.

⁵² Por. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 55.

⁵³ I. Jazykowa, op. cit., s. 10.

też wynika, że istnieje tylko jedno piękno – Piękno Prawdziwe, sam Bóg. Wszelkie piękno ziemskie jest jedynie obrazem, który w mniejszym lub większym stopniu odbija pierwowzór⁵⁴.

Dopiero w takim kontekście zrozumiała stała się sugestia H. Brzozy, nawiązująca do przekonania Dostojewskiego, który dostrzega zagrożenia płynące z nowożytnego aksjologizmu ufundowanego na porządku Cogito, o odnowie życia na różnych jego poziomach (osobistym i zbiorowym; moralnym, światopoglądowym, estetycznym, społecznym), odnowie dotyczącej nie tylko Rosji, ale także całej Europy „bez ponownego pojawienia się Chrystusa w nowym ludzkim wcieleniu, lecz objawiającego się w ikonie”⁵⁵ – nawiasem mówiąc nie tylko „objawiającego się” w swych energiach w twórczym akcie pisania ikony, ale, zgodnie z myślą patrystyczną i doktryną o energiach, „uobecniającego się” za pośrednictwem ikony każdemu kontemplującemu ją.

Rozpatrując fenomen ikony w aspekcie energetycznym, nie od rzeczy będzie również wskazać na zasadniczą różnicę między doktryną o energiach a teorią Plotyna o emanacjach. Pojęcie energii nie jest tożsame z neoplatońskimi emanacjami, co sugeruje w kontekście ikony przywoływana wielokrotnie w niniejszym artykule praca H. Brzozy, operująca terminem „płynności bytu”⁵⁶. Teoria o emanacjach charakterystyczna jest dla myśli gnostyckiej, wczesnej filozofii indyjskiej i perskiej, w których nie uwzględnia się odwołania do religii objawionej. W połączeniu się człowieka z Absolutem grozi to rozplynięciem się bytu niższego (ziemskiego, wywodzącego się zgodnie z teorią Plotyna z Bytu Wyższego, boskiego) w wyższym, czyli emanacyjnym panteizmem⁵⁷.

Ponieważ „ikona nie przedstawia Bóstwa, ale wskazuje na wspólnotę człowieka z Boskim życiem”⁵⁸, człowiek zjednoczony ze światłem „nie niknie jak sól w wodzie (tak nauczają wschodnie religie), ale zachowuje swoją osobowość, która wymaga oczyszczenia i przebóstwienia, ale zawsze pozostaje suwerenną”⁵⁹.

Byt stworzony, jak twierdzi Bułgakow, „jest poza Bogiem. Równocześnie stworzenie istnieje wyłącznie z mocy Bożej, a tym samym w Bogu [...] poza Bogiem stworzenie znowu powróciłoby do swojego niebytu [...] stworzenie trwa więc w poza-Bożym, ale Bożym bycie (pan-en-teizm) [a nie panteizm neoplatoński – dop. P.B.], równocześnie różniąc się od Boga i nie różniąc się

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ H. Brzoza, op. cit., s. 177.

⁵⁶ Ibidem, s. 186.

⁵⁷ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 157.

⁵⁸ L. Uspienski, op. cit., s. 132.

⁵⁹ I. Jazykowa, op. cit., s. 131.

od Niego. Ta wzajemna relacja świata i Boga, która ujawnia się i realizuje w przeobstwieńniu świata i wcieleniu, przedstawia [...] oba bieguny relacji stworzenia: świat jest nie-bogiem, będąc w Bogu, Bóg jest nie-światem, będąc w świecie. Bóg zakłada świat poza sobą, ale świat ma swój byt w Bogu. Metafizyczne „miejsce” stworzenia jest w ten sposób aktualną, wzajemną relacją i tak samo aktualną różnicą Boga i świata, określoną antynomicznie. Antynomia wyraża związek Boga i świata w ich różności i ich jedności⁶⁰. W takiej „konstrukcji” świata ikona-Imię odnajduje swoje miejsce – określa siebie – jako to (tę), które (która) umożliwia proces przeobrażeń, łągodzi i harmonizuje napięcia wynikające z owych antynomii, lecząc człowieka z jego tragicznego rozdwojenia świadomości. Ukazuje, „iż rozbitcie to nie jest ostateczne, przeciwnie, że jest iluzją”⁶¹. Chrystologiczno-soteriologiczny (energetyczny) sens posiadany przez ikonę można uznać za wynik daru, jaki Bóg przy współpracy z człowiekiem (ikonograf) składa światu. Dar ikony, ze względu na to, że operuje obrazem – zwraca się do oczu, a zmysł wzroku jest tym, który pociąga do piekła lub nieba – oszczędnym w wyrazie („poszczenie wzrokiem”), apeluje do oczu ducha, tym samym umożliwiając przewartościowanie „ludzkich namiętności, by nie były zgubne dla człowieka, a stały się dla niego zbawcze”⁶². Sens tego daru nie traci na aktualności w czasach dzisiejszych, a ponowne „odkrycie” ikony w XX wieku, powszechne nią zainteresowanie zarówno katolików, protestantów, jak i prawosławnych – abstrahując od odmiennych historycznie i kulturowo uwarunkowań dzielących narody i Kościoły, a skupiając uwagę na „chrześcijańskiej oikumene”⁶³ – potwierdza wartość uniwersalnej prawdy, iż współczesny człowiek pragnie *iscelienija* – ozdrowienia – przez uczynienie siebie jednością skupioną wokół Centrum, jakim jest Bóg i Jego autentyczny obraz w człowieku. Stąd też odkrywanie ikony staje się równoznaczne z odkrywaniem prawdy o własnym człowieczeństwie, głębi i przeznaczenia każdego człowieka.

⁶⁰ S. Bułgakow, op. cit., s. 32.

⁶¹ Z. Podgórzec, op. cit., s. 120.

⁶² Ibidem.

⁶³ I. Jazykowa, op. cit., s. 183.