

Jan P. Strumiłowski OCist

Wyższe Seminarium Duchowne w Katowicach-Panewnikach

„SAKRAMENTALNY” CHARAKTER ESTETYKI IKONY JAKO PRZYKŁAD TEOLOGII OTWARTEJ

Streszczenie: Współcześnie w literaturze teologicznej często mówi się o „sakramentalności” ikony. Określenie to nie świadczy o traktowaniu sztuki ikonicznej na równi z siedmioma kanonicznymi sakramentami, ale sugeruje, że ten szczególny rodzaj sztuki posiada właściwość uobecniania w swojej przestrzeni rzeczywistości Boskiej. Sposób partycypacji pierwiastka nadprzyrodzonego nie ma jednak tak radykalnego, jak np. w Eucharystii lub innych sakramentach, charakteru substancjalnego.

Domeną sztuki ikonicznej, jak każdej innej, jest forma, zatem należy spodziewać się, że w aspekcie formalnym (estetycznym) znajdują się elementy świadczące o jej sakramentalności. Ponadto w ikonie sfera formalna mocno jest zestrojona z samą treścią wskazaną przez ikonę, zatem również teologia, jaką przywołuje ikona, poprzez sakramentalny charakter formy, powinna odznaczać się pewnego rodzaju otwartością na transcendencję.

Słowa kluczowe: ikona, estetyka, forma, sakrament, teologia piękna, ikonoklazm.

Współczesna teologia ikony dość często posługuje się kategorią „sakramentalności” w celu ukazania jej wyjątkowej istoty i znaczenia odróżniającego ją od każdej innej formy sztuki sakralnej. Teza o sakramentalności ikony, nawet jeśli nie rozumiemy jej w ścisłym znaczeniu, sugeruje pewnego rodzaju uobecnienie rzeczywistości niewidzialnej poprzez widzialność znaku¹. W takim kontekście pojawia się pytanie, na czym miałyby polegać owa sakramentalność ikony? Tradycyjna teologia scholastyczna od XIII w. określa, że dla zaistnienia sakramentu niezbędnym elementem jest spełnienie warunków co do materii i formy sakramentu². Z tymi warunkami wiąże się charakter sakramentalności. Eucharystia na przykład tak długo pozostaje sakramentem, jak długo trwa materia tego sakramentu, a obecność Ciała Pańskiego, która w tym sakramencie

Adres/Address: Ks. dr Jan Paweł Strumiłowski OCist, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Braci Mniejszych w Katowicach Panewnikach, e-mail: jancist@gmail.com

¹ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 69.

² É. Besson, *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004, s. 199.

się dokonuje ma, zgodnie z orzeczeniem Soboru Trydenckiego, charakter substancjalny³.

Ikona również wyróżnia się swoją materią i formą. Zgodnie z założeniem lub tezą o jej sakramentalności powinna ona spełniać w jakimś wymiarze warunek uobecniania rzeczywistości Boskiej zapośredniczonej w materialno-formalnym wymiarze dzieła. Czy jednak wolno nam się zgodzić na analogiczną względem obecności substancjalnej w Eucharystii, obecność Boskiej „substancji” w ikonie? Czy taki sposób partycypacji jest niezbędny do spełnienia postulatów sakramentalności? Czy rozumienie analogiczne sakramentalności, jakie domniemyamy w przypadku ikony determinuje taki sam, jak w sakramentach, czy może inny sposób partycypacji tego, co Boskie? I wreszcie, czy sakramentalność zawsze musi wiązać się z substancją, czy raczej sakramentalność może być związana z warunkami jej (sakramentalności) zaistnienia (materia i forma) bez uobecniania innej rzeczywistości, lecz dzięki otwarciu i ukierunkowaniu na ową transcendentną rzeczywistość?

Niniejszy artykuł to próba analizy powszechnej dzisiaj tezy o sakramentalności ikony. W założeniach badawczych stojących u podstaw artykułu stała teza, że sakramentalności ikony nie powinno się traktować w sposób tożsamy z sakramentalnością siedmiu kanonicznych sakramentów⁴, a jedynie analogicznie. Jednakże analogia zakłada występowanie podobnych mechanizmów. W celu wskazania elementów świadczących o quasi-sakramentalności ikony przytoczone zostanie ogólne rozumienie sakramentu oraz analiza jego teologicznego znaczenia. Na podstawie wyznaczonych w ten sposób ram teoretycznych, w ich kluczu zostanie odczytana teologia ikony, by wydobyć te elementy, które świadczą o jej sakramentalności oraz odrzucić te, które chociaż ściśle wiążą się z sakramentalnością, to jednak do fenomenu ikony nie mogą być stosowane. W ten sposób możliwe stanie się wskazanie na specyficzny charakter ikony, wynikający z otwartej struktury spełniającej niektóre postulaty sakramentalności, oraz określenie elementów jej teologii.

³ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 448–451.

⁴ Takie podejście wynika wprost z założeń pierwszego kanonu dekretu o sakramentach Soboru Trydenckiego (por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 356–357.). Należy jednak zaznaczyć, że tradycje Kościołów prawosławnych, chociaż na ogół przyjmują liczbę siedmiu sakramentów, to jednak to ustalenie nie jest traktowane li tylko w sposób bezwzględny i kanoniczny (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 179–180).

Teza o sakramentalności ikony

Słowo „sakrament” w języku teologicznym odnosi się do ściśle przez Tradycję rozpoznanej, przyjętej i określonej rzeczywistości skutecznego działania łaski, która swój początek bierze z samych słów i czynów Jezusa Chrystusa i działa w Kościele i dla Kościoła⁵. Oprócz stosowania tego pojęcia w znaczeniu ścisłym – w odniesieniu do siedmiu sakramentów, które zostały rozpoznane pod natchnieniem Ducha Świętego przez Kościół jako szczególne obrzędy uobecniające misterium Chrystusa⁶, stosuje się je także w znaczeniu mniej ścisłym, jednakże tylko w przypadkach, gdy rzeczywistość określana mianem sakramentu przez analogię zachowuje silny charakter sakramentalny⁷.

Owa sakramentalność, która wyraża synergę, współprzenikanie i partycypację rzeczywistości Boskiej w określonej przestrzeni stworzonej, wiąże się także ze spełnieniem pewnych warunków analogicznych względem zaistnienia sakramentów. Spełnienie tych warunków umożliwia orzekania o jakiejś rzeczywistości jako analogicznej do sakramentu.

Wśród tych warunków, istotnymi w kontekście deskrypcji ikony jako sakramentu, są takie, które określają warunki wewnętrzne (ontologiczna synergia widzialnego znaku i niewidzialnej łaski) i zewnętrzne (materia i forma). Warunki wewnętrzne wskazują na genezę oraz ontologiczną naturę sakramentów. Katechizm w tym względzie określa, że sakramenty biorą początek od samego Chrystusa oraz są uobecnieniem Jego słów i czynów w taki sposób, że „to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego misterium”⁸, dzięki czemu sakramenty są mocami wychodzącymi z żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa⁹.

W tym kontekście wydaje się jakoby ikona w pewnej mierze realizowała owe wewnętrzne założenia. Jeśli chodzi bowiem o uobecnienie i ukazanie tego, co było widzialne w życiu Zbawiciela za pośrednictwem znaku, to ikona sama w sobie, w swojej istocie, właśnie temu celowi ma służyć. Wątpliwość może rodzić drugi postulat wewnętrzno-metafizyczny, czyli pytanie dotyczy tego, czy

⁵ KKK, n. 1114–1118.

⁶ KKK, n. 1117.

⁷ W takim sensie mianem sakramentu jest w Dokumentach Magisterium określane na przykład sam Kościół (por. KK, n. 1; KKK, n. 775). Takie szerokie użycie słowa sakrament jest już poniekąd uprawomocnione poprzez sam fakt, że łacińskie *sacramentum* jest tłumaczeniem greckiego *μυστήριον*, które ma znacznie szersze znaczenie niż jego łaciński odpowiednik. W znaczeniu biblijno-teologicznym *μυστήριον* oznacza tajemnicę Boga, która staje się w Chrystusie dostępna człowiekowi. Szersze pole semantyczne powoduje, że faktycznie słowo *sacramentum* również zyskuje szerszy odcień znaczeniowy. Por. T.D. McGonigle, *Mystery*, w: *The New dictionary of Catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville-Minnesota 1993, s. 677–681.

⁸ KKK, n. 1115.

⁹ KKK, n. 1116.

takie ukierunkowanie i ustanowienie ikony, jako rzeczywistości ukazującej to, co widzialne w ziemskim życiu Chrystusa, implikuje skuteczną partycypację mocy Chrystusa? Teologia ikony, zwłaszcza ta zrodzona w nurcie hezychasty, opierająca się na doktrynie Palamasa, w taki właśnie sposób opisuje wewnętrzną dynamikę łaski działającej w ikonie i poprzez ikonę¹⁰. Jednak samo działanie, obecność oraz charakter „boskich energii” partycypujących w przestrzeni kontemplacji ikon wymaga głębszej analizy, która zostanie podjęta w dalszej części artykułu.

Warto zauważyć, że podobną sugestię wskazującą pośrednio na możliwość istnienia sakramentalnego charakteru ikony znajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w numerze 556 wydarzenie Przemienienia jest określone „sakramentem powtórnego odrodzenia” zapowiadającym nasze zmartwychwstanie¹¹. Jak powszechnie wiadomo, wydarzenie taboryczne jest pierwowzorem ikony oraz źródłem i podstawą jej teologicznego znaczenia¹², a w ujęciu teologii ikony jest ściśle związane z sygnalizowaną powyżej doktryną Palamasa o „boskich energiach”.

Bardziej problematycznymi w kontekście określania ikony mianem sakramentu wydają się warunki zewnętrzne (materia i forma). Ścisły związek warunków zewnętrznych i wewnętrznych sprawia, że właściwość sakramentalna nie tylko oznacza pewnego rodzaju partycypację rzeczywistości Boskiej w rzeczywistości stworzonej, ale, co z tego wynika, oznacza, że są one znakami skutecznymi, tzn., że udzielają one skutecznie łaski tym, którzy w należyty sposób je przyjmują¹³. W odniesieniu do ikony takie twierdzenie, w przypadku gdy nie możemy w pełni zaliczyć jej do sakramentów, tzn. nie możemy uznać, że stanowi ona ustanowiony przez Boga zbawczy znak łaski, może prowadzić do idolatrycznej interpretacji. Przypisywanie ikonom skutecznej działalności w udzielaniu łaski faktycznie może trącić pewnego rodzaju idolatrią, wobec której sprzeciw zgłaszali ikonoklaści¹⁴.

Ponadto powiązanie warunków zewnętrznych (materii i formy) z warunkami wewnętrznymi (metafizycznej partycypacji) w przestrzeni sakramentów jest bardzo ściśle, stanowiąc warunki zaistnienia sakramentów¹⁵. Materia i forma określają zarówno element obrzędowy, jak i istotowy sakramentów, niemniej szczególne znaczenie w urzeczywistnianiu istoty sakramentu posiada forma,

¹⁰ L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993, s. 184–185.

¹¹ KKK, n. 556.

¹² I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 125–126.

¹³ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, s. 358–359.

¹⁴ Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. Piątek, Kraków 2009, s. 113–127.

¹⁵ Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, R.-P. Ritter, W. Sowa, Kraków 2004, s. 506–507.

która określa materię rozumianą jako część samą przez się niezdeterminowaną¹⁶. Zdecydowanie widać tę zależność w przypadku Eucharystii, w której materia (chleb i wino), poprzez określenie formy (słowa konsekracji) ulega przemianie substancjalnej. W takim kontekście należy zbadać, czy teologia ikony uzasadnia charakter sakramentalny.

Klasyczne (inkarnacyjne) rozwiązania teologii ikony

Trudno wprost doszukiwać się w teologii ikony elementów związanych z zachodnią teologią sakramentów. Wiadomo, że teologia sakramentów związana jest z konkretnym scholastycznym systemem teologicznym, który jest wtórny względem samej rzeczywistości sakramentów. Co ciekawe, wydaje się, że nie jest to jedyny właściwy sposób mówienia o sakramentach. Współcześnie np. *Katechizm Kościoła katolickiego* rezygnuje z narracji dotyczącej materii i formy sakramentów. Niemniej jednak taka zależność między określoną teologią sakramentów a samą rzeczywistością sakramentów powinna umożliwiać analogiczną analizę ikony.

Spojrzenie na ikonę jako na pewnego rodzaju rzeczywistość sakramentalną jest uzasadnione z wielu względów wynikających wprost z teologii sakramentów. Podobnie jak sakramenty są związane z przestrzenią liturgiczną, tak ikona genetycznie nie stanowi odrębnego, odizolowanego i samodzielnego obrazu o walorach jedynie estetycznych, ale jest ona jakby przedłużeniem cerkwi i to takim przedłużeniem, które miejsce w jakim ikona się znajduje, włącza w przestrzeń przedłużonej czasowo i przestrzennie liturgii¹⁷.

I właśnie to ścisłe wiązanie jej z kultem liturgicznym było *de facto* powodem sporów ikonoklastycznych. Ikonoklaści sprzeciwiali się nadawaniu ikonie tak ogromnego znaczenia, gdyż byli świadomi, że pod względem estetycznym stanowi ona spuściznę estetyki starożytnej (co nie licowało z istic chrześcijańską przestrzenią świątyni) oraz że na kartach Starego Testamentu został jednak jasno sformułowany zakaz sporządzania obrazów¹⁸. Z tego względu w starożytności Ojcowie Kościoła na temat stosowności tworzenia ikon i umieszczania ich w świątyniach mieli podzielone zdania, a rozbieżność ta pośrednio wiązała się z interesującym nas zagadnieniem sakramentalności ikony. Ponadto punktem niezgody nie było tylko samo umieszczanie malowideł w świątyniach, ale także, co się z tym wiązało, stosowność oddawania im czci¹⁹.

¹⁶ Leon XIII, *List „Apostolicae curae et caritatis”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 798.

¹⁷ T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, s. 179–180.

¹⁸ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 9.

¹⁹ Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 48–49.

Uprawomocnienie kultu ikon, wychodząc naprzeciw tak zdefiniowanym problemom, wiązało i definiowało ściśle teologię ikony z faktem objawienia Boga w Chrystusie w wydarzeniu Wcielenia²⁰. Skoro bowiem Chrystus w swoim materialnym ciele objawił nam Boga, to stosowne jest teraz przekazywanie tegoż objawienia w wizerunkach Chrystusa. Ikonokłasci jednakże stali na stanowisku, że Wcielenie w żadnym wypadku nie sprawiło, że niepoznawalny Bóg w swojej istocie i naturze stał się widzialny i poznawalny. Natura Boska nadal, pomimo Wcielenia pozostaje transcendentna, a przedstawienie człowieczeństwa Chrystusa nie czyni widzialnym Jego Bóstwa²¹.

Spór ikonoklastyczny w istocie był zatem sporem chrystologicznym, w którym istotną rolę odgrywało rozumienie samego objawienia, jakie się w Chrystusie dokonało. Ikonokłasci zdawali się w ikonie zaprzeczać kategorii opisywalności transcendentnego Bóstwa za pomocą kategorii stworzonych. Oczywiście taka kategoria (opisywalność) w stosunku do objawienia jest nieadekwatna zarówno w przestrzeni ikony, jak i w samym wydarzeniu Chrystusa. We wcielonym Synu Bóg również przeciw się nie opisał, ale się objawił (uobecnił)²². Rozpoznanie Syna Bożego w Chrystusie nie polegało na poznaniu Jego Boskiej natury w jej istocie, ale na poznaniu Osoby, która ma zarówno naturę ludzką, jak i Boską. Ikona jest zatem prawomocna, gdyż nie aspiruje do przedstawiania lub uobecniania natury, ale do ukazywania wizerunku osoby Jezusa Chrystusa, przez co może ona być teofanią²³.

Spory ikonoklastyczne wyrosłe na kanwie tych kontrowersji zostały ostatecznie przewyciężone przez tezy Jana Damasceńskiego, stanowiące teologiczną podstawę orzeczeń II Soboru Nicejskiego. Jan z Damaszku mianowicie, za ortodoksyjną tradycją, jako podstawę uprawomocniającą czynienie wizerunków Chrystusa i świętych uznał fakt Wcielenia, gdyż Chrystus według świadectwa Pisma jest przez Wcielenie obrazem Boga niewidzialnego. Następnie odróżnił naturę od osoby, wskazując, że ikony przedstawiają osobę Chrystusa a nie Jego naturę. Po trzecie, z platonizmu przejął rozróżnienia na obraz i archetyp, w myśl którego obraz istotowo różni się od swojego pierwowzoru²⁴.

²⁰ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony...*, s. 13–14.

²¹ Por. ibidem, s. 15. II Sobór Nicejski w anatematyzmach wyklucza jednak tych, którzy nie wyznają, że „naszego Boga można opisać pod względem Jego człowieczeństwa” (Sobór Nicejski II, *Anatematyzmy w sprawie świętych obrazów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2005, s. 342–343). Natura Boska pozostaje zatem w swojej istocie niewidzialna, natomiast wyrażona (opisana) w ludzkiej naturze Chrystusa.

²² Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 153. II Sobór Nicejski używa terminu *περιγραπτών*, który na język polski tłumaczymy najczęściej jako „możliwy do opisania”. Jednakże pole semantyczne i kontekst teologiczny (teologia wcielenia) sprawiają, że powinniśmy ten termin rozumieć w sensie przyjęcia formy materialnej (natury ludzkiej), wyrażającej i uobecniającej to, co niewyraźalne z samej natury (Bóstwo).

²³ Por. P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 43–44.

²⁴ Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony...*, s. 52.

Ten aspekt determinuje konkretny sposób percepcji ikony, zakładający wznoszenie się umysłu i serca od materialnego przedstawienia, poprzez prototyp przedstawiony (postać, która jest przedstawiona) do samego archetypu, którym jest sam niewidzialny Bóg²⁵. To z kolei wskazuje na pewnego rodzaju odróżnienie ikony od sakramentów na płaszczyźnie ontologicznej. W tym miejscu natomiast warto zauważyć, że owo rozróżnienie ontologiczne pociągało za sobą rozróżnienie także w sferze kultu. Jan Damasceński na tej kanwie odróżnił akt adoracji (*latreia*), przynależny tylko Bogu, od aktu czci (*proskynesis*), którym mogą być otaczane obrazy ze względu na ich teologiczne zapośredniczenie w tajemnicy Wcielenia²⁶. Warto również wspomnieć, że Sobór Trydencki, posługując się tą terminologią w *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* stwierdza co do postaci eucharystycznych, że należy się im najwyższy kult adoracji (*latreia*)²⁷, co wynika wprost z substancjalnego charakteru tego sakramentu.

Niemniej, moc ikony i jej uprawomocnienie płynie z pewnego rodzaju archetypicznej i obrazowej (ikonicznej) obecności samego Chrystusa, a jej źródłem jest przywołana poprzez obraz twarz wcielonego Syna Bożego²⁸. Stojąc przed ikoną stajemy przed obliczem Chrystusa, wchodząc niejako w relacje osobowe. Ponadto, stojąc przed ikoną, stajemy przed wcieloną Pięknem. Zarówno wizerunek osoby Chrystusa, jak i jego piękno, staje się obecne w ikonie, gdyż jest zakorzenione w archetypie Piękna Wcielonego Syna Bożego. Nie jest, co prawda powtórzeniem Jego bytu, gdyż żaden archetyp jako swego rodzaju realność nie podlega powtórzeniu, ale jest jego obrazem idealnym²⁹.

Charakter i istotę tego uobecnienia bardzo dobrze wyraża palamińska teologia Boskich energii, która jest zwięźczeniem i szczytem wschodniej tradycji mistycznej. W swoim centralnym punkcie rozróżnia ona między absolutnie transcendentną i niepoznawalną istotą Boga, a Jego działaniem („boskimi energiami”). Dzięki temu rozróżnieniu tradycja wschodnia strzeże prawdy o absolutnej niepoznawalności Boga z jednoczesnym uwzględnieniem faktu Jego objawienia. W „boskich energiach”, które są immanentne względem stworzenia, ale jednocześnie, w których Bóg jest całkowicie obecny, Bóg wychodzi do świata i staje się w nim obecny i poznawalny. „Boskie energie” w ten sposób nie są częścią Boga, ale jako niestworzone, są Bogiem w Jego objawieniu, nie naruszając przy tym Jego istoty, co wyznacza i strzeże równowagę między teologią katafaticzną i apofaticzną. Owa zależność jest również podstawą teologii prze-

²⁵ W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003, s. 276.

²⁶ Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony...*, s. 52.

²⁷ Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, s. 450–451.

²⁸ C. Schönborn, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 10.

²⁹ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny...*, s. 40.

bóstwienia. „Boskie energie”, czyli używając języka teologii zachodniej – łaśka, dokonują ontologicznej transformacji (przebóstwienia) człowieka³⁰.

Jak zostało to już zasygnalizowane, palamianizm stanowi również podstawę teologii i mistyki ikony, co nie powinno dziwić, zważywszy, że teologia ta posiada estetyczny profil³¹. W tak ustawionym porządku, wdrażając teologię „boskich energii” na potrzeby interpretacji fenomenu ikony w jej sakramentalnym charakterze, zauważyć możemy, że piękno ikony, utożsamiane z jej światłem ma Boski wymiar (energia), ale nie jest ontologicznie z Bogiem tożsame, dlatego nie posiada charakteru bezwzględnie uświęcającego³². W hezychazmie zatem zjednoczenie, jakiego może dostąpić człowiek nie jest ani substancjalne, co prowadziłoby do panteizmu, ani hipostatyczne (co przynależy jedynie Chrystusowi), lecz energetyczne, podkreśliwszy raz jeszcze, że w energiach Bóg jest całkowicie obecny na sposób immanencji świata³³. Tak pojęte zjednoczenie, będące skutkiem działania „boskich energii”, które stanowią podstawę teologicznego znaczenia ikony, wskazuje, że również charakter sakramentalny ikony nie może być utożsamiany z substancjalną partycypacją w niej elementu Boskiego. Ikona jest sakramentem o tyle, o ile stanowi stworzoną przestrzeń działania w niej immanentnych względem stworzenia, aczkolwiek niestworzonych „boskich energii”, co faktycznie odróżnia ją od kanonicznych sakramentów, ale w pełni też uprawomocnia nazywanie jej sakramentem w szerszym znaczeniu.

Natura sakramentalności ikonicznej w kontekście sakramentalności substancjalnej

Powyższe ustalenia rodzą pytania o naturę partycypacji tego, co Boskie w ikonie. Z jednej bowiem strony teologia ikony zakłada działanie w niej „boskich energii”, które nie są istotowo tożsame z Bogiem, aczkolwiek są one działaniem Boga w świecie i to tak radykalnym, że możemy powiedzieć, że energie są Bogiem w stworzonej immanencji. Z drugiej rozróżnienie między archetypem (prototypem) i obrazem zabezpiecza przed zbyt radykalnym określaniem obecności prototypu w ikonie, kierując samo zagadnienie w stronę formy³⁴.

Problem wiąże się z tym, że piękno w sztuce ikonicznej nie jest domeną jedynie zewnętrznej warstwy estetycznej, ale nierozzerwalnie związane jest z jej sensem. Sensem zaś ikony jest Bóg w swojej epifanii. Dlatego też ikona nie

³⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 29–30.

³¹ Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, s. 142.

³² Por. *ibidem*.

³³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 31.

³⁴ Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 132.

naśladuje zewnętrznego piękna, ale poprzez to, co zewnętrzne, stara się ujawniać piękno ukryte³⁵.

Ten ścisły związek formy z istotą sprawił, że w ujęciu Konstantyna V „prawdziwy obraz”, chociaż pozostaje kopią oryginału, jest jednak tożsamy pod względem istoty z tym, co przedstawia, a więc jest współistotny. Samo to stwierdzenie ma ponadto swoje źródło w ortodoksyjnej teologii trynitarniej, która określa Syna jako doskonały obraz Ojca. Takie ujęcie budziło ogromny sprzeciw u ikonoklastów, którzy w żadnym wypadku nie chcieli się zgodzić na to, żeby uznać współistotność ikon z samym Chrystusem³⁶. Przyjmując takie założenie (kategorii współistotności) uznać należy za ikonoklastami, że jedynym prawdziwym obrazem Chrystusa jest Eucharystia, która jest współistotna z Chrystusem i identyczna z Nim pod względem natury³⁷. Jednakże zwolennicy ikon słusznie zauważyli, że nazywanie Eucharystii ikoną jest nieporozumieniem i zdradza odmienne rozumienie znaczenia kategorii obrazowości i podobieństwa. W Eucharystii oczywiście mamy realną obecność Chrystusa, przez co jest ona współistotna Chrystusowi, jednakże owa współistotność dokonuje się bez jakiegokolwiek podobieństwa³⁸. W ikonie natomiast przeciwnie, nie mamy substancjalnej tożsamości, ale za to mamy widzialny obraz, który chociaż dla swojego istnienia wymaga materii, to jednak materia nie jest ani miejscem, ani warunkiem partycypacji substancjalnej, lecz jedynie umożliwia zaistnienie formy, która stanowi o podobieństwie z Pierwowzorem³⁹. Ikona zatem opiera się nie na jedności substancjalnej, lecz na podobieństwie formalnym. Formalnie odnosi się ona do archetypu, posiadając jednakże odmienną od archetypu istotę i substancję⁴⁰. Formalne podobieństwo bez współistotności substancjalnej powoduje zaś, że ikona umożliwia spotkanie z Chrystusem, które w żaden sposób nie powinno być lokalizowane w ikonie jako przedmiocie materialnym⁴¹.

Ujmowanie ikony jako obiektu, którego znaczenie wyznaczone jest przez formę a nie materię, sprawia, że pod względem materialnym jest ona „pusta”, tzn. ontologicznie, pod względem materialnym sprowadza się ona do sumy materiałów, z których została wykonana. Natomiast wiązanie jej znaczenia z formą i obrazowością (odniesieniem do prototypu) powoduje, jak zauważa Paul Evdokimov, że faktycznie może ona promieniować egzystencją archetypu, w której poprzez formalne odniesienie uczestniczy⁴². W pewnym sensie poz-

³⁵ I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2011, s. 116.

³⁶ Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 132.

³⁷ T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła...*, s. 183.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny...*, s. 77.

⁴⁰ J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 144–145.

⁴¹ Por. T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła...*, s. 184.

⁴² P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 179.

staje w zgodzie z ustaleniami obrońców ikon, dotyczącymi konkluzji, że nie przedstawia ona natury, ale osobę, a ta osoba ma hipostatycznie zespolone dwie natury, więc formalne przedstawienie tej osoby determinuje promieniowanie egzystencji Chrystusa w Jego dwóch naturach. Zatem formalna partycypacja pierwowzoru w obrazie w jakiś sposób koresponduje z hipostatycznym zespoleniem natur w Chrystusie⁴³. W Słowie wcielonym, człowieczeństwo hipostatycznie zespolone z Bóstwem powodowało, że widzialność Zbawiciela była uobecnieniem i objawieniem Bóstwa. W ikonie odniesienie do hipostazy Słowa wcielonego przywołuje całą Jego obecność. A sama ikona poprzez swoją formę, odzwierciedlającą egzystencję Chrystusa, wyzbywa się swojej własnej istoty, ale na mocy podobieństwa swoją formą tworzy przestrzeń partycypacji i promieniowania hipostazy Syna.

Zatem wiara w wartość ikon zasadza się na fakcie pewnego rodzaju obecności osoby przedstawianej w wizerunku. Nie jest to jednak obecność animistyczna ani substancjalna. Ikona jest pewnego rodzaju miejscem partycypacji (nie jest ona miejscem obecności, ale miejscem, poprzez które obecność działa), przez co w wizerunku dochodzi do pewnej fuzji i zjednoczenia z pierwowzorem⁴⁴.

Sakramentalność formalna

Powyższe sugestie, sformułowane pierwotnie przez Evdokimova, faktycznie pozwalają na określenie pewnego rodzaju sakramentalności ikony, przez odniesienie do formy. Wyjaśniając na czym może polegać sakramentalność, u podstaw której leży aspekt formalny, a nie substancjalny, należy podkreślić, że jak to zostało ustalone powyżej, nie chodzi tu o to, że forma (kształt/przedstawienie) niesie ze sobą istotową obecność Boga – to byłoby bałwochwalstwo. Sakramentalność formalna jest innej natury aniżeli sakramentalność substancjalna i nie dotyczy ontologicznej konstytucji kształtu postaci, która byłaby nośnikiem realnej obecności. Sakramentalność formalna dotyczy bardziej warunków przedstawienia postaci umożliwiających formalne otwarcie ontologiczne, które nie dokonuje się w samej ikonie, ale dzięki niej.

Taka możliwość, chociaż, jak zostało to wykazane, nie może być tożsama z sakramentalnością eucharystyczną, gdyż po prostu jej nie dosięga, to jednak wydaje się do niej zmierzać i ją zakładać. Sakramentalność ikony znajduje się jakby w połowie drogi między epifanią sakramentalnością stworzenia, związaną z Wcieleniem oraz w pełni we Wcieleniu uobecnioną i wyrażoną, a sakra-

⁴³ Ibidem, s. 178.

⁴⁴ Por. D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, s. 29–30.

mentalnością Ciała i Krwi Pańskiej. We Wcieleniu bowiem materia została przyjęta przez Boga, a w Eucharystii została przemieniona w Ciało i Krew. Zatem we Wcieleniu i Eucharystii, materia przeniknięta Duchem osiąga swój cel. Zachowuje ona oczywiście swoje właściwości (wygląd i cechy), ale jednocześnie zostaje ona w swoich elementach konstytutywnych przemieniona, oddając swoją przestrzeń i czas temu co transprzestrzenne i wieczne⁴⁵, co czyni materię i formę zdolną do wyrażenia i włączenia się w przestrzeń sakramentalną i ikoniczną. Z tego względu wydaje się właściwe poszukiwanie elementów jej sakramentalności w elementach formalnych.

Jednak samo wiązanie idei sakramentalności z formą może rodzić spory w tym zakresie. Forma bowiem w kontekście partycypacji jednej rzeczywistości w drugiej, bardziej niż z sakramentalnością kojarzy się z kategorią symboliczności. Idea sakramentalności natomiast przewyższa ideę symboliczności, gdyż nie dotyczy zewnętrznego odniesienia, ale wewnętrznego, ideowego związku dotykającego istoty rzeczy.

Symbol jest takim elementem, który ukazując to, co widzialne, wkracza w sferę niewidzialną, co sprawia, że przez to, co zmysłowe, możemy poznać to, co intelektualno-duchowe. W takim sensie symbol jest w sposób naturalny związany z tym, co religijne i z tym, co estetyczne⁴⁶. Ponadto symboliczność związana jest z faktem pewnego rodzaju uobecnienia, co wiąże ją z ideą sakramentalności. Symbol nie tylko odnosi do rzeczywistości odrębnej, ale w pewnym sensie niewidzialną rzeczywistość uobecnia w swojej widzialności⁴⁷. Różnica między symbolicznością a sakramentalnością wydaje się jednak dotyczyć dwóch poziomów. Po pierwsze jest to poziom ontologiczny. Obecność sakramentalna jest bardziej radykalna. Dokumenty Kościoła mówią o „rzeczywistej” i substancjalnej obecności w sakramentach, podczas gdy obecność symboliczna jest partycypacją pewnego rodzaju niewidzialnej idei w tym, co widzialne. Po drugie uobecnienie symboliczne wiąże się bezpośrednio z widzialnym znakiem w taki sposób, że jego widzialność jest już samym uobecnieniem niewidzialnej idei, podczas gdy znak sakramentalny sam przez się stanowi zaledwie warunek zaistnienia sakramentu, a nie jego fakt, bowiem rzeczywistość uobecnianą w znaku, w samej naturze znaku nie może się zmieścić.

⁴⁵ Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 120.

⁴⁶ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 111–114.

⁴⁷ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 55. W takim sensie symboliczna jest nie tylko sztuka, ale całe stworzenie jest naznaczone wymiarem symbolicznym ze względu na fakt epifanijności. Już starożytna tradycja daje świadectwo temu, że świat duchowy manifestuje się w świecie widzialnym (por. Maximi Confessoris, *Mystagogie*, Paris 1857, PG 91, n. 2, 669.), co sprawia, że całe stworzenie jest quasi-sakramentalne.

Różnica w partycypacji i uobecnianiu tego, co niewidzialne w tym, co widzialne między symbolem a sakramentem jest zatem taka, że symbol uobecnia ową rzeczywistość w zewnętrzności swojej formy, przez co uobecnienie to nie ma tak radykalnego charakteru jak uobecnienie sakramentalne, które dotyczy istoty, a którego forma jest nie istotą, ale warunkiem.

Jeżeli jednak chodzi o estetykę ikony, to nie można traktować jej formalnego wymiaru jako niezwiązanego z jej istotą. Poważnym błędem jest zredukowanie kontemplacji ikony jedynie do zewnętrznego aspektu estetycznego, gdyż faktycznie w liniach i barwach ikony, czyli w jej formalnych elementach estetycznych zawarte jest piękno ideowe⁴⁸. W ikonie elementy estetyczny i treściowy (wyrażający ideę) są ze sobą nierozzerwalnie związane tak, że oddzielenie formy od treści jest nieporozumieniem. Dlatego też, chociaż jak w każdym rodzaju sztuki o pięknie świadczy doskonałość formalna ikony, to jednocześnie możemy powiedzieć, że nadrzędnym elementem czyniącym ikonę piękną jest prawda dogmatyczna w niej zawarta⁴⁹, przez co przekracza ona znaczenie symbolu.

Elementy formalne tworzące sakramentalność otwartą

Osadzenie sakramentalności ikony na tak rozumianej teologii nie daje jej możliwości uobecniania substancjalnego rzeczywistości transcendentnej, ale umożliwia zaistnienie quasi-sakramentalności materialno-formalnej. W niniejszym artykule koncentruję się na formalnym aspekcie czyniącym ikonę zdolną do uobecniania rzeczywistości transcendentnej. Niemniej ze względu na osadzenie całej narracji teologicznej w kontekście klasycznej ontologii arystotelesowsko-tomistycznej, która w swoim hylemorficznym rdzeniu nie zakłada rzeczywistości, a jedynie metodologiczną odrębność materii i formy, oddając sprawiedliwość wierności przyjętemu schematowi, podkreślić należy, że również pod względem materialnym ikona wskazuje na sakramentalno-teologiczny wymiar dzieła. Stosowane w ikonie materiały mineralne (pigmenty naturalnego pochodzenia i złoto), roślinne (drewno, płótno, oliwa, wosk) i organiczne (żółtko jajek, klej ze skóry królika, żelatyna) stanowią pierwociny świata stworzonego, które ofiarowane Stwórcy, zostają przez Niego przyjęte i odkupione, co swój najwyższy wyraz odnajduje w samym Wcieleniu. W ten sposób ikona utworzona z elementów tego świata zaprasza do jego przekroczenia, a materia

⁴⁸ Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja: trzy szkice o ikonie ruskiej*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 33.

⁴⁹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 158.

nie zostaje ubóstwiona, ale staje się miejscem odniesienia do świata niematerialnego⁵⁰.

Materialny element współistnieje w ikonie, jak zresztą w każdym bycie z elementem formalnym. Z tego względu ikona nie jest (i nawet nie może być przy tak zdefiniowanej materii) obrazem rzeczywistości ziemskiej, ale jest prao obrazem świata przyszłego i już przemienionego⁵¹. Z tą jej podstawową funkcją wiąże się jej estetyka. Elementy formalne ikony starają się jak najlepiej wyrazić rzeczywistość świata przyszłego, przemienionego i zbawionego, choć jednocześnie w idei ikony dostrzegamy negację, a nawet sprzeciw wobec zabiegów formalnych wykorzystywanych w sztuce iluzorycznej, której celem jest jak najwierniejsze przedstawienie świata doczesnego⁵².

Cały proces pisania ikony jest podporządkowany głównemu jej przesłaniu. Służy temu odpowiedni kształt deski. Podobnie do pisania zazwyczaj posiada wgłębienie stanowiące pole, na którym pisze się ikonę. To pole zwane arką wskazuje, że przedstawienie, które w niej się znajduje jest pewnego rodzaju relikwią. Układ ten jest jakby ramą okalającą treść, co upodabnia ikonę do okna⁵³.

Złote tło jest symbolem światła i Boskości. Tło na ikonie wykonuje się na samym początku, co sprawia, że powstająca ikona już w czasie pisania osadzona jest w przestrzeni *sacrum*⁵⁴.

Zamierzonym zabiegiem jest trójwymiarowość. Ikonopisarze świadomie rezygnują z perspektywy, gdyż iluzoryczność nie licuje z wizerunkami ikony, które mają wyrażać nieskazitelną czystość. Ponadto świat trójwymiarowy (świat czasoprzestrzenny) jest światem stworzonym i przemijającym, a ikona jest przedstawieniem tego, co wieczne⁵⁵. Dodatkowo ową wieczność podkreśla w ikonie brak dynamizmu i ekspresji uczuć. Ten zabieg estetyczny, podobnie jak w przypadku porzucenia trójwymiarowości, nie wynika z nieumiejętności artystycznych, ale z założeń teologicznych. Postacie na ikonach przedstawione są w stabilnych i pozbawionych dynamizmu pozach ze względu na pragnienie wyrażenia rzeczywistości, która jest niezmienna i pozaczasowa⁵⁶. Z tych samych względów mimika twarzy ograniczona jest do minimum. Miłość Boża w swoim ogromie nie mieści się bowiem w żadnym ludzkim, emocjonalnym wyrazie, który byłby zaledwie cząstkowym jej obja-

⁵⁰ Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos...*, s. 75–77.

⁵¹ Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 13.

⁵² P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 183–185; T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010, s. 41–43.

⁵³ Por. P.A. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981, s. 185.

⁵⁴ T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna...*, s. 43.

⁵⁵ Ibidem, s. 42–43.

⁵⁶ Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 15.

wieniem⁵⁷. Miłość Boga jest po prostu większa niż jakiegokolwiek uniesienie ludzkiego serca.

Także kolory w ikonie mają określoną symbolikę. Nie służą do wiernego odwzorowywania natury. Jaskrawe barwy mają oddać głęboki mistycyzm przenikający postacie i elementy tła⁵⁸, co wyrażać ma fakt, że wszystko w ikonie przeniknięte jest Bogiem.

W tym miejscu warto jeszcze raz zauważyć, że mistycyzm ikony to wyraz odsunięcia się od tego, co rzeczywiste i stworzone. I chociaż rodzi się z wcielenia i wyrasta z miejsca spotkania człowieka z Bogiem, jej forma i przekazywanie treści zmierzają ku transcendencji. Zdumiewające jest to, że poniekąd partrycypując w wydarzeniu Wcielenia, w swoim dążeniu jest ona faktycznie już niejako wniebowstąpieniem, poprzez ukazanie stworzonej formy jako przebóstwionej.

Jak zatem widać, elementy formalne ikony są silnym świadectwem tego, że przedstawienie ikoniczne, aczkolwiek wyrasta ze stworzenia i zaczyna od przedstawienia świata stworzonego, to jednak ten świat przekracza i ukierunkowuje na transcendencję.

Ikonografia to realne spotkanie dwóch światów i wymiarów istnienia. Z jednej strony ukazuje ona nadprzyrodzony świat wieczny, a z drugiej jednak ten świat jest osadzony jeszcze w kontekście świata doczesnego⁵⁹, co wynika z fundamentalnego faktu Wcielenia, który jest paradygmatem Objawienia i wszelkiego ukazywania się i poznania Boga. Ten podwójny porządek jest realizowany w ikonie dzięki temu, że ikonografowie posiadli zarówno zdolność kontemplacji świata stworzonego i jego zewnętrznej, doczesnej formy, jak i zdolność wewnętrznej kontemplacji świata łaski. Ta podwójna kontemplacja znajduje swoje odzwierciedlenie w twórczości ikonicznej⁶⁰, co jest podstawą również jej sakramentalności.

W ikonie przestrzeń zostaje złamana, stając się nieskończoną metaprze-strzenią. Czas teraźniejszy spleta się z przeszłością i przyszłością w nieustannym Boskim „teraz”, otwierając doczesność na nieskończoność⁶¹. Poświadcza to forma, w której znajdujemy elementy pozwalające spojrzeć z tego świata na świat przyszły. Te elementy jednak nie stanowią pełnej panoramy środków formalnych otwierających doczesność na transcendencję. Wśród figur formalnych ikony, istnieją bowiem również takie, które wskazują na przeciwny kierunek

⁵⁷ Por. H. Belting, *Obraz i kult: historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010, s. 299.

⁵⁸ Por. K. Matwiejuk, *Ikona-okno ku Transcendencji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, t. 13, s. 142.

⁵⁹ Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 34.

⁶⁰ Ibidem, s. 38.

⁶¹ Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos...*, s. 111.

współprzenikania transcendencji i immanencji, co dopiero w zestawieniu z pierwszym stanowi o sakramentalności właściwej dla ikony. Otóż forma ikony zdradza również, że poprzez nią niejako sam przedstawiony archetyp spogląda na świat doczesny, a nade wszystko na stojącego przed ikoną i kontemplującego ją człowieka. O tym kierunku ikonicznej komunikacji mówią już nie tyle i nie tylko poszczególne elementy, ale sam rdzeń ikony i przestrzeń, w której przedstawienie ikoniczne jest zanurzone.

Pierwszą przesłanką formalną jest obecne w każdej ikonie i konstytutywne dla niej niezmiennie i przenikające spojrzenie, które z ikony nieustannie wpatruje się w człowieka. Na ikonach zasadą jest, że postać przedstawiona ukazywana jest od frontu (nigdy od tyłu lub z profilu), co wzmacnia aspekt komunikacyjny między przedstawionym archetypem a osobą kontemplującą ikonę⁶².

Drugą przesłanką jest odwrócona perspektywa, która nie stanowi jedynie elementu estetyki, ale tworzy jej architektoniczną przestrzeń. Tak zdefiniowana perspektywa radykalnie odróżnia ikony od malarstwa zachodnioeuropejskiego. Podczas gdy w iluzorycznym malarstwie zachodnim perspektywa zbieżna umiejscawia centrum obrazu w samym obrazie, to w ikonie perspektywa odwrócona sprawia, że wszystkie linie ikony krzyżują się i koncentrują na kontemplującym ją człowieku⁶³. Rodzi to wrażenie, że rzeczywistość Boska przedstawiona na ikonie jest skupiona na człowieku kontemplującym i niejako poprzez ikonę staje się obecna w doświadczeniu kontemplującego ikonę. Jest to istotna przesłanka pozwalająca określić sakramentalny charakter ikony. Ponadto tak zdefiniowana forma sprawia, że przedstawienie ikoniczne (a więc również jego teologiczna treść) nabiera charakteru otwartego. Treść zespolona z formą jawi się nie jako uobecniona w prosty sposób w ikonie, ale jako otwarta na rzeczywistość przekraczającą ikonę.

Wnioski

Fenomen ikony polega na tym, że łączy ona w sobie doczesność z wiecznością. Z jednej strony bowiem wyrasta z teologii Wcielenia (co stanowi kierunek zstępowania świata Boskiego do świata ludzkiego), a z drugiej, samo przedstawienie ikoniczne, jako związane ze sceną Przemienienia, wskazuje na cel eschatologiczny (co znajduje wyraz w estetyce formalnych aspektów ikony). To napięcie sprawia, że ikona sama w sobie jest „terminem środkowym” pomiędzy wcieleniem i eschatonem⁶⁴. Na kanwie takiego rozumienia ikony, ukazującego ją

⁶² E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 14.

⁶³ Por. T. Špidlik, M. I. Rupnik, *Teologia pastoralna...*, s. 42–43.

⁶⁴ C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 151.

jako ontologiczne okno, Paul Evdokimov twierdzi, że piękno, z którym mamy do czynienia w ikonie jest pięknem nie z tego świata, lecz jest już pewną antycypacją paruzji dającą doświadczenie bardzo konkretnej bliskości piękna Boskiego⁶⁵.

Określenie ikony mianem okna (które wyznacza również rozumienie jej sakramentalnego charakteru) zawiera w sobie kilka aspektów przybliżających do uchwycenia jej sensu ontycznego. Po pierwsze, okno sugeruje pewną celowość. Przez okno wygląda się na zewnątrz, czyli spogląda się ku transcendencji, co podkreśla estetyka. Okno jako takie daje wgląd w inną rzeczywistość, łączy dwa światy, ale jednocześnie je oddziela. Ta analogia przestrzega przed substancjalnym rozumieniem sakramentalności ikony. Po wtóre, przez okno wpada światło, lecz samo okno nie jest źródłem światła, ale tylko pozwala by światło z zewnątrz rozjaśniło wnętrze⁶⁶. Ta właściwość również znajduje odzwierciedlenie formalne w ikonie, powstrzymując przed zbyt radykalnym pojmowaniem uobecnienia świata transcendentnego poprzez ikonę, a jednocześnie wyznaczając zapośredniczony w ikonie zwrot w komunikacji z Bogiem.

Rozumiane w ten sposób uobecnianie rzeczywistości Boskiej w ikonie nie ma jedynie subiektywistycznego charakteru. Nie polega ono co prawda na tym, że patrząc na ikonę, postać archetypu staje się obecna w ikonie (substancjalnie), ale też jej wartość nie tkwi w tym, że owa obecność istnieje jedynie w świadomości patrzącego. Ikona, z teologicznego punktu widzenia, jest miejscem, poprzez które samo „niewidzialne” spogląda na patrzącego, inicjując jego ruch i zmianę, dzięki czemu kontakt z transcendencją w obliczu ikony staje się możliwy⁶⁷. Ponadto inicjatorem kontaktu człowieka z Bogiem, z teologicznego punktu widzenia, zawsze jest Bóg.

Natomiast owe dwa kierunki komunikacji wyznaczone przez elementy formalne ikony sprawiają, że ikona jest unikatowym miejscem, w którym spotykają się i wzajemnie przenikają dwa światy: widzialny i niewidzialny⁶⁸, co wydaje się w pełni uzasadniać określanie ikony mianem „sakramentu” oraz tłumaczy, że teologia zapisana na ikonicznej desce w ujęciu całościowym ma charakter pewnego rodzaju otwarcia na transcendencję.

Bibliografia

Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010.
Besson É., *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004.

⁶⁵ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna...*, s. 82.

⁶⁶ J. Dobieszewski, *Okno ku wieczności – symbolika ikony*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 33–37.

⁶⁷ Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 42.

⁶⁸ Por. B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 36–37.

- Bielawski M., *Oblicza ikony*, Kraków 2006.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Dąb-Kalinowska B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.
- Dobieszewski J., *Okno ku wieczności – symbolika ikony*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 29–40.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Florenski P. A., *Ikostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005.
- Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, Warszawa 1998.
- Jazykowa I., *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2011.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992, wyd. pol. Pallottinum ²2002.
- Leon XIII, *List „Apostolicae curae et caritatis”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 308–311.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.
- Łukaszuk T., *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Matwiejuk K., *Ikona-okno ku Transcendencji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, t. 13, s. 136–156.
- Maximi Confessoris, *Mystagogie*, Paris 1857, PG 91.
- McGonigle T.D., *Mystery*, w: *The New dictionary of Catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville-Minnesota 1993, s. 677–681.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Pelikan J.J., *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. Piątek, Kraków 2009.
- Quenot M., *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007.
- Schönborn C., *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schönborn C., *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Sobór Nicejski II, *Anatematyczny w sprawie świętych obrazów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2005, s. 342–343.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 444–455.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 356–365.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, R.-P. Ritter, W. Sowa, Kraków 2004, s. 492–543.
- Śpidlik T., Rupnik M.I., *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010.

Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.

Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.

Trubeckoj E.N., *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998.

Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993.

“Sacramentality” of icon as an example of an open theology

Summary: Nowadays, the theological literature says more and more often about the “sacramentality” of icon. Obviously, this term does not intend to make equal the iconic art and the seven canonical sacraments, but suggests that this specific kind of art can somehow, in its domain, make present or participate in the God’s reality. However, the way of participation of the supernatural element has not so radical substantial character, as it is in the case of the Eucharist or of the other sacraments.

The form constitutes the realm of the iconic art (as of the other arts). That is why one should assume that the elements of the “sacramentality” of this art may be found in its formal (aesthetic) aspect. Moreover, the icon’s formal aspect is very strongly harmonized with its very content, therefore the theology represented by icon should similarly be characterized by some openness to transcendence.

Key words: icon, aesthetic, form, sacrament, theology of beauty, iconoclasm.