



Elżbieta Mikiciuk

**CZYTANIE IKONY**  
W kręgu literatury, teatru i filmu

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

# **CZYTANIE IKONY**



Elżbieta Mikiciuk

# **CZYTANIE IKONY**

W kręgu literatury, teatru i filmu

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego  
Gdańsk 2020

Recenzent  
dr hab. Dorota Jewdokimow, prof. UAM

Redaktor Wydawnictwa  
Agnieszka Kołwzan

Koncepcja okładki  
Elżbieta Mikiciuk

Projekt okładki i stron tytułowych  
Jan Rutka

Na okładce  
Andriej Rublow, *Zbawiciel Zwienigorodzki*,  
(detal) ikona z ikonostasu Soboru Uspienskiego w Zwienigorodzie,  
pocz. XV w., Galeria Tretiakowska, Moskwa (domena publiczna)

Skład i łamanie  
Michał Janczewski

Publikacja sfinansowana ze środków Dziekana Wydziału Filologicznego  
oraz Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański  
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-8206-132-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego  
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot  
tel.: 58 523 11 37; 725 991 206  
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl  
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: [www.kiw.ug.edu.pl](http://www.kiw.ug.edu.pl)

Druk i oprawa  
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego  
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot  
tel. 58 523 14 49

# Spis treści

- Wprowadzenie • 7
- „Pisanie” i „czytanie” ikony jako pozna(wa)nie Pierwowzoru • 7
- Ikona w interpretacji twórców literatury, teatru i filmu • 30
- Rozdział 1. Literackie odczytania i *почитания* ikony • 35
- „Zstąpienie do otchłani”. Fiodor Dostojewski jako ikono pisarz • 35
- Powieść-dysputa o malarstwie ikonowym oraz literacka ikona z żywotem.  
*Mistrz niewidzialnej strony* Andrzeja Turczyńskiego • 83
- Rozdział 2. Teatralna percepcja ikony • 129
- „Maska” Boga-Człowieka. Teatr wobec ikony Jezusa Chrystusa • 129
- „Ożywione” ikony i „dusza rosyjska”.  
*Gardzienicki Żywot protopopa Awwakuma* • 171
- Rozdział 3. Twórcy filmowi wobec sztuki ikony • 211
- „Pójdziemy do Trójcy!” Ikona w *Andrieju Rublowie*  
Andrieja Tarkowskiego (od scenariusza do wizji filmowej) • 211
- Ikona i eros. *Meteory* Spirosa Stathoulopoulosa • 251
- Zakończenie • 293
- Bibliografia • 301
- Spis ilustracji • 327



## Wprowadzenie

„Pisanie” i „czytanie” ikony  
jako pozna(wa)nie Pierwowzoru<sup>1</sup>

Ikona to wyznanie wiary we Wcielenie. W ujęciu teologii wizualnej jest ona chrystofaniczna, gdyż zaświadcza o obecności Jezusa Chrystusa<sup>2</sup>, objawia Jego Osobę. Już sam akt pisania ikony stanowi modlitewne zwrócenie się ku Zbawicielowi. Kontemplacja ikony prowadzić ma do widzenia-poznania oblicza Boga-Człowieka<sup>3</sup>, do miłosnego zjednoczenia z Nim, zgodnie ze słowami św. Jana: „Každy

---

<sup>1</sup> W tym podrozdziale wykorzystuję fragmenty swojego artykułu: *Wierność wobec Pierwowzoru. Ikona a problem kanoniczności* [w:] *Kultura w świecie luster. Jeszcze o niepowtarzalności i multiplikacjach w sztuce XX i XXI wieku*, red. A. Chomiuk, E. Pogonowska, Lublin 2017, s. 171–183.

<sup>2</sup> Oczywiście Bóg-Człowiek nie jest Kimś, kogo można zawłaszczyć – uchwycić w przedmiocie, zamknąć, zawrzeć w formie malarskiej. Ikona nie sprowadza (redukuje) Boga do materii obrazu. Również, wbrew temu, co twierdzi David Freedberg, celem ikony nie jest „uchwycenie tego, co nieobecne”, D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, s. 164.

<sup>3</sup> Jest to pogląd Jana z Damaszku, którego teologię ikony omawia szczegółowo Anna Palusińska, zob. A. Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007, s. 94–110.



kto miłuje, [...] zna Boga” (1 J 4, 7)<sup>4</sup>. Przeciwnieństwem tak rozumianego poznania-widzenia Boga jest nie-na-widzenie Go, nienawiść (od prasł. *nenaviděti* – nie chceć widzieć). Modlący się przed ikoną nie zatrzymuje spojrzenia na dziele malarskim, nie oddaje czci naturze drewna i farb, ale odnosi się do Osoby przedstawionej na obrazie i ku Niej kieruje swoją modlitwą i cześć. Stąd właśnie ikonę określa się często za pomocą metafor okna czy bramy<sup>5</sup>. Postrzega się ją jako zaproszenie do spotkania z Tym, który, pozostając Niezglębiony, otoczony „mrokiem”<sup>6</sup>, jednocześnie pragnie być poznany. Chrześcijaństwo wierzy, że to poznanie dokonuje się w Duchu Świętym. To On czyni człowieka „widzącym”, nie pozwala poznawać „według ciała” (2 Kor 5, 16) czy szukać jakiegoś zmysłowo uchwytnego portretu Zbawiciela, ale odkrywać Jego prawdziwe oblicze<sup>7</sup>.

Zwykło się mówić, że ikona jest chrystocentryczna, ale teologia chrześcijańska podkreśla, że Chrystusa odkrywamy jedynie w Jego relacji z Ojcem i Duchem Świętym. Oznacza to, że ikona jest w swojej

---

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, red. K. Dynarski SAC, red. nauk. A. Jankowski OSB i in., Poznań–Warszawa 1980.

<sup>5</sup> Por. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 1997. Aidan Hart nazywa ikonę „bramą, która otwiera się na ogród równie rzeczywisty jak ten świat”, A. Hart, *Ikona. Podręcznik malarstwa ikonowego i ściennego*, tłum. E.A. Malaga, Kielce 2015, s. 19.

<sup>6</sup> Por. starotestamentowe obrazy, mówiące o niezglębionej tajemnicy Boga: „Lud stał ciągle z daleka, a Mojżesz zbliżył się do ciemnego obłoku, w którym był Bóg” (Wj 20, 21); „Obłok i ciemność wokół Niego [...]” (Ps 97, 2); „Przywdział mrok niby zasłonę wokół siebie, / jako okrycie ciemną wodę, geste chmury. / Od blasku Jego obecności / rozżarzyły się węgle ogniste” (Ps 18, 11–13). W tym ostatnim Psalmie pojawia się motyw (paradoksalnego) „ciemnego światła”, „mroku” i zarazem „blasku”, które związane są z Bożą obecnością.

<sup>7</sup> Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 50; kard. J. Ratzinger, *Problem obrazów [w:] tegoż, Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 111.

istocie trynitarna. Jak zauważa ks. Robert J. Woźniak, kontemplując Syna Bożego, oświeceni światłem Ducha Świętego, poznajemy Boga Ojca (por. J 14, 9). Teolog zwraca uwagę, że „nie możemy inaczej spotkać Ojca jak przez Syna w Duchu Świętym”<sup>8</sup>.

Ikona to „medium”<sup>9</sup>, pozwalające budować intymną relację miłości człowieka i Boga, pobudzające modlącego się do wdzięczności, zachwycenia się Bogiem. Doświadczenie ikony jako dzieła sztuki o charakterze kontemplacyjnym, oczyszczającym zmysły, wprowadzającym w głęboką ciszę i pokój nakierowuje umysł i serce<sup>10</sup> na piękno. Kontemplujący ikonę Zbawiciela zostaje dotknięty, zraniony „strzałą piękna”, by użyć określenia kard. Josepha Ratzingera, przy czym nie chodzi o doświadczenie estetyczne, ale o „głębokie poruszenie pięknem Chrystusa”<sup>11</sup>, owym Pierwszym, Pierwotnym Pięknem (*Protos Kalos*), które ikona wyraża i sławi. Pokorne stanięcie przed ikoną Boga-Człowieka pozwala modlącemu się oderwać się od narcystycznego wpatrywania się w samego siebie, by w miłosnym spojrzeniu Osoby Syna Bożego odkryć najgłębszą prawdę o sobie

---

<sup>8</sup> R.J. Woźniak, *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej*, Kraków 2017, s. 46.

<sup>9</sup> Zob. Z. Treppa, *Obraz jako medium wtajemniczające w misterium na przykładzie obrazów nie-ręką-ludzką-wykonanych i pochodzących z wizji mistycznych*, Gdańsk 2017.

<sup>10</sup> Umysł i serce, zgodnie z tradycją biblijną przejętą przez Ojców Pustyni, nie są przeciwieństwami, niekiedy wręcz traktuje się je jak synonimy. Stąd w Księdze Syracha czytamy o tym, że Bóg dał człowiekowi „serce zdolne do myślenia” (Syr 17, 6). Serce to nie sfera emocji czy „romantycznej” uczuciowości, ale sfera poznania Boga.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Zraniony strzałą piękna*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 2004, nr 65–66, s. 20. Kardynał Joseph Ratzinger, pisząc o zranieniu przez piękno, odwołuje się do refleksji Nikolaosa Kabasilasa, XIV-wiecznego teologa prawosławnego, por. N. Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, tłum. G. Hoch, Einsiedeln-Freiburg 1991, s. 79 i nn.

jako o kimś, kto jest przez Boga kochany i kto nosi w sobie Jego obraz. Ikona Zbawiciela, chociaż znajduje się naprzeciwko kontemplującego, umożliwia niejako przyjęcie punktu widzenia Osobowej Miłości, skierowanie modlitewnego spojrzenia ku głębi duszy, w której dokonuje się (roz)poznanie *imago Dei*. Święty Grzegorz z Nyssy pisze: „[...] chociaż brak wam sił, aby zobaczyć i oglądać światło niedostępne, jeśli zwrócić się ku pięknu i wdziękowi odbicia umieszczonego w was od początku, w sobie samych znajdziecie to, czego szukacie”<sup>12</sup>.

Jezus Chrystus jest, jak pisze apostoł Paweł, „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Nie jest On „odbiciem”, „kopią Oryginału”, ale właśnie widzialną Postacią Niewidzialnego. Bóg w Jezusie stał się Człowiekiem. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 8) – mówi Syn Boży, którego człowieczeństwo jest zarazem objawieniem się boskości, co św. Paweł ujmuje następująco: „W nim [Chrystusie – E.M.] bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). Chrześcijanie wyznają wiarę, iż w Jezusie współistnieje prawdziwe Bóstwo (Syn jest „współistotny Ojcu”<sup>13</sup>; stanowi z Nim jedno<sup>14</sup>) i prawdziwe człowieczeństwo. Skoro zaś, zgodnie z formułą patrystyczną, „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”<sup>15</sup>, człowiek, stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27) przez Chrystusa, w Nim i z Nim może odkryć swoje powołanie do przebó-

---

<sup>12</sup> Grzegorz z Nyssy [św.], *O błogostawieństwach, homilia 6* [w:] *Antropologia patrystyczna*, tłum. ks. W. Szczepański, red. A. Bober, Kraków 1965, s. 134.

<sup>13</sup> Por. Credo nicejsko-konstantynopolikańskie.

<sup>14</sup> Por. „« [...] Ja i Ojciec jedno jesteśmy »” (J 10, 30).

<sup>15</sup> Cyt. za: Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 718. Jak pisze ks. Józef Naumowicz, formuła ta przypisywana była różnym autorom wczesnochrześcijańskim: Atanazemu, Ojcom Kapadockim, Maksymowi Wyznawcy i uznać ją można za „złotą regułę soteriologii patrystycznej”; ks. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000, nr 13, s. 17.

stwienia<sup>16</sup>. Otwierając się na działanie Ducha Świętego, pozwala, by Trzecia Osoba Trójcy Świętej odnowiła w nim podobieństwo Boże, utracone, zaciemnione, zakryte przez grzech. „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor, 4, 6).

Inkarnacja jest teologiczną podstawą ikony. Święty Jan z Damasku (676–749), broniąc kultu świętych wizerunków, a zarazem odrzucając manichejską pogardę dla materii i wskazując na jej wartość i uświęcenie przez łaskę Wcielonego Słowa, pisał:

W dawnych czasach Bóg, który nie ma ciała ani kształtu, nie mógł być w żaden sposób przedstawiany. Teraz jednak, skoro stał się widzialny w ciele i zamieszkał wśród ludzi, przedstawiam wizerunki Boga, którego widzę. Nie składam hołdu materii, ale oddaję cześć jej Stwórcy, który ze względu na mnie przyjął postać cielesną, zgodził się zamieszkać wśród materialnego świata i poprzez tę właśnie materię dokonał mojego zbawienia. Nie przestanę wobec tego czcić materii, przez którą dokonało się moje zbawienie. Nie czczę jej jednak tak, jak czczę Boga – broń Boże! Jakże bowiem Bogiem może być to, co z niczego powstało? Przecież także ciało Boga jest Bogiem tylko ze względu na zaistniałe niezmiennie hipostatyczne zjednoczenie. Ciało to zostało namaszczone i pozostaje zgodnie z naturą obdarzone rozumną i myślącą duszą, ma początek i nie jest odwieczne. Całą tą materię uznaję i czczę na wieki. Przez nią

---

<sup>16</sup> W prawosławnej teologii apofatycznej przebóstwienie (gr. *theosis*) oznacza istotę powołania człowieka, którym jest jego zjednoczenie z Bogiem, por. J. Meyendorff, *Odkupienie i przebóstwienie* [w:] tegoż, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 206–213. Należy podkreślić, że przebóstwienie obejmuje całego człowieka, a więc także jego ciało, nie oznacza ono zmiany ludzkiej natury w boską, ale udział człowieka w Bożej naturze.

bowiem dokonało się moje zbawienie i właśnie ona została na zawsze napełniona boską mocą i łaską<sup>17</sup>.

Ikony świętych o. Sergiusz Bułgakow nazywa „wielopostaciową ikoną Chrystusa”<sup>18</sup>. Święci to osoby „przyobleczone w Chrystusa” (por. Ga 3, 27), a więc nie tylko stworzone na Jego obraz, ale też objawiające Boże podobieństwo, Jego świętość. Przebóstwienie jest widzialne, realizuje się w życiu konkretnego człowieka, a ikona głosi nie bezcielesny, duchowy ideał człowieczeństwa, ale właśnie realność świętości wcielonej, spełnionej przez osobę świętego. Ikona, widziana z perspektywy teologii Kościoła wschodniego, to – jak pisze Jerzy Nowosielski – „pewien sposób malowania ciała ludzkiego, w którym przebywa Bóg”<sup>19</sup>. W 1. Liście do Koryntian św. Paweł zwraca się do chrześcijan słowami: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? [...] Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego [...]. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6, 15 i 19–20). Podstawą teologiczną ikony jest zarazem wiara we Wcielenie, jak i w Zmartwychwstanie. Chrystus jest Tym, który uświęca, uzdrowia poddane grzechowi i śmierci ciało człowieka, odnawia „zbezczeszczoną świątynię”<sup>20</sup>, a więc czyni ciało przestrzenią uwielbienia Boga.

---

<sup>17</sup> Jan Damasceński I [św.], *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (Contra imaginum calumniatores I)*, tłum. M. Dylewska, tłumaczenie gruntownie przejrzał, bibl. i przyp. opatrzył ks. S. Longosz, red. tekstu M. Mokrogolska, „Vox Patrum” 1999, R. 19, t. 36–37, s. 507–508.

<sup>18</sup> Zob. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 88.

<sup>19</sup> J. Nowosielski, *Wokół ikony* [w:] Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, wstęp i oprac. K. Czerni, Kraków 2010, s. 154.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Odzyskane w zmartwychwstaniu ciało ludzkie* [w:] tegoż, *Nauczanie społeczne*, t. 3: 1980, Warszawa 1984, s. 298–301; tenże, „Zbezczeszczenie świątyni” [w:] tegoż, *Nauczanie społeczne...*, t. 3, s. 262–264.

Ikony ukazują świętych, którzy, „przyoblekłszy się w Chrystusa”, chwałą Boga w swoim nowym ciele, ciele „uwielbionym” (Flp 3, 21), „niezniszczalnym”, „chwalebny”, „duchowym”<sup>21</sup>. Nie jest to więc ciało zmysłowe, słabe, ale ciało przemienione. Ciało świętego jest „duchonośne”, co ikonopisarz pokazuje, stopniowo rozjaśniając, rozświetlając oblicze. W malarstwie ikonowym świętość człowieka jawi się nie jako odcieleśnienie, ale jako ucieleśnienie archetypu Bogoczłowieczeństwa. Ikonopisanie nie jest zatem – jak to błędnie określa Robin Cormack – „malowaniem duszy”<sup>22</sup>. Malarz ikon nie zmierza w stronę czystego spirytualizmu. Odrzuca gnostycki (czy też platońsko-gnostycki) dualizm, który neguje ciało jako źródło grzechu, opowiadając się za biblijną wizją człowieka jako jedności psychocieleśnej<sup>23</sup>. Mylne jest stwierdzenie, że ikona odrzuca piękno zmysłowe na rzecz piękna duchowego. Ikona ma objawiać nie tylko

---

<sup>21</sup> Por. 1 Kor 15, 35–37; 42–44. Na temat ciała chwalebного zob. O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 1999.

<sup>22</sup> R. Cormack, *Malowanie duszy: ikony, maski pośmiertne i całuny*, tłum. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999. Małgorzata Mazurczak pisze, że „ciało ludzkie, jak je rozumiała sztuka w kategoriach religijnych, było «pojemnikiem» duszy lub jej medium”, M.U. Mazurczak, *Ciało i jego cień. Refleksje nad sposobami ukazywania ciała w malarstwie europejskim*, „Ethos” 2008, nr 82–83, s. 2. „Na płaszczyźnie dwuwymiarowej, jaką się obserwuje w malarstwie mozaikowym wczesnego chrześcijaństwa, całkowicie zanikają jakości fizyczne ciała, rzeczy materialnych” (s. 3). Istniała w chrześcijaństwie tendencja, by unieważniać ciało, jednakże dogmat Wcielenia, znajdujący się u samych podstaw teologicznych ikon, dowartościował ciało w jego ostatecznym przeznaczeniu, którym jest przebóstwienie.

<sup>23</sup> Olivier Clément zwraca uwagę, iż w Biblii określa się człowieka jako „ciało ożywione” albo jako „duszę żyjącą”, O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne...*, s. 8. Nie istnieje w Biblii helleniński dualizm duszy i ciała oraz myślenie o ciele jako „więzieniu” czy „grobie” duszy. Oczywiście zarówno św. Paweł, jak i Ojcowie Pustyni rozumieli ciało jako rzeczywistość często wrogą Bogu, którą należy

piękno duchowe, ale „duchową zmysłowość” – pisze prawosławny myśliciel o. Sergiusz Bułgakow. „Piękno jako duchowa zmysłowość [...] zakłada cielesność jako taką”<sup>24</sup>. Nie jest to jednak jakiś ideał, abstrakcyjny wzorzec piękna, ale piękno wcielone w Osobę Chrystusa, czyli Boga-Człowieka, urzeczywistnione przez konkretną osobę świętej czy świętego. Ikonograf wybiera zatem trzecią drogę: „Nie materializm, nie spirytualizm, ale «duchową cielesność»”<sup>25</sup>, która oznacza nie tylko odrzucenie pogardy dla ciała<sup>26</sup>, ale i odejście od skłonności do uwznioślenia, idealizowania ciała „zmysłowego” (by użyć określenia apostoła Pawła). Niekiedy mówi się o tym, że w celu ukazania owej „duchowej zmysłowości”, „duchowej cielesności”, malarz dokonuje dematerializacji, pneumatyzacji (spirytualizacji) obrazu ciała, łamiąc naturalistyczny iluzjonizm, stosując uproszczone, płaski rysunek. Trzeba jednak właściwie uchwycić cel tego zabiegu. Nie jest nim – powtórzmy – zanegowanie ciała, ale jedynie odejście od naturalizmu, biologizmu, jak również od kultuwowania, ubóstwiania-estetyzowania ciała „zmysłowego”. To, co określa się jako spirytualizację czy dematerializację wizerunku, stanowi właściwie poszukiwanie „świętej cielesności”<sup>27</sup>, ciała zmartwychwstałego<sup>28</sup>.

---

odrzucić jako niszczącą człowieka i jego więź z Bogiem, nie zaś rzeczywistość stworzoną przez Boga, a więc dobrą i godną szacunku.

<sup>24</sup> S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 357.

<sup>25</sup> Tamże, s. 362, 365.

<sup>26</sup> Myli się Hans Belting, pisząc, iż „w chrześcijańskiej ikonie odcieleśnienie stanowiło sens nowego obrazu ciała. Transcendentny ideał wzywał tutaj do ucieczki z ciała”, H. Belting, *Obraz ciała jako obraz człowieka* [w:] tegoż, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2007, s. 121.

<sup>27</sup> S. Bułgakow, *Światło wieczności...*, s. 360.

<sup>28</sup> Por. J. Bolewski, *Ciała zmartwychwstanie*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 15, s. 1, 4.

Mówiąc o sposobie ukazania ciała w malarstwie chrześcijaństwa wschodniego (o „ciele religijnym”<sup>29</sup>), należy odnotować, że nawet na ikonie *Ukrzyżowania* ciało upokorzone, cierpiące, obnażone i martwe nosi już znamiona chwały zmartwychwstania. Ikona zatem przekracza rozdarcie, podział na ciało poniżone–wywyższone. Istotą jej jest nie odrzucenie ciała, ale malarska wizja jego przeobrażenia.

Ikona Chrystusa to nie tylko dzieło sztuki malarskiej, sztuczny obraz, „odbicie odbicia” czy „obraz Obrazu”. Teologowie Kościoła wschodniego podkreślają, że nosi ona imię Pierwowzoru i, chociaż nie zawiera w sobie istoty Pierwowzoru, nie jest z nim tożsama istotowo, zachowuje z Nim związek<sup>30</sup>. Bóg-Człowiek nie jest obecny w ikonie substancjalnie, jak w sakramencie Eucharystii, ikona zachowuje jednak ontologiczną więź z Prawzorem, rozumianą jako relacja podobieństwa do owego Wzoru, którym jest Chrystus. Dwaj obrońcy kultu ikony, św. Teodor Studyta (759–826), opat klasztoru Studion, i św. Nicefor (758–829), patriarcha Konstantynopola, twierdzą, że właśnie „pierwowzór jest warunkiem zaistnienia relacji”<sup>31</sup>. Ksiądz Janusz Królikowski, referując teologiczne poglądy Teodora Studyty na temat ikony, pisze:

Pierwowzór jest rzeczywiście „obecny” w ikonie, ale chodzi o obecność osobową i relacyjną. Na tym polega godność ikony, to znaczy, że w niej przedstawia się hipostazę, a ona jest miejscem obecności

---

<sup>29</sup> Por. J.-C. Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002.

<sup>30</sup> Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej...*, s. 124.

<sup>31</sup> A. Palusińska, *Argumentacja filozoficzna w bizantyńskim sporze o ikony*, s. 14, [http://speculum.kul.pl/wp-content/uploads/2015/05/Argumentacja\\_filozoficzna\\_w\\_sporze\\_o\\_ikony.pdf](http://speculum.kul.pl/wp-content/uploads/2015/05/Argumentacja_filozoficzna_w_sporze_o_ikony.pdf) [dostęp: 5.10.2018].



relacji podobieństwa do wzoru. W tym nieopisywalny Bóg stał się opisywalny w złożonej hipostazie Chrystusa<sup>32</sup>.

Teologia chrześcijaństwa wschodniego, w przeciwieństwie do myśli platońskiej, która postrzegała obraz jako zewnętrzny artefakt, odbłask niedosiętego wzorca, „cień cienia”, widzi w ikonie miejsce teofanii, objawiania się Boga<sup>33</sup>.

Część teologów uważa, że ikona realizuje zasadę *invisibilia per visibilia* (od widzialnego do niewidzialnego), a zatem jest „oknem” ku Transcendencji<sup>34</sup>, ku Niewidzialnemu, przekraczającemu wszelką widzialną formę. Jest więc zmysłowym, materialnym pośrednikiem, otwierającym człowieka na rzeczywistość ponadzmysłową i ponadmaterialną (duchową)<sup>35</sup>. Jak pisał Pseudo-Dionizy Areopagita, filozof i teolog chrześcijański, żyjący na przełomie V i VI wieku, „[...] wznosimy się do kontemplacji boskości, na ile nam jest to dane, przez obrazy zmysłowe”<sup>36</sup>. Anna Palusińska uważa, że taka „interpretacja

---

<sup>32</sup> J. Królikowski, *Wcielenie słowa jako podstawa teologii ikony według świętego Teodora Studyty*, „Dulos” 2003, nr 5, [http://www.chrystologia.pl/pages/przyczynki/mono/p\\_m\\_5.1.htm](http://www.chrystologia.pl/pages/przyczynki/mono/p_m_5.1.htm) [dostęp: 8.10.2018].

<sup>33</sup> Jak słusznie zauważa Palusińska, ikonie można przypisać „funkcję katafaticzną, czyli objawiającą, która przeradza się w funkcję teofaniczną, albowiem ikona przekazuje prawdy, które Bóg dał w swoim Objawieniu”. Jednocześnie nie przestaje ona pełnić funkcji apofatycznej, „zakrywania tego, co pozostaje dla człowieka tajemnicą, wykraczającą poza jego poznawcze ujęcia. Ukazuje się ona w niedosłowności przedstawiania w stosunku do widzialnych kształtów rzeczy, jakie jawią się w ziemskiej przestrzeni, oświetlane naturalnym światłem z zewnątrz”, A. Palusińska, *Filozofia ikony...*, s. 106.

<sup>34</sup> Por. M. Quenot, *Ikona...*

<sup>35</sup> Por. na ten temat D. Freedberg, *Invisibilia per visibilia: medytacja i użytek z teorii [w:] tegoż, Potęga wizerunków...*, s. 163–194.

<sup>36</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska [w:] tegoż, *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, seria Pisma teologiczne, t. 2.

bazuje na określeniu ikony w ramach filozofii neoplatońskiej, a przy najmniej dynamiczno-monistycznych systemów aleksandryjskich, gdzie rzeczy widzialne są obrazami niewidzialnego<sup>37</sup>. Można by, za kard. Christophem Schönbornem, zapytać, czy ikona ma ostatecznie prowadzić ku przezwyciężeniu obrazu, czy celem jej jest bezobrazowe, czysto duchowe widzenie<sup>38</sup>. Tak zdaje się myśleć Pseudo-Dionizy Areopagita. Natomiast inaczej postrzegają ikonę bizantyjscy teologowie: św. Teodor Studyta i św. Nicefor. W ich ujęciu ikona przedstawia to, co widzialne; podobieństwo, które ujawnia się w obrazie, jest potwierdzeniem realności ciała i człowieczeństwa Chrystusa. Na ikonie nie zostaje ukazana natura Przedstawianego, ale Jego Osoba. Teodor Studyta zwraca uwagę, że na obraz nie wystarczy patrzeć oczami cielesnymi, a Chrystusa „powinniśmy czcić także na sposób duchowy, bez ikon”<sup>39</sup>. Jednakże „widzialny obraz wskazuje nie na rzeczywistość czysto duchową, lecz na Zmartwychwstałego Pana [...]”<sup>40</sup>. Na ikonie Chrystusa Pantokratora widnieje monogram „IC XC”;

<sup>37</sup> A. Palusińska, *Argumentacja filozoficzna...*, s. 11. Więcej na ten temat zob. A. Palusińska, *Filozofia ikony...*

<sup>38</sup> Ch. Schönborn OP, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 240.

<sup>39</sup> Tamże, s. 242.

<sup>40</sup> Tamże, s. 243. Można by zamiast słowa „wskazuje” użyć określenia „uobecnia” czy też „objawia”. Ksiądz Marko Ivan Rupnik, mówiąc w ten sposób o symbolu jako języku sztuki liturgicznej, zwraca uwagę, że „nie wskazuje, nie odsyła on do jakiegoś znaczenia poza nim – to racjonalistyczne nieporozumienie. Symbol – stwierdza dalej – uobecnia i objawia: nie oznacza, ale odsłania, świadcząc o obecności”, M.I. Rupnik [w rozmowie z Nataśą Govekar], *Czerwień niebieskiego Jeruzalem. O sztuce, wierze i ewangelizacji*, tłum. A. Wojnowski, Poznań 2018, s. 104. Używając określeń ks. Rupnika, ikona „objawia i komunikuje, pozwala doświadczyć, uobecnić i zaangażować”, „przenika do twego wnętrza i zaczyna cię przemieniać”, M.I. Rupnik [w rozmowie z Nataśą Govekar], *Czerwień niebieskiego Jeruzalem...* Ikona uobecnia w sercu kontemplującego rzeczywistość, którą przedstawia.

oznaczający imię i mesjański tytuł: „Jezus Chrystus”<sup>41</sup>. Natomiast w nimbie krzyżowym, otaczającym głowę Zbawiciela, zapisane jest po grecku za pomocą skrótu ΟΩΝ imię Boga: „Jestem, który Jestem” („Ten, który Jest”, „Istniejący”; por. Wj 3, 14)<sup>42</sup>. Ikona wskazuje na Obecno. Imienia Boga nie da się wyjaśnić w kategoriach filozoficznych, poprzez pojęcie Bytu. W łonie Trójjedynego odbywa się ruch miłości, która ma charakter osobowy, dialogiczny, komunijny. „Jestem” oznacza Osobowe Istnienie będące dla Innego, otwarte, ofiarowujące się Mu i przyjmujące Go. Imię, umieszczone na ikonie Chrystusa, jest znakiem osobowej (relacyjnej) obecności Syna Bożego. Każda kolejna ikona nosząca imię Zbawiciela zachowuje łączność z Niewidzialnym, który stał się Widzialny. Na obrazie więc przedstawia się Hipostazę, czyli Osobę Boga-Człowieka, widzialną dzięki ludzkim rysom Odwiecznego Słowa, które stało się Ciałem. Nie chodzi zatem jedynie o osiągnięcie poprzez ikonę-okno widzenia bezobrazowego, czysto duchowego. „Kult ikon jest zarazem widzialny i niewidzialny; w widzialnym wizerunku Chrystusa oddajemy cześć Jego tajemnicy”<sup>43</sup>. Teodor Studyta pisze: „Gdyby samo takie widzenie [czysto duchowe – E.M.] było wystarczające, wtedy również Słowo Przedwieczne byłoby do nas przyszło w czysto duchowy sposób”<sup>44</sup>. A chrześcijaństwo nie jest przecież religią bezcielesną, ale religią Wcielenia, Przemienienia i Zmartwychwstania. Chrześcijanin czci

---

<sup>41</sup> Imię *Jezus* oznacza Bóg zbawia, Jahwe jest zbawieniem. *Christós* [Χριστός] to Namaszczony, Pomazaniec, Mesjasz.

<sup>42</sup> Jak słusznie zauważa Paul Evdokimov, to imię Boga „więcej ukrywa niż objawia”, P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 199; „[...] ikona wypowiada, przywołuje Imię narysowane, wzywa Go i ofiarowuje się jako miejsce, w którym Boże piękno zstępuje i z którego wychodzi nam na spotkanie”, P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 200.

<sup>43</sup> Ch. Schönborn OP, *Ikona Chrystusa...*, s. 243.

<sup>44</sup> Tamże, s. 244.

Chrystusa i świętych, odwołując się do widzialnych, figuratywnych obrazów. Nie obcuje z energiami, nie zwraca się w stronę duchowości pozbawionej ciała, pozbawionej Twarzy-Oblicza. Nie sposób wyrazić wiary chrześcijańskiej za pomocą sztuki abstrakcyjnej. Wierzący w Słowo, które stało się Ciałem, nie kontempluje na przykład (samej) bieli, która w ujęciu Wasylija Kandinsky'ego – autora *O duchowości w sztuce*, zdaje się wyrażać raczej nieobecność czy nicość, oczekującą na narodziny aniżeli świadczyć o Wcieleniu<sup>45</sup>. W malarstwie ikonowym biel, utożsamiana ze światłem, jest manifestacją Bożej mocy i chwały<sup>46</sup>. Na ikonie *Przemienienia* ta świetlistość, ta biel (szat, mandorli)<sup>47</sup> nie istnieje bez Chrystusa, Boga Wcielonego. Istotą ikony jest wyrażenie tajemnicy Osoby Zbawiciela, dlatego w centrum obrazu znajduje się Jego Oblicze, Jego Postać, nie zaś „nic w mandorli”, by przywołać tu tytuł artykułu Renaty Rogozińskiej, poświęconego twórczości Jana Berdyszaka<sup>48</sup>. Malarstwo Berdyszaka nawiązuje do sztuki

---

<sup>45</sup> Zob. W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996, s. 92.

<sup>46</sup> Jak słusznie zauważa ks. Ivan Marko Rupnik, biel może być także uznana za kolor Ducha Świętego, Osoby Bożej najbardziej ukrytej, która „jest, by objawiać innego: Ojca, Syna, człowieka, stworzenie. Biel jest nieobecnością koloru, która pozwala kolorom lepiej się wyrażać”, M.I. Rupnik [w rozmowie z Nataśą Govekar], *Czerwień niebieskiego Jeruzalem...*, s. 221. Ale Duchowi Świętemu przypisana jest na ikonie także czerwień (co ma związek z symboliką ognia) i zieleń. Biała jest gołębica, symbolizująca Ducha Świętego, ale w białe szaty odziani są także ci, którzy dostąpili zbawienia, niewinni, czysti, którzy „opłukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili” (Ap 7, 13–14). Na temat symboliki bieli w sztuce chrześcijańskiej pisała m.in. Maria Rzepińska, por. M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983.

<sup>47</sup> Por. „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17, 2).

<sup>48</sup> R. Rogozińska, *Nic w mandorli*, „Konteksty: Polska Sztuka Ludowa” 2007, nr 2, s. 169–174; tekst ten został włączony do książki *Ikona w sztuce XX wieku*,

ikony, ale pozbawia mandorłę wizerunku Osoby Boga-Człowieka<sup>49</sup>, a przecież ikona *Przemienienia* pokazuje, że to właśnie Syn Boży jest źródłem światła niestworzonego, blasku Bożej mocy i chwały, który dotyka i przemienia całą materialną rzeczywistość, nie zaś ją odrzuca na rzecz rzekomej „czystej” duchowości.

Początkowo chrześcijanie – zgodnie ze starotestamentowym zakazem przedstawiania Boga (Pwt 5, 8), wykonywania rzeźb i obrazów (Wj 20, 4) – nie tworzyli i nie czcili wizerunków swojego Mistrza. Z czasem zaczęli ukazywać Go w formach symbolicznych (alegorycznych), np. jako Baranka, Dobrego Pasterza, Orfeusza. Podczas Synodu Trullańskiego, który odbył się w 692 roku, postanowiono, by zamiast symbolicznego Baranka malować postać ludzką Wcielonego Logosu, i wzywano do wypracowania formy malarskiej postaci Jezusa Chrystusa, którą zatwierdził ostatecznie VII Sobór Powszechny w 787 roku<sup>50</sup>.

---

zob. R. Rogozińska, *Nic w mandorli. Jan Berdyszak [w:] teje, Ikona w sztuce XX wieku*, Kraków [2009], s. 329–342.

<sup>49</sup> Por. Jan Berdyszak, *Miejsce rezerwowane w Mandorli, 1973–1974*, Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, Warszawa; Jan Berdyszak, *Miejsce rezerwowane wśród błękitów*, 1974, DESA, Aukcja Sztuki Współczesnej. Owa „pustka”, owo „nic” może być próbą wyrażenia doświadczenia nieobecności („zniknięcia”) Boga, stanowić, jak pisze Rogozińska, nawiązanie do „nacechowanych apofatyzmem nurtów teologiczno-metafizycznej medytacji nad absolutem”, R. Rogozińska, *Nic w mandorli. Jan Berdyszak...*, s. 337), do „duchowości i sztuki Dalekiego Wschodu, z właściwą im metafizyką pustki”, R. Rogozińska, *Nic w mandorli. Jan Berdyszak...*

<sup>50</sup> Zob. J. Nowosielski, *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, Kraków 2013, s. 109; W.W. Byczkow, *Kanon jako kategoria bizantyjskiej estetyki*, tłum. Z. Bałakier [w:] *Ikona. Symbol i wyobrażenie: praca zbiorowa*, red. E. Bogusz, Warszawa 1984, s. 68. Historycy potwierdzają, że pierwsze wizerunki Chrystusa jako człowieka pojawiają się już w IV wieku. O obrazach Jezusa wspomina m.in. św. Ireneusz (+177/78) w *Adversus haereses* oraz Euzebiusz z Ceza-



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-8206-132-1