

Jan Franciszek JACKO

FILOZOFICZNA ANTROPOLOGIA A DOŚWIADCZENIE IKONY¹

Aby móc dobrze pisać o ikonie trzeba być teologiem i malarzem ikon. Te warunki spełnił Leonid Uspieński, który „całe życie poświęcił dwóm dziedzinom twórczości: pisał o teologii i sztuce ortodoksyjnej oraz malował ikony” („Od wydawcy”, s. 5). Jest on jednym z najwybitniejszych teologów prawosławnych i znawców ikony. Jego książka *Teologia ikony* należy już do klasyki prawosławnej literatury teologicznej. Uspieński referuje w niej chronologicznie donioślejsze fakty i dyskusje dotyczące ikon. Historyczne sprawozdanie przeplata się w tej książce z fachowymi analizami z dziedziny teologii i teorii sztuki, co sprawia, że czytelnik już od samego początku lektury książki jest wprowadzany w koncepcję ikony.

„Ikona” – wyraz pochodzący z języka greckiego (eikôn) oznaczający wizerunek, portret, termin używany obecnie najczęściej w odniesieniu do dzieł ma-

larstwa – u Uspieńskiego oznacza m.in. rzeźbę, mozaikę i fresk.

Ikona obrazuje Chrystusa lub świętych tak, by ich świętość mogła być przedmiotem oglądu. Zadanie to jest niełatwe i nie każdy malarz, lecz tylko malarz-mistyk jest mu w stanie sprostać. Świętość w myśl teologii ikony jest podobieństwem do Boga. Jak jednak można namalować podobieństwo do Boga, który jest niewidzialny? W teologii ikony, nie tylko dusza, ale i ciało jest nośnikiem świętości. Na ikonie mają być odzwierciedlone rzeczywiste rysy ciała konkretnej obrazowanej (świętej) osoby. Ten realizm ikon różni je od religijnego malarstwa symbolicznego, a od portretu różni ikonę to, że poza obrazowaniem realiów posługuje się ona także symboliką mającą pomóc odbiorcy „ujrzeć”, prócz widzialnych w ciele, także niewidzialne wymiary świętości.

Inspiracją namalowania ikony winno być doświadczenie duchowego spotkania z tym, kto jest namalowany. To doświadczenie ma być przekazywane tak, by człowiek kontemplujący namalowaną już ikonę mógł również doświadczać tego spotkania. Funkcje estetyczne ikony są więc podporządkowane

¹ Leonid Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993, ss. 215. Jest to pierwsza część pracy Uspieńskiego, *Der Sinn der Ikonen*, której pierwsza wersja ukazała się już w 1952 roku w Bernie i Olten.

funkcji bycia medium quo spotkania między człowiekiem kontemplującym ikonę a zobrazowaną na niej osobą. Z tego powodu ikona nieraz jest przyrównywana przez teologów do ramienia przez które widać świat nadprzyrodzony. Bezpośredniość kontaktu z namalowaną osobą jest w mistycznym doświadczeniu ikony dana tak wyraźnie, że ikony noszą nieraz imiona zobrazowanych świętych.

1. WIARA A SZTUKA

Z *Teologii ikony* można się dowiedzieć, że doświadczenie i podstawy teologii ikony ukształtowały się jeszcze w czasie, gdy Kościół nie był podzielony. Ikona jest więc wspólnym dziedzictwem chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Jest jednak faktem, że o ile ikona pełni dziś wielką rolę w Kościele wschodnim, to z kościołów obrządku łacińskiego prawie całkiem znikła. Przyczyn tego jest wiele. Uspieński nie analizuje ich wszystkich, gdyż zajmuje się on głównie tradycją Kościoła wschodniego. Może nie zawsze jego uogólnienia pod adresem Kościoła katolickiego są sprawiedliwe², ale na uwagę zasługuje jego krytyczna ocena obecnej tendencji w religijnej sztuce Zachodu.

Uspieński uważa, że dzisiejszy Kościół zachodni w dużym stopniu zagubił tradycję i doświadczenie sztuki religijnej,

gdyż zatracił poczucie liturgicznej funkcji sztuki, ograniczając jej rolę do edukacji (*Biblia pauperum*) i funkcji estetycznych (ozdobnych). Autor podkreśla, że „sztuka sakralna jest [...] sztuką liturgiczną z natury rzeczy nie tylko dlatego, że służy liturgii za tło lub ją uzupełnia, lecz dlatego że całkowicie jej odpowiada. [...] Ikona, tak jak i słowo, stanowi integralną część religii, jest sposobem na poznanie Boga, jedną z form kontaktu z Nim” (s. 110). Liturgiczność ikony polega przede wszystkim na tym, że jest ona medium quo doświadczenia realnej obecności Chrystusa i świętych.

Praca Uspieńskiego dowodzi, że sztuka może i powinna pełnić liturgiczną funkcję, jak to ma miejsce w kościołach wschodniego obrządku, gdzie ikony są koniecznym fragmentem ołtarza (ikonostas). W kontekście *Teologii ikony* staje się bardziej zrozumiałe, że Kościół potrzebuje artystów, którzy byliby w stanie tworzyć dzieła mistyczne i dzielić się duchowymi darami swojej twórczości z innymi ludźmi. Zadanie to jest tym ważniejsze, że jak zauważa Uspieński – w samym Kościele istnieje odwieczny konflikt między sztuką chrześcijańską a pogańską: „Kościół pragnął nieść światu wizerunek Chrystusa, wizerunek człowieka i świata odnowiony przez wcielenie, czyli wizerunek o charakterze zbawczym; a świat usiłował wprowadzić do Kościoła swoje własne wyobrażenie, wyobrażenie świata upadłego, wyobrażenie grzechu, zepsucia, rozkładu” (s. 71n).

2. TEOLOGICZNA ANTROPOLOGIA IKONY

Uspieński podkreśla, że „Chrześcijaństwo to nie tylko objawienie Boga – Słowa, ale także boskiego Wizerunku

² Tego typu twierdzenia mogą być uzasadnione w jakimś określonym zakresie przypadków, natomiast są niesprawiedliwe w formie uogólnienia: „Kościół rzymski pozostał obojętny na naukę Kościoła o podstawach chrystologicznych ikony. [...] Kościół rzymski sam wycofał się z procesu tworzenia języka malarzkiego”, s. 70. „Zachód [...] nigdy nie nadał za teologiczną argumentacją Wschodu”, s. 166.

cielesnego kształtu Boga – Człowieka” (s. 14). Malowanie niewidzialnego Boga stało się możliwe mocą faktu, że wcielając się przyjął On określony cielesny kształt. Sentencja „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”, którą Uspieński czerpie od Ojców Kościoła (s. 21), powraca bardzo często w omawianej książce i zwięźle streszcza teologiczną antropologię Wcielenia stojącą u podstaw teologii ikony.

Wizerunek Boga objawiony w ciele Chrystusa jest udziałem każdego człowieka, gdyż – jak pisze Uspieński – „w swoim Wcieleniu Słowo Boga odtwarza, odnawia w człowieku boski obraz skalany grzechem Adama” (s. 124). „Przyjmując ludzką naturę Chrystus nappełnił ją łaską; wprowadzając ją do uczestnictwa w życiu Bożym, utorował człowiekowi drogę do Królestwa Bożego, do przebóstwienia i przemienienia” (s. 127). *K a ż d y* człowiek jest objęty tym darem, o czym mówi starotestamentowy symbol stworzenia człowieka na podobieństwo i obraz Boży – *imago Dei*. Podobieństwo do Boga będąc *d a n e* jako ontyczna cecha bytu osoby jest również *z a d a n e* do jakościowego wypełnienia (*similitudo Dei*). Ludzie w różnym stopniu korzystają z tego daru. Najbardziej podobni do Boga są święci³.

Jak widać, to nie dzieła sztuki, ale ludzie są ikonami w pierwotnym sensie. Wizerunki artystyczne zaś mogą być ikonami tylko wtórnie – dzięki świętości osób na nich przedstawionych. W tym miejscu jasnym się też staje, dlaczego Uspieński nie ogranicza tylko do malarstwa zakresu dzieł sztuki objętych terminem „ikona” (zob. s. 7). Każde zobrazowanie, które unaocznia świętość namalowanej osoby, jest ikoną.

Ta teologiczna antropologia ikony była i jest przedmiotem wielu sporów. Zwykle rodzą się one w wyniku niejasnego sformułowania filozoficznych rozstrzygnięć stojących u podstaw teologii ikony. Uspieński dostrzega, że antropologia jest najważniejszym warunkiem właściwego rozumienia ikony, gdyż herezje związane z koncepcją ikony mają zwykle swój logiczny początek w źle pojętej antropologii⁴. I choć niechętny jest filozofii usiłującej „za pomocą naturalnego rozumu przedstawić i wyjaśnić założenia wiary”, to dostrzega w historii napięcie myśli spowodowane brakiem adekwatnej filozofii, która mogłaby chronić teologię przed herezją (zob. s. 187). Ostatni rozdział omawianej książki jest poświęcony właśnie sporom filozoficznym.

Jak się zdaje, niechęć Uspieńskiego do filozofii płynie głównie stąd, że kojarzy on filozofię z gnostycyzmem, który usiłuje przekształcić chrześcijaństwo w system filozoficzny. Filozofia jednak nie musi być gnozą, lecz może i powinna współpracować z teologią, pokazując związki treści objawionych z naturalnym poznaniem.

Jako przykład herezji filozoficznej podaje Uspieński „ruch humanistów” – tendencję neoplatońską rozpowszechnioną w XIV wieku w Kościele wschod-

³ Dlatego też określa się ich w języku rosyjskim mianem „prepodobny”, tzn. bardzo podobny, zauważa Uspieński. Zob., s. 127.

⁴ Przykładem jest omawiana szeroko w książce herezja ikonoklazmu (obrazoburstwa). Podsumowując referowanie polemiki z tym stanowiskiem Uspieński stwierdza, że „stawką w tej walce [z obrazoburstwem] [...] było wyznawanie w prawdzie dogmatu o Wcieleniu, czyli antropologia chrześcijańska”, s. 115.

nim, która dziedziczyła po swych starożytnych poprzednikach koncepcję dualizmu duszy i ciała. W tym nurcie „obraz” Boga w człowieku jest interpretowany bądź jako niecielesny, bądź jako złudny w wymiarze cielesności. Uspieński przeciwstawia takiemu dualizmowi „doświadczenie duchowe sięgające źródeł chrystianizmu” (s. 184), pouczające o jedności duchowo-cielesnej człowieka i o jego rzeczywistym podobieństwie do Boga także w obszarze cielesności.

3. FILOZOFIA ZACHODU I DOŚWIADCZENIE WSCHODU

Zauważmy, że doświadczenie wyżej wspomniane nie jest domeną tylko teologii, ale może być też punktem wyjścia analiz filozoficznych. To, co teologia wyjaśnia „podobieństwem” do Boga, „uczestnictwem” w Bogu, filozofia zachodnia oznacza mianem „godności” osoby. Godność jest „wartością wsobną” osób i tą ich normatywną właściwością bytowania, która wyróżnia je spośród świata rzeczy, nie pozwala „używać” osoby tylko jako środka. Dzięki swej godności osoba (w odróżnieniu od rzeczy) jest „celem w sobie” i należy ją afirmować ze względu na nią samą.

Wielkim orędownikiem ludzkiej godności na Zachodzie jest papież Jan Paweł II. On i jego najbliżsi współpracownicy z Katedry Etyki na KUL-u – T. Styczeń i A. Szostek – są twórcami polskiej szkoły personalizmu etycznego, która podejmuje zadanie filozoficznego wyjaśnienia specyfiki istnienia ludzkiej osoby. Personalistyczna antropologia tej szkoły staje się kontekstem, w którym filozofia może wyjaśnić problemy etyczne, a także pomóc w wyjaśnianiu problemów teologicznych.

Papież Jan Paweł II podejmuje problem świętości ludzkiego ciała m. in. w katechezach środowych, gdzie rozwija antropologię Wcielenia i wzbogaca ją o analizy antropologii Zmartwychwstania⁵. Prezentowana przez Papieża teologia ciała ma jasno sprecyzowany kontekst filozoficzny i przez to unika wieloznaczności, na jakie narażona jest teologia uprawiana bez oparcia na adekwatnej filozofii człowieka.

Papież jest także bardzo bliski teologii ikony, gdy w książce *Przekroczyć próg nadziei* powołuje się na filozofię E. Lévinasa, która pokazuje, że „osoba objawia się [...] poprzez oblicze”⁶. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć też o dramacie K. Wojtyły, w którym opisane jest ze szczególną wyrazistością doświadczenie Boskiego podobieństwa w człowieku. Mamy na myśli *Brata naszego Boga* – historię powołania Adama Chmielowskiego, który malując obraz umęczonego Chrystusa „Ecce Homo”, odkrywa Jego „obraz i podobieństwo” w dogorywającym na ulicy żebraku⁷.

Filozofia Zachodu wypracowała język i metody semantyki, która pozwolić może na filozoficzne wyjaśnienie niektórych rysów doświadczenia ikony, jakim jest na przykład bezpośredniość kontaktu między osobą przedstawioną

⁵ Katechezy środowowe wraz z dyskusją powstałą z ich inspiracji zostały opublikowane w dwu tomach książki: Jan Paweł II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: t. I *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981; t. II *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*, Lublin 1993.

⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 156.

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków 1987, s. 145n.

a podmiotem kontemplacji ikony. Ma my tu na myśli przede wszystkim filozoficzną koncepcję tzw. języka ciała, której elementy znaleźć można już w katechezach środowych, a która jest rozwijana między innymi przez R. Buttiglione⁸. Także opisywane przez ortodoksyjną teologię ikony doświadczenie świętości, jako stopniowego upodobniania świętych do Boga, staje się nieraz przedmiotem analizy zachodnich filozofów, czego dobrym przykładem jest książka D. von Hildebranda *Przemienienie w Chrystusie*⁹.

W kontekście uwag Uspieńskiego o kryzysie zachodniej sztuki religijnej należy pamiętać, że sam Papież broni dziś poznawczej, religijnej i liturgicznej funkcji sztuki¹⁰. Także niektórzy filozofowie Zachodu, podejmując problemy estetyki, odbudowują drogę do odkrycia poznawczej i liturgicznej roli sztuki¹¹.

Każdy, kto pielgrzymował kiedyś do sanktuarium w Częstochowie, musiał zwrócić uwagę na fakt, że obraz w ołtarzu jasnogórskiej kaplicy jest typową dla Kościoła Wschodu ikoną. Obecność „Czarnej Madonny” na Jasnej Górze jest czymś naturalnym w odczuciu pielgrzymów. To, skąd ta ikona pochodzi, jest mało ważne w zestawieniu z doświadczanym przez pielgrzyma duchowym bogactwem miejsca. Dla człowieka oddanego modlitwie historyczne i artystyczne niuanse znikają, jego uwaga nie zatrzymuje się na „powierzchni” obrazu; kontemplacja prowadzi do spotkania, z Tym, Kogo ikona przedstawia. Takie zakorzenienie się doświadczenia tej ikony w tradycji polskiego Kościoła katolickiego jest przykładem i świadectwem duchowej łączności między Kościołem Zachodu i Wschodu.

Jak próbowaliśmy zasygnalizować, teologiczne i filozoficzne dziedzictwa Zachodu nie jest ikonie ani obce, ani wrogie. Sprawa ikony jest dobrą ilustracją związków między myślą Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Zresztą, sam Uspieński dostrzegał coś z komplementarności tradycji Kościołów, skoro ostatnia jego książka wydana przed śmiercią nosi znamienny tytuł *Vers l'unité?* (Ku jedności?)¹². Ten też tytuł posłużył nam za drogowskaz w komentarzu do *Teologii ikony*.

⁸ Zob. R. Buttiglione, *Ciało jako język*, „Ethos” 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 70-81.

⁹ Zob. D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1971.

¹⁰ Zob. przemówienia do świata kultury i sztuki, m.in.: *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka*, s. 200-204; *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga*, s. 205-211; *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga do doskonałości*, s. 237-244; *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu*, s. 214-218; wszystkie w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Lublin 1988.

¹¹ Zob. m.in. D. von Hildebrand, *Ästhetik*, Stuttgart 1977; J. Seifert, *Beauty of Higher Forms (Second Potency) in Art and Nature*, „Annales d'Esthétique” s. 178-92; tenże, *The Truth about Fiction*, w: *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, Amsterdam – Atlanta 1994, s. 97-118; T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 13-21.

¹² Zob. L. Ouspensky, *Vers l'unité?*, Paris 1987.