

DOI: 10.31648/pw.10192

MARTA ZAJĄC

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3190-7759>

University of Silesia in Katowice

PRAWOSŁAWNA IKONA NA PRZECIĘCIU DUCHOWYCH I POLITYCZNYCH DRÓG. WYBRANE PROBLEMY¹

The orthodox icon at the junction of spiritual and political routes. Selected problems

ABSTRACT: This paper is meant as a commentary on less obvious developments of Western and Eastern Christian spirituality. It can hardly be denied that religions have their connections with this world: history, geography, culture, and accordingly develop in symbiosis with their environment. The reverse of that is the influence which religious beliefs exert on cultural endeavours, a most spectacular example of which is the art of painting. In this vein, the author examines the political and cultural context of the partition into the Catholic and the Orthodox Christianity, together with the differences between Western and Eastern spirituality, to search then for the correspondences between the political and cultural formation and the modes of artistic expression. Finally, some possible connections are established between the politically and historically-shaped spiritual traits of the Catholic and Orthodox Church, and the rules which inspired Western religious painting and the writing of icons, respectively.

KEYWORDS: the Orthodox Church, the Orthodox icon, the partition into Eastern and Western Christianity, European identity, Orthodox and Catholic spirituality

1. Zarys problematyki

Można zaryzykować stwierdzenie, że prawosławna ikona zyskała stałe miejsce we współczesnym katolicyzmie, w którym jako obiekt tak artystyczny, jak i duchowy rzadko bywa przedmiotem kontrowersji. Docenia się jej walory estetyczne oraz uznaje funkcję, jaką pełni w pogłębianiu życia religijnego, np. towarzysząc modlitwie (por. Wolsza 2011, 168-170, 173-174, 176-178; Wąchocka 2013, 207-208, 213). Niektóre ikony weszły na stałe do wnętrza katolickich kościołów, klasztorów, domów modlitwy, są także częścią religijnego rynku, reprodukowane na świątecznych i okolicznościowych kartkach.

¹ Działania badawcze wsparte ze środków przyznanych w ramach programu Inicjatywa Doskonałości Badawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Warto jednak spojrzeć na ikonę w innej jeszcze perspektywie, w kontekście wciąż powracającej debaty o związkach Wschodu i Zachodu, o kulturowych podobieństwach i różnicach, o europejskiej tożsamości, jej słabościach i sile. Europejska tożsamość jest przedmiotem refleksji i szczególnej troski przynajmniej od dwóch ostatnich wojen światowych². Ważną jej część stanowią próby określenia również tego, kim i jacy jesteśmy w relacji do naszego wschodniego sąsiada, Rosji. W takim właśnie duchu można postawić pytanie z jednej strony, o prawosławną sztukę sakralną, której centrum stanowi ikona, z drugiej – o europejskie malarstwo o tematyce religijnej. W jaki sposób określone techniki odniesień do transcendencji przywołują jednocześnie różne formuły duchowości? Czy można się pokusić o tego typu korespondencje? Co więcej, czy wolno również zapytać, uznając wagę politycznego i społecznego kontekstu, na ile środki artystycznego wyrazu i formy duchowości mają swoją historyczną i polityczną determinantę?

Dialog intrareligijny, wzajemne przyglądanie się sobie różnych wyznań i religii, nie jest niczym nowym. Wymiana poglądów i spojrzeń stanowi odruch naturalnej ciekawości, bywa też wyrazem nadziei na odnalezienie czegoś, co mogłoby zaspokoić aktualnie odczuwany duchowy głód. Są to poszukiwania i wymiany nieuchronne. J. Maciejewski (2012b) w felietonie *Czas rozczarowań* odnotowuje przypadki, kiedy to prawosławie wydawało się ziemią obiecaną, a katolicyzm – duchową pustynią, którą należy opuścić. Maciejewski proponuje jednak taki obraz katolicyzmu i prawosławia, który zdecydowanie przemawia na korzyść tego pierwszego, nawet jeśli to katolicyzm zdaje się na przestrzeni dziejów błędzić, a prawosławie trwać w nieomyślności ortodoksji. Jest to spojrzenie o tyle ciekawe i paradoksalne, że w argumentacie Maciejewskiego na korzyść katolicyzmu przemawiają ostatecznie błędy i potknięcia, podczas gdy wątpliwości i niepokój budzi niezmiennosc (prawowierność) prawosławnej tradycji. Materiałem, na jakim pracuje felietonista, jest m.in. prawosławna ikona, którą jako środek artystycznego i duchowego wyrazu zestawia Maciejewski z europejskim malarstwem iluzjonistycznym.

Problem ów, co oczywiste, na wiele sposobów rozbrzmiewał i wcześniej. Na znacznie większą skalę niż w skromnym felietonie rysuje się np. w poglądach na sztukę europejską wyrażonych przez najbardziej chyba popularnego na Zachodzie prawosławnego teologa, P. Evdokimova, który w dziele *Sztuka ikony. Teologia piękna* stwierdza: „Na Zachodzie sztuka sakralna zostaje zatruta u źródeł” (1999, 146).

Nie chodzi oczywiście o to, aby dokonywać teraz rozstrzygnięć na korzyść takiej lub innej formuły duchowości, ale by przyjrzeć się powiązaniom, jakie zachodzą pomiędzy pozornie odległymi obszarami sztuki i polityki, teologii i historii. Jakie

² Przejmujący przykład takiej refleksji stanowią zapiski węgierskiego pisarza, S. Maraiego, głównie w pięciu tomach jego *Dziennika*. Swoistą kondensację smutku i niepokoju Maraiego wobec zmian, jakie na obliczu Europy wyryła pierwsza wojna światowa i które zapowiada kolejna, można odnaleźć natomiast w felietonie *Pozegnanie z Kronik niedzielnych*, a nawet w samym tytule innego dzieła, wspomnień z podróży *Porwanie Europy*.

polityczne i historyczne realia oraz podziały kryją się być może za deską ikony? Odsonę jakich myślowych formacji stanowią malarskie płótna Zachodu?

2. Europa. Biegające linie podziałów

R. Brague, świadomy tego, jak trudno jest mówić o Europie i jak łatwo określać tą nazwą „wszystko i nic”, przedstawia europejską tożsamość, odwołując się do podziałów, które kształtowały jej terytorium, jako „oblicze pocięte bliznami” (Brague 2012, 21). Europa, w przeciwieństwie do Afryki, Australii czy Ameryk, nie ma granic geograficznych, linie demarkacyjne są domeną historii: „Można potraktować Europę [...] jako wynik, pozostałość szeregu dychotomicznych podziałów” (ibidem, 15). Sytuację i oblicze Europy komplikuje fakt, że następujące po sobie dychotomie nakładają się i krzyżują. I tak, jeden z ważniejszych podziałów, jakim była schizma między chrześcijaństwem łacińskim i bizantyjskim, wpisuje się we wcześniejszą linię podziału między cesarstwem zachodnim, gdzie dominowała łacina, a cesarstwem wschodnim, administrowanym wprawdzie po łacinie, ale kulturowo kształtowanym przez grekę (ibidem, 19). Podział ów zapoczątkował rosnące w czasie napięcie między katolickim Zachodem a prawosławnym Wschodem. Podał też w wątpliwość przynależność do Europy tego ostatniego, a zwłaszcza prawosławnej Rosji. Należałoby więc z kolei zapytać również o relacje między prawosławiem a Bizancjum, a w szczególności między Bizancjum a prawosławną Rosją. Kościół wschodni miał swoją siedzibę w Bizancjum, co nie oznacza, że wszystkie Kościoły wschodnie wpisały się na zawsze w bizantyjski krąg kulturowy, na co dobitny przykład stanowi właśnie Rosja. Nawet jeśli sama Rosja w narodowej mitologii przedstawia siebie jako „trzeci Rzym”, bezpośrednią spadkobierczynię Konstantynopola, to związek ów, podtrzymywany kosztem prawdy o wpływach skandynawskich i mongolskich, Brague postrzega jako „fikcyjny lub wyolbrzymiany” (ibidem, 26-28).

Bardziej szczegółową mapę pierwszych religijnych podziałów znajdujemy w skupionym na prawosławiu opracowaniu J. Kellera. Autor zaznacza na wstępie, że funkcjonujące obecnie jako nazwy własne określenia: katolicki i prawosławny początkowo odnosiły się do obu Kościołów, zarówno zachodniego, jak i wschodniego. Każdy uważał się za powszechny i prawowierny, czyli za taki, jakim był pierwszy Kościół, przed podziałem. Różnice dotyczyły stopnia, i były raczej umowne, podobnie jak w swoich początkach umowna była terytorialna granica między wschodnią i zachodnią częścią cesarstwa rzymskiego, a zatem i chrześcijaństwa (Keller 1972, 5-8). Do dziś zresztą, tak Kościół prawosławny i katolicki uważają się za ten jednocześnie prawowierny i powszechny.

Jak zostało powiedziane, podstawa wyodrębnienia się dwóch Kościołów ze „wspólnego pnia” chrześcijaństwa nie była doktrynalna. U swych początków

podział ów miał charakter terytorialny (wskazywał na dwa obszary tej samej wyznaniowej wspólnoty, we wschodniej i zachodniej części Imperium Rzymskiego) oraz językowy (w zależności od dominacji w danym obszarze, odpowiednio, greki lub łaciny). Owe różnice pogłębiły się w wyniku wydarzeń historycznych i politycznych. W czasie gdy na Wschodzie kultywowano bez przeszkód kulturę grecką, częścią zachodnią wstrząsały najazdy barbarzyńskich hord, którym świat zachodni stawiał opór, kształtując jednocześnie w owym zwarciu swoją własną kulturową tożsamość. (Brague nazywa ów proces – drogą rzymską, rzymskością, rzymską tożsamością, i tak właśnie definiuje ostatecznie Europę). Jednocześnie w 330 r. Konstantyn Wielki, kierując się warunkami geograficznymi, przeniósł stolicę Imperium Rzymskiego do Bizancjum, co jeszcze bardziej, bo również symbolicznie, oddaliło od siebie i tak już różniące się kulturowo i administracyjnie terytoria. Konstantyn wzmocnił przy tym pozycję chrześcijaństwa, ale także swoją własną w relacji do Kościoła. To za jego panowania, w części wschodniej, można dostrzec początki zespolenia Kościoła i państwa (ibidem, 12-13). Tymczasem na Zachodzie kierunek zmian był odwrotny. Upadek zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego nie był jednocześnie upadkiem zachodniego chrześcijaństwa. Biskup Rzymu zyskał na znaczeniu, ratując jedność Kościoła w obliczu rozpadu państwa (ibidem, 15-16). I tak cesarz bizantyjski i biskup rzymski stanęli wobec siebie jako przedstawiciele dwóch Kościołów. Zachodni miał swoje (kruche) centrum w zrujnowanym Rzymie, wschodni – w przepychu rosnącego w siłę Bizancjum. Uprzywilejowana pozycja papieża, biskupa Rzymu, stała przy tym w sprzeczności z wyznawaną w Kościele wschodnim zasadą równości wszystkich biskupów. Na wiele więc sposobów relacje siły oraz struktury władzy inaczej kształtowały się na Wschodzie i Zachodzie.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że bliskość władzy świeckiej i kościelnej staje się szczególnie wyraźna na Rusi, a później, po podziale na Moskiewską i Kijowską, w Cerkwi moskiewskiej (ibidem, 148-149). Owa unia obejmuje okres zarówno caratu, jak i bolszewizmu aż do utworzenia czegoś w rodzaju „komunistycznego chrześcijaństwa” (ibidem, 165). Ciekawie brzmi w tym kontekście stwierdzenie, że to właśnie Cerkiew moskiewska jako „trzeci Rzym”, kontynuacja dawnego Bizancjum, uznawała się za strażniczkę ortodoksji i „czystego prawosławia”, nawet jeśli to Kijów, a nie Moskwa, był bliższy tradycji bizantyjskiej (ibidem, 183). Co więcej, w chwili niemal całkowitego uzależnienia się od państwa w XVI w. Cerkiew moskiewska wzmocniła obrzędowość, ale zaniedbała rozwój myśli teologicznej (ibidem, 184).

Dotychczasowy opis wzajemnego przenikania się czynników historyczno-politycznych i religijno-duchowych pozwala wyodrębnić dwa przynajmniej jednoznaczne powiązania: podyktowane względami ekonomicznymi przeniesienie stolicy cesarstwa na Wschód oraz zacieśnianie tamże więzów między władzą kościelną i świecką. Można dołączyć inny jeszcze jaskrawy przykład mariażu religii i polityki, bezpośrednio odnoszący się do prawosławnej ikony. Ikonoklazm,

tak doniosły w swoim duchowym wymiarze, miał podłoże także polityczno-ekonomiczne. Był częścią walki, jaką toczył z mnichami i klasztorami, w obronie prawa chłopów do ziemi, cesarz Leon III. Przy czym czynnik ekonomiczny, prawa chłopów, przeważał nad politycznym, jakim była cesarska presja w obszarze religijnego kultu (ibidem, 56-58).

Nie dziwi ostatecznie, że na tym tle różnice doktrynalne jako przyczyna schizmy wydają się mniej znaczące („Kościół prawosławny, jako odrębny od katolickiego, wyrastał nie tyle na gruncie różnic doktrynalnych, co organizacyjnych” ibidem, 15). Można je właściwie sprowadzić do stwierdzenia, że prawosławie nie było skłonne poszerzać czy rozbudowywać swojej doktryny, co w praktyce oznaczało np. utrzymanie *Wyznania wiary* w kształcie przyjętym na soborze nicejskim w 325 r. i na soborze w Konstantynopolu w 381 r. (ibidem, 23).

3. Teologia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Światło i cień

Ostatecznie doktryna teologiczna prawosławia została sformułowana na siedmiu soborach powszechnych i pozostaje niezmienna. Nie stosuje się ani uzupełnień, ani rozwinieć (ibidem, 193). Wpływy greckie są przy tym, co oczywiste, widoczne także w samej doktrynie. Wyróżniłabym w tym miejscu: ideę Boga transcendentnego, „przekraczającego świat” (ibidem, 196); wiarę w przeobstwienie człowieka przez Chrystusa niosącego na ziemię światło (ibidem, 197); oraz dogmat o zaśnięciu, a nie – jak w katolicyzmie – wniebowzięciu Matki Boskiej (ibidem, 194). Koncepcje te są bezpośrednim odbiciem lub dalekim echem platonizmu, z właściwym dla wpływów platońskich wyobrażeniem odległego od ludzkich spraw Absolutu, rozbudowaną metaforą światła jako prawdy, dobra i piękna, oraz podrzędną wobec duszy pozycją ludzkiego ciała. Wydaje się przy tym, że zastosowany do sfery moralności opis jednej z różnic między Kościołami: „Prawosławie, w przeciwieństwie do katolicyzmu, nie przywiązuje wagi do teoretycznych konstrukcji systemu moralnego” (ibidem, 206), ma szerszy zasięg, wyraża bardziej ogólną tendencję. Prawosławie jako takie cechuje prymat obrazu nad słowem, obrzędu nad doktryną, kontemplacji nad medytacją. Światło, które niesie Chrystus, rozumiane jako Boża łaska i obecność, winno być absolutne i wszechogarniające, tak że świat zostaje niejako pozbawiony swego cienia. Podobnie jak na ikonach, przedmioty i ludzie mają istnieć w wiecznym świetle, w wiecznej chwale i nie rzucają cienia.

Te ostatnie sformułowania oddają w znaczącym stopniu ducha i styl wypowiedzi jednego z bardziej znanych współczesnych teologów prawosławnych, wspomnianego na wstępie Evdokimova. Spójrzmy zatem, jak kreśli podstawy prawosławnej teologii prawosławny teolog. Ważna będzie przy tym zarówno treść, jak i forma jego prezentacji. Evdokimov na ogół nie dąży do precyzji czy eksplikacji, w pewnym sensie formułuje myśli w zgodzie z teologią negatywną, apofatycznie.

Oddaje nastrój, ducha, doświadczenie, nie wszystko lub niewiele nazywa wprost. Nie oznacza to jednak, iż nie wypowiedzi się czasem zdecydowanie, jednoznacznie wartościując rzeczy i zjawiska.

Porównując np. chrześcijański Wschód i Zachód, Evdokimov deprecjonuje Kościół zachodni jako zbyt racjonalny, ukierunkowany na sprawy ziemskie, realizujący się w działaniu czy wręcz swoistej duchowej buchalterii, właściwą postawę duchową przypisując prawosławiu: „różnica polega nie tylko na podejściu i metodzie, lecz także na smaku i zainteresowaniu: cały Wschód, bardziej mistyczny, zatapia się w medytacji przebóstwienia, podczas gdy Zachód, bardziej moralizujący, zajmuje się sposobem, w jaki człowiek zda rachunek Bogu” (Evdokimov 1986, 22-23). Bardziej szczegółowy opis takiej duchowej postawy znajdujemy w wypowiedziach dotyczących Bożego obrazu w człowieku:

Z jednej więc strony mamy bardziej etyczną i moralizującą antropologię wspierającą się na nadprzyrodzonej zasłudze, podboju świata i błogosławionej wizji Boga; z drugiej strony występuje antropologia o tendencji ontologicznej, czyli oświecenie i przemienienie człowieka w byt przebóstwiony dzięki „uczestnictwu w naturze Bożej” (2P 1,4). Na Zachodzie akcent pada na zdolność *działania* sposobem boskim, na Wschodzie kładzie się go na pojęcie nowego *stworzenia* i jego istnienia według sposobu Bożego [...] Dla Wschodu obraz Boży jest wystarczającym organem światła w człowieku (ibidem, 24).

Opis ten, co ciekawe, zgadza się z myślą Kellera (1982, 197), który pisze, że zbawcza ofiara Chrystusa nie ma w prawosławiu aż takiego znaczenia jak w katolicyzmie („Idea ofiary krzyżowej nie ma w chrystologii prawosławnej wyjątkowego znaczenia dogmatycznego”). Można by powiedzieć, że bardziej do prawosławnej wyobraźni przemawia Chrystus symbolicznie przynoszący na ziemię człowiekowi światło niż dosłownie niosący tam dla niego krzyż. W taki sposób rozumowania wpisuje się też prawosławna ikona, której znaczenie na ludzkiej drodze do Boga jest wyjątkowe. Evdokimov wymienia ikonę obok Krzyża i Pisma Świętego: „Kult Ewangelii, krzyża i ikon stanowi jedną całość razem z liturgicznym misterium obecności, które Kościół głosi z głębi eucharystycznego kielicha” (Evdokimov 1986, 279). A ponieważ lektura Pisma, jak wspominałam, nie była powszechnym zwyczajem, krzyż i ikona jeszcze ściślej wypełniają centrum prawosławnej duchowości. Evdokimov postrzega ikonę jako część misterium Wcielenia (Evdokimov 1999, 146), nierozzerwalnie złączonego, także w katolicyzmie, z tajemnicami Krzyża i Odkupienia.

4. Ikona. Teologia światła

W dziele *Teologia kultury* P. Tillich (1964, 53 i n.), teolog protestancki, podejmuje się uporządkowania terminologii odnoszącej się do opisywania „różnych poziomów rzeczywistości”, czyli uporządkowania wybranych terminów, jakimi posługuje się język doświadczenia religijnego. Istnieją bowiem różne poziomy rzeczywistości, które domagają się właściwej sobie, odrębnej terminologii. W punkcie wyjścia Tillich odróżnia znak od symbolu. Znaki, podobnie jak symbole, wskazują na jakąś inną rzeczywistość, ale w niej nie partycypują, partycypacja cechuje symbol. Przy czym rzeczywistość, na którą wskazują i w której uczestniczą symbole, nie jest dostępna bezpośrednio, pośredni do niej dostęp otwiera właśnie symbol. Kolejny krok w argumentacji Tillicha to uwzględnienie symboli religijnych, czyli takich, które partycypują w „świętości Świętego”, oraz wskazanie na dwa wymiary religijnego symbolu: transcendentny, który przekracza rzeczywistość empiryczną, oraz immanentny, który w niej się zawiera.

Zbliżoną myślową konstrukcję można odnaleźć u Evdokimova. Stosuje on np. takie samo jak Tillich rozróżnienie między znakiem a symbolem: „Znak przekazuje, wskazuje, podaje określenie. [...] Symbol zaś swą istotą jest przyporządkowany i uczestniczy w tym, co symbolizuje; rzecz symbolizowana jest obecna w swoim symbolu” (Evdokimov 1986, 286-287). Podobnie uznaje on transcendentny i immanentny wymiar ikony, którą zalicza do symboli religijnych, podkreślając jej partycypację w świętości Boga:

[...] Ikona jako deska nie posiada swej własnej realności, lecz właśnie dlatego, że całą swą moc czerpie z uczestniczenia w tym, co jest „zupełnie inne”, nic nie może zamykać w samej sobie, lecz staje się schematycznym punktem promieniowania obecności, która też nie jest zlokalizowana. [...] Ani znak, ani obraz, lecz właśnie ikona jako symbol obecności i wizja dogmatu, objawienie życia wiecznego (ibidem, 285 i n.)³.

Jednakże Evdokimov, przemawiając z głębi prawosławnej duchowości, wypełnia te struktury na swój sposób, dając wyraz swoistej teologii światła, której podporządkowane zostają – teologia chwały, teologia wyrazu i teologia obecności (Evdokimov 1986, 277-278, 283-286, 280-281). Wszystko, co dotychczas zostało powiedziane o ikonie, mieści się zresztą w tym właśnie znaczeniowym kręgu. Częściowo zatem tylko dopowiadając, zbierzmy razem wymienione aspekty.

Ikona głosi chwałę Bożą, przewodzi Boże światło. Nie musi być piękna w potocznym, estetycznym sensie. Jej piękno to Boża chwała (światłość), która ją

³ W tym samym duchu pisze zresztą o ikonie (i idolu) J.-L. Marion w słynnym dziele filozoficznym *Bóg bez bycia*. Ikona prowadzi wzrok poza swoją materialną obecność i przypisane jej znaczenie, idol ogniskuje uwagę na sobie, stając się samozwańczym, uzurpującym prawo do kompletności wyrazu, centrum rzeczywistości (por. Marion 1996, 42, 48).

przenika i przeistacza: „Na ikonie nigdy nie widać źródła światła, chociaż światło jest jej tematem, nie objaśnia się słońca” (ibidem, 278). Ikona jest wyrazem Bożej obecności: „widzialnym znakiem niewidzialnie promieniującej obecności” (ibidem, 280). A ponieważ odsyła zawsze do Boga, w przeciwieństwie do fotografii czy malarskiego płótna, których przedmiot jest fikcyjny lub w danej formie już nieobecny („wszelki utrwalony obraz przedstawia coś, co już nie istnieje”, ibidem, 285), ikona jest symbolem rzeczywistej, nieprzemijającej obecności, świadczy o tym, co jest.

Myślę, że stało się już oczywiste, że to, co Evdokimov mówi o ikonie, jest częścią konfrontacji, jakiej dokonuje między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, i stanowi jednocześnie mniej lub bardziej bezpośrednio nawiązanie do sztuki malarskiej Zachodu. Ikona jest czymś zdecydowanie innym niż dzieło malarskie o tematyce religijnej. Owa inność ma swoją głębię, ale ma też zewnętrżność. Zdecydowanie łatwiej jest przedstawić tę ostatnią. To nie technika malarska jest bowiem przedmiotem interpretacji czy ostatecznie kontrowersji. Co do różnic formalnych panuje raczej zgoda. Od tych też zaczniemy, przesuując się stopniowo wzdłuż spektrum omawianego zagadnienia ku kwestiom trudniejszym i mniej jednoznacznym.

Mówiąc najogólniej, ikona – wyłączona z codzienności, ze świata takiego, jaki znamy i jaki jest dany – nie naśladuje w żaden sposób rzeczywistości, i taką separację podkreśla w każdym swoim formalnym aspekcie. Nie stwarza iluzji przestrzenności i czasowości, odwraca się od reguł psychologizmu, nie tworzy narracji, nie przekazuje dodatkowego przesłania, nie posiada źródła światła. Postaci – święte i dobrze znane – bywają zawieszane w przestrzeni, nie rzucają cienia, ich twarze nie wyrażają emocji, oczy są duże i szeroko otwarte, usta wąskie i zaciśnięte, rozmiar i proporcje ciała nie muszą być realistyczne. Ikony tworzą swój zamknięty świat, na zewnątrz – płaski, dwuwymiarowy; wewnątrz – różnorodny i bogaty. Świat ów ma własne prawa optyki, własną symbolikę kolorów, kształtów, figur oraz przedmiotów, właściwą sobie korespondencję pozornie odległych elementów, własną świetlistość (por. Evdokimov 1986, 292; Wolsza 2011, 169). A co najistotniejsze, sztuka ikony winna być kultywowana, a nie – zmieniana. Kanony zostały ustalone. W przestrzeni ikonografii jest miejsce jedynie na rozwój, wzrost duchowy piszącego ikonę. To on winien dojrzeć do swojego dzieła, do zadania, do jakiego został wezwany. Ikona natomiast jest dziełem zamkniętym i skończonym.

5. Zatrute źródła, niebieskie łąki, i światłocien

Nie są natomiast, powiedzmy rzecz oczywistą, dziełem zamkniętym i skończonym zachodnie płótna malarskie. Spójrzmy przykładowo na dwie wypowiedzi dotyczące geniusza malarstwa średniowiecznego, Giotta, które przytacza W. Łysiak w *Historii malarstwa białego człowieka*, wraz z komentarzem, jakim wypowiedzi te opatruje:

Giorgio Vasari pisze, że wszyscy malarze winni czuć wdzięczność wobec Giotta, gdyż „Giotto, sam jeden [...] dzięki darowi, jaki otrzymał od Boga, zawrócił malarstwo z drogi fałszywej i do takiego przywiódł stanu, że mogło być nazwane malarstwem prawdziwym”. [...] W pierwszym włoskim traktacie o problemach malarstwa [...] malarz i teoretyk Cennino Cennini zapewnia: „Sztukę malarską przetłumaczył Giotto z greki na łacinę, i dzięki temu uczynił ją nowoczesną”. [...] „Z greki na łacinę”, czyli z bizantyzmu na realizm [...] sztuka Giotta zrewolucjonizowała malarstwo europejskie, bo przeciwstawiła się dominacji stylu bizantyjskiego (Łysiak 2009, 41 i n.).

Giotta, co znaczące, wymienia również Evdokimov, niemniej w zdecydowanie odmiennym duchu i w nawiązaniu do wcześniejszych słów o „zatrutym źródle” europejskiego malarstwa:

Giotto, Duccio, Cimabue wyrzekają się irracjonalnej rzeczywistości „świata idealnego”. Wprowadzają oni optyczną sztuczność (perspektywiczna głębia, oświetlenie), toteż ich sztuka nie jest transcendentna (Evdokimov 1986, 282)⁴.

Czy jest tak w istocie, to znaczy, czy iluzjonistycznemu malarstwu Zachodu należy odmówić transcendentnego wymiaru i duchowej wartości, to osobne pytanie. Evdokimov wydaje się twierdzić, że tylko ikona, jeśli myśleć o dziełach sztuki, sięga Absolutu i otwiera duszę na Boga. A w odpowiedzi na dotyczący sporu o duchowe znaczenie ikony argument, który aż tak wyolbrzymione znaczenie ikony neguje: „To nie przez malowidło zbawił nas Chrystus”, ripostuje – „ani nie przez księgę, można by dodać” (Evdokimov 1999, 146). Niemniej zapomina w tym miejscu o trzecim elemencie zbioru: ikona-Pismo Święte-krzyż (którym sam się przecież posługuje). Nie przez księgę, ale i nie przez malowidło – brzmiałaby w pełni poprawna teologiczna odpowiedź, odnosząca się do chrześcijańskiej prawdy o zbawieniu przez krzyż. Jak inaczej można by zatem spojrzeć na toczący się spór?

Przywołany na wstępie Maciejewski ostro kreśli w *Czasie rozczarowań* różnicę między katolicyzmem a prawosławiem, odwołując się m.in. do sztuki, choć nie tylko malarskiej:

Podróż, w którą nie wybrał się Wschód, a podczas której Zachód zabłądził. [...] od momentu Wielkiej Schizmy [...] katolicyzm kontynuuje pielgrzymkę, w którą prawosławie uznało za zakończoną [...]. Podróż, której szlak – bardziej może niż przez cokolwiek innego – prowadził przez obraz i dźwięk. Tu właśnie jak na dłoni widać różnicę między ortodoksją, taką, jakiej strzeże Wschód, a tradycją, jaką żyje Zachód. Między kwiatem zakonserwowanym, uwiecznionym i uwiecznionym w bursztynie,

⁴ Evdokimov w *Prawosławiu* i w *Sztuce ikony* praktycznie powtarza niektóre części. Niemal identyczne są: Rozdział II *Wtajemniczenie w ikonę w Prawosławiu* oraz Część III *Teologia ikony w Sztuce ikony*. Miejsca te różnią się w podtytułach, rozłożeniu treści, niektórych sformułowaniach. Tak się składa, że uwagi o zatrutym źródle i malarstwie Giotta, chociaż należą do tego samego myślowego komponentu, występują w dwóch różnych dziełach.

a rośliną, która rozwija się i owocuje [...]. Zachodnia sztuka owocowała i obumierała razem z Kościołem. Wyruszyła w [...] przygodę zwaną też przez niektórych życiem. Podjęła ryzyko światłocienia i polifonii, perspektywy i systemu dur-moll. Ocierała się o grzech i fałsz, herezję i brzydotę [...]. Przez cały ten czas Wschód wpatrywał się wiernie w nieruchomą twarz ikony, z obojętnością przechodził obok konwulsji, jakich Zachód doświadczał w rozpasanych światłocieniach Caravaggia i szalonych fugach Bacha. Wschód – trwał, Zachód – żył.

W innym jeszcze swoim felietonie, refleksji dotyczącej katolickiego święta Wniebowzięcia NMP, Maciejewski również przywołuje płótno Caravaggia, które obecny od 1950 r. dogmat, a wcześniej przedmiot wiary i znany malarski motyw, przedstawia w sposób wyjątkowo niekonwencjonalny i wydawałoby się, że również trudny do pogodzenia z wymogami religijności (Maciejewski 2021a). Maria jest kobietą o chłopskich, pospolitych rysach, co więcej, rzucają się w oczy na płótnie Caravaggia jej nie tylko bosa, lecz także ubrudzone stopy.

Broniąc malarskiej wizji Caravaggia, Maciejewski, w podobnym tonie co w tekście o prawosławiu, odwołuje się do dynamiki życia, które, jeśli prawdziwe, musi być też ubrudzone. Tak jak kwiat owocuje, czerpiąc soki z brudnej ziemi, tak i człowieka nie można odciąć od podłoża jego codzienności, banalności i grzeszności, które mogą i mają zostać ostatecznie przekroczone, ale dopiero – na końcu, w czasie symbolicznych żniw, kiedy życie wyda właściwy sobie owoc. Matka Boska wniebowzięta „z brudnymi nogami” jest jak ścięty kwiat, oblepiony wprawdzie ziemią, ale odłączony od podłoża we właściwym czasie, w pełni rozkwitu i owocowania. „Żniwa – najbardziej pachnąca i żywa z odmian śmierci”, kończy swoją myśl Maciejewski, w felietonie o tytule *Kwietna*.

Podążając za ową kwietną metaforyką, warto przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź Evdokimova na temat zachodniego malarstwa religijnego:

Gdy ludzka wyobraźnia przestaje być charyzmatyczna, staje się zasmucająco uboga, jak papierowe kwiaty nie mające w sobie porannej rosy. Niezdrowa tendencja, która szuka portretu Ducha Świętego, każe oglądać Boga Ojca w postaci wiekowego starca, a Bogarodnicę w postaci kuszącej kobiety (Evdokimov 1986, 286).

Kwiat uwięziony w bursztynie, Matka Boska Kwietna, papierowe kwiaty pozbawione porannej rosy...? Kto ma słuszość? Czy wolno i należy stawiać w ogóle takie pytania? Zgadzam się z uwagą Evdokimova o nieadekwatności pewnych religijnych obrazów, ale znam też ich historię i uwarunkowania (por. Zając 2013, 16-45). Natomiast, jak napisałam na początku, nie dążę w tym tekście do rozstrzygnięć odnośnie do takiej czy innej formuły duchowości, takiej czy innej techniki malarskiej. Chciałam jedynie podjąć próbę spojrzenia na wskazane różnice przez pryzmat wydarzeń historycznych i politycznych, nawet jeśli z konieczności będzie

to obraz kreślony bardzo grubym kreskami. Być może w odległość, jaka dzieli ikonę Zaśnięcia Matki Boskiej od płótna Caravaggia, można wpisać więcej niż się wydaje.

Samo już Zaśnięcie kontrastuje przecież z Wniebowzięciem. Idealna postać – z pospolitym ciałem. Kontemplacja światła – z wędrówką w ciemnościach. A zatem – spokojny, uśpiony Wschód i niespokojny Zachód? Europejskość jako rzymskość, czyli asymilacja cywilizacji antyku, ale również kultury barbarzyńskich hord? Niewzruszony Absolut a patos Ukrzyżowanego Słowa? Prawosławie przez kult ikony kieruje wzrok ku wiecznemu światłu. Ale rzeczywistość pozostaje światłocieniem. Realistyczne, czyli w ludzkim sensie prawdziwsze, spojrzenie zauważyłoby jako część kreślonego obrazu również – Moskiewską cerkiew, zastygłą w raz dokonany wyborze politycznej opcji, uwikłaną w struktury władzy carskiej, sowieckiej i komunistycznej. Także opromieniona Boskim światłem ikona wpada w brudny nurt życia, z którego, według wiary chrześcijańskiej, wydobywa jedynie Krzyż. Kontemplacja jest uznawana za szczyt chrześcijańskiego życia, ale w warunkach ziemskich niesie też wiele niebezpieczeństw. Konieczna jest ciągła weryfikacja jej przedmiotu.

Bibliografia

- BRAGUE, R. (2012), *Europa. Droga rzymska*. Warszawa.
- DAWSON, C. (1950), *Religion and the Rise of Western Culture*. London | New York.
- EVDOKIMOV, P. (1986), *Prawosławie*. Warszawa.
- EVDOKIMOV, P. (1999), *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Warszawa.
- KELLER, J. (1972), *Prawosławie*. Warszawa.
- ŁYSIAK, W. (2009), *Historia malarstwa białego człowieka*. T. 1. Warszawa.
- MACIEJEWSKI, J. (2021a), Kwietna. W: *Rzeczpospolita*. Plus Minus, 21-22 sierpnia.
- MACIEJEWSKI, J. (2021b), Czas rozczarowań. W: *Rzeczpospolita*. Plus Minus, 27-28 listopada.
- MARAI, S. (2019), *Kronika niedzielna*. Warszawa.
- MARAI, S. (2020), *Dziennik*. T. 1-5. Warszawa.
- MARAI, S. (2022), *Porwanie Europy*. Warszawa.
- MARION, J.-L. (1996), *Bóg bez bycia*. Kraków.
- SALMANN, E. (2004), *Daleka bliskość chrześcijaństwa*. Kraków.
- SIECIENSKI, A. E. (2019), *Orthodox Christianity. A Very Short Introduction*. Oxford.
- SKWIECIŃSKI, P. (2022), *Koniec ruskiego miru. O ideowych źródłach rosyjskiej agresji*. Warszawa.
- SOŁOUCHIN, W. (1972), *Spotkania z ikonami*. Kraków.
- TILLICH, P. (1956), *Theology of culture*. New York.
- TILLICH, P. (2020), *Teologia kultury*. Kęty.
- WARE, T. (2015), *The Orthodox Church. An Introduction to Eastern Christianity*. London.
- WĄCHOCKA, M. (2013), Łaska w ikonach. W: *Polonia Sacra*. 33 (2), 203-218.
- WOLSZA, K. M. (2011), *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*. Opole.
- ZAJĄC, M. (2013), *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga*. Katowice.

