

Ikona i zapomniane przykazanie Dekalogu

Wojciech Michera

W ikonosferze katolickiej ważne miejsce zajmują „święte obrazki”, małe, kolorowe, malowane, lub w formie zdjęć, rozdawane przy różnych okazjach dzieciom i dorosłym. Przedstawiają czasem świętych, czasem ładne widoki, bywają z podpisami i bez. Najniezwyklejszy z tych, które widziałem, przedstawia w technice trójwymiarowej Chrystusa na krzyżu, mrugającego to jednym, to drugim okiem. Miejsce, w którym po raz pierwszy dosięgło mnie owo traumatyczne przeżycie, nadaje zdarzeniu sens anegdoty: było to w Rzymie, przed witryną sklepu z dewocjonaliami, przy via della Concilizione, prowadzącej wprost do Watykanu. W takim miejscu, i wobec takiego zjawiska, trudno było nie pomyśleć o tym z przykazań Dekalogu, które uległo zapomnieniu i na próżno szukać by go w katolickim katechizmie.

Istnieją bowiem trzy sposoby dzielenia tekstu Dekalogu na dziesięć słów. Pierwszy, żydowski, ujmuje jako pierwsze przykazanie to, co w układzie chrześcijańskim jest wstępem: *Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*. Chrześcijanie, pomijając w numeracji ową preambułę, musieli rozdzielić na dwoje jedno z pozostałych dziewięciu przykazań. Większość ojców Kościoła zrobiła to z pierwszym (w Biblii hebrajskiej – drugim):

(1) *Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną.* (2) *Nie uczynisz sobie ryciny, ani żadnego podobieństwa, które jest na niebie w górze, i które na ziemi nisko, ani z tych rzeczy, które są w wodach pod ziemią. Nie będziesz się im kłaniał ani służył (...)*

W Kościele rzymskim jednak przyjęło się, by rozdzielać ostatnie:

(9) *Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego: ani będziesz pragnął żony jego, nie sługi, nie służebnice, nie wołu, nie osła,* (10) *ani żadnej rzeczy, która jego jest”.*

(Ks. Wyjścia 20, wg tłum. x. J. Wujka):

Jeśli porównać zapis dziesięciorga przykazań w szkolnych katechizmach Kościoła katolickiego i prawosławnego, okaże się, że odmiennosc ta ma charakter nie tylko porządkowy: nie chodzi tylko o to, które z przykazań zostaje rozdzielone, ale też w jaki sposób. Mówiąc dokładniej: jak bardzo, na użytek praktyczny, je skrócono. Oto bowiem dziesiąte przykazanie w układzie prawosławnym zawiera treść zarówno dziewiątego, jak i dziesiątego przykazania katolickiego (jest mowa i o „żonie bliźniego”, i o „każdej rzeczy, która jego jest”); pierwsze natomiast przykazanie w układzie katolickim mówi o zakazie czci dla „cudzych bogów”, pomija jednak sprawę sporządzania obrazów i podobizn.

Za katolicką redakcją Dekalogu poszli, o dziwo, luteranie. Jeszcze bardziej jednak zaskakujący może się wydawać fakt, że pamięć tego przykazania trwa, w sposób nie naruszony, właśnie w prawosławiu, w tej tradycji chrześcijańskiej, która wykształciła niezwykłą wrażliwość na obraz, która obrazowi – i szerzej: pięknu nadała walor świętości. Jak to możliwe – narzuca się to pytanie by bez wpadnięcia w sprzeczność teologiczną łączyć ów ikonoklastyczny zakaz ze sztuką ikony? Czyż nie jest nazywane we wschodnim chrześcijaństwie świętem ortodoksji (obchodzonym w drugą niedzielę Wielkiego Postu) zwycięstwo czcicieli ikon nad obrazoburcami? Można oczywiście tłumaczyć ten paradoks powikłaną historią, swoistym przebiegiem wydarzeń politycznych, działaniem różnorodnych sił dziejowych i społecznych, które często dopuszczają, a nawet wymuszają i utrwalają podobne sprzeczności. Tym razem jednak, jak sądzę, sprawa ma

wymiar czysto teologiczny i w pozornej sprzeczności kryje się głęboki sens.

Nie tylko bowiem obrazoburstwo, ale i bezkrytyczność wobec religijnych obrazów zagraża świętości ikony. Stojąc przed witryną rzymskiego sklepu, wspominałem też nauki głoszone przez Martina Heideggera o „czasie marnym”, w którym przyszło nam żyć.¹ Przypomnijmy tezę znanego eseju: czas jest marny, gdyż nie odczuwamy potrzeby istnienia poetów, a w konsekwencji brakuje w naszym świecie prawdy; to poeci bowiem prawdę tę stanowią. Jak wiadomo, Heideggerowi nie chodzi o prawdę rozumianą jako trafne odtworzenie rzeczywistości. Mówi on o *stanowieniu prawdy*, bowiem za sprawą poetów prawda rzeczywistości się *dzieje*.²

Czas zatem jest marny, bo nie interesuje nas stanowienie prawdy, bo nie chcemy być poetami: słowo ma wartość jedynie środka technicznego, przekazu informacji, nie jest naszym *zamieszkiwaniem w świecie*. Rzeczywistość dotykana wyłącznie językiem technicznym zamyka się, kryje, pozbawiając nas do siebie dostępu. Nie wiemy jednak o tym i tę zwinętą powłokę, zredukowaną do prostej obecności „tu-i-teraz”, bierzemy za autentyczną rzeczywistość.

Przed podobnym pójściem na łatwiznę przestrzegali już biblijni prorocy, od Mojżesza począwszy, a ich zadanie było równie trudne, co zadanie współczesnych hermeneutów. Spójrzmy tylko na biblijną historię początków Izraela. Jakże nieracjonalne wydaje się zachowanie ludu wybranego przez Boga. Zdumiewa, że namacalna wręcz bliskość Jahwe, jego opieki i gniewu, mogła być nieustannie lekceważona. Lecz ta historia nieustannych upadków, niekończących się rozstań i powrotów, ma oczywiście głębszy sens. Jest transpozycją najważniejszego chyba w religii zagadnienia: w całej swej dialektyce pokazuje wątpliwości i ryzyko, na jakie skazany jest człowiek podejmujący wyzwanie wiary. Człowiek zwracający się do Boga słowem, gestem, myślą musi bowiem postawić sobie pytanie: kim On jest? Drugie, nie mniej ważne pytanie brzmi: czy uzasadniona jest nadzieja, że On wysłucha słów, z którymi się do Niego zwracam?

Kim zatem jest Bóg? Najczęstsza odpowiedź mówi, że wszystkim, wszechmocą, transcendencją. Nie ma sposobu, by przeniknąć zasłonę kryjącą jego oblicze: „nie można Go ujrzyć i pozostać żywym” (Ex. 33, 20). Nawet Serafinom tylko dwa spośród sześciu skrzydeł służyły do latania; pozostałymi zakrywały sobie twarz i stopy, gdy wołając: „Święty, święty, święty...” zbliżały się do palącej Chwały Boga. Nawet blask bijący z twarzy Mojżesza, konsekwencja rozmowy z Jahwe, był nie do zniesienia dla jego braci. Każde spotkanie z Bogiem jest porzuceniem wszystkiego co znane. Jest wejściem w nieskończoną ciemność, wywołującą lęk i drżenie.

Kto więc odważy się wyjść na spotkanie osoby tak obcej, tak odległej, a zarazem obdarzonej nieskończoną mocą? Kto opanuje chęć uniknięcia niebezpieczeństwa, ominięcia ryzyka spotkania? Przede wszystkim jednak musi paść pytanie o sens podobnej próby, bo przecież wątpić można, czy *Ktoś Taki* zechce w ogóle wysłuchać człowieka. Osoba wierząca może się obawiać, że Bóg, w swym oddaleniu i odmienności, po prostu jej nie potrzebuje (Kierkegaard przedstawia tę rozpaczliwą sytuację przytaczając słowa: „Wróbel może żyć, to jest zrozumiałe, bo on przecież nie wie, że istnieje wobec Boga. Ale wiedzieć, że się jest w obliczu Boga i nie zwariować, albo nie stać się niczym niepodobną!”³). Obie te wątpliwości nurtowały Izraelitów.

Z jednej strony trwożnie unikali wypowiedziania świętego, groźnego imienia Boga; z drugiej jednak szukali bliskości, kontaktu z nim tworzyli więc sami „świętość udomowioną”, złote cielce i bałwany na praktyczne, codzienne potrzeby. Człowiek zawsze ufał nadmiernie technice. A technika skłaniała do bałwochwalstwa.

Pierwszym zatem niebezpieczeństwem, które zagraża ikonie, nie jest ikonoklazm, lecz czynienie z niej idola, zamykanie transcendencji, *inności* Boga w tożsamości, prostej obecności, dającej się opanować i zawładnąć. Jest to marny czas fałszowania i manipulacji prawdą. Reakcją na to zło (przypominające Kierkegaardowską *rozpaczk skończoności*) jest owo drugie, ikonoklastyczne przykazanie Dekalogu. Nie mogą się bez niego obejść Żydzi, nie może również chrześcijańska ikona: zapobiega ono sporządzeniu idoli, dokonuje otwarcia na nieobjęte, na transcendencję. Dzięki niemu sens ikony nie może być już limitowany, ograniczany, manipulowany. Można go określać tylko w kategoriach nadmiaru. Jeśli ten nadmiar jest mocą, to nie możemy się tudzić, że kiedykolwiek ją usidlimy.

Lecz ikonoklazm to oczywiście bardzo niebezpieczny lek. Związane z nim zagrożenie Kierkegaard nazwałby *rozpaczk nieskończoności*. Rzeczywistość dotknięta nihilizmem absolutnego braku, nihilistycznym sceptycyzmem, traci związek z konkretem, zrywa swe kotwice, rozplywa w fantasmagoriach i bezgraniczności. Wszystko jest w niej możliwe, ale nic pewne. Wobec takiego radykalnego ikonoklazmu ikona traci raczej swego istnienia.

Te dwa niebezpieczeństwa to dwa bieguny, między którymi zawieszona jest istnienie świętego obrazu, jak i cała ludzka egzystencja, pozostająca w ciągłym napięciu, rozrywana przeciwstawnymi siłami, czerpiąca jednak z tego swą moc. Dwa niebezpieczeństwa i dwa wzajemne zabezpieczenia; jak woda i ogień. Richard Kearney nazywa tę sytuację podwójną wiernością: wobec ikonoklazmu, nie pozwalającego zamknąć się na transcendencję, oraz wobec *wcielenia*.⁴

Dzięki Wcieleniu ikona jest w ogóle możliwa. Píše Olivier Clement, że Wcielenie „jest podstawą ikony, a ikona objawia Wcielenie (...). Przed Wcieleniem obraz był zakazany: musiałby być idolem. Po Wcieleniu jest nie tylko możliwy, ale i konieczny: jego brak podważałby naszą wiarę we Wcielenie”⁵.

Starotestamentowy ikonoklazm przygotowywał Wcielenie od strony, można powiedzieć, *negatywnej*. O. Clement zwraca jednak też uwagę na przygotowanie mające charakter pozytywny: są nim biblijne koncepcje Oblicza, Imienia, Obecności czy też Chwały Bożej. Teologicznie rzecz biorąc, Wcielenie potwierdziło, że prawdziwą ikoną jest – jako obraz Boga – sam człowiek. Jest manifestacją transcendencji w konkretnie i otwarciem konkretnie na transcendencję. Twarz człowieka to możliwość wyjścia poza wymiar dosłowności, możliwość istnienia w wymiarze symbolicznym. Jest ona rozdarcie, „dziurą transcendencji”. W ikonie twarzy krzyżuje się skończoność i nieograniczoność, upadek cierpienia i piękno chwały. Piękno zjawia się w grymasie twarzy Izajaszewego „cierpiącego sługi”, w *upadłej* materii pozbawionej transcendencji – dokonując jej transfiguracji.

Niewolnika nie można było „zobaczyć”. Nie posiadał on twarzy, był *aprosopos*. Ale to ogołocenie było ogołoceniem „ze wszystkich masek nicości” (O. Clement). W języku możliwa jest gra słów, która doskonale wyraża tę myśl: chodzi tu mianowicie o wyrzeczenie się dosłowności, można powiedzieć

wyrzeczenie pierwszego stopnia. Po nim mogło nastąpić *wyrzeczenie* (tym razem w sensie: wypowiedzenie) dosięgające prawdy. Upadek i cierpienie prowadzą ku chwale i pięknu. „Cierpiący sługa” wyrzeka się twarzy, będącej technicznym wymiarem obecności; ikona, będąca twarzą „odkrytą”, wyrzeka się technicznego, iluzyjnego uczestniczenia w rzeczywistości. Dzięki temu jednak może dopiero wypowiedzieć o niej prawdę.

Ikona to zawsze więcej niż to, co jest. Przypominają się słowa Blake’a: „Cysterna ma ile ma, źródło się przelewa”. Ikona nie pozwala na idolatryczną rozpaczk skończoności. Nie pozwala więc też na próżne lenistwo widza. Zmienia się zasada rozumienia jej obecności. Nie można jej po prostu oglądać, nie można ograniczyć się do bierniej percepcji, nie chodzi o nasycenie wzroku obserwatora. Ikona jest ekstazyjna, jest ucieczką ku nadmiarowi, jest symboliczna. Jej właściwym stanem istnienia nie jest aktualność, autotożsamość, lecz „dzianie się”, stanowienie prawdy. Jeśli prawda się w niej dzieje, nie może być dojrzana z jednego, statycznego punktu obserwacji. Przyjęcie takiego punktu widzenia jest zabiegiem bałwochwalczym, wywołuje złudzenie, że obraz jest bytowo tożsamy z tym, co przedstawia. Tymczasem jest on miejscem spotkania, które wymaga od człowieka zgody na nie i decyzji przyjęcia.

Niebezpieczeństwo idolatrii zwiększa się tam, gdzie chcemy powiedzieć zbyt dużo, lub zbyt dokładnie określając, definiując i decydując. Píše M.–L. Chauvet: „Punkt krytyczny teologii chrześcijańskiej nie polega na apofatycznym oczyszczeniu naszych pojęć po to, by określić Boga (pour dire Dieu), ale na naszym użyciu tych pojęć, czyli na postawie, idolatrycznej bądź nie, którą one wywołują z naszej strony. Tradycja zresztą podkreślała to od dawna: pojęcia najbardziej wysubtelnione mogą pełnić funkcję idoli; przeciwnie, najbardziej materialne antropomorfizmy (*Panie, jesteś moją skałą*) mogą być najprecyzyjniejszymi wyrażeniami radykalnej odmienności i świętości Boga.”⁶ Tajemnica objawia się nie w zracjonalizowanym koncepcie (nie w słowie traktowanym jako zracjonalizowany koncept), lecz w posługującym się symbolem języku Biblii, poezji, liturgii. Symbol bowiem nie jest zwykłym ekwiwalentem sensu. Obraz symboliczny, ikona, jest oknem, przez które możemy ów sens przywoływać, ewokować. A ponieważ wołanie można ponawiać, więc i odpowiedź przychodząca w symbolu jest pełniejsza, ma zdolność ujmowania sprzeczności.

Ikona domaga się tego wołania. Sama jest po-wołaniem. Jej istnienie jest nierozdzielnie związane z modlitwą, choć nie jest od niej zależne w sensie przyczyny i skutku. Ikona bowiem zawsze poprzedza modlitwę, jest „sytuacją”, w jakiej i wobec której postawiony jest wierny. Ale ikonę da się zobaczyć tylko w transfigurującym jej materialność świetle modlitwy.

Ikona nie może być prawdziwa lub fałszywa. Nie odtwarza bowiem (lepiej lub gorzej) zaistniałej wcześniej sytuacji. Prawda zawarta w ikonie jest nierozdzielna z samym jej istnieniem, a ono polega na zdolności objawiania. Dlatego dobyteczna jest w niej iluzja trzeciego wymiaru i fotograficzna dosłowność.

Ikona fałszywa nie jest ikoną lecz bałwanem, znakiem „czasu marnego”, którego fałszywi prorocy mrugają do nas z trójwymiarowych fotografii.

PRZYPISY

¹ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977. „Cóż po poecie w czasie marnym” – jest to zdanie z poematu Hölderlina *Chleb i wino*.

² M. Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, w: *Chemins qui ne mènent nulle part*, (tytuł oryg. niemieckiego: *Holzwege*), tłum. W. Brokmeier, Paris 1962, s. 84; por. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 145 n.

³ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982 s. 169.

⁴ R. Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie hermèneutique de la figuration*, Paris 1984, s. 136n. Zob. też J.-L. Marion, *L'idole et l'icône*. „Revue métaphysique et de la morale” 4, 1979, oraz inne prace tego autora.

⁵ O. Clement, *Aperçus sur la spiritualité de l'icône*, Paris, b.d.

⁶ L.-M. Chauvet, *Symbole i sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987, s. 46