

Zbigniew Treppa

TAJEMNICA WIDZIALNOŚCI BOGA

Szkice
z teologii
obrazu

© Wydawnictwo WAM, 2015

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Gdański

Opieka redakcyjna: Olaf Pietek

Redakcja: Agnieszka Caba

Korekta: Dariusz Godoś

Projekt okładki: Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-277-0187-9

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa:

DIMOGRAF • Bielsko-Biała

Bóg Ojciec najpełniej objawił swe oblicze w swoim Synu, którego objawił nam w ciele. W swoim Synu zatem niewidzialne (niecielesne) uczynił widzialnym. Bez pośrednictwa tego objawienia możemy jedynie powiedzieć, że „Boga nikt nigdy nie widział”¹.

To właśnie dogmat o wcieleniu umożliwia poznawanie tajemnic ukrytych w Bożym obliczu. Wszystkie próby ich zgłębienia to jednak zadanie dosyć karkołomne. Już na samym początku pojawia się bowiem pytanie: czy myśl, która wyraża prawdę o niewidzialności Boga, dotyczy niewidzialności jako przymiotu Boga, czy niemożności oglądania Boga przez człowieka? W ślad za tym idą kolejne: jeśli Bóg jest niewidzialny ze swojej natury, jak zatem fizycznym wzrokiem wnikać w to, co z natury niewidzialne? Czy jedynie szukając Boga w Chrystusie, tak jak ukazał to sam Zbawiciel, wcielony Bóg, mówiąc: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca”²?

Niniejsza praca balansuje pomiędzy tymi dwoma zacytowanymi passusami z Ewangelii według świętego Jana. Jest próbą odpowiedzi na pytania, które w związku z tematem oblicza Boga pojawiają się w nadmiarze. Przed nami stoi zatem choćby próba wyjaśnienia, jakie konsekwencje dla wizerunku Boga ma Jego objawienie się w ciele, jeśli oblicze Boga, który objawił się w ciele, jest jednocześnie obliczem niewidzialnego Boga. Wobec tej przeogromnej Tajemnicy może lepiej byłoby zamilknąć, zważywszy, że wraz z kolejnym dylematem dotyczącym zagadnienia objawienia Bożego pojawiają się kolejne trudności: czy istnieje tylko objawienie Boże za pośrednictwem słowa, bez pośrednictwa obrazu, czy doświadczyć można również treści objawienia za pośrednictwem słowa i obrazu, jako dwóch komplementarnych środków przekazu treści? Inaczej rzecz ujmując: czy Bóg objawił się również poprzez Obraz, a nie tylko w Słowie? Nie należy, jak sądzę, kapitulować wobec tych dylematów, które tylko pozornie mogą wydawać się akademickimi spekulacjami.

¹ J 1, 18.

² J 14, 9.

cjami. Z tymi zagadnieniami tak czy inaczej spotykamy się bowiem w praktyce w odniesieniu do świętych wizerunków, które są obecne w życiu Kościoła, a na najgłębszym poziomie – w liturgii Kościoła. Kryzys obrazu, z którym od stuleci spotykamy się w Kościele, jest wystarczającym powodem, by pochylić się nad pytaniami dotyczącymi oblicza Boga.

W niniejszej publikacji postaram się wykazać, że istnieje potrzeba dowartościowania i korekty w sferze przekazu ewangelicznego w dziedzinie obrazu, a także w sferze związków obrazu z przestrzenią sakralną i co z tym się wiąże, z liturgią. W innym zakresie dotyczy to chrześcijańskiego Wschodu, w innym Zachodu, jeśli pod tymi pojęciami rozumieć będziemy bogactwo tradycji prawosławia i katolicyzmu. Choć słowo „kryzys”, zwłaszcza jeśli odnosimy je do okresu kilkuset lat, brzmi dosyć złowieszczo, optymizmem napawa fakt, że – zdaniem znanego publicyisty, z którym zgadzam się w pełni –

kryzys jest absolutną normą historii Kościoła i życia duchowego. Zaufanie, jakim obdarzył nas Najwyższy (całkowicie oddał się w ręce nieudaczników), musiało skończyć się kryzysem. Otrzymaliśmy skarb, z którym nie bardzo potrafimy sobie poradzić³.

Zadawane w niniejszej książce pytania, a także rozważania czynione wokół obrazu są właśnie spojrzeniem nieudacznika, któremu jednak przyświeca pozytywny cel – przede wszystkim wynikają one z głębokiej troski o piękno i świętość liturgii, w której z pewnością nie powinno być miejsca na działania dyletanckie, pozbawione uroczystego charakteru, urągające prawom estetyki oraz stojące w konflikcie z doktryną Kościoła.

Czasy Nowej Ewangelizacji, w których przyszło nam żyć na początku tego tysiąclecia, domagają się od chrześcijan nowego, pogłębionego postrzegania obrazu. Należy w związku z tym zadać kolejne pytania: czy w kontekście wyzwania Nowej Ewangelizacji, w kontekście współczesności, w kontekście pojawiania się nowych mediów istnieje potrzeba zaktualizowania stanowiska Kościoła w kwestii obrazów? Co Kościół ma dzisiaj do zaproponowania człowiekowi szukającemu kontaktu z Bogiem za pośrednictwem obrazu, w miejscu gdzie dokonuje się liturgia? Próbując odpowiedzieć na powyższe pytania, należy pamiętać, że środowiskiem kulturowym naszych czasów jest kultura postmodernizmu spleciona ściśle z kulturą posthumanizmu, które są

³ M. Jakimowicz, *Święty kryzysie, módl się za nami*, „Gość Niedzielny” 6/2014, s. 30.

poddane procesowi komputeryzacji na wszystkich możliwych płaszczyznach. Środowisko to nabiera cech globalnych dzięki nowym mediom, które od dziesięcioleci tworzą nową, hybrydową estetykę.

W tej kulturze społeczeństwa informacyjnego, podobnie jak wcześniej w kulturze społeczeństwa przemysłowego i wcześniejszych kulturach sięgających wieków średnich i starożytności antycznej, istnieje potrzeba kontaktu z Bogiem za pośrednictwem różnych form komunikowania się, spośród których jedną z najistotniejszych jest obraz. Mam w tym momencie na myśli obraz rozumiany jako miejsce spotkania z Bogiem. Ponieważ współczesne metody analizy obrazu umożliwiają postrzeganie obrazu w perspektywie komunikacyjnej, traktując go jako rodzaj kanału informacyjnego, za pośrednictwem którego komunikowany jest przekaz, w taki również sposób należy spojrzeć na obraz będący miejscem szczególnego interpersonalnego kontaktu Boga z człowiekiem.

Docieranie z obrazem jako nośnikiem Dobrej Nowiny może przybierać różne formy, może się ono ujawniać na różnych płaszczyznach, spośród których najważniejszą jest płaszczyzna liturgii. Powyższa myśl wielokrotnie powracać będzie na kartach niniejszej książki.

W pierwszej jej części sięgniemy do źródłowych tekstów biblijnych, które są wyrazem tęsknoty za obliczem Boga. Przyjrzymy się również fundamentom tradycji Kościoła w dziedzinie wizerunku, która formowała się przez stulecia, przechodząc krwawą próbę ikonoklazmu. Pożyteczne będzie przypomnienie przy tej okazji, skąd wziął się w Kościele kult obrazów próbujących odzwierciedlić oblicze Boga i jakie są jego teologiczne i estetyczne podstawy. Dopiero na twardym gruncie chrześcijańskiej tradycji można trzeźwo spojrzeć na obrazy nie-ręką-ludzką-wykonane (gr. *acheiropoietos*), które za sprawą badań przeprowadzanych w ostatnich dziesięcioleciach ujawniają nieznaną wcześniej głębię w sferze przekazu treści Bożego objawienia, a także na takie zjawiska, jak obrazy będące wizualizacją objawienia, które powstały w wyniku mistycznych wizji w ramach prywatnych objawień potwierdzonych autorytetem Magisterium Kościoła katolickiego. Zastanawiające jest, że wszystkie znane obrazy *acheiropoietos* są depozytem Kościoła katolickiego, podobnie zresztą jak mistyczne doświadczenia ostatnich stuleci, w wyniku których powstały obrazy stojące w centrum kultów: Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz Miłosierdzia Bożego. Są one doświadczeniem Kościoła katolickiego, czerpiącym z jego depozytu wiary oraz kontynuującym tradycję Kościoła w dziedzinie obrazu. Bez poznania wagi depozytu Kościoła związanego z obrazem nie spo-

sób prawidłowo rozpoznać, który obraz włączony do liturgii jest prawdziwy, a który fałszywy, chybiony, czy nawet sprzeczny z tradycją Kościoła.

Obrazy pochodzące z przedstawionych wyżej objawień mistycznych będą przedmiotem analiz w drugiej części opracowania. Spośród nich obraz Jezusa Miłosiernego, będący jednym z głównych elementów kultu Miłosierdzia Bożego, poddany zostanie szczegółowej analizie semiotycznej, mającej na celu poznanie jego wartości, która, jak się wydaje, jest cały czas niedoceniana. Analiza obrazu zostanie powiązana z analizą cech istotowych samego kultu Miłosierdzia Bożego, który okazuje się bezprecedensowym przypadkiem współdziałania obrazu i słowa jako dwóch komplementarnych nośników przekazu ewangelicznego. Można śmiało powiedzieć, że rozwój tego kultu w oparciu o słowo i obraz stał się jednym z najbardziej widocznych i czytelnym wydarzeń ożywiających różne formy życia Kościoła po Soborze Watykańskim II, obok takich wydarzeń, jak rozwój ruchów ekumenicznych czy działalność ruchów odnowy charyzmatycznej.

Głębsza analiza zjawiska ujawnia jednak przeszkody w nieskrępowanym rozwoju kultu Miłosierdzia Bożego. W szerokiej perspektywie zdają się one wynikać z kryzysu w dziedzinie obrazu, o którym była mowa wyżej. Analizując powyższe zagadnienie z perspektywy tekstów źródłowych, które stały się załącznikiem kultu, widzimy, że przeszkody do jego nieskrępowanego rozwoju dotyczą wprowadzania do kultu nieprawidłowych wizerunków stojących w sprzeczności z tymi tekstami. W celu pozytywnego rozwiązania tego problemu zostaną przedstawione argumenty dotyczące uznania jednego z przedstawień Jezusa Miłosiernego za prototypowy dla obrazów włączonych do kultu Miłosierdzia Bożego. Jest nim obraz autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego, jedyny, który powstał za życia świętej Faustyny. W analizach został wzięty pod uwagę fakt weryfikowania przez nią wszystkich elementów wizerunku podczas kilkumiesięcznego powstawania obrazu oraz to, że jest on najwierniejszym odzwierciedleniem w zakresie treści i formy wielu mistycznych wizji zakonnicy.

Argumenty dotyczące uznania jednego z przedstawień Jezusa Miłosiernego za prototypowe dla obrazów włączonych do kultu zostaną zaczerpnięte między innymi z opisów mistycznych wizji świętej Faustyny Kowalskiej zawartych w *Dzienniczku*. Zakonnica prowadziła go na polecenie swego kierownika duchowego, błogosławionego księdza Michała Sopočki. Konieczne będzie również sięgnięcie do pisemnych przekazów tego kapłana, pochodzących z prowadzonego przez niego *Dziennika*. Ten ważny tekst z niezrozumia-

łych względów jest tylko w niewielkim stopniu brany pod uwagę podczas wprowadzania wizerunku Jezusa Miłosiernego w przestrzeń świątyni i liturgii. Dokonując wyboru spośród różnych znanych wersji obrazu, najczęściej w sposób chybiony wybiera się te wersje, które nie będąc odzwierciedleniem wizji świętej Faustyny, są niezgodne z zasadami kultu Miłosierdzia Bożego.

Powyższe zjawisko ujawnia pewną niepokojącą tendencję związaną z traktowaniem obrazów w Kościele, wyrażającą się w postaci sentencji, która zaczyna urastać do rangi zasady: w przypadku obrazu odwoływanie się do materiałów źródłowych coraz częściej staje się nieważne. Gdyby trzymać się tej zasady, obraz w obszarze liturgii w nieunikniony sposób może zostać sprowadzony na manowce fideizmu, co w dużej mierze już się dokonuje. Tymczasem należy sobie uświadomić, że to właśnie podczas liturgii, również za pośrednictwem obrazu, doświadczamy spotkania z Bogiem poznawanym nie tylko emocjonalnie, ale również racjonalnie, intelektualnie. To właśnie On po naszej ziemskiej wędrówce w rzeczywistości nieba odsłoni przed nami swoje oblicze – zgodnie z nauką zawartą w Listach świętego Pawła – dostrzegane już bez pośrednictwa obrazu. Jeżeli jesteśmy w stanie to stwierdzić, to właśnie dlatego, że nasza wiara opiera się nie tylko na uczuciach, ale również na rozumie.

Niniejsza pozycja jest w moim zamyśle próbą właśnie takiego racjonalnego podejścia do obrazu będącego nośnikiem kultu w Kościele. Podjęte w tej pracy zagadnienia nie wyczerpują oczywiście wszystkich aspektów obrazu włączonego do kultu, dlatego należy się spodziewać, że temat ten będzie miał swoją kontynuację w kolejnej publikacji. Spośród zagadnień czekających na poddanie namysłowi najbardziej palącym problemem wydaje się stworzenie podstaw metodologii badań obejmujących swoim zakresem dziedzinę obrazu w przestrzeni sakralnej oraz w przepowiadaniu ewangelicznym za pośrednictwem obrazu. Powstanie takiej metodologii wydaje się koniecznością chwili, zważywszy na zawarty w obrazie potencjał perswazyjny. Spośród innych zagadnień z dziedziny obrazu czekających na pilne rozpoznanie i metodologiczne opracowanie jest kwestia wykorzystania w przepowiadaniu ewangelicznym potencjału perswazyjnego obrazów *acheiropoietos*, które za sprawą odkryć naukowych ostatnich dziesięcioleci należy odczytywać w kategoriach znaków czasu.

WIDZIALNOŚĆ NIEWIDZIALNEGO

Pasjonującą rzeczą jest wnikanie w tajemnicę początków obrazu Boga, którą poznajemy dzięki tekstom sięgającym „prehistorii” biblijnej. Oczywiście o możliwości zobaczenia obrazu Boga można mówić dopiero od momentu wcielenia Syna Bożego, pozbawilibyśmy się jednak głębokich treści teologicznych, jeśli nie odwołalibyśmy się w naszych rozważaniach do mitycznego w swoim charakterze opisu stworzenia człowieka, gdzie obraz Boga już się pojawia, a wraz z nim człowiek uczyniony na Jego obraz („na nasz obraz, podobny do Nas”²):

I stworzył Bóg ludzi na swój obraz: na obraz Boży ich stworzył. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę³.

Autor tekstu, mówiąc o naszym podobieństwie do Boga, zdaniem wielu interpretatorów wskazuje na sferę duchową człowieka, jego rozum i możliwości panowania nad światem stworzonym. Stawia jednak przed naszymi oczami człowieka z „kości i ciała”, a nie wyłącznie duszę człowieka czy jego serce, co powoduje, że już u samych źródeł objawienia biblijnego pojawia się napięcie pomiędzy duchowością a cielesnością, które będzie się pogłębiać wraz z rozwojem wydarzeń ukazywanych na kartach Biblii.

Temat obrazu, zaanonsowany już w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, uzyskuje swoją kontynuację w zawartym w trzecim rozdziale tej samej księgi opowiadaniu o upadku człowieka, które, jak wiadomo, jest chronologicznie znacznie starsze od przytoczonego fragmentu opisu stworzenia świata. Wprawdzie w rozdziale tym o obrazie jako takim nie ma żadnej wzmianki, ale sens tekstu z pewnością zakłada temat obrazu. Przyjrzyjmy się temu bli-

² Wielu egzegetów przyjmuje, że słowa: *selem* i *d'mût*, użyte na opisanie obrazu i podobieństwa, mają znaczenie synonimiczne.

³ Rdz 1, 26-27.

żej, ponieważ w tym opowiadaniu ukrywa się myśl wyjaśniająca niemożność oglądania przez człowieka oblicza Boga.

W opowiadaniu o upadku Adama i Ewy wąż, antagonistą Boga, jak pamiętamy z lektury tego tekstu, składając obietnicę wiążącą się ze spożyciem owocu poznania, którego Stwórca zakazał zrywać pod groźbą śmierci, mówi o „otwarciu oczu” człowieka na poznanie dobra i zła. Zamiast śmiertelnych skutków złamania zakazu, o których mówi Stwórca, wąż obiecuje człowiekowi, że skutkiem „otwarcia oczu” będzie osiągnięcie stanu boskości: człowiek „stanie się jak Bóg”⁴.

Dopiero w dalszej części opowiadania o upadku człowieka ujawniony zostaje prawdziwy skutek spożycia owocu. Spełnia się tylko pierwsza część obietnicy węża, ale w jakże gorzkim wymiarze: zamiast uzyskania przywileju „bycia jak Bóg” obojgu ludziom, kobiecie i mężczyźnie, jedynie „otwierają się oczy”. Cóż jednak dla autora tekstu oznacza „otwarcie oczu” po skosztowaniu owocu zakazanego?

Na podstawie znajomości dalszych losów „rajskiego” człowieka można wnioskować, że otwarcie oczu po upadku człowieka oznacza faktycznie utratę wzroku. Wielki teolog ikony i doktor Kościoła, ostatni z wielkich Ojców epoki patrystycznej, święty Jan Damasceniński, tak komentuje tę sytuację:

Nie ustrześliśmy w sobie Jego własnego obrazu i Jego ducha, którego nam udzielił⁵.

Niezwykle trafnie wyjaśnia ten aspekt upadku człowieka prawosławna modlitwa poświęcenia ikony: „Przez nieposłuszeństwo pierwszego stworzonego obraz został zaciemniony”⁶.

Z kolei komentator katolicki, André LaCocque, ujmuje ów problem językiem dyskursu:

To prawda, że kiedy ludzie spożywają owoc poznania, dzieje się coś, co przypomina prawdziwą wiedzę: ich oczy otwierają się [...]. Ale to, co widzą, jest tylko rzeczywistością haniebną [...]. Tak więc jasne jest, że rze-

⁴ Rdz 3, 4.

⁵ Święty Jan Damasceniński, *Święte i nieskalane misteria Pana (Eucharystia)*, w: M. Starowiejski (wybór i oprac.), *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 100.

⁶ Cytuję za: P. Ewdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 176.

czywistość jest tylko interpretacją rzeczywistości. Wizja ludzi polega na pragnieniu przerobienia świata na inną modłę; żywią złudne przekonanie, że mogą zrobić to lepiej niż Stwórca. To, co uzyskują, jest zniekształceniem tego, co dane, wskutek błędnej interpretacji. [...] Ludzie nie tylko nie panują nad stworzeniem tak, jak myśleli, ale są niezdolni do rozeznania, co jest dobre dla nich; ich „jasnowidzenie” jest krótkowzrocznością (albo, na innej płaszczyźnie, nagością). [...] Tak więc „spożywanie owocu zakazanego” polega na rezygnacji z życia jako daru na rzecz egzystencji zdobywanej, zasłużonej, budowanej za pomocą ludzkiego wysiłku⁷.

Z trzech powyższych cytatów spróbujmy wyciągnąć konkluzję dotyczącą sytuacji człowieka po upadku: nie ustrześliśmy w sobie Jego własnego obrazu i został on zaciemniony, dlatego staliśmy się „krótkowzroczni” i jesteśmy w stanie widzieć jedynie rzeczywistość haniebną. Postępując dalej w tym samym kierunku interpretacyjnym, sytuację człowieka po upadku możemy nazwać sytuacją trwania w stanie utraconego widzenia tego, co dobre. Raj utracony jawi się w tym momencie jako rzeczywistość utraconego dobrego widzenia.

Zauważmy, że kiedy mężczyźnie i kobiecie zaraz po upadku „otwierają się oczy”, są oni zdolni jedynie usłyszeć „głos Pana Boga, przechadzającego się po ogrodzie”. Autor tej książki rzuca jednak zasłonę tajemnicy na interesujący nas obszar badawczy, nic bowiem nie mówi na temat tego, czy Adam i Ewa mogli Boga po swoim upadku zobaczyć. Jeśli Adam i Ewa nie byli już zdolni zobaczyć Boga, to podążając za tą dalece intuicyjną myślą, można by wyciągnąć wniosek, że wzrok wydaje się bardziej narażony na porażenie niż inne zmysły człowieka. Oczywiście możemy traktować ten opis wyłącznie w kategoriach metaforycznych, nie zaś historycznych, zgodnie z mityczno-metaforycznym⁸ charakterem tekstu. Niemniej jednak zastanawiające jest, że autor tekstu stawia problem teologiczny w sposób, który prowokuje pytanie: czy właśnie dlatego po upadku nie można zobaczyć oblicza Boga, że człowiek zatracił zdolność widzenia dobra?

⁷ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 36-37.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Podmiotowe określenie człowieka w drugim opowiadaniu o stworzeniu 1*, audycja z 19 września 1979.

I.1. Obraz utracony

Gdybyśmy próbowali przeniknąć zasłoną tajemnicę oddzielającą czas historii od czasu biblijnej prehistorii, chcąc dowiedzieć się czegoś „konkretnego” na temat możliwości oglądania Boga, zdani jesteśmy wyłącznie na domysły, które mogą prowadzić jedynie w ślepią uliczkę. To, co autor biblijny na ten temat przekazał, a wiemy zgoła niewiele, niemal tyle co nic, musi nam jednak wystarczyć. Tym, co na podstawie kontekstu całej objawionej księgi odczytanej w świetle historii zbawienia wiemy na pewno, jest to, że oblicze Boga na długi czas pozostaje ukryte za zasłoną, co jest konsekwencją nieposłuszeństwa prarodziców w rajskim ogrodzie.

Po upadku zaistniała niemożność oglądania oblicza Boga, która nie dotyczyła, jak wiemy, wyłącznie okresu dziejów człowieka określanych mianem prehistorii biblijnej (do której, jeszcze raz to podkreślę, nie mamy wglądu według kryteriów historyczności), lecz stała się udziałem wszystkich ludzi i wszystkich epok aż do przyjścia nowego Adama – Chrystusa, który jako jedyny ma moc przywrócenia utraconego wzroku. Dopiero od momentu objawienia się Boga w osobie Jezusa Chrystusa człowiekowi zostaje dana możliwość „otwarcia oczu”. Czas utraconego widzenia odchodzi wówczas definitywnie w przeszłość, ustępując miejsca nowej rzeczywistości, która może stać się udziałem każdego człowieka. Odzyskanie widzenia nie dokonuje się jednak wbrew woli człowieka, w sytuacji, kiedy on tego nie chce. Wyleczenie ze ślepoty może stać się stanem ducha człowieka, zależnym od jego wyboru i oczywiście od uprzedzającej ten wybór łaski otwarcia się na światło.

Należy jednak wyzbyć się przekonania, że w czasach stojących pod znakiem utraconego widzenia człowiek był pozbawiony wglądu w rzeczywistość ukrywającą się za zasłoną. Nawet bowiem wtedy Bóg nie pozostawił człowieka samego ze swoją ślepotą. Wybrał przecież zbiorowość ludzką, która żywiła uzasadnioną nadzieję na przywrócenie utraconego widzenia. Tą zbiorowością był (i cały czas pozostaje) Naród Wybrany, który na podstawie obietnic danych od Boga i zawartych z Nim przymierzy oczekiwał nadejścia czasów mejsjańskich zagwarantowanych nowym przymierzem pokoju⁹ i stojących pod znakiem uwolnienia spod jarzma duchowej ślepoty, która uniemożliwiała zobaczenie oblicza Boga.

⁹ Zob. m.in. Ez 34, 11-31.

Brak możliwości zobaczenia i w następstwie tego również odzwierciedlenia oblicza Boga w obrazach przez społeczność przez Niego wybraną nie oznacza, że przed nadejściem nowego Adama – Chrystusa oblicze Boga nie było z ogromną tęsknotą przez reprezentantów tej społeczności wyczekiwane. Owa ludzka tęsknota za poznaniem Boga nie tylko w Jego Słowie, ale również w Jego Obrazie, to bardzo charakterystyczny rys wiary Narodu Wybranego. Zestawiając ze sobą różne teksty Starego Testamentu, można zauważyć, że tęsknota za poznaniem oblicza Boga jest niemal tożsama z tęsknotą za stawaniem w Bożej obecności. Zastanawiające jest, że hagiografowie ukazujący sytuację, kiedy modlący się stawał w obecności Bożej, na przykład przed Arką Przymierza, która symbolizowała obecność Boga pośród Izraela, często opisywali ją właśnie jako stawanie przed obliczem Pana¹⁰. Na podstawie tego typu opisów można by wnioskować, że znaczenie stosowanej przez hagiografów frazy „stawanie przed obliczem Boga” pokrywa się zakresowo ze znaczeniem takich fraz, jak „widzenie oblicza Boga” czy „ogłądanie oblicza Boga”, które również pojawiają się w wielu miejscach Biblii¹¹. Możliwe jest również, że autorom piszącym o tęsknocie za Bożym obliczem (w niektórych przypadkach mowa będzie wręcz o imperatywie stawania w obecności Boga) w rzeczywistości chodziło o zwrócenie uwagi na to, że najbardziej elementarnym znakiem stawania w obecności Boga jest widzenie Jego oblicza. Wydaje się, że w tym momencie można mówić o pojawiającym się napięciu pomiędzy widzialnością a obecnością, które uzyskują swoją wyraźną odrębność znaczeniową w czasach Nowego Przymierza, co staje się najbardziej czytelne w obszarze liturgii, kiedy konfrontujemy ze sobą dwie różne czynności. Jedną z nich jest adoracja Postaci Pańskich – wówczas mówimy o realnej Bożej obecności w Najświętszym Sakramencie, bez względu na to, czy osoby znajdujące się w zasięgu tej obecności zdają sobie z tego sprawę, czy też nie. Drugą jest kontemplacja świętej ikony – w tym przypadku adekwatnym określeniem na wyrażenie doświadczenia świętego oblicza jest jego widzialność, co oczywiście może prowadzić również do doświadczenia Bożej obecności będącego efektem głębokiego zjednoczenia z Bogiem na drodze mistycznego aktu modlitewnego, ale już w znaczeniu indywidualnym.

Chociaż ogłądanie oblicza Pana w znaczeniu dosłownym (gdyby w sposób literalny traktować takie biblijne pojęcia, jak „widzenie”, „ogłądanie”) było

¹⁰ Przykładem może być modlitwa Anny w Szilo przed Arką Przymierza (1 Sm 1, 12).

¹¹ Najpełniejszy wymiar pojęcie to uzyskuje w dwudziestym drugim rozdziale Apokalipsy, o czym będzie mowa pod koniec tego rozdziału.

niemożliwe w czasach Starego Przymierza, to dla wybranych dostępne było jednak widzenie niewidzialnych rzeczy, które pozostawały niedostępne dla innych¹². W wybranej zbiorowości Bóg obdarzył bowiem szczególną łaską osoby, którym dał dar natchnienia Bożego, jasnego widzenia i wizjonerstwa, czyli ducha prorockiego. Przez nie właśnie dawał poznać swojej społeczności Prawo, swoje zamiary i wolę, w sposób kategoriyczny zabraniając bałwochwalstwa:

Nie zrobisz sobie bożka. I żadnej podobiznie przedstawiającej to, co najwyżej na niebie, nisko na ziemi i w głębinach wód, nie będzie się oddawać czci¹³.

W trzydziestym trzecim rozdziale Księgi Wyjścia zakaz oddawania czci wszelkim stworzonym ręką ludzką bożkom zostaje rozszerzony o zakaz oglądania oblicza Boga, co zostało obwarowane groźbą utraty życia, podobnie jak w przypadku zakazu spożywania owocu poznania z rajskiego ogrodu: „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”¹⁴.

Jak bardzo ów zakaz był zapisany w świadomości Izraelitów, świadczyć może jeden z najbardziej znaczących przykładów charakteryzujących lęk przed śmiercią jako następstwem złamania tego zakazu, opisany w Księdze Izajasza. Prorok, któremu ukazany został w mistycznej wizji „Pan siedzący na wysokim i wyniosłym tronie”¹⁵, nie ma wątpliwości, że wkrótce poniesie dramatyczne konsekwencje ukazania mu oblicza tronującego Pana:

Biada mi! Jestem zgubiony, bo jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam wśród ludu o nieczystych wargach, a Króla, Pana Zastępów, widziały moje oczy¹⁶.

Jak pamiętamy z dalszego przebiegu prorockiej wizji, że śmiertelnej opresji ratuje Izajasza interwencja jednego z serafinów przebywających w obecności Bożej, który przez dotknięcie rozżarzonym ogniem ust proroka zmazuje jego winę.

W tej bardzo znaczącej scenie jak echo powraca zakaz oglądania oblicza Boga opisany na kartach Księgi Wyjścia. Boży zakaz z Księgi Wyjścia może

¹² 1 Sm 9, 9; Am 7, 12.

¹³ Wj 20, 4; Pwt 5, 8-9.

¹⁴ Wj 33, 20.

¹⁵ Iz 6, 1.

¹⁶ Iz 6, 4.

jednak wprawiać w konsternację, zważywszy, że w innym miejscu Bóg domaga się od Narodu Wybranego stawiania się przed swoim obliczem (czy właśnie w wizji Izajasza nie spotykamy się już z realizacją tego imperatywu, tyle że na poziomie mistycznego doznania?):

Trzy razy w roku ukazą się wszyscy mężczyźni przed obliczem Pana, Boga Izraela¹⁷.

Co może oznaczać ów nakaz „ukazywania się mężczyznom przed obliczem Pana, Boga Izraela”, w sytuacji kiedy jednocześnie obwarowany jest on zakazem „oglądania” Bożego oblicza? Podobnie można zapytać, co oznacza ukazanie przed oczami Izajasza wizji tronującego Pana, skoro zwykłemu śmiertelnikowi jest to zakazane. Wydaje się, że w nakazie skierowanym do Izraelitów (podobnie jak w doznaniu mistycznym Izajasza) można dopatrywać się już początków realizacji Bożego planu, mającego na celu przywrócenie człowiekowi przywileju trwania we wspólnocie z Nim. Przywilej ten, utracony w rajskim ogrodzie, w pełni zrealizuje się dopiero po Paruzji, kiedy stanie się już możliwe oglądanie Boga bez zasłony obrazu, „twarzą w twarz”, co stanie się wyznacznikiem rzeczywistości, w której człowiek osiągnie stan świętości. Ów plan zakłada jednak jeszcze na jakiś czas pozbawienie człowieka możliwości widzialności Bożego oblicza. Ten ostatni przywilej zostanie przywrócony – przywołam ów fakt jeszcze raz – wraz z wcieleniem Syna Bożego, nowego Adama, ukazującego wizerunek Boga. Aż do Paruzji możliwość oglądania wizerunku Chrystusa jest jedyną możliwością „oglądania oblicza Boga”.

Mówiąc o „oglądaniu oblicza Boga” po Paruzji, spotykamy się z pewną trudnością związaną z rozumieniem, na czym polega owo oglądanie: czy należy je rozumieć dosłownie, to znaczy w kategoriach oglądania Boga „twarzą w twarz”, tak jak wyobrażamy sobie kontakt pomiędzy dwojgiem ludzi, czy może raczej w kategoriach metaforycznych, jako „stawanie przed obliczem Boga” w znaczeniu „duchowym”? Pierwsze rozumienie wydaje się nazbyt naiwne i dlatego już w punkcie wyjścia należy skorygować zbyt przyziemne wyobrażenia na temat rzeczywistości nieba. Zwłaszcza w kontekście naszej wiary, mówiącej o zjednoczeniu się z Bogiem w akcie wizji uszczęśliwiającej. Ale także w tym ostatnim przypadku, kiedy stawiamy siebie w wizji wiekuistego trwania w naszych ciałach przemienionych w nieustannej Bożej obecności, mówienie o „duchowym” aspekcie „stawania przed obliczem Boga” jest rów-

¹⁷ Wj 34, 23.

niez mało stosowne. Nasze trwanie w Bogu będzie bowiem, o czym zapewnia nas choćby księga Apokalipsy¹⁸, trwaniem w pełni naszego człowieczeństwa, podniesionego do poziomu bóstwa, które nie będzie się ograniczać wyłącznie do duchowości rozumianej na sposób doczesny. Z całą pewnością nie może zatem chodzić tutaj o widzenie „duchowe”, na przykład na podobieństwo widzenia jakiegoś statycznego obiektu (obrazu)¹⁹, lecz raczej o doświadczanie w pełni niewyczerpywalnego i niezaspokajalnego szczęścia bycia zanurzonym w nieustannie objawiającym się na nowo Absolutnym, Wiecznym, Pełnym Miłości Bycie. Zdaniem świętego Grzegorza z Nyssy, który chyba najtrafniej ujmuje ów aspekt doświadczania Boga w wizji uszczęśliwiającej,

prawdziwe widzenie Boga polega bowiem na tym, że ten, kto wznosi ku Niemu wzrok, nigdy nie przestaje Go pragnąć [...]. Z jednej strony Piękno [Boga] jest nieograniczone, a z drugiej rosnące pragnienie wiodące ku Niemu nie może być nigdy zaspokojone²⁰.

Wydaje się, że większość zastosowań pojęcia „oblicza Boga” w tekstach Starego Testamentu powinna nas skłaniać do takiej koncepcji widzenia oblicza Boga, jaką roztacza przed nami wizja uszczęśliwiająca, jeszcze nieznaną w przeważającej mierze autorom Starego Testamentu, ale niewątpliwie już przez nich przeczuwana.

Wychodząc poza tę dygresję, należałoby powiedzieć, że już u zarania historii Bóg zaprasza człowieka do wspólnoty ze sobą, pomimo przepaści oddzielającej Go od człowieka, która zaistniała „po upadku”. To zaproszenie wpisane jest w naturę człowieka do tego stopnia, że bez zaspokojenia wspólnotowego wymiaru bycia z Bogiem człowiek pozostaje nieustannie niespełniony (to oczywiście inny rodzaj niespełnienia aniżeli we wspomnianym cytacie ze świętego Grzegorza z Nyssy). Chociaż uwikłanie się człowieka w grzech burzy tę wspólnotę, to – jak widać na podstawie analizowanych tekstów – nie może to zniweczyć Bożych planów stwórczych i zbawczych, bo nic nie może zniweczyć Bożych planów. Taki również, jak się wydaje, jest kontekst biblijny pojęcia „oblicze”, kiedy zostaje ono po raz pierwszy w całej Biblii odniesione do Pana, czyli Boga.

¹⁸ Ap 22, 5.

¹⁹ Zob. J.-M. Bot, *Raj. Życie pełnią życia*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 82.

²⁰ Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza II*, 233.239, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, s. 82-83.

Wstęp	7
Część pierwsza	
OBJAWIONY BÓG W OBRAZIE	13
I. Widzialność Niewidzialnego	17
I.1. Obraz utracony	20
I.2. Czas obrazu	29
II. Obraz w liturgii Kościoła	37
II.1. Obraz w orzeczeniach Magisterium Kościoła	38
II.2. Nierozdzielność obrazu i słowa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ..	43
II.3. Dwie drogi tradycji	55
II.4. U źródeł kryzysu obrazu w liturgii	62
III. Obraz <i>acheiropoietos</i> obrazem objawionym?	75
III.1. Obrazy z Całunu turyńskiego i z Chusty z Manoppello	83
III.2. Obrazy z Guadalupe w Meksyku i z Coromoto w Wenezueli	92
Część druga	
OBRAZ JAKO EFEKT OBJAWIENIA PRYWATNEGO	101
I. Widzialność mistyczna	105
I.1. Obraz w kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa	106
I.2. Obraz w kulcie Miłosierdzia Bożego	114
II. Prototyp wizerunków Jezusa Miłosiernego w perspektywie semiotyki obrazu	125
II.1. Semiotyka obrazu jako metoda badawcza	125
II.2. Analiza semiotyczna wizerunku Jezusa Miłosiernego Eugeniusza Kazimirowskiego	130
II.3. Cechy obrazu przesądzające o kanoniczności wizerunku Jezusa Miłosiernego	143
Obraz w przepowiadaniu ewangelicznym w kontekście wyzwań współczesności – czyli zamiast zakończenia	157
Ilustracje	167