

## PERSPEKTYWY EKUMENICZNE IKONOGRAFII MARYJNEJ

Chcę zastanowić się nad ekumenicznym wymiarem czy charakterem ikonografii z uszczególnieniem ikonografii maryjnej. Nie będzie to oczywiście systematyczny i pełny wywód, ile raczej dość skromna mozaika pewnych punktów odniesienia, które być może pozwolą nam uświadomić sobie ekumeniczny charakter ikony. Na początku jednak zatrzymam się chwilę nad samym znaczeniem użytych w temacie terminów: ekumeniczna ikonografia. Chociaż powszechnie znane, warto jednak w paru słowach przypomnieć, czym dla teologii prawosławnej (a także i dla katolickiej) jest ikona i co znaczy przymiotnik ekumeniczny.

### a) Ikona

*„Ze względu na słabość wzroku duchowego wiernych, Kościołowi, w trosce o modlących się, (ikonostas) przychodzi pomagać im w przewyciężaniu ich opieszałości duchowej: wskazywać owe niebiańskie widzenia, promienne i wyraźne, utwierdzać je materialnie, ślad ich utrwaląc farbą”<sup>1</sup>. Słowa rosyjskiego filozofa i teologa Pawła Florenskiego (1882–1937) wprowadzają nas w tajemnicę ikony<sup>2</sup>. Całkiem świadomie używam tutaj terminu „tajemnica”, ikony bowiem nie da się wytłumaczyć i zrozumieć do końca, ostatecznie wyjaśnić jej miejsca i funkcjonowania w duchowości i teologii tak prawosławnej, jak katolickiej i w jakimś stopniu także protestanckiej. Oddala się ona od ścisłej, siłą rzeczy statycznej definicji, i jest zawsze czymś „więcej”, czymś „bardziej”, ponieważ ikona, jak pisał Sergiusz Bułgakow, „nie jest po prostu przedstawieniem malarskim o świętej treści”. „W przekonaniu prawosławia – pisze cytowany teolog – ikona jest miejscem (miesto) pełnej łaski obecności, jakby objawienia (jawlienija) Chrystusa (a także Bogurodzicy i świętych), przeznaczonym dla modlitwy (dla molitwy) skierowanej do Niego”<sup>3</sup>. Tymczasem rzeczywistość miejsca pełnego łaski obecności, objawienia Chrystusa i modlitwy zanoszonej do Niego, przekracza wąskie ramy definicji, nie pozwala się ująć estetycznym tylko pojęciem. Na miejsce, które pozostaje w pewnym subiektywnym odniesieniu do mnie, wskazuję raczej, aniżeli go definiuję, określam jego charakter w odniesieniu*

do mnie i mówię: to miejsce mi odpowiada, tutaj czuję się dobrze, tu jestem u siebie, albo: to miejsce mnie mobilizuje, działa na mnie pozytywnie itd. Możliwe są także i inne odniesienia do miejsca, mówię np.: to miejsce mnie stresuje, odstrasza, czuję się tutaj źle, obco itd. Takie miejsce nie wpływa pozytywnie na moje wewnętrzne samopoczucie. Oczywiście, ikony nie wolno spłaszczyć jedynie do „miejsca” w potocznym jego rozumieniu, ponieważ, o czym wspominał Bułgakow, jest ona czymś znacznie więcej – miejscem pełnym łaski, miejscem objawiania się Chrystusa, miejscem modlitwy. W sposób analogiczny funkcjonuje Biblia. Dla kogoś „z zewnątrz”, dla kogoś, kto nie wierzy, jest ona księgą jak każda inna, tymczasem dla osoby wierzącej jest księgą świętą i życie wg jej zasad prowadzi do wiecznego życia. Tak samo jest i z ikoną: aby jej misja bycia miejscem objawiania się Chrystusowej łaski i naszej modlitwy stawała się rzeczywistością, potrzeba koniecznie mojego wewnętrznego zaangażowania, nastawienia, takiego właśnie jej odczytania. Nie tracąc więc nic z wartości artystycznych czy wartości miejsca, coś na wzór żelaza, które stając się ogniem, pozostaje żelazem, tyle tylko że oczyszczonym, ikona pozostaje sobą, nic w niej nie ginie pozwalając jedynie, aby przenikała ją łaska<sup>4</sup>. Ikona wnosi więc sobą wyjątkowy dar scalania w jedno dwóch wymiarów piękna, życia i świata: duchowego i materialnego.

## b) Ekumeniczność

W najbardziej podstawowym znaczeniu *ekumeniczność* (gr. *oikoumené*) oznacza *powszechność, ogólność*. Mówimy, że np. Sobór Nicejski I z roku 325 był ekumeniczny, ponieważ uczestniczy w nim cały (powszechny) Kościół. Podobne znaczenie posiada, używane na określenie Patriarchatu Konstantynopolitańskiego wyrażenie *patriarchat ekumeniczny*; wskazuje ono na miasto Konstantynopol, jako na symboliczne centrum wszystkich prawosławnych Kościołów i na jego patriarchę, jako na duchowy, chociaż nie prawny, autorytet dla pozostałych patriarchów prawosławnych. Stąd także jego duchowe pierwszeństwo (*primus inter pares*) wśród pozostałych patriarchatów<sup>5</sup>; łączy on niejako w jedną różnorodną wspólnotę autokefaliczne Kościoły prawosławne całego świata.

Właśnie dar łączenia jest drugą istotną charakterystyką terminu *ekumeniczność*. Mówimy stąd o *dialogu ekumenicznym*, rozmowach „zmierających do jedności chrześcijan” (*Unitatis redintegratio* 4). W dialogu ekumenicznym idzie o uświadomienie sobie tego, co już łączy i odkrywanie wszystkich tych elementów, które są w stanie doprowadzić wierzących w Chrystusa do pełnej jedności między sobą. Czy w takim ujęciu możemy mówić o *ekumeniczności ikony*? Znając historię, czy nie należałoby powiedzieć, że ikona bardziej dzieliła niż jednoczyła (żeby wspomnieć krwawe walki ikonoklastów z ikonodulami, podchodzenie przez Zachód z pewną rezerwą do teologii ikony Kościoła Wschodniego, odrzucenie „świętego obrazu” przez Kościoły reformy itd.)? Pytań jest wiele, kwestii spornych nie ubywa. Ikona nie cieszy się ogólnie powszechną akceptacją. Nie zawsze i nie przez wszystkich (tak na Wschodzie jak Zachodzie) była i jest właściwie odczytana, w przeszłości natomiast niezrządkiem z trudem tylko torowała sobie drogę w liturgicznej pobożności Kościoła powszechnego. Mimo to wydaje się słusznym mówić o *ekumeniczności ikony* i to nie

wyłącznie ikony maryjnej, ale każdego rodzaju ikony. I dlatego rozważę najpierw ekumeniczność ikony z tej właśnie strony (1), z kolei ekumeniczność w tworzeniu się teologii ikony (2) i ekumeniczność tematów ikonicznych (3). Przejdę następnie do ekumeniczności w przeżywaniu tajemnicy ikony (4), aby w końcu rozpatrzeć już samą tylko ekumeniczność ikony maryjnej (5).

## 1. Ekumeniczność ikony

Ekumeniczność ikony wypływa już z samej jej wewnętrznej struktury, z jej natury łączenia w jedyny dla siebie sposób rzeczywistości boskiej i ludzkiej, niematerialnej i materialnej, niewidzialnej z widzialną, rzeczywistości niestworzonej z rzeczywistością stworzoną. Jest swoistą „granicą”, lecz nie granicą, która rozdziela, ale granicą, która łączy ze sobą te dwa światy<sup>6</sup> lub – jak ktoś powiedział – jest ona „oknem do wieczności”. Ten dar „scalania”, jaki posiada ikona, Wiktor Byczkow określa terminem *sobornosć*<sup>7</sup>, trzymając się tutaj sugestii księcia E. Trubieckiego<sup>8</sup>. Dla rosyjskiego teologa dziewiętnastego wieku rola ikony, podobnie jak rola budynku sakralnego<sup>9</sup>, jest więc mocno *mistagogiczna*; ikona ukazuje rzeczywistość empiryczną w jej *teozis*, czyli w jej przeobstwieńiu, w jej przemienieniu w rzeczywistość zbawioną. „Prawosławny modli się przed ikoną Chrystusa jak przed samym Chrystusem, obecnym w swojej ikonie, lecz ikona jako miejsce obecności Chrystusa pozostaje tylko przedmiotem, a nie staje się idolem lub fetyszem” – pisał S. Bułgakow<sup>10</sup>. W ten sposób, oprócz głębokiej różnicy z Eucharystią, o czym nie wolno zapomnieć<sup>11</sup>, ikona posiada w sobie coś eucharystycznego, mianowicie tę duchową i namacalną wspólnotę z Chrystusem. Dla wiernego prawosławnego kult ikon znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w samej treści ukazywanych na nich wydarzeń czy osób, lecz także w wierze, jaką posiada w ich pełną łaski obecność. Stąd wielkie znaczenie aktu poświęcenia ikony. Jest on czynnością ściśle świętą, ustanawia bowiem więź między praobrazem i obrazem, między wyobrażanym (*izobrażajemy*) i wyobrażeniem (*izobrażeniem*). W ikonie poświęconej ma więc miejsce pełne tajemnicy spotkanie modlącego się z Chrystusem, jeżeli jest to ikona chrystologiczna. Jest to ważna uwaga, pozwala ona w jednakowy sposób spoglądać na każdą ikonę. Na marginesie trzeba dopowiedzieć, że istnieje tutaj mała, chociaż wyraźna różnica w odniesieniu do funkcjonowania świętego obrazu w Kościele katolickim. Kult obrazów sprowadził się tutaj prawie wyłącznie do czci tzw. obrazów cudownych. W grę nie wchodziła więc wartość artystyczna obrazu, akt jego poświęcenia, ale zogniskowanie energii modlitwy, uważa J. Nowosielski<sup>12</sup>. Wracając do Kościoła prawosławnego powiemy, że ikona „daje świadectwo o świecie niebiańskim (...). Uświadamia nam jakiś fakt z obszaru Boskiej rzeczywistości. Ikona może być najwspanialszym dziełem sztuki, może też nim nie być, lecz u jej podstaw nieuchronnie leży rzeczywisty odbiór świata niewidzialnego, rzeczywiste doświadczenie duchowe”<sup>13</sup>. „Od razu wyczułem – wspominał swoje spotkanie z ikonami Jerzy Nowosielski – że w ikonie jest jakaś

wielka siła, do której Kościół prawosławny przywiązuje pierwszorzędne znaczenie. To ikony w cerkwi są prawdziwymi świadkami naszej modlitwy, naszego wzruszenia, naszych doznań mistycznych”<sup>14</sup>.

W jakiej płaszczyźnie funkcjonuje ikona? W jakich „przedziałach” teologicznych się porusza? Pytanie jest na tyle ciekawe i ważne, że pozwala umieścić ikonę w rzeczywistości boskiej, niewidzialnej i drugiej – materialnej. Znaczący teologowie ikony na takie pytanie odpowiadają, że funkcjonuje ona między chrystologicznym i sofiologicznym obszarem teologii. Co to znaczy? Otóż kiedy rozważamy tajemnicę ikony od strony chrystologicznej, odrywamy ją od tzw. sztuki świeckiej i nie pozwalamy jej posiadać jakichkolwiek punktów stykowych z tym, co bawi oko, pobudza wyobraźnię człowieka, kształtuje jego estetyczny gust, wyrabia poczucie smaku itd. Chrystologiczny system teologii ikony stwarza ostry przedział między sztuką świętą a sztuką świecką. W tym właśnie duchu szły rozważania teologiczne nad ikoną L. Uspienskiego<sup>15</sup>. Zbliżony, ale tylko zbliżony, jest sofiologiczny system teologii ikony, bliższy z kolei S. Bułgakowowi<sup>16</sup>. Nie będę wchodził w skomplikowane i do końca nie wyjaśnione zawilości, czym jest Sofia; był idealny, pośredni między Bogiem i człowiekiem, wzór każdej rzeczywistości stworzonej itd. Dość na tym, że w systemie tym zakłada się nieustanny wpływ ikony jako *sacrum* na całą rzeczywistość empiryczną. W takim podejściu do ikony, chodzi o nasycenie elementami świętymi sztuki świeckiej, o wciąganie w obręb wyższej rzeczywistości, powiedziałbym rzeczywistości zbawionej, coraz szerszych warstw rzeczywistości empirycznej<sup>17</sup>. W ikonie schodzą się więc dwie biegnące naprzeciw siebie linie: zstępująca (chrystologiczna) i wstępująca (sofiologiczna). Ikona łączy je w sobie dając każdej z nich odpowiednią wartość i rolę do spełnienia.

Czy to już wszystko, jeżeli idzie o *ekumeniczność ikony*? Wydaje mi się, że nie. Obok tego daru łączenia w sobie dwóch różnych rzeczywistości ikona posiada także dar jednoczenia w sobie różnych wymiarów ludzkiego ducha. W kontakt z ikoną angażuje się nie tylko sam rozum, któremu nie pozostawia się wiele do powiedzenia; ikona działa bowiem na całą sferę duchową człowieka. W ikonie o wiele bardziej niż o czysto racjonalne „przekonanie się” idzie głównie o „przeżycie” Boga, o poddanie się Jego uświęcającemu działaniu; tak więc nie rozum dyskursywny, ile raczej rzeczywistość Pięćdziesiątnicy wysunięta zostaje na plan pierwszy. Ten sposób spoglądania na tajemnicę pozwala ufać w przewyżczenie rozbicia teologii chrześcijańskiej na teologie wyznaniowe. Tak przynajmniej uważa krakowski malarz ikon, cytowany już J. Nowielski<sup>18</sup>. Ikona oglądana oczami wiernego prawosławnego przenosi go niejako na wyższy, a przez to bliższy Ewangelii stopień świadomości, ten mianowicie, że autentyczną rzeczywistością Kościoła nie są takie czy inne teoretyczne sformułowania, ile raczej żywy, całościowy kontakt z Tajemnicą, przeżycie Jej, pozwolenie, aby i Ona nas rozbudziła, ożywiła i rozpałała. Zadaniem ikony jest więc doprowadzić wiernego pod działanie Ducha Świętego, który jest Duchem jedności, Duchem zgody, Duchem miłości, Duchem przebaczenia. To właśnie myślenie dyskursywne stwarza podziały na tak czy inaczej myślących, buduje sztywne granice między wyznawcami tego czy innego kierunku myślowego, ikona nie; w kontakcie z nią na plan dalszy przesunięte zostają wszystkie te przeszkody, które zagrażają drogę do syntezy, harmonii doświadczenia religijnego. Oczywiście wcho-

dzimy już tutaj w pewną *mystykę* ikony, dość widoczną np. u S. Bułgakowa, P. Florenskiego, L. Uspienskiego czy P. Ewdokimowa.

Kiedy wchodzimy do domu wiernego prawosławnego spotykamy się z dużą ilością ikon umieszczanych dawnym zwyczajem w prawym rogu pokoju od wejścia (*krasny ugoł'*); domownicy gromadzą się tam na wspólną modlitwę i zapalają wieczną lampkę. Wchodzący gość pozdrawia najpierw ikonę, a następnie gospodarza domu. Ikona Chrystusa, Bogurodzicy czy któregoś ze świętych umieszczana w narożniku domu obejmuje w ten sposób swoim spojrzeniem całe mieszkanie i wszystkich, którzy w nim przebywają czy wchodzi<sup>19</sup>. Pozwala jej to objąć swoim wzrokiem niejako cztery strony świata, bardziej – cały świat odnajduje w niej swoje zwieńczenie, swoje centrum, swoją harmonię – a więc znów jakaś forma ekumeniczności. Z czymś analogicznym możemy się spotkać także i w Polsce, szczególnie w starych domach. Myślę tutaj o zwyczaju wieszania obrazów świętych w miejscu schodzenia się ściany z sufitem. Znikała w ten sposób wyraźna granica między ziemią (ściana) a niebem (sufit). I tutaj też obraz święty pełnił rolę łącznika, zwornika dwóch wymiarów: horyzontalnego i wertykalnego, pozwalał przechodzić z rzeczywistości ziemskiej w niebiańską. Objawiał się w ten sposób sofijny charakter obrazu; Chrystus, Jego Matka, święci byli świadkami i przyjaciółmi naszej codzienności, naszych zmagañ się z życiem, z uświęcaniem. Zstępowali niejako ze świętych obrazów pocieszając i pomagając nam w zdobywaniu nieba. Świat duchowy przenikał wówczas swoją realnością i bliskością każdy moment życia człowieka na ziemi. Nie ma więc mowy o subiektywności tego, co ukazuje obraz święty, tak bowiem żywo i absolutnie obiektywnie odsłania wzrokowi, zarówno duchowemu jak i cielesnemu, prawdy wieczne<sup>20</sup>. Ikona rozwija więc także ekumeniczną jedność w wymiarze wertykalnym, czyli jedność wierzącego z Bogiem.

## 2. Ekumeniczność w tworzeniu się teologii ikony

Musimy wyjść poza ścisłe ramy ikony i spojrzeć na jej ekumeniczność trochę „od zewnątrz”, doszukać się jej raczej już w samym tworzeniu się teologii świętego obrazu, niżeli w jej oddziaływaniu. Zanim jednak przejdę do szczegółowej analizy tematu, skorzystam z kilku myśli, jakie pojawiły się w trakcie rozmowy pana Zbigniewa Podgórcza z Jerzym Nowosielskim.

„– II Sobór w Nicei (787) to triumf ikonodulów. Zwycięstwo zostało odniesione przy poparciu Kościoła rzymskiego – pytał Z. Podgórzec.

– Tak – odpowiada J. Nowosielski. – Można nawet zaryzykować twierdzenie, że właśnie przy ogromnym udziale ówczesnego Kościoła rzymskiego udało się uratować samą ideę ikony<sup>21</sup>. Pamiętać należy, że była to jednak epoka, gdy Italia należała kulturowo do świata bizantyńskiego. Właściwie była częścią Kościoła Wschodniego, bo Kościół Zachodni zaczynał się na północ od Alp. A ów Kościół transalpejski stał w opozycji do ikony<sup>22</sup>.

Bizancjum, w pierwszej fazie swojego rozwoju, było pewną odmianą starożytnego Rzymu. Oczywiście, była to zhellenizowana kopia Rzymu<sup>23</sup>, ale zawsze Rzymu. Tak np. jeszcze w czasach Justyniana, czyli w wieku VI, a nawet i później, językiem oficjalnym używanym na dworze bizantyjskim była łacina i chociaż w ceremoniale liturgicznym korzystano wprawdzie z języka greckiego, łacina nie przestawała funkcjonować jako oficjalny język imperatora. Cesarze wschodni, szczególnie pierwsi z nich, byli właściwie Rzymianami i początkowo niewiele interesował ich żywioł grecki. Oczywiście, proces hellenizacji był w toku, ale musiało upłynąć jeszcze sporo czasu zanim faktycznie wziął w nich górę duch grecki. J. Nowosielski wskazuje na cesarza Michała, który rządził w Nicei od 1258–1261, a następnie w Konstantynopolu od 1261–1282 (pierwszy z dynastii Paleologów), jako na cesarza związanego już z kulturą grecką. Ważnym jest to zwrócenie uwagi na istniejące powiązania pomiędzy tymi dwoma miastami: starym Rzymem a nowym – Bizancjum; stary więc Rzym, daleki jeszcze od późniejszego ciążenia ku strefie barbarzyńskiej, transalpejskiej, był pozytywnie nastawiony do ikonodulów i nie omieszkał ich bronić, nie podważał i nie rezygnował z kultu obrazów. Nie była to oczywiście obrona mocna – na śmierć i życie; Zachód nie wypracował wzorem Wschodu głębokich opracowań teologicznych, brakowało w tej części Kościoła powszechnego tak dobrych teologów, jakimi dysponował chrześcijański Wschód. Prawdą jednak jest, że biskup Rzymu nie zlekceważył zmagani wiernych chrześcijan zamieszkujących wschodnie połacie kontynentu europejskiego o należne miejsce dla ikony w pobożności Kościoła, przeciwnie, stanął w ich obronie.

Miało to jednak swoje dalekosiężne konsekwencje polityczne; broniąc ikonoduli papieże występowali pośrednio przeciw władzy cesarskiej w Bizancjum, która, jak wiemy, była im przeciwna i ich zwalczała. Tym samym biskupi Rzymu tracili w walce z barbarzyńskim plemieniem Longobardów dotychczasowego sojusznika, jakim był cesarz Konstantynopola. Zmuszało ich to do szukania nowych protektorów, nowych obrońców, co miało następujące konsekwencje: Rzym przyjął wprawdzie teologię ikony Soboru Nicejskiego II, lecz równocześnie stanął przed koniecznością zwrócenia się do państwa Franków o pomoc w walce z Longobardami. Na tym jednak nie koniec; państwu Franków, gotowemu przyjść Rzymowi z odsieczą, brakowało niestety wschodniego wyczucia tajemnicy ikony i stąd Rzym zmuszony był do pewnego kompromisu i przyjęcia umiarkowanego kultu obrazów. Tak opisuje to ks. Marek Starowieyski: „Po soborze Karol Wielki otrzymał przekład łaciński akt soborowych, niestety fatalny. Niechęć wielkiego cesarza do Greków łączyła się z chęcią rozstrzygnięcia spraw kościelnych. Ponadto na Zachodzie, gdzie traktowano obrazy jako *Biblia pauperum*, zupełnie nie rozumiano teologii obrazu. Karol przekazał akty jednemu ze swych dworskich teologów, prawdopodobnie Alkuinowi, a ten napisał ostrą krytykę soboru, któremu odmawiał ekumeniczności. Tak powstały *Księgi Karolińskie*, dzieło niezbyt wysokiego lotu, podobnie jak i cała ówczesna teologia zachodnia. Ponieważ wedle łacinników Sobór Nicejski nie był prawdziwym soborem, należało zwołać własny sobór. Skorzystano więc z synodu we Frankfurcie (794), zwołanego zresztą w innej sprawie, by wobec legatów papieskich poddać krytyce kult obrazów. Synod wysłał swoich delegatów z *Księgami Karolińskimi*, ustaleniami frankfurckimi i prośbą o nieuznawanie ustaw Soboru Nicejskiego. Sytuacja Hadriana nie była łatwa: z jednej strony zle sto-

sunki z Bizancjum miały swoją przyczynę w obrazoburstwie, z drugiej strony opiekun papieżstwa, Karol Wielki, domagał się zatwierdzenia obrazoburstwa. Odpowiedź papieża była wyważona, ale równocześnie broniła kultu obrazów<sup>24</sup>. Tak więc początkowa jedność między Rzymem i obrońcami obrazów na Wschodzie, została później, z konieczności odmiennych bloków wojskowych i politycznych ciężarów (troska o przetrwanie), zachwiana. Z upływem czasu wpływ kultury i mentalności Franków coraz mocniej zaczął ciążyć na kulturze starego Rzymu. Tymczasem kultura Bizancjum, odwrotnie, stawała się coraz bardziej helleńska; ich drogi, jeszcze nie tak dawno wspólne, zaczęły się wyraźnie rozchodzić.

### 3. Ekumeniczność w tematyce ikon

Chciałbym jedynie zasygnalizować ten temat, bo jego szczegółowe opracowanie wymagałoby szerokich badań historycznych, literackich, teologicznych itd., czyli badań nad funkcjonowaniem i odczytywaniem pewnych ikon w duchowości wschodniej czy zachodniej. Nikt dzisiaj nie wątpi o potrzebie tego rodzaju poszukiwań, a także o ich znaczeniu dla dialogu ekumenicznego<sup>25</sup>. Wystarczy chociażby wskazać na teologię ikony maryjnej w Kościele prawosławnym i Kościele katolickim w Polsce, o czym pisał już wcześniej o. prof. T.D. Łukaszuk OSPPE<sup>26</sup> i na co wskazywał w swoich artykułach o. prof. S.C. Napiórkowski OFMConv<sup>27</sup>. Oddziaływanie ikony maryjnej w znacznym stopniu już łączy te dwa Kościoły na różnych poziomach, już posiada dużą wartość ekumeniczną. Należy ją pogłębić, tzn. z jednej strony oczyścić z tego, co być może nie jest w pełni teologiczne, a z drugiej dowartościować wszystkie pozytywne i ekumeniczne elementy.

Wspólnych tematów maryjnych jest bardzo wiele. Oprócz już wymienionych, wspomnieć musimy jeszcze ikonę maryjną zwaną *Pokrow*, ikonę Opiekuństwa Matki Boskiej, która najbardziej rozwinęła się i przetrwała na terenie prawosławia rosyjskiego<sup>28</sup>. Idea Matki Boskiej Opiekunki powraca również w ikonografii katolickiej, w tym bardzo często w polskiej ikonografii maryjnej, chociaż daje się między nimi zauważyć może nieznaczące, ale istotne wg mnie różnice, ma więc rację prof. Gębarowicz, kiedy mówi, że ikonografia katolicka „całe zagadnienie (Matki Boskiej Opiekunki) traktowała formalistycznie, zacieśniając pojęcie Opiekuństwa Matki Boskiej do jednego tylko sformułowania... Utożsamiano bowiem Mater Misericordiae z obecnością motywu płaszcza opiekuńczego, stąd najczęściej używane określenia takie, jak *Schutzmantelmadonna*, *Madonna del Manto*, *Notre Dame mantelée*”<sup>29</sup>. Idea opiekuństwa Maryi opierała się na woli samego Chrystusa, który – wg nauki św. Tomasza z Akwinu – dzieląc swe królestwo na dwie części: *Iustitia* – Sprawiedliwość i *Misericordia* – Miłosierdzie, przekazał tę drugą część swej matce. To początkowe usamodzielnienie się Matki Bożej przeobraziło się z czasem w wątpliwą od strony teologicznej czystość – przeciwstawienie się woli Bożej. Początkowo nikt tego zdawał się nie dostrzegać, a nawet i w chwili obecnej nie jest z tym lepiej<sup>30</sup>. Nie

da się jednak powiedzieć tego o wszystkich malowidłach tego typu, jakie istnieją na terenie Polski, a których jest bardzo wiele. Najstarsze z nich datuje się na wiek XIV i znajduje się w opactwie cystersów w Koprzywnicy: Matka Boska chroniąca pod swoim płaszczem zakonników z opatem na czele<sup>31</sup>. Kult *Pokrowy*, chociaż korzeniami swymi tkwi w Bizancjum<sup>32</sup>, jest, pisał M. Gębarowicz, „oryginalnym wytworem środowiska ruskiego, a w swym sformułowaniu wyłączną jego własnością”<sup>33</sup>. Jej święto prawosławie rosyjskie, polskie oraz inne Kościoły prawosławne z tego kręgu kulturowego obchodzą 1 października, jako „Święto Opieki Najświętszej Bogurodzicy”.

Ikona ekumeniczną jest także *Deesis*. „Należy (ona) niewątpliwie – pisał R. Mazurkiewicz – do ścisłego kanonu tematów ikonograficznych sztuki średniowiecznej, o pierwszorzędnej wymowie teologiczno-doktrynalnej: jest bowiem swego rodzaju obrazowym archetypem, alegoryczną sublimacją, wizualną ekspresją fundamentalnej dla chrześcijaństwa idei pośrednictwa i wstawiennictwa świętych”<sup>34</sup>. Jest ona ikoną wspólną dla Zachodu i dla Wschodu i chociaż jej teologiczna lektura nie zawsze jest identyczna, to jednak się nie wyklucza, ale doskonale uzupełnia<sup>35</sup>.

Wspominam tutaj przede wszystkim ikony maryjne, bo taki jest temat niniejszego wystąpienia, ale nie możemy zapominać i o ikonach chrystologicznych. Chociażby o tzw. krzyżu św. Franciszka, znanym także jako krzyż św. Damiana, a to z racji miejsca wystawienia; znajdował się bowiem w kościółku tegoż świętego pod Asyżem. Odkrył go Franciszek i modlił się przed nim o zrozumienie sensu własnego życia. Jest on krzyżem wschodnim, tzn. namalowanym w kulturze bizantyjskiej, kiedy powiązania Italii z Bizancjum były jeszcze bardzo mocne, kiedy ich tożsamość kulturowa nie była jaskrawo różna.

Ten ekumenizm na poziomie ikony zaznacza się także i w odniesieniu do innych ikon, niekoniecznie maryjnych czy chrystologicznych. Wspomnieć możemy tutaj także bardzo popularną na Wschodzie ikonę św. Mikołaja<sup>36</sup>, która nieobca jest także i w Kościele katolickim. Już sam fakt istnienia takiej ikony jest wg J. Nowosielskiego wymownym świadectwem łączności tych dwóch Kościołów<sup>37</sup>. Są to fakty o bardzo dużej wymowie, uświadamiają nam bowiem pewną pierwotną ekumenię, w naszym przypadku ekumenię na płaszczyźnie kulturowej (konkretnie już sztuki malarskiej), bezsprzecznie jedną z najważniejszych płaszczyzn w toczącym się dialogu ekumenicznym. Kiedy bowiem spoglądamy na dzieje Kościoła Chrystusowego od strony historycznej, zauważamy wówczas, że nie kwestie teologiczne, ale polityczno-kulturowe są w pierwszym rzędzie odpowiedzialne za istniejące między chrześcijanami podziały. Stąd też odnajdywanie i akcentowanie korzeni dawnej jedności staje się dziś czymś wyjątkowo ważnym.

#### 4. Ekumeniczność w przeżywaniu tajemnicy ikony

Jest to dość nowy fenomen i bardzo ważny w naszym temacie. Można go rozważać na kilku poziomach.

– Na poziomie samego malarza ikon – *ikonopisarza (ikonopisiec)*. Zauważyliśmy to już w podczas odbywającej się tutaj sesji, iż w chwili obecnej *pisarzami* (Kościół prawosławny używa nazwy *pisarz* w miejsce *malarza (chudożnik)* na oznaczenie artysty, który maluje ikony) ikon nie są już wyłącznie prawosławni. W coraz większym stopniu ikony „piszą” artyści z innych Kościołów chrześcijańskich (np. wspomnę tutaj krakowskiego malarza, katolika, pana Mariusza Lipińskiego, ucznia J. Nowosielskiego, czy zmarłego pana Adama Stałonego Dobrzańskiego). Można by wymienić także i innych z terenu Polski i Europy, którzy bardzo poważnie zajęli się tą tematyką. W związku z gospodarczym regresem krajów Europy Wschodniej, gdzie prawosławie jest najbardziej silne i idącymi w parze z tym brakami kulturalnymi i trudnościami natury duchowej (skutek działania komunizmu), zauważa się renesans ikony (w tym renesansie nie można oczywiście zapomnieć wkładu prawosławnej emigracji po październiku 1917 r. w środowiskach zachodnich, katolickich ale również i w jakimś stopniu protestanckich).

– Na poziomie *osobistego* przeżycia ikony. Związane to jest z pewną duchową kulturą, a ta niestety, biorąc pod uwagę kraje prawosławne Europy Wschodniej, jest dość uboga, dosyć długo była bowiem uciskana, aby rozwijać się bujnie. „Ikona, mówił J. Nowosielski, istnieje tam siłą rozpędu czy tradycji, ale jest to inercja tradycji kościelnej i zachowały się tylko bardzo wąskie kręgi takiej śmietanki kościelnej, które ikonę percepują jako rzeczywistość charyzmatyczną”<sup>38</sup>. W aktualnym prawosławiu dość, a nawet bardzo rzadko możemy się spotkać z odbiorem ikony jako charyzmatycznego momentu liturgii (wyjątek stanowią tutaj mogą chyba w jakimś stopniu staroobrzędowcy). Z czymś odwrotnym natomiast spotykamy się w pewnych środowiskach katolickich, ale nie wyłącznie (tak np. we wspólnocie protestanckiej, jaką jest Taizé, czy w niektórych kościołach anglikańskich, co widziałem na własne oczy), ikona zajmuje mniej lub bardziej wyeksponowane miejsce i nie brakuje jej wiele do przyjęcia takiego właśnie charakteru *charyzmatycznego, mistagogicznego*. Oznacza to, iż w środowiskach tych, kiedyś mocno przeciwnych, obraz święty przestał już funkcjonować na poziomie czystego tylko obrazu, stając się czymś znacznie więcej niż tylko elementem katechetycznym<sup>39</sup>. Bardzo często więc w zachodnich kościołach katolickich, z których po ostatnim soborze usunięto piękne obrazy epoki renesansu, baroku itd., zawieszono teraz ikonę Rublowa, Matki Bożej Włodzimierskiej czy inne. Pomnaża się więc na Zachodzie grono tych osób, które na nowo poszukują obrazu w przeżywaniu Boga, ikona pomaga im spotkać Chrystusa, przeżyć Jego obecność, adorować Go, pozostawać na długo ze wzrokiem utkwionym w Jego oblicze. Jest to coś bardzo ważnego i co służy wielkiej sprawie zbliżenia między chrześcijanami.

– Na poziomie *życia Kościołów*. To, co powiedzieliśmy wyżej, da się równie dobrze przenieść na teren życia całego Kościoła. Trudno mi oczywiście ocenić wszystkie środowiska prawosławne, których nie znam, lecz dla wielu współczesnych prawosławnych ikona zdaje się nie mówić już wiele, albo też nie mówi już tyle, co dawniej. Nie znaczy to oczywiście, że sami usuwają ikony z kościołów do zakrystii czy na strych; znajdują się tam nadal, ale zbliżanie się do nich, ich ucałowanie przez wchodzącego do cerkwi nie jest już takie samo jak dawniej, brak w nim może tego pierwotnego namaszczenia, pewnej sakralności, świadomości postawienia się przed

Osobą świętą. Daje się odnieść wrażenie, że w geście tym jest coś z dewocji, brak natomiast teologicznej głębi, a na takiej właśnie funkcjonuje ikona. Nawet mnisi z Góry Athos, jak mówią świadkowie, nie stanowią tutaj wyjątku. W niektórych zachodnich środowiskach Kościoła katolickiego a także innych Kościołów chrześcijańskich tymczasem daje się zauważyć żywe zainteresowanie ikoną, i to nie tylko od strony historii sztuki, czystej estetyki, ale głównie od strony teologii życia wewnętrznego. Przykładem takim jest chociażby Francja. Z historii wiemy, że pewna opozycja wobec nauki Soboru Nicejskiego II zrodziła się właśnie tutaj w królestwie Franków, teraz dzieje się coś odwrotnego – odżywianie teologii ikony i to w wydaniu Soboru z 787 roku. Jest to wydarzenie dużej wagi, świadczące o głębokich przemianach, jakie dokonały się w kulturze zachodniej w odniesieniu do ikony. Nie będę jednak wchodził w analizę przyczyn tego zjawiska. O niektórych z nich wspominałem już wcześniej, inne czekają na pogłębienie i rozpracowanie.

## 5. Ekumeniczny charakter ikony maryjnej

Powiedzieliśmy dotychczas, że ikona na nowo „zaistniała” w Kościele zachodnim. Oczywiście, upłynie jeszcze sporo czasu zanim z „wydarzenia”, jakim jest, przejdzie do pewnej duchowej i kulturowej „normalności”, kiedy to będzie w stanie wytworzyć kontemplacyjno–mistagogiczną więź między sobą (osobą przedstawioną na niej) a tym, kto przed nią klęczy. Jednak już teraz należy mówić o czymś bardzo ważnym i istotnym, o ikonie jako o wielkiej wagi wydarzeniu ekumenicznym, wydarzeniu jednoczącym Kościoły na płaszczyźnie tak ważnej i tak zarazem trudnej – kulturowej. Ikona, zdaniem Nowosielskiego, jest tym faktorem, który wiąże Kościoły w sakralną jedność<sup>40</sup>.

Wiążąca jedność ikony łatwo daje się dostrzec już chociażby w przypadku ikony Matki Bożej. Po ikonie Chrystusa, ikona Bogurodzicy jest dla prawosławia „obrazem obrazów, czyli sumą wszystkich obrazów, jakie zostały kiedykolwiek namalowane”<sup>41</sup>. Nie będę zajmował się tutaj teologią obecności Maryi w Kościele, czy w świętych obrazach. Zainteresowanych odsyłam do cytowanej już pracy o. prof. Tadeusza Łukaszuka *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*<sup>42</sup>. W końcowym jej rozdziale autor podjął taką próbę rozwiązania problemów, które nasunęły się o. Celestynowi Napiórkowskiemu w związku z faktem peregrynacji kopii wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej w Polsce<sup>43</sup>.

W czym jednak, moim zdaniem, należy doszukiwać się ekumenicznego charakteru ikony Maryi? Myślę, że jest kilka takich elementów jednoczących:

*a. Szczególne miejsce ikony Maryi wewnątrz prawosławnej świątyni.* Ikona Matki Bożej zajmuje bardzo ważne miejsce w rosyjskiej sztuce sakralnej, o czym pisał Paweł Florenski: „W ikonostasie, jak w nabożeństwie prawosławnym niemal połowa modlitw zanoszonych do Boga skierowana jest do Matki Bożej; a także w malarstwie

ikonowym większość ikon – to ikony maryjne. Zarówno w ikonostasie, jak w samej liturgii Matka Boża zajmuje proporcjonalne i jakby równe miejsce obok Pana<sup>44</sup>. Tak np. ikonostas, ikona Kościoła niebieskiego, posiada praktycznie dwa centra; z prawej strony carskich wrót umieszczona jest ikona Zbawiciela, a z lewej – Bogurodzicy. W wielu prawosławnych cerkwiach ikona Maryi, w formie fresku, umieszczona zostaje w absydzie ołtarzowej. Z kolei w ikonach typu *Deesis* Maryi wyznaczone zostaje miejsce po prawej stronie Chrystusa, po którego lewej stronie stoi św. Jan Chrzciciel lub któryś ze świętych lokalnych. Chociażby już samo tylko wyszczególnienie głównych miejsc umieszczania ikony maryjnej w programie ikonograficznym prawosławnej świątyni mówi bardzo wiele i zbliża ją do miejsca, jakie zajmuje w kościołach katolickich. Odkrycie tych zbieżności, ich wyakcentowanie i odczytanie teologicznego przesłania może posiadać duże znaczenie w ekumenicznym dialogu prowadzonym przez obydwie Kościoły na tematy maryjne.

*b. Ilość maryjnych ikon w prawosławiu.* W Rosyjskim Kościele Prawosławnym, o czym wspominała już pani dr I. Jazykowa, podobnie jak w Kościele katolickim w Polsce, a także gdzie indziej, spotykamy się z istnym bogactwem ikon maryjnych, świętych obrazów przedstawiających Matkę Bożą. Są to ikony związane z określonymi miastami czy z odpowiednią rolą, jaką Maryja pełni w życiu jej czcicieli. Oto niektóre z nich: ikona Matki Bożej Włodzimierskiej, ikona Matki Bożej Znamienije<sup>45</sup> (*Platytera*), ikona Matki Bożej Kurskiej–Korenej, ikona Matki Bożej Smoleńskiej, ikona Matki Bożej Kazańskiej, ikona Matki Bożej Iwierskiej, ikona Matki Bożej „Ucieczka błędzących”, ikona Matki Bożej „Radość niespodziewana”, ikona Matki Bożej „Poręka grzeszników”, ikona Matki Bożej „Tyś ukojeniem bólu mojego”, ikona Matki Bożej Poczejowskiej, ikona Matki Bożej Ostrobramskiej itd. Z każdą z tych ikon związane jest jakieś szczególne, cudowne wydarzenie w historii wierzącego ludu i w historii Rusi;

*c. Ikony cudowne.* Nie tylko Kościół katolicki posiada swoje cudowne ikony, istnieją one także w Kościele prawosławnym. To właśnie dzięki nim, jak głosi historia, poszczególne miasta czy strony Ziemi Rosyjskiej doznawały po wielokroć łaski cudownego ocalenia czy to od wrogich najazdów, klęsk żywiołowych czy też śmiertelnych epidemii. Tak np. w 1170 r. nowogrodzka ikona Najświętszej Bogurodzicy Znamienije ocaliła w sposób cudowny Nowgoród od zniszczenia go przez wojska suzdalskie. Ta sama ikona ocaliła miasto od pożaru, który groził całkowitym zniszczeniem miasta.

Inna ikona maryjna, którą przynieśli ze sobą Kozacy dońscy, zatknięta była na drzewcu i służyła jako bojowa chorągiew w bitwie na Kulikowym Polu (1380). Stąd jej nazwa – ikona Dońska.

Szczególnym szacunkiem otoczona jest, zarówno przez mieszkańców Moskwy jak i całej Rosji, ikona Włodzimierska. Związane jest z nią wiele cudownych wydarzeń. Przenoszono ją z miasta do miasta i fakt tych przenosin wyznacza w historii Rosji jej nagłówniejsze okresy: okres Rusi kijowskiej, włodzimierskiej i moskiewskiej<sup>46</sup>. Do Moskwy przeniesiono ją w 1395 roku w związku z najazdem armii Tamerlana<sup>47</sup> i proszono ją o pomoc w zwycięstwie. Takich cudownych ikon jest bardzo wiele i każde nieomal miasto posiada swoje ikony i związane z nimi święta. Weźmy

dla przykładu samą Moskwę. L. i W. Lebediewowie wyliczają następujące święta ikon maryjnych: 5 lutego (wg starego stylu) – „Ucieczka błędzących”; 12 lutego, 31 marca 13 października i we wtorek Wielkanocny – święto ikony Matki Bożej Iwierskiej; 20 kwietnia i 9 lipca – ikony Matki Boskiej Cypryjskiej; 21 maja, 23 czerwca i 26 sierpnia – Włodzimierskiej; 6 czerwca – Pimenowskiej; 11 czerwca – Rzewskiej; 28 lipca – Grebniewskiej; 13 sierpnia – Strastnoj; 19 sierpnia – Dońskiej; 24 sierpnia – Pietrowskiej; 15 września – Nowonikitskiej; 12 października – Jerozolimskiej; 22 października, 8 lipca – Kazańskiej; 24 października – „Wszystkich Strapionych Radość”; 26 grudnia – Barłowskiej<sup>48</sup>. Tyle świąt ikon maryjnych tylko na terenie samej Moskwy pomijając inne miasta Rosji.

\* \* \*

Z dość ogólnego spojrzenia na ikonę myślę, że wynieść można jedną istotną konkluzję: ikona w ogólności, a szczególnie ikona maryjna, posiada w sobie mocny element ekumeniczny. Jest to bardzo ważny, bo kulturowy rodzaj ekumenizmu. To już nie tylko wspólne „dogadanie się” w spornych kwestiach teologicznych, ale wspólne „odczucia” wierzącego ludu, czyli coś znacznie bardziej podstawowego, fundamentalnego, z czego wyrasta i na czym opiera się teologiczna refleksja. Wydaje mi się, że potrzeba nam wyszukiwać i podkreślać elementy wiążące te dwie, chociaż nie wyłącznie, tradycje duchowe; akcentować je, oczyszczać, ubogacać i rozgłaszać. Jest to pozytywna droga do jedności, z czego nie trzeba się spowiadać, czego nie należy żałować, ale przeciwnie, co koniecznie musimy wynosić na światło dzienne i wzajemnie się tym dzielić.

### Przypisy

- <sup>1</sup> P.Florenski. *Ikonostas i inne szkice*. Wybrał, przełożył i przypisami opatrzył Z.Podgórzec. Wstęp J.Nowosielski. Posłowie Wl.Panas. PAX. Warszawa 1984 wyd. II s.120.
- <sup>2</sup> *Ikona*, rozumiana jako święty obraz, posiada zawsze odniesienie do biblijnego rozumienia terminu „obraz”, o jakim czytamy w *Księdze Rodzaju*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (gr. *eikon*), na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (1,27). Stąd ikona wyeksponuje tak mocno oblicze, a w nim szczególnie oczy, jako odbicia nieba, najbardziej duchowy element w zewnętrznej postawie człowieka. Tak pisał o tym P.Florenski: „Istotą człowieka jest obraz Boga i dlatego grzech przenikający cały rozpostarty «namiot» osobowości, mówiąc słowami Apostoła, nie tylko nie służy zewnętrznemu ujawnieniu istoty osobowości, lecz, przeciwnie, przykrywa tę istotę” (*Ikonostas* s.114).
- <sup>3</sup> S.Bułgakow. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*. Przeł. ks. H.Paprocki. Białystok/Warszawa 1992 s.156. Zob. wyd. rosyjskie. YMCA-Press. Paris 1985 s.299.
- <sup>4</sup> Zob. L.Uspienski. *Teologia ikony*.Tł. i opracowanie indeksów M. Żurowska. „W drodze”. Poznań 1993 s.129.

- 5 Na temat historii tworzenia się patriarchatu w Konstantynopolu i jego roli wśród pozostałych Kościołów Wschodu zob. E.Przekop. *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV – X w.)*. PAX. Warszawa 1984; H.J.Widuch OFM. *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu 325–870*. Katowice 1988.
- 6 Por. P.Florenski. *Ikonostass*.96.
- 7 W.Byczkow. *Die neoorthodoxe Theologie der Ikone*. W: *Ostkirchliche Studien* 1(1993), Band 42 ss.36–38.
- 8 E.Trubieckoj. *Tri oczierka o ruskij ikonie*. Moskwa 1991 s.12.14.
- 9 Tamże s.101.
- 10 *Prawosławies*.156.
- 11 W ikonie Chrystusa drzewo i farby, niezbędne dla powstania ikony i które stanowią jej materię, nie stają się przynależnymi do Jego Ciała. „W tym sensie ikona jest przeciwieństwem Eucharystii, w której nie ma obrazu Chrystusa, lecz w której jest On obecny w tajemniczy sposób w materii Jego Ciała i Krwi, danymi dla komunii” (por. S.Bułgakow. *Prawosławies*.156).
- 12 Z.Podgórzec. *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. ŁUK. Białystok 1993 s.122.
- 13 P.Florenski. *Ikonostass*.128–129.
- 14 Z.Podgórzec. *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. PAX. Warszawa 1985 s.10.
- 15 Tak przynajmniej sugeruje J.Nowosielski (zob. Z.Podgórzec. *Wokół ikony* s.109) i T.D.Łukaszuk OSP-PE. *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*. Paulinianum. Częstochowa–Jasna Góra–Skalka 1993 s.113–127.
- 16 Zob. Z.Podgórzec. *Wokół ikony* s.109; T.D.Łukaszuk OSPPE. *Obraz święty – ikona* s.113, 137–143.
- 17 Z.Podgórzec. *Wokół ikony* ss.131–132.
- 18 Tamże s.139.
- 19 Znany i nam jest zwyczaj wieszania krzyży w narożniku domu, którego znaczenie było bardzo podobne.
- 20 Por. P.Florenski. *Ikonostass*.128.
- 21 Trudno, znając historię tamtych czasów, zgodzić się z autorem tej wypowiedzi z takim stwierdzeniem (por. np. Ks. M.Starowieyski. *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*. Biblos. Tarnów 1994 ss.112–132).
- 22 Z.Podgórzec. *Mój Chrystus* s.122.
- 23 Tenże. *Wokół ikony* s.23.
- 24 *Sobory Kościoła niepodzielonego* ss.126–127.
- 25 Doskonałym przykładem tego typu opracowań są prace M.Gębarowicza (1893–1984). *Mater Misericordiae – Pokrow – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. PWN. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986; R.Mazurkiewicz. *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 1994.
- 26 *Teologia świętego obrazu – ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej*. W: *Studia Claromontana* 1(1981) ss.40–57; *Teologiczny aspekt Jasnogórskiego Jubileuszu 600–lecia*. W: S.Grzybek (red.) *Maria Jasnogórska Matka Narodu Polskiego*. Częstochowa 1983 ss.109–117; *Myśl teologiczna w kanoniczym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*. W: *Studia Claromontana* 9(1988) ss.47–64; *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii obrazu*. Częstochowa 1993.
- 27 *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony*. W: *Matka mojego Pana*. Opole 1988 ss.144–154; *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi wśród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*. W: *Matka naszego Pana*. Biblos. Tarnów 1992 ss.118–140.
- 28 Por. M.Gębarowicz. *Mater Misericordiae* s.79; także Z.Kijas OFMConv. *Pneumatologiczny charakter życia Maryi wg Pawła Ewdokimowa*. W: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*. Pod red. K.Pek MIC i S.Gajek MIC. Warszawa 1993 ss.259–276.
- 29 Por. cytowaną już wcześniej jego pozycję *Mater Misericordiae* s.11.
- 30 Warto wspomnieć chociażby popularną pieśń *Serdeczna Matko*, w której śpiewamy:  
Zasłużyliśmy, to prawda, przez złości,  
By nas Bóg karał różgą surowości;

Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze,  
Szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”.

- <sup>31</sup> M.Gębarowicz. *Mater Misericordiae* s.23.
- <sup>32</sup> Teoretyczną podstawę kultu Pokorowy stanowi *Żywot św. Andrzeja Szalonego* (prawdopodobnie żył on w drugiej połowie IX wieku).
- <sup>33</sup> *Mater Misericordiae* s.79.
- <sup>34</sup> Zob. cytowaną już wcześniej jego pracę monograficzną *Deesis* s.9.
- <sup>35</sup> Na potrójną lekturę ikony *Deesis* (klasyczny obraz modlitwy albo wstawiennictwa; znaczenie teofanijno-soteriologiczne i obraz Sądu Ostatecznego) wskazuje P.Amato. *L'immagine meedioevale della Deësis. Note orientative*. W: *The Commune Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*. Firenze 1982 ss.601–606.
- <sup>36</sup> Taką ikoną wspólną zarówno dla Wschodu i Zachodu jest także ikona św. Paraskewy, chociaż jej kult jest o wiele bardziej widoczny w prawosławiu aniżeli w katolicyzmie.
- <sup>37</sup> Z. Podgórzec. *Mój Chrystus* s.126.
- <sup>38</sup> Z. Podgórzec. *Wokół ikony* s.47.
- <sup>39</sup> W tym kierunku szła uchwała Soboru Trydenckiego: „Biskupi niech starannie pouczają o tym, że przez przedstawienia tajemnic naszego odkupienia, wyrażone w obrazach lub innych podobieństwach, lud jest pouczany i umacniany w przypominaniu i starannym rozpamiętywaniu artykułów wiary” (DS 1824).
- <sup>40</sup> Z. Podgórzec. *Mój Chrystus* s.129.
- <sup>41</sup> Protjerej Lew Lebediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu związany z kultem Jej świętych ikon*. W: *Kult maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i Rosyjskim Kościele Prawosławnym*. Warszawa–Moskwa 1989 s.76.
- <sup>42</sup> Częstochowa 1993 ss.167–178.
- <sup>43</sup> S.C.Napiórkowski. *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony?* W: *Matka mojego Pana*. Opole 1988 ss.144–154.
- <sup>44</sup> P.Florenski. *Stołp i utwierdzenie istiny*. Moskwa 1914 s.366.
- <sup>45</sup> Ikony tego typu wyobrażają półpostać Najświętszej Bogurodzicy ze wzniesionymi wniebo rękami w modlitewnym geście i z Dzieciątkiem na piersi. Pojawiły się one na Rusi bardzo wcześnie, a nazwę swą zawdzięczają ikonie Nowogrodzkiej.
- <sup>46</sup> Prot. Lew Lebediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu* s.79.
- <sup>47</sup> Timur Lang (Timur Aksak), znany w Europie jako Tamerlan (1336–1405), geniusz wojenny i despota (por. M.Małowist. *Tamerlan i jego czasy*. PIW. Warszawa 1991).
- <sup>48</sup> Prot. L.Lebiediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu* s.79nn.