

OLGA CYREK

Uniwersytet Rzeszowski

WYOBRAŻENIA BOGA – OJCA NA IKONOGRAFICZNYCH PRZEDSTAWIENIACH TRÓJCY ŚWIĘTEJ TYPU STARO- I NOWOTESTAMENTOWEGO W KONTEKŚCIE DOGMATU TRYNITARNEGO

WSTĘP

Już pierwsi chrześcijanie zastanawiali się nad tym, czy można przedstawiać Boga w sztukach plastycznych, skoro wiedzieli o Nim, że jest transcendentny¹ i niewyobrażalny przez ludzkie zmysły. Na tym tle toczyły się później spory dotyczące możliwości istnienia ikony rozumianej jako obraz sakralny wyobrażający Chrystusa, czyli Boga w ludzkiej postaci². Pogląd o niemożności przedstawiania Boga wpłynął nawet na to, że do II w. sztuka chrześcijańska praktycznie nie mogła istnieć, ponieważ brakowało przedstawienia antropomorficznego (osobowego).

Dogmat o Wcieleniu stał się jednak argumentem potwierdzającym istnienie wyobrażeń Syna Bożego, który wcielając się, przyjął ciało człowieka, a tym samym stał się widzialny³. Wraz z oficjalnym zatwierdzeniem kultu ikon na Soborze Nicejskim 787 r. wizerunki Chrystusa, czyli Drugiej Osoby Boskiej, nie wzbudzały już wąt-

¹ Transcendencja – określenie to najczęściej odnosi się do istoty absolutnej, czyli Boga i oznacza Jego istnienie poza widzialną rzeczywistością stworzoną. Bóg jest odrębny i oddzielony od świata poznawalnego zmysłami oraz posiada samoistną egzystencję. Nie należy jednak tego błędnie pojmować jako zupełną obojętność Stwórcy wobec stworzeń. (por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Transcendencja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 500–501).

² Spory ikonoklastyczne, które początkowo toczyły się w Bizancjum dotyczyły zwłaszcza wizerunków Chrystusa. Problematiczna pozostawała kwestia możliwości ukazywania ludzkiej postaci Syna Bożego na płaszczyźnie obrazu. (argumenty chrystologiczne zwolenników i przeciwników tworzenia ikon przedstawia Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 153–248).

³ Wcielenie (gr. *incarnatio*) polegało na przyjęciu przez Drugą Hipostazę Trójcy Świętej ciała ludzkiego poprzez narodzenie z ziemskiej kobiety. Wcielenie Słowa Bożego umożliwiło Jego poznanie przez ludzi i pozwoliło także na tworzenie obrazów z wyobrażeniem Drugiej Osoby Boskiej. (por. T.D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 25n). Dogmat ten był wykorzystywany przy argumentacji potwierdzającej kult ikon. Przedstawianie Jezusa Chrystusa w sztukach wizualnych wynikało właśnie z tej tajemnicy, a zaprzeczanie możliwości tworzenia obrazów sakralnych było równoznaczne z negowaniem Wcielenia. (por. S. Bułhakow, *Ikona i kult ikony*, Warszawa 2002, s. 14).

pliwości⁴. Inaczej sprawa wyglądała w odniesieniu do Pierwszej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej⁵, bo zarówno Bóg-Ojciec, jak i Duch Święty nie w pełni pozostają poznawalni. Na Soborze Nicejskim, co prawda wymieniono tematy ikonograficzne, ale nie wypowiedziano się odnośnie do wyobrażeń Boga-Ojca i Ducha Świętego⁶. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że Trzecia Hipostaza Trójcy zgodnie z opisem Pisma Świętego objawia się pod postacią nieożywionej lub ożywionej materii, występuje bądź jako szum wiatru, płomień ognia, lub też jako gołębica⁷. Chociaż Duch Święty nie ukazuje się w ludzkiej formie, niemniej Jego objawienia stanowią pewną podstawę wyobraźni artystów-ikonopisarzy, którzy w ten właśnie sposób Go przedstawiali. Natomiast jeśli chodzi o Pierwszą Osobę Trójcy, czyli Boga-Ojca, to nie wcielił się On w żadną postać, nie doznał kenozy⁸, czyli uniżenia i wyniszczenia siebie w kontakcie ze stworzeniem, a objawił się jedynie przez Syna i Ducha Świętego. Można powiedzieć, że te dwie Hipostazy objawiają nam właśnie Ojca.

Ojcowie Kościoła również wypowiadali się na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej⁹ i zazwyczaj to właśnie Ojca uznawali za główne źródło boskości ofiarowu-

⁴ Na Soborze w Nicei w 787 r. uznano możliwość malowania sakralnych obrazów z wizerunkami Chrystusa, które miały potwierdzać, że Słowo Boże rzeczywiście przyjęło postać ludzką; por. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 13, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 336: [...] *ad certitudinem verae et non secundum phantasiam Dei Verbi inhumanationis effectae* [...]; Sobór podkreślił, że przedmiotem kultu powinny być m.in. wyobrażenia Chrystusa; zob. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 15, s. 336.

⁵ Na temat Trzeciej Boskiej Hipostazy wypowiadali się Ojcowie Kościoła zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, zob. Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32, ed. J.P. Migne, Paris 1886; B. Pruche, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chretiennes, Vol. 17bis (1947); Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres*, PL 16; *De Spiritu Santo*, CESEL 79; więcej zob. L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998.

⁶ Sobór Nicejski uznał możliwość ukazywania na obrazach Syna Bożego, Jego Matki, aniołów i świętych, por. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 15, s. 336: *tam videlicet imaginem domini Dei et salvatoris nostri Iesu Christi, quam intemeratae dominae nostrae sanctae Dei genitricis, honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et aliorum virorum*. [...].

⁷ Jeśli chodzi o Trzecią Hipostazę Trójcy, to uważano, że pozostaje Ona niewidoczna, a bardziej odczuwalne jest Jej działanie w świecie i stworzeniach. Skoro działa Ona w realnej doczesnej rzeczywistości, dlatego nie pozostaje transcendentna wobec stworzonego świata, jak to uznawano w przypadku Pierwszej Hipostazy. Duch Święty nie ukazuje się jednak pod postacią konkretnej postaci, co także uwzględniali ikonopisarze. Jednak zgodnie z opisami zawartymi w Piśmie Świętym wyobrażali Go sobie jako zstępujące z nieba ogniste płomienie lub też jako zlatującą gołębicę. (S. Bułhakow, dz.cyt., przypis 96, s. 84). Biała gołębica (*columba*) pojawiała się już w zabytkach sztuki wczesnochrześcijańskiej (por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I/2, Warszawa 1893, s. 569).

⁸ Kenoza (gr. *kénōsis* – ogołocenie, wyniszczenie) w chrześcijaństwie termin ten określa uniżenie się Syna Bożego, który przyjął postać ludzką zgodnie ze słowami z listu do Filipian 2, 7: *sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*.; cytaty z Pisma Świętego podają za: *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementis*. Editio electronica. *Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveddale*, Londini MMV.

⁹ Zob. M.A. Vannier, *Bóg Ojciec – tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999; J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej: elementy patrologii*, Kraków 2003; Fr.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000; F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości*, Poznań 1997; J. Brudz, *Mała dogmatyka*, t. 1, *Bóg, Trójca Święta, Stwórca*, Kraków 1973.

jące swoją istotę pozostałym Hipostazom¹⁰. Podkreślono także wieczną wspólnotę miłości wszystkich trzech Osób stanowiących jednego Boga.

Chrześcijańscy myśliciele często odwoływali się do Starego Testamentu, gdzie Bóg objawia się przede wszystkim jako jedna Osoba. Bóg w Księdze Wyjścia przemawiający do Mojżesza określany jest jako Pan¹¹. W Księdze Powtórzonego Prawa zawarte zostały opisy objawień Boga pod postacią słyszalnego głosu i widzialnego ognia¹². Ogólnie trzeba podkreślić, że w Starym Testamencie podkreślano fakt, że Bóg jest jedyny¹³.

Pierwsi teolodzy chrześcijańscy starali się formułować argumenty, za pomocą których uzasadniali możliwość tworzenia wyobrażeń Boga. Co prawda trudno im było mówić o jakiejś widzialnej formie Boga-Ojca, a jednak uznali, że może być On wyobrażony pod postacią swego współistotnego i przedwiecznego Obrazu, czyli Jego Syna¹⁴. Ojcowie Kościoła, gdy pisali na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej, prawie zawsze czynili to w kontekście dogmatu trynitarnego i zajmowali się relacją, jaka występuje między Ojcem i Synem oraz Duchem Świętym.

W trakcie toczących się dysput dotyczących tajemnicy trynitarniej istotne było stworzenie teologicznych pojęć, niezbędnych przy formułowaniu dogmatów. Zasłużył się tu Grzegorz z Nyssy (zm. 394), który pisał na temat Trzech Osób Boskich¹⁵. W tym celu posługiwał się takimi terminami, jak *ousía* (istota) i *hypóstasis* (osoba). Określenie *hypóstasis* odnosił on do bytu jednostkowego, charakteryzującego się samoistnym istnieniem i mającego swoje indywidualne własności¹⁶. Skoro każda z Osób Boskich ma swoje własne cechy pozwalające Ją odróżnić od innych i każda z nich objawia się inaczej, dlatego też można nazwać je hipostazami. Termin hipostaza w teologii odpowiada więc pojęciu Osoby.

Na Soborze w Konstantynopolu w 381 r. uznano, że istota Osób Boskich jest taka sama, co wyrażało określenie *homooúsios*. Ojciec może więc być objawiany przez Syna oraz Ducha Świętego, bo są Oni mu równi pod względem boskości¹⁷.

¹⁰ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003, s. 203.

¹¹ Wj 8, 1: *Dixit quoque Dominus ad Moysen [...]*.

¹² Pwt 4, 35–36: *ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum. De cælo te fecit audire vocem suam, ut doceret te, et in terra ostendit tibi ignem suum maximum, et audisti verba illius de medio ignis.*

¹³ Pwt 32, 39: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius deus præter me. [...]*

¹⁴ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 16.

¹⁵ Zob. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 152–153.

¹⁶ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 31.

¹⁷ W starożytności istniało jednak wiele herezji, które podważały współistotność Osób Boskich. Arianie twierdzili, że „Bóg-Ojciec” jest jedyny, niezmienny i niestworzony, ale ofiarował istnienie Synowi Bożemu. Ponieważ Syn miał swój początek, nie mógł więc być współistotny Ojcu (gr. *homooúsios*, łac. *consubstantialis*). Zgodnie z teorią Ariusza Ojciec, Syn i Duch Święty to byty posiadające różną istotę co miało by wskazywać, że nie mogą być współwieczne. (zob. B. Kumor, dz.cyt., s. 142–143) Ariusz zakładał, że Słowo Boże (Syn) oraz Duch Święty są stworzeniami Boga Ojca i nie mogą Go objawiać. Między nimi panuje hierarchia, Ojcu podlega Syn, a Synowi Duch Święty. (zob. Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 35; J. Masiurek, *Arianizm i nauka Ariusza*, EK, t. I, kol. 911–912) Anomici (gr. *anomoios* – całkowicie różny) to skrajni arianie, którzy uważali, że Syn Boży posiada zupełnie inną naturę niż Ojciec. Anomejczyków nazywano także ecjanami lub eunomianami (por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, dz. cyt. s. 71, przyp. 5, zob. B. Kumor, dz.cyt., s. 148); Duchoburcy natomiast

W Nowym Testamencie wyraźnie mówi się o Boskości Syna Bożego była podkreślana w Nowym Testamencie. W Ewangelii św. Jana nazwany On został Słowem Boga¹⁸ oraz tym, który jest w łonie Ojca i Go objawia¹⁹. Podkreślano fakt, że chociaż przyjął On postać człowieka, to jednak nadal pozostał Bogiem²⁰. Analogiczna sytuacja dotyczy Ducha Świętego, bo i Jemu przysługuje imię Bóg²¹.

Ojcowie Kościoła zawsze uznawali istotną rolę Ojca w Trójcy i przeważnie utożsamiali Go z głównym źródłem boskości, z którego czerpią pozostałe Osoby. Podkreślali także, że Duch Święty pochodzi właśnie od Niego. Jednak początkowo nie rozwiązyali kwestii roli Syna Bożego, stanowiącego także źródło osobowego bytu Trzeciej Hipostazy.

Na drugim soborze w Konstantynopolu potwierdzono pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, jednak nic nie mówiąc o Synu. Uznano, że Duchowi Świętemu należna jest taka sama cześć jak Bogu-Ojcu i Synowi²².

Hilary Poitiers (zm. 367) chcąc pogodzić myślenie Ojców wschodnich i zachodnich odnośnie do pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej, pisał, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez jedynego Syna²³. Natomiast św. Ambroży (zm. 397) reprezentował typowo zachodnią myśl, uznając, że Trzecia Osoba pochodzi zarówno od Ojca, jak i od Syna, nie może więc być od Nich razem oddzielona²⁴. Było to pierwsze sformułowanie określenia „od Syna” (*Filioque*), które na Zachodzie coraz bardziej było w użyciu, zwłaszcza że dodano go do *Credo* w 589 r. na trzecim synodzie odbytym w Toledo²⁵.

Z powyższego wynika, że podczas sporów doktrynalnych, zwłaszcza o podłożu trynitarnym rozbieżności, w poglądach dotyczyły Drugiej i Trzeciej Hipostazy

zaprzeczali bóstwu Ducha Świętego, którego uważali za moc Boga, a nie Boską Osobę. (zob. tamże, s. 71, przyp. 7)

¹⁸ J 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

¹⁹ J 1, 18: *Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

²⁰ Flp 2, 6–7: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo;* Kol 2, 9: *quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*

²¹ Dz 5, 3–4: *mentiri te Spiritui Sancto, [...] non es mentitus hominibus, sed Deo;* 1 Kor, 16: *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos;* 1 Kor 6, 19: *Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga [...]; An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo [...];* 2 Kor, 3, 17: *Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas.*

²² Sobór Konstantynopoliński I (381), *Wyznanie wiary 150 Ojców*, s. 68: *[...] et in spiritus sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum [...].*

²³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 472: *[...] Patrem scilicet t nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear [...];* Teologowie wschodni za bardziej słuszne uznali sformułowanie, że Duch Święty pochodzi „od Ojca przez Syna”, podczas gdy na Zachodzie popularne było wyrażenie „od Ojca i Syna” (por. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, Warszawa 1988, s. 106).

²⁴ Ambrosius, *De Spiritu Santo Libri Tres* I, 11, 120, PL 16, 733A=762D: *[...] Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio [...].*

²⁵ B. Kumor, dz.cyt., s. 150; Kanon 2. synodu tolekańskiego III (589 r.) wypowiedział się na temat pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w ten sposób: *[...] a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae.* (zob.: J. D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, t. 9, Paryż–Lipsk, 1921–1927, s. 981D). Na temat kontrowersji dotyczących *Filioque* zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., s. 83.

w Trójcy. Natomiast wiara w Boga-Ojca pozostawała niezmienna, a określenia dotyczące Jego Osoby pojawiły się już w aktach soborowych pierwszego soboru w Nicei w 325 r.²⁶. Rzadko jednak podejmowano dyskusje na temat Pierwszej Osoby, a bardziej interesowano się Jej relacjami z pozostałymi Hipostazami.

Wydaje się, że teolodzy niekiedy skłonni byli uznać hierarchię panującą wewnątrz Trójosobowego Boga, w której dominującą pozycję zajmowałby Ojciec. Myśliciele chrześcijańscy wiedzieli, że Bóg objawia się w ściśle określony sposób, a początkiem tego Objawienia jest właśnie Ojciec²⁷.

Jeden z największych teologów starożytności – św. Augustyn (zm. 430) wyróżnił w Boskiej Trójcy: Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale podkreślał, że Osoby te stanowią jednego Boga, a nie trzech bogów²⁸. Chociaż uznawał On współistotność wszystkich trzech Osób, to jednak sądził, że zasadnicza rola w Trójcy przypada Ojcu, który stanowi swoistą „zasadę” tej wspólnoty²⁹. Każda z trzech Hipostaz ukazuje się na swój własny sposób. Przykładowo Ojciec objawił się podczas chrztu Chrystusa oraz Przemienienia na górze jako głos przemawiający z nieba: „Tyś jest Syn mój”. Niemniej wszystkie Osoby działają nierozdzielnie pomimo tego, że inaczej się objawiają³⁰.

Augustyn w swoim traktacie *O Trójcy Świętej* podkreślił również, że Boska natura przysługuje nie tylko Ojcu, ale też i pozostałym Osobom. Syn Boży, chociaż przyjął postać sługi, to jednak nie utracił Boskiej natury i pod tym względem był i jest równy Ojcu³¹. Syn Boży, co prawda jest poddany Bogu-Ojcu i przekaze Mu swe Królestwo, jednak to nie znaczy, że będzie go pozbawiony. Jest On przecież jednym Bogiem wraz z Ojcem³².

²⁶ *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, s. 24: *Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem [...]*

²⁷ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 35.

²⁸ Augustinus, *De Trinitate* I, V.8, PL 42, 824: [...] *Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos sed unum Deum [...]*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, V.8, Kraków 1996, s. 31.

²⁹ Augustinus, *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095: [...] *et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit [...]*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 26, 47, s. 521. Augustyn z Hippony pisząc o pochodzeniu Ducha Świętego stwierdził, że pochodzi On od Ojca, który stanowi źródło-zasadę. Jednak gdy uwzględni się beczasową komunie Ojca i Syna, to Duch Święty pochodzi zarówno od Ojca jak i Syna. Widać więc, że w tym ujęciu Ojciec traktowany jest jako główne źródło boskości i od Niego pochodzi Trzecia Hipostaza. Jednak z drugiej strony, chociaż Bóg-Ojciec i Syn Boży są współistotni. Dlatego też wspólnie od Ich obu pochodzi Trzecia Osoba. Duch Święty stanowi uosobioną miłość między Pierwszą i Drugą Osobą, równocześnie jest Im równy, współlistony i współwieczny. Zob. Augustinus, *De Trinitate* I, 6,13, PL 42, 827: [...] *Ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus.*

³⁰ Augustinus, *De Trinitate* I, IV.7; PL 42, 824: [...] *Nec eandem trinitatem dixisse de caelo: Tu es filius meus, sive cum baptizatus est a Iohanne sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: Et clarificaui et iterum clarificabo, sed tantummodo patris vocem fuisse ad filium factam — quamvis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur.*

³¹ Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 829: *Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim servi quam accepit, minor est Patre: in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset, aequalis est Patri.*

³² Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 830: [...] *Nec sic arbitremur Christum traditurum regnum Deo et Patri, ut adimat sibi. [...] Cum enim dicitur, tradiderit regnum Deo et Patri, non separatur ipse; quia simul cum Patre unus Deus est. [...]*

Augustyn z Hippony wypowiadał się także na temat starotestamentowych objawień Boga pod postacią krzaku gorejącego, kolumny obłoku, słupa ognistego, oraz błyskawic. Kiedy Bóg przemawiał do patriarchów, objawiał się właśnie jako zjawiska widzialne i odbierane zmysłami, tzn. pokazywał się w formach stworzonych³³. Augustyn zdaje sobie jednak sprawę z istnienia problemu dotyczącego interpretacji tekstu Pisma Świętego. Tak naprawdę to nie wiadomo dokładnie, która Osoba Boska przedstawiała się patriarchom³⁴. Pewne jest jednak to, że Bóg Ojciec ukazał się Danielowi jako „Starowieczny”, który dał Synowi Człowieczemu panowanie nad narodami. Wynika z tego, że Daniel ujrzał równocześnie dwie Osoby Boskie: Ojca ofiarującego Królestwo oraz przyjmującego je Syna³⁵.

1. PRZEDSTAWIENIA BOGA-OJCA NA IKONACH TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Wczesnochrześcijańscy teolodzy zastanawiali się nad istotą Trójcy Świętej, która jest jednością trzech Osób³⁶. Zanim jednak ostatecznie ustalono dogmaty i określono wyznanie wiary, prowadzono liczne dysputy na temat tajemnicy trynitarniej. W końcu na pierwszym soborze w Nicei³⁷ w 325 r. ojcowie soborowi potwierdzili *Credo*, w którym wymieniono trzy istoty boskie³⁸. Wyznanie to w rozbudowanej

³³ Augustinus, *De Trinitate* PL, 42, 853: [...] *Cur ergo non et Pater dicitur missus per illas species corporales, ignem rubi, et columnam nubes vel ignis, et fulgura in monte, et si quia talia tunc apparuerunt, cum eum coram locutum Patribus, teste Scriptura didicimus, si per illos creature modos et formas corporaliter expressas et humanis aspectibus praesentatis ipse demonstrabatur?* [...]

³⁴ Augustinus, *De Trinitate* PL, 42, 853: *In hujus perplexitate quaestionis adjuvante Domino primum quaerendum est, utrum Pater, an Filius [...]*.

³⁵ Augustinus, *De Trinitate* II, XVIII. 33: *Quaquam nescio quemadmodum isti intelligant quod Danieli apparuerit Antiquus dierum, a quo Filius hominis, quod propter nos esse dignatus est, accepisse intelligitur regnum [...]*.

³⁶ Na temat Trójcy Świętej zob. G. d'Auvergne, *De Trinitate*, Toronto 1976; R. Cantallamessa, *Kontemplując Tróję*, Kraków 2003; W Starym Testamencie, chociaż nie ma bezpośrednio mowy o trzech Osobach Boskich, to jednak niekiedy Bóg występuje w liczbie mnogiej, jak to widać np. w opisie stworzenia, gdy Bóg mówi: „Uczyńmy” (Rdz 1, 26). Dogmat o Trójcy został już objawiony przez samego Chrystusa. Potwierdził On istnienie trzech Osób Boskich, gdy powiedział do uczniów: *euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. (Mt 28, 19). Już pierwsi chrześcijanie wiedzieli o istnieniu trzech Boskich Osób, a dobrym tego przykładem są słowa św. Pawła; 2 Kor, 13, 13: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen*; Wszystkie Osoby Boskie mają taką samą naturę i substancję, jednak jako odrębne Osoby różnią się między sobą pod względem pochodzenia, różne są także relacje między Nimi. Bóg Ojciec traktowany jako źródło boskości nie pochodzi od żadnej z Osób; Słowo – czyli Syn jest zrodzony przez Ojca, natomiast Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna (jak się uznaje w prawosławiu) lub od Ojca i Syna (jak to uznaje katolicyzm). Na temat Trójcy Świętej wypowiadali się Ojcowie Kościoła Augustyn z Hippony, Hilary z Poitiers, Novatianus, Tertulian.

³⁷ Na temat soboru w Nicei zob. G.L. Dosssetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Edizione critica, Roma 1967; I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947; M.F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „*Studia Patristica*” 26, Leuven 1993.

³⁸ Zob. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001; *Sobór Nicejski I (325), Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 24: *Credimus in unum deum patrem omnipotentem [...] et in unum dominum Iesum Christum*

wersji pojawiło się także na pierwszym soborze konstantynopolińskim 381 r.³⁹. Dogmat o Trójcy Świętej zakłada, że Bóg to byt Troisty⁴⁰ i chociaż jest niepodzielną jednością, to jednak występuje pod postacią trzech Osób (hipostaz)⁴¹. Na podstawie tego dogmatu starano się także wypracować określone kanony ikonograficzne, które miały zgadzać się z oficjalną doktryną Kościoła.

1.1. Bóg-Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Starotestamentowego

W ikonografii Trójcy Starotestamentowej często odwoływano się do tekstu z Księgi Rodzaju, gdzie opisano wizytę trzech boskich posłańców (gr. *angelos*) pod postacią młodych mężczyzn u Abrahama i Sary pod dębami Mamre (Rdz 18, 1–3)⁴². Ten wariant ikonograficzny określano też jako „Gościnność Abrahama”, po grecku *Philoksenia*; a po rosyjsku *Gostiepriimstwo*. Większość Ojców Kościoła, interpretując ten fragment Pisma Świętego, tłumaczyła, że trzech młodzieńcy wyobrażają Boga występującego w trzech Osobach⁴³.

W Kościele Wschodnim zastawiano się, czy trzy przedstawiane postacie są równorzędne, czy też mamy tutaj do czynienia z wizytą tylko jednej osoby w towarzystwie dwóch. Podkreślano, że to przecież Syn Boży jako widzialny w ciele, stał

filium dei [...]. *Et in spiritum sanctum* [...] Ustalenie dogmatu o trzech Boskich Osobach było istotne w związku z istnieniem wówczas licznych herezji. Przykładowo duchoburcy – tzw. macedonianie nie traktowali Ducha Świętego jako Osoby, lecz uważali że podlega Synowi, a Syn Ojcu. (por. B. Kumor, dz.cyt., s. 148; *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 69, przypis 3); Sabeliusz (II w.) twórca monarchizmu modalistycznego wierzył tylko w Jedną Osobę Boga, która miała objawiać się na trzy różne sposoby (por. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 71, przypis 8)

³⁹ Na temat pierwszych soborów zob. J.M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927–1932; P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata–Roma 1962; G. Alberigo, G.L. Rossetti, P.P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991; J.N.D. Kelly, *Early christian Creeds*, London 1950; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.

⁴⁰ Tak naprawdę to ani w Nowym Testamencie, ani w aktach soboru nicejskiego z 325 r. nie występuje słowo *trias*. Właściwe *credo* powstaje dopiero pod koniec IV wieku. Również nazwa Trójca Święta pojawia się dość późno bo ok. 362 r. (zob. L. Nieścior, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 101n). Więcej na temat Trójcy Świętej zob. K. Staniecki, *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków*, red. P. Jaskóła, Opole 2004, s. 11–111; F. Courth, *Bóg Trójjedyny miłości*, Poznań 1997; J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000; J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993; T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, Kraków 2003; J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 1999; M.A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000; A. Czaja, P. Jaskóła, red., *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000; J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. III, Warszawa 2006.

⁴¹ Hipostaza (gr. *hypóstasis*) to określenie oznaczające podstawę, a także byt samoistny będący realnym podmiotem. W teologii chrześcijańskiej odnosi się do każdej z Osób Trójcy Świętej, gdyż każda z Nich posiada swoje indywidualne właściwości. (por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 94).

⁴² K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2007, s. 142; T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, s. 23; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 80.

⁴³ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142–143.

się poznawalny dla człowieka, a Duch Święty stawał się poznawalny poprzez działanie. Natomiast jeśli chodzi o Boga-Ojca, to nie można było odzwierciedlić Jego Osoby, ponieważ nikt nie był w stanie o Nim nic powiedzieć. W Kościele ortodoksyjnym zakazywano nawet odzwierciedlania osoby Boga-Ojca. Natomiast trzech Boskich Posłańców interpretowano jako Syna Bożego wraz z dwoma aniołami. Z drugiej jednak strony, skoro wiedziano, że każda z Osób Trójosobowego Boga jest w pełni Bogiem, dlatego też uznano, że podczas wizyty Posłańców objawiła się cała Trójca Święta.

W pierwszych zabytkach ikonograficznych, pochodzących z V w., ukazujących tę scenę, trzy postacie miały nimby wokół głów, co podkreślało ich świętość⁴⁴, ale nie miały one jeszcze skrzydeł. Dopiero w następnych wiekach młodzieńcy przybierali postać skrzydlatych aniołów, co miało wskazywać, iż są posłani na ziemię w określonym celu. Aniołowie mogli być identycznej wielkości, a ich głowy umieszczano na takiej samej wysokości (zasada izokefalii), co sugerowało ich równość. Niekiedy jednak środkowy anioł utożsamiany z Bogiem-Ojcem był większy od dwóch otaczających Go po bokach aniołów, lub też znajdował się nieznacznie wyżej od Nich. To oznaczało, iż wewnątrz Trójcy pod względem hierarchii Jego rola jest najważniejsza⁴⁵. W ten sposób trzej aniołowie tworzyli kompozycję o strukturze piramidy, której szczyt pokrywał się z głową najważniejszej postaci. Istotne jest to, że Bóg-Ojciec, umieszczony w centrum, malowany był również z nimbem krzyżowym.

Ten sposób ujęcia tematu, w którym uskrzydleni Boscy Przybysze zasiadają dookoła stołu, stającego się równocześnie stołem eucharystycznym, wykształcił się w ciągu XIII–XIV w.⁴⁶

Jedną z najbardziej znanych ikon, ukazującą Trójcę Świętą typu Starotestamentowego, jest dzieło wykonane ok. 1410–1437 przez mnicha Andrzeja Rublowa⁴⁷. Ten ruski ikonopisarz pozostawał pod wpływem św. Sergiusza z Radoneża, popularyzatora ruchu hezychastycznego na Rusi w XIV w. Hezychazm, wywodzący się od słowa hezychia, czyli spokój, milczenie, zakłada wszelki minimalizm w modlitwie i praktykach ascetycznych oraz oddalenie od siebie wszelkich namiętności⁴⁸.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

⁴⁶ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142.

⁴⁷ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 205; Ikona ta została uznana przez moskiewski Sobór Stu Rodziałów z 1551 r. jako wzorcowa; por. G. Bunge, *Trójca Rublowa*, Kraków 2003, s. 11, 20; J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz 1999 s. 148; I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 2003, s. 98; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 249; G. Bunge, *Inny Paraklet [Ikona Trójcy Świętej mnicha malarza Andrzeja Rublowa]*, Kraków 2001, s. 38; G. Bunge, *Trójca Rublowa*, Kraków 2003. Więcej na temat twórczości Andrzeja Rublowa, zob. V.N. Lazarev, *Andrej Rublev*, Moskwa 1960; M.V. Alpatov, *Rublow*, Warszawa 1975; B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 1995; A. Turczyński, *Mistrz niewidzialnej strony*, Poznań 1996; *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, red. G. Popov, Moskwa 1995; K. Onasch, *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs*, Berlin 1962.

⁴⁸ Na temat hezychazmu zob. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106 n; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej, [Patrystyka, liturgia, ikonografia]*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 69–72; J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm; historical theological and social problems*, London 1974, T. Špidlik, *Myśl rosyjska. [Inna wizja człowieka]*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357n, J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływy na rozwój duchowości*, w: Elpis, R. IV (XV), z. 6 (19) 2002, s. 87 n.

Miało to także wpływ na artystów tworzących w tym czasie, którzy rezygnowali z rozbudowanych środków artystycznego wyrazu, usuwali elementy narracyjne, a posługiwali się symbolicznymi, chcąc przybliżyć głębsze i ukryte znaczenie dzieła. Zmuszali w ten sposób widza do kontemplacji.

Ikona Rublowa nie jest typowa i znacznie różni się od pierwszych kompozycji „Gościnności Abrahama”, w których podkreślano aspekt historyczny. Oznacza to, że ukazywano na nich Abrahama i Sarę przygotowujących się do uczyty, a w tle umieszczano różne elementy narracyjne. Tymczasem dzieło Rublowa jest pod tym względem zupełnie inne. Ikonopisarz usunął z płaszczyzny ikony wszystkie zbędne szczegóły, wskazujące na świat doczesny, nawet postacie patriarchy i jego żony, a pozostawił tylko to, co symbolizuje rzeczywistość wieczną, a więc trzech aniołów zasiadających wokół ofiarnego stołu. Znacznie uprościł przekaz sceny i na stole nie umieścił bogatej zastawy stołowej, czyli naczyń z posiłkami, lecz jedynie sam kielich symbolizujący eucharystyczną ofiarę⁴⁹. Natomiast elementy znajdujące się za plecami aniołów znacznie zmniejszył. Rublow nie ukazał więc konkretnego wydarzenia, dziejącego się w określonym miejscu i czasie, lecz od razu skupił się na wymiarze symbolicznym⁵⁰, to znaczy na objawieniu się Trójcy oraz dialogu, jaki toczy się między Trzema Boskimi Osobami⁵¹.

Ikona Rublowa chociaż nietypowa, została jednak uznana na soborze Stogław za nowy wzorzec, do którego powinni odwoływać się malarze przedstawiający Tróję Świętą. W tym miejscu należy także zwrócić uwagę na różnice między Tróją Świętą autorstwa tego ruskiego malarza a wcześniejszymi przedstawieniami tematu „Gościnności Abrahama”.

W pierwszych ikonograficznych wyobrażeniach „Odwiedziny trzech mężów u Abrahama”, pochodzących jeszcze z IV w., podkreślano zawsze równorzędność Boskich Wysłanników. Na mozaice w kościele Santa Maria Maggiore w Rzymie z V w. ukazano trzech młodzieńców siedzących jeden obok drugiego, to znaczy ustawionych linearnie przy stole i tworzących horyzontalną kompozycję. Mają oni podobne sylwetki oraz takie same szaty, a jedynie na twarzach widać indywidualne rysy. Ich głowy otoczone są nimbami, co ma podkreślić ich boskie pochodzenie. Po drugiej stronie stołu przedstawiono zaś posługującego przy uczycie Abrahama wraz z żoną.

Na uwagę zasługuje również mozaika z VI w. w kościele San Vitale w Rawnie, na której ukazano trzech mężczyzn w jednakowych strojach, siedzących za stołem. Istotne jest to, że znajdują się oni w centrum sceny i przyjmują pozycję frontalną do widza. Po obu stronach kompozycji widoczne są postacie Abrahama i Sary oraz ich służących, którzy podejmują starania, by dobrze ugościć wędrowców. Pojawia się tu wiele elementów narracyjnych, podkreślających, że to wydarzenie miało miejsce w określonym czasie. Przykładowo Sara ustawiona jest na tle domu, czy też namiotu, służący trzyma naczynie z potrawami, natomiast Abraham ukazany jest wraz z synem Izaakiem (tym, którego narodzenie dopiero zwiastowali trzej Goście) oraz przy baranku.

⁴⁹ I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92; A. Adamska, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, s. 125.

⁵⁰ Zob. I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92.

⁵¹ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 148.

Istotna jest tu jeszcze jedna kwestia, a mianowicie w ikonograficznych przedstawieniach „Gościnności Abrahama”, powstałych przed ikoną Rublowa, każda z postaci objawia określoną Boską Osobę (Hipostazę), a anioł środkowy często utożsamiany jest z Bogiem-Ojcem. Natomiast u Rublowa mamy do czynienia z wyobrażeniem niehipostatycznym, tzn. nie można dokładnie ustalić, która z ukazanych postaci reprezentuje konkretną Hipostazę. Każdy z aniołów może więc objawiać zarówno pierwszą, drugą jak i trzecią Osobę Trójosobowego Boga. Wiadomo jedynie, że została tutaj przedstawiona Trójca Święta (gr. *Trias*; ros. *Trojca Swiataja*)⁵² jako całość, bez wyraźnego wyróżniania Hipostaz. Mamy więc do czynienia z obrazem Boga pozostającego jednością, chociaż objawiającego się w trzech Osobach⁵³. Ojciec, Syn i Duch Święty mają charakterystyczne dla siebie cechy, ale równocześnie stanowią jeden byt⁵⁴ i są jedną Boską istotą. Ten aspekt podkreślany w sztukach plastycznych pozostawał w zgodzie z postanowieniami obowiązującymi w Kościele Wschodnim.

Na ikonie Rublowa przedstawione są trzy Osoby Boskie, zasiadające przy wspólnym ołtarzu i prowadzące cichą rozmowę na temat zbawienia ludzkości⁵⁵. Ikonopisarz nie wyróżnił specjalnie żadnej z Osób, chodziło mu raczej o wyrażenie miłości panującej między Nimi i głębokiej, bezczasowej więzi⁵⁶. Podkreślił to za pomocą gestów i postawy ciała aniołów, którzy w pełni pokory kłaniają się sobie nawzajem⁵⁷. Wydaje się wobec tego, że nikt tu nie pełni najważniejszej roli; jeden anioł kieruje wzrok ku drugiemu, a ten z kolei ku następnemu.

Wszyscy trzej aniołowie są w stosunku do siebie równi, żaden nie został wyróżniony nimbem krzyżowym, każdy z Nich mógłby równie dobrze reprezentować nie tylko jedną Osobę Boską, ale także dwie pozostałe Osoby. Wszyscy są Oni Bogiem, co podkreśla równocześnie kolor błękitny obecny na szatach i wewnętrznych partiach skrzydeł każdego z Nich. Mają Oni taką samą władzę, dlatego dzierżą jednakowe berła⁵⁸. Boskość Boga-Ojca, niezależnie od tego, która postać Go reprezentuje, jest taka sama jak pozostałych Osób w Trójcy.

Nie wiadomo jednak dokładnie, który z aniołów może być utożsamiany z Bogiem-Ojcem. Jeśli przyjmiemy zgodnie z niektórymi interpretacjami, że anioł środkowy to Syn, wówczas konsekwentnie będziemy musieli uznać, że postać po lewej stronie ikony to Ojciec. Syn Boży spogląda na Ojca, ciągle Go kontemplując. Bóg-Ojciec zaś kieruje swój wzrok na siedzącego naprzeciwko Niego Ducha Świętego i Jego posyła ludziom na ziemię⁵⁹. Anioł umieszczony w środku, często utożsamiany z Synem, całą swoją posturą wyraża bezwzględne zwrócenie się ku Ojcu, znajdującemu się przy Jego prawym boku⁶⁰. Takie całkowite skupienie uwagi na postaci z lewej strony dzieła wyrażone pochyleniem głowy i całego ciała postaci środkowej

⁵² Por. E. Smykowska, dz.cyt., s. 80; K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142.

⁵³ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

⁵⁴ Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, Białystok 2001, s. 208.

⁵⁵ Por. G. Danneels, *Trzej przy stole. O Trójcy Świętej*, Wrocław 2001.

⁵⁶ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 149.

⁵⁷ A. Adamska, dz.cyt., s. 28.

⁵⁸ P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz.cyt., s. 207.

⁵⁹ Por. B. Standaert, dz.cyt., s. 14–16.

⁶⁰ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 30.

symbolizuje nieustanne trwanie Syna przy Ojcu oraz ich współistotność. Syn głęboko wpatruje się w Ojca, a Jego pokorne spojrzenie wyraża prośbę i wstawiennictwo za ludźmi⁶¹.

Dwaj aniołowie: ten w środku i ten po prawej stronie, skłaniają swe głowy i ciała w kierunku anioła po lewej stronie ikony. To może być argument za tym, że kierują się Oni w stronę Boga-Ojca, przewodniczącego tej niebiańskiej narady i uczty miłości.

Ojciec, znajdujący się po lewej stronie, przyjmuje więc Syna, który wykonał już polecone Mu zadanie. Następną czynnością Ojca jest posłanie z misją Ducha Świętego właśnie w wyniku prośby swego Syna⁶². Ojciec wobec tego wykonuje specyficzny rodzaj błogosławieństwa, a mianowicie równocześnie wskazuje na anioła znajdującego się przy prawej krawędzi obrazu. Gest ten tłumaczy się jako posłanie Ducha do miejsca wyznaczonego Mu przez Ojca⁶³.

Anioł ukazany z lewej strony namalowany został z lekkiego półprofilu, co znaczy, iż nie w pełni daje się poznać ludziom. Zresztą wielokrotnie podkreślano transcendencję Boga-Ojca wobec świata, a opisy dotyczące Jego Osoby były dość skąpe. Dlatego wierzchnie odzienie, które nosi On na sobie, jest nieokreślonego koloru, ma odcień ciała i wydaje się na wpół przezroczyste. Pod spodem zaś widać kawałek błękitnej sukni symbolizującej boską istotę⁶⁴.

Istnieje jeszcze inna interpretacja dotycząca kolorystyki, według której barwa zewnętrznej szaty Ojca ma złotą tonację, co wskazuje na Jego boską naturę, świetlistość i świętość. Natomiast niewielki fragment niebieskiej spodniej sukni, nieznacznie wybijającej się przez wierzchnią szatę na torsie, może oznaczać całą ludzkość. Także dobór barw symbolicznie wyobraża fakt, iż Bóg Ojciec nieustannie rozważa w sercu sprawy całej ludzkości⁶⁵.

Na to, iż postać po lewej stronie to Ojciec, wskazuje również Jego pozycja ciała. Chociaż anioł ten siedzi spokojnie i sprawia wrażenie odprężonego, to jednak wydaje się najbardziej wyprostowany w porównaniu z pozostałymi postaciami i tylko nieznacznie kłania się swoim rozmówcom. Natomiast środkowy anioł oddaje mu głęboki pokłon. Podobnie dotyczy to anioła po prawej, który w pełni szacunku kłania się Bogu-Ojcu i bezpośrednio na Niego kieruje swój wzrok, by podjąć duchową dyskusję. Widać więc, że Ojciec i Duch Święty wprost patrzą na siebie nawzajem⁶⁶.

Za aniołem po lewej stronie znajduje się budynek, który można interpretować jako dom samego Abrahama. Do mieszkania zwykłego człowieka przychodzi sam Bóg i na zawsze pozostaje pośród ludzi. Nie jest On już całkiem nieosiągalny i transcendentny,

⁶¹ Hbr 7, 25: *Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis.* (Zob. L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 84).

⁶² J 14, 16–17: *et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum: vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit.*

⁶³ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 32.

⁶⁴ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 150.

⁶⁵ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 31; Na temat kolorów szat aniołów zob. G. Krug, *Myśli o ikonie*, Białystok 1991, s. 32–33.

⁶⁶ Por. G. Krug, dz.cyt., s. 32n.

ale staje się immanentny i przybliża się do swojego stworzenia⁶⁷. Ten motyw można traktować także jako dom Ojca, do którego powinien zmierzać każdy człowiek⁶⁸.

Wrażenie przybliżania się przedstawionych postaci w kierunku widza potęgują jeszcze zastosowane środki wyrazu, a szczególnie tzw. odwrócona perspektywa niwelująca głębię obrazu. Punkty zbiegu linii dających się poprowadzić po krawędziach przedmiotów wychodzą do obserwatora i nie zbiegają się na dwuwymiarowej płaszczyźnie. Daje to nieoczekiwane złudzenie, sprawia że aniołowie zdają się wychodzić ze swojego niematerialnego świata i zamieszkują wśród ludzi⁶⁹.

Również gesty Boga-Ojca różnie się tłumaczy. Prawą dłonią czyni On gest błogosławieństwa kielicha znajdującego się w centrum na ołtarzu, co stanowi także zachętę dla Syna, który ma tylko jeden raz być złożony w ofierze⁷⁰. Syn zaś opuszczoną dłonią z wyraźnie wysuniętymi dwoma palcami wskazuje na kielich⁷¹.

Anioł z lewej strony kompozycji błogosławi w sposób bardzo powściągliwy, nie narzuca swojego ruchu, lecz delikatnie kieruje wzrok widza na dłoń anioła znajdującego się w centrum. Dłonie postaci środkowej i znajdującej się po prawej leżą bezpośrednio na stole-ołtarzu, a dłoń Boga-Ojca (anioł po lewej) zachowuje pewien dystans. Umieszczona została ona dość daleko od kielicha i nie znajduje się na płaszczyźnie białego stołu, lecz bezpośrednio przy ciele anioła⁷².

Gesty Ojca i Syna wydają się podobne i równie dobrze mogą Oni zamienić się rolami. Syn zawsze wykonuje ruch błogosławieństwa, wtórując przy tym Ojcu⁷³.

Istnieją interpretacje, według których to środkowy anioł może być utożsamiany z Bogiem-Ojcem, gdyż jako główne Źródło w Trójcy musi On zajmować centralne miejsce. Niemniej ze względu na to, że anioł ten ma na sobie szaty koloru błękitno-czerwonego wskazujące na dwie natury Jezusa Chrystusa, to częściej uważany jest za Syna Bożego. Poza tym ukazany jest On frontalnie i w pełni pozwala się oglądać w swej wyraźnej postaci. To wskazywałoby na tajemnicę Wcielenia, dzięki której Syn Boga stał się widzialny i poznawalny w ludzkim ciele⁷⁴.

Trzeba jednak dodać, że niektórzy teoretycy sztuki za punkt wyjścia interpretacji brali kompozycję ikony Trójcy Świętej należącej do Stefana z Permu⁷⁵. W tym wypadku anioł środkowy byłby Ojcem, na co wskazywać miał zyrjański napis „Ai” oznaczający Ojca, postać po lewej to Syn („Py”), a po prawej Duch Święty („Puiltos”)⁷⁶.

Anioł środkowy ma dość potężne prawe ramię, co mogłoby sugerować, iż jest to wszechogarniający Ojciec, chroniący swą prawicą wszystkie stworzenia. Jego ciało

⁶⁷ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 150.

⁶⁸ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 32.

⁶⁹ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 206.

⁷⁰ Hbr 10, 10: *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel*; zob. A. Adamska, dz.cyt., s. 129.

⁷¹ Zob. H.J.M. Noumen, *Ujrzyć piękno Pana modląc się z ikonami*, Warszawa 1998, s. 19.

⁷² W. Barwiński, *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej”* A. Rublowa. *Próba jej odczytania*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2000, nr 2 (12), s. 106n.

⁷³ Por. Evdokimov, dz.cyt., s. 211.

⁷⁴ A. Adamska, dz.cyt., s. 127.

⁷⁵ Por. P. Evdokimov, dz.cyt., s. 207; I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92–93; G. Bunge, dz.cyt., s. 42.

⁷⁶ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 207–208.

wydaje się nieznacznie większe od pozostałych aniołów. Sprawia On wrażenie monumentalnego oraz przyjmuje postawę hieratyczną, pełną powagi i spokoju⁷⁷.

Jeśli to Ojciec znajduje się w środku, to wówczas należy przyjąć, że wydaje On polecenie Synowi. O tym świadczą wypukłe linie Jego ramienia po tej stronie, której ma Syna. Natomiast wklęsłe linie symbolizujące posłuszeństwo widoczne są w zarysie ciała anioła znajdującego się po lewej, co oznacza to, że Syn Boży bezwzględnie przyjął postawę służebną. Środkowy boski posłaniec ma silnie wygiętą prawicę oraz kark i głowę, a mimo to wydaje się nieruchomy i wiecznie trwa w tej postawie⁷⁸. W ten sposób podkreślono niezmienność i beczasowość Boga.

Jeśli uznać, że na ikonie Rublowa postać środkowa to Ojciec, wówczas za Nim znajduje się drzewo życia w formie dębu Mamre⁷⁹, a za Synem Bożym umieszczony został dom przypominający z wyglądu pałac. Można go traktować też jako symbol całego Kościoła⁸⁰.

Trudno jest jednoznacznie określić, kiedy mamy do czynienia z Ojcem, a kiedy z Synem, gdyż obaj zawierają się w sobie, a Ojciec tak naprawdę wypowiada się właśnie w swym Jednorodzonemu Synu⁸¹. Wobec tego Pierwsza Hipostaza może być wyrażona przez Drugą Hipostazę.

Pierwsza Osoba Trójcy pod względem postury niczym nie różni się od pozostałych Osób i tak samo przedstawia ciało mężczyzny o znacznie wydłużonych proporcjach⁸². Jego młodzieńcza twarz, podobnie jak i pozostałych Osób, wydaje się kobieca i delikatna, nie wykazuje więc surowości Ojca. Jest pełna światła i emanuje z niej bezwzględny spokój, z tego też względu brak tutaj cienia⁸³. Nie tylko ciała wydają się ascetyczne i wysłużone, ale również twarze zdają się pociągłe w wyniku lekkiego pochylenia⁸⁴.

Ojciec, podobnie jak i pozostałe Osoby, przedstawia się pod postacią młodzieńca bez brody. Wydaje się to zaprzeczać jego funkcji, gdyż broda wskazywałaby na mądrość i dojrzały wiek. Jednak trzeba podkreślić, iż w ikonografii przedstawienie jakiejś postaci bez zarostu na twarzy sugerowało jej nieśmiertelność i nieprzemijającą młodość⁸⁵. Aniołowie zaś reprezentują inny wymiar, czyli rzeczywistość beczasowości, w której nie występują oznaki upływającego czasu.

Znajdujący się w centrum Bóg-Ojciec miałby przy jednym boku Syna, a przy drugim Ducha, którzy stanowią Jego dwie dłonie⁸⁶. Wszyscy trzej siedzą na swych tronach, nie przyjmują pozycji stojącej, gdyż sugerowałaby ona pewien wysiłek i napięcie mięśni. Natomiast postawa siedząca, charakterystyczna odpoczynkowi i odprężeniu, wydaje się najbardziej odpowiednia, by podjąć spokojną rozmowę.

⁷⁷ Por. tamże, s. 210–211.

⁷⁸ Tamże, s. 211.

⁷⁹ L. Balter, dz.cyt., s. 84.

⁸⁰ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 208.

⁸¹ Sam Chrystus mówił: J, 14, 10: *Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?*

⁸² P. Evdokimov, dz.cyt., s. 206.

⁸³ Por. A. Adamska, dz.cyt., s. 130.

⁸⁴ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 210.

⁸⁵ Por. A.J. Nowowiejski, dz.cyt., s. 554.

⁸⁶ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 209.

Bóg-Ojciec pozostaje tak naprawdę niedostępny i niepoznawalny dla człowieka, ale objawiają Go dwie pozostałe Hipostazy. Również na ikonie zostało to wyrażone poprzez odpowiednią kolorystykę. W środkowej postaci zjednoczyły się wszystkie podstawowe barwy, które nawzajem się dopełniają. Purpura, będąca odcieniem czerwieni, lapis lazuli – jeden z wariantów niebieskiego koloru, oraz złoto skrzydeł stanowiące swoisty odcień żółci, skupiają się w centrum kompozycji. Tworzą one jedność kolorystyczną i są dobrze odbierane wzrokowo, ale też symbolizują pewne cechy Boga. Purpura wskazuje bowiem na miłość, błękit na prawdę, a złoto kojarzy się ze świętością i obfitością. Wszystkie te barwy zestawione ze sobą działają kontrastowo i są dość intensywne, a odmiany tych samych barw, lecz już w bardziej subtelnej formie, występują na szatach dwóch pozostałych Osób⁸⁷.

1.2. Bóg-Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Nowotestamentowego

Na początku należy podkreślić, iż w pierwszych dwóch wiekach istnienia Kościoła chrześcijanie za niedopuszczalne uznawali wykonywanie wyobrażeń Boga-Ojca, gdyż wierzyli, że nie objawia się On bezpośrednio. Właściwie to aż do XII w. nie istniało ściśle określone figuralne przedstawienie Boga-Ojca.

W XII w. pojawił się temat ikonograficzny ukazujący wszystkie trzy Osoby Boskie, znany pod nazwą Tron Łaski, w którym ukazywano tronującego Boga-Ojca, a od XIV w. istniało już przedstawienie Trójcy Świętej, w którym Bóg-Ojciec, czyli Niewcielony Logos, przedstawiany jest jako Przedwieczny Dniami.

Przecież teolodzy często odwoływali się do fragmentu z prorocstwa Daniela, w którym Bóg opisany został jako Odwieczny Dniami⁸⁸. Z tego też względu ikonopisarze odchodzili już od dawnego zakazu i w ten właśnie sposób zaczęli przedstawiać Boga-Ojca. Ważne jest jednak to, że nigdy nie był On ukazywany jako postać samotna, ale zawsze towarzyszyły Mu pozostałe dwie Osoby Boskie, czyli Syn i Duch Święty⁸⁹. Wyobrażenie Pierwszej Boskiej Hipostazy w takim ujęciu możliwe było tylko na przedstawieniach całej Trójcy Świętej.

Trzeba podkreślić, że ikona Trójcy Świętej w wariantcie nowotestamentowym traktowana była na Wschodzie jako niekanoniczna. Co prawda schemat taki istniał w Rosji już od połowy XVI w., niemniej nie przez wszystkich był tolerowany. Łączyło się to z faktem, że na uformowanie się tego kanonu wpłynęły trendy zachodnie związane z katolicyzmem⁹⁰.

Zawsze istniała obawa przed ukazywaniem Boga-Ojca w formie zbliżonej do ludzkiego ciała, co nieuchronnie prowadziłoby do antropomorfizmu. Aby ustrzec się przed takim niebezpieczeństwem tzw. Sobór Stu Rozdziałów (Stogław), zwołany w Moskwie w 1551 r., zdecydowanie potępił tworzenie wyobrażeń Boga-Ojca,

⁸⁷ Tamże, s. 213.

⁸⁸ Dn 7, 9: *Aspicebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum ejus candidum quasi nix, et capilli capitis ejus quasi lana munda: thronus ejus flammae ignis: rotae ejus ignis accensus.*

⁸⁹ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁰ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

w których upodabniano Go do człowieka, przeważnie starszego wiekiem. Dotyczyło to m.in. ikon typu Ojcostwo⁹¹. Natomiast synod moskiewski z 1667 r. zabronił tworzenia wizerunków Boga Ojca pod postacią Odwiecznego Dnia, siedzącego na niebiańskim tronie i podtrzymującego na kolanach młodzieńczego Chrystusa z medalionem Ducha Świętego⁹².

W typie Trójcy Nowotestamentowej wyróżnia się przede wszystkim dwa główne warianty. Najbardziej typowym tematem jest ikona nazwana „Ojcostwo” (ros. *Otieczestwo*; gr. *Patra*, która w sztuce zachodniej określana była jako *Paternitas*). Jej kanon ukształtował się ok. XV w., a w Rosji stał się popularny szczególnie w XVI i XVII w., na co wpływ miała ideologia płynąca z Zachodu⁹³.

Ten schemat ikonograficzny miał na celu wyrażenie przede wszystkim ojcostwa, czyli relacji między Synem Bożym i Bogiem-Ojcem. Wiąż ta została tutaj zobrazowana w specyficzny sposób, a mianowicie wyraźnie nawiązuje do ludzkiego macierzyństwa Theotokos. Kompozycja ikony wykazuje podobieństwo do przedstawienia Bogurodzicy *Znamienije* (Znak), zwanej także Wcieleniem, gdzie w łonie Theotokos umieszczony został na tle medalionu Chrystus-Emmanuel. Podobny schemat występuje na ikonie zwanej *Ojcostwo*, gdzie Chrystus pod postacią młodzieńca zasiada na kolanach Boga-Ojca, czyli na poziomie Jego łona. W ten sposób nawiązano do tajemnicy Wcielenia, dzięki której Ojciec pozwolił, aby Syn przyjął ludzkie ciało i narodził się jako człowiek. Wszystkie trzy Osoby Boskie znajdują się na jednej głównej osi obrazu, są „nałożone” jedna na drugą. Największą posturę ma tronujący Ojciec, prezentuje On na tle swojej białej szaty Syna-Emmanuela, który z kolei trzyma w rękach medalion lub kulę z gołębicą Ducha Świętego⁹⁴.

Głowę Boga-Ojca otacza charakterystyczny nimb składający się z dwóch nałożonych na siebie czworokątów, tworzących w efekcie ośmiokąt. Występuje tu zestawienie dwóch kontrastujących barw: płomiennej czerwieni, wyrażającej boską naturę, oraz ciemnego błękitu lub zieleni, wskazującej na nieokreśloność i niepoznawalność samej istoty Boga. Od tuniki Ojca bije nieprzenikniona światłość, a efekt ten podkreślony został jeszcze dodatkowo przez zastosowanie tzw. asystki, polegającej na namalowaniu cienkich promieni złota⁹⁵.

Najstarsze ikonograficzne zabytki tego typu pochodzą z XV w. W XVII w. umieszczano je czasem w rosyjskim ikonostasie w najwyższym rzędzie ukazującym praojców i to w samym jego centrum⁹⁶, pomimo istnienia zakazów odnoszących się do tego rodzaju przedstawień.

Ojciec i Syn różnią się między sobą przede wszystkim pod względem wieku. Majestatyczny Ojciec ukazany jako starzec kontrastuje z młodzieńczym Emmanuelem. Chrystus co prawda jest tutaj chłopcem, niemniej Jego twarz oraz proporcje

⁹¹ Tamże, s. 74.

⁹² Por. K. Sommer, *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979, s. 52; podają za: L. Balter, dz.cyt., s. 85.

⁹³ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144, E. Smykowska, dz.cyt., s. 56–57.

⁹⁴ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁵ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56; K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁶ Tamże.

całego ciała wskazują także na mężczyznę w sile wielu⁹⁷. W ten sposób symbolicznie wyobrażano Jego dojrzałość i mądrość, taką samą, jaką miał i Ojciec. Starodawny, jak określano Ojca, ma przeważnie siwą brodę oznaczającą starość, ale także dojrzałość i mądrość⁹⁸. Ojciec wykonuje charakterystyczny gest, a mianowicie obie ręce unosi ku górze, co można tłumaczyć, iż udziela podwójnego błogosławieństwa⁹⁹.

Współistotność i równość tych Osób była bardziej widoczna w kolejnym typie ikonograficznym Trójcy znanym pod nazwą Wspólny Tron, którego początki sięgają XVII w. Tutaj ukazani są już dwaj dorośli mężczyźni, jeden w wieku dojrzałym, a drugi starczym. Obydwaj zasiadają na długiej ławie-tronie, co znaczy iż wspólnie sprawują władzę. Nieznacznie powyżej ich głów i między nimi unosi się w medalionie gołębica Ducha Świętego¹⁰⁰. Zamiast tronu mogą też występować obłoki¹⁰¹ wskazujące na niebiański charakter ich zwierzchnictwa.

Również mamy tutaj nawiązanie do wizji zawartej w Księdze Daniela (Dn 7, 13–14), w której opisany jest Przedwieczny Dniami utożsamiany z Ojcem. Do Niego podchodzi Syn Człowieczy, który tak samo panuje nad wszystkimi narodami jak i Ojciec¹⁰².

Syn zawsze znajduje się po prawej stronie Ojca, co ma uzasadnienie w tekście z Ewangelii św. Marka (Mk 16,19)¹⁰³. Niekiedy mogło się zdarzyć, że na obrazie brakuje Boga-Ojca, a ukazany jest tylko pusty tron¹⁰⁴, jak gdyby czekający na władcę. W kierunku tego tronu zbliża się właśnie sam Chrystus. Widocznie uznano, że wyobrażenie Ojca jest zbędne, bo przecież Syn Boży będący z Nim współistotny w rzeczywistości objawia samego Ojca.

Charakterystyczny jest też ubiór, odróżniający dwie postacie. Bóg Ojciec, tak jak to zostało przedstawione w wizji Daniela jest w szacie śnieżno-białej, jaśniejącej wewnętrznym światłem, natomiast Chrystus nosi szaty błękitno-czerwone, walorowo znacznie ciemniejsze od tuniki Ojca¹⁰⁵. Od Ojca bije silny blask, a Jego włosy są białe niczym czysta wełna, zgodnie z opisem proroka. Biel włosów wskazuje także na siwiznę, bo przecież Odwieczny Dniami ukazuje się jako Starzec (*Sabaoth*)¹⁰⁶.

⁹⁷ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁸ A.J. Nowowieyski, dz.cyt., s. 554.

⁹⁹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56.

¹⁰⁰ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹⁰¹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰² Dn 7, 13–14: *Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient: potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum ejus, quod non corrumpetur.*

¹⁰³ K. Sommer, dz.cyt., s. 52.

¹⁰⁴ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰⁵ Por. K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹⁰⁶ *Sabaoth* to greckie określenie, ale wywodzące się z języka hebrajskiego, które w języku rosyjskim występuje jako *Sawaof*. Z czasem termin ten wyrażał imię Boga – Jahwe, który sprawuje najwyższą władzę nad wszystkimi zastępami hierarchii niebiańskiej; Iz 40, 26: *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec: qui educit in numero militiam eorum et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris, virtutisque ejus, neque unum reliquum fuit*; Łk 2, 13–14: *Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum, et dicentium: Gloria in altissimis Deo, et*

Głowa Ojca otoczona została podwójnym nimbem, składającym się albo z dwóch czworokątów o kontrastowo różnych kolorach nałożonych na siebie, lub też z okręgu i czworokąta. Istotne znaczenie mają także gesty, które wydają się podobne zarówno u Ojca, jak i u Syna. Są Oni upozowani w taki właśnie sposób, aby na pierwszy rzut oka nie czynić między Nimi różnicy. Jednak Chrystus wykonuje typowy ruch błogosławieństwa, natomiast siwobrody starzec, chociaż też unosi dłoń jak gdyby miał błogosławić, to jednak tak naprawdę gestem podkreśla swoją wszechpotęgę i władzę nad całym światem¹⁰⁷.

Czasem Ojciec i Syn razem mogą podtrzymywać wielką kulę umieszczoną w centrum kompozycji i zakończoną na szczycie krzyżem. Symbolizuje ona glob ziemski i wskazuje na zwierzchnictwo nad stworzonym światem, jakie sprawują zarówno Ojciec, jak i Syn¹⁰⁸. Duch Święty znajdowałby się w tym wypadku bezpośrednio nad kulą.

Niekiedy głowy Boga-Ojca i Syna lekko przechylają się ku sobie, co sugeruje, iż dyskutują na temat ekonomii zbawienia¹⁰⁹. Aluzja do takiej rozmowy często występuje na ikonach Trójcy Świętej typu Starotestamentowego. Podkreśla ona jeszcze dodatkowo silną intymną więź między poszczególnymi Osobami w Trójcy.

W sztuce zachodniej popularny był temat ikonograficzny dotyczący Trójcy Świętej, zwany Tronem Łaski, który pojawił się w XII w. i na Wschodzie nie znalazł aprobaty. Główną oś kompozycji zajmuje tu tronujący Bóg Ojciec, podtrzymujący z obu stron dość potężny krzyż z ukrzyżowanym Chrystusem ustawionym na tle ciała Ojca¹¹⁰. I tutaj Ojciec przybiera postać starszego człowieka z silnym zarostem, czym różni się od swego Syna, ukazanego w postaci dojrzałego mężczyzny. Ojciec otwiera usta i wydobywa z siebie świetliste promienie spadające na głowę Syna Bożego. Dodatkowo z nich może wylatywać gołębica Ducha Świętego¹¹¹. Trzeba podkreślić, że tego typu przedstawienie ikonograficzne rozpowszechniło się zwłaszcza w Europie Zachodniej w okresie średniowiecza i renesansu, gdzie znane było pod nazwą Męża Bolesci (od XIII w.), które to określenie odnosiło się do Ukrzyżowanego Jezusa.

PODSUMOWANIE

W tradycji wschodniej unikano tworzenia przedstawień Boga Ojca, opierając się przy tym na słowach Ewangelii, że nikt Go nigdy nie widział. Oglądanie Ojca tak naprawdę jest możliwe jedynie przez Jego Syna (J, 14, 9), który stanowi doskonały obraz Ojca.

Jednak pomimo zakazów obowiązujących w Kościele Wschodnim, powstawały wizerunki (co prawda uznane za niekanoniczne), na których znajdował się Bóg-

in terra pax hominibus bonae voluntatis. Terminem *Sabaoth* określano też przedstawienia plastyczne Boga-Ojca pod postacią „Starodawnego”, czyli starszego siwobrodego człowieka. (Por. E. Smykowska, dz.cyt., s. 69)

¹⁰⁷ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 145.

¹⁰⁸ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰⁹ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56.

-Ojciec przeważnie pod postacią starca (*Sabaoth*). Nigdy nie występował On samodzielnie, lecz zawsze w towarzystwie pozostałych Osób, których nie można było od Niego oddzielić. Ikona z wyobrażeniem samego Boga-Ojca nie mogła istnieć z racji tego, że zawsze pozostawał On transcendentny wobec stworzonego świata, a objawiał się przez Syna i Ducha Świętego.

Na Wschodzie uznano, że Pierwsza Hipostaza Trójcy może być ukazywana tylko i wyłącznie z pozostałymi Hipostazami, to znaczy w kontekście wyobrażeń epifanicznych całej Trójcy. Do najbardziej popularnych kompozycji zalicza się ikonę Trójcy typu Starotestamentowego, gdzie Bóg-Ojciec oraz dwie pozostałe Osoby Boskie objawiały się pod postacią aniołów. Trzeba dodać, że w sztuce wschodniej niechętnie odnoszono się do wyobrażeń Boga-Ojca pod postacią ludzką, gdyż uważano, że nie odpowiadały one w zupełności nauczaniu Kościoła. Nie znaczy to, że takie wyobrażenia nie istniały. Nawet w czasach nowożytnych umieszczano je w ikonostasie w rzędzie praojców, a Bóg-Ojciec występował tam jako Odwieczny Dniemi. Na zachodzie zaś o wiele częściej spotyka się przedstawienia Ojca w ludzkiej postaci, gdyż nikt nie sądził tutaj, że były one sprzeczne z dogmatami wiary chrześcijańskiej. Początkowo wyobrażano sobie Pierwszą Osobę Trójcy Świętej jeszcze jako człowieka w średnim wieku, ale z czasem przybrał on postać siwego starca, tak jak to występowało na Wschodzie.

Na ikonach bizantyjskich i ruskich wyobrażających Teofanię całego Trójosobowego Boga obecność Pierwszej Hipostazy Boskiej jest często tylko sugerowana i nie przedstawiana wprost. Stosowano w tym celu określone środki artystycznego wyrazu i przykładowo w górnej części kompozycji często umieszczano otwierającą się sferę niebios, która tradycyjnie uważana była za siedzibę Ojca. Ponieważ istota Boga zawsze pozostawała niepoznawalna, dlatego też środki plastyczne, którymi się posługiwano nie mogły być rozbudowane. Wykorzystywano w tym celu takie motywy, jak *Manus Dei*, promień czy świetlisty obłok. Charakterystyczny jest fakt, że na kształt kanonu ikonograficznego w znacznym stopniu wpłynęły opisy zawarte w Piśmie Świętym oraz dogmat trynitarny zatwierdzony na pierwszych soborach. To przyczyniło się do tego, że pierwszą Hipostazę Trójcy ukazywano zawsze w obecności dwóch pozostałych Boskich Hipostaz.

LITERATURA

- Adamska A., *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, Alpatov M.V., *Rublow*, tł. J. Guze, Warszawa 1975.
- Alberigo G., Rossetti G.L., Joannou P.P., Leopardi C., Prodi P., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991.
- d'Auvergne G., *De Trinitate*, Toronto 1976.
- Balter L., *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Barwiński W., *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej” A. Rublowa. Próba jej odczytania*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2000, nr 2 (12).
- Bouyer L., *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998.
- Brudz J., *Mała dogmatyka*, t. 1, *Bóg, Trójca Święta, Stwórca*, Kraków 1973.

- Buľhakow S., *Ikona i kult ikony*, Warszawa 2002.
- Bunge G., *Inny Paraklet (Ikona Trójcy Świętej mnicha malarza Andrzeja Rublowa)*, tł. K. Małys, Kraków 2001.
- Bunge G., *Trójca Rublowa*, tł. K. Małys, Kraków 2003.
- Cantallamessa R., *Kontemplując Tróję*, Kraków 2003.
- Courth F., *Bóg trójjedynę miłości*, Poznań 1997.
- Czaja A., Jaskóła P., red., *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000.
- Danneels G., *Trzej przy stole. O Trójcy Świętej*, Wrocław 2001.
- O'Donnell J., *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993.
- Dossetti G. L., *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967.
- Durrwell Fr.-X., *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003.
- Forest J., *Modlitwa z ikonami*, tł. E.E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999.
- Greshake G., *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Joannou P.P., *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata–Roma 1962.
- Kelly J.N.D., *Early christian Creeds*, London 1950.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Knowles M.D., Obolensky D., *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, Warszawa 1988.
- Królikowski J., *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999.
- Krug G., *Myśli o ikonie*, tł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003.
- Lazarev V.N., *Andrej Rublev*, Moskwa 1960.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Łukaszuk T.D., *Wcielenie fundamentem ikony*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999.
- Mansi J.M., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901.
- Mansi J.M., *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, t. 9, Paryż–Lipsk, 1921–1927.
- Masiurek J., *Arianizm i nauka Ariusza*, EK, t. I, Lublin, 1985.
- Nieścior L., *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002.
- Noumen H.J.M., *Ujrzeć piękno Pana modląc się z ikonami*, tł. J. Waćławik, Warszawa 1998.
- Nowowiejski A., *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I/2, Warszawa 1893.
- Onasch K., *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs*, Berlin 1962.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, Warszawa 2007.
- Ortiz de Urbina I., *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947.
- Popov G. red., *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, transl. S. Thompson, Moskwa 1995.
- Pruche B., *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chretiennes, Vol. 17bis (1947).
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tł. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Transcendencja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.
- Schwarz E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927–1932.
- Sieben H. J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.
- Smykowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008.
- Sommer K., *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979.
- Standaert B., *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 1995.
- Staniecki K., *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków*, red. P. Jaskóła, Opole 2004.
- Szczurek J., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej: elementy patrologii*, Kraków 2003.
- Szczurek J., *Trójjedyny*, Kraków 1999.
- Szymik J., *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. III, Warszawa 2006.
- Špidlík T., *Zanurzeni w Tróję*, Kraków 2003.

- Turczyński A., *Mistrz niewidzialnej strony*, Poznań 1996.
- Wiles M. F., *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „Studia Patristica” 26, Leuven 1993.
- Vannier M. A., *Bóg Ojciec – tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999.
- Vannier M. A., *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000.

ŹRÓDŁA

- Ambrosius, *De Spiritu Santo*, CESEL 79.
- Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres*, PL 16.
- Augustinus, *De Trinitate* PL 42, Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996; Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963.
- Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10.

IMAGINATION OF GOD-FATHER THE HOLY TRINITY ICONOGRAPHIC REPRESENTATIONS OF THE OLD TESTAMENT AND THE NEW TESTAMENT TYPE IN THE CONTEXT OF TRINITARIAN DOGMA

Summary

The article describes the presentation of God the Father or the First person of the Trinity which came from ancient to modern times, both in the art of the Byzantine and Russian as well as in Western Europe. In the East, showing God the Father in human form was considered to be inconsistent with the provisions of the church. However, icons are often formed in which God appeared as an old man (Sabaoth). God the Father has always been transcendent to the word, could not be directly visible but manifested Him the Son and Holy Spirit. Therefore, the first Divine Hypostasis is depicted on the icons in the company of two other hypostases. This was possible on the perceptions of the whole Trinity. The iconographic scheme called the Old Testament Trinity, God the Father as the Son of God and the Holy Spirit occurs in the form of an angel. While the New Testament Trinity icon takes the form of an older man and is revealed as the eternal days.

Słowa kluczowe: Bóg-Ojciec, Pierwsza Osoba Trójcy Świętej, ruska i bizantyjska ikonografia, hipostaza, ikona Trójcy Starotestamentowej i Nowotestamentowej