



Liturgia Sacra 18 (2012), nr 2, s. 533–553

OLGA CYREK
Rzeszów, URz

HEZYCHASTYCZNA TEORIA TEOTYZACJI CZŁOWIEKA I JEJ WPŁYW NA PRZEDSTAWIENIE ŚWIATŁOŚCI W RUSKIEJ IKONOGRAFII XIV–XV WIEKU

Celem niniejszego artykułu jest opisanie wpływu mistyki hezychazmu na rozwój kanonów ikonograficznych, a szczególnie na wyobrażenie światła. Teologia hezychastyczna, kładąca nacisk na nieustanną kontemplację niestworzonej boskiej światłości, odzwierciedliła się początkowo w twórczości malarzy bizantyjskich¹, szczególnie w XIV w. — w okresie tzw. renesansu Paleologów². Jednak z czasem w znacznym stopniu wpłynęła też na ikonografię powstającą na innych terenach a zwłaszcza na Rusi³.

¹ Na temat sztuki bizantyjskiej zob.: N.H. BAYNES, H.S.L.B. MOSS (opr.), *Bizancjum: wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, t. E. Zwolski, Warszawa 1964; A. FALUDY, *Malarstwo bizantyjskie*, t. A. Cieśla, Warszawa 1984; J. KŁOSIŃSKA, *Sztuka bizantyjska*, Warszawa 1975; J. KREMER, *Kilka słów o epoce, w której rozkwitła sztuka bizantyjska*, Kraków 1856; J. LASSUS, *Frühchristliche und Byzantinische Welt: Architektur, Plastik, Mosaiken, Fresken, Elfenbeinkunst, Metallarbeiten*, Gütersloh 1974; L.W. MACDONALD, *Frühchristliche und byzantinische Architektur*, Ravensburg 1962; W. MOLÈ, *Historia sztuki starochrześcijańskiej i wczesnobizantyjskiej. Wstęp do historii sztuki bizantyjskiej u słowian*, Lwów 1931; CH. WALTER, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyjskiego*, t. K. Malcharek, Warszawa 1992.

² I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, t. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 126.

³ Na temat ruskiej ikonografii zob.: M. BIELAWSKI, *Blask ikon*, Kraków 2005; B. DĄB-KALINOWSKA, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000; TAŻ, *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII–XIX wieku*, Warszawa 1990; P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony — teologia piękna*; t. M. Żurowska, Warszawa 2003; P. FŁO-

Trzeba dodać, że okres dominacji hezychazmu, który rozpoczął się już pod koniec XIV w., jest też czasem największego rozwoju ruskiej sztuki ikonopisarskiej i można nawet mówić wtedy o jej „złotym okresie”. Związane to było także z faktem, że właśnie w tym czasie na Rusi wielką popularnością cieszyła się asceza monastyczna⁴, a sztuka kładła nacisk na sprawy duchowe, uciekając w ten sposób od rzeczywistości.

W artykule zostaną omówione wybrane ikony Teofanesa Greka⁵ i Andrzeja Rublowa⁶, w których artyści podkreślali zagadnienie światła. Chociaż tworzyli oni dzieła znacznie różniące się między sobą, to jednak w ich twórczości można znaleźć pewne elementy wspólne, gdyż obydwaj pozostawali pod wpływem ruchu hezychastycznego.

RENSKIJ, *Ikonostas i inne szkice*, tł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984; J. FOREST, *Modlitwa z ikonami*, tł. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999; I. GRABAR, *O drevnerusskom iskusstve*, Moskwa 1966; JAZYKOWA, *Świat ikony*; G. KRUG, *Myśli o ikonie*, tł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991; T.D. ŁUKASZUK, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008; TENZE, *Obraz święty — ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła: zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993; H.J. NOUWEN, *Ujrzyć piękno Pana modląc się z ikonami*, tł. J. Wacławik, Warszawa 1998; A. OLĘDZKA-FRYBESOWA, *Patrząc na ikony: wędrówki po Europie*, Warszawa 2001; K. ONASCH, A. SCHNIEPER, *Ikony: Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, M. Smoliński, H. Paprocki, Warszawa 2002; G. POPOV (red.), *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, Moskwa 1995; L. POTYRAŁA, *Ikona: katechetyczna funkcja ikony*, Kraków 1998; A. SULIKOWSKA-GĄSKA, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007; E. TRUBIECKOJ, *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, tł. H. Paprocki, Białystok 1998; L. USPENSKIJ, *Teologia ikony*, tł. M. Żurowska, Warszawa 2009, s. 180–205.

⁴ Por. A. ADAMSKA, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andrzeja Rublowa*, Kraków 2003, s. 127.

⁵ Teofanes (1350–1410) pochodził z Bizancjum, ale przede wszystkim tworzył na Rusi. Stworzył malowidła znajdujące się na ścianach cerkwi w Nowogrodzie, poświęconej Przemienieniu Zbawiciela, wykonane ok. 1378 r., a także malował do ikonostasu soboru Zwiastowania na moskiewskim Kremlu w 1405 r. Przyjmuje się, że to on jest twórcą wizerunku Bogurodzicy Dońskiej (ok. 1395) (zob. JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 128n). O twórczości Teofanesa zob. V.I. ANTONOVA, *O Feofane greke v Kolonem, Preslavle-Zalesskom i Serpuchove, Gosudarstvennaja Tretjakovskaja Galereja*, „Materiały i issledovanija” (1958), nr 2, s. 20–22; I. GRABAR, *Feofan Grek, Očerki iz istorii drevnerusskoj živopisi*, Kazan 1992; V.N. LAZAREV, *Feofan Grek i jego škola*, Moskwa 1961; V.I. VZDOROV, *Feofan Grek: tvorčeskie nasledije*, Moskwa 1983.

⁶ Rublow urodził się między 1360 a 1370 r., był mnichem w klasztorze Trójcy Świętej w Troicku, a następnie przeniósł się do Moskwy, do monasteru andornikowskiego. W 1405 r. malował ikony do ikonostasu soboru Zwiastowania na Kremlu w Moskwie. W 1408 r. Rublow pracował nad malowidłami w soborze Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny we Włodzimierzu nad Kłazmą; zob. I. GYÖRGY, F. NEMENYI, *Rublow. Malarz-fresków i ikon*, tł. H. Kęszycka, Warszawa 1979, s. 7. W latach 30-tych XV w. wykonywał freski i ikonostas w nowej cerkwi Trójcy Świętej klasztoru św. Sergiusza. Zmarł w 1430 r. Na temat Rublowa zob. M. ALPATOW, *Rublow*, tł. J. Guze, Warszawa 1975; J.A. LEBEDEVVA, *Andrej Rubljov und seine Zeitgenossen*, Dresden 1962; V.N. LAZAREV, *Andrej Rublov i jego škola*, Moskwa 1966; GYÖRGY, NEMENYI, *Rublow. Malarz-fresków i ikon*; A. KONCZAŁOWSKI, A. TARKOWSKI, *Rublow*, tł. A. Galis, Kraków 1976.

1. Hezychazm

Zanim przejdziemy do opisywania ikonografii, należy się kilka słów o hezychazmie (‘ησυχασμός)⁷. Był to nurt mistyczny, którego początków można doszukiwać się już w starożytnym monastycyzmie wschodnim, zwłaszcza egipskim, a praktyki stosowane przez hezychastów tak naprawdę znano już w IV w. wśród Ojców pustyni⁸.

Anachoreci, przesiadując na pustkowiach w oddaleniu od siedzib ludzkich, opracowali pewne metody kontemplacyjne, które w średniowieczu rozpowszechniły się na terenach bizantyjskich, w monasterach znajdujących się nad Bosforem. Prawdziwy rozwój tych praktyk przypadł na wieki XIII i XIV pod wpływem działalności mnichów mieszkających w monasterach na Półwyspie Athos⁹. Metoda hezychastyczna została wprowadzona do klasztoru św. Katarzyny na Synaju przez Grzegorza Synaitę (ok. 1255–1347)¹⁰, a następnie ściślej została opracowana na Krecie w szkole pustelnika Arseniusza¹¹.

Co prawda główne idee hezychazmu wypracowano w monastycyzmie bizantyjskim w XIV w., niemniej jednak szybko przyjął się on na obszarze Rusi, gdzie pojawił się w I poł. XV w.¹² Do monasterów Wielkiego Księstwa Moskiewskiego praktyki hezychastyczne wprowadzał m.in. Nil z Sorska (1433–1508), który najprawdopodobniej obserwował życie mnichów przebywając na Athosie¹³. Przekazał on Rusinom założenia hezychazmu, opierając się na teoriach Symeona Nowego Teologa oraz Grzegorza Palamasa, i w tym celu stworzył dzieło zatytułowane *Pou-*

⁷ Więcej na temat hezychazmu zob.: J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Variorum, London 1974; TENZE, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Trends and Doctrinal Themes*, New York 1983; S. RABIEJ, *Hezychazm*, EK 6, k. 831–832; L. USPIENSKIJ, *Isichazm i „gumanizm” — palieologowskij rascwiet*, „Wiestnik Russkogo Zapadno-ewropiejskiego Patriarszego Egzarchata” (1967), nr 4–6, s. 110–127; T. WYSZOMIRSKI, *Hezychazm*, „Novum” (1978), nr 11–12, s. 97–110; P. PIGOL’, *Priepodobnyj Grigorij Sinaït i jego duchownyje prejemniki*, Moskwa 1999.

⁸ Zob. W. HARMLESS, *Chrześcijaństwo pustyni: wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höffner, Kraków 2009; G. BUNGE, *Ewagriusz z Pontu — mistrz życia duchowego: Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*, tł. J. Bednarek, Tyniec 1998; M. STAROWIEYSKI (opr.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. I: *Gerontikon — Księga Starców*, tł. S.M. Borkowska, Tyniec 1994; A. SOLIGNAC I IN., *Monastycyzm: historia i duchowość*; tł. D. Stanicka, Kraków – Tyniec 2002.

⁹ Zob. E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 31; A. SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998, s. 24n; zob. K. KOKKAS, *Góra Atos. Brama do nieba*, Częstochowa, 2005.

¹⁰ Por. PIGOL’, *Priepodobnyj Grigorij Sinaït*.

¹¹ Por. Y. SPITERIS, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas; Palamas*, tł. B. Widła, Warszawa 2006, s. 167n.

¹² JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 125; por. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, s. 32. R. PIPES, *Rosja carów*, tł. W. Jeżewski, Warszawa 2006, s. 235.

¹³ PIPES, *Rosja carów*, s. 235.

*czenie o życiu w akcie*¹⁴. Na Rusi teoretykiem hezychazmu był Paisjusz Wieliczkowski (1722–1794), który również przebywał na Atosie, a swoje przemyślenia zawarł w traktacie pt. *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*¹⁵.

Hezychazm to ruch teologiczno-mistyczny wywodzący się od greckiego słowa ησυχία, oznaczającego duchowy pokój, wewnętrzne wyciszenie, a także milczenie¹⁶. Stan ten szczególnie odnosił się do mnichów, którzy nieustannie czuwali i ciągle rozmawiali z Bogiem. Podczas medytacji skupiali oni swe myśli, odrzucali od swego rozumu wszelkie pojęcia wywodzące się z materialnej rzeczywistości i koncentrowali się na Bogu.

Dzięki wewnętrznemu wyciszeniu możliwy był proces zstępowania ducha do wnętrza serca oraz ciągły dialog ze Stwórcą. Ta nieprzerwana służba Bogu była także typowa dla hezychazmu¹⁷ i prowadziła z czasem do przebóstwienia stworzenia, czyli jego teotyżacji.

Hezychaści pragnęli ujrzeć Boską Światłość i zdawali sobie sprawę, że możliwe jest to tylko wtedy, gdy dusza przepelniona jest spokojem. Dlatego też zachowywali ciszę wewnętrzną i dzięki temu poskramiali duchowe namiętności i ujarzmiali uczucia. Niemniej jednak ułatwili oni sobie możliwość skupienia myśli i w tym celu podejmowali określone praktyki ascetyczne, polegające na powtarzaniu w rytm oddechu tzw. Modlitwy Jezusowej¹⁸. Sądzili bowiem, że nieustanne przywoływanie imienia Jezus przyczyni się do ich przebóstwienia¹⁹.

¹⁴ Por. P. DINZELBACHER, *Leksykon mistyki*, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106.

¹⁵ SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm*, s. 44–45; więcej na ten temat zob.: T. ŠPIDLIK, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tł. J. Dembska, Kraków 1996; ŚW. PAISJUSZ WIELICZKOWSKI, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, tł. J. Kuffel, Białystok 1995.

¹⁶ Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Europa słowiańska w XIV i XV w.*, Warszawa 1984, s. 257.

¹⁷ Jan Klimak († 649), uważany za Ojca hezychazmu, pisał w swojej *Drabinie duchowej*: „Hezychia to nieustanna służba Bogu i uczestnictwo w modlitwie”; zob. ŚW. JAN KLIMAK, *Drabina rajy*, 27/B, 60, tł. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 305; JOANNES CLIMACUS, *Scala paradisi* 27/B, 60, PG 88, 1112 C.

¹⁸ Więcej na ten temat zob. J. NAUMOWICZ (opr.), *Filokalia, teksty o modlitwie serca*, Tyniec 1998; J.Y. LELOUP, *Hezychazm — zapomniana tradycja modlitewna*, tł. H. Sobieraj, Kraków 1996; O. POPOWA, E. SMIRNOWA, P. CORTESI, *Ikony*, tł. T. Łozińska, Warszawa 1998, s. 134; SAWA (HRYCUNIAK), *Modlitwa Jezusowa*, w: K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA (red.), *Prawosławie. Światło wiary zdroj doświadczenia*, Lublin 1999, s. 143–159; por. T. ŠPIDLIK, *Myśl rosyjska [Inna wizja człowieka]*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357–367. Istotną część modlitwy Jezusowej stanowiła błagalna formuła, składająca się przeważnie z wersetu: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga Żywego, zmiłuj się nade mną” lub „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”. Praktyka modlitewna polegająca na powtarzaniu inwokacji skierowanej do Jezusa opierała się na psychosomatycznej metodzie, zgodnie z którą duch i ciało współdziałały ze sobą. Również Jan Klimak powiązał powtarzanie imienia Jezus wraz z kontrolowaniem oddechu; zob. JOANNES CLIMACUS, *Scala paradisi* 27/B, 61, PG 88, 1112 C, tł. W. Polanowski, s. 305: „Niech pamięć o Jezusie będzie obecna w każdym twoim oddechu. Wówczas docenisz wartość hezychii”; Klimak preferował bardzo prostą modlitwę, taką, którą można było łatwo zapamiętać; zob. *Scala paradisi* 15, 52, PG 88, 889D, s. 207: „W każdym razie niech śpi z tobą pamięć śmierci i niech złączy się z tobą jednosłowna modlitwa Jezusowa (μονολόγιστος Ἰησοῦ εὐχῆ), bo nic tak jak ona nie uratuje cię we śnie”.

¹⁹ Zob. ŚW. JAN KLIMAK, *Drabina rajy*, tł. W. Polanowski, Kęty 2011, przypis 20, s. 207.

Poprzez nieustanną recytację formuł modlitewnych oczyszczali się wewnętrznie, osiągając stan hezychii. Dzięki temu przyjmowali oni Boskie Światło, to znaczy uczestniczyli w Bogu²⁰, wierzyli bowiem w możliwość zjednoczenia ze Stwórcą także w ziemskim życiu²¹.

Chociaż asceci izolowali się od świata i kierowali całą swoją uwagę na sprawy ponadzmysłowe, niemniej jednak nie odrzucali materialnej sfery rzeczywistości, lecz chcieli jej odnowienia i zbawienia²².

Pragnęli zdobyć duchowy stan hezychii i byli przekonani, że można go było osiągnąć mimo ograniczeń materialnych. Hezychasći, chociaż posiadali zewnętrzne ciała, jednak myślami przebywali już w innym, bezcielesnym świecie²³.

Dla hezychastów istotne znaczenie posiadała „mistyka światła”, o której pisał m.in. Jan Klimak, uważany za ojca hezychazmu²⁴. Według niego asceta w czasie modlitwy doznaje uniesienia, niczym w ekstazie, i zostaje przeniknięty niematerialnym światłem²⁵. Dzięki tej obfitości światła mnich odczuwa ciągłe pragnienie modlitwy oraz zdobywa inne cnoty²⁶. Również święci, gdy zatapiają się w miłości do Boga, to cali uczestniczą w światłości, nie tylko duchowo, ale i też cielesnie²⁷.

Światłość ta, zwana noetycznym słońcem, pozwala zjednoczyć się z Chrystusem²⁸. Jest ona eschatologiczna, gdyż stanowi zapowiedź mistycznego oświecenia umysłów, jakie nastąpi w czasach ostatecznych. Oczywiście wskazuje ona nie tylko na przyszłą chwałę, ale staje się także możliwa do osiągnięcia w teraźniejszości²⁹.

²⁰ Por. SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm*, s. 66n.

²¹ Więcej o celach hezychazmu zob. DINZELBACHER, *Leksykon mistyki*, s. 106n; P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 69–72; T. ŠPIDLIK, *Mysł rosyjska*, s. 357–367.

²² Por. LELOUP, *Hezychazm — zapomniana tradycja modlitewna*, s. 10.

²³ Zob. JOANNES CLIMACUS, *Scala paradisi* 27/B, 6, PG 88, 1097 B, s. 295: „Hezychasta paradoksalnie stara się zamknąć swą bezcielesność w domu ciała”.

²⁴ Jan Klimak w swoim dziele *Drabina raj* opisał zasady hezychii; zob. *Vita Joannis*, PG 88, 596–608.

²⁵ JOANNES CLIMACUS, *Scala paradisi* 7, 10, PG 88, 804 C: „(...) a dusza (...) przyjęła w siebie światło niematerialne, jaśniejące bardziej niż wszelki ogień”; *Scala paradisi* 19, 5, PG 88, 937 C, s. 223: „Ten prawdziwie posłuszny nieraz podczas modlitwy staje się nagle jaśniejący i radośnie uniesiony (...)”.

²⁶ *Tamże*, 25, 28, PG 88, 996: „(...) Poznasz, nie oszukany, tę świętą właściwość w sobie samym, w poprzedzającej ją niewypowiedzianej obfitości światła i niewysłowionym pragnieniu modlitwy (...). Zwiastunem tego, co powiedziane, jest nienawiść do wszelkiej zarozumiałości”.

²⁷ *Tamże*, 30, 17, PG 88, 1157 A, s. 326: „(...) Gdy cały człowiek stapia się niejako z miłością Boga, natenczas dusza jego odbija się w ciele jak w zwierciadle swą jasność (...)”.

²⁸ *Tamże*, 26/B, 142, PG 88, 1056 A: „Jak oczy ukazują różne barwy, tak noetyczne słońce mieni się różnymi odcieniami w duszy. (...) [droga] ekstazy, która za pomocą światła w tajemny i niewyjaśniony sposób porwa umysł do Chrystusa”.

²⁹ Zob. A. JASIEWICZ, *Wstęp*, w: ŚW. JAN KLIMAK, *Drabina raj*, s. 73.

2. Grzegorz Palamas i jego teoria przeobóstwienia (*theosis*)

Teologię hezychazmu usystematyzował Grzegorz Palamas (1296–1359)³⁰ — bizantyjski filozof, teolog i mnich z góry Athos. Ten świątobliwy asceta opracował mistyczny system określany później palamizmem³¹ i wpłynął tym samym także na innych myślicieli zajmujących się kwestią przeobóstwienia, czyli teotyżacji człowieka³². Swoje główne założenia przedstawił on w 1338 r. w dziele zatytułowanym *W obronie świętych hezychastów* (znane też pod tytułami *O świętych hezychastach* lub *Triady*)³³.

2.1. Istota Boga i energie Boskie

Palamas dokonał rozróżnienia między transcendentną i niepoznawalną istotą (naturą) Boga (ουσια) a Jego widocznymi działaniami, czyli objawiającymi się na zewnątrz Bożymi energiami (ενεργεια)³⁴. Tak jak większość wschodnich Ojców twierdził on, że Bóg objawia się jako światłość, której nie traktował jako Jego istoty, lecz jako objawiające się energie³⁵, manifestujące chwałę samego Stwórcy³⁶.

Palamas uznawał prostotę i niepodzielność Boga, lecz zarazem stwierdził, że może On istnieć na różne sposoby. Istnienie Boga w swej istocie określił jako „Boga w sobie”, a istnienie Boga pod postacią energii jako „Boga dla nas”³⁷. Bóg istniejąc

³⁰ Grzegorz Palamas pochodził z Azji Mniejszej, w młodym wieku zapragnął być mnichem i wstąpił do monasteru na Watopedu na górze Athos. Ok. 1349 r. został metropolitą Tessalonik. Później prowadził pustelnicze życie jako eremita, zamieszkując w grocie (niedaleko Beroi, Macedonia). Po dziesięciu latach wrócił na Athos i pełnił funkcję igumena Wielkiej Ławry. Zmarł w 1359 r. na Athos lub też w Tessalonikach; por. J. CHARKIEWICZ (opr.), *Święci Cerkwi prawosławnej*, Białystok 1996, s. 83; JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 27; O. JURKIEWICZ, *Palamas Grzegorz*, w: TENŻE (red.), *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, Warszawa 2002, s. 386; J. MEYENDORFF, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tł. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57–92; TENŻE, *Teologia bizantyjska [Historia i doktryna]*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 63; J. SPITIERIS, *Ostatni Ojcowie Kościoła — Kabasilas Kalabas*, tł. B. Widła, Warszawa 2006; L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, tł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 200.

³¹ O doktrynie Palamasa zob. K. KERN, *Antropologija sw. Grigorija Palamy*, Paris 1950; G.I. MANTZARIDIS, *Przeobóstwienie człowieka: nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tł. I. Czackowska, Lublin 1997; J. MEYENDORFF, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paris 1959; TENŻE, *Teologia bizantyjska*, s. 62–64; A. ŚWITKIEWICZ-BLANDZI, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine'a pt. Asketyczeskoje i bogostawskoje uczenije sw. Grigorija Palamy*, „Przegląd filozoficzny” — Nowa Seria 6 (1997), nr 3 (23), s. 155.

³² Por. MANTZARIDIS, *Przeobóstwienie człowieka*, s. 19.

³³ Znanie też jest jego dzieło *Theophanes*, w którym pisał o niedostępnej istocie Boga, ale w pewien sposób udzielającej się człowiekowi; B. ELWICH, *Ikona [Duchowość i filozofia]*, Kraków 2006, s. 139.

³⁴ Zob. SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm*, s. 41–42; por. K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, tł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 44n.

³⁵ Zob. PG 150, 893.

³⁶ Na temat tej manifestacji zob. MANTZARIDIS, *Przeobóstwienie człowieka*, s. 107–108; P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la traditions orthodoxe*, Paris 1969, s. 63.

³⁷ Zob. K. WARE, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 25n; B. FERDEK, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005, s. 161n.

w swej istocie pozostaje transcendentny i niepoznawalny, a istniejąc poza swoją istotą, objawia się i staje się immanentny oraz poznawalny³⁸.

Człowiek opierając się na władzach zmysłowych i duchowych, nie może dojść do poznania nieosiągalnej istoty Bóstwa, która przekracza wszelkie pojęcia³⁹ oraz pozostaje zawsze poza światem i poza ludzkimi zmysłami. Bóg jednak wychodzi do człowieka i staje się immanentny w swoich objawieniach zewnętrznych, czyli właśnie w tych energiach oddziaływujących na świat⁴⁰. Widać wobec tego, że chociaż sama substancja (istota) Absolutu jest nieogarniona, to jednak boskie energie różniące się od tej substancji udzielają się ludziom. Dzięki temu człowiek w jakiejś mierze uczestniczy w Bogu, chociaż nie jednoczy się z Jego esencją⁴¹. Może kontemplować Bożą światłość, to znaczy uczestniczyć w energiach, lecz oczywiście nie zawdzięcza tego własnym możliwościom, lecz tylko Bogu, udzielającemu mu swych energii⁴². Człowiek wobec tego poznaje Boga dzięki Jego dziełom. Natomiast energie oznaczają Boga w działaniu, bo poprzez nie Stwórca przemienia swe stworzenia⁴³ i zaświadcza swoją obecność we wszystkich bytach.

Energie umożliwiają zaistnienie relacji między Bogiem a człowiekiem⁴⁴, ale nadal pozostają częścią Boga i wcale nie ujmują nic z Jego istoty⁴⁵. Są wspólne dla całej Trójcy Świętej i stanowią łaskę przebóstwiająca⁴⁶. Pomimo że energie wypływają z całego Trójosobowego Boga⁴⁷, niemniej jednak nie stanowią one trzech Hipostaz, lecz pozostają pozahipostatyczne. Można je porównać do imion boskich, zgodnie z określeniami Pseudo-Dionizego Areopagity⁴⁸.

Energie tak naprawdę pozostają ściśle związane z Bogiem⁴⁹, stanowią Jego moc (*δυναμις* – *dynamis*) oraz mądrości przekazywane człowiekowi⁵⁰. Przyczyniają się do wewnętrznego oświecenia⁵¹ i wyrażają się w udzieleniach to znaczy darach Ducha Świętego.

³⁸ M. MANIKOWSKI, *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359)*, „Principia” 16–17 (1996–1997).

³⁹ Zob. USPIENSKI, *Teologia ikony*, s. 188.

⁴⁰ EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 249–250.

⁴¹ *Tamże*, s. 250.

⁴² W.N. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tł. M.. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 220.

⁴³ Por. USPIENSKI, *Teologia ikony*, s. 188.

⁴⁴ GRZEGORZ PALAMAS, *Triady*, III 2,14.

⁴⁵ ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 74n.

⁴⁶ GREGORIUS PALAMAS, *Theofanes*, PG 150, 941C.

⁴⁷ Por. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 74n; MANIKOWSKI, *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359)*, s. 210n.

⁴⁸ Por. MANIKOWSKI, *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359)*, s. 212n.

⁴⁹ ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 220.

⁵⁰ GREGORIUS PALAMAS, *Triady* 2,11; zob. E. FOTIJU, *Wposzukiwaniu oblicza Bożego (Palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu)*, RTK 27 (1980), z. 2, s. 42n.

⁵¹ GREGORIUS PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica* (68 i 69); PG 150, 1169.

2.2. Teotyzacja. Możliwość poznania Boga

Zgodnie z koncepcją Palamasa, człowiek może współuczestniczyć w Boskiej naturze w procesie przeobóstwienia (*theosis* – θεωσις)⁵², kiedy następuje zjednoczenie stworzenia z Bogiem.

Trzeba jednak pamiętać, że taką prawdziwą relację z Bogiem może podjąć tylko stworzenie posiadające największą godność. Jedynie uprzywilejowany człowiek jest w stanie odpowiedzieć na Boże wezwanie, gdyż został przeznaczony do teotyzacji. A proces ten stanowi zwieńczenie całego boskiego aktu twórczego⁵³. Człowiek to istota stworzona na obraz Boga, dlatego też jego celem jest upodobanie się do swego Stwórcy. Gdyby nie mógł być przeobóstwiony, to świadczyłoby o jego ułomności⁵⁴.

2.3. Wizja światła

Zgodnie z koncepcją Palamasa, Bóg to światło, lecz nie ze względu na Jego esencję (istotę), lecz pod względem energii⁵⁵. Bo to właśnie energie Boga i opatrnościowe emanacje objawiają na zewnątrz Jego jasność, którą może odbierać istota ludzka.

Mnich podczas kontemplacji zdaje się opuszczać swoje ciało i zmienia się w istotę niebiańską, przebywającą w Bożym eterycznym i nieokreślonym świetle⁵⁶. Praktykując nieustanną modlitwę oraz koncentrację, ogląda on boski blask. Ta energia, czyli łaska Boga, musi być czymś niestworzonym, dlatego że wypływa z niestworzonej istoty Boga⁵⁷, a następnie zamieszkuje w człowieku i przyczynia się do jego odkupienia.

Już trzech uczniowie Chrystusa na górze Tabor doświadczyli wizji przemieniającej światłości⁵⁸. Również hezychaiści podczas kontemplacji stawiali sobie za cel widzenie niebiańskiego blasku i sądzili, że już teraz, w życiu doczesnym, osiągną pokój oraz harmonię duszy i ciała, co zapewnić im miało zjednoczenie ze Stwórcą⁵⁹.

Na Taborze świadkowie przemienienia Pana doznali swoistej przemiany i dzięki boskim energiom, to znaczy działającej w nich łasce, byli w stanie ujrzeć chwałę Chrystusa, która do tej pory pozostała dla nich ukryta. Wcześniej widzieli jedynie tylko ciało Jezusa, a nie Jego boskość, gdyż nie byli jeszcze przygotowani na poz-

⁵² Zob. na ten temat: J. MEYENDORFF, *St Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges 1959.

⁵³ SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm*, s. 40n.

⁵⁴ M. CUNNINGHAM, *Wiara w świecie bizantyjskim*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2006, s. 139.

⁵⁵ ŚWITKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 60.

⁵⁶ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 243.

⁵⁷ Por. FOTIJU, *W poszukiwaniu oblicza Bożego*, s. 42n.

⁵⁸ Por. *Filokalia*, s. 306–307.

⁵⁹ Por. ŚWITKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 160.

nanie prawdy. Oczywiście nie poznali oni Boga w pełni, ale tylko na tyle, na ile pozwalała im ich natura oraz możliwości poznania⁶⁰.

Po to właśnie Bóg stał się człowiekiem, aby i człowiek mógł stać się Bogiem. Tyle, że Bóg zawdzięcza to swojej naturze, natomiast człowiek może doznać przebóstwienia dzięki łasce od Boga⁶¹. Widać z powyższego, że Palamas był zwolennikiem tzw. apofatyizmu⁶² i podkreślał pierwszeństwo Objawienia w poznaniu Boga.

Już Symeon Nowy Teolog (949–1022)⁶³ podkreślał możliwość bezpośredniego doświadczenia objawiającego się Boga w czasie Jego Teofanii. Niemniej jednak znaleźli się przeciwnicy takiego założenia, a do nich zaliczał się m.in. mnich Barlaam († 1350) — filozof pochodzący z Kalabrii. Wywołało to spory na Rusi, podczas których wypowiadał się też Grzegorz Palamas, przedstawiający argumenty mające poświadczyć słuszność teorii Symeona Teologa⁶⁴.

Barlaam ostro bronił transcendencji Boga, twierdząc, iż Absolut nigdy nie będzie poznawalny przez stworzenie. Zarzucił Palamasowi to, że nadał człowiekowi zbyt wielką samodzielność w procesie duchowego wstępowania i za bardzo polegał na wysiłku i motywacji samego ascety.

Chociaż synod konstantynopolitański z 1341 r. poparł Palamasa, jednak nie uchronił go od dalszych ataków ze strony bizantyjskich teologów, takich jak, Grzegorz Akindynos, czy Nicefor Gregoras⁶⁵. Oststecznie jednak teologia Palamasa została zatwierdzona na synodach odbytych w Konstantynopolu w latach 1347, 1351 i 1368⁶⁶.

3. Światło na ikonie

Hezychaci często odwoływali się do słów z Ewangelii św. Jana, gdzie jest mowa o światłości niepokonanej przez ciemność (J 1,5)⁶⁷. Dla nich Bóg stanowił

⁶⁰ Por. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 251.

⁶¹ Zob. TENŻE, *Kobieta i zbawienie świata*, tł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 87.

⁶² Apofatyzm w teologii polega na tym, że umysł unika tworzenia wszelkich pojęć o Stwórcy. Teologia apofatyczna zwana jest też teologią negatywną z tego względu, że nie używa ludzkich wyobrażeń w odniesieniu do transcendentnego świata boskiego. Zakłada, że człowiek może się przebóstwić i zjednoczyć ze Stwórcą. Na Wschodzie uznawano, że teologia jest zgodna z prawdą, jeśli pozostaje apofatyczna; zob. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 34.

⁶³ Zob. B. KRIVOCHINE, *Przebóstwienie w nauce św. Symeona Nowego Teologa*, <http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/315/116/>; H. ALFEYEV, *Saint Symeon, the New Theologian, and Orthodox Tradition*, Oxford 2000.

⁶⁴ Na temat sporu Grzegorza Palamasa z Barlaamem zob. MEYENDORFF, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 57n; TENŻE, *Teologia bizantyjska*, s. 62.

⁶⁵ Zob. TENŻE, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 74.

⁶⁶ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 127; EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 249.

⁶⁷ J 1,5: *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*

światłość wewnętrznie przebóstwiająca i oświecającą świat⁶⁸. Ponieważ Stwórca nie ma w sobie żadnej ciemności, dlatego pozostaje jednością bez dychotomicznego podziału, stąd też światłość traktowana jest jako Jego przymiot⁶⁹.

Również Chrystus — Syn Boży, będący odbiciem swego Ojca, to światłość zbawiająca świat. On sam określił siebie jako światłość świata, która udziela się tym, którzy za Nim podążają (J 8,12)⁷⁰. *Credo* ustanowione na pierwszych soborach — w Nicei i w Konstantynopolu — mówi o Synu Bożym jako o Światłości współistnej Światłości Ojca⁷¹. Również Pseudo-Dionizy Areopagita pisał, że Chrystus jest obrazem Boga, to znaczy jego Światłem⁷².

Bóg jako światłość ogarnia całą materię i uświęca ją także za pomocą sakralnego obrazu. Wobec tego ikona zostaje napełniona energią płynącą wprost od Boga i staje się miejscem emanacji boskiej światłości. W ten sposób na płaszczyźnie obrazu zapowiedziana zostaje Paruzja — Ósmy Dzień, wieńczący proces stwórczy Boga, kiedy całe stworzenie w pełni zostanie przeniknięte światłością, a Bóg przeniknie wszystko⁷³.

Ikone można traktować jako miejsce Teofanii Boga. To tutaj dochodzi również do perychorezy (wzajemnego przenikania się) Boskich energii z naturą modlącego się wiernego⁷⁴. Niestworzone energie poprzez sakralny obraz prowadzą człowieka do zjednoczenia z całą Trójcą Świętą. Ten, kto kontempluje ikonę, wchodzi w świetlistą rzeczywistość, zostaje przesiąknięty tym blaskiem do tego stopnia, że w końcu i on staje się światłością, a boska energia przenika jego wnętrze⁷⁵.

Ikonopisarze tworzący na Rusi również pozostawali pod wpływem poglądów Grzegorza Palamasa na temat boskich energii⁷⁶ i uczynili światło głównym tematem swych ikon, zwłaszcza w XIV i XV w. to znaczy w okresie tryumfu hezychazmu⁷⁷. Artyści wyrażali to stosując określone środki artystycznego wyrazu, czyli za pomocą barw: żółci, bieli a przede wszystkim złota i używali zazwyczaj jaśniejszych kolorów, a unikali ciemnych tonacji.

⁶⁸ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 125.

⁶⁹ Zob. M. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, tł. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 133.

⁷⁰ J 8,12: *Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.*

⁷¹ *Sobór Nicejski I (325), Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: A. BARON, H. PIETRAS (opr.), *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2002, s. 24: (...) *hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine (...)*; JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 125.

⁷² PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Hierarchia niebiańska*, w: TENŻE, *Pisma teologiczne*, tł. M. Zielska, Kraków 2005, s. 71n.

⁷³ W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki*, Warszawa 1985, s. 33n.

⁷⁴ EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 61.

⁷⁵ Zob. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 135.

⁷⁶ Zob. POPOWA, SMIRNOVA, CORTESI, *Ikony*, s. 140.

⁷⁷ Zob. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, s. 32; QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 93.

Na ikonach ukazanie światła służy przede wszystkim do wyrażania chwały pochodzącej od Boga. Dlatego też Boskość Chrystusa podkreśla się poprzez mandorłę otaczającą Jego ciało, a chwałę świętych poprzez świetliste aureole, złote nimby wokół głów oraz złotą asystykę przenikającą ich ciała⁷⁸.

Wierzone, że tam gdzie nie ma Boga, panuje ciemność⁷⁹, z tego też względu na ikonie rzadko stosowano ciemne barwy i nie wprowadzano światłocienia. Podczas gdy w Europie zachodniej na barwie lokalnej maluje się cienie, to na ikonie jest wręcz przeciwnie, gdyż na ciemną podmalówkę kładzie się rozjaśniające farby. W ten sposób nakładane warstwowo światło z czasem przenika całą przestrzeń i staje się absolutne. Jednak samo źródło emisji energii pozostaje ukryte, bo jest ono czymś wewnętrznym. Światło nie pada z zewnątrz⁸⁰ lecz jakby pochodzi z innego wymiaru, rozświetla wszystko w sposób jednolity i pozostaje rozproszone.

4. Światłość na ikonie „Przemienienie Pańskie”

Tajemnica Przemienienia Pańskiego na górze Tabor była jednym z tematów, do którego często odwoływali się teolodzy, a także ikonopisarze, zwłaszcza z kręgu hezychastycznego, i ściśle wiązała się z teologią światła.

Zgodnie z opisem Ewangelii Mateusza (17,2)⁸¹, podczas Przemienienia Pana na górze to właśnie objawiające się światło wyrażało tajemnice wiary. Wówczas całe ciało Chrystusa przeniknęła niestworzona światłość o nieznanym źródle pochodzenia, a Jego oblicze jawiło się niczym oślepiające słońce. Ukazał się tu także świetlisty obłok, z wnętrza którego dał się słyszeć głos Boga–Ojca wskazującego, że przemieniający się Chrystus to właśnie Jego Syn⁸². Zbawiciel na Taborze przemienił się w ten sposób, że Jego człowieczeństwo stało się przeniknięte boską światłością, wręcz przezroczyste na jej działanie. Jezus co prawda zachował swoją ludzką postać, ale równocześnie objawił niewidzialny Boski obraz. Boska energia podczas tego wydarzenia znalazła swoje ujście na zewnątrz i znacznie przewyższyła naturalne światło. Niemniej jednak ta niestworzona światłość, a właściwie „świetlista

⁷⁸ Asystka (łac. *assistere* – „obecność”) na ikonach występuje pod postacią złotych nitek nałożonych na sylwetki świętych osób. Te świetlane promienie wskazują na obecność samego Boga i mogą przenikać nie tylko ciała, tzn. twarze czy ręce, ale także pojawiają się na szatach i w tle, czyli na architekturze oraz w elementach przyrody; zob. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, s. 11.

⁷⁹ Zob. FLORENSKI, *Ikostas i inne szkice*, s. 153.

⁸⁰ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 36–37.

⁸¹ Por. M. JANOCHA, *IkonoGRAFIA ŚWIAT PAŃSKICH*, w: A. A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, Kraków 2003, s. 237.

⁸² Mt 17,5: „(...) oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie (...)”.

ciemność” tak naprawdę oślepia człowieka i wydaje się dla niego ciemnością, gdyż pozostaje nieogarniona za pomocą jego władz poznawczych⁸³. W rzeczywistości nie może być ona rozumiana ani za pomocą zmysłów, ani za pomocą intelektu⁸⁴. Dla hezychastów światłość Boża jest na tyle niepoznawalna, że dla ludzkich zmysłów staje się ona właściwie ponadświatłościowym mrokiem. Blask bijący od Chrystusa poraża zwykłych śmiertelników do tego stopnia, iż widzą oni tylko ciemność. Natomiast asceci przybliżając się do boskiego promienia w czasie intensywnej modlitwy uświadamiają sobie, że Boska rzeczywistość ich przerasta⁸⁵.

W schemacie ikonograficznym wyraża to okrągła mandorla otaczająca ciało Pantokratora. Im bliżej znajduje się ona ciała Chrystusa, to tym bardziej przybiera ciemną postać (zazwyczaj barwę chłodnego błękitu lub ciemnej zieleni), wskazując na niepoznawalność istoty Boga i Jego transcendencję. Natomiast im dalej rozchodzi się w przestrzeń, to staje się jaśniejsza, ulegając rozbieleniu⁸⁶.

Mandorla często składa się z trzech kręgów, stanowi więc potrójny blask, we wnętrzu którego umieszczeni są reprezentanci hierarchii niebiańskiej⁸⁷. Takie koncentrycznie ułożone sfery oznaczają wszystkie wymiary stworzonego wszechświata i przenikanie ich przez boską światłość wypływającą z ciała Chrystusa⁸⁸.

Na mandorli niekiedy pojawiają się promienie, zazwyczaj w liczbie osiem, co nawiązuje do Ósmego dnia Paruzji⁸⁹. Często wewnątrz niej znajduje się sześciopromienna gwiazda, mająca działanie nie tylko estetyczne, ale także znaczenie teologiczne. Pod względem wyglądu przypomina ona promieniujący obłok, niemniej jednak można ją też rozumieć głębiej — jako nieokreślone źródło światłości, które pozostaje zawsze transcendentne i nieosiągalne. Być może dlatego środek gwiazdy przesłonięty został przez ciało Syna Bożego i dlatego nie można odgadnąć głównego źródła emisji jej blaku. Gwiazdę tę tłumaczy się też jako widzialny znak działania Ducha Świętego dającego oświecenie i pozwalającego doświadczyć boską światłość⁹⁰.

Mandorla zmienia swoje kształty, szczególnie w XIV w., pod wpływem hezychazmu i może być wówczas gwiazdzista, romboidalna lub promienista⁹¹. Ten teofaniczny obłok stanowi wydzieloną sakralną część ikony, w której w największym

⁸³ Por. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 59.

⁸⁴ GREGORIUS PALAMAS, *Triady*, 3,1,22.

⁸⁵ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 134.

⁸⁶ JANOCHA, *Ikonografia świąt Pańskich*, s. 237; zob. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 98–99; FOREST, *Modlitwa z ikonami*, s. 57n.

⁸⁷ Por. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85n.

⁸⁸ EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 253.

⁸⁹ Zob. JANOCHA, *Ikonografia świąt Pańskich*, s. 237.

⁹⁰ Zob. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 253.

⁹¹ Zob. klasyfikacja mandorli: O. BRENDZEL, *Origines and Meaning of the Mandorla*, „Gazette des Beaux Arts” 25 (1944), seria 6, s. 5–24.

stopniu widoczna jest emanacja chwały boskiej⁹². Choć cały jasny obłok sam w sobie pozostaje promienisty, to jeszcze dodatkowo wyłania z siebie trzy wyraźne promienie, które spoczywają na ciałach apostołów⁹³.

Trzeba podkreślić, iż Chrystus nie objawił swojej chwały wszystkim apostołom, lecz tylko trzem wybranym uczniom, którzy na swój sposób pojmowali tę wizję. Widać wobec tego, że ludzie w różnym stopniu doznają przeobstwienia, a właściwie to tylko osoby posiadające ku temu odpowiednie usposobienie mogą uczestniczyć w tym procesie. W tym wypadku to Piotr, Jakub i Jan dostąpili zaszczytu ujrzenia Bożego majestatu, takiego, jaki w pełni objawi się przy końcu czasów, kiedy nadejdzie Królestwo Boże⁹⁴.

Tak naprawdę Chrystus przez całe swoje życie w sposób nieustanny promieniował boską światłością, jednak ludzie tego nie widzieli, gdyż nie byli jeszcze odpowiednio oświeceni i przygotowani na taką wizję. Uczniowie dopiero przy kontemplacji światła Taboru stopniowo poznawali Stwórcę, gdyż przechodzili proces przeobstwienia⁹⁵. Doświadczyli zmiany swego widzenia i naprawdę otwarli oczy, spostrzegli więc Bóstwo swego Nauczyciela.

Według Grzegorza Palamasa⁹⁶, światło, jakie objawiło się w trakcie Przemienienia Pańskiego, co prawda pozostało niepostrzegalne dla władz poznawczych człowieka, niemniej jednak było kontemplowane właśnie przez oczy. Światło to spowodowało przemianę ludzkich zmysłów i umożliwiło przejście od poznania cielesnego do duchowego⁹⁷.

Palamas podkreślił także, że to pod wpływem Bożej łaski człowiek zmienia swoją naturę i widzi niestworzoną energię, a uczestnicząc w niej, sam staje się jak-by światłem, przewyższa rozum i zmysły, a jedynie sercem odczuwa Boga⁹⁸.

Niemniej jednak ważne jest, że każdy człowiek w różnym stopniu doznaje wizji boskości, co jest uzależnione od jego indywidualnych wewnętrznych predyspozycji. Modlący się asceta musi więc wykazać odpowiedni stopień doskonałości ducha. Czasem odczuwa światło Taboru jako bardziej dostępne, a niekiedy bardziej transcendentne i nieosiągalne⁹⁹. Człowiek ma możliwość partycypowania w Bogu, tzn. posiada zdolność przyjmowania Jego łaski dzięki swej wierze. Również uczenio-

⁹² Zob. I. TRZCIŃSKA, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998.

⁹³ JANOCHA, *Ikonaografia świąt Pańskich*, s. 238.

⁹⁴ Por. EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 248.

⁹⁵ Por. JANOCHA, *Ikonaografia świąt Pańskich*, s. 238.

⁹⁶ Por. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 200.

⁹⁷ Zob. PG 151,433B.

⁹⁸ Por. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 200–201.

⁹⁹ MANTZARIDIS, *Przeobstwienie człowieka*, s. 109.

wie podczas wizji na Taborze doznali przeobóstwienia w wyniku działania Bożych energii, co znaczy, że bezwzględnie otworzyli się na działanie łaski¹⁰⁰.

Świat *sacrum*, czyli wymiar, w którym przebywa Chrystus, oczarowuje przede wszystkim Piotra, gdyż stanowi przedsmak przyszłego Królestwa Bożego. Zachwycony apostoł czuje się tak dobrze, iż chce w tym miejscu wznieść swemu Panu namiot¹⁰¹. Choć sam pragnie pozostać na zawsze w tej duchowej rzeczywistości, to jednak póki żyje na ziemi, nie ma takiej możliwości i wraz z innymi ludźmi musi czekać ostatecznego przemienienia ziemi¹⁰².

Zgodnie z założeniem Grzegorza Palamasa, człowiek może kontemlować Boską światłość, a równocześnie nie odrywać się od ziemskiej materii, z którą od samego początku jest związany¹⁰³. Asceta żyjąc w świecie teraźniejszym, rozważa już życie przeszłe, a skoro jest przesiąknięty boskim światłem, to staje się obrazem Boga na ziemi i odzwierciedla piękno samego Stwórcy. Zgodnie z założeniem hezychastów, dochodzi do współprzenikania się dwóch światów: tego stworzonego i tego niestworzonego, a więc do współdziałania (synergizmu) łaski Bożej z wolą ludzką.

W scenie Przemienienia mamy też do czynienia ze światłością, jaka objawi się światu w czasie Paruzji, czyli wtedy, kiedy nastąpi Ośmy Dzień. Bo przyszły sąd dokona się właśnie wtedy, gdy światło ponownie przyjdzie na ziemię¹⁰⁴. Wobec tego na górze Tabor zostało zapowiedziane powtórne przyjście Chrystusa przy końcu czasów, kiedy wystąpi On jako Sędzia¹⁰⁵. Natomiast kontemplacja Bożej świetlanej ciemności¹⁰⁶ stanowi wprowadzenie do prawdziwego blasku Stwórcy.

Oczywiście wydarzenie na Taborze świadczy, że nawet teraz możliwe jest doświadczenie przedsmaku Paruzji. Rzeczywistość ziemską już w tej chwili w jakimś stopniu zostaje roświełona¹⁰⁷. Zanim jednak nastąpią czasy ostateczne, to stworzenie musi stopniowo ulegać przemienieniu. Bo trzeba przecież pamiętać, że chociaż świat pierwotnie został stworzony jako piękny, to jednak w wyniku skażenia grzechem wymaga metamorfozy.

Już na górze Zbawiciel przemieniając własne ciało, dokonuje równocześnie przemiany całego stworzonego świata. Oczyszcza On naturę po to, by przywrócić

¹⁰⁰ Zob. SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm*, s. 23.

¹⁰¹ Mt 17,4: *Respondens autem Petrus, dixit ad Jesum: Domine, bonum est nos hic esse: si vis, faciamus tria tabernacula (...).*

¹⁰² Por. EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 251–252.

¹⁰³ *Tamże*, s. 252.

¹⁰⁴ J 3,19: *Hoc est autem iudicium: quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem: erant enim eorum mala opera.*

¹⁰⁵ Por. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 251.

¹⁰⁶ TENŻE, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 137.

¹⁰⁷ EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*, s. 253.

jej czystość, jaką posiadała zaraz po swoim stworzeniu, by odnowić ją i na powrót uczynić piękną.

Również asceta, chociaż przebywa jeszcze w wymiarze materialnym, to jednak w czasie duchowego procesu wznoszenia się do Boga doświadcza Jego energii. Także osoba kontemplująca ikonę może doznać takiego stanu ducha pod wpływem określonych wizualnych wrażeń. Dlatego starano się, by cała powierzchnia ikony pozostawała świetlista w ten sposób, aby nie można było określić dokładnie źródła nienaturalnego światła. Nie wiadomo, z której strony ono pada i raczej trzeba uznać, iż emanuje równomiernie w kierunku osoby patrzącej na obraz oraz zaświadcza o obecności Ducha Świętego¹⁰⁸.

Zarówno Teofanes Grek, jak i Andrzej Rublow namalowali scenę objawienia się chwały Chrystusa na Taborze, niemniej jednak w zupełnie inny sposób podeszli do zagadnienia światła.

4.1. Ikona „Przemienienie Pańskie” Teofanesa Greka

Na ikonie Teofanesa pochodzącej z Pieresławia Zaleskiego światło nie rozprasza się tu równomiernie, lecz występuje pod postacią ostrych błyskawic rażących wzrok widza i nadających całej scenie atmosferę grozy. Błyskawice te zdają się przecinać przestrzeń, wychodzą ze świata duchowego i wbijają się w świat ziemski. Jasny blask rozchodzi się dookoła i zapowiada coś niepokojącego, wzbudza wręcz obawę. Oślepia on do tego stopnia, że nawet powala apostołów na ziemię i paraliżuje ich¹⁰⁹.

Widać z powyższego, że dla Teofanesa Przemienienie Chrystusa nie wywołało aż tak wielkiej radości, jak u większości hezychastów. Tajemnicę tę traktował on raczej jako groźną zapowiedź surowego sądu Paruzji i sam odczuwał pod tym względem strach¹¹⁰.

4.2. Ikona „Przemienienie Pańskie” Andrzeja Rublowa

Na ikonie „Przemienienia”, namalowanej przez Andrzeja Rublowa dla ikonostasu w soborze Zwiastowania na moskiewskim Kremlu, również istotne znaczenie posiada wyobrażenie światła. Świetlista otoczka wokół ciała Chrystusa, symbolizująca obecność Ducha Świętego¹¹¹, występuje pod postacią gwiazdzistej mandorli. Co prawda składa się ona ze stopniowanych barw, niemniej jednak jako całość pozostaje walorowo ciemna i staje się kontrastem dla jasnej szaty Zbawiciela¹¹².

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 248.

¹⁰⁹ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 136–137.

¹¹⁰ *Tamże*, s. 137.

¹¹¹ Zob. EDVOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 248.

¹¹² Por. JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 136.

Przy malowaniu mandorli Rublow posłużył się różnymi odcieniami zieleni, od najciemniejszych do najjaśniejszych. Sam był przepełniony wewnętrzną radością, stąd też stosował pogodną paletę barwną. Trzeba tutaj dodać, że zieleń w ikonografii oznaczała nadzieję, pogodę ducha i przysługiwała Duchowi Świętemu — wewnętrznemu pocieszycielowi człowieka. Z drugiej strony zieleń wskazywała na narodziny życia, rozwój roślinności. Taka płodność w przyrodzie ma także swoją analogię w życiu duchowym. Tak jak przyroda pozostaje świeża i czysta, tak też dusza człowieka powinna być przepełniona pokojem¹¹³.

Rublow w przeciwieństwie do Teofanesa nie odczuwał wcale obawy, a raczej zdawał się być zachwycony wizją przemienionego Pana i w takim też stanie przedstawił apostołów. Pełen ufności Bogu z pokorą oczekiwał tego, co ma nastąpić w przyszłości (a mianowicie dotyczy to Paruzji zapowiedzianej już na Taborze). Z pewnością często oddawał się on kontemplacji i jak każdy hezychasta posuwał się stopniowo w widzeniu boskiej światłości. Był gotowy na jej przyjęcie bez trwogi, bez względu na to, jaka by ona nie była, a na obrazach wyrażał swoją nadzieję poprzez określone środki wyrazu. Większość czasu przebywał w samotności i w spokoju, stąd też wykazywał równowagę duchową, a w swoich dziełach zestawiał wszystkie elementy tak, by nie burzyć ogólnej harmonii¹¹⁴.

Jego światłość nie jest ostra ani groźna, lecz spokojnie i równomiernie rozlewa się w przestrzeni. Delikatnie dotyka całą przedstawioną rzeczywistość, zarówno apostołów, jak i elementy w tle, przenika powietrze oraz całą atmosferę sceny. Światłość nie sądzi świata, lecz przenikając go, pozostaje dla niego łaskawa¹¹⁵.

5. Dogmat trynitarny i przedstawienie światłości na ikonach Trójcy Świętej

Teoretycy hezychazmu często odwoływali się to dogmatu trynitarnego. Grzegorz Palamas wypowiadał się na temat istoty Trójcy Świętej twierdząc, że wszystkie Osoby wewnątrz Niej znajdują w sobie upodobanie, to znaczy obdarzają się miłością. Istnieją co prawda Trzy Hipostazy, ale jedna istota. Wewnątrz Boga panuje niezachwiany ład, a wszystkie Osoby emanują jednym światłem i zarazem oświetlają się wzajemnie¹¹⁶.

Na Rusi tajemnicę Trójcy Świętej rozważał Sergiusz z Radoneża (1313–1392)¹¹⁷, który, co prawda, nie był teoretykiem, niemniej jednak w praktyce wcielał zasady hezychastyczne. Sergiusz podkreślał, że wiara w Trójcę Świętą ma istotne znacze-

¹¹³ Zob. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 101; FOREST, *Modlitwa z ikonami*, s. 57.

¹¹⁴ Por. JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 136.

¹¹⁵ *Tamże*.

¹¹⁶ EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 203–204.

¹¹⁷ Zob. J. CHARKIEWICZ, *Anioł na ziemi: Życie świętego Sergiusza z Radoneża*, Hajnówka 1999.

nie w utrzymaniu zgody i jedności wśród chrześcijan, a szczególnie wśród mieszkańców Rusi, którzy wspólnie powinni przeciwstawić się Tatarom¹¹⁸. Nieustannie rozważał on dogmat trynitarny i podkreślał czyste doświadczenie Trójcy, które, jak sądził, uwalniało od zawiści względem innych. Tak jak trzy Osoby Boskie są zjednoczone ze sobą wzajemną miłością, tak też ludzie powinni być zjednoczeni w jednym duchu¹¹⁹.

Myśl tego świętego przyczyniała się do konsolidacji narodu nie tylko pod względem duchowym, ale też w pośredni sposób wpłynęła na kształtowanie się poczucia odrębności narodowej¹²⁰. Dlatego też przyznano mu tytuł „ihumena ruskiej ziemi”¹²¹.

Postawa Sergiusza oddziaływała także na twórczość ikonopisarzy. Trzeba przecież pamiętać, że w założonym przez niego klasztorze w Troicku¹²² przebywał Andrzej Rublow — jeden z najzdolniejszych ruskich malarzy tego czasu. Duchowa myśl Sergiusza przenikała więc do artystycznej wizji tego ikonopisarza–mnicha.

5.1. „Trójca Święta” Andrzeja Rublowa¹²³

Andrzej Rublow w sposób obrazowy przedstawił to, co Sergiusz wyrażał słowami. Wykonał „Trójcę Świętą” na polecenie Nikona — ucznia św. Sergiusza, i najlepiej wyraził w niej ideę reprezentowaną przez mnicha z Radoneża¹²⁴. Stworzył niehipostatyczny obraz Trójcy Świętej typu starotestamentowego, tzn. przedstawił Trzy Osoby Boskie pod postacią Boskich posłańców zasiadających przy wspólnym stole — ołtarzu.

Wszystko tu olśniewa i poraża niewysłowionym blaskiem. Wydaje się nawet, że scena rozgrywa się w samo południe, kiedy słońce znajduje się w zenicie i równo oświetla wszystkie przedmioty, nie rzucając żadnego cienia. Niemniej jednak obraz wcale nie wydaje się płaski, a nawet wyczuwa się w nim przestrzeń. Niektóre elementy na płaszczyźnie chociaż nie są oświetlone z zewnątrz przez jakieś konkretne światło, to jednak same promieniają i porażają swoim światłem, jak gdyby płynącym z ich istoty. Oczywiście ważne jest to, że źródło emisji tej niestworzonej światłości nadal pozostaje nieodgadnione¹²⁵.

¹¹⁸ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 140.

¹¹⁹ EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 203–204.

¹²⁰ Por. JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 140, 171.

¹²¹ G. CHARKIEWICZ, *Wielcy Ojcowie życia monastycznego na Rusi*, w: A. MIRONOWICZ, U. PAWLUCZUK, P. CHOMIK (red.), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 5n.

¹²² Por. ADAMSKA, *Teologia piękna*, s. 34; por. I.M. ANDREEVIC, *Zagorsk: Troice-Sergiev monastyr*, Leningrad 1971.

¹²³ Zob. G. BUNGE, *Inny Paraklet: Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*, tł. K. Małys, Kraków 2001.

¹²⁴ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 139–140; EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 204.

¹²⁵ Por. EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 213.

Ikonopisarz ukazał światłość emitowaną jakby z wnętrza każdego z trzech aniołów. Widać, że robił to w różny sposób, niekiedy za pomocą intensywnych barw, a niekiedy przy pomocy kolorów bardziej świetlistych i nieco przezroczystych. Rublow obrazował światło nie tylko za pomocą złota czy bieli, ale także przy pomocy intensywnego błękitu. Poprzez tę ulubioną swoją barwę symbolizował inny wymiar i niebiańskie światło. Dzięki użyciu czystych kolorów wywoływał radość i nadzieję, bo zapowiadał przyszły przemieniony świat, jaki pojawi się wraz z nadejściem Królestwa Bożego. Artysta złotem przeniknął całą przestrzeń, tzn. umieścił go w tle, na skrzydłach aniołów i ich tronach, a w ten sposób wskazywał na świętość całej Trójcy i bogactwo Jej boskości¹²⁶.

Rublow posługiwał się oryginalną paletą barwną i subtelnie oddawał duchowość sceny. Wyraził tutaj myśl hezychazmu dotyczącą boskiej światłości, stąd też często rozbielał barwy, nadając im odcień pastelowy i wrażenie świetlistości, a przez niezliczoną ilość odcieni sugerował obecność innego świata, niewidocznego na pierwszy rzut oka.

5.2. „Trójca Święta” Teofanesa Greka

Teofanes Grek w kaplicy poświęconej Trójcy Świętej w cerkwi Przemienienia w Nowogrodzie stworzył malowidło wyobrażające Trójcę Świętą typu starotestamentowego.

Sylwetki trzech aniołów utrzymał w gamie brązów, przez co stworzył odpowiednie kontrastowe tło dla bieli i w jeszcze większym stopniu uwypuklił rozświetlenia twarzy, szat i skrzydeł. Nie używał bieli w celu rozświetlenia całej płaszczyzny obrazu, lecz nakładał ją dość oszczędnie i tylko na niektórych fragmentach. W tym celu stosował lekkie muśnięcia, bliki na obliczach, wewnątrz oczu, czy w obrysie nimbów, oraz malował cienkie linie we włosach czy na skrzydłach¹²⁷.

Należy podkreślić, że Teofanes zastosował tu też innowacyjny sposób przedstawiania, a mianowicie umieścił białe bliki w oczach aniołów zamiast źrenic¹²⁸. Jest to o tyle ciekawe, że zwykła źrenica stanowi przeciwieństwo ciała doskonale czarnego i pochłania światło płynące ze świata i odbijające się od wszystkich przedmiotów. W tym wypadku mamy do czynienia z sytuacją odwrotną, bo to źrenice aniołów ofiarowują na zewnątrz światło. Świadczy to o tym, że te istoty duchowe same stanowią źródło jasności i emitują ją, a nie wchłaniają.

¹²⁶ *Tamże*, s. 213–214.

¹²⁷ JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 130.

¹²⁸ *Tamże*.

6. Podsumowanie

Zgodnie z założeniami hezychazmu, człowiek może na powrót zjednoczyć się z Bogiem i wówczas osiąga stan całkowitej przemiany, który określano „przebóstwieniem” lub „ubóstwieniem”¹²⁹. Stan taki stał się nie tylko przedmiotem rozważania dla teologów, ale także dla ikonopisarzy, którzy wyrażali go za pomocą przedstawienia światłości.

Wizja światłości była niezwykle ważna dla hezychastów, którzy starali się ją osiągnąć dzięki pewnym praktykom modlitewno-kontemplacyjnym, m.in. poprzez silną koncentrację i milczenie. Światłość ta możliwa była także do odczucia dzięki wyobrażeniu jej na ikonie za pomocą określonych zestawień kolorystycznych.

Należy podkreślić fakt, że w ikonografii bardzo rzadko używano czerni. Barwa ta całkowicie pochłania fale z promieni słonecznych i dlatego sama nie emituje na zewnątrz żadnego światła. Czern to symbol całkowitego oddalenia od źródła światłości, którym jest Stwórca świata, i wyobraża ona także piekło pochłaniające wszystko wokół niczym czarna dziura. Tymczasem na ikonie przedstawiającej rzeczywistość przemienioną przez Boga nie może być miejsca na coś, co nie emituje własnego światła i symbolizuje nicość¹³⁰. Oczywiście wyjątkowo używano czarnej barwy, ale tylko wtedy, gdy podkreślano obecność szatana.

Jeśli zaś chodzi o ikony powstające na Rusi w epoce hezychazmu, to czerń właściwie nie występuje, a jedynie jest sugerowana za pomocą innych kolorów, które z daleka wywołują wrażenie ciemności. Ogólnie można stwierdzić, iż malarze pozostający pod wpływem myśli hezychastycznej częściej sięgali do kolorów radosnych i żywych. Dla nich Bóg stawał się bliski ludziom, gdyż ofiarowywał im swój płomień pod postacią objawień energetycznych. Z drugiej jednak strony zdawali sobie oni sprawę, że Stwórca nie w pełni daje się poznać swemu stworzeniu, a Jego istota nadal pozostaje transcendentna¹³¹. Taka teoria, opracowana szczegółowo przez Grzegorza Palamasa, miała też odzwierciedlenie w kolorystyce ikon. Ikonopisarze stosowali więc na niektórych fragmentach dzieł bardzo ciemne barwy, niemniej jednak nie traktowali tutaj ciemności jako czegoś negatywnego. Ciemność stawała się dla nich świetlista dlatego, że ukazywała samego Boga w Jego niedostępności i niepoznawalności¹³². Ten aspekt malarze wyrażali przeważnie za pomocą ciemnego błękitu występującego wewnątrz mandorli otaczającej Chrytusa (np. na ikonie „Przemienienia Pańskiego”).

¹²⁹ Por. MANTZARIDIS, *Przebóstwienie człowieka*, s. 14.

¹³⁰ Zob. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 102; JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 34.

¹³¹ EVDOKIMOV, *dz. cyt.*, s. 161.

¹³² Por. ELWICH, *Ikona [Duchowość i filozofia]*, s. 139.

Każda ikona tak naprawdę ukazuje świat transcendentny i niedostępny ludzkim zmysłom, z drugiej jednak strony przybliża tę duchową rzeczywistość za pomocą symbolu¹³³ i wyobraża piękno nieziemskie, nie mające swego odzwierciedlenia w naturze. Celem ikony jest ukazanie teotyżacji wszelkiego bytu, a proces ten został zapoczątkowany już w akcie Wcielenia, kiedy Syn Boży przyjął formę cielesną i wywyższył człowieka, tak by uczestniczył on w Bożej światłości¹³⁴. Teotyżacja, czyli przeniknięcie Boską energią, jest następnie kontynuowane w całym procesie zbawczym, a najbardziej staje się widoczne podczas przemienienia na górze Tabor.

Hezychaści stawiali sobie za cel osiągnięcie łaski w najwyższym stopniu już tutaj, w życiu doczesnym. Głęboko wierzyli oni w to, że podejmowany przez nich trud zapewni im zjednoczenie ze Stwórcą na ziemi, bez czekania na nadejście Paruzji.

Teologia hezychastyczna, zakładająca silną koncentrację myśli i wewnętrzne wyciszenie, wpłynęła też na kształtowanie się kanonów ikonograficznych. Przedstawiane postacie posiadały w sobie więcej ducha oraz sprawiały wrażenie rozmodlonych i kontemplujących Bożą światłość. Można nawet rzec, iż tkwiły one w innym wymiarze, dlatego mniej było w nich zmysłowości i nie przypominały one jakichś realnych osób, lecz stawały się one mieszkańcami nowej, przemienionej ziemi.

Trzeba podkreślić, że dwaj najwięksi artyści tworzący na Rusi w nieco inny sposób podeszli do zagadnienia światła. Teofanes Grek zastosował innowacyjne środki wyrazu, podkreślając w większym stopniu kontrast walorowy. Wyrażał on światłość gwałtownie rozlewającą się tylko na niektórych miejscach na ikonie, a pewne fragmenty dzieła w większym stopniu przesiąknął ostrym promieniem, penetrującym oblicza i szaty¹³⁵.

Teofanes odwołał się także do symboliki ognia i błyskawic, i malował je za pomocą bieli. Posługiwał się on metaforą i wydawać by się mogło, iż operował językiem zrozumiałym tylko w określonym gronie odbiorców. Niemniej jednak robił to tak, by nie tylko hezychasta pojmował właściwy sens jego dzieła, ale także by każdy kontemplujący obraz doznał swoistego olśnienia.

Natomiast w dziełach Rublowa światłość wyczuwalna jest na całej płaszczyźnie malowideł, gdyż przenika ona wszystkie rzeczy w jednakowym stopniu i rozplywa się równomiernie. Nie została ona zamknięta w jakiejś formie, a wręcz odwrotnie, przekracza ją, a nawet poszerza duchowy wymiar i zdaje się wypływać na zewnątrz obrazu. Światłość posiada tu przesłanie pozytywne, wskazuje bowiem na świat przemieniony i jest pogodna.

¹³³ Zob. QUENOT, *Ikona — Okno ku wieczności*, s. 128.

¹³⁴ MANTZARIDIS, *Przebóstwienie człowieka*, s. 105.

¹³⁵ Por. JAZYKOWA, *Świat ikony*, s. 137.

Na malowidłach Teofanesa energia Boża zamknięta w formach dopiero czeka na wydobycie i na możliwość przemienienia świata. Natomiast u Rublowa światłość ta już eksplodowała, chociaż nie w sposób gwałtowny. Pozostaje ona rozproszona i radosna oraz odnawia wewnętrznie całą rzeczywistość¹³⁶. Pod tym względem Rublow wyraźnie nawiązywał do myśli hezychastycznej, niemniej jednak w malarskim wyobrażeniu boskiej światłości nie wypowiedział nigdy ostatniego słowa.

**Hezychasm and theory of deification of man and its effect
on the representation of light in the Rusyn iconography
of the fourteenth and fifteenth centuries**

Summary

The article describes the theory of man's deification developed by Gregory Palamas (d. 1359) and its impact on the iconography of the fourteenth and fifteenth century concept teosis mainly influenced the image of light on images. Particularly evident in the work of artists working in Ruthenia, such as Greek Teofanes (d. 1410) and Andrew Rublev (d. 1430).

The vision of light was important not only for ascetics who sought to be achieved through prayer and contemplation. Light was also expressed over the icon with color, mostly by white or gold. Painters usually avoid dark colors and used color palettes illuminated. Sometimes, however, wanted to emphasize the inscrutability of God, and therefore painted light around the body of Christ in shades of dark blue or green. It is significant that the two greatest artists of other Russians on the icons light imagined "Transfiguration" and "Trinity".

Teofanes emphasized the greater the contrast and brightness and darkness, and painted a light suddenly pouring only at certain places on the icon. However, in the works of Rublev light uniformly permeates the image plane and spreads evenly. It is cheerful, has a positive message and indicates the transfiguration and deification of the world.

¹³⁶ *Tamże*, s. 136.

