

WOJCIECH SŁOMSKI ^{a, @}

 0000-0003-1532-0341

^a Uniwersytet WIZJA, ul. Okopowa 59, 01-043 Warszawa, mazowieckie, PL

[@] Slomski@Autograf.PL

NIEPRZEDSTAWIALNOŚĆ BOGA OJCA I DUCHA ŚWIĘTEGO W TRADYCJI STAROBRZĘDOWEJ A DOGMATYKA SOBOROWA

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy; ikona; nieprzedstawialność; teologia obrazu; Sobór Trullański; VII Sobór Powszechny; patrystyka; ikonografia ruska.

Abstrakt: Artykuł podejmuje problem nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego w tradycji staroobrzędowej, interpretując go w świetle doktryny patrystyczno-soborowej VI–VIII wieku. Analiza wykazuje, że hermeneutyka staroobrzędowa – ascetyczno-kanoniczna w swej strukturze – stanowi jedno z najbardziej konsekwentnych wcieleń teologii obrazu wypracowanej przez Ojców Kościoła, potwierdzonej przez Kanon 82 Soboru Trullańskiego oraz definicje VII Soboru Powszechnego. Staroobrzędowcy, odwołując się do biblijnej zasady niewidzialności Boga oraz do norm ikonograficznych staroruskiej tradycji, odrzucają antropomorficzne przedstawienia Boga Ojca jako sprzeczne z chrystologicznym fundamentem ikony. W ich praktyce malowania ikon uwidacznia się „dogmatyka wcielona”, w której obraz nie jest wyrazem wyobraźni, lecz ścisłego podporządkowania ekonomii Objawienia.

WOJCIECH SŁOMSKI (1969–); 1994, mgr i lic. nauk teologicznych: teologia ekumeniczna (ATK, Warszawa); 1995, mgr: filozofia (UW, Warszawa); 1996, dr nauk humanistycznych: filozofia kultury (UW, Warszawa); 2002, dr hab. nauk humanistycznych: filozofia (PU, Preszów, SK); 2005, profesor (Prezydent Republiki Słowackiej, SK); 2006, dr hab. nauk teologicznych: teologia dogmatyczna (KU, Ružomberk, SK); wykładowca (UV, Warszawa); zainteresowania naukowe: historia filozofii słowiańskiej, zwłaszcza polskiej, antropologia filozoficzna, filozofia kultury i religii, religioznawstwo, historia filozofii, etyka, teologia systematyczna, patrystyka oraz metafizyka uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej.

Studium dowodzi, że staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności nie tylko nie odbiega od soborowej ortodoksji, lecz stanowi jej wyjątkowo czyste i konsekwentne rozwinięcie.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Patrystyczne fundamenty nieprzedstawialności > 2. Dogmatyka soborowa: normy przedstawialności i ich teologiczna struktura > 3. Źródła starowierskie i ich hermeneutyka nieprzedstawialności > 4. Ikonografia starowierska jako dogmatyczna praktyka obrazu > 5. Analiza porównawcza > [Zakończenie].

Problem nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego stanowi jedno z najbardziej złożonych zagadnień teologii wschodniej, w którym nakładają się na siebie różne poziomy tradycji: biblijnej, patrystycznej, liturgicznej, ikonograficznej oraz prawno-kanonicznej. Już w starożytnej teologii greckiej formułowano zasadę apofatycznego dystansu wobec wszelkiej próby ujęcia istoty Boga w obrazie lub pojęciu, czego reprezentatywnym świadectwem są dzieła Bazylego Wielkiego i Jana Damasceńskiego. Bazyli, w traktacie *De Spiritu Sancto*, podkreśla ontologiczną niewidzialność Ojca i „nieopisywalność Jego natury” (ὁράτος καὶ ἀπερίγραπτος)¹, a Jan Damasceński w *Contra imaginum calumniatores* rozwija fundamentalną dla ikonologii zasadę, że „to, co jest niewidzialne, nie może być malowane” (τὸ ὁράτον ἀγράφητον)². W tym sensie apofatyczna doktryna przedstawialności staje się kluczem do rozumienia nie tylko ikonoklazmu, lecz również jego przezwyciężenia na VII Soborze Powszechnym, gdzie precyzyjnie określono relację między widzialnością Wcielenia a możliwością malowania ikony³.

W tradycji staroobrzędowej problem ten nabrał wyjątkowego znaczenia, ponieważ w XVII-wiecznej Rusi spór o ikony uległ sprzężeniu z szerszą debatą o ciągłości tradycji kościelnej, czystości rytuału oraz depozycie wiary. Kluczowe świadectwa tej epoki – *Pomorskie otvety*⁴, *Żitie protopopa Avvakuma*⁵, *Pustozerskaja proza*⁶ – świadczą o tym, że starowiercy traktowali nieprzedstawialność Boga Ojca nie jako abstrakcyjną zasadę teologiczną, lecz jako normę ascetyczno-eklezjalną, chroniącą

¹ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32.

² Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94.

³ *Second Council of Nicaea (787)*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.

⁴ *Pomorskie otvety*, Moskwa, 1911.

⁵ *Żitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sočinenija*, Irkutsk 1979.

⁶ *Pustozerskaja proza*, red. V.M. Živov, Moskwa 1989.

Kościół przed odejściem od patrystycznego depozytu. Odrzucenie ikon ukazujących Boga Ojca jako „Starca dni” oraz rygorystyczne trzymanie się biblijno-patrystycznego kanonu są normatywnie potwierdzone m.in. w *Stoglavie* (1551)⁷ oraz w postanowieniach Rządzącego Synodu⁸. W świetle tych źródeł ikonografia staroobrzędowa jawi się jako świadoma teologiczna reakcja na postbizantyjskie tendencje antropomorfizujące, związane z malarstwem rosyjskim XVI i XVII wieku, opisanym szeroko w klasycznych ujęciach Fiodora Busłajewa⁹ czy Walerii Brjusowej¹⁰.

Stan badań nad relacją między doktryną soborową a teologią staro-wierców jest bogaty, lecz niejednorodny. W literaturze bizantynistycznej – od klasycznych prac Hansa Beltinga¹¹, Ernsta Kitzingera¹², Cyrila Mango¹³, po nowsze analizy Karin Krause¹⁴, Leslie Brubaker i Johna Haldona¹⁵ czy Bissery Pentchevej¹⁶ dominuje perspektywa historyczno-kulturowa, koncentrująca się na rozwoju teorii obrazu, recepcji ikonoklazmu oraz teologii VII Soboru Powszechnego. W pracach dotyczących wschodniosłowiańskiej kultury religijnej (Bychkov¹⁷, Martynov¹⁸, Iwaniec¹⁹, Nečaeva²⁰, Golynets²¹) problem nieprzedstawialności wiązany jest z rosyjską tradycją eschatologiczną, mistyczną oraz liturgiczną. Jednocześnie w badaniach

⁷ *Stoglav*, Kazan’ 1862.

⁸ *Polnoe sobranie postanowlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii*, t. 3 (1723), Sankt-Peterburg 1875.

⁹ F. Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*, Moskva 1884.

¹⁰ V.G. Brjusova, *Russkaja živopis’ XVII veka*, Moskva 1984.

¹¹ H. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

¹² E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, Cambridge 1977.

¹³ C. Mango, *Byzantine Architecture*, London 1977.

¹⁴ K. Krause, *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022.

¹⁵ L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): A History*, Cambridge 2011.

¹⁶ B.V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, University Park 2020.

¹⁷ V.V. Bychkov, *Russkaja srednevekovaja jestetika XI–XVII veka*, Moskva 1995.

¹⁸ V. Martynov, *Kul’tura, ikonosfera i bogoslužnoe penie Moskovskoj Rusi*, Moskva 2000.

¹⁹ E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977.

²⁰ G. Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002.

²¹ *Nev’janskaja ikona*, ed. G.V. Golynets, Ekaterinburg 1997.

nad staroobrzędowcami, w tym w studiach Aleksandry Sulikowskiej-Belczowskiej²² czy Tatiany Filosofovej²³, podkreśla się, że ikonografia starowerska stanowi system teologiczny o własnej logice, oparty zarówno na normach soborowych, jak i na własnej egzegezie biblijnej (Dn 7; Ap 4) oraz wypracowanej hermeneutyce obrazu.

Mimo bogactwa badań istnieje luka, którą niniejsze studium zamierza wypełnić: brak systemowej analizy porównawczej zestawiającej dogmatykę soborową VI–VIII wieku (Bazyli, Jan Damasceński, Teodor Studyta, *Quinisextum*, *Synodikon*) z doktryną staroobrzędową, zakorzenioną w jej własnych źródłach normatywnych i ikonograficznych. O ile liczne prace omawiają jedną z tych tradycji, o tyle nie powstało dotąd studium ukazujące, w jaki sposób starowiercy hermeneutycznie reinterpreting zasady zawarte w Kanonie 82 *Concilium Quinisextum*²⁴ oraz w orzeczeniach VII Soboru, uznając je za podstawę absolutnego zakazu wszelkich antropomorficznych przedstawień Boga Ojca. Niniejszy artykuł stawia więc pytanie, czy teologia staroobrzędowa zachowuje większą wierność patrystycznemu rozumieniu transcendencji Boga niż niektóre nurty późnej ikonografii postbizantyjskiej.

Metodologia niniejszej pracy jest hermeneutyczna i obejmuje analizę grecko-łacińskich źródeł patrystycznych (Bazyli, Jan Damasceński, Teodor Studyta), tekstów soborowych (*Quinisextum*, *Synodikon*), dokumentów starowerskich oraz porównawczą analizę ikon i tekstów. Założeniem jest, że tylko odczytanie źródeł w ich własnej strukturze semiotycznej – jako dyskursu teologicznego, liturgicznego i eklezjalnego zarazem – pozwala adekwatnie uchwycić logikę nieprzedstawialności w obu tradycjach.

Artykuł rozwija te zagadnienia w pięciu etapach: 1) analiza patrystycznej doktryny przedstawialności; 2) dogmatyczna interpretacja norm soborowych; 3) omówienie staroobrzędowych źródeł normatywnych; 4) studium ikonografii starowerskiej; 5) analiza porównawcza i wnioski teologiczne.

1. Patrystyczne fundamenty nieprzedstawialności

Kwestia przedstawialności Boga w chrześcijaństwie starożytnym nierozdzielnie związana jest z rozwojem refleksji trynitarnej, chrystologicznej

²² A. Sulikowska-Belczowska, *Old Believers and the World of Evil: Images of Evil Forces in Old Believer Art*, „Ikonotheke”, 27(2017), s. 71–91.

²³ T. Filosofova, *Eschatological Folk Songs and Poetry in the Manuscript Tradition of the Russian Old Believers at Latgale*, „Folklorica”, 17(2013), s. 38–65.

²⁴ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, ed. J. Gouillard, Paris 1967, s. 1–316 (*Travaux et Mémoires, est l'étude de référence sur ce texte liturgique et dogmatique byzantin*, vol. 2).

i ikonologicznej. U podstaw myśli patrystycznej – zarówno greckiej, jak i syryjskiej czy kapadockiej – stoi przekonanie, że Bóg w swojej naturze jest absolutnie transcendentny, niewidzialny i niemalowalny, a wszelka możliwość przedstawienia Go zależy wyłącznie od Jego własnej ekonomii objawienia. To fundamentalne rozróżnienie między *theologia* (istotą Boga) a *oikonomia* (Jego działaniem) określa teologiczny horyzont kryteriów przedstawialności.

Bazyli Wielki, jeden z głównych architektów wczesnej teologii trynitarnej, w traktacie *De Spiritu Sancto* definiuje Ojca jako „niewidzialnego” (ἀόρατος) i „nieopisywalnego” (ἀπερίγραπτος)²⁵, podkreślając, że widzialność nie przysługuje ani Ojcu, ani Duchowi, lecz jedynie Synowi – w Jego wcielonej postaci. W kontekście doktryny obrazu wypowiedź ta ma charakter normatywny: Bóg Ojciec może być czczony, głoszony, kon-templowany, ale nie może być przedstawiany w formach wizualnych, gdyż nie objawił się w postaci widzialnej. Kapadocka teologia transcendencji, której echa widać także u Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanu, weszła głęboko w strukturę całej późniejszej teologii obrazu.

Co istotne, w pismach kapadockich nie ma ani jednego elementu, który pozwalałby na dopuszczenie antropomorficznych przedstawień Ojca. Wręcz przeciwnie – Grzegorz z Nazjanu podkreśla, że wszelkie próby „materializowania” Ojca prowadzą do zniekształcenia chrześcijańskiej doksologii. Teologiczny ton tej krytyki pozostaje zgodny z późniejszym rozstrzygnięciem VII Soboru Powszechnego.

Kluczową rolę w kształtowaniu doktryny ikon pełni Jan Damasceński, którego *Contra imaginum calumniatores* jest najbardziej systematycznym ujęciem problemu przedstawialności w chrześcijaństwie. Jan Damasceński formułuje w nim fundamentalną zasadę: „To, co jest niewidzialne, jest niemalowalne” (τὸ ἀόρατον ἀγράφητον)²⁶. Zasada ta stanowi bezpośrednie kryterium: a) można malować Tego, który stał się widzialny; b) nie można malować Tego, który widzialny nie był.

Jan Damasceński wyprowadza tezę o przedstawialności wyłącznie z Wcielenia: Syn jest obrazem Ojca, ale Ojciec nie jest obrazowalny, ponieważ nigdy nie stał się widzialny. Zatem ikona Chrystusa ma charakter ontologiczno-chrystologiczny, a nie metaforyczny. Ikona Ojca – jeśli ma mieć sens teologiczny – musiałaby zostać uzasadniona widzialną epifanią,

²⁵ Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, kol. 84–223.

²⁶ Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, kol. 1232–1280.

której w przekazie biblijnym i tradycji nie ma. To właśnie ta zasada stanie się jednym z głównych argumentów staroobrzędowców w XVII wieku.

Teodor Studyta, rozwijając myśl Jana Damasceńskiego, odróżnia obrazy symboliczne od obrazów hipostatycznych: a) symbol może odnosić się do rzeczywistości niewidzialnej; b) natomiast ikona – rozumiana teologicznie – musi być zakorzeniona w widzialnym pierwowzorze. W swoich *Orationes et Epistulae* Studyta jednoznacznie potwierdza: ikona Boga Ojca nie ma podstaw teologicznych, ponieważ Bóg Ojciec w swojej hipostazie nie objawił się w postaci materialnej²⁷. Bóg wyraził siebie przez Syna, a nie przez antropomorficzne wizje.

Kanon 82 *Concilium Quinisextum* (691/692) jest jednym z ważniejszych tekstów w historii chrześcijańskiej teorii obrazu. Sobór nakazuje zastąpić przedstawienia Chrystusa jako „Baranka” Jego przedstawieniem jako człowieka – w zgodzie z Wcieleniem²⁸. Ta decyzja potwierdza chrystologiczny fundament ikon, a jednocześnie pośrednio wyklucza możliwość ikon Ojca.

VII Sobór Powszechny (787) nie wypowiada się wprost o ikonach Boga Ojca, ale jego doktryna jest jednoznaczna: przedstawialne jest to, co było widzialne. Ojciec – nie. Duch – tylko w formach biblijnych (gołębica, ogień). Syn – zawsze. W *Synodikon Orthodoxji* – tekście liturgiczno-dogmatycznym odczytywanym w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – potwierdza się, że jedyną pełnoprawną ikoną Boga jest Chrystus jako Bóg Wcielony²⁹. Fragmenty *Synodikonu* wielokrotnie podkreślają, że Bóg w swej istocie jest nieopisywalny, niewypowiadalny i niemalowalny. Tradycja nie wspomina o ikonach Ojca – przeciwnie, utrwala pamięć doktrynalną, w której to Chrystus objawia Ojca, a nie Ojciec objawia siebie.

2. Dogmatyka soborowa: normy przedstawialności i ich teologiczna struktura

Dogmatyczne podstawy chrześcijańskiej teorii obrazu, sformułowane w okresie VI–VIII wieku, stanowią nie tylko tło, ale wręcz fundamentalny punkt odniesienia dla wszelkich późniejszych sporów o przedstawialność Boga Ojca i Ducha Świętego. Sobory wschodnie wypracowały spójny korpus norm, który ugruntowuje głęboką zgodność między chrystologią, trynitologią a teologią ikony. W niniejszej części omówione zostaną trzy

²⁷ Theodorus Studita, *Orationes et Epistulae*, PG, 99.

²⁸ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, s. 1–316.

²⁹ Tamże.

kluczowe elementy tej doktryny: 1) hermeneutyka Wcielenia jako jedyny fundament przedstawialności; 2) normatywność tekstów *Quinisextum* i VII Soboru Powszechnego; 3) rola *Synodikon Orthodoxji* jako liturgiczno-kanonicznego „filtra pamięci” Kościoła.

W centrum dogmatyki ikon stoi zasada ściśle chrystologiczna: przedstawialne jest tylko to, co przyjęło widzialną postać. Rozstrzygnięcie to nie jest późnym rozwinięciem teologii obrazu, lecz konsekwentną aplikacją definicji chalcedońskiej, w której mowa o prawdziwej naturze ludzkiej Logos, „z krwi i ciała”, rzeczywiście widzialnej i dotykanej. Jan Damasceniński, komentując wcieleniową widzialność Chrystusa, wskazuje wprost, że możliwość malowania ikony wynika z realności ludzkich właściwości Syna: naskórka, twarzy, włosów, oczu, gestów³⁰. To właśnie ontologiczna substancjalność Wcielenia uzasadnia przedstawialność.

W świetle tej zasady Ojciec oraz Duch Święty – jako osoby niewcielone – nie posiadają hipostatycznej widzialności, przez co nie mają pierwowzoru malarskiego. Kościół nie został upoważniony do tworzenia ikon wykraczających poza ekonomię objawienia. Już sama struktura dogmatu chalcedońskiego zakłada, że tylko Chrystus jest εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑποστάτου – obrazem Boga niewidzialnego, a zarazem jedynym, który czyni Go widzialnym w ekonomii.

Kanon 82 Soboru Trullańskiego stanowi najbardziej jednoznaczny tekst antysymboliczny w tradycji wschodniej. Jego przedmiotem jest zakaz przedstawiania Chrystusa jako Baranka oraz obowiązek ukazywania Go w pełni ludzkiej postaci³¹. Ta decyzja ma znaczenie fundacyjne dla całej doktryny ikon: a) ikonologia nie może operować symbolami zamiast pierwowzorów; b) obraz musi wiernie odpowiadać historycznej postaci widzialnej; c) przedstawienie jest aktem teologicznym, nie alegorią. W tym sensie kanon 82 staje się „negatywnym argumentem” przeciwko ikonom Ojca: skoro nawet symboliczne przedstawienie Chrystusa zostało odrzucone na rzecz postaci widzialnej, tym bardziej niedopuszczalne jest przedstawianie Ojca, który nigdy nie ukazał się w postaci cielesnej. Hermeneutyka Soboru Trullańskiego nie pozostawia tu przestrzeni na interpretację antropomorfizującą.

VII Sobór (787) zamyka epokę ikonoklazmu i formułuje dogmatycznie normy teologii obrazu. W swoich definicjach sobór: 1) wskazuje na realną

³⁰ Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, kol. 1232–1280.

³¹ *Concilium Quinisextum (691/692), Canon 82*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, s. 612–613.

ontologię ikony, której fundamentem jest relacja między obrazem a pierwowzorem; 2) wyklucza symboliczne lub fantazyjne formy przedstawienia; 3) określa, że ikona jest „zewnątrzną formą tego, co zostało objawione”³².

Sobór nie wypowiada się *explicite* o ikonach Ojca, ale logika jego definicji jest jednoznaczna: przedstawienie jest możliwe wyłącznie tam, gdzie istnieje historyczny, materialny, empirycznie postrzegalny pierwowzór. Ojciec nie ma takiego pierwowzoru. Duch ma – w postaci gołębiczy i ognia. Syn ma – w widzialnej ludzkiej naturze. Sobór, potępiając ikonoklasm, jednocześnie odrzuca wszelkie formy nieuzasadnionej ikonografii spekulatywnej.

W *Synodikon Orthodoxji* – najważniejszym liturgicznym akcie hermeneutycznym Kościoła – formuły dotyczące obrazu stanowią powtarzane co roku potwierdzenie doktryny soborowej³³. *Synodikon* nie dopuszcza żadnych obrazów Ojca; wręcz przeciwnie, podkreśla Jego absolutną niewidzialność. W jego strukturze pojawia się wyłącznie *Christos – Logos* jako jedyny Obraz Ojca w sensie teologicznym, a przedstawienia Boga Ojca nie mają precedensu ani w kanonie, ani w liturgii. Co więcej, *Synodikon* stanowi „duchowy filtr” pamięci Kościoła: dzięki powtarzanej anafematyzacji błędów ikonoklastycznych oraz afirmacji właściwego rozumienia obrazu utrwała się zasada, że widzialność jest zawsze pochodną Wcielenia, a nie przedmiotem ludzkiej wyobraźni. Właśnie ta struktura dogmatyczna stała się teologiczną podstawą staroobrzędowej krytyki ikon Ojca. Dla starowierców – i całkowicie zgodnie z rozumieniem patrystycznym – kanon 82 i definicje VII Soboru były tekstami o charakterze normatywnym, których Kościół nie może reinterpretować według późniejszych zwyczajów artystycznych. Rygorystyczna ikonologia starowerska, oparta na literalnej i apofatycznej hermeneutyce, okazała się więc nie tyle „konserwatywnym oporem wobec reform”, ile konsekwentnym stosowaniem soborowej logiki obrazu³⁴.

3. Źródła starowerskie i ich hermeneutyka nieprzedstawialności

Hermeneutyka staroobrzędowa XVII wieku stanowi jedno z najbardziej konsekwentnych i zarazem najostrzejszych zastosowań patrystyczno-soborowej doktryny do praktyki malowania ikon, jakie znamy w całej tradycji

³² *Second Council of Nicaea (787)*.

³³ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, s. 1–316.

³⁴ Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*.

prawosławnej. Nie jest to hermeneutyka spekulatywna, symboliczna ani estetyzująca – przeciwnie, nosi ona charakter ascetyczno-kanoniczny, a jej zasadniczym rysem jest absolutna wierność regule: przedstawialne jest tylko to, co zostało ukazane w realnej, widzialnej ekonomii objawienia. Staroobrzędowcy nie tworzą autonomicznej „ikonologii”, lecz kontynuują i radykalizują logikę VI i VII Soboru Powszechnego, uznając je za źródła niepodważalne i obowiązujące bez reszty. W ich pismach od samego początku widać przekonanie, że kryteria dogmatyczne są jedyną normą prawomocności obrazu, a wszelkie względy kulturowe, artystyczne czy lokalne tradycje muszą ustąpić przed literalnym sensem soborowych kanonów.

Już w *Pomorskich otvetach*, określanych przez wielu badaczy jako swoista „dogmatyczna summa staroobrzędowia”, odnajdujemy niezwykle konsekwentny fundament biblijno-patrystyczny. Autorzy tych odpowiedzi przywołują nie tylko klasyczne miejsca Pisma Świętego akcentujące niedostępność i niewidzialność Boga – „nie może mnie człowiek oglądać i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20), „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18), „zamieszkuje światłość niedostępną” (1Tm 6, 16) – lecz czynią z nich normę kanoniczną dla praktyki malowania ikon. Ich argument jest jednoznaczny: skoro samo Objawienie stawia granicę percepcji, to żaden malarz ikon nie ma prawa jej przekroczyć, gdyż „nie wolno malować tego, czego nie widziano”³⁵. Jest to formuła w swojej prostocie genialna, uderzająco bliska logice Jana Damasceńskiego i Teodora Studyty. W starowierskiej myśli nie jest to pobożne powiedzenie, lecz zasada prawodawcza: każda ikona Ojca jest nie tylko teologicznie błędna, ale stanowi akt ingerencji w sferę, której Bóg sam nie uczynił widzialną.

Dlatego w tekstach staroobrzędowych Ojcowie Kościoła nie pojawiają się jako ogólny „autorytet”, lecz jako strażnicy depozytu: to oni – poprzez swoje świadectwa – utwierdzają przekonanie, że Ojciec jest „niewidzialny, nieopisany, niezmierzony” (невидим, неисписуем). Autorzy starowierscy nie cytują ich, by dowartościować tradycję, lecz by potwierdzić normę: skoro Ojciec nie został objawiony w ciele, to nie można Go malować w postaci starca, mężczyzny, monarchy, sędziego czy jakiegokolwiek antropomorficznej postaci.

Naturalną kontynuacją tego fundamentu są dokumenty normatywne Rusi sprzed reform Nikona, do których starowiercy odwołują się nieustannie, tworząc z nich genealogiczny ciąg tradycji nienaruszonej. Szczególną

³⁵ *Pomorskie otvety*.

rolę odgrywa tu *Stoglav* (1551), który choć nie formułuje *explicite* zakazu malowania ikon Boga Ojca, zachowuje wyjątkową ostrożność wobec innowacji ikonograficznych i podkreśla konieczność wierności kanonowi oraz starożytnemu porządkowi³⁶. Staroobrzędowcy czytają *Stoglav* jako potwierdzenie, że Kościół ruski znał granice przedstawialności i nigdy nie wprowadzał do liturgicznej praktyki antropomorficznych obrazów Boga Ojca. Potwierdzenie tego odczytania znajdują w archiwach Świętobliwego Synodu Rządzącego z XVIII wieku. W dostępnych dziś tomach *Opisanie dokumentov...* znajdujemy szereg spraw dotyczących konfiskat ikon uznanych za heretyckie, szczególnie tych, które przedstawiały Boga Ojca w postaci starca lub jako część trynitarnej kompozycji typu „Gospodź Savaof”³⁷. W oczach starowierców te działania państwowe i kościelne są dowodem konsekwencji: skoro nawet oficjalna władza potępiała ikonograficzne nowinki, to tym bardziej wierność staroobrzędowców dla staroruskiego kanonu ma charakter teologicznej ortodoksji.

W tomie trzecim *Polnoe sobranie postanowlenij i rasporjaženij...* znajdują się dodatkowe dokumenty, które starowiercy interpretują jako jeszcze silniejsze potwierdzenie stanowiska, że nie każde przedstawienie bóstwa jest dozwolone, a niektóre są przez prawodawstwo rosyjskie uznane za nadużycie³⁸. Hermeneutyka starowerska nie rozróżnia przy tym „prawa państwowego” od „prawa kościelnego”: wszystko, co utrwała właściwą ikonografię, jest postrzegane jako część organicznego porządku tradycji.

Najbardziej radykalnym i zarazem najbardziej wpływowym świadkiem tej surowej hermeneutyki jest protopop Awwakum. W *Żywocie* oraz w pismach polemicznych uderza nie tylko jego namiętność, ale przede wszystkim teologiczna jednoznaczność. Awwakum nie traktuje ikon Ojca jako błędu drugorzędnego – dla niego są one nie tylko teologicznie fałszywe, ale wręcz bluźniercze. W *Pustozerskiej prozie* nazywa je wprost „zmyśleniem malarzy”, wynikiem poddania się wyobraźni artystycznej i odejścia od depozytu tradycji³⁹. Kluczowym punktem jego hermeneutyki jest interpretacja wizji z Księgi Daniela. O ile ikonografowie moskiewscy XVII wieku często przedstawiali „Starca dni” jako Boga Ojca, o tyle

³⁶ *Stoglav*.

³⁷ *Opisanie dokumentov i del, hranjaščihjsja v Arhive Svjatejšego Pravitel'stvujuščego Sinoda*, t. 2, č. 2 (1722), Sankt-Peterburg 1878; t. 4 (1724), Sankt-Peterburg 1880.

³⁸ *Polnoe sobranie postanowlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii*, t. 3 (1723).

³⁹ *Pustozerskaja proza*.

Awwakum kontynuuje linię egzegezy bizantyjskiej, zgodnie z którą figura ta oznacza Syna, a nie Ojca. Jego argumentacja jest niezwykle konsekwentna: 1) Ojciec jest niewidzialny; 2) Syn jest widzialny we Wcieleniu; 3) Biblia nie pokazuje Ojca w żadnej postaci cielesnej; 4) malarz ikon może malować jedynie to, co zostało objawione. Zatem przedstawienie Ojca nie jest tylko błędem artystycznym – jest naruszeniem samej struktury Objawienia.

Ikonografia starowerska stanowi doskonale dopełnienie tej teologii. Analiza materiałów ikonograficznych z Wietki, Uralu, Syberii czy Pomorza – jak dokumentują to Golynets, Nečaeva i Buslaev – pokazuje absolutną konsekwencję: starowiercy nigdy nie malowali Boga Ojca, nigdy nie akceptowali ikon trynitarnych z antropomorficznym przedstawieniem Ojca, nigdy nie stosowali schematów „Gospodź Sawaof”, a każdy malarz ikon próbujący je wprowadzić był uważany za kogoś, kto narusza nie tylko estetykę, ale dogmat⁴⁰. W starowerskiej praktyce malowania ikon teologia nie jest teorią – jest czynem, wcieloną normą. Ikona nie jest obrazem wyobraźni, lecz miejscem teologicznej prawdy. Dlatego staroobrzędowcy dopuszczają jedynie ikonę Trójcy w typie „gościnności Abrahama” (Rdz 18), gdzie trzy postaci anielskie nie są antropomorficzną wizją Ojca, lecz typologicznym przedstawieniem objawiającego się Syna; dopuszczają ikonę Ducha w postaci gołębicy i ognia; dopuszczają ikonę Chrystusa jako Pantokratora; dopuszczają ikonografię eschatologiczną opartą na Apokalipsie – ale nigdy ikon Ojca.

W rezultacie hermeneutyka staroobrzędowa jawi się jako najbardziej rygorystyczna i najspójniejsza implementacja zasady nieprzedstawialności Boga Ojca w chrześcijaństwie. Jest to dogmatyka żywa, wcielona, praktykowana – i dlatego stanowi w tradycji prawosławnej przypadek wyjątkowy.

4. Ikonografia starowerska jako dogmatyczna praktyka obrazu

Ikonografia staroobrzędowa, rozumiana nie jako nurt artystyczny, lecz jako teologiczno-ascetyczny system, stanowi być może najbardziej konsekwentną implementację patrystycznej doktryny nieprzedstawialności, jaką znamy w historii chrześcijańskiego malowania ikon. Jest to system w pełni autonomiczny wobec oficjalnego malarstwa cerkiewnego Rosji XVII wieku, ukształtowany przez radykalną hermeneutykę, w której każdy

⁴⁰ *Nev'janskaja ikona*; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*; Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj.*

element ikonograficzny podlega ocenie według kryteriów dogmatycznych, wynikających z Wcielenia, tradycji biblijnej, orzeczeń soborowych i praktyki liturgicznej. Staroobrzędowcy nigdy nie rozumieli ikony jako wytworu sztuki religijnej; przeciwnie, traktowali ją jako ściśle teologiczny akt liturgiczny, będący miejscem realnej obecności prawdy dogmatu – a zarazem jako *locus*, w którym najmniejsza deformacja pierwowzoru prowadzi do naruszenia integralności wiary. Stąd ich ikonografia nie jest „archaiczna”, jak czasem próbują to przedstawiać badania XIX-wieczne ani „konserwatywna”; jest dogmatyczna w sensie literalnym – to znaczy podporządkowana ściślemu rygorowi świętej Tradycji.

Analiza rękopisów, ikon i wytworów artystycznych środowisk staroobrzędowych – zwłaszcza tych z Wietki, Uralu, Pomorza i Syberii – potwierdza, że podstawowym rysem tej ikonografii jest kategoryczna odmowa malowania Boga Ojca w jakiegokolwiek postaci antropomorficznej. W odróżnieniu od oficjalnej ikonografii moskiewskiej, która od XVI wieku coraz częściej wykorzystywała schemat „Gospodź Sawaof”, starowiercy konsekwentnie obstawali przy teologicznej zasadzie, iż Bóg Ojciec nie tylko nie objawił się w ciele, ale również nigdy nie został ukazany żadnemu prorokowi „pod postacią starca”, jak błędnie tłumaczyła późna interpretacja Księgi Daniela. Właśnie dlatego starowierska Trójca ma wyłącznie charakter typologiczny: jest nią gościnność Abrahama, trzy postacie anielskie, nigdy zaś kompozycje, w których Ojciec pojawia się jako starzec unoszący się nad Synem lub nad światem. Każda ikona z udziałem takiej antropomorfizacji była przez staroobrzędowców odrzucana nie jako błąd estetyki, lecz jako rażące naruszenie dogmatu, zagrażające integralności Objawienia.

W tej perspektywie praktyka malowania ikon staje się dla starowierców formą „dogmatyki wcielonej”. Malarz ikon nie jest rzemieślnikiem, lecz świadkiem tradycji; jego praca nie polega na kreacji, lecz na wiernym odtwarzaniu („powtórzeniu w posłuszeństwie”) tego, co zostało dane przez Objawienie i strzeżone przez Kościół. Malarz ikon, który przedstawiałby Ojca, przekraczałby granicę teologiczną, której nie wolno przekroczyć: wyobrażenie Ojca jako starca oznaczałoby przypisanie Mu cech cielesnych, ograniczeń wieku, a nawet czasu – co jest jednoznacznym naruszeniem chrześcijańskiej trynitologii. Dlatego starowiercy mówią, że ikonografia Ojca jest „zmyśleniem malarzy”, wymysłem ludzkiej imaginacji, a nie kontynuacją Tradycji⁴¹.

⁴¹ *Pustozerskaja proza.*

W tej dogmatycznej perspektywie kluczową rolę odgrywa także ikonografia Chrystusa. Staroobrzędowcy akcentują, że Chrystus jest jedyną obrazowalną hipostazą Boga, ponieważ tylko Syn przyjął ciało i stał się widzialny. Dlatego tylko Jego można malować jako ikonę. Widać tu echo kapadockiej zasady, powtórzonej przez Jana Damasceńskiego: ikona jest możliwa wyłącznie dlatego, że miała historyczną, materialną podstawę. To właśnie ta logika sprawia, że Chrystus w sztuce starowierców występuje w sposób wyjątkowo konsekwentny i teologicznie czysty – jako Pantokrator, Emmanuel, Zbawiciel, Sędzia, ale zawsze jako Ten, który był widzialny. Nigdy natomiast nie pojawia się w roli „pośrednika ikonograficznego”, umożliwiającego przedstawienie Ojca; to, co w późnej tradycji moskiewskiej było tolerowane jako „metaforyczna ekonomia obrazu”, starowiercy uznawali za teologiczną zdradę. Dopuszczali natomiast malowanie Ducha Świętego, lecz wyłącznie w formach biblijnych – gołębicę i ognia – ponieważ tylko te formy zostały objawione. W ich hermeneutyce nie ma żadnej przestrzeni na spekulatywne przedstawienia, hybrydy czy alegorie, które nie mają podstaw w Piśmie.

Starowerską ikonografię najlepiej rozumieć jako rodzaj teologicznej „liturgii obrazu”. Nie jest to liturgia symboliczna, lecz ontologiczna: ikona nie przedstawia idei, lecz odsłania prawdę o relacji między pierwowzorem a obrazem. Ta prawda – i tylko ta – może zostać ukazana malarsko. Dlatego starowiercy wykluczają wszelką twórczość ikonograficzną, która pojawia się dopiero w późnej tradycji moskiewskiej, szczególnie po wpływach renesansowych i barokowych. W ich przekonaniu każde odstępstwo od czystego kanonu prowadzi do utraty ontologicznego realizmu ikony. Stąd unika się nie tylko przedstawień Ojca, lecz także wielu zachodnich schematów ikonograficznych, które naruszają czystość teologicznej formy. Można powiedzieć, że starowerska ikonografia jest bardziej „patrystyczna” niż wiele form oficjalnego malarstwa synodalnego XVIII wieku, co dokumentują zarówno prace Golynets, Nečaevej, jak i klasyczne studia Busłajewa⁴².

W rezultacie ikonografia starowerska jest jedynym w pełni konsekwentnym systemem ikonograficznym chrześcijaństwa, w którym zasada nieprzedstawialności Boga Ojca nie jest jedynie doktryną abstrakcyjną, lecz realną normą praktyki liturgicznej. Jest to tradycja, w której teologia,

⁴² Nev'janskaja ikona; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*; Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj.*

liturgia i sztuka nie istnieją oddzielnie, lecz stanowią organiczną jedność, a malowanie ikon jest aktem dogmatycznym równie istotnym jak poprawna recytacja *Credo* czy wierne sprawowanie Eucharystii. W tym sensie staroobrzędowcy nie tyle „bronią dawnych ikon”, ile bronią samej natury Objawienia – tej, która pozostaje niezmienna od Wcielenia i której nie wolno wyobrażać tam, gdzie Bóg nie dał podstaw ku widzialności.

5. Analiza porównawcza

Analiza konfrontatywna staroobrzędowej doktryny nieprzedstawialności z dogmatyką soborową VI–VIII wieku ujawnia, że staroobrzędowcy nie tylko nie odstępują od klasycznej tradycji Kościoła, lecz w wielu punktach realizują ją z większą konsekwencją niż późna tradycja moskiewska i postbizantyjska. Zestawienie ich argumentacji z kanonami soborowymi oraz z patrystyczną teologią obrazu prowadzi do wniosku, że to właśnie starowiercy – a nie oficjalna ikonografia XVII–XIX wieku – wykazują najwyższą wierność zasadzie, iż przedstawialność Boga jest w całości zależna od widzialności ekonomii objawienia. W ich pismach oraz w praktyce malowania ikon nie ma miejsca na jakiegokolwiek odstępstwa od tej logiki: widzialne jest to, co zostało objawione; niewidzialne – pozostaje niemalowalne.

Porównanie staroobrzędowej hermeneutyki z doktryną VII Soboru Powszechnego ukazuje zadziwiającą zbieżność teologiczną. Sobór w Nicei w 787 roku, definiując ikony jako obrazy, które „odsyłają do pierwowzoru” i są możliwe wyłącznie dlatego, że Syn Boży przyjął ciało, jednoznacznie stwierdza, że przedstawialność nie dotyczy natury boskiej samej w sobie, lecz jedynie rzeczywistości wcielonej⁴³. To samo stanowisko odnajdujemy u Jana Damasceńskiego, Studyty i kapadockich Ojców. Staroobrzędowcy przyjmują tę zasadę bez żadnej reinterpretacji i – co charakterystyczne – bez dopuszczenia wyjątków. Podczas gdy tradycja moskiewska od XVI wieku tolerowała, a w XVII i XVIII wieku wręcz sankcjonowała przedstawienia Ojca jako starca pod postacią „Gospod’ Savaof”, starowiercy uznawali je za odstępstwo nie tylko od kanonu, ale od samej struktury Objawienia. Ich hermeneutyka jest radykalna, ponieważ jest literalna: Ojciec nie objawił się w postaci cielesnej, zatem malarz ikon nie ma prawa przypisywać Mu formy, która nie pochodzi z Objawienia.

⁴³ *Second Council of Nicaea (787)*.

Gdy analizujemy argumentację staroobrzędową w świetle Kanonu 82 Soboru Trullańskiego, widzimy nie tylko paralelność, lecz wręcz wzmocnienie soborowej intuicji. Kanon 82 nakazuje przedstawiać Chrystusa nie jako Baranka, lecz „według Jego postaci ludzkiej”, ponieważ prawda Wcielenia domaga się realizmu obrazu⁴⁴. W tym sensie starowiercy interpretują kanon 82 jako argument z zasady: jeśli nawet symboliczne przedstawienia Chrystusa są niewystarczające, bo nie odzwierciedlają Jego widzialnej postaci, o ileż bardziej niedozwolone muszą być próby przedstawienia Ojca, którego widzialnej postaci nie ma. Ich logiczna konsekwencja w czytaniu Soboru Trullańskiego jest modelowym przykładem hermeneutyki soborowej, w której reguła Wcielenia stanowi centrum normatywne dla wszelkich ikon.

Staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności Ducha Świętego – ograniczona wyłącznie do form biblijnych, gołębic i ognia – również znajduje pełne potwierdzenie w definicjach VII Soboru Powszechnego i w *Synodikonie Orthodoksji*⁴⁵. Tradycja bizantyńska nigdy nie dopuszczała przedstawienia Ducha w postaci antropomorficznej, a starowiercy, w swojej surowości, jedynie potwierdzili tę normę, wprowadzając ją do praktyki z ascetyczną jednoznacznością. Ich ikonografia jest więc nie tyle wariantem tradycji, ile jej konsekwentnym zastosowaniem: Duch może być malowany tylko tak, jak został ukazany; Ojciec – w ogóle. Tylko Chrystus jest pełnią widzialności Boga.

Z perspektywy teologicznej szczególnie istotne jest porównanie staro-wierskiej doktryny Trójcy z późniejszymi, bardziej spekulatywnymi kompozycjami trynitarnymi oficjalnej sztuki rosyjskiej. Podczas gdy tradycja synodalna XVIII wieku rozwijała złożone przedstawienia Trójcy Nowotestamentowej, w których Ojciec i Duch pojawiają się jako antropomorficzne postacie, starowiercy uznają takie obrazy za odstępstwo od najgłębszej struktury trynitologii. Ich teologia obrazu jest wybitnie „logocentryczna”: Syn jest widzialny jako ikona, a przez Niego widzialna jest cała Trójca – w sensie teologicznym, nie ikonograficznym. Nie można zatem wprowadzać dodatkowych widzialności tam, gdzie Objawienie ich nie dało. W efekcie jedyną dopuszczalną ikoną Trójcy jest ta, którą sama Tradycja uznała za zgodną z typologią biblijną – gościnność Abrahama (Rdz 18) – i która nie narusza zasady, że Bóg Ojciec pozostaje niewidzialny.

⁴⁴ *Concilium Quinisextum* (691/692), Canon 82, s. 612–613.

⁴⁵ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, s. 1–316.

Badania ikonograficzne Golynets i Nečaevej pokazują, że praktyka malowania ikon w środowiskach staroobrzędowych nie tylko nie odbiega od patrystycznej definicji obrazu, ale ją potwierdza i radykalizuje⁴⁶. Starowiercy zachowują strukturalną tożsamość między teorią a praktyką: ich ikony przedstawiają wyłącznie to, co ma pierwowzór widzialny. W ten sposób ikonografia staje się narzędziem dogmatycznej hermeneutyki. Jest to przypadek unikalny w dziejach chrześcijaństwa: starowiercy właśnie dlatego odrzucają antropomorficzne przedstawienia Ojca, że traktują ikonę nie jako dzieło sztuki, lecz jako „narrację teologiczną w barwach i liniach”. Nie opisują Boga, lecz liturgicznie kontemplują Jego objawienie – i tylko je.

W świetle porównania z tradycją patrystyczną i soborową można zatem stwierdzić, że to starowiercy – a nie późniejsze szkoły ikonograficzne – zachowują najpełniejszą zgodność z bizantyńską zasadą: „to, co niewidzialne, niech pozostanie niemalowalne”. Ich ikonografia nie tylko nie łamie doktryny Soboru, ale ją dosłownie kontynuuje. W tym sensie staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności jest nie błędem, lecz formą głębokiej ortodoksji – ortodoksji, która z całą powagą traktuje teologiczną naturę obrazu.

* * *

Analiza przeprowadzona w niniejszym studium pozwala stwierdzić z teologiczną jednoznacznością, że doktryna nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego w tradycji staroobrzędowej nie stanowi lokalnego czy sekciarskiego ekscesu, lecz jest konsekwentnym rozwinięciem i, w wielu aspektach, najbardziej wewnętrznie spójną kontynuacją patrystyczno-soborowej wizji obrazu. To, co w oczach późniejszej teologii rosyjskiej i synodalnej mogło wydawać się przesadną surowością lub rygoryzmem, okazuje się w świetle źródeł niczym innym jak powrotem do fundamentalnych zasad wypracowanych w epoce Ojców Kościoła: zasady niewidzialności Ojca, zasady widzialności Wcielenia oraz zasady ikonograficznej transparentności, według której ikona ma odsyłać do rzeczywistości objawionej, a nie projektowanej przez ludzką wyobraźnię.

W dialogu z tradycją soborową – zwłaszcza z Kanonem 82 Soboru Trullańskiego oraz definicjami VII Soboru Powszechnego – myśl staroobrzędowa jawi się jako hermeneutyka o wyjątkowej czystości. Jej literalne odczytanie formuły Jana Damasceńskiego: „to, co jest niewidzialne, jest

⁴⁶ *Nev'janskaja ikona*; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*.

niemalowalne”, nie jest przejawem fundamentalizmu, lecz konsekwentnym zastosowaniem zasad, które były podstawą ikonodulii bizantyńskiej. W tym sensie starowierska teologia obrazu nie tylko wpisuje się w główny nurt prawosławnej tradycji, ale czyni to z intensywnością, która każe postawić pytanie, czy rzeczywistym dziedzicem soborowej logiki obrazu jest oficjalna ikonografia nowożytnej Rusi, czy raczej ascetyczno-kanoniczna praktyka malowania ikon w kręgach staroobrzędowych.

Wnikliwa lektura *Pomorskich otvetów*, *Pustozerskiej prozy* oraz innych tekstów starowierskich ukazuje, że ich autorzy nie działają w przestrzeni symboliczej czy mistycznej improwizacji, lecz w ścisłym rygorze teologicznego realizmu. W ich rozumieniu ikona stanowi miejsce, w którym prawda dogmatu staje się widzialna, a zatem w którym nie wolno posługiwać się formami, które nie mają źródła w Objawieniu. Stąd odrzucenie ikon Boga Ojca nie wynika z ducha polemicznej zaciętości, ale z fundamentalnej zasady: skoro Bóg Ojciec nie objawił się w postaci cielesnej, to każde Jego przedstawienie jest naruszeniem samej ekonomii zbawczej.

W świetle powyższego zestawienia, teologia staroobrzędowa okazuje się głosem przypominającym, że istnieją w chrześcijaństwie granice nieprzekraczalne – granice, które nie mają charakteru arbitralnego, lecz wyznaczone są przez strukturę Objawienia. Granice te stają się szczególnie widoczne w ikonografii, która w tradycji bizantyńskiej była zawsze uważana nie za sztukę religijną, lecz za teologiczną formę objawienia w obrazie. Staroobrzędowcy, odczytując te granice literalnie, dokonali teologicznego aktu wierności rzadkiego w historii chrześcijaństwa: nie pozwolili, aby obraz stał się silniejszy niż dogmat.

W rezultacie niniejsze studium prowadzi do ważnej konkluzji: staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności jest nie tylko zgodna z patrystyczno-soborową tradycją Kościoła, ale stanowi jedno z jej najczystszych uobecnień. Jest to tradycja, w której malowanie ikon nie służy obrazowaniu Absolutu, lecz strzeżeniu tajemnicy; w której obraz nie odsłania istoty Boga, lecz wskazuje na Wcielonego Syna; w której prawdziwa teologia obrazu polega nie na wielości przedstawień, lecz na ochronie nienaruszalnej granicy między niewidzialnym a widzialnym. W tym sensie starowiercy nie tylko kontynuują patrystyczną ortodoksję – ale przypominają o niej Kościołowi, który nieraz łatwiej otwiera się na rozwój formalny ikon niż na wierność ontologicznej strukturze Objawienia.

Tak rozumiana nieprzedstawialność nie jest negacją ikony, lecz jej dogmatycznym fundamentem; nie jest zubożeniem formy, lecz ochroną

prawdy; nie jest estetycznym rygoryzmem, lecz wyrazem głębokiej czci wobec Boga, który „zamieszkuje światłość niedostępną”. W teologii staroobrzędowej obraz Chrystusa staje się obrazem Boga, a nie odwrotnie. I to właśnie ta logika – logiczna, biblijna, soborowa i ascetyczna – czyni staroobrzędową tradycję jednym z najczystszych świadectw chrześcijańskiej ikonodulii.

THE UNREPRESENTABILITY OF GOD THE FATHER AND THE HOLY SPIRIT IN THE OLD BELIEVER TRADITION AND CONCILIAR DOGMATICS

Keywords: Old Believers; icon; non-representability; theology of the image; Quinisext Council; Second Council of Nicaea; patristics; Russian iconography.

Abstract: entability of God the Father and the Holy Spirit, interpreting it through the lens of the patristic and conciliar theology of the 6th – 8th centuries. The study demonstrates that Old Believer hermeneutics – ascetical and canonical in character – constitute one of the most consistent and theologically rigorous embodiments of the Byzantine theology of the icon, as formulated by the Church Fathers and affirmed by Canon 82 of the Quinisext Council and the decrees of the Second Council of Nicaea (787). Drawing upon the biblical principle of divine invisibility and the normative structure of pre-Nikonian Rus’ iconography, Old Believers categorically reject anthropomorphic depictions of God the Father as incompatible with the Christological foundation of the icon. Their icon-painting practice emerges as a form of “embodied dogmatics”, in which the image functions not as an expression of artistic imagination but as a precise adherence to the economy of Revelation. The article concludes that the Old Believer doctrine of non-representability not only conforms to conciliar orthodoxy but represents one of its most coherent and faithful developments.

Sections: [Introduction] > 1. Patristic foundations of non-representability > 2. Conciliar dogmatics: norms of representability and their theological structure > 3. Old Believer sources and their hermeneutics of non-representability > 4. Old Believer iconography as a dogmatic practice of the image > 5. Comparative analysis > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

- Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32.
Concilium Quinisextum (Trullanum, 691/692), Canon 82, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.

- Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94.
- Le Synodikon de l'Orthodoxie*, ed. J. Gouillard, Paris 1967 (*Travaux et Mémoires, est l'étude de référence sur ce texte liturgique et dogmatique byzantin*, vol. 2).
- Second Council of Nicaea (787)*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.
- Theodorus Studita, *Orationes et Epistulae*, PG 99.
- Buslaev F., *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*, Moskva 1884.
- Opisanie dokumentov i del, hranjaščihsja v Arhive Svjatejšego Pravitel'stvujuščego Sinoda*, t. 2, č. 2 (1722), Sankt-Peterburg 1878; t. 4 (1724), Sankt-Peterburg 1880.
- Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii*, t. 3 (1723), Sankt-Peterburg 1875.
- Pomorskie otvety*, Moskva 1911.
- Pustozerskaja proza*, red. V.M. Živov, Moskva 1989.
- Stoglav*, Kazan' 1862.
- Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sočinenija*, Irkutsk 1979.
- Belting H., *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.
- Brjusova V.G., *Russkaja živopis' XVII veka*, Moskva 1984.
- Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge 2011.
- Bychkov V.V., *Vizantijskaja jestetika: teoretičeskie problemy*, Moskva 1977.
- Filosofova T., *Eschatological Folk Songs and Poetry in the Manuscript Tradition of the Russian Old Believers at Latgale*, „Folklorica”, 17(2013), s. 38–65.
- Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977.
- Kitzinger E., *Byzantine Art in the Making*, Cambridge 1977.
- Krause K., *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022.
- Mango C., *Byzantine Architecture*, London 1977.
- Martynov V., *Kul'tura, ikonosfera i bogoslužnoe penie Moskovskoj Rusi*, Moskva 2000.
- Nečaeva G., *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002.
- Nev'janskaja ikona*, ed. G.V. Golynets, Ekaterinburg 1997.
- Pentcheva B.V., *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, University Park 2020.
- Sulikowska-Belczowska A., *Old Believers and the World of Evil: Images of Evil Forces in Old Believer Art*, „Ikonotheke”, 27(2017), s. 71–91.