

REPREZENTĂRILE ICONOGRAFICE ÎN DISPOZIȚIILE CANONICE ALE SINODULUI TRULLAN (691-692)

Pr. drd. Traian NOJEA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad

Abstract

The holy icons, although belonging to the Church, haven't found their place in church's theory and practice until during the 7th and 8th centuries. A crucial role was played by the first iconoclastic echoes, as well as by the Church's desire to regulate some important, but still unsolved issues, such as iconographic representations. Thus, by means of canons 73, 82 and 100, the Council of Trullan did nothing else but to clarify the problems related to the iconographic representations. It is certain that after 692 many issues are solved, but at the same time, many others will appear, especially related to relics and the iconoclastic movement. It will be up to future councils to define and elucidate what the Council of Trullan has just initiated: a small step of a major significance.

Keywords: synod, icons, representation, canon, iconoclasm.

La aproximativ zece ani de la convocarea celui de-al VI-lea Sinod Ecumenic (680-681), în cadrul căruia s-a condamnat erezia monotelită¹, împăratul Justinian al II-lea (685-695, 705-711), a inițiat convocarea unui nou sinod la Constantinopol. Motivul invocat de împărat a fost acela de a completa dispozițiile canonice disciplinare (în special cele cultice), întrucât sinoadele ecumenice precedente, fiind ocupate mai mult cu chestiuni dogmatice, nu au mai emis astfel de canoane².

¹ Jaroslav Pelikan, *Continuity and Change in Creed and Confessions, Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith*, Yale University Press, 2013, p. 15, unde îl numește „al III-lea Sinod ținut la Constantinopol”.

² De remarcat că dispozițiile canonice disciplinare au devenit apanajul sinoadelor locale, iar hotărârile dogmatice au rămas în seama sinoadelor ecumenice. Așa se face că în perioada secolelor IV-VII au avut loc sute de sinoade locale cu caracter disciplinar, care însă nu s-au bucurat de o receptare la nivel universal, în cadrul Bisericii, cum au fost de pildă sinoadele galicane. Cf. Pr. Constantin Rus,

În consecință, după toate probabilitățile³, între 1 septembrie 691 și 31 august 692, în sala cu boltă (τρούλος – *trullos*) a palatului imperial din Constantinopol⁴, s-au reunit între 211 și 240 de episcopi⁵. Așadar, numele acestui sinod, cu care de altfel a și rămas cunoscut în istorie, provine de la locul desfășurării sale. Pe lângă acest apelativ, sinodul mai este cunoscut și sub numele de *Quinisext* (*Concilium Quinisextum*) sau „al cincilea-șaselea”, întrucât se consideră, cum am amintim deja, că acesta le completează pe cele două sinoade ecumenice precedente⁶.

Având în vedere aceste considerente de ordin istoric, dar și amploarea receptării dispozițiilor acestui sinod în întreaga Biserică, Biserica Ortodoxă conferă acestuia atributul de „ecumenic”, contrar Bisericii Romano-Catolice, care, neavând nici măcar un reprezentant la sinod, îl consideră unul local, cel mult general⁷. Pe de

Canoanele Sinoadelor din Galia (secolele IV-VII). Text, traducere, introducere, note și indici, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013; a se vedea și H. Ohme, *Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers*, în W. Hartmann, K. Pennington (ed.), *The history of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2012, pp. 78 ș.a.

³ Până în prezent, istoricii nu au identificat data exactă la care a avut loc acest sinod, Mitropolitul grec P. Menevisoglou formulând recent ipoteza că acesta ar fi avut loc în ultima parte a anului 691 (undeva între 1 septembrie și 31 decembrie); pentru alte discuții legate de subiect, a se vedea Ioan Dură, *Some Specifications with Regard to the Date and Names of the Secon Session of the Sixth Ecumenical Synod*, în „The Greek Orthodox Theological Review”, 40 (1995), pp. 11-16 ș.a.

⁴ Unde se desfășurase de altfel și cel de-al VI-lea Sinod Ecumenic.

⁵ G. Grigoriță fixează numărul lor la 227: 190 din Biserica Constantinopolului, 10 din Iliricul răsăritean, 24 din Biserica Antiohiei, 2 din Biserica Ierusalimului și Patriarhul Petru al Alexandriei. Cf. G. Grigoriță, *Sfintele și Dumnezeieștile Canoane în Biserică: între tradiție eclezială și necesitate pastorală*, Editura Universității din București, București, 2017, p. 295.

⁶ Această denumire a fost utilizată pentru prima dată de marii canoniști bizantini ai secolului al XII-lea, în frunte cu Balsamon. Cf. Traian Valdman, *Însemnătatea sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, în „Studii Teologice”, 1970, nr. 2, p. 715.

⁷ A se vedea, în acest sens, Nicolae Dură, *The ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in the East and the West*, în Ed. G. Nedungatt, M. Featherstone (eds.), *The Council of Trullo Revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 1995, pp. 229-262; pentru poziția Bisericii Romano-Catolice, a se vedea în special V. Laurent, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo*, în „Revue des études byzantines”, 23 (1965), pp. 7-41; George Nedungatt, *The council of Trullo revisited: Ecumenism and the canon of the councils*, în „Theological Studies”, 71 (2010), pp. 651-676 ș.a.

altă parte, caracterul ecumenic al Sinodului se poate observa și din faptul că acesta reia, în cele 102 canoane emise⁸, toate dispozițiile canonice disciplinare, cultice și administrative mai importante ale sinoadelor precedente, pe care le confirmă și le întărește⁹.

Din cele prezentate reiese că motivația principală a convocării acestui Sinod a fost aceea de a oferi un răspuns pastoral la problemele apărute în secolul al VII-lea, în Imperiul Bizantin, mai ales în ceea ce privește disciplina bisericească referitoare la cler și la cultul liturgic¹⁰. Părinții sinodali au aprobat, așadar, 102 canoane, prin care se reluau unele prevederi canonice anterioare și se reglementau aspecte importante ale vieții creștine, amenințate în epocă de perpetuarea obiceiurilor păgâne, de influențe străine în cult, unele deosebit de periculoase, precum și de diminuarea moralității vieții creștine.

Concluzionând, putem afirma că Sinodul Trullan a avut un rol deosebit în dezvoltarea teologiei canonice, nu doar prin numărul mare de canoane emise, ci și prin explicitarea modalității practice de aplicare a prevederilor canonice în viața Bisericii și a rolului autorității ecleziale în acest sens. Canoanele sunt, așadar, înțelese nu ca legi imuabile, ci ca reguli pastorale, în care sunt cuprinse principiile fundamentale pentru organizarea și funcționarea Bisericii și care arată cum trebuie creștinii să trăiască învățătura de credință pentru a fi în comuniune cu Mântuitorul Iisus Hristos și cu Biserica Sa¹¹.

Pe de altă parte, este în afara oricărei îndoieli faptul că, din punct de vedere canonic, primele dispoziții referitoare la reprezentările iconografice datează din anii 691-692, fiind emise de Sinodul Trullan. Totuși, acestea nu s-au axat pe artă, dar există trei canoane care sunt legate într-un fel sau altul de reprezentările iconografice: 73, 82 și 100. În ceea ce privește contextul, observăm că

⁸ *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum*, în H. Ohme (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Series Secunda II: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium, Pars 4, Berlin/Boston, 2013.

⁹ George Ostrogorsky, *History of the Byzantine state*, translated by J. Hussey, Rutgers University Press, New Brunswick, 1957, pp. 122-123.

¹⁰ I. Simonopetrites, *The Pastoral Sensivity of the Canons of the Council in Trullo*, 691/692, în „The Greek. Orthodox Theological Review”, 40 (1995), pp. 45-64.

¹¹ G. Grigoriță, *op. cit.*, p. 304.

la sfârșitul secolului al VII-lea s-a ajuns la o exagerare în privința venerării sfințelor icoane: uneori evlavia friza superstiția în așa măsură, încât icoana unui sfânt trecut în viața de dincolo putea să fie socotită nașul unui nou botezat. La Constantinopol, unii credincioși ajungeau până acolo încât puneau pâinea euharistică pe o icoană înainte de a o consuma, obicei condamnat cu asprime¹². Tocmai de aceea erau necesare unele clarificări disciplinare și canonice în acest sens, pentru a se evita pe viitor astfel de exagerări.

Canoanele 73 și 82 se referă la statutul reprezentărilor simbolice. Primul dintre acestea dispune ca semnul Crucii să nu apară pe pardoseală: „De viață făcătoarea Cruce, arătându-ne nouă mântuirea, se cade ca noi să punem toată stăruința spre a-i da toată cinstea cuvenită aceleia prin care am fost mântuiți de căderea cea veche. Drept aceea, dându-i ei închinăciune și cu gândul, și cu cuvântul, și cu simțirea, poruncim să se șteargă cu totul semnele Crucii făcute de oarecare pe pământ (pe jos, pe pardoseli), ca nu cumva, prin călcarea de către cei care umblă, să fie batjocorit acest semn al biruinței noastre. Orânduim, așadar, să se afurisească cei ce de acum înainte ar face chipul Crucii pe pământ (pe pardoseli)”¹³.

Anna Kartsonis interpretează aceasta „ca o mișcare a secolului al VII-lea de a include arta în mod superficial în slujba Bisericii”¹⁴, având parțial dreptate. Dar mai ales interesul pentru cruce este semnificativ. Tocmai în acest secol dialogurile și polemicile anti-eretice încep să includă referiri la Cruce și încep să apere cinstirea acesteia¹⁵. În aceste dialoguri, un evreu, mai târziu un musulman condamnă cinstirea Crucii de către creștini ca fiind idolatrie. Creștinul va răspunde că nu cinstește lemnul, ci Îl slăvește pe Hristos, prin „Crucea de viață făcătoare”¹⁶. Dialogurile anti-musulmane

¹² Michel Quenot, *Icoana: Fereastră spre absolut*, traducere, introducere și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 13.

¹³ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*. Note și comentarii, Sibiu, 1992, p. 147. Părintele Floca subliniază că acest canon „relevă importanța Sfintei Cruci și ia măsuri ca semnul ei să nu fie expus în nici un mod batjocoritor”.

¹⁴ A. Kartsonis, *Anastasis, the Making of an Image*, Princeton University Press, 1986, p. 59.

¹⁵ Pentru aceste polemici, a se vedea pe larg K. Corrigan, *Vizual Polemics in the Ninth century Byzantine Psalters*, Cambridge University Press, 1992, p. 33, cu bibliografia aferentă.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 40-41.

sunt mai preocupate de credința islamică, potrivit căreia o asemănare a lui Hristos, nu Însuși Hristos, moare pe Cruce, aici creștinul apărând atât cinstirea Crucii, cât și realitatea morții lui Hristos (uneori cu explicarea suplimentară că Hristos a murit pe Cruce având numeroși martori, spre deosebire de Mohamed care nu a avut niciun martor la revelația sa)¹⁷. În contextul acestor dialoguri putem vedea Crucea ca fiind importantă în secolul al VII-lea, și această importanță o apără și o promovează canonul 73¹⁸.

Canonul 82 este mai radical¹⁹. O temă principală a textelor bizantine în secolele VII-IX este importanța tradiției ca autoritate în Biserică. Indiferent de care parte a conflictului se situa cineva, argumentul era mereu același: tradiția validă practica²⁰. Canonul 82 nu susține asta. Spre deosebire de oricare alt text canonic al vremii, canonul 82 cere explicit respingerea trecutului și a obiceiului.

Prima parte a canonului descrie imaginile discutate: „în unele descrieri ale cinstitelor icoane, Înaintemergătorul (Ioan) este zugrăvit arătând cu degetul un miel...”²¹. Canonul explică apoi semnificația acestui fapt: „Care (miel) s-a înțeles ca chip al harului, înfățișându-ne nouă mai înainte prin lege (prin Legea Vechiului Testament) pe adevăratul Miel, pe Hristos Dumnezeu nostru”²². Această reprezentare este îndreptățită, a fost acceptată, iar sinodalii dispun Bisericii să respingă tradiția. Însă canonul continuă: „Cinstind, așadar, chipurile și umbrele vechi ca semne (simboluri) și închipuiri (prefigurări) ale adevărului, predanitate Bisericii, noi cinstim în primul rând harul și adevărul, primindu-l pe el (pe ele) ca plinire a Legii”. Cu alte cuvinte, canonul trasează o delimitare după reprezentarea simbolică a lui Hristos ca miel: acest fapt este acceptabil, dar nu mai este „adevărul” (acum „preferăm harul și

¹⁷ *Ibidem*, pp. 87-88.

¹⁸ Youval Rotman, Byzance face à l’islam arabe, VII^e-X^e siècle. D’un droit territorial à l’identité par le foi, în „Annales. Histoire. Sciences Sociales”, 4 (2005), pp. 767-788.

¹⁹ Ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, *op. cit.*, pp. 162-164.

²⁰ Despre acest aspect important a se vedea pe larg L. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 37-43.

²¹ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 151.

²² *Ibidem*.

adevărul”). Prin urmare, canonul continuă: „Drept aceea, pentru ca aceea ce este desăvârșit să se înfățișeze ochilor tuturor și prin meșteșugul culorilor, orânduim (hotărâm) ca de acum înainte Hristos Dumnezeu nostru, Mielul care a ridicat păcatul lumii, să fie înfățișat (reprezentat) și în icoane după chipul Său cel omenesc, în locul vechiului miel, pentru ca înțelegând prin aceasta măreția lui Dumnezeu Cuvântul, să fim îndrumați și spre aducerea-aminte de petrecerea Lui în trup, de patima Sa și moartea Sa mântuitoare, și de răscumpărarea (izbăvirea) lumii, care s-a făcut prin aceasta”²³.

În comentariul său la acest canon, Părintele Floca observă că „el dispune ca tradiționala reprezentare simbolică a Mântuitorului în chip de miel, care se făcea după cele scrise în Vechiul Testament, să fie înlocuită cu reprezentarea Mântuitorului după chipul Său omenesc, căci a trecut umbra Legii, deci a trecut vremea simbolului, venind legea harului și a adevărului”²⁴.

Un accent pe realitatea naturii umane a lui Hristos este corelat cu controversele hristologice din secolul al VII-lea în canonul 82, care se preocupă de acest aspect²⁵. Canonul 82 se încadrează, de asemenea, în asimilarea cultului icoanelor de cultul moaștelor, care debutează în jurul anului 670, adică cu circa 20 de ani înaintea Sinodului Trullan. În ultima treime a secolului al VII-lea, câțiva autori (printre care Anastasie din Sinai, Ștefan din Bostra și pelerinul Adamnan) încep să se refere la icoane ca și cum persoana pictată în acestea era chiar prezentă în icoană (întocmai cum, începând din secolul al IV-lea, un sfânt era prezent în moaștele sale)²⁶. Acum, și nu mai devreme, icoanele trec de la semne comemorative (simboluri) la prezențe reale. Aceeași trecere de la simbol la prezența umană, reală, o înregistrează și canonul 82 cu privire la Hristos. Vreme de 20 de ani, teoria va fi urmată de practică. Canonul 82 este și temelia clasică a justificării iconofile a dezvoltării portretisticii

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ K. Corrigan, *The witness of John the Baptist on an early Byzantine icon in Kiev*, în „Dumbarton Oaks Papers”, 42 (1988), pp. 1-11; A. Kartsonis, *op. cit.*, pp. 40-67.

²⁶ L. Brubaker, *Icons before Iconoclasm?*, în „Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichita e alto medioevo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo”, 45 (1998), pp. 1215-1254.

religioase din secolul al VIII-lea, și anume: Întruparea lui Hristos era vizibilă, iar ceea ce este vizibil, poate fi descris, deci negarea imaginii lui Hristos înseamnă negarea Întrupării Sale ca Om²⁷.

Aceste aspecte sociale și teologice contextualizează canonul 82 Trullan. Importanța acestuia este cel mai bine reliefată de formatul său. Respingerea tradiției este aici extraordinară: faptul că la Trullan sinodali au fost dispuși să facă acest pas radical arată importanța majoră a zugrăvirii Mântuitorului în forma Sa omenească și nu simbolică. De ce?

Canoanele 73 și 82 se referă la simboluri creștine, printre care și Crucea, care este acceptată, în vreme ce un alt simbol, mielul, nu era acceptat, deoarece, spre deosebire de miel, Crucea a existat, fiind cea mai importantă relicvă a creștinătății. Dacă reprezentările sale sunt simboluri ale lui Hristos și ale morții lui Hristos, sunt și icoane ale unei relicve existente. Spre deosebire de aceasta, reprezentarea simbolică a lui Hristos ca miel era imaginea vizuală a unei figuri de stil, a afirmației Sfântului Ioan Botezătorul: „Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii!” (In 1, 29); pentru Părinții de la Sinodul Quinisext, faptele istorice ale trecutului creștin au primat în fața păstrării simbolurilor creștine. Această atitudine apare în parte și ca răspuns la Islam.

După cum am văzut, creștinii au fost preocupați în a apăra moartea umană a lui Hristos, spre deosebire de musulmani, care susțineau că „o asemănare/cineva asemănător/o reprezentare” a lui Hristos a murit pe cruce²⁸. Pentru a combate aceste afirmații era necesar ca la Trullan sinodali să confirme realitatea morții lui Hristos, atât de necesar, încât erau dispuși să sacrifice tradiția.

În acest sens, canonul 100 urmează un curs oarecum diferit. După o parafrază a textului din Pilde 4, 23-25 („Ochii tăi să privească cele drepte și cu toată paza tinereții inima ta, poruncește înțelepciunea, căci simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor”), dispune: „Poruncim așadar ca de acum înainte în nici un chip să

²⁷ J. M. Sansterre, *La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, în „Testo e immagine nell'alto medioevo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo”, 41 (1994), pp. 208-209.

²⁸ Observăm aici o urmă a învățăturilor ariene, care au fost preluate de noua credință întemeiată de profetul Mahomed.

nu se mai zugrăvească, fie pe table (tablouri), fie altcumva înfățișate, chipuri care amăgesc vederea și care strică mintea și împing spre ațățările plăcerilor rușinoase. Iar dacă cineva s-ar apuca (s-ar încumeta) să facă acest lucru să se afurisească”²⁹.

Identificăm aici trei aspecte semnificative. În primul rând, canonul se referă la probleme legate de corupție (simonie), curăție și autoritate, care subliniază multe dintre tensiunile sociale ale secolului VII-VIII. La acest nivel, sinodaliile folosesc cuvinte despre reprezentările iconografice pentru a vorbi despre altceva. Până la sfârșitul secolului al VII-lea, Biserica folosea arta ca metaforă. Apoi, sinodul a făcut diferența între diferite tipuri de reprezentări: bune și rele. Această temă se regăsește și în canonul 82, în care un portret al lui Hristos este preferat mielului simbolic. Ambele canoane demonstrează că, pentru prima dată în istoria Bisericii Ortodoxe, icoanele aveau o importanță îndeajuns de mare încât să se elaboreze legi speciale în privința lor. În al treilea rând, reprezentările imorale sau viciate sunt cele care produc plăcere. Artă de calitate, artă creștină, are un alt scop, deși abia în scrierile secolului al VIII-lea aflăm că acesta este de a „produce lacrimile sfințeniei mântuitoare” și de a „provoca lucrarea virtuților sfinte”³⁰.

Relația dintre artă și Ortodoxie, exprimată de Sinodul Trullan, era una dublă. Pentru prima dată, reprezentările iconografice erau îndeajuns de importante pentru Biserică încât să se legisfeze pe seama lor. Această legislație oferă o primă dovadă a dezvoltării unei teorii bizantine a icoanelor, o teologie a icoanelor. Prin preocuparea sa de a restrânge icoanele la redarea prezenței efective, reale (Hristos ca Om, nu ca miel), Sinodul Trullan legitimează

²⁹ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, pp. 159-160. Părintele Floca atrage atenția că, „deși se ocupă numai cu pictura, condamnând folosirea ei pentru propagarea imoralității, în mod logic și firesc, se poate considera că, prin analogie, hotărârea canonului prezent cuprinde condamnarea în principiu a folosirii oricărei arte în scopuri imorale”.

³⁰ L. Brubaker, *op. cit.*, pp. 19-58.

³¹ Sinodul al VII-lea ecumenic s-a reunit la Niceea (provincia Bitinia, din Asia Mică), între 24 septembrie și 13 octombrie 787, la inițiativa împărătesei regente Irina. Cunoscut și sub numele de „Sinodul al II-lea de la Niceea”, acest sinod ecumenic a adunat 350 de episcopi ortodocși, fiind prezidat de patriarhul Constantinopolului, Tarasie (Mărturisitorul, prăznuit la 25 februarie). Sinodul a condamnat

asimilarea cultului icoanelor de cultul moaștelor, fapt fundamental pentru Răsăritul grecesc.

Sinodul al II-lea de la Niceea, din 787, al VII-lea Ecumenic³¹, prin care se restaurează temporar cinstirea icoanelor după prima etapă a iconoclasmului (bizantinii, de obicei, îi spuneau „iconomahie”, adică lupta împotriva icoanelor), aprofundează problema prezenței sfinților, a lui Hristos și a Fecioarei Maria în lucrarea sfințelor moaște și într-o măsură mai mică în icoane³². Sinodul Trullan legitimează teoria, dar Niceea, secondată abil de Sfântul Ioan Damaschinul, creează teologia icoanelor așa cum este cunoscută astăzi. Dar acest fapt nu înseamnă că după 787 (sau după triumful Ortodoxiei din 843), icoanele au înlocuit relicvele și moaștele ca elemente de mijlocire sau punți de legătură între om și Dumnezeu.

După cum menționează Marie France Auzépy, actele sinodului din 787 atribuie mai multe minuni sfinților și moaștelor acestora decât icoanelor³³. În mod similar, Ioan Damaschinul alocă un capitol din lucrarea *Despre sfintele icoane* unei discuții despre cultul comparativ, dând întâietate Maicii Domnului și sfinților și amintind despre puterea de vindecare a „batistelor și a șorțurilor care se ating de ele”: atingerea moaștelor se afla așadar în centrul concepției Sfântului Ioan³⁴.

iconoclasmul ca erezie și a restabilit cultul sfințelor icoane. A fost ultimul dintre cele șapte sinoade ecumenice. Pentru mai multe informații, a se vedea, în special, C.J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tom III, part 2, Letouzey et Ané, Paris, 1910, 676 pp., și Leslie Brubaker, John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (cca 680-850): The Sources: An Annotated Survey*, Routledge, New York, 2017, 392 pp.

³² În legătură cu discuțiile referitoare la sfintele icoane și la sfintele moaște în cadrul Sinodului al VII-lea ecumenic din 787, a se vedea, pe larg, cu bibliografia indicată de autori: D.J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth century Iconoclasm*, University of Toronto Press, 1986, 240 pp.; M.F. Auzépy, *L'iconodoulie: Défense de l'image ou de la dévotion à l'image?*, în F. Boespflug, N. Lossky (eds.), *Nicée II, 787-1987, Douze siècle d'images religieuses*, Cerf, Paris, 1987, pp. 157-165; L. Brubaker, *op. cit.*, pp. 19-58 ș.a.

³³ M.F. Auzépy, *L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII^e-IX^e siècle)*, în „Miracles. Prodiges et merveilles au moyen âge”, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995, p. 38.

³⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate împotriva iconoclaștilor*, traducere de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1998, pp. 148-149.

Viețile sfinților din anii iconoclasmului atribuie vindecările și minunile carismei naturale a sfântului, în vise sau arătări sau prin intermediul untdelemnului sfințit de prezența divină de la mormântul sfântului³⁵: vindecarea este de obicei influențată de lucrarea sfântului prin moaște, și nu prin icoane. De exemplu, lauda excesivă a lui Teofan Mărturisitorul, scrisă de Teodor Studitul în jurul anului 822, include o mărturisire detaliată a poziției iconofile, ce nu corelează icoanele cu vindecările, ci untdelemnului dintr-o lampă sfințită de la mormântul sfântului³⁶.

Potrivit unor surse istorice, iconoclaștii s-au opus cultului moaștelor. De exemplu, Teofan afirma despre Leon al III-lea Isaurul (717-741) că „nu greșea doar în privința venerării comparative a sfintelor icoane, dar și în privința mijlocirii Preacuratei Maici a Domnului și a tuturor sfinților, și nu le putea suporta moaștele, asemenea mentorilor săi, arabii”³⁷. Cel mult, aceasta este o supraestimare: printre multele enunțări ale greșelilor facțiunii anti-icoane, binefacerile mijlocirii sunt enunțate de sinodul iconoclast din 754, iar sinodul iconofil din 787 nu îl acuză de profanare a moaștelor³⁸. Ba mai mult, știm că Leon al V-lea Armeanul (813-820), care reinstaurează iconoclasmul în 815, trimite sfinte moaște la Veneția, după

³⁵ Deosebit de interesat este aici faptul că în prima variantă a biografiei Sfântului Petru din Atroa (+837) nu sunt menționate sfintele sale moaște, însă în a doua variantă, scrisă sub influența iconodulă, sunt menționate. Cf. M. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*, în E. Bozoky, A.M. Helvetius (eds.), *Les reliques: objets, cultes, symbols*, Brepols, Turnout, 1999, p. 23. Din aceeași sursă aflăm că Prokopia, soția împăratului Mihail I (811-813), a cerut o părticică din moaștele Cuviosului Ioan Athonitul. Cf. M.F. Auzépy, *Miracle et économie a Byzance (VI^e-IX^e siècles)*, în D. Aigle (ed.), „Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées”, Brepols, Turnhout, 2001, p. 347.

³⁶ S. Eftymiadis, *Le panégyrique de S. Théophane le confesseur par S. Théodore Studite (BHG 1792b)*, în „Analecta Bollandiana”, 111 (1993), pp. 282-283.

³⁷ C. de Boor (ed.), *Theophanes, Chronographia*, Teubner, Leipzig, 1883-1885, p. 406, translated in english by C. Mango, and R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, 284-813*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 561.

³⁸ J. Wortley, *Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the relics*, în „Byzantinische Forschungen”, 8 (1982), pp. 256, 263-264 și 267.

modelul celor trimise de Nichifor I (802-811)³⁹. Potrivit majorității istoricilor, nu există alte dovezi contemporane că împărații iconoclaști s-au opus cinstirii sau că ar fi distrus sfinte moaște⁴⁰.

Sinodul din 787 i-a criticat aspru și condamnat pe iconoclaști și pentru faptul de a fi sfințit biserici fără sfinte moaște și, pentru prima dată, (re)stabilesc tradiția așezării sfintelor moaște în piciorul sfintei mese a altarului ca fiind canonică: „Dumnezeiescul Apostol Pavel zice: «Păcatele unor oameni sunt vădite, iar ale altora urmează după acelea» (I Tim. 5, 24). Așadar, păcatelor mai înainte săvârșite le urmează și alte păcate. Astfel, rătăcirii (ereziei) nelegiuite a clevetirilor de creștini i-au urmat și alte nelegiuiri. Căci precum au luat (scos) din biserică chipul cinstitelor icoane (sfintelor icoane), au părăsit și alte oarecare obiceiuri, care trebuiesc să fie înnoite și ținute întocmai după așezământul (legea) scris și nescris. Așadar, câte cinstite biserici s-au târnosit fără cinstitele moaște ale mucenicilor (martirilor), orânduim ca în ele să se facă așezarea moaștelor, cu rugăciunea obișnuită. Iar cel ce va fi aflat târnosind biserică fără sfintele moaște, ca unul care a călcat predaniile bisericesti, să se caterisească” (Canonul 7)⁴¹.

Problema era așadar deosebit de actuală.⁴²

Scriind cam în aceeași perioadă, autorul *Evhologhionului* (ms. *Barberini*) vorbește despre cele mai vechi îndemnuri de a folosi sfinte moaște în rânduiala de sfințire a unei noi biserici⁴³. În ultimul trimestru al secolului al VIII-lea, devine importantă codificarea rolului sfintelor moaște în Biserică. Justificarea este complicată, dar relativ recenta încercare a lui Auzépy de a o clarifica este convingătoare.

³⁹ J. Osborne, *Politics, diplomacy and the cult of relics in Venice and the northern Adriatic in the first of the ninth century*, în „Early Medieval Europe”, 3 (1999), pp. 377-378.

⁴⁰ În legătură cu acest subiect, a se vedea, în special, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 24 (cu bibliografia indicată la nota 21), și M.F. Auzépy, *Les Isauriens et l'espace sacré: l'église et les reliques*, în M. Kaplan (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, études comparées*, Sorbonne, Paris, 2001, pp. 15-18.

⁴¹ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 167.

⁴² În acest sens, Părintele prof. Floca observă că acest canon „restabilește vechea rânduială a folosirii sfintelor moaște la sfințirea bisericilor, dispunând ca în bisericile din care icoanele au fost azvârlite sau care au fost sfințite fără sfintele moaște, în timpul iconoclasmului, să fie sfințite din nou, punându-se într-însele și sfinte moaște”. Cf. *Ibidem*, p. 167.

⁴³ M.F. Auzépy, *op. cit.*, pp. 15-17.

Aceasta susține că iconoclaștii, în căutarea purității religioase, care este la urma urmei unul dintre principiile călăuzitoare ale vremii, nu sunt de acord cu prezența sfințelor moaște în altar, deoarece „prezența sfinților ar profana sfințenia Treimii, Căreia Îi este ridicat altarul”⁴⁴. Inevitabil, iconofiliile reacționează și, urmând un model cunoscut⁴⁵, refasesează încercarea iconoclaștilor, de a purifica altarul, în termeni negativi ca opunându-se sfințelor moaște și mijlocirii sfinților⁴⁶.

Cert este că după Niceea rolul sancționat canonic al icoanelor rămâne relativ stabil de-a lungul următoarelor secole de existență ale Bizanțului, iar folosirea acestora a fost mai puțin limitată. În acest sens, este suficient să amintim dispoziția Canonului 9: „Toate jucăriile copilărești și glumele nebunești, scrierile mincinoase și cele care s-au făcut (alcătuit) împotriva cinstitelor icoane trebuie să se predea episcopului Constantinopolului, spre a fi puse la o parte (scoase din circulație, *n.n.*) împreună cu celelalte cărți eretice. Iar dacă s-ar afla cineva ascunzându-le pe acestea, de ar fi episcop, ori presbiter, ori diacon, să se caterisească, iar de ar fi laic ori călugăr, să se afurisească”⁴⁷. Așadar, „pictarea icoanelor nu este o invenție a zugravilor, ci ea exprimă învățătura și legislația Bisericii Universale (...); ideea și tradiția pictării icoanelor aparține Sfinților Părinți ai Bisericii, și nu pictorului (...); acestuia îi revine sarcina de a zugrăvi, însă doar după regulile stabilite de Biserică în erminie”⁴⁸.

În concluzie, nu este oare interesant să semnalăm că icoana a fost miza celei mai profunde crize care a avut loc în sânul Bisericii Orientale? Din nefericire, Occidentul nu a înțeles niciodată foarte

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁴⁵ Este vorba despre distrugerea icoanei Mântuitorului de la Calcedon de către împăratul Leon al III-lea Isaurul. Cf. M.F. Auzépy, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcedoine de Léon III: propagande ou réalité?*, în „Byzantion”, 40 (1990), pp. 445-492.

⁴⁶ *Idem*, *Les Isauriens et l'espace sacré...*, p. 18; J. Wortley, *op. cit.*, pp. 274-278; pentru o interpretare diferită a evenimentelor istorice, a se vedea G. Dagron, *L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, V^e-X^e siècle*, în „Dumbarton Oaks Papers”, 46 (1992), pp. 59-68 (aici, p. 65).

⁴⁷ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁸ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, Florentiae, 1767, col. 252; a se vedea și Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, Sources and Documents*, University of Toronto Press, 1986, pp. 172-173.

bine adevărata dimensiune a acestui scandal care amplifică îndepărtarea Bisericii Romei, îndepărtare căreia schisma din 1054 nu face decât să-i pună punctul final. În definitiv, icoana face loc unei dezbateri teologice profunde, care are drept centru Întruparea Fiului lui Dumnezeu, cheia de boltă a creștinismului⁴⁹.

⁴⁹ Michel Quenot, *op. cit.*, p. 16.