

ὁ ἄ
ΓΑΓΟ
ΒΟΟ

ὁ
ΘΕΟΛΟ
ΤΕ

Staniloae

O THEOLOGIE

A ICOANEI /studii

ANASTASIA /EIKONA

Conceptia grafica: Doina DUMITRESCU

Editor: Sorin DUMITRESCU

© EDITURA FUNDAȚIEI ANASTASIA 2005

Str. Părintele Galeriu 13, sector 2, București, tel./fax: 2109530, 2116745

e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro

ISBN: 973-87245-5-4

Părintele DUMITRU STĂNILOAE

O TEOLOGIE A ICOANEI

postfață de Adrian Matei Alexandrescu

volum îngrijit de Ștefan Ionescu-Berechet

PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE

O TEOLOGIE A ICOANEI

de Ștefan Ionescu-Berechet

cu prefața de Adrian Alexandrescu

editura Fundației Anastasia

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STĂNILOAE, DUMITRU

O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae; pref.: Adrian
Alexandrescu; ed.: Ștefan Ionescu-Berechet - București:
Editura Fundației Anastasia, 2005

ISBN 973-87245-5-4

I. Alexandrescu, Adrian (postf.)
II. Ionescu-Berechet, Ștefan (ed.)

REVELAȚIA PRIN ACTE, CUVINTE ȘI IMAGINI

O seamă de teologi protestanți, influențați de teoria lui Rudolf Bultmann, declară că ideile despre Hristos și actele atribuite Lui, ca și ideile despre Dumnezeu din Sfânta Scriptură în general, sunt obiectivări mitologice ale unor referiri existențiale ale omului la Dumnezeu, imaginat ca ceva ce depășește pe om; de aceea Biblia trebuie demitologizată¹. La această concluzie au fost îndemnați și de ideea că omul modern nu mai acceptă noțiunile tradiționale ale creștinismului și de aceea e necesară o schimbare radicală a limbajului creștin. Astfel Paul Tillich a propus să se părăsească ideea și numele unui Dumnezeu transcendent și să se adopte ideea și numele de «ultimă realitate», de «fundament al realității». Căci Dumnezeu pentru omul de azi nu e decât natura creatoare, fundamentul creator al tuturor obiectelor. Iar episcopul anglican John Robinson crede și el că trebuie părăsită ideea despre o ființă transcendentă și personală și chiar numele de Dumnezeu, propunând înlocuirea lui fie cu numele propuse de Tillich, fie cu acela de «Incon condiționatul». Hristos nu e decât omul care a trăit cel mai accentuat unirea cu acest fundament al realității, sau incon condiționatul în iubirea față de oameni².

Se pune deci întrebarea despre posibilitatea și limitele unei schimbări a limbajului creștin.

Creștinismul se întemeiază pe Revelația cuprinsă, după unii creștini, în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și păstrată de Biserică, iar, după alții, numai în Sfânta Scriptură. O schimbare a limbajului care implică respingerea acestei Revelații nu mai poate pretinde că păstrează creștinismul, iar teologii care propun părăsirea Revelației creștine nu mai pot pretinde pentru ei numele de teologi creștini.

Față de această întemeiere pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, teologii protestanți amintiți au două răspunsuri: întâi, că Sfânta Scriptură a fost o operă determinată istoric, redând idei ale timpului în care s-a scris în expresii și în forme literare ale aceluși timp; în al doilea rând, că Revelația e posibilă de mai multe interpretări, iar schimbările de noțiuni și de limbaj propuse de ei sunt sprijinite și ele pe una din multiplele interpretări posibile ale Revelației.

De aceea se pune întrebarea: oare nu există un fond al Revelației care trebuie recunoscut ca intact de toate interpretările posibile atâta timp cât ele mai pot fi socotite creștine? Oare, acest fond esențial al Revelației nu este exprimat și de anumite mijloace?

Într-un raport despre evoluția Catolicismului după Conciliul al II-lea de la Vatican, înaintat în august 1967 Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Lucas Vischer, secretarul general al Departamentului de studii al Comisiei «Credință și Constituție», constată că teologia în general a ajuns la concluzia că orice exprimări ale mărturiei creștine, chiar și cele din cărțile Sfintei Scripturi, au fost determinate de condițiile istorice din timpul respectiv. Dar el crede că tocmai de aceea ermeneutica are astăzi un mare rol, trebuind să stabilească care este fondul revelat și care e haina istorică de imagini, de preocupări, de cuvinte, în care ea a fost exprimată.

Ca să ne spunem părerea de la început, noi socotim că Apostolii, în propovăduirea lor, și autorii Noului Testament — ca și profeții și scriitorii Vechiului Testament — au folosit fără îndoială cuvintele, noțiunile și formele literare ale timpului lor pentru exprimarea Revelației divine. Dar aceste cuvinte, noțiuni și forme literare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima un conținut mai presus de conținuturile naturale.

În orice caz, dumnezeirea lui Hristos și actele Lui mântuitoare nu pot fi considerate o haină formală a timpului în care s-a scris Noul Testament³.

Ne vom ocupa cu problema limbajului mai încolo; observăm aici numai că noi socotim că există o tipologie apostolică ce s-a dovedit privilegiată față de toate tipologiile ulterioare și le-a determinat în parte pe acelea, pentru că Apostolii au stat sub imediata înrâurire a lui Hristos, Dumnezeu cel întrupat, iar capacitatea lor umană de a sesiza divinul a fost ridicată la un grad suprem

și deci și capacitatea de a exprima divinul sesizat de ei. De aceea, mijloacele prin care au exprimat ei Revelația divină se cer menținute. Fără îndoială, există o metodă de a adapta limbajul creștin la unul contemporan, ținând seama de esența Revelației, exprimată prin anumite mijloace privilegiate de exprimare a ei. Anticipând rezultatul acestei cercetări, putem spune de pe acum că dacă «demitologizarea» și cu ea părăsirea mijloacelor legate esențial de exprimarea Revelației nu poate fi acceptată, întrucât ea înseamnă anularea Revelației, se poate accepta o «înțelegere spirituală» a acestor mijloace, căci ea corespunde cu sensul lor însuși. Precizând, putem spune că Revelația s-a exprimat în mod esențial și autentic prin cuvinte și imagini, care redau totdeauna un fond spiritual adevărat, pe care îl lasă să se întrevadă și care trebuie păstrat chiar dacă se folosesc și alte cuvinte și imagini în afară de cele în care s-a exprimat Revelația. Dimpotrivă, «demitologizarea» pornește de la ideea că fantezia populară a creat o serie de mituri care n-au nici un fel de conținut; de aceea ele trebuie lepădate cu totul, căutând un alt fond decât cel exprimat de ele.

Fondul esențial de neschimbat al Revelației creștine se identifică cu o serie de acte prin care ea s-a realizat și aceste acte au fost exprimate fără alterare de o seamă de cuvinte și de imagini. Chiar dacă am folosi și alte cuvinte și imagini, ele trebuie să exprime același fond de acte, pe care îl exprimă cuvintele și imaginile nemincinoase originale, având să ne bazăm totdeauna pe ele.

Vom încerca să arătăm că acest fond neschimbabil al Revelației creștine răspunde mai bine chiar și omului de azi, când vrea să fie creștin, decât noțiunile moderne prin care unii «teologi» vor să înlocuiască conținutul însuși al Revelației creștine.

Revelația prin acte și cuvinte

Revelația creștină constă într-o serie de acte săvârșite de Dumnezeu, sau promise de El, în raport cu lumea și cu istoria omenească. Teologia mai nouă a pus în relief acest conținut de acte al Revelației divine, spre deosebire de teologia mai veche care vedea Revelația într-o «descoperire de învățături» din partea lui Dumnezeu, satisfăcând interesul omului de a cunoaște adevărul și de a trăi conform lui. În Decretul *Despre Revelația divină*, Conciliul al II-lea de la Vatican și-a însușit ideea că Revelația constă mai ales în acte ale lui Dumnezeu, după ce o școală teologică protestantă numită a «istoriei mântuirii» (*Heilsgeschichtliche Schule*) vedea Revelația ca un șir de acte ale lui Dumnezeu în istorie, iar mântuirea ca o realizare treptată în istorie⁴.

Aceste acte deosebesc în mod clar pe Dumnezeu de lume. Prin ele Dumnezeu se distinge de zeii mitologiei care erau, în ultima analiză, personificări ale forțelor naturii și ale pasiunilor umane. Chiar dacă aceștia erau proiectați de fantezia populară dincolo de lume, felul lor de a acționa în lume avea o anumită regularitate, era strâns legat de aceleași fenomene ale naturii și de aceleași pasiuni umane. Ei acționau ciclic.

Încă din aceasta se arată că creștinismul nu e mitologic și ca atare nu are nevoie de o «demitologizare».

E nevoie numai de o înțelegere spirituală a creștinismului: Dumnezeu nu este, în învățătura creștină, o entitate obiectivă, sau o forță naturală, cam la fel cu cele din lume, lucrând asupra lumii ca un obiect sau ca o forță mai tare decât cele din ea. Aceasta ar fi «obiectivarea» mitologică, de care vorbește Bultmann și care ar necesita o «demitologizare». În realitate, Dumnezeu este un subiect de energie spirituală și liberă și actele Lui sunt acte spirituale. Ele produc efecte asupra omului numai cu voia acestuia și influențează în general după modul în care influențează spiritul sau ideile și credințele asupra corpului, asupra relațiilor dintre oameni și asupra lumii materiale peste tot. Adică Dumnezeu, alegând la un punct sau altul al cauzalității universale a unei lumi contingente, una sau alta din polivalențele ei cauzale, nu scoate

lumea din cauzalitatea ei și nu împiedică libertatea umană, prin actele prin care infuzează noi energii spirituale omului, sau îl îndrumază în diferite direcții. Dumnezeu, ca sursă inepuizabilă de energie, împărtășește lumii și omului din energia Sa, fără să deranjeze legalitatea lumii și fără să împiedice libertatea omului, pentru că e o sursă personală și pentru că e Creatorul lumii și al omului și chiar prin aceasta le-a întemeiat ca realități proprii: natura cu legile ei, pe om cu libertatea sa, în cadrul lumii. Toată Revelația prin acte divine e o Revelație în formă de dialog între Dumnezeu și om, Dumnezeu ținând seama de necesitățile omului, dar și de acceptarea sau de neacceptarea Revelației din partea lui.

De fapt, primul act al lui Dumnezeu față de lume, care poate fi socotit și baza tuturor celorlalte acte și a Revelației Sale în continuare, e creația. Dar din actul acesta, greu de înțeles, noi avem de reținut în special faptul că prin ele lumea e constituită chiar prin voia lui Dumnezeu ca o realitate, pe de o parte cu legi proprii, pe de alta ca o realitate contingentă a cărei cauzalitate poate fi dirijată fie de Dumnezeu, fie de om, pentru a servi ca scop comuniunii dintre Dumnezeu și om. Energiei libere a lui Dumnezeu îi răspunde energia liberă a omului; propriu-zis, din energia divină își ia pornirea și creșterea energia umană⁵.

R. Bultmann propune «demitologizarea» creștinismului, pentru că socotește că el s-a mitologizat și prin aceasta a transformat pe Dumnezeu într-o plăsmuire transcendentă «obiectivată», care nu oferă omului posibilitatea realizării sale autentice, «existențiale». În creștinism, zice el, nu e vorba decât de o revenire la sine a omului. Revelația nu-i vorbește omului despre nimic, ci îi deschide ochii asupra sa și îi înlesnește să se înțeleagă pe sine, ca ființă revendicată, îl pune în situația de a lua decizii de credință, de a se rupe de o viață automată, comună, și de a se înțelege pe sine în diferite situații în ceea ce este el mai autentic.

R. Bultmann socotește că omul se poate realiza autentic numai în planul unei experiențe existențialiste, libere de toată constrângerea realității obiective, inclusiv a celei divine, care îl coboară la o viață comună. Cu drept cuvânt însă s-a obiectat lui Bultmann că omul nu se poate realiza autentic dacă nu e deschis lumii. Dar aceasta înseamnă că și lumea e deschisă lui.

«Numai în renunțarea la sine în lume, omul se experiază pe sine însuși»⁶. Căci lumea nu e atât de rigidă precum se spune, ci e deschisă și ea puterii transformatoare a omului. Libertatea nu e o însușire abstractă, neverificată continuu și necreatoare, ci se întărește și se verifică în dialogul cu lumea și în afirmările actelor creatoare care introduc transformări binefăcătoare în lume, în societate, în relațiile cu semenii.

Mai mult, omul nu poate crește în libertate, dacă nu e în dialog cu un Dumnezeu personal. Un fond impersonal al lumii îl poartă pe om prin meandrele unui destin involuntar. Experiența existențialistă a omului în afara unui dialog cu un Dumnezeu personal nu poate fi decât experiența tragică a acceptării unei fatalități care duce pe om inevitabil la moarte.

Creștinul socotește că impulsul pentru o asemenea afirmare viguroasă a libertății îi vine omului tocmai de la Dumnezeu, ca partener personal în dialogul cu omul. Nimic nu-l revendică pe om mai puternic, nimic nu-i susține forțele într-o viață de răspundere ca un Dumnezeu care nu este supus automatismului mundan. Un Dumnezeu supus acestui automatism nu poate da omului forța de a se elibera de el, de a fi liber pentru acte noi, creatoare de mai bine.

Numai un Dumnezeu necondiționat de natură, ca parte a ei, numai un Dumnezeu care reprezintă pentru om reazemul libertății sale, sursa de întărire într-o libertate necondiționată, poate ajuta pe om la realizarea sa autentică. Episcopul Robinson propune omului de azi ca nume pentru Dumnezeu «Inconțiționatul», socotindu-l în același timp «ultima realitate» a lumii, nedeosebit în fond de ea. Dar acesta nu mai e un inconțiționat și nu-l poate ajuta nici pe om să săvârșească acte necondiționate, nesupuse unui strict determinism.

Creștinul de azi, care e și un om de azi, nu urmărește o existență «autentică», în sensul unei existențe rupte de lume. Dar pentru ca să aducă lumii un serviciu, care să o ajute să depășească repetiția automată în cele vechi, are nevoie de un efort necondiționat, care nu-i poate veni decât din sursa unui Dumnezeu necondiționat de lume, dar plin de iubire față de ea.

Tocmai Bultmann și ucenicii lui care cred că «dezobiectivează» pe Dumnezeu îl obiectivează de fapt, sau, mai bine-zis, lasă pe om mai mult sau mai puțin total pradă obiectului atotputernic care e universul.

Toată Revelația lui Dumnezeu prin acte libere îl arată pe Dumnezeu necondiționat de lume, dar ținând seama de libertatea omului și chemând pe om la exercițiul necondiționat al libertății sale.

Chiar primul act al Revelației este, cum am spus, o aducere la existență a unei lumi cu legi proprii și a unei omeniri libere. Nu putem înțelege sensul intim al actului de creație a lumii. Înțelegerea inferioară din partea noastră a introdus desigur mult element mitologic obiectivant în acest act. Acest element trebuie să-l eliminăm pe cât putem, fără să eliminăm însă ideea Revelației, cum fac teologii «demitologizanți», făcând ceea ce fac femeile care aruncă o dată cu apa din albie și copilul. Ceea ce trebuie făcut e nu o «demitologizare», ci o înțelegere spirituală a actelor divine și a relațiilor lui Dumnezeu cu lumea. Creația nu trebuie înțeleasă ca un act prin care Dumnezeu creează o realitate separată de Sine, ca pe un obiect exterior Sie-și, care ar fi primul obiect. Dumnezeu creează lumea în Sine, printr-o manifestare a energiei Sale spirituale. Desigur, Dumnezeu nu trebuie nici confundat cu o parte sau cu o forță a lumii; Dumnezeu e neseparat de lume și lumea neseparată de El, dar El este cauza necondiționată a lumii.

Dumnezeu este un nesfârșit izvor de energie spirituală deschis lumii și lumea e capabilă să fie deschisă în intimitatea ei adâncă acestei energii. Deschiderea intimă a acestor două realități interioare una alteia le face să fie, într-un sens, ca un fel de unitate. Lumea e deschisă lui Dumnezeu, Dumnezeu e deschis lumii, dar păstrându-și fiecare libertatea. De aceea, lumea poate să se și închidă lui Dumnezeu. Dar nu în toate planurile. Sunt canale prin care Dumnezeu comunică energia Sa lumii. De exemplu, comunică în orice caz lumii energia prin care ea se conservă, dar numai dacă ea vrea, prin mijlocirea omului, îi poate comunica energia transfiguratoare.

Dumnezeu scoate poporul evreu din robia Egiptului «cu mână tare» (Ieș. XIII, 14) și-l conduce în Canaan, dar tot numai cu voia lui. De câte ori poporul evreu refuză să dea ascultare lui Dumnezeu, este părăsit de Dumnezeu. Astfel, nu Dumnezeu face istoria în mod direct, ci o face poporul. Dar

în toate faptele sale mari este ajutat de Dumnezeu, pentru că voiește să urmeze sfatul Lui, să primească ajutorul Lui. Orice act de revelare al lui Dumnezeu este urmat de un act liber al poporului evreu și are în vedere această decizie liberă a lui. Cu cât mai multă energie și pretenție se manifestă într-un act de revelare divină, cu atât mai mare e efortul ce urmează din partea poporului evreu. Moise este o puternică personalitate creatoare de istorie, pentru că Dumnezeu dă și cere fapte mari; iar eforturile poporului evreu în timpul ieșirii din Egipt, al peregrinării prin pustiu și al cuceririi patriei sale, eforturi ce urmează unor dese acte de revelare a puterii și poruncilor lui Dumnezeu, sunt și ele remarcabile, pentru că poruncile sunt insistente și ajutorul acordat e mare.

Actul de scoatere a poporului evreu din Egipt și de așezare a lui în Canaan intenționează să facă din el un popor devotat lui Dumnezeu care să-și manifeste devotamentul prin faptele stabilite de o Lege pe care o dă Dumnezeu prin Moise. Prin aceasta se stabilește o «alianță», o legătură specială, un «legământ» între Dumnezeu și poporul evreu, în deplină libertate.

Alianța aceasta trece prin tot felul de variații, datorită nestatorniciei poporului evreu. De câte ori poporul evreu nu-și împlinește obligațiile acestei alianțe, ajutorul lui Dumnezeu îl părăsește. De câte ori poporul evreu revine la împlinirea obligațiilor asumate, Dumnezeu se întoarce spre el, ajutându-l prin noi fapte ale puterii Sale. Astfel istoria o face omul, nu numai când împlinește voia lui Dumnezeu, ci și când nu o împlinește.

Dumnezeu urmărește prin această alianță cu poporul evreu nu o extindere a puterii lui lumești peste tot pământul, adică nu o dominare a istoriei în sensul propriu al cuvântului. Dacă ar fi urmărit acest scop, l-ar fi putut realiza. Dar atunci nu factorul uman — care în acest caz era disproporționat de redus în raport cu scopul urmărit: un popor mic făcut să domine o mulțime de popoare — ar fi realizat acest scop istoric, ci factorul divin. Dumnezeu urmărește prin poporul evreu realizarea unei misiuni universale spirituale și numai în vederea acestei misiuni îl călăuzește și-l ajută; urmărește ridicarea lui la o concepție superioară despre Dumnezeu și la o viață morală corespunzătoare, iar prin aceasta răspândirea în toată lumea a unei asemenea concepții și

vieți și concomitent unificarea omenirii în principii superioare de gândire și viață.

De aceea fiecare moment din revelarea lui Dumnezeu și fiecare răspuns afirmativ din partea poporului evreu este o treaptă dintr-o acțiune care reprezintă o suită de trepte cu sens ascendent. Și când poporul evreu ca întreg refuză în mod definitiv să urce treptele acestei ridicări, Dumnezeu își îndreaptă lucrarea călăuzitoare spre o mică parte din acest popor. Acum nu mai săvârșește acte cu consecințe pozitive pentru istoria colectivă a poporului evreu, ci călăuzește mai mult prin cuvinte și prin descrierea țintei superioare la care vrea să-i conducă pe cei ce voiesc să urce spre ea. În loc de a se deosebi între poporul evreu și celelalte popoare, proorocii fac deosebire tot mai mult între cei buni din Israel, și din toate popoarele, și ceilalți: «Și voi lăsa întru tine popor blând și smerit și se vor teme de numele Domnului rămășițele lui Israel» (Sofonie III, 12-13); «Căutați pe Domnul, toți smeriții pământului, faceți judecată și căutați dreptate și le alegeți pe ele, ca să vă acoperiți în ziua mâniei Domnului» (II, 3).

Deoarece Dumnezeu vrea să conducă lumea spre ținte de cunoaștere și de viață mereu mai înalte, fiecare act și fiecare cuvânt prin care revelează ceea ce așteaptă de la poporul evreu sau de la micul număr al celor ce acceptă să împlinescă voia Lui, deschide totodată perspectiva acelor ținte, adică are un sens profetic, descoperă sensul progresiv al istoriei. Chiar actele ceremoniale ale Legii țin deschisă această perspectivă progresivă, au un sens profetic mai mult sau mai puțin ascuns. Căci toate sacrificiile mențin în conștiința poporului ideea că sunt necesare acte superioare de jertfă pentru o uniune mai strânsă cu Dumnezeu, pentru o viață morală superioară. Conducerea neincetată a poporului evreu sau a «rămășiței lui» rămasă devotată lui Dumnezeu, pe acest drum suitor, implică o acțiune continuă a lui Dumnezeu și anume o acțiune adaptată fiecărei trepte a istoriei, problematicii fiecărei perioade istorice. De aici decurge necesitatea înțelegerii lucrării lui Dumnezeu în lume, ca mereu adaptată momentului în care se produce. Această adaptare nu are în vedere numai o schimbare subiectivă a înțelegerii, sub influența unor împrejurări și probleme noi ale vieții istorice, ci și un răspuns la o acțiune

mereu adaptată a lui Dumnezeu, la treapta nouă pe care se află omenirea sub călăuzirea ascendentă a Lui.

Dumnezeu lucrează continuu asupra oamenilor care vor să se deschidă acestei lucrări și lucrarea Lui înscrie o linie în general progresivă. Dar nu toată lucrarea aceasta se obișnuiește să se numească Revelație. Revelație în sens propriu avem atunci când cuvântul lui Dumnezeu dezvăluie acțiuni îndreptate spre istorie. Revelația presupune această acțiune, are acțiunea ca un act component. Dumnezeu nu este numai un dascăl al oamenilor, lăsându-i să lucreze exclusiv cu puterile lor. Dar acțiunea lui Dumnezeu este numai o componentă a Revelației. O a doua componentă este cuvântul, prin care se atrage atenția omului asupra acestei acțiuni. Cuvântul succede sau premerge, sau și premerge și succede, momentelor mai importante, mai hotărâtoare ale acțiunilor lui Dumnezeu promovatoare de istorie. El îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei comunicate și promise de Dumnezeu pentru împlinirea unor acte istorice mai importante și pentru a o folosi cu toată puterea lor pentru împlinirea acelor acte, sau pentru a răspunde cu recunoștință și cu încredere ajutorului dat de Dumnezeu și a se ridica la o viață de împlinire superioară a voii lui Dumnezeu. Dar adeseori cuvântul lui Dumnezeu ca Revelație se comunică și atunci când poporul a încetat să primească voia lui Dumnezeu, pentru a-i explica părăsirea din partea lui Dumnezeu și pentru a-l îndemna la împlinirea voii Lui, ca să poată primi noi acte de ajutor. Părăsirea este și ea un act al lui Dumnezeu și nu e o părăsire în sens total. În orice caz, cuvântul e însoțit și atunci măcar de promisiunea unui ajutor viitor al lui Dumnezeu. Un cuvânt al lui Dumnezeu lipsit de orice suport al acțiunii trecute, prezente sau viitoare a lui Dumnezeu, nu se comunică niciodată.

În perioada proorocilor, Revelația nu se face atât prin acte prezente ale lui Dumnezeu, cât prin cuvinte promițătoare de acte viitoare. Cuvintele sunt acum în mod precumpănitor profeții și nu dezvăluiri ale unor acte divine prezente, promovatoare de noi răscruci istorice. Ele dezvăluie cel mult o lucrare a lui Dumnezeu care promovează un progres neobservat în istorie. Cuvintele profeților sunt în acest sens și ele o «apocalipsă», sau o dezvăluire a sensului ascuns al istoriei și a energiei divine care ajută neobservat la desfășurarea ei.

șurarea ei. Ele nu mai dezvăluie acte mari prezente ale lui Dumnezeu, pentru că poporul evreu, în ansamblul său, refuză să se mai deschidă unor acte divine care promovează un progres istoric de salturi vizibile. El se fixează acum în prescripțiile Legii ca într-un sistem de forme care să-l conserve ca națiune dornică de putere pământească, avidă de istorie, în sensul de ridicare la o tot mai mare putere lumească, istorie pe care o face numai cu puterile lui. El nu mai vede în Lege sensul profetic, nu o mai folosește pentru progresul său spiritual-moral, pentru înaintarea sa spre o stare de deschidere frățească față de toate neamurile, pentru a le comunica făgăduințele date de Dumnezeu și așteptările superioare ale Lui. El nu mai vrea să contribuie la realizarea unei astfel de istorii.

Dar Dumnezeu conduce «rămășița» ascultătoare a lui Israel spre starea promisă, în care va interveni cu acte noi, hotărâtoare, pentru ridicarea lumii pe o treaptă spirituală cu totul nouă. Căci și cuvintele profetice sunt acte, prin efectele produse în suflete de îndemnurile cuprinse în promisiunile tot mai clare pe care le fac. Cuvintele, descriind sugestiv stările ce le va produce în viitor Dumnezeu, creează oarecare anticipări, oarecare pregustări ale stărilor viitoare. Dar pentru ca sufletele să fie capabile de acele pregustări, de trăirea anticipată a stărilor viitoare promise, promisiunea acelor stări trebuie să se facă în momentele când sufletele au fost ridicate prin acțiuni anterioare la această capacitate. Momentele Revelației se adaptează și din acest punct de vedere la momentele pe care le parcurge sufletul omenesc în sușul lui, încât profetia, pe lângă toată originea divină pe care o are, corespunde și unui nivel al capacității omului de a vedea. Cu atât mai mult împlinirea profetiei se face atunci când starea sufletească, cel puțin a unora din oameni, a devenit capabilă de stările noi pe care împlinirea profetiei le aduce.

Actele pe care toată Revelația Testamentului Vechi le profetește și le pregătește sunt: întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt o dată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică, sunt acte ale Revelației divine, fiind însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică nu mai e propriu-zis o Revelație,

pentru că nu mai e însoțită de cuvinte dumnezeiești noi, care să o lămurească și să arate adaptarea ei la noile împrejurări și probleme omenești. Aceasta pentru că întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și celelalte acte mântuitoare ale Lui și coborârea Sfântului Duh cuprind în ele tot ce va avea să se realizeze pe scară largă, ca progres spiritual, ca unire a umanului cu Dumnezeu, până la sfârșitul timpului.

Nici Moise, nici generația lui nu aveau în ei cunoașterea și starea la care trebuiau să ajungă evreii evlavioși la sfârșitul erei Testamentului Vechi, ca să fie în stare să primească pe Hristos. La această stare trebuia să se ajungă treptat, prin acte noi de revelare a lui Dumnezeu. Hristos însă are în El, prin înviere și înălțare, în mod desăvârșit, tot ce trebuie să obțină cei ce vor crede în El până la sfârșitul timpului, în Hristos este relevat tot ce vom deveni nu numai până la sfârșitul timpului ci și în veșnicie, fiind veșnic ținta spre care avem să năzuim. În Hristos e încheiată Revelația. E încheiată nu numai prin actele care au realizat în El starea finală și veșnică spre care trebuie să năzuim, ci și prin cuvinte. Căci Hristos a lămurit totodată prin cuvinte ce înseamnă nu numai starea finală și veșnică realizată prin actele Sale, ci și necesitatea noastră de a tinde spre însușirea ei, și modul cum ne-o putem însuși, și felul cum El, prin Duhul Sfânt, ne va ajuta să ne-o însușim. Învățătura lui Iisus e profetie pentru tot timpul, până la sfârșitul lumii, precum întruparea, jertfa, învierea și înălțarea Lui au creat în Hristos — Omul, iar coborârea Duhului Sfânt în primii creștini — starea care va avea să devină proprie tuturor celor ce vor crede. Deci învățătura aceasta are sensul și dinamismul profetic care acoperă toată durata istoriei, ba și pe cea de după sfârșitul timpului.

Această profetie au făcut-o, inspirați de Hristos și de starea lui de după înviere și înălțare, și Apostolii. Sfântul Apostol Pavel spune: «Iar când Hristos, Care este viața voastră, se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru mărire» (Col. III, 4). Până atunci credincioșii se străduiesc, cugețând ca Sfântul Apostol Pavel: «Ca Să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și să fiu primit părtăș la patimile Lui și asemenea să fiu cu El în moartea Lui, ca doar-doar să pot ajunge la învierea cea din morți» (Filip. III, 10-11). Dar străduința aceasta este susținută în credincioși de Duhul lui Hristos: «Și sunt

încredințat de aceasta, că Cel ce a început întru voi lucrul cel bun îl va duce la capăt până în ziua lui Hristos» (Filip. I, 6). Această profecie a făcut-o nu numai pentru credincioșii singulari în parte, ci pentru toată istoria, mai ales Apostolul Ioan, prin Apocalipsă, singura carte exclusiv profetică a Noului Testament, singura carte care arată sensul ascuns al istoriei până la sfârșitul ei și ceea ce va fi după sfârșitul timpului istoric.

Pentru credința și viziunea creștină există trei etape în descoperirea lui Dumnezeu, în apropierea dintre Dumnezeu și creație, în spiritualizarea creației. E perioada de la căderea protopărinților până la Ioan Botezătorul, perioada de la întruparea, răstignirea, învierea, înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt până la sfârșitul timpului, și viața ce urmează după sfârșitul timpului, în veșnicie.

Perioada întâi a fost o perioadă de acțiune a lui Dumnezeu mai mult de la distanță, mai mult prin porunci și mai mult de creare a unor premise legal-teocratice, care să ajute pe oameni prin motive exterioare, pământești și politice, să rămână în credința într-un singur Dumnezeu și să se pregătească pe ei și lumea în general pentru starea unei mai mari apropieri a lui Dumnezeu, pentru perioada unei mai mari spiritualizări. Ea a fost mai mult o perioadă de așteptare mesianică, perioada cunoașterii și pregustării în umbre, ghicitori și simboluri a lui Dumnezeu, Care își trimetea de departe ajutorul Lui.

Perioada a doua este perioada realizării deplinei uniri a lui Dumnezeu cu omul și a deplinei spiritualizări, dar numai într-o persoană, în Iisus Hristos. Pentru ceilalți e perioada primirii unei arvuni a acestei uniri depline cu Dumnezeu. În perioada aceasta unirea deplină, realizată ca pârgă în Hristos, tinde să devină generală. Perioada până la Hristos a fost perioada de așteptare mesianică, perioada de pregătire în vederea primirii lui Mesia; perioada de după Hristos, până la sfârșitul lumii, e perioada de așteptare eshatologică, de pregătire pentru extensiunea spiritualizării complete realizate în Hristos, la toți și la toate.

Revelarea în Hristos e o treaptă nouă față de revelarea din Vechiul Testament. Ea se realizează printr-un ansamblu de acte noi, de alt ordin, pentru care omenirea însă s-a pregătit. Forța acestor acte va lucra în alți și alți oameni. Revelarea de la sfârșitul timpului va fi, într-un fel, nouă față de cea din

timpul întrupării, învierii, înălțării lui Hristos și coborârii Duhului Sfânt, dar în alt sens, ea va fi aceeași cu cea în Hristos, fiind doar experiența în persoana credincioșilor a ceea ce este actualizat în Hristos și a ceea ce au primit ca arvună în viața lor pământească. De aceea se spune în Noul Testament că în Hristos «s-a ajuns la sfârșitul timpului». Pe de altă parte, extinderea explozivă în toți a stării lui Hristos la sfârșitul timpului va fi un act nou al Revelației, actul suprem al ei, nu o simplă completare de învățătură. Ea va aduce o cunoaștere adâncită și sporită, numai întrucât va aduce printr-un act nou o stare nouă.

Pentru a se pregăti spre acea stare, oamenii sunt chemați la eforturi libere de ordin spiritual superior, pentru a-și însuși cât mai mult din starea lui Hristos, și nu simplu de a aduce un cult Dumnezeului unic. Această perioadă nu mai are nevoie de suportul unui stat teocratic, care să susțină cu forța aceste eforturi spirituale ale omenirii.

Fiul lui Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat e puntea între viața de pe pământ a credincioșilor și între viața veșnică. În El este dat ceea ce putem avea cât suntem pe pământ și ceea ce vom putea avea în veșnicia viitoare. În El înaintăm în viața aceasta și prin El vom înainta în cea viitoare. În El este realizată toată proorocia pentru timpul vieții noastre pământești și pentru veșnicie.

Iată de ce Revelația completă s-a realizat într-un anumit sens prin actele întrupării, răstignirii, învierii, înălțării lui Hristos și coborârii Duhului Său în lume. Noi facem pentru noi actuală această Revelație în Hristos, care e totodată starea lui Hristos-Omul realizată prin actele amintite ale Revelației.

În aceasta se arată că Revelația nu este numai o simplă comunicare de învățături, ci o stare continuă, nouă, a omului, prin apropierea de Dumnezeu. Revelația în Hristos e o stare nouă a umanității asumate de Fiul lui Dumnezeu, iar Revelația vieții viitoare e o stare asemănătoare cu cea a lui Hristos-Omul în toți cei ce vor crede.

Prin aceasta se arată că Revelația creștină e dată într-o persoană, în persoana divino-umană a lui Hristos, că e efectul actelor Fiului lui Dumnezeu de întrupare în om, de răstignire, înviere și înălțare ca om, de trimitere a Duhului său în lume.

Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate fi. O adaptare a creștinismului la lume, prin respingerea acestor acte ale lui Hristos, actele esențiale ale Revelației creștine, echivalează cu o părăsire a creștinismului. Un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi limbaj teologic creștin.

În alte religii faptele întemeietorilor lor nu sunt fapte constitutive ale religiei respective, pentru că nu sunt fapte care au creat în acei întemeietori o stare de înviere în a cărei însușire de către adepții acelor religii ar consta mântuirea lor. Ele nu sunt fapte ale lui Dumnezeu devenit om și ca atare punte sau mijlocitor spre mântuire. Acele religii constau numai din învățăturile întemeietorilor lor și din metodele recomandate de ei, care, fiind puse în aplicare de adepți, câștigă ei înșiși mântuirea. Acele metode pot fi ca atare perfecționate pe măsură ce conștiința de om se adâncește, se îmbogățește. O dată ce în acele religii divinitatea și umanitatea sunt în esență identice, formularea acelor metode se datorește în definitiv unei aprofundări în specificul ființei umane. Dar această aprofundare poate progresa, poate ajunge la unele revizuiți ale regulilor stabilite.

Dar peste starea lui Hristos cel înviat nu se poate cugeta ceva mai înalt: o mântuire concepută altfel decât ca o ajungere la starea Lui nu mai e mântuire în sens creștin. Starea mântuitoare a fost realizată în Hristos-Omul prin acte divine; ca o revărsare din această stare a Lui concepem și mântuirea noastră.

Fiecare din actele lui Hristos reprezintă o spiritualizare a umanității Lui asumate, dar aceasta înseamnă o creștere a ei în libertate, în autenticitate. Faptul acesta ne este arătat în întruparea Fiului lui Dumnezeu de persistența voinței firii umane asumate și de supunerea liberă a lui Hristos sub condițiile vieții umane. Actul întrupării este un act care depășește puterea noastră de înțelegere, dar în orice caz trebuie să-l înțelegem într-un mod cât mai spiritual, într-un mod cât mai puțin obiectivist. «Fundamentul spiritual al realității» sau forța divină liberă și necondiționată își face natura umană mediul său consistent și ferm de acțiune asupra creației, realizând cu acest mediu o unire atât de strânsă, încât formează împreună o singură persoană, lucrând în mod omenesc, dar într-un grad de supremă intensitate și înălțime spirituală asupra creației. Aceasta e, pe de o parte, o chenoză (o umilire) a

Dumnezeirii, iar pe de alta, o îndumnezeire a umanității, dar nici chenoza Dumnezeirii nu schimbă Dumnezeirea după fire, nici îndumnezeirea umanității nu schimbă umanitatea după fire. Umanul se ridică în libertate la un grad suprem de spiritualizare, la capacitatea de a fi subiect al lucrării divine și Dumnezeirea se pogoară în libertate, la modul de manifestare prin acte și forme umane. Smerenia supremă a umanului e una cu cea mai mare înălțare a lui și această smerenie e punctul de întâlnire cu Dumnezeirea care se pogoară. Smerenia umanului înseamnă punerea voinței sale la dispoziția voinței divine, dar aceasta înseamnă și cel mai mare efort al ei de înălțare la voirea unor ținte de supremă calitate, care sunt țintele voinței divine. Iar voia divină nu forțează voia umană de a se ridica la această voire, ci o ajută în eforturile de dobândire a acestei supreme înălțări, renunțând chenoctic la exercitarea vreunei sile. Totul este aici relație spirituală, interioară și liberă și nimic nu este violentare mitologică din partea unei forțe superioare ce se manifestă cu presiune «obiectivă» asupra unei realități lumești, covârșită fizic. Întruparea ridică umanul asumat de Hristos la o treaptă supremă, dar la treapta supremă a libertății și a autenticității, adică a spiritualității umane. În cadrul acestui contur spiritual trebuie să înțelegem întruparea Fiului lui Dumnezeu, menținând învățătura despre ea ca o realitate cu semnificație permanentă și generală, nu să o «demitologizăm», considerând-o ca pe un element capricios și ireal, imaginat de fantezia unei mentalități inferioare.

De răstignirea pe cruce a lui Hristos nu trebuie să vorbim prea mult pentru că ea e acceptată chiar de Bultmann și de toți ucenicii lui mai mult sau mai puțin direcți. Trebuie să spunem doar că răstignirea lui Hristos are o importanță unică, universală și definitivă pentru mântuirea sau spiritualizarea tuturor, numai dacă e considerată în legătură cu întruparea, ca o urmare a ei. Ea a însemnat suprema spiritualizare a firii umane numai dacă a fost acceptată într-o deplină libertate și dintr-o iubire perfectă față de oameni. Dar premisa acestui fel de acceptare a răstignirii a fost pusă de întrupare. Ea a fost actul decisiv al unei voințe umane ce s-a ridicat pe treapta supremă, la voirea țintelor superioare ale voii lui Dumnezeu în condițiile omenirii învrăjbite și dezbinată, ca mijloc de realizare a unificării voințelor umane prin conformarea lor cu voia lui Dumnezeu.

Efectul acestei supreme spiritualizări în libertate a voinței umane în Dumnezeu se repercutează într-o spiritualizare a întregii condiții a naturii umane, pe care spiritul înălțat la o astfel de vigoare cu ajutorul puterii divine o ridică din procesul descompunerii.

Dacă Hristos-Dumnezeu, prin întrupare, viețuire și răstignire lucrează încadrat perfect în condițiile omului din istorie, dar al unui om ridicat la o spiritualizare culminantă a voinței sale, actul și starea învierii nu mai aparțin istoriei propriu-zise, istoriei pe care o trăiesc și pe care o suportă toți oamenii cu tării variate de voință. Hristos cel înviat nu mai lucrează în istorie direct, cum a lucrat până la răstignire și cum lucrează toți oamenii până ce trăiesc. Dacă viața Lui pământească și răstignirea Lui nu sunt mituri, pentru că au fost acte reale în istorie, dacă întruparea Lui nu e mit, pentru că prin ea a apărut în istorie un om real, care este mediul central de acțiune al «fundamentului spiritual al realității», învierea și starea Lui de după înviere nu sunt mituri, pentru că nu aduc o ființă stranie în istoria propriu-zisă. Apostolii iau cunoștință de Hristos cel înviat atunci când El voiește să li se arate, să iasă din planul Lui supra-istoric, invizibil. Hristos cel înviat se află la un nivel de spiritualizare spre care se va înălța toată lumea. Și numai cei ce s-au deschis în vreun fel prin credință acestui nivel au putut «vedea» pe Hristos în acel nivel. Hristos cel înviat s-a dovedit tot așa de real ca și Hristos cel istoric, dar la un alt nivel, la un nivel pe care noi nu-l putem experia și înțelege. Știm doar că Hristos cel înviat este Hristos cel istoric, ridicat la un nivel superior istoriei actuale, la nivelul superior experienței și acțiunii noastre actuale. El este avansat la planul viitor al vieții actuale. Într-un fel, cei ce cred se află continuu între viața istorică și supra-istorică, între viața lor trecătoare și viața învierii. Hristos cel înviat nu e în afara unei legături cu viața noastră istorică și nici viața noastră istorică în afara unei legături cu viața lui Hristos cel înviat; ele sunt complementare. Dar totuși viața istorică rămâne în autonomia ei, în libertatea ei. Ea tinde numai dacă vrea spre viața învierii, ascultă numai dacă vrea de solicitările ei, primește numai dacă vrea perspectivele deschise de ea.

Dar dacă istoria ar fi numai o repetiție a unor acte umane, în esență identice, dacă n-ar duce undeva mai sus de ea, n-ar fi prea mult deosebită de repetiția naturii și de lipsa de scop a naturii, deci n-ar avea sens și n-ar fi propriu-zis

istorie. Istoria e cu adevărat istorie numai dacă înaintează spre o țintă mai presus de ea. Această țintă i-a deschis-o învierea lui Hristos. Hristos cel înviat conduce istoria spre învierea tuturor. «Revelația posibilității și puterii lui Dumnezeu în învierea Celui răstignit și tendința și intenția lui Dumnezeu ce se recunoaște în aceasta formează orizontul a ceea ce trebuie să fie și se poate numi istorie», și susține cu adevărat așteptarea a ceva nou în istorie⁷. Desigur, de acest nou nu ne apropiem prin acte miraculoase, produse de Dumnezeu în natură sau în istorie, ci printr-un urcuș în spiritualizare, care, fără îndoială, se manifestă și în exterior, prin perfecționarea relațiilor sociale și printr-o luare în stăpânire a naturii de către spiritul unei omeniri evolute. A înainta spre învierea lui Hristos înseamnă a înainta spre împărăția lui Dumnezeu, care, fiind o comunitate perfectă, trebuie pregătită printr-o dezvoltare a spiritului de comuniune.

Dacă, în general, e în curs un proces treptat de penetrare a creației de către «fundamentul spiritual al realității», acest proces e ușurat acum prin faptul că într-un punct al creației acest proces a atins rezultatul său culminant și că în acest punct creația a avansat până în inima «fundamentului spiritual al realității». Noi toți suntem atrași prin Hristos cel înviat în mod special spre starea de înviere, pentru că Hristos cel înviat, deși se află la un plan superior nouă, este, pe de altă parte, unul din noi, este într-o legătură ontologică și spirituală cu noi.

Astfel lucrează Dumnezeu «fundamentul spiritual al realității», din acest punct care e legat ontologic cu noi, care e un centru invizibil al nostru.

Aceleași lucruri trebuie spuse și despre înălțarea lui Hristos.

Legătura lui Hristos cu noi, înrâurirea Lui asupra noastră, asemănarea noastră treptată cu El, spiritualizarea noastră asemenea Lui, le exercită Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică. Aceasta e prelungirea actului revelat în ziua Cincizecimii.

Revelația prin imagini

Dar Revelația nu s-a făcut numai prin acte și cuvinte, prin care continuă să lucreze în suflete, ci și prin imagini. Faptul acesta l-au scos în evidență în timpul mai nou câțiva teologi anglicani, opunând imaginile miturilor.

Propriu-zis, între acte și cuvinte pe de o parte și imagini pe de alta nu este un raport de independență; și deci în sensul acesta socotim că va avea să fie soluționată și problema raportului între cuvânt și imagine în Revelație și în propovăduirea creștină, pe care teologul anglican Richardson o socotește o mare problemă teologică de viitor⁸. Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atâta doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar nici sensul nu exclude forma, nici forma nu e lipsită de sens. «Dar și cuvintele sunt icoane ale lucrurilor», zice patriarhul Nichifor Mărturisitorul⁹.

Anticipând, noi considerăm că apariția unei «teologii a imaginilor» în Occident e semnificativă și ar putea să ducă la o știrbire a poziției exclusiviste a cuvântului în teologia protestantă și la o deschidere a acelei teologii pentru taine, în care se realizează viața creștină, ca o întâlnire între cuvânt și imagine¹⁰. Cele mai multe acte și cuvinte ale Revelației au forme de imagini, dar imaginile nu sunt lipsite de *logos*, de conținutul unor acte. Aproape orice cuvânt al Revelației este un cuvânt-imagine, un sens plasticizat, iar actele Revelației sunt acte reale, dar acte ce îmbracă o formă și o expresie plastică, întrucât ating lumea văzută și sunt acte cu un sens.

Între problemele puse de imagine ca mijloc al Revelației, două sunt cele care interesează aici în primul rând: felurile imaginilor prin care se revelează Dumnezeu; și modul în care se nasc imaginile în mintea organului Revelației sub înrâurirea divină, deci caracterul subiectiv-obiectiv al lor, spre deosebire de mit, care este un produs al fanteziei și acoperă un gol obiectiv. Aceasta ne va arăta că imaginile sunt modul inevitabil de descoperire al lui Dumnezeu către spiritul uman.

Felurile imaginilor prin care se relevă Dumnezeu

Teologul anglican Augustin Farrer, cel dintâi care a redescoperit în Occident această importanță a imaginilor ca mijloace ale Revelației, spune: «Este o doctrină curentă și excesiv de stupidă aceea că simbolul evocă emoții, în timp ce proza exactă enunță realitatea. Nimic mai neadevărat. Tocmai proza exactă abstractizează realitatea, face extrase din realitate; simbolul o prezintă. Și pentru acest motiv simbolurile au ceva din multilateralitatea naturii nedomesticite. Intenția imaginilor este să fie imediat înțelese. Intenția expunerilor este să restaureze și să facă posibilă înțelegerea. Aceasta este o misiune de o anumită delicatețe. Autorul imaginilor n-a examinat cu mintea lui conștientă orice sens, orice conexiune între imaginile lui. Ele au lucrat în cugetarea lui. Ele n-au fost prea mult gândite. Dacă ne străduim să dezvăluim sensul lor, noi dăm impresia că supraintelectualizăm procesul din mintea lui, că ne reprezentăm nașterea imaginilor ca o construcție speculativă. O astfel de reprezentare nu denaturează numai credința, ci o distruge, pentru că nimeni nu poate crede în proces dacă este astfel reprezentat. Ne dăm seama că nici o minte nu poate gândi cu o astfel de complexitate, fără să distrugă viața produsului gândirii (...). Să spunem o dată pentru totdeauna că obișnuința intelectualizării nu trebuie luată literal. Noi nu avem pretenția că distingem între ceea ce a fost gândit discursiv și ceea ce s-a zămislit intuitiv într-o minte care a penetrat imaginile ei cu înțelegere și și-a adâncit rădăcinile actelor ei intelectuale prin imaginație»¹¹.

Ceea ce spune Farrer e valoros, dar nu destul de lămuritor pentru explicarea nașterii imaginilor.

Noi socotim că imaginile revelate se produc inevitabil la punctul de întâlnire între spirit și forma văzută; imaginea nu e decât forma de apariție a spiritului, printr-o formă văzută. Omul fiind el însuși spirit întrupat, nu poate sesiza și exprima spiritul în puritatea lui, ci numai prin ecranul unei forme văzute. Spiritul uman însuși este concrescut cu un asemenea ecran și este

într-o legătură indisolubilă cu toată lumea de forme vizibile, prin care cunoaște și exprimă cunoașterea și reflexiunea sa. Realitatea spirituală îndeosebi nu se poate sesiza și exprima de om, care e spirit întrupat — în ea însăși. Realitatea materială, prin care nu iradiază o prezență spirituală, nu-i redată prin imagini, ci direct sau științific. Numai când e luată în sprijinul redării unei realități spirituale, o formă văzută primește funcția de imagine.

Realitatea divină, ca realitate spirituală prin excelență, are calitatea de a nu putea fi surprinsă și redată în ea însăși. Aceasta mai ales pentru faptul că orice acces al omului la ea, sau orice atingere a ei de om, e o atingere de omul care sesizează și redă spiritul său și orice realitate spirituală în forme împrumutate de la lumea materială, vizibilă. Numai o teologie total apofatică (a tăcerii, a negației oricărei enunțări a lui Dumnezeu) e liberă de imagini.

Dar să vedem mai întâi felurile imaginilor Revelației. În planul Revelației există mai multe categorii de imagini. Unele din ele sunt ontologice, adică unități definitive, constituite prin sălășluirea reală și definitivă a spiritului divin într-o formă văzută. E ceva analog cu fața omenească sau cu trupul omenesc, care e o imagine a spiritului unit definitiv cu el. Acestea sunt rezultatele actelor unora din momentele Revelației. În acest sens cea mai reală, cea mai vie și cea mai ontologică imagine a Dumnezeirii a fost umanitatea lui Hristos, imagine realizată prin actul întrupării. Iar icoana atât de cinstită în Ortodoxie este redarea prin mijloacele artei a acestei imagini a lui Dumnezeu asumată de Fiul lui Dumnezeu. Hristos ca om este imaginea umană a Sa ca Dumnezeu, El fiind în același timp Dumnezeu însuși¹². Întruparea nu e un mit, nu e o plăsmuire subiectivă umană, ci ea a realizat o unire reală și definitivă a spiritualității divine și a realității vizibile umane. Noi nu avem în Hristos realitatea divină descoperită și de aceea nici nu o putem cuprinde și exprima în plenitudinea ei de infinită complexitate și bogăție. Dar imaginea vie care este umanitatea Sa nu acoperă nici ea complet realitatea divină, ci o revelează pe măsura posibilității umane de a o cuprinde.

În starea de înviere, Hristos ca om este, de asemenea, o imagine umană a vieții divine nesupuse morții, o imagine în care Dumnezeirea este și mai transparentă. Hristos cel înviat nu părăsește nici acum caracterul de imagine a Sa

ca Dumnezeu, pentru că în acest caz ar părăsi umanitatea însăși. Iar Apostolilor li s-a arătat această imagine umană a vieții divine nesupuse morții.

La fel, înălțarea lui Hristos la cer este o imagine a înălțării umanului înviat în Hristos, la treapta slavei divine. Ce este această slavă divină în ea însăși, omul nu poate cuprinde și reda. Apostolii au văzut-o în imaginea trupului Domnului ce se înălța și în strălucirea albă ca zăpada a trupului Domnului pe Tabor. Toate acestea sunt realități divino-umane, trepte de spirituaizare superioare ale umanului de către divin, nu mituri, adică nu plăsmuri subiective, lipsite de conținut.

Ele redau realități mai presus de înțelegerea noastră, de aceea trebuie să ne ferim de a le înțelege îngust, de a le reduce la nivelul unor obiecte, la atâta cât se văd. Ele au adâncimi spirituale abisale, dar aceste adâncimi sunt corect, deși foarte rezumativ, exprimate de termenii: întrupare, înviere, înălțare la cer etc.

Dar înainte de Hristos, în Testamentul Vechi, Dumnezeu nu se sălășluiește în gradul acesta deplin și definitiv într-o formă creată, umană. Dumnezeu apărea trecător și numai printr-una sau alta din energiile Sale, într-o formă văzută. Acestea erau altfel de imagini ale Revelației divine. Așa a fost norul sau stâlpul de foc care conducea pe israeliți în pustie (Ieș. XIII, 21-22), focul ce a mistuit jertfa lui Ilie, adierea de vânt ce s-a arătat aceluiași (II Regi XIX, 12). Unele din aceste prezențe ale lui Dumnezeu sunt mai statornice, dar nici ele nu sunt decât prezențe prin energie de la distanță, nu întrupări personale, care să facă posibilă o manifestare continuă a lui Dumnezeu prin acte personale neechivoce. Așa era prezența în sicriul Legii, în cartea Legii așezată în el și în general în cortul Legii, care era și el o imagine a lui Dumnezeu, văzută de Moise pe Sinai. Așa erau și unele imagini care aveau o și mai redusă prezență divină în ele, având caracterul de imagini mai mult prin faptul că erau produsele unor acte divine și erau plasticizarea unor mijloace de satisfacere a unor trebuințe spirituale, sau semnele bunăvoinței divine, ca apa din piatră, sau mana etc.

Toate aceste imagini aveau un caracter de umbre inconsistente față de imaginea consistentă a umanității lui Hristos (Evr. X, 1), în care Fiul lui Dumnezeu e întreg în mod personal și definitiv. Ele aveau caracter profetic.

N-aveau o realitate divină deplină în ele, ci erau proiectări anticipate dintr-o realitate divină ce avea să vină. Dumnezeu, care le-a indicat prin Revelație ca imagini, descoperirea un proiect de realizat în viitor, care era și un proiect de perfecționare istorică și prin ele a creat o conștiință istorică și misionară în poporul lui Israel, o așteptare, mai bine-zis o tensiune mesianică. Acest popor știa că merge sau e condus prin istorie spre o țintă spirituală mai înaltă, că umbrele, care aveau o arvună redusă a prezenței lui Dumnezeu, vor face loc realității depline a acelei prezențe. Mitologia, dimpotrivă, nu urmărește un plan istoric. Ea e repetiție ciclică, pentru că zeii ei sunt personificări ale fenomenelor ciclice ale naturii, personificări de pasiuni și oarecum neliberi și fără capacitatea urmării unor scopuri.

De nedeplinătatea prezenței lui Dumnezeu în imaginile Vechiului Testament, deci și în oamenii din timpul lui, ținea și faptul că și ele erau luate din stihiiile naturii și chiar dintre animale. Nivelul omului încă nu permitea depășirea folosirii unora din elementele naturii ca imagine a lui Dumnezeu. E drept că ele nu îndeplineau această funcție în mod general și prin ele înseși, ci printr-un act divin special, ceea ce indica în același timp deosebirea lui Dumnezeu față de ele. Așa cum în cartea Facerii, așa cum în Daniil (cap. VII, 13), așa cum în Apocalipsă (XIV, 14), Fiul Omului apare după apariția fiarelor sălbatice, așa în Revelația culminantă Dumnezeu ia imaginea omului, după ce s-a folosit de stihii, ca imagini fugitive și nedepline. Istoria Revelației este legată de istoria omenirii. Pe măsură ce omul progresează spiritual sau crește în conștiința superiorității sale asupra naturii, își dă seama că este imaginea cea mai adecvată a lui Dumnezeu și devine de fapt aceasta. Câtă vreme nu înțelegea această demnitate a sa, câtă vreme era timorat de prestața și forța stihiiilor, nu putea reprezenta demn pe Dumnezeu în fața naturii. Desigur, domnia fiarelor nu însemna numai o domnie a fiarelor ca specii zoologice, ci și domnia omului care păstra încă mult din modul de comportare al fiarelor. Omul devenind conștient că este imagine a lui Dumnezeu și, la nivelul acesta, Dumnezeu făcându-și în Hristos din natura umană în mod real imaginea cea mai adecvată, a început dezvoltarea umanului în tot ce este specific uman, în tot ce-l distinge de animal. Astfel începe domnia veșnică și continuu perfecționată a omului sau a umanului peste tot universul și

peste tot ce este animalic. Ea își are în Hristos cel înviat și înălțat o culme spre care tinde, o forță care o atrage și o penetrează. Nimic nu se poate spiritualiza mai mult (desigur, prin Dumnezeu devenit om) ca omul care este spirit și prin nimic nu se poate pune o pecete de spiritualitate mai categorică pe toate decât prin om. Iar Dumnezeu aceasta o urmărește.

Prin instalarea în fața oamenilor a acestei imagini a lui Dumnezeu, dar și a acestui model culminant al lor, care este Hristos, rostul imaginilor profetice, inconsistente, al umbrelor, a încetat (Evr. X, 1). E un model legat ontologic de fiecare om, cu eficiență reală asupra omului. «Trecut-a umbra legii», ca să vină ipostasul realității, plin de eficiență asupra umanității.

«Bunătățile viitoare» nu puteau fi indicate de departe numai prin elemente luate exact din natură. Pentru ca aceste bunătăți să poată fi mai ușor înțelese în frumusețea negrăită a lor, care n-au nimic corespunzător în realitatea prezentă, Revelația Vechiului Testament se servea și de «viziuni», care combinau în moduri bizare, adeseori contrarii, o mulțime de fețe ale realității prezente și le proiectau în dimensiuni uriașe, pentru ca să se arate că aceste bunătăți nu sunt într-o asemănare exactă cu fețele de cele mai multe ori naturale și pasionale, ci și o negație a lor și au o amploare care depășește măsurile cunoscute. Venind Hristos, în care s-au împlinit aceste viziuni în toată amploarea lor, ba au și fost depășite, ele nu mai au nici un rost. Când se descriu acele bunătăți în extinderea lor finală și completă asupra tuturor, se pornește totdeauna de la realitatea lui Hristos, arătându-se prin cuvinte generalizarea lor asupra tuturor, cum face de atâtea ori Sfântul Apostol Pavel (de exemplu, în Efes. I, 4). Singur Apostolul Ioan, stăruind asupra acestei apariții generalizate a prezenței slăvite a lui Hristos, dar și asupra drumului parcurs până acolo, se folosește de viziuni. Dar și ele se concentrează în jurul lui Hristos, al Mielului însângerat, al Fiului Omului care va lua biruința finală, al Mirelui care își va serba ospățul său cu Mireasa, care este Biserica universală¹³.

Sfântul Grigore de Nyssa spune undeva că îngerii nu au nevoie de imaginație, pentru că realitatea divină pe care ei o văd este mai presus de orice imaginație. Poate de aceea Părinții duhovnicești (ca de exemplu Diadoh al Foticeii) avertizează împotriva oricăror imagini, închipuiri, viziuni pentru că în Hristos creștinii au mai mult decât în orice imaginație. Ei avertizează chiar

împotriva imaginilor sau viziunilor care ar avea ca obiect pe Hristos, căci prin credință și trăire noi știm despre adâncimile teandrice ale lui Hristos mai mult decât ne pot ajuta imaginile sau viziunile despre El.

Farrer vorbește de un fel de «renaștere a imaginilor» prin Hristos, și dă ca ilustrație pentru această afirmare graiul și scrisul Apostolilor. Limitând la Apostoli această renaștere, Farrer are dreptate. Încolo, noi socotim că aceasta poate fi înțeleasă numai în anumite sensuri. Unul este că Hristos devine adevărata imagine a lui Dumnezeu, altul că Hristos este centrul tuturor imaginilor verbale. Vom vedea mai departe și alte sensuri. În nici un caz în sensul că după Hristos și după Apostoli s-ar promova o lucrare a imaginației, în sensul de viziuni sau de închipuiri ale lui Hristos, sau independente de Hristos.

Hristos a adus o «renaștere a imaginilor», în primul rând întrucât a dat un caracter real imaginii lui Dumnezeu, în al doilea rând întrucât toate cuvintele noastre despre Dumnezeu nu au de făcut altceva decât să descrie pe Hristos, această adevărată imagine a Lui. Cuvântul rămâne, ca în toată istoria Revelației, și pentru Revelația în Hristos, indispensabil, iar funcția lui principală este să descrie imaginea umană, cu diferitele ei acte, prin care s-a revelat Dumnezeu în Hristos. Fără această imagine și fără actele ei, cuvântul n-ar putea descrie toată bogăția și puterea divinității ce se revelează. Dar și invers, actele, imaginile și viziunile Revelației în Hristos ar rămâne de multe ori neobservate și neînțelese, fără cuvinte. În general cuvintele, redând acte și prezențe divine manifestate în imagini și viziuni, poartă în ele însele amprenta exprimării imaginative, fiind totdeauna mai puțin decât ceea ce cuprind actele și imaginile¹⁴. Cuvântul «Dumnezeu e tare» e o expresie imaginativă, pentru că a fost experiat un act al lucrării puternice a Lui. Desigur, gândirea religioasă a detașat uneori cuvântul imaginativ de imaginea sau de viziunea însăși, și poate că Dumnezeu s-a descoperit uneori descriindu-se pe Sine numai în astfel de cuvinte imaginative. În orice caz, greu se poate găsi un cuvânt despre Dumnezeu care să nu aibă caracter imaginativ, să nu-și ia plecarea de la o formă sensibilă.

Cuvintele însoțesc și revelarea Fiului lui Dumnezeu în Hristos, în această imagine consistentă, intimă și definitivă a persoanei Sale. Dar aceste

cuvinte se resimt de caracterul imaginativ al Revelației lui Dumnezeu în Hristos. Iar cuvintele care descriu revelarea lui Dumnezeu în imaginea umanității asumate personal, pot varia; nu suntem obligați să rămânem exclusiv la cuvintele lui Iisus și ale Apostolilor, chiar dacă trebuie să le avem mereu pe acelea ca normative.

În sensul acesta se poate accepta afirmarea lui Farrer că în Hristos a avut loc o «renaștere a imaginilor». Ea se poate accepta, în sensul că toate cuvintele noastre se întemeiază pe imaginea reală a lui Dumnezeu în Hristos, pe descrierea omenescului ca cea mai adecvată imagine a lui Dumnezeu de care este plin. În sensul acesta poate avea loc și o adaptare a cuvintelor despre Hristos la fiecare timp, o folosire a altor și altor simboluri sau imagini verbale pentru redarea imaginii sau imaginilor fundamentale și definitive ale lui Dumnezeu în Hristos. Dar o înlăturare a acestei sau acestor imagini fundamentale nu se poate admite fără părăsirea creștinismului. Numai în exprimarea acestor imagini prin alte cuvinte stă progresul teologic. Dar el nu mai este Revelație propriu-zisă, întrucât nu mai are loc descoperirea unor imagini esențiale noi despre Dumnezeu, a unor imagini care să depășească imaginea umanității lui Hristos.

Cuvintele trebuie să se sprijine mereu pe imaginea perfectă a lui Dumnezeu care este umanitatea lui Hristos sau Hristos ca om. Acestui scop îi servesc și icoanele lui Hristos. Protestanții, înlăturând icoanele lui Hristos, au lipsit cuvintele lor de un reazem, de un îndreptar solid. S-ar părea că este o contradicție între afirmarea Părinților că credinciosul trebuie să se ferească de a forța formarea prin imaginație a unei forme a lui Iisus și între afirmarea valorii icoanelor. De fapt, în imaginația sa interioară credinciosul poate introduce în imaginea despre Hristos elemente subiective, care se abat de la imaginea lui reală. De aceea icoanele se pictează după canoanele de totdeauna, care nu permit adăugarea nici unui element subiectiv.

Această fidelitate față de Hristos, a Cărui umanitate este imaginea reală, definitivă, a lui Dumnezeu, această formare a credincioșilor după ea se menține și se realizează și prin mimarea actelor Lui în taine, ca și prin toată străduința de a se comporta în viață asemenea lui Hristos. Imitarea acestor acte, reprezentând și o voință și un efort de imitare, realizează întrucâtva ceea

ce se intenționează prin ele. Aceasta cu atât mai mult cu cât acest efort e ajutat de energia ce iradiază din Cel cu care credincioșii doresc să devină asemenea și care se află în starea pe care credincioșii doresc să o realizeze în ei prin asemenea acte proprii ale lor.

Astfel icoanele și tainele sunt o ținere mereu prezentă și lucrătoare în conștiința și viața credincioșilor a imaginii reale ontologice a lui Dumnezeu, care este Hristos, sau mai precis umanitatea lui Hristos. Ele sunt moduri de eficacitate continuă ale imaginii centrale și definitive a Revelației culminante în viața omenească.

Cuvântul propovăduirii trebuie să stea în strânsă legătură cu ele, cum a stat și în timpul în care s-a revelat Dumnezeu prin acea imagine, sau prin momentele, actele și etapele ei.

Protestantismul, părăsind menținerea acestei imagini în lucrarea eficientă prin icoane și prin mimarea etapelor ei în taine, păstrând numai un cuvânt dezlegat de această practicare a imaginii, nu e de mirare că unii teologi protestanți au ajuns și la ideea înlocuirii imaginii fundamentale însăși, socotind întruparea Fiului lui Dumnezeu drept mit.

2. *Fondul obiectiv al imaginilor revelate.* — Nu ne ocupăm aci cu imaginea reală fundamentală și definitivă a Revelației divine, adică cu persoana și actele lui Hristos, care s-a constituit în afara subiectivității umane, prin lucrarea obiectivă a lui Dumnezeu; nici cu imaginile trecătoare produse de manifestarea lui Dumnezeu prin anumite forme exterioare, vizibile, ca în Testamentul Vechi, care de asemenea se realizează în afara subiectivității umane. Subiectivitatea umană nu are în privința acestora o contribuție creatoare, ci numai pe aceea de a sesiza prin lucrarea divină în ea prezența divină în acele imagini externe, obiective. În această recunoaștere a prezenței divine în aceste imagini, realizate obiectiv, constă în acele cazuri inspirația organelor umane, care recunosc pentru prima dată prezența divină în acele imagini, sau credința acelor care-și însușesc această recunoaștere de la organele inspirate.

Fondul obiectiv al acestor două feluri de imagini este asigurat, într-un anumit sens, prin recunoașterea exteriorității lor, nu numai de un organ al Revelației, ci de multe, ba chiar și de toți cei ce admit mărturia lor primordială. Despre rolul subiectivității în recunoașterea realității obiective a acestor

imagini vom spune câteva lucruri abia după ce vom trata o chestiune prealabilă. Această chestiune se formulează prin două întrebări: a) Ce este subiectiv și ce este obiectiv în acele feluri de imagini care se produc în întregime în interiorul subiectivității umane? b) Cum se dobândește siguranța fondului obiectiv prezent în ele?

a) Ce este, de exemplu, subiectiv și ce este obiectiv în viziunea din proorocia lui Isaia (Cap. VI), despre Dumnezeu care șade pe un scaun foarte înalt, într-o casă plină de slava Lui, având împrejurul său serafimi cu câte șase aripi, dintre care cu două își acoperă fața, cu două picioarele, iar cu două zboară? Sau ce este subiectiv și ce este obiectiv în viziunea Cortului sfânt pe care o are Moise pe muntele Sinai, sau în mulțimea de viziuni din Apocalipsă?

Subiective sunt în aceste viziuni sau imagini toate formele concrete care nu pot exista în spiritualitatea divină și pe care organul inspirației le aduce din lumea lui de ocupații, de lecturi, din preocupările timpului și ale mediului social în care trăiește. Farrer a arătat, în comentarul său la Apocalipsă, legătura viziunilor din acea carte cu temele din cartea Facerii, cu viziunile lui Daniel, cu sărbătorile iudaice, cu anumite exegeze rabinice la temele indicate. Dar tot el a arătat cum întreg acel material s-a reorganizat, concentrându-se în jurul lui Hristos, cum a primit semnificații noi, cum a fost străbătut de ideea unei dezvoltări a istoriei și a sfârșitului ei în veșnica împărăție a luminii.

Forța și claritatea ideii dominante fac să se adune din memoria organului revelației toate mijloacele lui de expresie, toate imaginile depozitate în ea, și să se organizeze în așa fel ca să se exprime cât mai adecvat.

Asupra spiritului lui Isaia presează stăruiitor simțirea prezenței unei realități de autoritate supremă, înconjurată respectuos de alte realități. Imaginea unui suveran care stă pe un tron foarte înalt, într-o casă foarte înaltă, înconjurat într-un suprem respect de ființe foarte înalte, se naște în prooroc ca forma cea mai proprie de prindere și exprimare a acestei prezențe, a cărei simțire provoacă rechemarea unei imagini pe care a văzut-o vreodată sau a cunoscut-o din lectură sau prin auz, dar care a primit acum dimensiuni extraordinare. Scaunul e «foarte înalt», casa «foarte înaltă», ființele care stau în jur nu sunt ființe pământești etc.

Se întâmplă pe de o parte ceva invers, pe de alta ceva analog cu ceea ce se întâmplă în imaginația artistului. Artistul vede în complexul de organe, în atitudinea, în mișcările, în privirea, în formele unui om, o intenție, o tendință, un aer dominant. Făcând abstracție de mulțimea de mișcări, de atitudini, de forme, sub impresia puternică a intenției, a tendinței dominante, care se concretizează în ele, în imaginația sa apar câteva forme mai concentrate, mai esențiale, în care prinde mai expresiv, mai pur, dominantă spirituală a omului respectiv.

Dominanta aceasta e altceva decât formele concrete în care artistul o prinde și o exprimă. Dar între ea și formele în care un artist adevărat a prins-o și a exprimat-o e atâta conformitate, că s-ar putea spune că aceste forme preexistă virtual în ea, că îndată ce e necesar să se manifeste natural sau să fie prinsă în lumea concretă a formelor sensibile, în mod inevitabil trebuie să se manifeste sau să fie exprimată în formele în care se manifestă ori e prinsă de fapt.

Încât se poate spune că, pe de o parte, acea dominantă spirituală care presează asupra capacității de precizare a organului Revelației sau a artistului are în sine niște «forme», dar că pe de altă parte ele nu sunt materiale și că, drept urmare, ea modelează spiritul «văzătorului» artist sau organ al Revelației, imprimându-i pe de o parte «aerul» ei, pe de alta provocând în acela adunarea din memorie și organizarea formelor celor mai adecvate pentru exprimarea ei — desigur nu fără să se adauge efortul aceluia, important mai ales în stilizarea de amănunte a formelor de prindere și exprimare a dominației care presează asupra spiritului lui. În sensul acesta sesizarea dominantei aceleia spirituale de către artistul sau organul Revelației se poate numi «vedere spirituală» sau «vedere mai presus de vedere».

O descriere asemănătoare a acestui procedeu de naștere a viziunilor întâlnim încă la Sfinții Părinți. O serie din declarațiile lor asupra acestui procedeu le-a adunat Sfântul Grigore Palama, care a adăugat și propriile lui precizări.

Analizând ceea ce a exprimat Moise când i s-a arătat modelul Cortului sfânt în întunericul de pe Muntele Sinai, Sfântul Grigore Palama a zis: «Oare, Moise, desprinzându-se de toate lucrurile văzute, de toate senzațiile care văd și depășind vederea locului și pătrunzând în întuneric, n-a văzut în

el nimic ? Dar a văzut cortul imaterial pe care l-a arătat celor de jos prin imitație materială (...). Așadar cortul și cele ce țin de cort, preoția și cele ce țin de preoție sunt simboluri sensibile și perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi înseși nu erau simboluri»¹⁵. Sfântul Grigore Palama citează în acest sens pe Dionisie Areopagitul, care spune: «Treime mai presus de ființă, îndreaptă-ne spre vârful cel mai înalt al celor tainice, unde se află ascunse tainele simple, desfăcute de toate și neschimbăcioase ale cunoștinței de Dumnezeu, în întunericul cel mai presus de lumină». Combătând pe Varlaam, care susținea că organele revelației deduc din anumite simboluri vizibile realitățile invizibile, Sfântul Grigore Palama continuă: «Dar Moise a văzut cele ce le-a văzut în patruzeci de zile și tot atâtea nopți, după Grigore al Nyssei, participând sub întuneric la viața cea veșnică. Deci vederile acelea erau fără forme (a se observa îmbinarea de cuvinte: «vederi fără forme», n. n.). Dar atunci cum sunt simbolice ? Apoi ele se vedeau în întuneric. Și toate cele din întuneric erau simple, desfăcute de toate și neschimbăcioase. Dar care dintre simbolurile propriu-zise, care sunt împărțite și sensibile, nu e schimbăcios, nu e compus și nu e legat de lucrurile create ? Dar fiindcă le vedea, erau văzute... În același timp, toate cele de acolo erau simple»¹⁶.

Dar această «vedere mai presus de vedere» imprimă spiritului «aerul» ei care cuprinde în sine o imagine sau un complex de imagini virtuale și împinge la exprimarea lor în anumite imagini. Sfântul Grigore Palama aduce o serie de texte biblice și patristice în acest sens. «Proorocii au văzut, zice Sfântul Vasile cel Mare, prin aceea că Duhul le-a imprimat intelectul». «Deci Duhul cel Sfânt, conchide Sfântul Grigore Palama, este acela care se așază în mintea proorocilor și, folosindu-se de intelect ca de o materie, prevestește în el prin Sine cele viitoare, întâi lor și prin ei și nouă»¹⁷.

Realitatea spirituală divină face această imprimare nu parțial și nu rămânând exterioară, ci modelând întreg spiritul văzătorului, printr-o imprimare a Sa în el. Chiar și îngerii se modelează după realitatea divină. Sfântul Grigore Palama citează în sensul acesta următoarele cuvinte din «*Ierarhia cerească*» a lui Dionisie Areopagitul: «Domnia lor (a unuia din treptele îngeresti) e plină de dorul după izvorul Domniei lor și se modelează pe sine și cele de

după sine, cu bunătate, potrivit cu asemănarea ce o are cu Domnia» (cap. VIII). Apoi conchide: «Vezi că sunt și tipare spirituale (*typous noetous*)?»¹⁸. Desigur, acestea sunt tipare care se imprimă de la spirit la spirit, permițând modelarea unui spirit după alt spirit, starea prezentă a unui spirit, după starea prezentă a altui spirit. Sesizarea acestor *typoi* (forme, tipare spirituale), ar putea fi comparată cu acea *Wesensschau* de care vorbea Edmund Husserl, deși aceasta se aplică mai propriu poetului sau filozofului, care sesizează esența a ceva sau a cuiva în forme sensibile, pe când organul Revelației o sesizează în afară de forme și se silește după aceea să o exprime în forme. Totuși se întâmplă și așa că însuși «tiparul spiritual» divin se îmbracă în imaginile luate din bagajul de imagini al văzătorului. Dar între tiparul spiritual și formele în care se îmbracă el este o legătură atât de adecvată, încât parcă formele ar fi înscrise potențial în tipar și se precizează treptat văzătorului, care-i obișnuit prin sensibilitatea lui să concretizeze totul. Imaginile din memoria văzătorului se polarizează parcă sub forța atractivă a ceva înrudit cu ele din tiparul spiritual. O altă deosebire față de poet sau față de filozof e că organul religios e modelat el însuși de forța etică a tiparului, devenind un altfel de om și propovăduind o altfel de viață.

Tiparele divine nu sunt «vederi» lipsite de cugetare, ci provoacă sesi-zări de ordin spiritual, îmbinate cu cugetarea, sau mai presus de cugetare pur și simplu, dar provocând cugetarea. «Căci eu, zice Sfântul Grigore Palama, nu socotesc vederile proorocilor inferioare cugetării, ci superioare minții noastre; și învăț să știu că aceste vederi ale lor sunt asemenea cu ale îngerilor. Căci aceia, făcându-se prin curăție apti de unirea cu îngerii și prin întinderea spre Dumnezeu, împreunându-se cu îngerii, sunt modelați și imprimați și ei ca îngerii aceia de către îngerii înaintați în grad și-și preschimbă chipul lor spiritual spre o înfățișare deiformă, iar prin această imprimare adâncesc și-și cultivă ca pe un bun al lor sfânta cunoștință coborâtă de acolo. Și nu e de mirare dacă curăția profetică e o formă modelată după tiparele îngerilor, o dată care împreună-slujitoare cu ei, cum zice teologia, încât poate să primească tiparele lui Dumnezeu însuși (*Kai autous tous tou Theou typous aute dechesthai*). Căci inima curată, zice, este aceea care se înfățișează înaintea lui Dumnezeu fără nici o formă, (*aneideon*) pregătită ca să se imprime în ea tiparele lui

Dumnezeu (*tois autous ensemainesthai typous*) prin care obișnuiește El să se facă arătat»¹⁹. «Iar Moise, petrecând zile și nopți în viața aceea fără formă n-a văzut forme dumnezeiești» (*en te aneideo ekeine zoe ou theious typous eidei*) «Totuși le vei face, zice, toate, după forma arătată ție în munte» (Ieș. XXV, 40)²⁰.

Căci, în general inima, adică omul dinăuntru al fiecăruia din noi, e modelată de Dumnezeu, după cum spune proorocul David²¹.

Desigur, nu întotdeauna acest «aer», această «ținută», această «intenție» a realității spirituale, văzută de un organ al Revelației (sau de un artist), sau imprimată în el în așa măsură că organul se modelează după ea, provoacă o mobilizare de imagini sensibile, o combinare nouă a lor, o dimensionare nouă și o descoperire de noi semnificații în ele, ci adeseori provoacă numai o mobilizare de cuvinte, de combinații noi ale lor, pentru ca din aceste noi combinații, de multe ori contradictorii, să țâșnească sensuri adecvate realității spirituale «văzute». Dar și aceste cuvinte au ceva plastic în ele, dacă nu altfel măcar prin faptul că au servit originar, pentru redarea unor realități sensibile, plastice.

Întotdeauna însă atunci când e vorba nu numai de o prevestire de viitor, ci de ceva ce trebuie împlinit de oameni, cel dintâi care este nu numai modelat după modelul văzut, ci se și silește să se modeleze, este organul Revelației. Numai așa Revelația e ușor primită. Cuvântul *typous*, folosit în scrierile Părinților pentru «formele» arătate organului revelației, e luat de aceea din Noul Testament, unde e folosit tocmai în sensul de «model» după care credincioșii trebuie să se modeleze. Sfântul Apostol Pavel zice: «Fiți împreună următori mie, fraților, și priviți la aceia care umblă, precum ne aveți pe noi model (*typon*)» (Filip. III, 17). În altă epistolă, același Apostol ne spune că nu vrea să dea porunci adresanților cum să umble, ci vrea să se dea pe sine «pildă, ca să fie imitat (*typon eis to mimeisthai*)» (II Tesal. III, 9).

Sfântul Apostol Petru cere și el preoților să nu domnească, ci să devină «modele» turmei (I Petru V, 4).

Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe Tit să devină «model» în unele atitudini care sunt de ordin spiritual («în seriozitate» (Tit. II, 7), confirmând ideea că sunt «modele sau forme spirituale» (A se vedea și I Tes. I, 7).

Ne putem întoarce acum la imaginile reale, definitive ale Revelației, cum sunt etapele existenței lui Iisus Hristos, sau la imaginile tot exterioare dar de caracter trecător ale Revelației, pentru a vedea legătura lor cu subiectivitatea umană.

Spiritul omenesc trebuie să încerce, și în raporturile cu ele, și din partea lor, o modelare, pentru a le sesiza ca imagini ale realității divine. Ele se prelungesc astfel în subiectivitatea umană, se realizează o legătură între realitatea lor exterioară și interiorul văzătorului; ele nu sunt adică pur exterioare. Dacă ar rămâne pur exterioare, ele n-ar fi sesizate ca forme ale prezenței divine. E ca și în cazul artistului care are darul de a surprinde într-o formă un sens, datorită unei trăiri, pe care alții neavând-o nu pot sesiza acest sens.

Deosebirea între imaginile exterioare definitive sau trecătoare ale Revelației și cele pur interioare este că cele dintâi pot fi arătate și altora, sau sunt văzute și de alții. Dacă nu de toți ca imagini ale divinității, cel puțin ca forme exterioare reale. Formarea lor nu se produce în subiectivitatea interioară a unui om. Dar fără o deschidere subiectivă nu se vede în aceste imagini ceea ce e mai presus de planul natural. Astfel cunoașterea lui Dumnezeu în realitatea exterioară și istorică e o vedere interioară, prin credință, și nu se impune cu rigiditate oricui. «De fapt, spune Sfântul Grigore Palama, credința noastră este o vedere mai presus de vedere»²². Chiar când e nu numai credință ci și vedere, ea are în sine un element de credință, implicând un aport al subiectivității; ea nu se impune în mod general. Sfântul Grigore Palama observă adeseori că lumina de pe Tabor, deși strălucea mai tare ca soarele, nu a fost văzută de către cei de la poalele muntelui.

b) Dar dacă factorul subiectiv este absolut necesar pentru a sesiza un fond obiectiv al Revelației, cum dobândește organul Revelației și tot omul credincios siguranța că se află de fapt în fața unui fond obiectiv? Chestiunea aceasta este cea mai dificilă. Numai din mărturisirile indirecte ale organelor Revelației se pot deduce unele semne prin care se manifestă acest caracter obiectiv, a cărui siguranță o afirmă acele organe cu hotărâre.

Un semn al acestui caracter obiectiv al fondului viziunilor este experiența unei stări de receptivitate pe care o au față de acel fond. Văzătorul își

dă seama că nu el a inventat acel fond, ci că-i este dat spre contemplare, spre sesizare și exprimare, chiar dacă în exprimare se cere și efortul lui.

Omul se experiază pe sine, în acele momente, gol de toate conținuturile sale de idei, de amintiri, de eforturi de cugetare, de sentimente. Prin aceasta își dă seama că ceea ce vede nu răsare din întretăierea conținuturilor sale sufletești și mintale, prin eforturi proprii de a le adânci și combina. În felul acesta «modelul sau tiparul spiritual» îi apare deodată ca ceva deosebit de tot ce este el. Starea aceasta se trăiește și ca un fel de stare de pasivitate. Văzătorul «vede», dar nu face efortul să descopere ceea ce «vede», ba nici măcar ca să vadă «modelul» «tiparul»; el este un dar, ba chiar i se impune; el exercită o presiune asupra spiritului văzătorului.

Dacă sunt mobilizate și organizate în el anumite imagini sau cuvinte pentru tălmăcirea a ceea ce «vede», aceasta se face iarăși în mod principal fără efortul lui, sub forța realității «văzute». Numai pentru retușări de detalii efortul lui este necesar.

Forța cu care se impune evidența unui «tipar», sau a «unor tipare» e pentru văzător o forță imperativă, pe de o parte de a lua act de ea, pe de alta de a comunica ceea ce «vede». «Vai mie de nu voi spune», strigă adeseori proorocii. Experiența caracterului obiectiv al fondului viziunii este acum cât se poate de accentuată. Organul revelației aude chiar ca un fel de poruncă în sensul acesta: «Fă cum ai văzut, sau cum ți s-a poruncit; mergi și spune». Forța imperativă a realității obiective a Revelației a luat pentru organul Revelației forma sau imaginea auditivă a unui fel de voci, a unui fel de cuvânt.

Mai mult chiar, obiectivitatea merge până acolo că imaginea, sau suita de imagini, capătă un fel de autonomie în spiritul văzătorului, deși, pe de altă parte, totul se petrece în interiorul lui. Este aici o obiectivitate în subiectivitate, e ceva ce depășește granița între subiectivitate și obiectivitate. Totuși fenomenul n-are nimic comun cu halucinația, care e un simptom al omului bolnav și în care totul se petrece într-o înșirare lipsită de coerență și de luciditate și efectul este o continuă agravare a stării de boală a subiectului. Dimpotrivă, organul Revelației se caracterizează printr-o luciditate, printr-o acută conștiință de sine și printr-o coerență etică în toată comportarea lui. El nu pasișează în viziunea lui, ci e nou, și cu aceasta indică o nouă etapă în progresul

etic uman. Divinitatea fiind spirit și descoperirea ei adresându-se spiritului uman, nu e de mirare că în întâlnirea aceasta a spiritului pur divin și a spiritului uman are loc o depășire a exteriorității care însoțește orice raport al omului cu realitățile materiale și chiar cu oamenii, care sunt și ei îmbrăcați în corpuri.

Ținând seama de această pasivitate a organelor Revelației, Sfinții Părinți vorbesc mai mult de acțiunea de modelare, de imprimare ce se exercită asupra lor, de acele «vederi», și mai puțin de efortul organelor revelaționale de a se modela. Am dat unele citate în acest sens mai înainte.

Explicațiile date în paginile anterioare, după Sfântul Grigore Palama, le întâlnim în esență — aplicate, desigur, la cunoașterea poetică — și la un filozof român, în expunerea lui despre modul în care subiectul uman se întâlnește cu realitatea care, pe de o parte este obiectivă, pe de alta devine interioară subiectului în această întâlnire. Realitatea este trăită, după acest filozof, ca un plin ce umple obiectul care este un gol, ca un plin care formează cu golul pe care-l umple o unitate. Realitatea care umple subiectul și-l modelează i se oferă subiectului la început ca un «precuvânt» general, care pe urmă se specifică în imagini și cuvinte. Filozoful român folosește pentru această modelare a subiectului prin conținutul pe care-l umple, fără ca subiectul să înceteze, pe de altă parte, de a se ști ca deosebit de conținutul care l-a umplut și l-a modelat și pe care-l exprimă, exprimându-se în același timp pe sine însuși — imaginea a două cercuri, unul albastru (A) și altul roșu (R), care acoperindu-se parțial, produc în zona (V), în care ele se acopăr, culoarea violet.

Subiectul A, modelat în zona V de obiectul R, a devenit în acea zonă una cu obiectul R, dar și obiectul R a devenit în acea zonă una cu subiectul A, dând rezultatul comun V. Aceasta înseamnă, după noi, că în subiect au apărut niște «tipare», niște «intenții», niște «aere» ale realității, care în cazul urmărit de noi sunt ale realității divine ce s-a adaptat putinței de sesizare și exprimare a subiectului uman, s-a umanizat pe sine și a îndumnezeit umanul. Subiectul uman se sesizează prin «precuvânt» atât pe sine cât și realitatea care l-a modelat, sau care s-a modelat ea însăși după subiectul uman. Dar, în același timp, subiectul uman păstrează conștiința deosebirii sale de realitatea

divină, căci se distinge în același timp atât pe sine cât și realitatea divină și ca factori ce s-au întâlnit fără să se contopească. «Nu e vorba acolo (în zona de acoperire) (V), de un violet pur și simplu. Există în acest violet o indisolubil unită și totodată radicală dualitate. Există în el două versante conducând fără hiat unul spre albastru, celălalt spre roșu, care în violet sunt prezente ambele, «în persoană», fiecare cu întreaga lui ratio formalis». «În vorbitor se răspândește acum blânda lumină difuză a unui precuvânt, a unei șoapte fragede, închisă ca o sămânță în nemijlocirea propriei ei sonorități, și — ca o sămânță — deschisă spre rămurosul copac de semnificații al cărui dinamism de necuprins într-însa - *totum simul* — e cuprins». În acest precuvânt începe să se trăiască conștient existența, «nu numai cu cele cinci simțuri, ci și cu al șaselea; nu numai cu mintea, nu numai cu inima; cu îmbrățișarea apropiatoare, cu elanul desmărginirii (...). Precuvântul (în plin dinamism de desfășurare, ca și realitatea sesizată) ar furniza deci vorbitorului singurul model al unei corecte utilizări a cuvintelor articulate»²³.

Deosebirea în întâlnirea subiectului cu Dumnezeu ar consta mai ales în faptul că aici precuvântul e trăit de om nu numai ca inspirat de prezența unei realități de caracterul obiectului, ci și ca un ecou al unei revendicări, al unui cuvânt mai presus de cuvânt, al lui Dumnezeu trăit ca persoană. Cuvântul uman corespunde realității divine nu numai ca sens devenit conștient în om, ci într-un mod mai deplin, ca sesizare a poruncii divine și ca răspuns la ea. Omul întreg se trăiește în întâlnirea cu realitatea divină ca angajat într-un dialog cu Dumnezeu, ca partener ascultător al cuvântului dumnezeiesc și răspunzător la cuvântul dumnezeiesc. Omul întreg e modelat ca ființă ascultătoare și răspunzătoare în întâlnirea cu Dumnezeu și din trăirea acestei calități a sa răsare în el cuvântul ca reținere în forma umană a cuvântului divin și ca răspuns la cuvântul divin. Așa se trăiește omul ca imprimat de Dumnezeu și în același timp ca deosebit de El.

Din această trăire a lui Dumnezeu ca cuvânt (nearticulat în cuvinte omenești, dar articulat ca intenție) poruncitor, provine necesitatea omului de a reda și celorlalți oameni acest cuvânt al lui Dumnezeu prin cuvintele sale omenești. Și numai pentru că omul are această capacitate și trăiește această obligație de a reda «cuvântul» lui Dumnezeu prin cuvinte omenești, are și ca-

pacitatea și trăiește și necesitatea de a sesiza și reda realitatea ca obiect în cuvinte pe seama semenilor săi.

Concluzii

Prin faptul că creștinismul este religia revelării lui Dumnezeu în «chipul substanțial» uman, prin faptul că toate imaginile revelate se nasc din atingerea spiritului divin de spiritul uman întrupat, se arată că în creștinism omul s-a ridicat la treapta cea mai înaltă a sesizării lui Dumnezeu, la treapta sesizării Lui ca realitate deosebită de obiecte, ca realitate spirituală, dar care nu se poate revela și sesiza decât prin intermediul imaginilor sensibile. Căci pe de o parte numai omul este, ca spirit, superior obiectelor, dar pe de alta, ca spirit întrupat, el este o imagine substanțială și toată viața lui spirituală este legată de imagini. Imaginile sunt forma necesară a manifestării spiritului uman, iar spiritul uman este după chipul lui Dumnezeu. Omul nu poate sesiza pe Dumnezeu decât prin imagini, prin simboluri. Imaginile umane sunt cea mai înaltă formă de sesizare a spiritului divin, căci, ca imagini în care se exprimă spiritul uman, ele sunt totodată simboluri ale spiritului divin, după al cărui model este spiritul uman.

Dar omul nu trebuie să confunde imaginile sale și nici chiar trupul său cu însăși realitatea sa spirituală. Adică el nu trebuie să transpună asupra spiritului latura de obiect a imaginilor. Cu atât mai puțin trebuie să transpună asupra spiritului divin latura de obiect a imaginilor. Când se face aceasta, se naște idolul, sau mitul. În sensul acesta orice imagine poate deveni mit, fie că are caracterul unui eveniment istoric, fie că este împrumutată din natură. Chiar și imaginile Revelației pot deveni în acest caz mituri.

Deci, pe de o parte, omul nu poate evita imaginile în gândirea sa referitoare la Dumnezeu, pe de alta depinde de nivelul lui spiritual ca acestea să-i

fie mituri, neconforme cu Dumnezeu, sau simboluri ale lui Dumnezeu, cel mai presus de lumea obiectelor.

Inevitabilitatea imaginilor biblice a pus-o în evidență dogmatistul reformat Emil Brunner, în felul următor:

«Pentru cugetare, care caută să dobândească ultimele adevăruri din reflexiunea sa însăși și a lumii sale, și deci ca atare respinge legarea de ceva istoric — Revelația, istoria mântuirii, - chiar ideea unui Dumnezeu personal, adică a unui Tu divin, care ne grăiește, este mitică. Acestei cugetări îi stă în față credința care se știe legată de acest eveniment istoric, pentru că în el cunoaște Revelația și autocomunicarea lui Dumnezeu. Cu aceasta e dat ceea ce voim să numim «mituri fundamentale» ale credinței creștine, care sunt identice cu conținutul propovăduirii».

«Noi suntem de acord cu filozofia să numim propovăduirea decisivă despre comunicarea de sine a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, mitică, în sensul că noi recunoaștem că în credință suntem conștienți de caracterul inadecvat al întregii noastre vorbiri despre Dumnezeu. Graiul Bibliei — al Noului Testament, tot așa de mult ca și al Vechiului — este simbolul mitic, într-un chip în care cugetării abstracte a filozofiei îi este inadecvat și de aceea inaccesibil. Ceea ce filozoful numește inadecvat și «primitiv» se caracterizează prin două însușiri: prin simbolica pe care o are caracterul personal al lui Dumnezeu (antropomorfism) și prin intervenția lui Dumnezeu în istorie (minune)».

«Dar dacă privim noțiunile prin care simbolica și mitologia biblică este înlocuită de filozofie, în scopul spiritualității, descoperim că aceste noțiuni toate stau pe linia abstracțiunii (...). Lumea dumnezeiască a Bibliei se transformă într-o lume de idei a platonismului, în ontologia atemporală a ființei, în absolutul care nu are un partener opus, ci e fundamentul etern al totului».

«Dar se arată totodată că această sumă de noțiuni abstracte nu e nici ea nesimbolică și adecvată, ci că în locul simbolicii timpului și a persoanei intră simbolica spațiului și a obiectului. Nici cea mai abstractă filozofie nu scapă de sub necesitatea de a vorbi despre ultima realitate în mod simbolic, chiar dacă se folosesc, ca astfel de simboluri, abstracțiunile impersonalului (lucrului) și ale atemporalului. Aceasta este chintesența spiritualizării după

spiritului uman cu spiritul divin, o imagine uneori concentrată, alteori lărgită a imaginilor revelate.

Mai trebuie adăugat că Revelația creștină, ca întâlnire între Dumnezeu și om, realizată prin mijloace rezultate din această întâlnire, urmărește creșterea omului din ambianța și în ambianța izvorului care este Dumnezeu, care, o dată ce e liber și necondiționat, trebuie să fie și personală. Experiența acestei legături și comuniuni a omului cu acea sursă și a creșterii lui din ea se exprimă inevitabil în imagini, dar imaginile acestea redau în cel mai adecvat mod posibil, pentru condiția noastră trupească, o realitate adevărată.

Cu totul altceva este mitologia. În ea nu există o preocupare de creșterea spirituală treptată a omului sau a omenirii, nici din partea omenească, nici din partea pretinselor forțe miraculoase, pentru că ele însele sunt departe de ceea ce înseamnă spiritualitate în sensul propriu al cuvântului.

Evanghelia nu e în esența ei mitologie, pentru că nu personalizează niște forțe ale naturii. În ea persoana divină nu se poate reduce la o forță a naturii, deci nici raportul omului cu ea la un raport cu o forță a naturii, ci este accentuat mereu caracterul personal bilateral al acestui raport. Acest raport nu e prezentat de Evanghelie ca o închipuire. Acesta e fondul nemitologic al Evangheliei. Chiar Bultmann l-a recunoscut. De aceea el n-a propus decât o demitologizare a hainei mitice în care ar fi îmbrăcat acest fond nemitologic, reținând esența lui. Evanghelia poate fi demitologizată de școala lui Bultmann, pentru că nu e mitologie în esență. Mitologia greco-romană, sau germană, sau hindusă, nu poate fi demitologizată, pentru că acelea sunt mitologii în esența lor. Demitologizarea lor echivalează cu desființarea lor. Evanghelia însă nu poate fi desființată nici cât va fi omenirea în timp, nici în veșnicie.

¹ O expunere temeinică a teologiei lui Rudolf Bultmann oferă André Malet în *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Geneva, 1962. Un capitol de interpretare critică a acestei teorii oferă Jürgen Moltmann în *Theologie der Hoffnung*, München, 1964 (cap. «Die Theologie der transzendenten Subjektivität des Menschen», pp. 51-60); la fel Alan Richardson în *The Bibel in the Age of Science*, ed. 2, Amsterdam, 1964 (cap. «The existentialist Theology», pp. 100-121).

² John A. T. Robinson, *Honest to God*. Amintim aici și de teologii luterani americani. (Altizer, van Buren, Hamilton, Vahanian), grupați în mișcarea «Dumnezeu a murit», care propun un creștinism fără Dumnezeu. Acești teologi și-au făcut studiile în Germania și stau sub influența școlii teologice a lui Bultmann.

³ Teologul protestant Reinhard Slenczka (*Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen, 1966), a demonstrat inconsistența teoriilor care neagă dumnezeirea lui Hristos sau chiar istoricitatea Lui.

⁴ Vezi la Alan Richardson, *op. cit.*, cap. I «*The Heilsgeschichte Teology*», pp. 122-142. Richardson menționează dintre fruntașii anglicani ai acestei școli pe Prof. Georg Ernest Wright de la Universitatea Harward (*God Who Acts*, London and Chicago). Un reprezentant al acestei școli este prof. Oscar Cullmann.

⁵ Scrierea *Adversus Macedonianos* (P. G., XLV, 1901-1324), prezintă cele trei persoane divine ca o singură energie (lucrare) ce pornește din Tatăl, trece prin Fiul și se împlinește în Sfântul Duh (col. 1317 B; 1316 D).

⁶ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 59.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Acești teologi vorbesc în consecință de o «teologie a imaginilor». Vezi expunerea acestei «teologii a imaginilor» la Alan Richardson, *op. cit.*

⁹ *Adversus Epiphaniem*, la Pitra, *Spicilegium Solesmense*, tom. V, pp. 313-314.

¹⁰ Richardson, *op. cit.*, p. 163: «Chestiunea principală în această privință, cu care teologii vor trebui să se ocupe în viitorul imediat, este aceea a relațiilor imaginilor cu concepția biblică a cuvântului. Scriptura zice că Logos, nu *eikon* a venit la prooroci; teologia creștină este o teologie a cuvântului. Dacă noi înțelegem prioritatea cuvântului față de imagine, va trebui să vedem chestiunea în perspectiva ei corectă. Opera de clarificare a acestei chestiuni ne va ocupa un timp lung în viitor».

¹¹ A. *Rebirth of Images. The Making of St. John's Apocalypse*, Glasgow, 1941, p. 20. Ar fi interesant de făcut o comparație între această recunoaștere a funcției revelatoare a imaginilor și între contestarea oricărei astfel de valori a lor, proprie gânditorului român Lucian Blaga (*Geneza metaforei*).

¹² Sf. Nichifor Mărturisitorul declară că icoana poate reda pe Fiul lui Dumnezeu pentru că redă «chipul omenesc», devenit propriu ipostasului Său. Dar aceasta înseamnă că Fiul lui Dumnezeu având chipul Său propriu divin și luând «chip de rob», prin cel din urmă se reflectă El însuși pe sine. «Precum deci și-a făcut prin iconomie proprii patimile trupului și precum trupul se zice al lui Dumnezeu-Cuvântul, așa și chipul și asemănarea preasfântului trup ca proprii Lui se referă la El» (*Antir. I, Contra lui Const. V. Copronim, P. G., XCIX, 324*). Sau: «Dacă deci îngerul și sufletul, neavând trup, sunt circumscrise, cum nu e circumscris și nu se va zugrăvi Hristos cel ce s-a întrupat și a luat chip și figură omenească?» (*Antir. II, P. G. XCIX, 365*). Sau și mai clar: «Chip (*morphēn*) și ființă, hotărâsc (Părinții) că e același lucru și că amândouă au același înțeles (...). Astfel socotesc (Părinții) că El a luat prin chip cu adevărat și firea omenească și s-a făcut întreg om din suflet și trup. Precum prin «chipul lui Dumnezeu» e Dumnezeu desăvârșit, așa prin «chipul de rob» e om desăvârșit» (*Antir. adv. Eusebium la I Pitra, op. cit., I, p. 398*).

Dar între «chipul lui Dumnezeu», în care era Fiul lui Dumnezeu și «chipul de rob», Hristos a luat ceea ce era «după chipul» Său divin, adică imaginea chipului divin (*to kat' eikona*), cum spun Sfinții Părinți.

De fapt toți oamenii sunt «după chipul» dumnezeiesc. Dar acest chip slăbit prin păcat e restabilit în primul rând și în mod desăvârșit în Hristos, întrucât e umplut de Dumnezeire, de originar și întrucât Fiul lui Dumnezeu însuși se face purtătorul lui.

Un teolog rus (p. 95-96) vrea să corecteze pe Părinți și spune că «chipul» în Hristos nu se referă la «fire», ci la persoană. Deci în Hristos nu sunt două «chipuri», ci unul, pentru că unul este ipostasul. Dar atunci al cui «chip» este Hristos în total? Al Dumnezeirii nu poate fi, dacă chipul este și dumnezeiesc. Sau dacă umanul din Hristos este el însuși model dumnezeiesc, nu se introduce aici un monofizitism sui generis? Mai precis, el spune că Dumnezeirea nu are nici un chip în calitatea ei infinită, chipul ei propriu este umanitatea. Dar chiar așa dacă ar fi, umanitatea lui Hristos este o imagine a Dumnezeirii.

¹³ A. Farrer zice: «Văzătorul» (Daniil) se vede pe sine în «ziua» a cincea a istoriei lumii, ziua monștrilor care «ies din ocean», care pentru mintea semită sunt simbolurile violenței haotice (...). Dar el cunoaște că timpul lor e hotărât și va veni ziua când Cel vechi de zile va stabili stăpânirea veșnică a Fiului Omului «peste peștii mării și păsările cerului și peste toate dobitoacele, peste tot pământul și tot ce mișcă pe pământ» (Fac. I, 28). Această stăpânire nu va avea sfârșit, pentru că Fiul Omului este ultima operă a lui Dumnezeu, El nu s-a născut din mare sau din pământ, ci este într-un mod special creatura lui Dumnezeu cel ceresc, făcut după chipul și asemănarea Lui, așa fel că pe când fiarele ies din mare, Fiul Omului vine pe norii cerului. Daniil aplică această parabolă la omenire. După era în care a domnit leviatanul, vine era în care va domni chipul lui Adam și Adam este chipul lui Dumnezeu (...). Pentru creștini, Hristos este imaginea cea dintâi a lui Adam, și creștinii sunt, în mod derivat, membrele lui (*op. cit., v. 52*).

¹⁴ A. Farrer, *op. cit.*

¹⁵ Sf. Grigore Palama, *Alt tratat pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei: al treilea dintre cele posteriore*, în «Cod. Coisl.», 100 f. 191 r: «Când deci Scriptura spune că proorocul a primit învățătura din vedere (*ek tes oraseos*), că îngerul l-a ridicat de la vedere la învățatură, nu zice că l-a depărtat de la vedere; ci că proorocul a învățat din aceea ca dintr-o cauză a cunoștinței cele nu le cunoștea mai înainte; și că îngerul înțelegând mai bine cele cuprinse în vedere, fiind înger, i-a explicat proorocului și l-a ridicat de la vedere la înțelegere. Neștiința de la care a fost îndepărtat e inferioară cunoștinței la care a fost ridicat. Dar vederea care-i da cunoștință, pe care o are în sine, în chip concentrat, imitând pe Dumnezeu, cum nu e mai înaltă decât cunoștința, oferită de ea?».

¹⁶ *Op. cit.*, «Cod Coisl.», 100, f. 188 r.

¹⁷ *Ibidem*, f. 189 v.

¹⁸ *Ibidem*, f. 190 r.

¹⁹ *Ibidem*, f. 190 r.

²⁰ *Ibidem*, f. 190 v.

²¹ *Ibidem*, Ps. XII, 1.

²² *Ibidem*, f. 182 v.

²³ Mihai Șora, «Cantată pe două voci despre rostul poetic», în *Familia*, Oradea, decembrie 1967, p. 12-13.

²⁴ *Dogmatik*, III, Band. Zwingli-Verlag, Zürich, 1960, pp. 452-454.

CONSIDERAȚII ÎN LEGĂTURĂ CU SFINTELE ICOANE*

Duminica în care s-a săvârșit actul solemn de cinstire a Sfințelor icoane, prima din postul Paștilor, s-a numit Duminica Ortodoxiei.

E de remarcat că toate dogmele de temelie ale creștinismului s-au fixat în Răsărit prin cele șapte sinoade ecumenice. Ultima dintre aceste dogme este cea a cinstirii icoanelor și ea s-a formulat prin sinodul VII ecumenic din anul 787. S-a spus că sinoadele ecumenice din Răsărit n-au fixat decât dogmele privitoare la Dumnezeu, nu însă și cele despre conlucrarea omului în opera de mântuire. Cu problema omului, cu rolul său în opera de mântuire, s-a ocupat mai mult Apusul catolic și protestant, Biserica Ortodoxă nefăcând decât să ia atitudine rectificatoare față de erorile ce s-au ivit acolo.

Însă nimic nu poate sta alături de Dumnezeu. Dogmă de temelie nu poate fi decât o învățătură ce se ocupă în mod principal cu Dumnezeu, formulând descoperirea Lui. O învățătură în care predomină chipul omului, ridicată la rangul de dogmă centrală, ar însemna o auto-divinizare a omului. Dogmă în înțelesul nediluat al cuvântului este o oglindă în care nu e îngăduit să se vadă în planul întâi decât Dumnezeu.

E adevărat că în oglinda acesta cerească omul se poate vedea și pe sine, dar așa cum se cuvine când se privește în raportul cu Dumnezeu: nu de sine stătător, nu pe primul plan, nu în mărimea dorită de fantezia sa orgolioasă, ci în dependență de Dumnezeu, primindu-și toată ființa, tot înțelesul, toată lumina de la El.

Omul nu poate fi văzut în lumina sa adevărată decât în preajma lui Dumnezeu. Cine ar încerca să-l vadă deosebit pe Dumnezeu, pur și simplu

* *Gândirea*, An XXI (1942), Nr. 3 (martie), pp.

nu-l mai vede ca om. Iar în înțelesul acesta dogmele sinoadelor ecumenice despre Dumnezeu cuprind și o învățătură despre om.

Apusul ocupându-se în mod principal cu ființa și rolul omului în creștinism, n-a făcut decât să dezvolte exagerat învățătura despre om din dogmele răsăritene, care au ca temă principală pe Dumnezeu. El a dat mai degrabă interpretări decât dogme, iar interpretările sale sunt cele mai multe eronate. Apusul și-a manifestat prin aceste preocupări tendințele sale antropocentrice, incapacitatea de a vibra exclusiv pentru Dumnezeu, neputința sa dogmatică. Dar preocuparea de om ca entitate principală, însemnând scoaterea lui de sub lumina divină, duce în mod necesar la minimalizarea, la naturalizarea, la scufundarea omului în lumea obiectelor. Cu rădăcinile desprinse din lumea divină a dogmei, omul nu mai este decât un conglomerat al materiei. Așa se explică de ce antropocentrismul apusean a dus la destrămarea omului. Omul nu poate fi salvat decât prin dogmă, ca preocupare covârșitoare de Dumnezeu. Omul lăsat în seama sa însuși se îneacă în oceanul naturii, ca Apostolul Petru care a uitat o clipă puterea lui Dumnezeu și s-a gândit numai la sine și la apele ce-l înconjurau.

(...)

Răsăritul care a primit de la Dumnezeu harul și misiunea așezării dogmelor ca temelie a existenței omenești, le-a păstrat până azi și acum este în măsură să insufle lumii o nouă încredere în Dumnezeu și în om, ca realități și valori indiscutabile, netrecătoare și supreme.

Nu vorbim de răsăritul nordic. Acela n-a participat la așezarea dogmelor și nu le-a absorbit niciodată în adâncurile sale spirituale ca temeuri limpezi și ordonatoare ale vieții. Răsăritul nordic este stepa vastă în care domnește șueratul ucigător de viață al pasiunilor iraționale. Ceea ce în Apus este eroziunea lentă, în Răsăritul nordic este sfâșiere sălbatică și momentană.

Dogmele creștine s-au întemeiat și se mențin până azi în Răsăritul nostru, cu centrul de iradiere în cetatea împărătească a Bizanțului.

Când la anul 842, patriarhul Metodie și împărăteasa Teodora s-au hotărât să aleagă Duminica primă din Postul Paștilor ca zi de sărbătoare a triumfului împotriva batjocoritorilor de icoane și s-o numească Duminica Ortodoxiei, ei n-au gândit să facă din ea un prilej de reconfirmare sărbăto-

rească numai a dogmei sinodului al VII-lea ecumenic, ci a întregului edificiu dogmatic ridicat în sinoadele ecumenice, ca și o pomenire cu laudă a lor.

Duminica Ortodoxiei a fost atunci praznicul Bisericii pentru terminarea formulării cadrelor credinței relevate și pentru biruința ei asupra tuturor ereziilor.

Duminica Ortodoxiei e ziua a șaptea a Bisericii, odihna ei sărbătorească după victoria asupra haosului spiritual prin așezarea temeiurilor adevărate ale existenței umane. Duminica Ortodoxiei este astfel, în fiecare an, sărbătoarea drepte credințe în întregul ei, sărbătoarea biruinței adevărului revelat împotriva schimonoselilor mincinoase ale omului. De aceea se citește în Duminica Ortodoxiei lista tuturor ereticilor și se rostește anatema asupra lor.

Ortodoxia nu stă deci numai în cinstirea sfintelor icoane, ci în întregul edificiu dogmatic ridicat în cele șapte sinoade ecumenice. Oricine se abate de la una sau alta din aceste dogme, pierde atributul de ortodox, de mărturisitor al drepte credințe, apucând pe panta ce coboară în mlaștina relativismului.

Dar, deși cinstirea icoanelor nu formează unicul criteriu al Ortodoxiei, iar dogma despre ea a fost formulată cea din urmă, ea constituie totuși unul din criteriile și valorile Ortodoxiei.

Dogma despre sfintele icoane este tot o învățătură despre Dumnezeu, deci este o dogmă în înțelesul deplin al cuvântului. Ea nu înseamnă, cum pare unora, ridicarea anumitor părți ale naturii la nivel dumnezeiesc, o idolatrizare a celor văzute.

Această părere au reprezentat-o și iconoclaștii veacurilor VIII-IX, care afirmau sus și tare că Dumnezeirea nu poate fi sugerată prin liniile și culorile unei imagini desenate sau pictate. Ei se fereau de icoane, temându-se că prin ele se introduce în creștinism idolatria păgână. Dar împotriva icoanei, în creștinism nu se mai pot aduce motive valabile în raport cu chipurile idolești ale zeilor.

Creștinismul se deosebește de păgânism prin marea veste despre Fiul lui Dumnezeu făcut om adevărat pentru vecii vecilor. Dumnezeu, în iubirea Sa nemărginită de om, îi acordă acestuia atâta valoare încât El însuși se face om, luând față reală de om și arătându-i-se astfel atât în veacul de acum cât și în cel viitor.

Noi nu știm cum a fost Fiul lui Dumnezeu înainte de întrupare, nici cum e Tatăl și Duhul Sfânt. Nu știm cu alte cuvinte cum e Dumnezeu în sine, dar știm că Dumnezeirea Fiului după întrupare nu mai e o realitate despărțită de trupul și de fața omenească. Dacă nu știm cum e Dumnezeu în sine, știm că Dumnezeirea Fiului s-a arătat oamenilor și li se va arăta în vecii vecilor prin înfățișarea reală de om și numai prin ea.

Când păgânii închipuiau pe zei în chip de oameni ei se aflau într-o dublă eroare: zeii nu existau, iar dacă ar fi existat, păgânii nu puteau induce mărturia istoriei despre întruparea reală a vreunui zeu. Iisus Hristos însă a trăit într-un moment precis al istoriei ca om, dar ca Dumnezeu cel întrupat, om ce s-a dovedit în același timp Dumnezeu. Istoricitatea lui Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat deosebește credința în El de orice mit, care nu e decât o concretizare poetică a unei idei, a unui proces constant al naturii. Întruparea lui Dumnezeu ca om e fapt istoric mărturisit cu hotărâre gravă și cu prețul vieții de toți ucenicii Săi și de nenumărații urmași ai acelora. Păgânii prin idoli lor transformau o închipuire a lor în realitate sau personificau un fenomen al naturii. Creștinii, când privesc cu ochii credinței pe Fiul lui Dumnezeu ca manifestându-se prin față omenească, se află în cea mai deplină conformitate cu adevărul divin și cu istoria.

Astfel, problema icoanei în creștinism se restrânge la întrebarea: poate fi Iisus Hristos, Dumnezeu-omul, redat în imaginea picturală? Cu alte cuvinte, ar fi putut un pictor contemporan cu Iisus sau chiar un fotograf, dacă această artă ar fi existat pe atunci, să-L redea în imagine?

Iconoclaștii afirmă că numai omenitatea lui Iisus s-ar fi putut vedea, nu și Dumnezeirea Lui, iar imaginea omenității lui Iisus nu poate fi identificată cu imaginea lui Iisus însuși, căci în cazul acesta am contopi omenitatea cu Dumnezeirea Lui (ceea ce înseamnă erezie monofizită), sau L-am considera pe Iisus ca om, despărțit de Iisus ca Dumnezeu (ceea ce înseamnă erezie nestoriană). Iconoclaștii însă n-aveau dreptate. Omenitatea lui Iisus nu poate fi nici despărțită de Dumnezeirea Lui, nici contopită. Ea cuprinde în mod necesar și nedespărțit Dumnezeirea.

Chestiunea se pune astfel: cei ce trăiau în preajma lui Iisus puteau vedea din față, din privirea Lui, că e mai mult decât om, că e Dumnezeu-om?

Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, căci altfel de unde ar fi luat ei certitudinea că Iisus e Dumnezeu și puterea de-a primi moartea pentru această certitudine? Ei vedeau ceva în Iisus, care depășea tot ce e omenească. E adevărat că nu toți care au trecut pe lângă El au văzut dumnezeirea în înfățișarea Sa omenească. A trebuit pentru această vedere și credința. Dar credința o putea avea oricine dacă nu se încapățâna să închidă ochii, să nege elementul supraomenească ce emana, asaltându-l din persoana lui Iisus. Dar oricum s-ar fi produs credința, fapt e că cei ce o aveau, privind la Iisus vedeau, prin toate manifestările Lui omenești, Dumnezeirea. Dacă cineva ar întreba: cum era posibil să se vadă prin trup Dumnezeirea, i-am putea răspunde: cum e posibil să se vadă prin trupul material, realitatea spirituală a sufletului?

Între trup și suflet e o penetrație misterioasă. Privirea unui om, de pildă, nu e numai combinație de celule, numai aglomerație de materie carnoasă, ci și sens, idee, sentiment, atitudine voluntară, stare morală. Fața omului e lucrul cel mai minunat de pe lume. E o negrăită dar incontestabilă unire de spiritual și material. E o taină, dacă prin taină se înțelege în sens larg o împreunare între spirit și materie. Materia cu spiritul fac întregul ce se cheamă față omenească. Fețele omenești sunt tot atâtea apariții ale spiritului în lumea naturii materiale, întreruperi ale naturii, soli ai altei lumi. Trupul întreg e un chip, o imagine a sufletului. Portretul trupului redă și realitatea sufletului din el. Ochii sunt imagine a vederii, mâinile ale acțiunii, urechile ale auzului; orice organ al trupului e o imagine a unei funcții spirituale și toate la un loc, trupul în întregime, sunt o imagine a sufletului cu funcțiile lui. Iar dacă într-un suflet e sălășluit har ceresc, el de asemenea se străvede prin privirea și fața omenească, prin tot felul unui om de a se comporta vizibil. Când suntem în preajma unui om înălțat sufletește prin harul dumnezeiesc, simțim și vedem harul din el, nu direct, ci prin trup, printr-o anumită fizionomie spirituală a feții.

Mântuitorul Iisus Hristos purta sub înfățișarea vizibilă omenească în-săși Dumnezeirea. Dumnezeirea nu e ceva incompatibil cu felul de a fi și de a se manifesta al spiritului din om. Dacă harul divin nu e decât o putere ce înalță însușirile spirituale din om, Dumnezeirea din care izvorăște harul trebuie cugetată ca aflându-se pe o linie ce duce de la sufletul omenească în sus, ca

o desăvârșire spirituală. Sufletul omenesc trebuie să fie mediul cel mai potrivit prin care se manifestă ea. Iar spiritul omenesc, oricât ar fi de încărcat de dumnezeire, își are în trup instrumentul necesar și propriu de manifestare.

Dacă sufletul omului modelează materia astfel ca să-și formeze un trup prin care se poate manifesta spiritul dumnezeiesc, după care e făcut sufletul, putându-se manifesta atât de adecvat prin suflet, se poate manifesta și prin trupul omenesc care arată sufletul. Organele și trăsăturile trupului omenesc sunt indirect modelate ca mijloace adecvate de manifestare a Dumnezeirii. Dumnezeirea nu e cu totul inaccesibilă. De ce ar mai arăta atunci Dumnezeu ca om și de ce S-ar mai fi întrupat? Astfel nimic nu se opune ca apostolii să fi văzut Dumnezeirea lui Iisus Hristos. Dar dacă Dumnezeirea lui Iisus o vedeau Apostolii prin fața lui omenească, desigur că dacă li s-ar fi prezentat, după moartea Lui sau când nu erau cu El, un portret, portretul le-ar fi sugerat întreaga persoană divino-umană a lui Iisus. Căci taina oricărui portret stă în puterea celor câteva linii de a sugera realitatea vie a originalului. Cei ce au stat în preajma lui Iisus desigur că au experiat Dumnezeirea Lui din cuvântul Lui, iar când vedeau portretul, lipsind cuvântul, lipsea un mijloc important prin care și-ar fi dat seama de Dumnezeirea celui reprezentat. Dar portretul unei persoane cunoscute are puterea că sugerează și ceea ce nu poate manifesta actual o persoană. Trăsătura gurii, strălucirea ochilor trezește în privitor amintirea momentelor când aceste manifestări vizuale erau însoțite de sunetul graiului.

Puterea portretului unei persoane cunoscute stă în faptul că stimulează amintirea privitorului care adaugă la liniile lui fixe toate elementele de viață ale originalului. O mamă privind portretul fiului ei depărtat, se pomenește vorbind cu el. Ochii din portret încep să miște, gura să grăiască, figura întreagă se însuflețește. Mama uită că se află în fața unui portret. Prin colaborarea portretului și a amintirii privitoarei a apărut în fața conștiinței ei fiul în toată vioiciunea realității.

Dar oricât am accentua rolul amintirii, nu trebuie să micșorăm pe cel al trăsăturilor obiective ale portretului. Dacă acestea nu redau figura persoanei cunoscute, amintirea nu se pune în mișcare. Omul e înzestrat cu marea și misterioasa putere de a sugera prin anumite linii, culori și umbre, nu numai

portretul cuiva, ci și sufletul. E aici o prelungire a tainei trupului omenească, care e chip și mediu de manifestare al sufletului. Cine redă oricât de schematic — dar fidel — o față omenească, redă implicit sufletul acelui om. Dacă ar fi rămas o pictură a feții lui Iisus, portretul acesta ar fi sugerat, chiar indiferent de adaosul amintirii celor ce L-ar fi cunoscut, și pecetea dumnezeiască imprimată în manifestările Lui sufletești iradiate prin față. În vechime a persistat convingerea că ar fi rămas asemenea portrete ale feții lui Iisus. Așa se povestește că Domnul și-ar fi imprimat chipul feții pe năframa unei femei cu numele Veronica, pe care acesta i-a dat-o să se șteargă de sudoare când ducea crucea spre Golgota. Se mai povestește că Iisus și-ar fi imprimat fața Sa pe o năframă de in ce a trimis-o lui Avgar, tetrarhul Edessei, care-L rugase printr-o scrisoare să vină să-l vindece de-o boală grea, iar studiile științifice făcute în 1933 asupra urmelor de pe giulgiul sfânt, păstrat la Torino, au dus, pe de o parte, la limpezirea contururilor unui trup și ale unei figuri care în mod aproape neîndoielnic erau ale lui Iisus, iar pe de alta confirmă marea probabilitate ca Iisus să-și fi imprimat de fapt și cât a fost viu fața pe diferite năframe.

În orice caz, chiar dacă n-ar fi rămas după înălțarea lui Iisus un portret al Lui, apostolii cu siguranță că s-au silit să descrie credincioșilor, lacomi de a cunoaște cât mai multe despre Iisus și înfățișarea Lui, ale cărei trăsături caracteristice pe de o parte prin transmisiunea orală, pe de alta prin încercări foarte timpurii de fixare picturală, au rămas ca un bun statornic al tradiției bisericești.

Astfel nu greșim dacă afirmăm că chipul actual al lui Iisus din Biserica Ortodoxă, care se ferește de înnoiri, redă elemente caracteristice ale feței Lui, păstrate prin tradiție chiar din vremea apostolilor. Se știe cu câtă scrupulozitate prescriu cărțile de pictură bisericească detaliile de care trebuie să se țină seama la zugrăvirea chipului lui Iisus, dar redarea divinității lui Iisus ca putere ce se revarsă din interiorul figurii Sale e lucru nespus de greu. Numai un mare talent și o adâncă viață de puritate religioasă poate să aducă aici o contribuție serioasă. Nu totdeauna cei care au pictat sau pictează chipul lui Iisus sunt înzestrați cu mare talent și se învrednicesc de o inspirație suprafirească, mai ales că, pe măsură ce s-a extins Biserica, pietatea creștinilor impunea o

multiplicare tot mai mare a chipului Lui. Din motivul acesta și poate și din altele, e probabil că după primele veacuri creștine, după ce se va fi încercat zadarnic să se modereze râvna pioasă a multiplicării neinspirate a chipului lui Iisus, Biserica a început să impună elementele tradiționale ale acestui chip nu numai ca un cadru pe care pictorul să-l umple cu forța interioară a divinității, ci ca aproape singurele trăsături pe care trebuie să le fixeze când vrea să sugereze chipul lui Iisus. Biserica și-a spus că dacă pictorul nu poate să redea mai mult în direcția adecvată a înfățișării lui Iisus, mai bine să nu redea mai mult nici în direcția incompatibilă cu figura Lui. Astfel s-a impus imaginea schematică, stihială a chipului lui Iisus și chiar a tuturor sfinților. În unele icoane acest schematism e dus atât de departe încât aproape că nu avem decât liniile figurii omenești fără nici o viață interioară, cum sunt de pildă vechile icoane pe sticlă din casele noastre țărănești.

Dar această schematizare își are justificarea ei și în alte temeiuri decât în necesitatea amintită. Iisus, deși a fost om, n-a fost ca nici unul din oamenii care nu mai sunt altceva decât oameni. Omenitatea Lui a fost fără de păcat și a fost purtată de ipostasul dumnezeiesc. Deci, fața lui Iisus nu va reda o omenitate naturală, așa cum o întâlnim în oamenii concreți. Fața Lui trebuie să exprime numai trăsăturile generale, abstracte ale omenității, lăsându-se la o parte tot ce întâlnim în fețele concrete ale oamenilor naturali. Se vor reda numai liniile de temelie, de cadru formal ale omenității. În felul acesta pictorul va evita să afecteze cu vreun element psihologic păcătos înfățișarea lui Iisus, iar zborul sufletului credincios către Iisus Cel ceresc nu va fi împiedicat de asemănarea chipului din icoană cu al vreunui om concret. Portretul în care se redă numai atât din omenitatea lui Iisus, sigur că se află în adevăr, în conformitate generală cu înfățișarea Lui, deși nu în tot adevărul.

Dar, iarăși, trebuie observat că prin trăsăturile acestea de omenitate generală ale chipului lui Iisus nu se realizează numai o reducere a elementului natural și păcătos al omenității, ci și o exprimare pozitivă a virtuților care constituie omenitatea adevărată, omenitatea reînălțată la structura ei normală prin prezența divină. Chipul schematic al lui Iisus este concretizarea virtuților etice în gradul în care nu sunt sugerate de înfățișarea nici unui om natural. Seriozitatea feței Lui, puritatea privirii, bărbăția calmă, caracterul ascetic

al trăsăturilor, exteriorizează îmbinarea tuturor virtuților spre care trebuie să tindă omul, exteriorizează pe omul model în înțelesul creștin. Dacă omenitatea istorică a lui Iisus a fost omenitatea fără de păcat și concretizarea tuturor virtuților în gradul suprem, chipul Lui, așa cum e redat în iconografia bizantină, înfățișează tot ce poate fi mai apropiat de fața Lui reală din istorie și din cer; în orice caz un cadru care să se poată însufleți în modul cel mai adecvat de realitatea vie a prezenței lui Iisus.

Am spus înainte că dumnezeirea ca model al spiritului omenesc trebuie să se afle în direcția supremelor eforturi de înălțare spirituală a omului. Omul se află pe culmile posibilităților sale în realizarea sa etică, în ridicarea spre virtuțile prin care a depășit egocentrismul și a intensificat la gradul ultim răspunderea pentru alții. Acestea sunt stările și tensiunile prin care omul se aseamănă mai mult cu Dumnezeu. Manifestarea lor este și maxima manifestare a prezenței lui Dumnezeu, datorită și faptului că la aceste înălțimi etice omul nu se poate ridica fără ajutorul și prezența lui Dumnezeu. Astfel trăsăturile prin care se exprimă fața lui Iisus, ca îmbinare și concretizare — neafată între oamenii naturali — a virtuților omenești, a supremelor culmi ale omenității ce nu pot fi atinse numai prin om, exprimă în același timp o prezență mai presus de natură din ființa Lui, o prezență divină.

Deci, nu simpla omenitate generală neafectată de păcat se urmărește a se exprima prin trăsăturile schematice ale lui Iisus, ci omenitatea generală a valorilor etice supreme, la care nu s-a ridicat nici un om natural, ci numai Iisus Hristos, datorită Dumnezeirii Sale.

Același lucru se spune despre imaginea Fecioarei Maria în icoanele ortodoxe. Ea nu e o copie a unei femei întâlnite în lumea concretă și naturală, ci exprimă valorile etice supreme ale feminității generale: *maternitatea neafectată de păcat*, adică atributele de *Maică* și *Fecioară* în același timp, cum nu le putem găsi la nici o altă femeie. Se înțelege că trăsăturile Născătoarei de Dumnezeu trebuie să fie calde ca ale lui Iisus Hristos, pentru că maternitatea e afecțiune, iar puritatea — frumusețe, pe când liniile ascetice nu pot exprima asemenea stări. Tocmai aceasta ne face să acordăm toată admirația stilului ortodox al icoanelor Maicii Domnului, care, trebuind să redea asemenea însușiri feminine și materne, pline de viață și de căldură, totuși n-a căzut în na-

turalismul iconografiei apusene și deci n-a confundat chipul Maicii Domnului cu al unei femei oarecare, ci i-a păstrat înfățișarea singulară și cât mai adecvată cu fața ei reală.

Iisus Hristos a dus la gradul suprem valoarea omului care constă în caracterul etic, înfăptuind mântuirea oamenilor prin jertfa vieții sale. Când dăm lui Iisus atributul de *Mântuitor* recunoaștem că El a realizat suprema performanță etică, suprema desfășurare a virtuților omului adevărat, iar caracterul lui Iisus ca Mântuitor se exprimă în icoană prin înfățișarea Lui ca răstignit, sau în alte momente care amintesc răstignirea, cum e învierea, înălțarea la cer ș.a. Dar dacă trăsăturile de caracter schematic ale icoanei lui Iisus, urmărind ca țintă principală apărarea Lui de păcatul omului natural și exprimarea virtuților etice, sugerează în același timp în mod secundar și implicit prezența divinității în El, - prin faptele răstignirii, învierii, înălțării la cer, se pune accentul principal pe Dumnezeuirea din El și numai în subsidiar se adaugă o nouă subliniere a desăvârșirii etice a lui Iisus.

Dacă în schematizarea cu rost negativ și pozitiv etic Biserica a găsit un mijloc neîntrecut prin care să se redea un chip cât mai neeronat al lui Iisus, înfățișarea Lui fie în momentul făptuirii actelor supraomenești, fie înconjurat de simbolurile suprafirești, cum e de pildă nimbul în jurul capului, sau îngerii în preajma Lui, a socotit-o cel mai minunat mod de-a sugera pozitiv Dumnezeuirea Lui, care e cel mai greu de redat ca forță spirituală psihologică.

Imaginea aceasta a lui Iisus, fiind formată din informațiile tradiției, din datele principale ale Evangheliilor și din impresia pe care va fi făcut-o Iisus asupra unor contemporani, are darul că nu păcătuiește împotriva feței Sale reale din istorie și din cer, nu deviază atenția privitorului credincios spre fețe cunoscute de oameni, ci dimpotrivă formează un cadru potrivit, deși minimal, al feței reale și vii a lui Iisus de care acest cadru, prin contribuția de credință a credinciosului, se poate umple și însufleți.

Am văzut că portretul unei persoane cunoscute se înviorează în fața noastră prin contribuția ce-o aduce amintirea. Dar mai totdeauna se însuflețește înaintea noastră și portretul unei persoane necunoscute, rolul amintirii preluându-l de acum închipuirea stimulată și dirijată de trăsăturile expresive

ale portretului. Închipuirea are adevărată putere însă numai când are la bază știrea sau convingerea despre realitatea persoanei văzute în portret.

În fața icoanei lui Iisus, credinciosul aduce, în loc de amintire, convingerea despre existența Lui pe temeiul amintirii celor ce L-au cunoscut, deci o amintire mijlocită care e una cu credința în El. Străbătut de credința în realitatea lui Iisus și plin de bogata informație despre El pe care o are din Evanghelii și din propovăduirea Bisericii, mânat și de o nesfârșită dragoste și încredere în ajutorul Lui, credinciosul plasează ceea ce știe despre El în cadrul oferit de icoană și-L înviorează cu dragostea sa, în așa fel încât se află, față de icoana lui Iisus, ca acela care L-a cunoscut demult și-L așteaptă acum cu iubitoare nerăbdare.

Din schema oferită de icoană, ca un cadru suficient de adecvat feței reale a lui Iisus și din ceea ce aduce credinciosul în sufletul lui ca rod al Evangheliei și al propovăduirii Bisericii, care se combină cu cadrul oferit de icoană, răsare un chip viu al lui Iisus, sporit în asemănare cu fața reală a Lui.

De altfel, pentru suficienta conformitate a cadrului oferit de icoană cu fața reală a Mântuitorului pledează și faptul că, oricât ar varia în mediul ortodox icoanele lui Iisus, între ele e totuși o atât de mare asemănare, încât chiar dacă n-ar fi scris nimic deasupra uneia sau alteia, oricine și-ar da seama că ea reprezintă pe Iisus.

E momentul să ne întrebăm acum ce legătură este între icoana lui Iisus și persoana Lui reală și de ce natură este cinstirea ce se dă icoanei? Sinodul al VII-lea ecumenic formulează că „cinstirea icoanei trece la original și cel ce se închină icoanei se închină persoanei celui pictat“. Potrivit acestei formulări, fața reală a lui Iisus ar fi dincolo de icoană, în cer. „Icoana este un obiect care prilejuiește aducerea aminte“, spune Sfântul Ioan Damaschin, adică ne mână mintea spre persoana lui Iisus Hristos.

Totuși credem că aceste expresii nu trebuie înțelese în sensul că privitorul credincios ar avea să privească numai un moment la icoană și pe urmă mintea sa ar trebui să se depărteze de ea, ridicându-se la o vedere spirituală independentă a lui Iisus. Dumnezeu nu e spațial departe de noi, ci spiritual. În momentele de intensitate a credinței, El ni se înfățișează în locul unde ne aflăm. Situația credinciosului în fața icoanei e asemănătoare cu situația unei

mame pentru care nu fotografia e realitatea fiului, dar care totuși nu trebuie să-și ia ochii de la ea pentru a vedea cu amintirea chipul lui viu, ci însăși trășaturile din fotografie încep să se însuflețească. Taina icoanei nu o putem decifra deplin. Ea nu e totuna cu prezența vie a originalului, dar nici nu e ceva tot atât de indiferent ca orice obiect. E un sentiment general în Biserică și în poporul credincios că unde e chipul lui Dumnezeu nu te poți comporta ca în oricare alt loc. Chipul lui Dumnezeu, ca și numele Lui când e rostit, alungă din jur puterile necurate. Faptul se explică în parte și prin stările de ordin psihologic ce le creează auzirea numelui divin sau vederea chipului lui Dumnezeu, dar nu e mai puțin adevărat că trebuie să fie și o forță obiectivă în numele și în chipul Lui, dacă e în stare să creeze asemenea stări psihologice. Dumnezeu își însoțește într-un mod cu neputință de înțeles numele și chipul Său. Dacă Dumnezeu e realitate vie, personală, urmărește cu un interes rostirea numelui și zugrăvirea chipului Său, așa cum tresare și în noi un interes când auzim că ni se rostește undeva numele sau când știm că există vreo preocupare pentru chipul nostru. Numai admițând o anumită legătură vie între icoana lui Hristos și realitatea Lui personală, se poate explica închinarea până la pământ în fața icoanei și sărutarea ei cucernică. Desigur, admițând o anumită comunicare între chipul lui Iisus și realitatea Lui personală, nu divinizăm icoana ca materie. Chipul e dincolo de materie, deși se exprimă în mod necesar prin materie, așa cum și numele lui e dincolo de sunetul material al cuvintelor, deși are neapărată nevoie de instrumentul acesta pentru a se manifesta la auzul nostru.

Sfântul Ioan Damaschin precizează această distincție comparând-o cu distincția ce există între materia crucii și chipul ei, sau între materia Evangheliei și conținutul ei. Dar chipul crucii și conținutul Evangheliei noi nu-l putem afla în altă parte decât acolo unde se manifestă prin materia lor: „Nu ne închinăm materiei, zice el, ci celui ce este înfățișat în icoană, după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei din care este făcută crucea, ci chipului crucii“. Chipul este o realitate intelectuală..., nu materială... „Ceea ce este cuvântul pentru auz, aceea este icoana pentru văz“, spune Sfântul Ioan Damaschin.

Despre o anumită legătură între chipul lui Hristos și realitatea Lui personală, mărturisește Biserica în mod categoric, afirmând că ea se stabilește prin actul de sfințire al icoanei. Minunile despre care crede Biserica și poporul că se săvârșesc prin anumite icoane sunt o confirmare a acestei legături. În rugăciunea de sfințire a icoanei se cere de la Tatăl să o umple «*de binecuvântarea și puterea Sfântului Chip Cel nefăcut de mână, pe care cu îndestulare le-a câștigat prin atingerea de preasfânta și preacurata față a iubitului Său Fiu; ca prin ea să se lucreze puteri și minuni pentru întărirea dreptei credințe și pentru mântuirea credinciosului Tău popor*»¹. Se face aici o aluzie la chipul ce și l-a imprimat Iisus pe năframa trimisă lui Avgar, prin care acela s-a vindecat și prin urmare se cerea ca, precum atunci așa și acum. Domnul să-și atingă fața reală de chipul din icoană, dându-i putere vindecătoare. Iar dacă Domnul își atinge fața de icoană, evident că imprim pe ea, sau face din chipul de pe ea chipul Său (o concepție apropiată despre sfințirea icoanei susține Serghe Bulgakov în cartea: *Icoana și cinstirea icoanei*).

De altfel, credința Bisericii Ortodoxe despre o anumită legătură între icoană și realitatea personală a Domnului se încadrează în concepția ortodoxă mai generală despre necesitatea și realitatea sfințirii anumitor obiecte sau părți din natură. Se sfințesc într-un anume sens vasele de slujbă, iar în altul casele, curțile, vitele, holdele etc., deci tot ce se pune în slujba lui Dumnezeu, dar și tot ce întrebuințează omul. Prin aceasta se urmărește alungarea unor forțe rele din aceste obiecte sau părți ale naturii și îmbrăcarea lor în puterea divină.

Rezultatele științifice moderne, care au redus materia la o energie, ne face să înțelegem justetea concepției ortodoxe despre posibilitatea ca anumite forțe de dincolo de natură să se sălășluiască în energia materială și să se folosească de ea ca un instrument. Forțele acestea având un caracter moral sunt, desigur, purtate de ființe personale. De câte ori nu simțim mediul natural inconștient că rezistă silințelor noastre sau că exercită asupra noastră influențe rele?

¹ Prezentul citat înlocuiește citatul din textul original, fiind preluat dintr-o versiune mai recentă a *Molitfelnicului* (ed. IV, Editura IBMBOR, București, 1984, pag 586 — N. Ed.).

Vrem să rotunjim expunerea aceasta derivând anumite considerații de ordin general din cultul ortodox al Sfintelor Icoane.

1. Prin frecvența chipului lui Iisus în biserici și în casele creștinilor se ține trează conștiința istoricității Sale, a întrupării ca om a Fiului lui Dumnezeu. În rugăciunea de sfințire a icoanei se spune că ea este „întru aducerea aminte a întrupării“. Datorită icoanelor, creștinul nu uită nici o clipă că Fiul lui Dumnezeu a devenit om, că a trăit în istorie și a săvârșit faptele ce le arată icoana. Să ne închipuim că nu s-ar admite cu nici un preț zugrăvirea ca om a Fiului lui Dumnezeu, rezultatul ar fi că imaginația credincioșilor n-ar mai avea de ce se prinde, realitatea Lui istorică s-ar abstractiza și încețoșa în conștiința creștină. Cu toate datele oferite de Evanghelii, actul psihologic al plăsării Fiului lui Dumnezeu în istorie, în existența concretă, imaginabilă, ar deveni tot mai greu de îndeplinit; existența lui Iisus ar apărea ca ceva necugetat, ca ceva imposibil. Dacă nu poate fi zugrăvit, Iisus nu poate fi nici cugetat cu față omenească, dar atunci însăși existența Sa ca om în istorie nu mai poate fi cugetată.

Contestarea istoricității lui Iisus o întâlnim, fapt semnificativ, numai într-o parte a teologiei protestante, adică acolo unde s-a respins dogma icoanei. Dar iarăși e de observat că nici între credincioșii protestanți nu lipsește cu desăvârșire zugrăvirea chipului lui Iisus, ceea ce e o dovadă că lumea creștină nu se poate lipsi de El și înlăturarea absolută a chipului Lui nu se poate înfăptui decât acolo unde a dispărut credința în El.

2. Prin icoana lui Hristos și a Sfinților sfințim văzul, cel dintâi simț, spune sfântul Ioan Damaschin, precum prin cuvinte sfinte, sfințim auzul.

Realitatea lui Dumnezeu ne întâmpină și ni se propovăduiește din afară, pătrunzând la cunoașterea noastră prin simțurile intelectuale, prin organele care din percepțiile materiale sunt în stare să desprindă miezul lor spiritual. Dumnezeu nu ne răsare de-a dreptul din interiorul nostru, ci ni se face cunoscut în relațiile cu ceilalți oameni prin comunicări învăluite în elementul material, care parcurg simțurile noastre intelectual-materiale. Mai cu seamă aflăm despre Dumnezeu și ni se naște credința în El datorită cuvintelor altora, care sunt propovăduite la urechea noastră. De elementul material nu scăpăm nici în cele mai spirituale preocupări. Dacă nu putem avea nimic împo-

triva cuvântului ca mijloc intelectual-material prin care se produce în noi cunoașterea lui Dumnezeu și credința în El, nu putem avea nici împotriva icoanei, care, ca și cuvântul, e un mijloc spiritual-material de comunicare a unor realități intelectuale. Dimpotrivă, numai o propovăduire care ni se face prin icoană e completă. Dacă nu ni s-a dat numai organul auzului, ca simț intelectual superior, ci și al văzului, cu siguranță că și acesta are un rol în cele mai înalte străduințe ale cunoașterii. Desigur, când privim obiecte din natură, ca și atunci când auzim zgomote impersonale, nu ne însușim cunoașterea unor realități spirituale. Dar când privim fața omenească, sau chipul ei, ne însușim un conținut spiritual care se exprimă prin ea, întocmai ca atunci când auzim cuvinte omenești. Însă fața omului natural sau chipul lui, deși ne transmite prin văz un conținut intelectual, acest conținut nu ne sfințește văzul, așa cum nu ne sfințesc auzul cuvintele omului natural. De aceea, pentru sfințirea văzului și pentru cunoașterea realităților de dincolo de natură, sunt necesare icoane care să reprezinte chipuri de persoane ce depășesc fața omului natural. Așa cum cuvintele sfinte, cuvintele evanghelice și bisericești se deosebesc de cuvintele preocupărilor naturale, producând în noi certitudinea realităților transcendente, tot astfel trebuie să se deosebească chipul lui Iisus sau al sfinților de chipurile oamenilor naturali. Desigur, chipul icoanei se folosește tot de trăsăturile omenești, așa cum și conținuturile intelectuale evanghelice se folosesc de cuvintele omenești. Dar și într-un caz și în altul e un conținut care le transfigurează, care le pune o pecete mai presus de om, fără să le ia caracterul inteligibil omenesc.

Ortodoxia, care a formulat și crede în dogma despre icoană, a ținut seama în tot cursul istoriei de această funcție a ei, de sfințire a văzului, prin faptul că pe de o parte n-a renunțat la închipuirea în plan văzut a realității divine, cum a făcut-o protestantismul, iar pe de altă parte n-a confundat chipul lui Hristos și al Maicii Domnului cu fețele oamenilor naturali, cum a făcut catolicismul.

Icoana catolică nu propovăduiește realitatea altei lumi, ci pe cea a naturii, deci nu e o icoană propriu-zis, pentru că nu descoperă pe Dumnezeu în planul văzut, ci reproduce o față a naturii. De aceea icoana catolică nici nu sfințește văzul. În fond catolicismul e atât de sceptic ca și protestantismul în po-

sibilitatea depășirii naturii prin imagini vizibile. Apusul întreg stă în rezervă față de dogma icoanei, așa cum a stat din timpul sinodului VII ecumenic. El nu crede că realitatea supranaturală poate fi sugerată, propovăduită și prin ceea ce se adresează văzului. El crede numai în cuvânt, deși în fond și cuvântul omenesc e un vehicul material al unui conținut spiritual, ca și chipul feței omenești. Apusul nu admite putința unui urcuș de la chipul feței, de la planul văzut de Dumnezeu. De aceea nici nu se străduiește să folosească liniile pe care i le oferă fața omului natural, pentru a sugera prin ele conținuturi de dincolo de natură. Dacă realitatea lui Dumnezeu nu poate fi sugerată în planul văzut, elementele naturii nu pot fi transfigurate. Arta, în concepția Apusului, nu poate avea funcția transfigurării naturii spre depășirea ei.

Iată de ce arta Apusului, chiar când tratează subiecte religioase, rămâne naturalistă. El socotește inutil efortul de depășire a naturii, pentru a o face fereastră a prezenței divine. A nu crede în dogmă înseamnă a nu crede în posibilitatea biruinței asupra caracterului natural al vizibilității lumii. Tot ce se creează în planul vizibil din elementele naturii rămâne natură. Natura rămâne iremediabil seculară, supusă legilor de fier ale imanenței. Privirii omului nu i se poate oferi nimic sfințitor, nimic tainic. Pentru Apus între taină și vizibilitate este o prăpastie. Tainicul nu se exteriorizează, nu se încorporează, ci rămâne într-o abstracție gândită, iar planul văzut nu poate cuprinde și sugera altceva decât atomi, legi mecanice sau realități din lumea aceasta.

Nu e greu de a ilustra cât de mult și-a imprimat concepția ortodoxă despre icoană, despre posibilitatea sugerării lui Dumnezeu prin elementele văzute, pecetea pe sufletul poporului nostru. Arta lui nu e naturalistă și estetica lui nu e indiferentă din punct de vedere religios și etic, așa cum e a popoarelor dominate de scepticism față de dogma icoanei. S-a remarcat că poporul nostru nu reproduce în podoabele veșmintelor sale, în sculptura lemnului, în toate închipuirile sale artistice, natura, ci o schematizează după modelul icoanelor. El nu coase florile câmpului pe cămăși, ci depășind concretul caută formele geometrice generale și de temelie ale existenței. El nu caută în artă bucuria păcătoasă legată de amintirea figurilor și realităților care au produs plăcere trupului său, ci caută taina și ridicarea sa în sfera ei, dincolo de stările de păcat. Schematizarea îi este dictată de motivele care am văzut că impun icona-

rului schematizarea icoanei lui Hristos. Artă în viața poporului nostru întrunește funcția estetică cu cea etică și religioasă. Ea trebuie să-i sfințească privirea, să o purifice de viziuni amintitoare de păcat; ea trebuie să închipuiască frumosul adevărat, pur, din cealaltă lume. Cu înfiorare și scrupulozitate religioasă, ca sub povara unei grave răspunderi, urmărește artistul din popor scoaterea la iveală a unor linii care să descopere prin străveziul elementelor materiale o altă lume decât a naturii, o lume pe care e dator să o propovăduiască și prin care să sfințească privirea semenilor săi.

Mare lucru este pentru om o privire sfântă, pătrunsă de conștiința elementului de taină în vizibilitatea ce-l înconjoară. Ea e altceva decât privirea serioasă, care stă sub presiunea unor griji sau probleme din lumea aceasta. Ortodoxia¹, adoptând graiurile naționale ca graiuri liturgice, a sfințit cuvintele popoarelor, îmbrăcându-le cu conținuturi care opresc pe om de la uzul lor degradat. Poporul român, crescut în cinstirea arătărilor vizibile ale icoanelor, care l-au mânat la crearea unor închipuiri vizibile scoase de sub păcat, are în privirea lui înmărmuriri adânci și duișii fragede, și peste tot reflexe de taină cum greu găsește la neamurile neortodoxe.

Prin artă sa poporul nostru arată că nu în natură se află idealul lui de viață, ci dincolo de ea. De aceea el caută să se distingă de natură și prin veșminte. Nu numai ornamentația lor se deosebește de înfățișările concrete ale naturii, ci și culorile. Membrii popoarelor apusene se îmbracă în culorile cenușii, mohorâte, închise, care îi confundă cu natura. Ajunge însă să privim peste câmpul unui sat care și-a păstrat portul românesc, într-o zi de lucru, ca să distingem ființele omenești în mod clar, deși nu este nici o dezarmonie între hainele lor și peisaj. Putem afirma că, pe când popoarele apusene au un ideal naturalist de contopire cu natura, poporul nostru are un ideal personalist, punând persoana mai presus de natură. A avut spre aceasta, între alți învățători, icoana ortodoxă, care nu așază chipul lui Hristos sau al sfinților în mijlocul naturii, ca tablourile Apusului, și ale cărei culori se disting de ale naturii.

S-ar părea că afirmând acest personalism al poporului nostru și peste tot al duhului răsăritean în opoziție cu naturalismul apusean, ne aflăm în

¹ „Ortodoxia, modul spiritualității românești”, în *Gândirea*, iunie, 1940.

contrazicere cu sublinierea antropocentrismului apusean, făcută la începutul acestei expuneri, ca și cu reliefarea credinței ortodoxe în putința sugerării lui Dumnezeu prin elementele văzute luate din natură.

Contrazicerea este însă numai la suprafață. Antropocentrismul apusean e pasionat să accentueze independența omului în raport cu Dumnezeu, dar e înclinat să-l apropie și chiar să-l confunde cu natura, ceea ce s-a și întâmplat. Iar personalismul răsăritean înseamnă tendința de deosebire în raport cu natura, însă nu de autonomizare a persoanei omenești și față de Dumnezeu, dimpotrivă, toată valoarea persoanei omenești coboară de sus, vine din legătura cu persoana divină. Popoarele ortodoxe cred în persoană deoarece cred în Dumnezeu, care e persoană și nu natură.

Pe de altă parte, personalismul ortodox nu e ostil naturii; nu vrea dispariția naturii, ci transfigurarea ei. Transfigurarea se face însă prin persoană, în ultimă analiză prin Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. Icoana Lui folosește elementele naturii, dar descoperă prin ele un sens de dincolo și în lumina ei toată arta și etica popoarelor ortodoxe năzuiesc spre transfigurarea naturii. În concepția ortodoxă persoana apare pe primul plan, iar natura întregă e o trenă asupra căreia se revarsă strălucirea și sensul persoanei. Pentru Apus, omul e o anexă a naturii, iar aceasta este indiferentă sub raportul etic; ea trebuie luată așa cum e, fiind stăpânită de neschimbabilitatea de fier a legilor. Pentru Răsărit, natura așa cum e se află sub umbra păcatului și a puterilor rele de dincolo de ea. Ea trebuie transfigurată: trebuie dezrobite părți din ea de sub domnia răului. Aceasta însă nu se poate face prin activismul care vizează imanența ei, ci prin puritatea morală și prin rugăciunea omului care atinge forțele răului ce domnesc în nevăzutul ei.

Apuseanul a redus raportul său cu natura la un raport exclusiv de consumație. Pentru aceasta, însă, a trebuit să se transforme într-o piesă a naturii, înțeleasă ca proces de prefacere exterioară a materiilor. În loc să ridice natura de la starea aceasta de degradare prin păcat — căci degradare e pustiirea ei de orice alt conținut și transformarea ei în moară monotonă de prefacere a materiei și în obiect apetisant, provocator de pofte trupești, păcat, așadar, - omul apusean s-a făcut și el una cu ea. El tinde spre contopirea cu natura pentru a se sătura în sfârșit.

Concepția răsăriteană nu vede natura numai ca un sân plin de bunuri de consumație și nici rostul omului într-o mașină care să le macine. Natura are și rostul de a fi transfigurată în fereastră a tainelor suprafirești. Ea are și un rost revelațional, un rost de scară spre Dumnezeu, dar acest rost îl descoperă omul nu prin simpla șlefuire a inteligenței, ci mai ales prin înălțarea sa etică. Ea are și o funcție estetică, esteticul fiind menit să fie împreunat cu scopurile etice și religioase. Ea impune o anumită jenă a omului, un îndemn de a îmbrăca în valori spirituale, pentru ca nici în acest act omul să nu se animalizeze.

În icoana ortodoxă și în arta poporului român sunt indicații pentru o concepție sacramentală a lumii văzute, care pune frâu poftelor și impune sfială în fața naturii, obligând la străduința de dezrobire a ei de sub puterile degradatoare, îndemnând la adevăratul activism și la autenticul eroism al omului, la cel care-l salvează de sub natura decăzută, iar întrucât cultura exprimă cele mai înalte idealuri ale unui popor, acelea pe care să le poată propovădui cu fruntea sus lumii întregi, să ne întrebăm, oare timpul de azi nu ne obligă la crearea unei culturi care să dezvolte în sfârșit indicațiile spiritualității românești, singurele salvatoare pentru omenire?

* Citatele sunt luate din textele Sfântului Ioan Damaschin, traduse în românește și publicate de D. Fecioru, în *Glasul Monahilor* din 7 decembrie 1941.

DE LA CREAȚIE LA ÎNTRUPAREA CUVÂNTULUI ȘI DE LA SIMBOL LA ICOANĂ

Simbolul în general, în sensul creștin al cuvântului, își are temeiul în deosebirea lumii de Dumnezeu, dar în același timp în legătura ei cu Dumnezeu ca creator al ei¹. Simbol în sensul acesta creștin general poate fi orice lucru și ființă din lume, în orice timp, prin urmare și azi.

Dar în Vechiul Testament simbolul își avea, pe lângă sensul acesta general, și un sens special. El avea, anume, și sens profetic, preînchipuind pe viitorul Mesia, adică Întruparea Cuvântului. Această semnificație specială nu o puteau avea lucrurile și ființele din lume în baza simplului fapt al apartenențelor lor la o lume creată de Dumnezeu, ci în baza unei descoperiri ale unor intenții speciale ale lui Dumnezeu cu privire la lume și indicarea unor lucruri ca simboluri ale acelor intenții, printr-o revelație specială a lui Dumnezeu. Mai bine zis, dacă sensul general al lucrurilor din lume, ca simboluri, era descoperit prin revelația primordială, dinainte de căderea protopărinților în păcat, prin care li s-a făcut cunoscută acelora originea lumii în actul creator al lui Dumnezeu, sensul special al unor obiecte ca simboluri profetice, ca preînchipuiri ale viitoarei întrupări a Cuvântului și ale actelor Lui mântuitoare, nu s-a descoperit oamenilor decât într-un șir de revelații împărtășite lor după căderea în păcat, dat fiind că numai după aceea și-a făcut Dumnezeu cunoscută făgăduința de-a trimite pe Fiul Său în lume pentru mântuirea ei și-a întreținut prin anumite simboluri așteptarea mesianică în poporul evreu.

Astfel simbolul în sensul acesta special se întemeiază pe de o parte pe caracterul lumii de creatură a lui Dumnezeu, pe de alta pe relația specială în care revelația divină a pus anumite lucruri din această lume creată cu viitoarea Întrupare a Cuvântului.

Așa fiind, nu simbolul în general e punte spre icoană, ci numai simbolul profetic, prin care se întreține așteptarea mesianică din Vechiul Testament, constituie calea ce duce spre icoană, care va fi reprezentarea adevărului însuși, anticipat numai în simbolurile profetice ale legii vechi.

Teologul rus Paul Evdokimov, pornind de la ideea Părinților că harul este necesar pentru normalitatea naturii umane, merge până acolo că își însușește opinia lui Nicodim Aghioritul, Soloviev, Serghei Bulgakov, susținând că întruparea Cuvântului e concluzia necesară a creației lumii, fiind implicată în actul creator al lui Dumnezeu ca într-o premisă. Omul a fost creat, după el, pentru a fi îndumnezeit, iar îndumnezeirea lui nu se putea realiza altfel decât prin întruparea Cuvântului.” Theosis conduce, zice el, tot destinul uman; întruparea e răspunsul divin la propria premisă pusă în uman... Chiar în afară de cădere, Cuvântul s-ar fi întrupat pentru a desăvârși umanitatea, căci întruparea e inclusă în actul creației, postulând ultima treaptă a comuniunii între om și Dumnezeu»².

Aceasta ar însemna că nu numai simbolul profetic, mesianic, ci simbolul în general este o anticipare a icoanei, că în lume ca atare a înscris Dumnezeu în potență viitoarea întrupare a Cuvântului, că Dumnezeu s-a obligat prin felul cum a creat lumea să o desăvârșească prin Întruparea Fiului Său, că a inclus în natura umană necesitatea de-a fi ipostasiată în Dumnezeu-Cuvântul și, prin urmare, de-a deveni, în unire ipostatică cu Cuvântul, prototip pentru icoana Cuvântului întrupat. Se pare că acest lucru îl spune oarecum și direct Evdochimov când declară că creația are un caracter iconografic (deci mai mult decât simbolic).

Fără îndoială că lumea cum era dată concret după căderea în păcat, deci cum era cunoscută real, era într-o așteptare după întruparea Cuvântului. Dar e întrebare dacă așteptarea aceasta ar fi răsărit din starea însăși a lumii, în cazul că n-ar fi fost trezită în ea prin făgăduința lui Dumnezeu. Sigur e că lumea căzută ar fi avut inclusă în insuficiența ei, deși nu numaidecât și în simțirea ei conștientă, necesitatea după ajutorul dumnezeiesc. Dar nu e cu totul vădit că această necesitate ar fi trebuit să fie una cu necesitatea după întruparea cuvântului.

Cu atât mai puțin pare vădit că întruparea Cuvântului ar fi fost o necesitate pentru lumea necăzută în păcat. E drept că Dumnezeu a creat lumea pentru a o aduce la fericirea unei cât mai depline comuniuni cu El, la ceea ce numesc Părinții îndumnezeire. Dar ni se pare că n-ar trebui să excludem posibilitatea ca Dumnezeu să fi putut împărtăși lumii această fericire și fără întruparea Cuvântului. Ni se pare că dacă am socoti că Dumnezeu, odată ce a creat lumea, a trebuit să se oblige numaidecât și la întruparea Fiului Său, am restrânge libertatea lui Dumnezeu în raporturile Sale cu lumea.

Fără îndoială, nu excludem nici posibilitatea ca Dumnezeu, creând lumea să fi hotărât să se și întrupeze pentru îndumnezeirea ei și deci ca întruparea Cuvântului să se fi realizat și fără căderea omului în păcat. Dacă am exclude această posibilitate, am restrânge iarăși libertatea lui Dumnezeu. Dar hotărârea aceasta nu trebuie să o socotim ca singura posibilă pentru Dumnezeu odată ce s-a hotărât să creeze lumea, adică nu trebuie să o socotim drept o concluzie inevitabilă a hotărârii Sale de a crea lumea³.

Și această libertate a lui Dumnezeu în ce privește actul întrupării Fiului Său ni se pare că se reflectă și în lume, chiar după căderea ei. Dacă necesitatea întrupării Cuvântului ar fi fost inclusă în actul creației, lumea s-ar fi resimțit de o tensiune vădită după întrupare. Ea în întregime ar fi manifestat caracterul unui simbol mesianic, profetic, nu numai pe al unui simbol în general; și deci și toate lucrurile din ea, fără o alegere specială a unora din ele, prin revelația lui Dumnezeu. Dar aceasta nu s-a întâmplat. A trebuit ca să cadă asupra unor lucruri din lume lumina alegerii lui Dumnezeu, ca ele să capete sensul de simboluri mesianice și să devină astfel obiecte ale cultului legii vechi, prin care se întreținea așteptarea mesianică. Nu era, de pildă, de la sine înțeles că mielul înjunghiat preînchipuie răstignirea Mielului ceresc, care se va întrupa pentru mântuirea ei, pentru că nu simțea lumea prin ea însăși că se va întrupa Fiul lui Dumnezeu și se va răstigni pentru mântuirea lumii. Ci a fost necesar un act de revelație al lui Dumnezeu, care să făgăduiască această întrupare și să-l facă intuitiv printr-un act ce se săvârșea în lume prin înjunghierea mielului, care capătă astfel o semnificație profetică, devine un simbol special, profetic.

-37 0 Dar întrucât, pe de altă parte, modalitatea ce s-a dat lumii prin creație nu excludea, ci lăsa posibilă întruparea, iar cea primită prin cădere o făcea chiar mult dorită, lumea includea posibilitatea de a oferi simboluri profetice ale întrupării și la plinirea vremii o natură umană capabilă de a fi primită în ipostasul Cuvântului și deci de a constitui, în unire cu acest ipostas, prototipul pentru icoana Cuvântului întrupat.

Astfel lucrurile din lume sunt, chiar de la crearea ei, simboluri ale lui Dumnezeu în general și capabile să devină simboluri profetice ale întrupării Cuvântului, adică anticipări ale icoanei, dar asemenea simboluri devin în fapt numai prin alegerea lor de către Dumnezeu, după căderea lumii în păcat. De aceea adeseori ele nu sunt ridicate în pura lor naturalitate la rostul de simboluri mesianice, ci după ce li se adaugă o putere pe care nu o au exclusiv prin natura lor. Astfel toiagul lui Aaron devine simbol al omului înnoit, al lui Hristos, după ce e făcut să înverzească în mod miraculos. Iar mielul înjunghiat la Paștile legii vechi primește o putere mai presus de fire: în momentul inițial al instituirii lui ca simbol mesianic, o putere manifestată fizic prin salvarea primilor născuți ai Evreilor de la moarte, iar după aceea, pentru tot locul și timpul, o putere manifestată pe plan nevăzut, prin menținerea Evreilor într-o legătură specială cu Dumnezeu.

Cele spuse până acum ne îndeamnă la întrebarea: prin ce se deosebește simbolul mesianic, sau profetic, dar simbolul general? Dacă simbolul în general ne face transparent prin natura lucrului însuși pe Dumnezeu în spiritualitatea lui transcendentă, simbolul profetic ne prezintă, printr-o alegere divină deosebită a lucrului respectiv, dacă nu și printr-o investire a lui cu o putere deosebită, cu anticipare pe Cuvântul întrupat, intenția Lui de a se face om, adică ne descoperă din Dumnezeu ceva în plus față de simbolul în general, sau pe Dumnezeu aplecat oarecum mai mult spre lume în intenția Lui de a deveni în ea. Prin instituirea lor, Dumnezeu ni se descoperă cu adevărat ca Persoană, arătându-ne intenția Sa cu privire la unele fapte viitoare ale Sale ce nu pot fi cunoscute altfel de om, întrucât deocamdată n-au fost săvârșite, deci scoase la arătare. Dacă prin întrupare, Cuvântul lui Dumnezeu iese deplin la arătare, atât cât poate omul să sesizeze, în simboluri profetice se face cunoscută intenția Lui de-a ieși în viitor la arătare, deci ele reprezintă un plus

de revelație față de simbolurile generale. În ele Dumnezeu a făcut un pas spre lume, dar nu se vede decât în umbră, asemenea unei persoane care e pe cale să iasă din interiorul camerei în care se petrece la lumina de afară, dar până ce n-a ieșit deplin nu i se vede decât conturul, sau mișcarea spre lumina de afară, în umbra camerei. În acele simboluri, Logosul divin stătea «ca în umbră», nu ieșise la lumină, era umbrit de coaja groasă a simbolului. Ideea aceasta a dezvoltat-o mult Sf. Chiril din Alexandria în operele «*Închinare în duh și adevăr*» și «*Glafirele*». Simboluri profetice ne prezentau pe Logosul mai aproape, dar mai aproape numai în intenție, decât simbolurile în general, care nu spun decât că există un Dumnezeu care a creat lumea și o susține, dar nu și că acest Dumnezeu e pe cale de a veni la noi și de a săvârși o seamă de acte mântuitoare, care îi revelează mai mult iubirea Lui.

Dar și simbolurile profetice sunt încă un zid prea puțin transparent între om și Dumnezeu, ridicându-se mai degrabă ca un perete despărțitor pe care abia întruparea de fapt a Cuvântului îl va surpa. În acest sens sunt și ele tot numai simboluri, adică lucruri despărțite de Dumnezeu și care ne despart de Dumnezeu. De abia icoana va dovedi că despărțirea între Dumnezeu și lume a încetat într-un punct al ei și prin urmare Dumnezeu a venit mai aproape de ea întreagă. «Spuneau deci, zice Patriarhul Nichifor, că Legea lui Moise s-a dat de Dumnezeu oamenilor ca să stea ca un perete al despărțirii, deosebind și despărțind cele cu totul separate și distanțate la infinit. El separa, e drept, pe cele rele și păgubitoare ale deșertăciunii și spurcăciunii idolilor mincinoși, mutând și ridicând la cele mai bune și neasemănat mai înalte, aducând cunoștința lui Dumnezeu cu adevărat existent. Dar îngăduia deocamdată celor de atunci jertfele de animale necuvântătoare, pentru neputința și aplecarea neconținută spre rău și pentru obișnuința de mai înainte a celor cărora se dădea Legea, cu jertfele de animale. Ea voia să-i strămute din acea stare spre ascultare și supunere, ca obișnuindu-se, pe încetul, cu deprinderea celor mai desăvârșite, să se mute spre ceea ce este mai bun și mai desăvârșit»⁴. Sfântul Ioan numește Legea prefigurare a icoanei (*eikonos esti procharagma*). Icoana exactă a adevărului va fi omenitatea Fiului lui Dumnezeu și apoi reprezentarea acesteia.

«Dar icoană nu era legea, ci umbra anticipată (*proskiasma*) a icoanei. Fiindcă, zice Apostolul, «legea era umbră a bunurilor viitoare, nu însăși icoana lucrurilor» (Evrei 10, 1). Dacă deci legea oprește icoanele, iar ea e prefigurare a icoanei, ce vom zice? Dacă cortul era umbră și chip al chipului (*typos typon*), cum poruncește legea să nu se facă icoane»⁵.

Precum vedem, Sfinții Părinți declară că simbolurile profetice ale Vechiului Testament au fost scoase din cult prin venirea adevărului. Căci ele susțineau nădejdea în întruparea Cuvântului. Dar noi care am cunoscut împlinirea nădejzii, nu mai avem lipsă să ni se susțină nădejdea prin ele.

Aceasta nu înseamnă că lumea și lucrurile din ea au pierdut pentru noi funcția de simboluri în general. Dimpotrivă, venirea Cuvântului în trup a pus pe Dumnezeu într-o relație și mai intimă cu lumea întreagă în general și a făcut și mai transparentă prezența lui Dumnezeu prin lucruri. În afară de aceea, Hristos cel nevăzut comunicându-ni-Se prin anumite mijloace sensibile, anumite lucruri și gesturi au primit un caracter simbolic special, comunicându-ni-Se prin ele într-un mod cu mult mai accentuat decât se comunica prin simboluri profetice ale Vechiului Testament.

Încât icoana coexistă cu simboluri în sens general și cu anumite simboluri speciale. Numai simbolurile profetice au ieșit din uz. Patriarhul Nichifor menționând că Sinodul Trulan a hotărât să fie venerată icoana lui Hristos după înfățișarea omenească, «dar cât privește mielul, care s-a luat ca tip, după ce s-a arătat harul însuși, să nu mai continue a fi reprezentat în icoană», zice: «pentru că trebuia ca vechile tipuri și umbre ale adevărului, cinstite ca simboluri și prefigurări — căci au fost și ele vrednice de venerat, să fie limitate (*perigeographthai*), și să fie cinstite mai vârtos, după cuviință, harul și adevărul»⁶.

Dar de aici urmează, pe de altă parte, că prin întruparea Cuvântului, elementele materiale, luate ca mijloace și vase ale harului lui Hristos, capătă față de simbolurile Vechiului Testament un grad de prezență dumnezeiască infinit mai sporită. «Câtă deosebire este între persoane, se înțelege a lui Hristos și a celor descendente din Aaron, care sunt cu totul distanțate! Și câtă deosebire este între jertfe! Acolo se aducea sânge de animale necuvântătoare, iar la noi se aduce al Mielului neprihănit care ridică păcatul lumii. Pe lângă aceea,

ce distanță este între Testamente și Cort ! Acelea erau făcute de mână și erau vremelnice și roase de vreme, neavând stabilitate. Și ca să spun totul, acelea s-au învechit și au îmbătrânit, ba au și pierit. Iar acestea sunt nefăcute de mână și nevremelnice, eterne și veșnice, pururea înnoite și neajungând niciodată la sfârșit, neîmputinându-se și nestricându-se. Deci este necesar ca să fie deosebire în cult și în cele ce se aduc ca jertfă. Acelea erau mai groase și mai trupești și prefigurau și desemnau ca prin niște chipuri cele viitoare și adevărul și nu aveau încă desăvârșirea. Iar ale noastre, săvârșindu-se în duh și adevăr, desăvârșesc pe cei ce aduc prin ele lui Dumnezeu jertfă de laudă, prin care, fără încetare strigă: Avva Părinte !»⁷.

Icoana coexistă cu aceste simboluri subțiate, umplute de prezența deplină a lui Dumnezeu Cuvântul venit în trup. Căci ea reprezintă pe Cel ce umple aceste simboluri cu prezența Sa și luminează sensul lor. Icoana, înfățișând pe Dumnezeu Cuvântul venit nemijlocit la oameni în trup omenesc, aduce și ea, pe de o parte, ca și El, o înlăturare a peretelui din mijloc a simbolurilor legii vechi alcătuite din lucruri, iar pe de alta o subțiere a simbolurilor, o prezență mai accentuată a puterii dumnezeiești în ele.

Patriarhul Nichifor Mărturisitorul, după ce face întâi deosebirea între idol și simbol, arătând că și creștinii se folosesc de cele văzute în relația cu Dumnezeu, nu numai păgânii, dar la păgâni cele văzute, folosite ca obiecte religioase «sunt mincinoase și pline de rătăcire», pe când ale noastre sunt adevărate, continuă făcând distincția dintre simboluri și icoane: «Deci rațiunea celor sensibile are atâta demnitate de credință și putere de încredințare prin ea însăși, încât se folosesc de cei inspirați de Dumnezeu și spre reprezentarea și adevărarea clară a altora, și anume: a celor dumnezeiești și suprafirești și a firii supreme și mai presus de toate... Și dacă este așa, cu atât mai mult e cuvenit și obligatoriu pentru creștini ca să acorde cinstire icoanelor lui Hristos și ale sfinților, ca unora ce sunt vrednice de cinstire. Căci dacă a fost obiceiul să se prefigureze cele simple și necompuse și valoarea și demnitatea icoanei e așa de mare că se contemplă și în firea dumnezeiască și negrăită și poate reprezenta și indica relația filială și naturală, pe care o are ființial Fiul cu Tatăl, de ce nu s-ar folosi și pentru aceste lucruri compuse, adică pentru ipostasul lui Hristos ? Căci prin aceasta ni se fac mai cunoscute și mai familiare

cele ale arătării Lui mântuitoare între oameni, fiind și noi compuși și materiali și groși și de aceea având lipsă de cele materiale și sensibile asemenea nouă, ca obișnuite și foarte proprii nouă spre o învățatură mai lămurită și spre călăuzirea noastră intensă spre cele mai presus de noi»⁸.

Dumnezeu neîntrupat nu poate fi redat așa cum e, ci prin niște prefirgurări, sau materializări ale însușirilor și acțiunilor Lui. Acestea sunt simbo- luri. Ele nu exclud o anumită lucrare a imaginației noastre. Căci gradul de inadecvare între ele și realitatea divină este foarte mare. Icoana redă fața omenească reală a lui Dumnezeu care a luat în mod real această față. Ca ata- re, ea nu mai lasă loc așa de mare imaginației omenești, ci corespunde reali- tății obiective. Desigur, dumnezeirea însăși e mai presus de fața omenească. Dar fața omenească nu e mai puțin fața însăși a lui Dumnezeu-Cuvântul. Și pe cât exprima fața omenească ipostasul Lui însuși, pe atât redă icoana ipos- tasul divin însuși.

Dar din acestea s-a putut vedea că simbolurile profetice, deși sunt an- ticipări ale icoanei (și simbolurile, în general, temeuri ale posibilității ei), nu devin ele însele icoană, adică prototip al ei. Căci nu ele însele sunt asumate în ipostasul Cuvântului, ci fața omenească, respectiv firea umană. Icoana e reprezentarea Cuvântului care a luat fața omenească. Astfel simbolurile pro- fetice sunt anticipări ale icoanei, ca reprezentare a Cuvântului care va lua fața omenească.

Numai natura umană are acest privilegiu în creație de a constitui, prin asumarea ei în ipostasul Cuvântului, prototipul icoanei. Elementele cealalte ale lumii sunt prezente și ele în acest prototip, numai întrucât contribuie la constituirea materială a naturii umane.

Această preeminență a naturii umane se întemeiază pe faptul că numai ea a fost făcută «după chipul» («după icoana») lui Dumnezeu. Prin spiritua- litatea sa, prin caracterul său de subiect, omul reflectă și face posibilă o ma- nifestare mai adecvată a Subiectului divin prin fața sa.

Dar totuși portretul omului nu este încă icoana lui Dumnezeu, ci por- tretul zidit «după chipul lui Dumnezeu», sau «după icoana Lui». Întrucât este un subiect viu aparte, omul, deși după chipul lui Dumnezeu, sau chiar chip al Lui, are o existență de sine, deci și portretul lui redă existența de

sine a acestui subiect, nu subiectul divin. Și noi dorim să avem imaginea subiectului divin, nu a unui subiect deosebit de cel divin.

O astfel de imagine putem avea numai dacă mediul prin care se arată Dumnezeu, și care trebuie să țină de prototipul icoanei, aparține subiectului divin însuși, neconstituind un subiect uman deosebit. Pe de altă parte, dacă icoana subiectului divin nu se poate realiza decât dacă El ia o înfățișare văzută, ce altă înfățișare văzută mai adecvată cu El însuși poate să ia decât natura umană, creată după chipul Lui? Deci natura umană, fără să fie în existența ei de subiect de sine stătător prototip vizibil pentru icoana Cuvântului, ea, prin faptul că e «după chipul» lui Dumnezeu, e singura în stare ca, prin asumarea ei în ipostasul Cuvântului, să-L facă pe El prototip vizibil al icoanei Sale.

Fiul lui Dumnezeu luând natura umană, care e «după chipul» Său, aceasta în El nu mai este un chip de sine stătător al Cuvântului, ci însuși Chipul ipostasului Cuvântului, căci însuși ipostasul Cuvântului s-a făcut «după chipul» Său divin, fără să înceteze a fi arhetipul divin al acestui chip al Său, asumat de El.

Chipul dumnezeiesc imprimat în natura umană se realizează în concret sau ca un chip de sine stătător, când natura umană alcătuiește un ipostas uman obișnuit, sau ca chip al Cuvântului însuși, când natura umană nu se constituie într-un subiect aparte, ci e luată în ipostasul Cuvântului. Chipul aflat ca virtualitate în firea umană se realizează concret ca expresie a subiectului. Și după cum subiectul e un om aparte, sau subiectul divin cu fire umană, chipul e expresia subiectului uman, sau al celui divin. În Hristos chipul divin aflat virtual în natura umană, se actualizează ca chip al Cuvântului. Căci El însuși s-a făcut om, s-a făcut subiect uman, fără să înceteze a fi și subiectul divin arhetipic. S-a făcut chipul Său vizibil însuși, întrunind în Sine și arhetipul și chipul. În acest sens spune Sf. Ap. Pavel că «a luat chip de rob» (Filip. 2, 7), iar Părinții că a luat «după chipul» (*to kat' eikona*). Chipul Său uman este acum El însuși, nu un subiect aparte. Încât redându-se El în icoană, ca subiect-chip, e redat însuși subiectul-arhetip, dat fiind că nu altul e subiectul-chip și altul subiectul-arhetipic, ci unul și același.

Astfel Hristos nu este numai un simbol al dumnezeirii, cum este omul de sine, ci Dumnezeu însuși cu chip văzut. Se poate spune că El e simbolul Său, cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, întrucât același e și Dumnezeu nevăzut și om văzut, sau Dumnezeu nevăzut cu chip văzut. Căci Omul Iisus nu este un ipostas aparte, ci însuși ipostasul Cuvântului. De aceea nu transcendem de la omul Iisus la Dumnezeu-Cuvântul, ca de la un simbol la Dumnezeu deosebit de el, ci cel arătat ca om este ipostasul divin însuși. Desigur, icoana lui Hristos nu e una cu prototipul ei și în acest sens se face un transcens de la ea la prototip. Dar nu un transcens ca la altă persoană, căci prototipul nu e altă persoană decât cea reprezentată în icoană. E un transcens numai ca de la imaginea unei persoane la realitatea ei.

E cel mai de seamă privilegiu al feții umane că, fiind «după chipul» lui Dumnezeu, poate reda ipostasul Cuvântului în mod vizibil, în prototip și în icoană.

E cea mai înaltă măreție a omului că Dumnezeu se poate face om, că poate să se facă văzut ca om; vizibilitatea devine aici mediul celei mai înalte spiritualități. Vizibilitatea umană poate deveni vizibilitate a lui Dumnezeu, nu a ființei divine, desigur, ci a ipostasului divin. Și aceasta a devenit ea de fapt în Hristos. «Am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr», exclamă Sfântul Ioan Evanghelistul (In, 1, 14). Iar Apostolul Filip, vestind lui Natanail că L-a văzut pe Domnul, îl chema și pe el să vină și să-L vadă: «vino și vezi» (In, 1, 47). Și aceasta o mărturisim în toate timpurile prin icoană.

¹ A se vedea studiul nostru „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, în *Studii Teologice*, nr. 7-8, 1957.

² P. Evdokimov, „De la nature de la grâce dans la Théologie de l'Orient”, în vol. *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1954, pp. 184-6.

³ Acesta poate să fie sensul condamnării de către Patriarhul Serghie al Moscovei a opiniei lui Bulgakov că Fiul lui Dumnezeu s-ar fi întrupat și dacă omul n-ar fi căzut. Nu trebuie să credem că ea exclude pentru Dumnezeu libertatea de a fi putut trimite pe Fiul Său chiar și în cazul când omul n-ar fi căzut în păcat. Dar nu admite necesitatea acestui act. Dacă Dumnezeu a fost liber să trimită sau să nu trimită pe Fiul Său în lume după căderea omului în păcat, cu atât mai mult trebuie să credem că a fost liber și înainte de aceea. Și știm că în fapt L-a trimis după căderea omului în păcat. Din faptul că Fiul lui Dumnezeu, venind în lume după căderea omului în păcat, nu l-a eliberat numai de păcat, ci l-a și îndumnezeit, nu putem deduce că ar fi venit și fără căderea omului în păcat. Căci îndumnezeirea omului o putea realiza eventual și altfel când Apostolul zice că Fiul lui Dumnezeu a venit în lume «ca să unească iarăși pe toate în Sine» (Ef. 1, 10), spune implicit că ele erau unite în El și înainte de cădere, deci fără să fi fost întrupat.

Sf. Părinți, deși spun că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca pe om să-l îndumnezeiască, nu leagă câtuși de puțin libertatea lui Dumnezeu, ci spun că e atât de liber față de lume, încât ar putea-o și pierde dacă ar vrea (Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, I, 13). Ce departe suntem de Bulgakov, care susține că lumea este un «produs» necesar al lui Dumnezeu, că Dumnezeu nu putea produce decât lumea aceasta și că producând-o a trebuit să o și îndumnezeiască prin întruparea Fiului Său.

⁴ Patriarhul Nichifor Mărturisitorul, *Apologeticus pro sacris imaginibus*, P.G. 100, col. 756.

⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Cuv. I despre icoane*, P.G. 94, col. 1244.

⁶ Patriarhul Nichifor Mărturisitorul, *Antirrh. I adv. Const. Copr.*, P.G. 100, col. 212 B. Iată ce spune Sinodul Trulan în can. 82: «În unele reprezentări ale cinstitelor icoane se desemnează mielul arătat prin degetul Înaintemergătorului, care, luat în chipul harului, reprezintă pe Mielul adevărat, indicat nouă prin lege, pe Hristos Dumnezeuul nostru. Astfel, primind cu dragoste chipurile și umbrele vechi, ca simboluri și prefigurări ale adevărului, ca predanii ale Bisericii, noi preferăm harul și adevărul, primindu-le pe acestea în plinirea adevărului. Astfel, pentru ca prin mijlocirea tabloului să punem cele împlinite în ochii tuturor, noi hotărâm să se zugrăvească de aici înainte pe icoane, în locul vechiului miel, după chipul omenesc Mielul care a luat păcatul lumii, pe Hristos Dumnezeuul nostru, pentru ca prin aceasta să contemplăm smerenia lui Dumnezeu Cuvântul și să fim călăuziți spre amintirea vieții Lui în trup, a pătimirii și a morții mântuitoare și a răscumpărării lumii, provenită de aici».

⁷ Idem, *Apol. pro s. imag.*, P.G. 100, col. 764.

⁸ Idem, *Antirrh. I. adv. Const. Copr.*, P.G. 100, col. 420.

SIMBOLUL CA ANTICIPARE ȘI TEMEI AL POSIBILITĂȚII ICOANEI

Prin icoană, ca reprezentare a lui Dumnezeu cel întrupat, Biserica Ortodoxă mărturisește despre asumarea firii omenești în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu și deci despre mântuirea firii noastre. Icoana «izvorăște, astfel, din învățătura despre mântuire». Ca atare, «învățătura despre icoane a aparținut de la început Bisericii, dar ca și alte laturi ale învățăturii ei, ea se afirmă pe încetul, ca răspuns la trebuințele momentului, cum se face, de pildă, prin canonul 82 al Sinodului Trulan, sau ca răspuns la erezii și rătăcirii, cum s-a întâmplat în perioada iconoclasmului. S-a întâmplat ceea ce s-a întâmplat și cu adevărul dogmatic al întrupării. El s-a mărturisit de primii creștini mai mult practic, prin viața lor însăși, dar după aceea, sub forța necesității externe, la apariția ereziilor și a falselor învățături, el a fost formulat exact»¹.

Temeiurile învățăturii sale despre icoane le-a evidențiat Biserica în fața obiecțiilor ce le-au ridicat iconomahii; și precum aceleași obiecții sunt reluate de adversarii icoanelor din toate timpurile, la fel și temeiurile evidențiate de Biserică în acea luptă au valoare în toate timpurile. De aceea, în expunerea noastră vom relua și explica temeiurile de atunci.

Reprezentanții Ortodoxiei au adus, în sprijinul icoanelor, o mulțime de argumente, dar toate aceste argumente derivă din unul singur: din întruparea Cuvântului. Acesta e focarul luminos care le dă putere celorlalte argumente și considerații și în jurul cărui se mișcă toate. G. Ostrogorsky a ținut să demonstreze, într-un studiu special, că problema hristologică a stat de la început în centrul luptei pentru icoane, «În mijlocul tuturor acestor argumente pe care le-a imaginat și stabilit, lăsându-le uzului ortodox, mintea teologică, silită de dialectica luptei, variindu-le potrivit cu trebuințele momentului și adaptându-le la etapele luptei, ideea principală și fundamentală a fost

în mod neschimbat, de la începutul și până la sfârșitul luptei, aceea că reprezentarea lui Hristos în icoane servește de călăuză credinței în întruparea Lui reală. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om desăvârșit, atunci poate fi zugrăvit ca orice om. Neconținut și neobosit se întorc la această idee toți apărătorii bizantini ai icoanelor. Și ideea aceasta era așa de evidentă, așa de incontestabilă, că dezacordul cu ea echivala în ochii apărătorilor icoanelor din sec. VIII și IX cu negarea realității întrupării însăși și, prin urmare, era considerată că ascunde în ea amenințarea credinței în răscumpărarea și mântuirea lumii. A depărta această amenințare din partea ereziei iconoclaste era scopul care îi îndemna pe ortodocși să se ridice în apărarea icoanelor. Această luptă pentru restabilirea cultului icoanelor a fost în același timp o luptă pentru dogma principală și centrală a învățaturii de credință creștină, care își găsește expresia în acest cult... În știința istorică s-a răspândit opinia că în epoca premergătoare Sinodului din 754, apărătorii icoanelor n-au folosit argumente de ordin hristologic și că numai folosirea acestui fel de argumente de acest Sinod în favorul său a silit și partida ortodoxă să recurgă la ele. Dacă aceasta ar fi așa, adică dacă de fapt argumentele hristologice ar fi fost folosite de apărătorii icoanelor numai spre a le opune unor argumente corespunzătoare ale adversarilor, atunci, evident, n-am mai avea de a face decât cu o folosire a dialecticii scolastice și n-ar mai putea fi vorba de un rol fundamental al problemei hristologice în lupta pentru icoane. Dar aceasta nu este așa. Noi afirmăm că problema icoanelor a fost legată, la apologetii lor, cu hristologia chiar de la început, adică încă de atunci când adversarii nu dădeau nici un prilej extern pentru aceasta»².

G. Ostrogorsky demonstrează această temă în continuare cu citate din patriarhul Gherman, Ioan Damaschin, Papa Grigore II și Gheorghe Cipriotul, care au scris toți înainte de Sinodul iconoclast din 754. Ba arată că chiar în sec. VII, înainte de iconoclastism, Ioan, Arhiepiscopul Tesalonicului, apăra icoanele împotriva păgânilor și iudeilor cu argumentul întrupării Domnului și așa le-a întemeiat și Sinodul Trulan în Can. 82.

Dar chiar din sfârșitul citatului de mai sus, se vede că Ostrogorsky admite că la început iconoclaștii n-au folosit, pentru teza lor, argumente hristologice. Aceasta o spune și apriat în cartea sa «*Studien zur Geschichte des byzantinischen*

Bilderstreites», afirmând că împăratul Leon III, inițiind lupta împotriva icoanelor, s-a întemeiat — în mod principal — pe interdicția mozaică a chipului cioplit și că abia urmașul aceluia, Constantin V Copronim (741-775), recurge într-o scriere din preajma Sinodului iconoclast de la 754, la argumentele hristologice, pe care le reia apoi și acest Sinod³.

Considerând juste ambele afirmații ale lui Ostrogorsky, anume pe de o parte, că iconoclaștii n-au folosit, de la început, argumente hristologice, dar ortodocșii le-au folosit pe acestea de la început, putem spune că evoluția iconoclasmului de la interzicerea icoanei numai pe baza opreliștei mozaice, la folosirea unor argumente hristologice, a fost determinată de răspunsurile apărătorilor icoanelor. Recursul iconoclaștilor la interdicția mozaică de a se face chip cioplit sau idol și de a se aduce închinare a fost valabilă numai atât timp cât Dumnezeu nu se făcuse om. Astfel, Sf. Ioan Damaschin zice: «Odiñoară Dumnezeu, cel netrupesc și fără formă, nu se reprezenta nicidecum în icoană. Dar acum, după ce s-a arătat în trup și cu oamenii a petrecut, înfățișez în icoană ceea ce este văzut al lui Dumnezeu»⁴.

În fața acestui argument, iconoclaștii au căutat să demonstreze că, chiar întrupat, Dumnezeu nu poate fi redat în icoană. De aceea, apărătorii icoanelor nu s-au mai putut mulțumi să afirme simplu că întruparea lui Dumnezeu Cuvântul oferă temeiul pentru zugrăvirea lui în icoană, ci au trebuit să dovedească, împotriva argumentelor iconoclaștilor, că icoana lui Hristos redă — de fapt — persoana Lui, nu o figură care n-are nimic de-a face cu El. Cu aceasta, lupta pentru icoane a adus în discuție o serie întreagă de subtile probleme hristologice, sau a desfășurat dintr-un unghi nou toată problema hristologică.

Pozițiile celor două părți în această problemă le vom expune în diferite capitole. Mai înainte se cuvine să ne oprim la un alt argument, am zice secundar, pe care-l aduceau apărătorii icoanelor împotriva interdicției mozaice de a se face chip cioplit, de la care au pornit adversarii icoanelor. *Ei atrag atenția asupra faptului că chiar Vechiul Testament, interzicând idolul, admite simbolul.*

Dar trebuie să observăm că și acest argument stă într-o legătură cu temeiul hristologic al icoanei. Simbolurile îngăduite și poruncite de Vechiul Testament

au funcție provizorie și profetică. Ele pregătesc lumea pentru Hristos, deodată cu care va intra în funcție icoana. Ele au roluri de tipuri ale adevărului ce va veni. Sfinții Părinții au scris mult despre semnificația aceasta a simbolurilor Vechiului Testament. Ele dau o cunoștință despre Dumnezeu, dar una redusă, obscură, pentru că Dumnezeu însuși nu e revelat în ele decât ca în umbre, Revelația deplină și-o va face El în Hristos, în care Dumnezeu vine în maxima apropiere și lumină. Icoana, înfățișând pe Hristos pentru cei ce nu L-au văzut, reprezintă acest mare spor în cunoștința lui Dumnezeu. Istoria revelației sau mântuirii are astfel două etape și lor le corespunde simbolul și icoana. Dar istoria s-a mișcat după căderea în păcat, și în afară de legătura cu Dumnezeu, într-o albie pur immanentă. Aceasta s-a întâmplat, până la chemarea lui Avraam, cu toată omenirea, după aceea cu toate popoarele în afară de poporul ales, iar de la Hristos încoace cu popoarele păgâne. Această mișcare a istoriei, în afară de revelație și de lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, își găsește expresia în cultul idolilor. Astfel, privită ca întreg, istoria se mișcă între *idol, simbol și icoană*, fiecare din acestea exprimând un anumit raport al ei cu Dumnezeu: idolul, un raport negativ, iluzoriu, de înstrăinare de Dumnezeu, simbolul și icoana, etapa de pregătire și cea de realizare a mântuirii. Idolul, simbolul și icoana corespund păgânismului, Vechiului și Noului Testament. De aceea, icoana n-a scos cu totul din uz simbolul, așa cum Noul Testament n-a scos din uz Vechiul Testament, sau cunoașterea lui Dumnezeu în Hristos n-a făcut de prisos cunoașterea Lui din natură, sau lucrarea dumnezeiască din Hristos prin diferite mijloace materiale. Însă toate aceste simboluri, inclusiv cele din Vechiul Testament, au căpătat prin venirea lui Dumnezeu în trup o transparență, o claritate pe care nu o aveau înainte.

Data fiind această încadrare a distincției între idol și simbol în istoria mântuirii ce culminează în Hristos, înțelegem de ce argumentul acesta, folosit de apărătorii icoanelor, împotriva argumentului interdicției mozaice a chipului cioplit, folosit inițial de iconomahi, nu stă izolat, ci de la început e împletit cu argumentul întrupării Domnului, și de ce — după ce iconomahii au acceptat discuția pe teren hristologic, - apărătorii icoanelor n-au încetat să folosească, pe lângă argumentul întrupării Domnului, și argumentul distinc-

ției între idol și simbol. Ei au folosit aceste două argumente tot timpul împreună, pentru că iconoclaștii și-au susținut și mai târziu afirmația că icoana e idol nu numai cu argumente hristologice, ci și cu argumentul interdicției mozaice a chipului cioplit, adică cu o nerecunoștere a vreunei reprezentări a divinității care să fie altceva decât idol. Lupta dintre cele două partide era o luptă între două poziții tranșante. Era adică lupta pentru sau contra acelei revelații a lui Dumnezeu, care s-a săvârșit prin alte mijloace decât prin Cuvânt. Sau era implicit o luptă pentru sau contra întrupării lui Dumnezeu în Hristos, o luptă pentru hristologie. În vreme ce apărătorii icoanelor recunoșteau revelația lui Dumnezeu prin mediul creaturii, nu considerau creatura închisă cu totul în ea însăși și orice încercare de reprezentare a lui Dumnezeu prin ea, idol, iar în desfășurarea revelației recunoșteau o creștere de la simbol la întruparea lui Dumnezeu și la icoana corespunzătoare ei, iconomahii nu recunoșteau în fond nici o revelație a lui Dumnezeu prin creatură, deci nici o revelație în Hristos, - și reduceau de aceea atât simbolul cât și icoana la idol. Ei recunoșteau doar o revelație prin cuvânt, asemănându-se cu protestanții de mai târziu.

Idol și simbol

1. Conceptul de idol și simbol

Argumentul secundar pe care îl aduceau apărătorii icoanelor împotriva interdicției mozaice a chipului cioplit, invocată de iconoclaști, e o precizare prețioasă a deosebirii între idol și simbol. Prin el arătau că chiar Vechiul Testament, dacă le-a interzis oamenilor chipurile cioplite, nu le-a interzis anumite așa zise simboluri, care constituie o anticipare pentru icoane. Ei făceau, așadar, o deosebire netă între idol și simbol, cum nu făceau adversarii icoanelor.

S-ar putea spune că apărătorii icoanelor au făcut pentru prima dată în istoria gândirii această precizare în mod conștient. Prin ea a putut fi împăcată în conștiința creștină contradicția aparentă din Vechiul Testament între interdicția chipurilor cioplite și porunca de a se turna doi Heruvimi în Cortul sfânt (Exod, 21, 18-21), sau de a se turna un șarpe de aramă ca semn al lui Hristos (Numeri, 25, 8-9). Spre deosebire de iconoclaști care rezolvau dificultatea simplist, nesocotind porunca cu privire la Heruvimi, la șarpele de aramă și la altele asemănătoare, pe motiv că Dumnezeu nu se poate contrazice, Sf. Teodor Studitul zice: «O, ce nebunie ! Negația oprește a se asemăna Dumnezeu cu o făptură din cele ce sunt, cu soarele, cu luna, cu stelele, sau cu altceva dintre celelalte, care e una cu construirea de idoli; afirmația vrea să ridice (*anagesthai*) pe Israel, pe cât este posibil, pe o cale simbolică (*symbolikos*), prin anumite chipuri și forme (*di' ektypomaton kai morphomaton tinon*), la contemplarea și slujirea unicului Dumnezeu. Oare nu este și chipul (*paradeigma*) întregului Cort o manifestare văzută a slujirii în duh, desemnată prin vedenii simbolice marelui Moise, de Dumnezeul tuturor ?»⁵.

Diferențierea pe care o face acest text între idol și simbol este clară. În vreme ce idolul fixează spiritul închinătorului la lumea creată, simbolul servește la înălțarea minții omenești dincolo de el, la o contemplare și închinare spirituală a lui Dumnezeu.

Simbolul, în general, e un indicator spre ceea ce e dincolo de el. El nu e o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care o simbolizează. E un deget întins spre altceva, care nu se vede, dar la care spiritul omului este ajutat să gândească prin simbol. El poate să aibă și caracterul unei realități de sine stătătoare, cu un rost în ordinea vieții naturale. Dar în afară de acest rost natural, realitatea respectivă poate primi și funcția de simbol, care e alta decât aceea pe care o are în baza existenței sale de sine stătătoare, și prin care servește de indicator al unei alte realități⁶. De pildă, o lumânare aprinsă, pe lângă rostul ei natural de lumânare, mai are și funcția de simbol, prin care nu mai e considerată ca un lucru de sine, ci în legătură cu lumina spirituală pe care o închipuiește. Fie că e un lucru în ordinea naturii și a trebuințelor firești, fie că e un lucru construit anume pentru rostul de simbol, neavând un alt rost, orice lucru prin funcția de simbol e un chip (*ektypoma, morphoma*) al

unei realități deosebite de el, nu ceva de sine stătător. El e o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de *chip* și de mijloc de *înălțare* a minții dincolo de el sunt în fond una și aceeași însușire pe care o are simbolul.

Dar determinarea aceasta are în vedere orice simbol în general, adică orice lucru care servește la îndreptarea minții spre o altă realitate. În sensul acesta, însă, poate fi considerat și idolul simbol. Dar în sfera aceasta generală a conceptului simbol, se distinge un simbol special, care e propriu cugetării și simțirii mozaice și creștine. Realitatea indicată prin acest simbol special nu e o realitate din lumea aceasta, ci o realitate transcendentă. Corelația cu transcendența e nota distinctivă a simbolului mozaic și creștin. Simbolul, în acest înțeles special, trezește și susține raportarea spiritului uman la *transcendență*. Simbolul e văzut în funcție de transcendență. Prin el se «contemplă» transcendența și «se slujește» ei. Acel altceva spre care indică simbolul religios mozaic și creștin e transcendența.

Idolul, dimpotrivă, nu indică nici o transcendență. Când totuși indică ceva deosebit de el, acel ceva e și el imanent. Idolul nu înalță spiritul la o transcendență, ci dimpotrivă îl înlănțuiește în cele văzute. Idolul este expresia unei atitudini și concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente și nu trăiește raportarea la ea. Idolatrul nu știe de un Dumnezeu transcendent realității imanente, care e ea însăși divinitatea. Idolul e un chip care și-a pierdut funcția de chip al divinității, legând spiritul de realitatea imanentă, ca realitate ultimă și absolută, ca Dumnezeu.

Idolatrul nu socotește numaidecât chipul însuși ca divinitate; aceasta o face numai omul mai simplu. Cel mai cultivat consideră chipul numai ca locaș, sau ca «simbol» al unei forțe naturale, care e investită cu atributele divinului. În orice caz, și unul și altul se închină creațiunii în locul lui Dumnezeu. Forța la care se închină chiar cel mai cultivat idolatru nu are nimic transcendent, chiar dacă i se atribuie un fel de infinitate. Patriarhul Nichifor Mărturisitorul zice: «Sensul idolilor și al închinării lor de către cei rătăciți, rămânând la ceea ce se vede și neputând indica nimic mai mult, cei groși și materiali la înțelegere își îndreaptă mintea numai la pietre și la materia neînsuflețită. Iar cei ce par să cugete mai rațional și mai filozofic, socotesc că în idoli locuiesc

și niște puteri pe care le socotesc dumnezeu, precum pe idoli obișnuiesc să-i numească chipuri ale zeilor»⁷.

Desigur, în forțele naturii sunt amestecate și forțele demonice, și acestea fac și mai atrăgătoare forțele naturii pentru idolatru. De aceea apărătorii icoanelor aci numesc închinarea la idoli închinare adusă creaturilor, aci închinare adusă demonilor⁸. Sau întrucât forțele naturii nu au caracterul divin care li se atribuie, adică nu există zeii cărora li se aduce închinarea, idolatrii sunt considerați că slujesc «celor ce nu sunt»⁹. Dar la cunoștința aceasta n-au ajuns decât cei din Vechiul Testament și creștinii. Păgânii nu-și dădeau seama de rătăcirea lor. Ei se aflau în întuneric. Cunoștinței că idoli sunt minciună i-a dat expresie Sf. Apostol Pavel (I Cor., 8, 4): «Nu este vreo putere în idoli, ei sunt pietre și lemne și demoni. Căci nu numai de strălucirea și măreția de pe cer s-au mirat oamenii și de aceea s-au închinat soarelui și lunii și mulțimii de stele, ci și pe unii demoni de pe pământ și pe oamenii cei mai vestiți prin patimile abominabile, au cutezat nebunește să-i cinstească și să-i slăvească cu nume de Dumnezeu»¹⁰.

Tocmai pentru că idoli simbolizează forțele imanente, exagerate demonic, în legătură cu ei se asociază miturile care personifică acele forțe și justifică și apoteozează tendințele pătimase. Cultul lor e legat de aceste mituri, animând și el acele patimi în oameni. Lucrul acesta îl scot în relief apărătorii icoanelor¹¹.

Idolul se încadrează în sfera simbolului general, prin faptul că îndreaptă aproape totdeauna atențiunea la o realitate deosebită de sine, dar se deosebește de simbolul în sensul restrâns, mozaic și creștin, prin faptul că realitatea pe care o indică e din lumea imanentă. Pe de altă parte, idolul nu se identifică cu simbolurile laice, având și el un caracter religios ca și simbolul mozaic și creștin. De aceea susține și el o simțire religioasă și un cult. Unind ceea ce îl unește cu simbolurile laice și ceea ce îl distinge de ele, putem spune că idolul este rodul unei religiozități, care divinizează forțe sau părți ale naturii imanente, îmbrăcându-le într-un nimb religios absolut. De aceea, între idol și realitatea spre care îndreaptă el e o mai mare asemănare decât între simbolul mozaic sau creștin și realitatea divină. Ba adeseori, idolul e o parte din realitatea socotită divină și deci închinarea se oprește uneori la el însuși.

Spre deosebire de orice idolatru, creștinii se închină Dumnezeului adevărat, nu creațiunii. Dar cum El e Dumnezeu tuturor, creștinii îl contemplă pe El prin cele văzute, dar dincolo de ele, deosebit de ele. Și Dumnezeu atrăgându-l pe om spre El, îi ridică năzuințele peste patimile lui, susținute și stimulate de natură.

2. *Lumea creată ca simbol și ca ansamblu de simboluri*

Dar precum idolul, ca simbol religios panteist, e pe de o parte ceva restrâns, iar pe de altă parte corelativ cu adorarea întregii lumi, așa simbolul religios creștin e pe de o parte ceva restrâns, iar pe de alta e corelativ cu o considerare a întregii lumi ca simbol al transcendenței divine. În idolatrie se aduce închinarea lumii însăși și de aceea și idolului ca parte sau «simbol» al ei; în creștinism lumea întreagă se consideră, ca creațiune, simbol al transcendenței divine și de aceea și obiectul religios se consideră simbol al acestei transcendențe. Precum idolul, așa și simbolul creștin implică o anumită viziune despre lume, în general.

Astfel, idolatria este cultul creațiunii, sau al unei false divinități. Desigur, lumea idolatrului este deosebită de lumea pe care o cunoaște creștinul. Ea e o lume plină de forțe misterioase, care sunt totuși imanente ei. Este o lume cu un aspect fictiv. Acest aspect fictiv l-a destrămat știința. Dar înaintea științei, l-a destrămat creștinismul, făcând prin aceasta posibilă știința. L-au destrămat Sf. Părinți, când au spus că zeii ca moduri ale lumii sunt o ficțiune. De aceea s-a spus că lumea creștinismului este una cu lumea științei moderne. Dar lumea științei moderne nu e numaidecât una cu lumea creștină. Lumea științei moderne coincide cu lumea creștină numai când este văzută de un credincios. Dacă este văzută de un necredincios, e apreciată și ea în mod idolatru, fiind îmbrăcată în atributele absolutului. Deci lumea științei moderne poate primi și un aspect idolatru. Desigur, e vorba de un aspect idolatru deosebit de cel păgân. Avem de a face cu o idolatrie nereligioasă. Aspectul acesta îl are lumea pentru omul care o socotește unica realitate, care îi

atribuie o infinitate și o putere nelimitată, desigur manifestată în legi determinabile^{11b}.

Sunt două viziuni diferite despre lume, din care una constituie baza pentru idolatrie, alta pentru considerarea ei ca simbol în întregimea ei și ca ansamblu de simboluri. Numai creștinismul, urmând Vechiul Testament, vede lumea ca simbol și ca bază pentru simboluri, căci numai creștinismul vede lumea ca relativă, numai pentru creștin ea nu e obiect de închinare idolatră, pentru că nu e ultima realitate, ci dincolo de ea există o altă lume pe care o simbolizează.

Dar nu e de ajuns ca lumea văzută să nu fie singura pentru a putea fi considerată ca simbol, ci mai trebuie ca cealaltă lume pe care o simbolizează să se afle într-o legătură cu cea văzută, anume ca aceasta să-i semene aceleia, să fie chip al ei. Iar această calitate o are numai dacă este dependentă de aceea, dacă nu e într-o independență de ea. Această relație o are lumea văzută în mod cert numai ca una ce e creată de cealaltă. Numai în acest caz, ea e după asemănarea aceleia, datorită și faptului că e mediu de manifestare a aceleia. Trupul nostru este asemenea sufletului nostru, întrucât e mediul de manifestare a lui, pentru faptul că într-o anumită măsură e organizat, sau «creat», după forma lui, de sufletul nostru. Desigur, lumea în ansamblul ei, nu e tot așa de necesar și de intim legată de lumea nevăzută, ca trupul nostru de sufletul nostru, ci lumea nevăzută e mai liberă față de cea văzută. Căci lumea văzută e creată în mod absolut, nu numai după formă, ci și după substanța ei, de lumea nevăzută. Dar tocmai aceasta îi dă lumii văzute, pe de altă parte, o dependență și mai mare de lumea nevăzută, de cum o are trupul față de suflet. Transcendența poate dispune și mai mult de lumea văzută ca instrument al ei. E adevărat că sufletul nostru fiind legat de trup, în modul cel mai intim și mai necesar, a făcut din trup instrumentul cel mai adecvat al manifestărilor lui, al puterilor lui. Dar sufletul plătește aceasta printr-o renunțare la o parte din libertatea lui în raport cu trupul, dat fiind că nu l-a creat el și după substanță.

Dimpotrivă, în raport cu transcendența divină, lumea văzută nu e un mediu tot așa de adecvat ca trupul în raport cu sufletul, dar, pe de altă parte, transcendența divină are întreaga libertate față de lumea pe care a creat-o.

Transcendența divină dispune de toate cele din lume pentru a se manifesta, dar se manifestă într-un mod cu mult mai inadecvat ca sufletul prin trup. Uneori, Dumnezeu poate dispune de materia lumii pentru a pronunța prin ea cuvinte asemenea celor omenești sau pentru a-și forma o față nu-i sunt o formă tot așa de necesară și de adecvată cum sunt pentru sufletul omenească. În general, însă, Dumnezeu se manifestă prin lume, prin formele obișnuite ale existenței ei, cu mult mai neadecvat pentru a reda viața divină.

Acest raport ca de la creatură la Creator precizează legătura lumii noastre cu lumea nevăzută. Numai faptul că lumea văzută e creatura lui Dumnezeu cel nevăzut face ca lumea văzută să-și aibă sensurile de la Dumnezeu și să servească pentru a-L exprima pe El. «Simbolul și simbolizarea presupun existența, zice Berdiaev, a două lumi, a două ordine de existență. Simbolul nu poate avea loc dacă există numai o singură lume, numai o singură ordine de existență. Simbolul vorbește despre aceea că sensul unei lumi stă în cealaltă lume, că din cealaltă lume rezultă sensul celei de aici... Simbolul e puntea între două lumi. Simbolul nu spune numai despre aceea că există o altă lume, că existența nu e închisă în lumea noastră, ci și despre aceea că e posibilă o legătură între cele două lumi, o unire a unei lumi cu cealaltă, că aceste lumi nu sunt cu totul despărțite. Simbolul deosebește cele două lumi și le leagă. Prin sine însăși, lumea empirică nu are semnificație și sens, ci primește semnificație și sens din cealaltă lume, din lumea spiritului, ca simbol al lumii spirituale. Lumea naturală nu are în sine însăși izvorul vieții, care dă sens vieții, ea și-l primește pe acesta în mod simbolic din altă lume, din lumea spirituală. Logosul e sădit în lumea spirituală, iar în lumea naturală numai se reflectă, adică se simbolizează. Tot ce are semnificație și sens în viața noastră, este numai semn, adică simbol al altei lumi. A avea semnificație înseamnă a fi semn, adică simbol al altei lumi, a nu avea sens în sine însuși. Și tot ce este semnificativ în viața noastră are caracter de semn, de simbol. Legătura simbolică în viața noastră și în viața lumii noastre, plină de nesemnificație și de nimicnicie, apare numai ca o legătură cu altă lume, cu lumea sensului și a semnificației, cu lumea spirituală»¹².

Punând în opoziție cele două viziuni ale lumii: pe cea care consideră lumea văzută ca ultima realitate și care nu poate fi bază decât pentru o atitudine

atribuie o infinitate și o putere nelimitată, desigur manifestată în legi determinabile^{11b}.

Sunt două viziuni diferite despre lume, din care una constituie baza pentru idolatrie, alta pentru considerarea ei ca simbol în întregimea ei și ca ansamblu de simboluri. Numai creștinismul, urmând Vechiul Testament, vede lumea ca simbol și ca bază pentru simboluri, căci numai creștinismul vede lumea ca relativă, numai pentru creștin ea nu e obiect de închinare idolatră, pentru că nu e ultima realitate, ci dincolo de ea există o altă lume pe care o simbolizează.

Dar nu e de ajuns ca lumea văzută să nu fie singura pentru a putea fi considerată ca simbol, ci mai trebuie ca cealaltă lume pe care o simbolizează să se afle într-o legătură cu cea văzută, anume ca aceasta să-i semene aceleia, să fie chip al ei. Iar această calitate o are numai dacă este dependentă de aceea, dacă nu e într-o independență de ea. Această relație o are lumea văzută în mod cert numai ca una ce e creată de cealaltă. Numai în acest caz, ea e după asemănarea aceleia, datorită și faptului că e mediu de manifestare a aceleia. Trupul nostru este asemenea sufletului nostru, întrucât e mediul de manifestare a lui, pentru faptul că într-o anumită măsură e organizat, sau «creat», după forma lui, de sufletul nostru. Desigur, lumea în ansamblul ei, nu e tot așa de necesar și de intim legată de lumea nevăzută, ca trupul nostru de sufletul nostru, ci lumea nevăzută e mai liberă față de cea văzută. Căci lumea văzută e creată în mod absolut, nu numai după formă, ci și după substanța ei, de lumea nevăzută. Dar tocmai aceasta îi dă lumii văzute, pe de altă parte, o dependență și mai mare de lumea nevăzută, de cum o are trupul față de suflet. Transcendența poate dispune și mai mult de lumea văzută ca instrument al ei. E adevărat că sufletul nostru fiind legat de trup, în modul cel mai intim și mai necesar, a făcut din trup instrumentul cel mai adecvat al manifestărilor lui, al puterilor lui. Dar sufletul plătește aceasta printr-o renunțare la o parte din libertatea lui în raport cu trupul, dat fiind că nu l-a creat el și după substanță.

Dimpotrivă, în raport cu transcendența divină, lumea văzută nu e un mediu tot așa de adecvat ca trupul în raport cu sufletul, dar, pe de altă parte, transcendența divină are întreaga libertate față de lumea pe care a creat-o.

Transcendența divină dispune de toate cele din lume pentru a se manifesta, dar se manifestă într-un mod cu mult mai inadecvat ca sufletul prin trup. Uneori, Dumnezeu poate dispune de materia lumii pentru a pronunța prin ea cuvinte asemenea celor omenești sau pentru a-și forma o față nu-i sunt o formă tot așa de necesară și de adecvată cum sunt pentru sufletul omenesc. În general, însă, Dumnezeu se manifestă prin lume, prin formele obișnuite ale existenței ei, cu mult mai neadecvat pentru a reda viața divină.

Acest raport ca de la creatură la Creator precizează legătura lumii noastre cu lumea nevăzută. Numai faptul că lumea văzută e creatura lui Dumnezeu cel nevăzut face ca lumea văzută să-și aibă sensurile de la Dumnezeu și să servească pentru a-L exprima pe El. «Simbolul și simbolizarea presupun existența, zice Berdiaev, a două lumi, a două ordine de existență. Simbolul nu poate avea loc dacă există numai o singură lume, numai o singură ordine de existență. Simbolul vorbește despre aceea că sensul unei lumi stă în cealaltă lume, că din cealaltă lume rezultă sensul celei de aici... Simbolul e puntea între două lumi. Simbolul nu spune numai despre aceea că există o altă lume, că existența nu e închisă în lumea noastră, ci și despre aceea că e posibilă o legătură între cele două lumi, o unire a unei lumi cu cealaltă, că aceste lumi nu sunt cu totul despărțite. Simbolul deosebește cele două lumi și le leagă. Prin sine însăși, lumea empirică nu are semnificație și sens, ci primește semnificație și sens din cealaltă lume, din lumea spiritului, ca simbol al lumii spirituale. Lumea naturală nu are în sine însăși izvorul vieții, care dă sens vieții, ea și-l primește pe acesta în mod simbolic din altă lume, din lumea spirituală. Logosul e sădit în lumea spirituală, iar în lumea naturală numai se reflectă, adică se simbolizează. Tot ce are semnificație și sens în viața noastră, este numai semn, adică simbol al altei lumi. A avea semnificație înseamnă a fi semn, adică simbol al altei lumi, a nu avea sens în sine însuși. Și tot ce este semnificativ în viața noastră are caracter de semn, de simbol. Legătura simbolică în viața noastră și în viața lumii noastre, plină de ne semnificație și de nimicnicie, apare numai ca o legătură cu altă lume, cu lumea sensului și a semnificației, cu lumea spirituală»¹².

Punând în opoziție cele două viziuni ale lumii: pe cea care consideră lumea văzută ca ultima realitate și care nu poate fi bază decât pentru o atitudine

idolatră față de ea, și pe cea care consideră lumea văzută ca neavând sensul ultim în sine, ci ca primindu-l, în calitate de simbol, de la o lume superioară, tot Berdiaev zice: «Sunt două viziuni ale lumii, care pun o pecete corespunzătoare pe formele conștiinței religioase. Una din aceste viziuni ale lumii vede peste tot în lume realități în sine, închide cu totul infinitul în finit, spiritul în trupul acestei lumi, fixează spiritul în trupul mărginit, e gata să vadă totdeauna în relativ și trecător absolutul și netrecătorul, procesele vieții le prefăce în categorii ontologice înghețate... Și este o altă viziune a lumii, care exprimă natura dinamică a spiritului. Această viziune a lumii vede peste tot în lume numai semne și simboluri ale altei lumi, simte divinul înainte de toate ca taină și nemărginire, dincolo de tot ce este mărginit și totdeauna trecător simte netrecătorul, nimic relativ și trecător nu-i apare ca absolut și netrecător»¹³.

În aceste pasagii, Berdeaev n-a făcut decât să redea în alți termeni concepția Părinților răsăriteni, după care lumea creată își are rațiunile în Dumnezeu dinainte de veci. Expunând această concepție despre lume, opusă celei care nu vede dincolo de lumea văzută nimic ca bază, ca rațiune a ei, un alt teolog rus subliniază faptul că însăși rațiunea noastră caută sensurile lumii dincolo de lume, deci concepția patristică despre lume e cea care corespunde rațiunii noastre. «Lumea aceasta poate fi privită în mod îndoit. Sau ne vom uimi cu ochii trupești și cu auzul numai de torentul exterior al fenomenelor, ce se înlocuiesc și se întretaie, și vom privi numai la obiecte externe, sau prin obiectele și aparițiile acestea vom privi la ceea ce e ascuns tainic dincolo de ele. În acest caz, toate aceste lucruri și întâmplări sunt numai acoperăminte străvezii ale unei alte lumi, inaccesibile privirii organelor simțurilor noastre. Privirea spirituală contemplă și sensul spiritual, adevărata rădăcină a obiectului dat și al apariției; privirea materială însă nu se ridică de la suprafața pământului și nu străbate în esența aparițiilor date. Dar sunt miopi cei ce cugetă că perceperea lumii se mărginește la privirea trupească. Logosul din om caută după logosul din natură, ca reflex al Logosului veșnic; spiritul caută spiritualul; înțelepciunea caută sofianicul. Însuși Mântuitorul, prin parabolele Sale, ne învață să ne apropiem în felul acesta de lumea aparițiilor. În parabolele Sale, obiectele cele mai prozaice dobândesc un alt sens

și-și dezvăluie esența lor tainică, intră în lumea altor realități. Astfel sămânța, aluatul, năvodul, sarea, mlădița și altele, ne dezvăluie taine ascunse de privirea trupească. Dincolo de aceste obiecte ale lumii externe se văd rațiunile lor adevărate, sensurile, existența veșnică. De la Mântuitorul, Părinții vor învăța să pătrundă cu duhul în această lume, dincolo de țesătura transparentă a aparițiilor sensibile. Lor, această lume li se înfățișează simbolică, plină de logos, spirituală»¹⁴. Iar un gânditor francez, într-o lucrare de mare valoare, spune că dacă omul simte chemarea lui Dumnezeu, ajunge la un punct de vedere din care fiecare lucru îi apare, în anumite privințe, ca o umbră a lui Dumnezeu. «Dar nu întrucât se instaurează pe sine însuși, ci întrucât ajută altuia să se instaureze, e această umbră». Pe existența noastră, care nu e absolut opacă, «se preumblă în chip misterios umbre și lumini, care adeseori o fac destul de translucidă pentru ca să se poată străvedea, într-un mod fugitiv, ca printr-o transparentă, realitatea strălucitoare care e dincolo»¹⁵.

Deci, simbolul în sens creștin e expresia acestei viziuni care distinge lumea de Dumnezeu și, în același timp, o leagă de El, ca pe o creatură și instrument al Lui. Dimpotrivă, idolul este expresia unei viziuni care consideră lumea văzută ca fiind ea însăși divinitatea. Așa interpretează Patriarhul Nichifor Mărturisitorul idolul interzis de Legea Veche. După el, termenul de «asemănare» nu indică acolo un raport între chipul unei fături și Dumnezeu, în sensul că Dumnezeu ar fi altceva decât făptura respectivă, ci un raport între chipul făpturii și făptura însăși, ceea ce implică o închinare la făptură prin chipul făpturii, socotindu-se însăși făptura Dumnezeu. Iată cuvintele amintitului autor: «S-a poruncit celor vechi prin Moise: «Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-am scos din pământul Egiptului, din casa robiei. Să nu-ți fie alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci idol (*eidolon*), nici asemănarea a orice din câte sunt în cer sus și din câte sunt pe pământ jos și din câte sunt în ape, sub pământ. Să nu te închini, nici să slujești lor» (Ieșire 20, 2-5). Și în altă parte: «Păziți-vă foarte sufletele voastre, că nu ați văzut nici o asemănare în ziua în care a grăit Domnul către voi în muntele Horeb, numai din foc. Să nu săvârșiți fărădelege și să vă faceți vouă asemănare cioplită și orice chip. Și nu cumva, privind la cer și văzând soarele și luna și stelele și toată podoaba cerului și, rătăcind, să te închini lor și să le slujești

lor». E vădit oricui pentru ce le spune acestea. Căci închinarea și slujirea ce se cuvine Lui, Dumnezeu a interzis să se aducă creaturii, ba le-a poruncit să și dărâme templele păgânilor». Cu totul altceva este însă simbolul în sens creștin. El e simbol al unui Dumnezeu deosebit de lume. Căci, continuă Patriarhul Nichifor: «Că n-a împiedicat cu totul să se aducă închinare celor făcute de mâini, vor arăta cele privitoare la Cortul vechi. Căci tot poporul se închina la el. Iar el purta icoana celor cerești și a creațiunii, al cărei chip a fost arătat de Dumnezeu proorocului, și avea *simbolurile* celor sfinte cu adevărat. Dar și acestea erau făcute din materie și erau toate sfinte și vrednice de închinare. Iar câte le-a construit înțelepciunea și puterea lui Solomon și toate chipurile celor netrupești (*morphomata*) câte le avea templul acela vestit, le vom lăsa pe seama celor ce vreau să le cerceteze cu răbdare, deoarece și noi am tratat despre acestea mai amănunțit, în alte părți. Pe lângă acestea, câte s-au arătat și s-au spus dumnezeiescului Iezechiil, le lămuresc cuvintele Scripturii. Și pe pereți, de jur-împrejurul templului, descris și arătat, erau Heruvimii săpați și finicii... Și a văzut casa plină de slava Domnului, încât a căzut pe față... Dar numai acestea le-a uitat acest prea înțelept (preopinent), sau a ocolit și alte multe locuri care servesc aceluiași scop și înțeles și înving nebunia lui? Căci se primejduiește uitând acelea care stau la îndemâna tuturor celor ce ar voi să le cerceteze și folosească. *Căci precum s-a oprit israeliților să facă asemănarea vreunora dintre creaturi spre a le înfățișa spre slujire și închinare celui străin și viclean, tot așa s-a poruncit după aceea să se facă cele din Cort, care s-au construit spre slava și cinstea lui Dumnezeu legiuitorul și ca ale Lui proprii*»¹⁶.

În altă parte, Patriarhul Nichifor acuză pe iconomahi că alterează locul din Testamentul Vechi. Căci acolo nu se scrie: «Să nu-ți faci nici o asemănare», ci: «Să nu-ți faci asemănare a nimic din cele create» («din cele ce sunt»). Deci, nu s-a spus aceasta simplu și fără raportare la ceva, cum socotesc iconomahii, ca să includă aci și interzicerea asemănării lui Hristos, ci s-au adus cele cărora să nu se facă asemănare. Căci s-a poruncit așa: «Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-am scos pe tine din Egipt, din casa robiei. Să nu-ți fie alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci idol» (Exod 20, 2-5). La acestea se adaugă în continuare: «Nici asemănarea a nimic din câte sunt în cer și

din câte sunt pe pământ, și din câte sunt în ape, sub pământ: Să nu te închini lor, nici să slujești lor». Iar care sunt acestea cărora nu trebuie să li se facă asemănare, le arată Moise cu altă ocazie: «Să nu săvârșiți nelegiuire și să nu vă faceți vouă asemănare cioplită, tot chipul asemănare a bărbătescului sau a femeiescului, asemănare a toată pasărea cu aripi care zboară sub cer, asemănare a toată târâtoarea care se târăște pe pământ, a tot peștele care e în apele de sub pământ, și să nu privești la cer și văzând soarele și luna și stelele și toată podoaba cerului și rătăcind să te închini și să slujești lor»¹⁷.

Deci, când chipurile sunt ale lui Dumnezeu, când în ele se oglindește slava și puterea Lui, când prin ele se aduce închinarea lui Dumnezeu, când sunt adică simboluri ale transcendenței divine, sunt bine plăcute lui Dumnezeu și poruncite de El; numai când prin ele se aduce închinare creațiunii, sau diavolului, care oprește pe om să caute spre Dumnezeu, numai când sunt idoli, sunt oprite.

3. Simbolul și actul de transcendere al spiritului

Dacă lumea poate fi și simbol pentru transcendența divină și bază pentru simbolul restrâns, de caracter religios, dar și realitate divinizată și bază pentru idoli, cauza pentru care ea primește sensul din urmă și un chip din cuprinsul ei devine idol, nu e în ea însăși, sau în chipul respectiv, ci în starea omului care și-a pierdut tensiunea spre transcendență, care și-a pierdut avântul de depășire a celor materiale, propriu spiritului omenesc. Cauza e într-o cădere a spiritului de la viața proprie lui. În această stare s-a aflat omenirea idolatră și se află orice om căzut de la credința într-un Dumnezeu transcendent lumii. Spiritul, în starea lui normală, e liber de determinismul lumii, e creator, tocmai prin faptul că depășește neconținut categoriile lumii. Spiritul e în afară de vreme și de spațiu. «Spiritul e totodată transcendent și imanent. În el transcendentul se face imanent și imanentul se face transcendent, trece peste graniță». Spiritul nu e mulțumit în nici o clipă cu ceea ce este, cu ceea ce a devenit și a realizat, el sare mereu peste granița atinsă, nu printr-o evoluție naturală, ca animalele, care totuși nu pot depăși granița naturii, ci prin

libertate, atras de valorile pe care numai el le gândește și pe care se străduiește să le încorporeze în viața lui și a lumii¹⁸.

Raportarea la absolut, ridicarea sa treptată spre absolut, pentru a umple ființa sa și lumea de lumina și de valoarea lui, îi este omului esențială. Omul este ancorat și înrădăcinat în absolut și făcut pentru a actualiza legătura originară cu absolutul. Absolutul este începutul și sfârșitul lui, ținta lui. De aceea omul nu poate fi cugetat decât în relație cu absolutul. «Ideea de chip al lui Dumnezeu este premiza fundamentală pentru înțelegerea omului»¹⁹. «Omul este ființa ce năzuiește mai presus de sine, el nu-și este suficient sieși. Omul, deși fascinează pe om, nu este totuși ultimul, deși e factorul decisiv în lumea sa. El se preocupă de sine, dar numai prin aceea că se preocupă de altceva. Aceasta o experiază el prin aceea că nu găsește odihnă în sine, ci numai în realitatea transcendenței»²⁰. Omul se poate defini ca o ființă ce trebuie să se transceandă neconținut. Nu este vorba numai de o transcendere spre lume și spre semenii săi, ci spre ceea ce constituie adevărata transcendență față de lume și față de tot ce face parte din ea.

Lumea întreagă e, în ființa ei, și poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența. Lumea întreagă e, deci, în ființa ei, simbol. Dar omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei. O spun Sfinții Părinți și o spun și atâția gânditori moderni. Sfinții Părinți exprimă caracterul de simbol al lumii, de mediu străveziu al transcendenței divine, în învățătura lor despre «rațiunile divine» ce iradiază din toate lucrurile lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: «Toate fapăturile lui Dumnezeu, contemplate de noi cu înțelegere corespunzătoare, ne vestesc rațiunea ascunsă în ele și în fiecare faptură rațiunea dumnezeiască ne descoperă voia Lui»²¹. «Pentru acești scriitori ai Bisericii, fenomenele acestei lumi, obiectele lumii externe, creaturile sunt numai reflexe ale altei realități». Dincolo de «scoarța vârtoasă a materialității» acestor obiecte trecătoare, ei au văzut esența adevărată, netrecătoare a lumii veșnice. Ei, după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul, «nu cu privirea sensibilă, ci prin vederea contemplației spirituale a fiecăruia dintre simbolurile văzute, au fost învățați de Logosul creator ascuns în ele și în Logos au aflat pe Dumnezeu»²². După cuvântul aceluiași Sfânt Părinte al Bisericii, «toată lumea inteligibilă se înfățișează închipuită tainic în chipurile

simbolice ale lumii sensibile pentru aceia care au ochi să vadă; și toată lumea sensibilă, dacă e cercetată cu o minte iubitoare de cunoștință în însăși principiile ei, în rațiuni, e inclusă în lumea inteligibilă; e aceasta în principiile ei, și aceea în chipurile ei simbolice»²³.

La Părinți s-a creat o viziune simbolică specială despre lume, cum la iconograful bisericesc sau la poetii simbolisti s-a creat un limbaj propriu simbolist. Teologia scriitorilor clasici ai Bisericii a fost creatoare și îndrăzneată, de aceea pentru că în dispoziția minții lor, în percepția lumii și în limbaj, au fost mai aproape de înțelegerea Bibliei și Evangheliei, de graiul Proorocilor, al Apostolilor și al Domnului însuși. Și acest grai întreg a fost străbătut de acel simbolism despre care am vorbit. Părinții n-au văzut numai suprafața fenomenelor, ci și rădăcina lor, principiul dumnezeiesc. La Părinți nu observăm obiectivitate, n-a existat abstracție. «Ca ideal al cunoașterii lui Dumnezeu, Apostolul Pavel își propune dibuirea lui Dumnezeu (Fapte 17, 27) în lumea văzută. În lume trebuie arătate urmele prezenței lui Dumnezeu, a lucrării Lui în ea»²⁴. Acestui realism simbolic al Ortodoxiei îi corespunde, de aceea, deplin, învățătura despre energiile necreate, despre aceste urme ale lui Dumnezeu în lume. E o învățătură care și-a aflat deplina clarificare la Sf. Grigorie Palama. Dar acesta urmează, în concepția despre raportul lumii cu Dumnezeu, linia scriitorilor bisericesci anteriori. El zice despre lumea aceasta: «Dumnezeu a zidit această lume văzută, ca un reflex al lumii mai presus de lume, pentru ca prin contemplarea spirituală a ei să ajungem, ca pe o scară minunată, la lumea aceea»²⁵.

Se poate descoperi tot mai mult caracterul de simbol al acestei lumi și această «simbolizare» a ei este o misiune a omului. Același lucru îl spune și un K. Jaspers. «Toată realitatea empirică (Dasein) e străbătută de o simbolică potențială»^{25b}, zice el. Acesta aduce și niște precizări prețioase în acest domeniu variat al simbolurilor. El distinge o simbolică a *semnificărilor* și o simbolică a *contemplării*. Deosebirea dintre acestea nu se acoperă întru totul cu deosebirea dintre raporturile simbolice din cadrul lumii create și raporturile simbolice dintre lucrurile lumii create și transcendență. Căci și simbolica semnificărilor poate exprima nu numai raporturi între lucrurile din lume, ci și raporturi între lucruri și transcendență. Deosebirea ce o face Jaspers se

referă mai degrabă la două atitudini, sau stări sufletești. În orice caz, simbolică contemplării vizează exclusiv transcendența. Simbolul cu care are de a face aceasta, îl numește Jaspers *cifru*. Simbolică *semnificărilor* rezultă dintr-o comparație intelectuală între lucruri și ca atare desparte semnificatul de semn și, date fiind legăturile dintre toate elementele realității empirice, prin orice se poate semnifica orice. Dar în cifru se contemplă numai transcendența și fără a o despărți de semn²⁶. Prin cifru are loc o trăire a transcendenței, nu o simplă cugetare asupra ei. Poate să-și trăiască cineva și cugetarea despre Dumnezeu ca un cifru, dar acela pătrunde atunci prin cugetare la fundamentul sau în abisul cugetării sale, dincolo de cugetare. Și, desigur, o semnificare nu o poate ocoli nici trăirea transcendenței prin cifru. Dar în această semnificare nu se indică ceva prin altceva, ci se exprimă transcendența trăită împreună cu cifrul. Această semnificare o face graiul, prin care se exprimă trăirea transcendenței în cifru. Prin ea, trăirea se face mai clară, se adâncește. Căci cifrul și semnificarea lui nu ocazionaază o trăire terminată a transcendenței, ci o vedere mereu mai adâncă în ea.

Astfel lumea întreagă poate fi simbol în două moduri: a) În modul în care orice obiect și fenomen din ea poate semnifica pe oricare altul, după convenția între oameni, și-l poate semnifica și pe Dumnezeu pentru o cugetare rațională, în baza raporturilor cauzale ce le sesizează aceasta. Aceasta, în virtutea faptului că «nici un lucru nu stă de sine, ci toate sunt în raporturi». b) Și în modul în care orice lucru, orice fenomen poate fi simbol, ca cifru prin care se contemplă transcendența și nu vreun alt lucru sau fenomen. Aci lucrul nu mai este văzut în raporturile lui cauzale, ci în adâncimea lui, în taina lui, care n-are de a face nimic cu raporturile lui naturale cu alte lucruri, ci e un loc al prezenței transcendenței²⁷. Ca cifru, lucrul respectiv nu mai e văzut încadrat în determinismul natural și prin aceasta ca un simbol natural, ci ca un simbol metafizic²⁸.

4. Modul distingerii simbolurilor religioase

Dacă simbolizarea unor lucruri prin altele, în cadrul natural al lumii, e actul care a prezidat, asociat cu o simțire religioasă, la crearea idolilor în sensul restrâns al cuvântului, vederea unui lucru ca simbol propriu zis (sau ca cifru) implică numaimdecât o raportare a omului la ceea ce e mai presus de rațiune, de natură, de lume. Desigur, și în raportul omului cu idolul e implicat un element afectiv. Dar afectivitatea aceasta nu e suprarățională, cum e raportul existențial dintre om și simbol, ci e subrațională, sau extrarațională. Raportul omului cu idolul are și un caracter religios. Dar aceasta nu înseamnă totuși o trăire a transcendenței prin idol. În idol omul vede și simte, concentrate, în baza simbolizării naturale, înțelesul sau prezența uneia sau mai multor forțe naturale ale lumii. În simbol, însă, omul trăiește prezența altei sau altor forțe decât cele naturale, pe care le poate avea și mediul simbolizator privit în el însuși. În idol omul vede și adoră, de pildă, forța iubirii naturale dintre sexe, pe când prin legătura dintre mire și mireasă, ca simbol al raportării transcendenței la faptură, omul vrea să exprime dragostea mai presus de fire a lui Dumnezeu. Idolul exprimă forțele imanente ale naturii, simbolul forțelor transcendenței spirituale.

De aceea idolul nu pune probleme dificile pentru cunoașterea forțelor ce le exprimă. Închinătorul la idoli cunoaște în mod adecvat, deși nu în toată extinderea, «forțele» zeilor săi. Cunoașterea prilejuită de simbol este însă antinomică. Este o cunoaștere în necunoaștere, sau o necunoaștere în cunoaștere. Aceste deosebiri se arată și în felul de construire a idolilor și a simbolurilor. Idolul prezintă și el natura stilizată, dar prin exagerarea mădularelor prin care se manifestă acele forțe ale naturii pe care vrea să le exprime. E o exagerare care nu ridică pe om peste natură, ci îi scoate în relief anumite forțe ale aceleia, rupând echilibrul natural în favorul lor. În simbol, ca cifru al transcendenței, fără a fi anulate forțele naturale, căci ele servesc ca chipuri pentru altele spirituale, se aleg forțele cele bune și ele sunt prezentate într-o asociere cu elemente care se opun celor rele, pentru a ridica privirea la forțe superioare lor, de ordin spiritual. Șarpele de aramă e atârnat pe cruce, ca să arate că ceea ce e rău, e biruit; toiagul lui Aron e înflorit, ca să biruiască stricăciunea;

Heruvimii sunt înfățișați ca niște oameni înaripați etc. Sau dacă nu, se iau ca simboluri lucrurile cele mai curate, pentru ca să se poată simboliza însușirile curate și luminoase ale transcendenței (făina de grâu curată, untdelemnul, vinul etc.). Deci, se pune accentul pe însușirile frumoase, nobile ale lucrurilor, și se pun în umbră defectele lor. Desigur că pentru a deveni un lucru oarecare simbol religios sau simbol al transcendenței divine în sens restrâns e necesar ca credincioșii să aibă conștiința asigurată că Dumnezeu însuși l-a ales pentru această funcție, că El a scos în relief anumite însușiri ale lui, care pot oglindi pe cele divine, ca să stea asupra lui lumina alegerii lui Dumnezeu, fapt care el însuși face, din el, mai mult decât orice însușire naturală a lucrului respectiv, un mediu prin care se contemplă transcendența divină.

Aceasta arată că însușirile frumoase naturale ale unor lucruri trebuie depășite de conștiința credinciosului, chiar când nu li se adaugă unele note care le copleșesc, pentru a se ridica la trăirea transcendenței.

Faptul că lucrurile numai în baza alegerii și a sfințirii lor de către Dumnezeu servesc de simboluri religioase în sensul restrâns, și deci nu simplu prin însușirile lor bune, arată totodată caracterul gnoseologic antinomic al simbolurilor. Singurul lucru clar, pe care ni-l fac cunoscut simbolurile, este existența lui Dumnezeu și relația Lui cu ele și prin ele cu noi. Prin ele spiritul uman realizează, în general, o transcendere de la cele create la Dumnezeu cel necreat. Altceva nu mai cunoaștem prin ele atât de clar despre Dumnezeu. De aceea spun Părinții că prin creaturi cunoaștem că este Dumnezeu, dar nu ce este El. Ele, și peste tot lumea întreagă, sunt necesare pentru cunoașterea lui Dumnezeu, dar nu ne oferă o cunoaștere adecvată a Lui. Dacă n-am lua în considerare lumea ca simbol, n-am avea decât o trăire și o cunoaștere negativă a lui Dumnezeu, nu și o trăire și o cunoaștere a Lui ca Creator și susținător plin de putere al tuturor. Ba dezvoltată consecvent, teza aceasta iconomahă duce la negarea oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu, căci și cunoașterea negativă sau apofatică e o experiență a lui Dumnezeu prin om, ori iconoclaștii refuză orice relație a lui Dumnezeu cu creațiunea. Dar simbolurile lumii nu ne oferă, pe de altă parte, putința să cunoaștem adecvat cum este divinitatea în relația cu lumea și mai ales dincolo de ea, pentru că Dumnezeu

— în lucrarea de Creator și providențiator și dincolo de ea — este nevăzut și, mai presus de tot ce creează și proniază.

Ținând seama de această inadecvare, iconoclaștii au respins orice simbol. Ei se întâlnesc în aceasta cu necredincioșii, care consideră lumea ca o realitate ce nu reflectă existența lui Dumnezeu, sau cu agnosticii, care declară orice cunoaștere a lui Dumnezeu imposibilă. Desigur, în altă privință, se deosebeau radical de aceia, căci pe când necredincioșii pun accentul pe lumea văzută așa de exclusiv încât o consideră singura realitate, iconoclaștii anulau aproape orice demnitate a lumii văzute, în tendința lor de a nega orice sens spiritual al ei în călăuzirea noastră spre Dumnezeu. Apărătorii icoanelor, dimpotrivă, afirmă demnitatea lumii văzute, prin recunoașterea raporturilor ei cu Dumnezeu, mai mult decât necredincioșii, deși nu o considerau singura realitate.

Din acest punct de vedere se poate spune că Biserica, fixând dogma despre icoane, a afirmat sfințenia virtuală a creațiunii, a luat atitudine pozitivă față de lumea văzută în ansamblu. Sf. Ioan Damaschin nu se sfiește să înalțe un adevărat imn însăși materiei, desigur întrucât a fost învrednicită să fie făptură, simbol și sălaș al lui Dumnezeu: «Nu mă închin materiei, zice el, dar mă închin Făcătorului materiei. Celui ce s-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a lucrat, prin materie, mântuirea mea. Și nu încetez să mă închin materiei din care s-a lucrat mântuirea mea. Dar nu o cinstesc ca Dumnezeu, să nu fie ! Căci cum ar fi Dumnezeu ceea ce și-a primit existența din cele ce nu sunt. Căci, deși trupul lui Dumnezeu, e Dumnezeu, ca unul ce a devenit, din pricina unirii ipostatice, fără schimbare, ceea ce e și Cel ce L-a uns, întrucât a rămas prin fire ceea ce era, trup însuflețit prin suflet rațional și înțelegător, cu început, nu e necreat. Dar cinstesc și respect și cealaltă materie, prin care s-a făcut mântuirea mea, ca pe una ce e plină de lucrarea (energia) și harul dumnezeiesc. Căci oare nu e materie lemnul Crucii de trei ori fericit ? Nu e materie muntele cel venerat și sfânt, locul Căpățânii ? Nu e materie piatra hrănitore și de viață purtătoare, mormântul, izvorul învierii noastre ? Sau nu e materie cerneala și cartea prea sfântă a Evangheliilor ? Nu e materie masa purtătoare de viață, care ne procură pâinea vieții ? Nu e materie aurul și argintul din care se alcătuiesc crucile, și discurile,

și potirele ? ... Nu ocări materia, căci nu e de ocară. *Nimic nu e de ocară, ceea ce a făcut Dumnezeu.* Această cugetare e proprie maniheilor. Singurul lucru de necinste e ceea ce nu-și are cauza din Dumnezeu, ci e născocirea noastră, prin abaterea libertății și aplecarea voinții de la ceea ce e după fire la ceea ce e contrar firii, adică păcatul»²⁹.

În afară de aceasta, a respinge creatura ca simbol al lui Dumnezeu înseamnă, în ultimă analiză, a respinge chiar chipul omenesc al lui Hristos, ca reflectând dumnezeirea lui, sau chiar relația omenității și a dumnezeirii în el. Și iconoclaștii au fost consecvenți, respingând icoana lui Hristos cu motivul că ea nu redă decât omenitatea lui, pe când apărătorii icoanelor, apărând simbolul, își creează baza mai largă pentru apărarea icoanei lui Hristos, ca prezentare a Dumnezeu-Omului.

5. Fundamentul ontologic al simbolului

Dar dacă simbolul ne oferă o cunoaștere antinomică a lui Dumnezeu, se cade să medităm puțin asupra modului cum se realizează această relație antinomică a lui Dumnezeu cu noi prin lumea ca simbol, adică asupra naturii acestei antinomii. Serghei Bulgakov pretinde că apărătorii icoanelor au lăsat fără răspuns obiecția iconomahilor, că Dumnezeu, fiind nevăzut și fără formă, nu poate fi înfățișat în icoană, deci n-au construit o doctrină teologică solidă pentru cultul icoanelor, care să fi putut fi introdusă ca dogmă în definiția Sinodului VII Ecumenic, ci s-au mulțumit să afirme că Hristos, ca om, putând fi prins în icoană, prin aceasta e prins și ca Dumnezeu, deși concluzia aceasta e forțată³⁰.

Dar apărătorii icoanelor au dat totuși un răspuns acestei obiecții. Răspunsul acesta îl exprimă Patriarhul Nichifor Mărturisitorul astfel: «Firea dumnezeiască, ca ceea ce e în sine, nu poate fi nici de minte cuprinsă, nici de cuvânt grăită, căci e necuprinsă, negrăită și neatinsă și, mai presus de toată nehotărnicia, întrecând orice cunoștință și înțelegere. Toată puterea înțelegătoare încetează în fața ei și orice înaintare a cunoașterii se oprește. Căci nu e nici cuvânt, nici cunoștință, nici părere, nici imaginație pentru ea. Tuturor le

e inaccesibilă și neapropiată și e mai presus de toate cele ce sunt și așezată, în chip supraființial, mai presus de toate cele ce sunt și pe cea pe care nici un cuvânt nu o ajunge (căci e cu neputință a ne ridica la cele mai presus de cuvânt) o înfățișează mai bine tăcerea, decât cuvântul. *Noi însă cunoaștem din jurul ei (numai) că este, arătându-se prin unele manifestări și ecouri obscure, și aceasta numai celor ce și-au curățit mintea.*

Deci ce este ceea ce va vedea cel curat cu inima? Supremul lucru din cele dorite, culmea fericirii, izvorul neîmpuținat și nedeșertat al tuturor bunătăților, lumina negrăită, slava nepieritoare. Dar cum se vede cel dorit? *Dumnezeu cel prin fire nevăzut e vizibil prin lucrările (energiile) și puterile dumnezeiești din jurul Lui, care ne urcă mintea noastră la Cel Înalt și ridicat și ne călăuzesc spre înțelegerea măreției dumnezeiești, nu descoperindu-ne ce este ființa dumnezeiască, dar indicându-ne mărimea bunătății ei.* Dar nu numai în a cunoaște ceva despre Dumnezeu stă fericirea (căci de aceasta s-au împărtășit mulți și prin înțelepciunea lumii), ci în a avea cineva în sine fericirea lui Dumnezeu, potrivit cu ceea ce s-a binevestit, că împărăția lui Dumnezeu înlăuntrul nostru este. Căci măsura înțelegerii accesibile nouă, înlăuntrul nostru este». Și Patriarhul Nichifor continuă, arătând că omul are în sine pe Dumnezeu, în baza faptului că Dumnezeu a întipărit în firea noastră, la început, «trăsăturile și imitațiile bunătăților firii sale», pe care întinăciunea păcatului le-a întunecat, dar pe care cel ce curăță această întinăciune de pe inima sa le poate iarăși descoperi în sine, redobândind asemănarea cu Dumnezeu, prin aceea că devine bun și sfânt, cum bun și sfânt este și Dumnezeu³¹.

Deci, putința ca Dumnezeu cel după ființă necuprins și inaccesibil să se facă omului accesibil și cunoscut în creațiune și în sine însuși stă în existența «celor ce sunt în jurul lui Dumnezeu», sau în «lucrările și puterile din jurul Lui». Înainte de dezvoltarea temei despre deosebirea între ființa și energiile divine prin Sf. Grigore Palama, teologia răsăriteană era conștientă de ea.

Serghei Bulgakov, căutând să exprime această idee în termeni cunoscuți încă lui Maxim Mărturisitorul, dar deveniți uzuali în filozofia mai nouă, a recurs totuși la niște formulări care nu sunt cu totul fericite, pentru că întâi el găsește următoarea antinomie în Dumnezeu: Dumnezeu este, pe de o parte, Absolutul care nu are relație cu nimic în afară de Sine, ci numai înlăuntrul

Său, între Persoanele divine, pentru că nu are lipsă de nimic ce nu este El; pe de alta, El intră - prin creațiune - într-o relație cu ceva relativ, stabilindu-se o relație între Absolut și relativ, o relație absolut - relativă. «Dumnezeu are o relație absolută înăuntrul Absolutului, adică este Sfânta Treime. Dar El are și o relație absolut-relativă. Ultima este existența lui Dumnezeu în afară de Sine însuși, în relație cu lumea, cu creațiunea. Dumnezeu, Cel prin Sine existent, este și Creatorul lumii și Proniatorul ei. Această corelație în Dumnezeu apare minții noastre, de asemenea, antinomică. Dumnezeu, în realitate, e Dumnezeu în Treime existent, are toată plinătatea vieții în Sine însuși, El este atotfericit și suficient Sineși, în înțelesul că această plinătate nu poate fi completată prin nimic și în afară de ea nu e nimic. Dumnezeu nu are lipsă de nimic și nu poate primi nimic ce nu ar avea și, în acest sens, în Dumnezeu nu e loc pentru nici un proces. Dar în același timp, în plenitudinea existenței absolute intră relația lui Dumnezeu nu numai cu Sine însuși, ci și cu non-Sinea, adică cu lumea»³². Până aici se poate aproba ceea ce spune Bulgakov. Dar nu se mai poate aproba când continuă: «Pe de o parte Dumnezeu, existând în Sfânta Treime, petrece mai presus de orice relație cu ceva în afară de Sine. El e plin de Sine și închis în Sine. Pe de altă parte, Dumnezeu iese din plenitudinea Sa, se pune pe Sine ca Creator, care creează lumea, și prin aceasta *se aruncă în torentul devenirii, al temporalității*, al existenței care țâșnește. În virtutea realității autentice a acestei lumi și a procesului lumii, ca Creator și Proniator, intră El însuși în devenire împreună cu lumea («Absolutul în devenire», după Vl. Soloviev)»³³.

Antinomia aceasta, care se ivește în Dumnezeu însuși prin crearea lumii, Bulgakov o vede confirmată într-o altă antinomie, care caracterizează raportul propriu-zis dintre Dumnezeu și lume. «Pe de o parte, între Dumnezeu și lume, ca creațiune, există o prăpastie de netrecut, făcând corelația lor nemijlocită, imposibilă». Creatura nu poate vedea fața lui Dumnezeu (Ieșire 32, 20). «Ea rămâne pentru totdeauna închisă în creaturitatea ei și despărțită de Dumnezeu, prin nimicul ei din care a fost creată». Pe de altă parte, ea există numai prin puterea lui Dumnezeu și, deci, în Dumnezeu: «în El trăim și ne mișcăm și suntem» (Fapte 17, 28). «Creatura petrece astfel în existența

divină — extradivină (panenteism), fiind în aceeași vreme despărțită de Dumnezeu și nedespărțită»³⁴.

Concepând antinomia ca o existență a doi factori contrarii, dar și ca identitatea lor, deci ca o contradicție în sine, ca ceva de neînțeles, ca o imposibilitate logică, ca o negație a logicii, Bulgakov vede antinomia între Dumnezeu și lume în faptul că pe de o parte ființa divină rămâne neschimbată în Dumnezeu, pe de alta se pune ea însăși în stare de devenire, făcându-se substanța lumii. Numind ființa divină Sofia, Bulgakov o socotește în existența ei veșnică, necreată, în existența ei temporală, extradivină, creată. Astfel, după el, lumea este «Sofia creată, adică dumnezeirea în afară de Dumnezeu»³⁵. *Creația nu înseamnă scoaterea lumii din nimic, ci tocmai această așezare a ființei divine sau a Sofiei, în formă de devenire.* «Creațiunea înseamnă că semințele sofianice ale existenței, întrucât primesc o *existență pentru sine* și, în acest înțeles, o existență extradivină, iau asupra lor, totodată, limitarea acestui fel de existență, sau forma devenirii. Această limitare sau relativizare a existenței de sine a Sofiei se exteriorizează în spațialitatea și temporalitatea lumii, care prin aceasta este supusă, cu necesitate, devenirii istorice»³⁶.

Această antinomie stă la baza icoanei. Pe de o parte, icoana reprezintă dumnezeirea, care s-a făcut ea însăși lume văzută, pe de alta, n-o reprezintă, întrucât dumnezeirea e inacesibilă și fără imagine. Icoana este «vizibilitatea invizibilului, imaginarea inimaginabilului». În învățătura Bisericii despre icoană nu se întâlnește însă, zice Bulgakov, unirea aceasta antinomică a contrariilor, ci două afirmații străine, nelegate între ele. În această învățatură se spune, pe de o parte, că Dumnezeu nu poate fi imaginat, pe de alta, că este imaginat în icoană. Prin aceasta e subminată existența icoanei. Bulgakov susține că partida apărătorilor icoanelor a admis ca bună premiza iconoclaștilor despre un Dumnezeu înțeles pur apofatic, fără o relație cu lumea. Dar prin aceasta a înlăturat orice bază a icoanei. Față de aceasta, Bulgakov zice: «În cuvântul lui Dumnezeu noi aflăm nu învățătura apofatică despre necunoștibilitatea lui Dumnezeu, ci afirmarea antinomică a invizibilității și în aceeași vreme a vizibilității Lui». Însăși descoperirea presupune, pe de o parte, o arătare care dezvăluie o taină, iar pe de altă parte, persistarea unui adânc tainic, care nu se epuizează prin arătare. «Transcendentul devine imanent, nepierzându-și

transcendența sa, ca și invers, imanentul străbate în transcendent, fără să-l copleșească»^{36 b}.

Concepția lui Bulgakov, cu toată reținerea ce se observă uneori în termeni, nu cunoaște o deosebire reală între transcendent și immanent, între Dumnezeu și lume. Lumea e și ea tot transcendentă, tot divinitate. Bulgakov cunoaște doar două trepte în interiorul aceleiași divinități, o transcendență în cadrul aceleiași divinități. Am putea spune, de aceea, că această concepție nu susține în om tensiunea transcenderii reale a lumii. Icoana lui Bulgakov, prin urmare, e mai degrabă un idol decât un simbol, întrucât mediul însuși — luat din lume — e divin, se înțelege treapta immanentă a divinului, divinul așezat sau coborât în stare de devenire. Lumea întreagă nu mai e, în concepția lui, simbol potențial al divinității, ci divinitatea însăși.

Greșeala fundamentală a lui Bulgakov e că socotește pe Dumnezeu tot așa de mult neschimbabil, cât și prins în torentul devenirii. Aceasta, deoarece consideră că aceeași ființă divină, care e neschimbată se face și schimbătoare, evolutivă, temporală, creată. Prin aceasta introduce în Dumnezeu o antinomie directă, ascuțită, tragică, care în fond face din lume un alt pol al lui Dumnezeu, egal cu polul ce se numește propriu-zis Dumnezeu. Dar această antinomie ridicată în Dumnezeu anulează antinomia icoanei, întrucât aceasta e considerată ca pol al divinității, polul creatural, care e în devenire și vizibil.

Sfinții Părinți nu cunosc o asemenea antinomie tragică, direct contradictorie în Dumnezeu, deși, în general, admit că Dumnezeu, pe lângă viața lui absolută, necorelativă cu lumea, are și o relație cu lumea. Părinții evită această antinomie contradictorie și toate consecințele ei, prin faptul că, după ei, Dumnezeu se pune în relație cu lumea nu prin ființa Lui, ci prin «cele din jurul Lui», prin puterile și lucrările ființei Lui. Nu putem pătrunde tot înțelesul acestei învățături, dar e sigur că ea înseamnă, între altele, și aceea că Dumnezeu nu e tot așa de mult și de esențial neschimbabil în veșnica Lui fericire și prins în torentul devenirii împreună cu lumea. Relația Lui cu lumea nu este de același grad ontologic și, deci, nu se cumpănește ca un factor de egală greutate cu viața Lui intratreimică. Viața zbuciumată a lumii nu e tot așa de mult și de esențial a Lui, ca și viața Lui intratreimică. Aceasta înseamnă că Dumnezeu e cu lumea într-o relație liberă. Oricât de mult accentuează

Bulgakov că Dumnezeu, pe de o parte, își este suficient Sineși, deci absolut, prin faptul că pune pe același plan relația Lui cu lumea, sau o vede realizându-se tot prin ființa Lui, face această relație tot așa de necesară pentru El ca și viața Lui intratreimică. Bulgakov ține să repete că aceasta este antinomia: afirmarea ar fi așa, Dumnezeu ar fi unul și întreit tot după ființă, nu unul după ființă și întreit după persoane. O asemenea antinomie nu găsim în Dumnezeu. Ea e contrară doctrinei Părinților și înseamnă de fapt nu numai o absurditate logică, ci și o imposibilitate ontologică. Dacă aceasta înseamnă antinomia, ea nu există în Dumnezeu.

Dumnezeu se află, prin urmare, cu lumea într-o relație liberă, nu într-una impusă de ființa Lui. Existența «celor din jurul Lui», prin care realizează relația cu lumea, înainte de crearea lumii, din veci, înseamnă — între altele — tocmai această posibilitate eternă a lui Dumnezeu de a avea relație și cu ceva ce nu este El însuși, prin urmare și de a da existență la ceva ce nu este, atunci când vrea și cum vrea, de a nu fi silit să rămână numai cu El însuși. Când se spune că «cele din jurul Lui» iradiază din ființa Lui, dar nu sunt însăși ființa Lui, aceasta înseamnă — între altele — că Dumnezeu prin ființă are posibilitatea de a crea realități relative, deosebite de El, dar «cele din jurul Lui» nefiind ființa Lui însăși, relațiile acestea nu sunt o necesitate pentru El. Relațiile acestea nu sunt impuse de ființa Lui, ființa Lui nu se cere după ele. Deci atât înainte cât și după crearea unor realități cu care să intre în asemenea relații, Dumnezeu își este suficient Sineși, dar, are prin ființa Lui posibilitatea să-și reverse iubirea și peste altceva decât ceea ce este El, peste oricâte și orice fel de lumi ar vrea să creeze. Lumea nu este impusă nici de ființa Lui, nici de ceva din afară, ca ceva contrar, nevoit de El. Dumnezeu, participând la viața lumii în mod liber, nu ființial, aceasta nu susține un tragism inevitabil, o contradicție esențială în viața Lui.

Dar tocmai de aceea nici viața lumii nu e viața proprie a lui Dumnezeu. Bulgakov anulează identitatea lumii, ca realitate deosebită de Dumnezeu, și deci dualitatea reală: Dumnezeu-lume. Prin aceasta nu mai lasă puțința unei antinomii reale între Dumnezeu și lume, Lumea nu are, după el, o substanță a ei și nici o libertate a ei.

Combătând, fără să o numească, această concepție a lui Bulgakov, G. Florovsky scoate în relief, bazat pe o mare bogăție de texte patristice, învățătura despre libertatea lui Dumnezeu față de lume și despre deosebirea substanțială a lumii față de Dumnezeu. El arată că Sfinții Părinți accentuează această libertate a lui Dumnezeu față de lume, când spun că Fiul e opera ființei, iar lumea opera voinței divine³⁷. «Dumnezeu, ca Dumnezeu, nu e inevitabil creator. El putea să nu creeze peste tot, fără nici o diminuare a plinitudinei Sale supreme, sau a perfecțiunii Sale supraabundente. Nici o revelația ad-extra nu aparține necesității naturii divine, dată fiind autarhia absolută a lui Dumnezeu»³⁸. Dar dacă Dumnezeu nu e creator prin natură, aceasta nu înseamnă că El a început să creeze. Aceasta ar introduce o schimbare în El. El n-a început să creeze și totuși lumea nu e coeternă cu El. El e creator din veci al tuturor ideilor, cărora le-a dat existență reală în timp. Dumnezeu, zice Sfântul Ioan Damaschin, «a contemplat totul înainte de creație, cugetând în afară de timp. Și fiecare lucru vine la timpul său în existență, după cugetarea Lui voluntară, care nu e supusă timpului și care e predestinarea, icoana și tipul»³⁹.

«Trebuie să se distingă net și strict între ideea divină a creaturii și substanța lumii create. Între ele este un hiatus absolut, o distanță de natură. Nu există nici o trecere continuă sau necesară de la cea dintâi la a doua. Creatura este o realizare a planului divin, a imaginii divine, dar nu e printr-o evoluție sau desfășurare a acestei idei. Această idee nu intră în procesul temporal. Dumnezeu a creat după ideea Sa, dar nu din ideea Sa. Ideea divină rămâne întotdeauna în afară de creațiune, ca un plan transcendent. Ideea divină este un prototip etern în cugetarea lui Dumnezeu, după care totul este format în afară. Ideea lumii este în Dumnezeu, iar lumea este în afară de Dumnezeu. Eroarea fundamentală a panteiștilor este că identifică ideea și substanța: în acest caz, însăși ideea divină se va desfășura în timp, ea va fi subiectul transformărilor temporale și substanța lucrurilor va fi divină, iar lucrurile o revelație substanțială a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, noi insistăm asupra faptului că ideea nu e sămânța lucrurilor. Sămânța lucrurilor vine din neant, e creată. Ideea lucrurilor e o imagine sau o normă transcendentă a lor, nu imanentă. Creațiunea constă în aceea că Dumnezeu cheamă din nimic la

existență o substanță nouă, care devine purtătoarea ideii Lui, care poate și trebuie s-o realizeze prin devenirea ei proprie. Lumea creată e un obiect exterior al gândirii divine, nu această gândire însăși»⁴⁰.

Dar în afară de această distincție care asigură libertatea lui Dumnezeu față de lume, mai trebuie făcută una. Paradigmele lucrurilor, modelele lor, fiind produse ale voinței lui Dumnezeu, deși sunt eterne, nu comportă același grad de înălțime și necesitate ontologică, ca ființa divină. «Nu trebuie spus că ideea creaturii a creat-o Dumnezeu, pentru că nu e nimic creat în Dumnezeu, și ideile sunt în Dumnezeu. Dar conceptul inexact de **creațiune ideală** exprimă cu o claritate suficientă toată deosebirea între existența necesară a Persoanelor divine și existența liberă a ideii divine, a creaturii. Ideea creaturii, a ceva exterior lui Dumnezeu, a unui nou eu divin, nu aparține necesității intime a esenței divine, ea n-a fost produsă în virtutea «fecundității naturale» a lui Dumnezeu, căci în acest caz ar fi un «al patrulea ipostas», supoziție sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă, dar din eternitate. E o eroare anatematizată de a cugeta că Dumnezeu ar fi creat lumea cu aceeași necesitate cu care se iubește pe Sine însuși. Iubirea lui Dumnezeu, bunătatea Lui fericită nu puteau fi argumentate prin contemplarea existențelor finite, care pot fi scoase din neant pentru a participa la harul divin... Dumnezeu n-are lipsă de vreun non-eu, chiar imaginar, chiar în idee. Dumnezeu nu cugetă în antiteze. El nu trebuie să se opună altuia... Dumnezeu e absolut liber față de creaturile posibile. Nu e nici o cauză care să apese asupra voinței Lui. Dar mai mult, Dumnezeu e eminent liber chiar față de posibilitatea creaturilor. Există deci o distincție netă între necesitatea naturii divine și libertatea absolută a voinței sale binefăcătoare. Sf. Grigore Teologul zice că «Dumnezeu a inventat sau imaginat puterile cerești și această imaginație devine faptă (*kai to ennoma ergon*). Dar din toată eternitatea «contempla strălucirea... egală și egal de desăvârșită a dumnezeirii tri-ipostatice»⁴¹. Deosebirea de termeni: *a inventat*, pentru ideile creaturilor, și *contempla*, pentru dumnezeirea Sa, fără a indica pentru primele o non-eternitate, indică totuși o libertate a lui Dumnezeu față de primele⁴².

Prin aceste două distincții se deosebește învățătura creștină de concepția lui Bulgakov.

Dar noi vrem să ne oprim, în special, asupra a două lucruri în această problemă:

1. La temelia lucrurilor și a ființelor create stă nu ființa divină, ci «forme», «tipurile», «paradigmele», «predeterminările», cugetate din veci de Dumnezeu. Fiecare lucru, fiecare ființă își are «forma», «chipul» lui definit sau «predeterminat» în Dumnezeu. E o taină neînțeleasă cum Dumnezeu cel infinit poate produce în Sine «tipuri», «forme» corespunzătoare cu lucrurile finite. În aceasta stă condescendența divină, care, realizându-se prin voința lui Dumnezeu, lasă ființa Lui mereu aceeași. Aceste «tipuri» sau «rațiuni» ale lucrurilor sunt «în jurul ființei divine». Desigur, în fiecare din ele se manifestă înțelepciunea și puterea Lui infinită, având fiecare ca suport și ca izvor infinitate divină. De aceea prin ele iradiază infinitatea divină și deci nu sunt lipsite într-un anumit sens de infinitate. Iar întrucât, pe de altă parte, noi nu cunoaștem puterea, înțelepciunea și toate lucrările divine, decât prin aceste rațiuni, Părinții au fost îndreptățiți să numească și lucrările și puterile divine, «cele din jurul ființei divine».

Având deci fiecare lucru sau ființă creată la baza sa o astfel de «formă» divină, transcendența divină imediată, pe care o putem contempla în orice creatură ca simbol, este această «formă» care, deși divină, e oricum «definită» (predeterminată) chiar prin Dumnezeu. Desigur, o contemplăm îmbibată de infinitate divină. Îl simțim, Îl trăim în ea pe Dumnezeu, subiectul ei cugetător și suportul ei. De pildă, prin miel contemplăm nu numai *ideea* mielului din Dumnezeu, ci și pe Fiul lui Dumnezeu, *care a pus în ideea mielului și reflectă în ființa lui creată însușirea blândității Sale personale* și intenția viitoare jertfiri a Lui pentru lume. Această referire la Dumnezeu însuși o primesc în cultul mozaic și apoi și al Noului Testament unele din lucruri, indicate și consacrate de Dumnezeu ca simboluri. Dar dacă n-ar fi produs cugetarea lui Dumnezeu aceste «forme» definite ale lucrurilor, noi n-am putea să experiem pe Dumnezeu prin lucruri decât în mod vag, nu printr-o «formă», printr-o frumusețe dumnezeiască, dar totuși «determinată» a lor. Lucrurile n-ar putea fi simboluri ale unor anumite puteri și lucrări dumnezeiești, ale anumitor feluri de manifestări ale lui Dumnezeu. Aceste «forme» sunt mijloacele între «nedeterminarea», «inimagineabilitatea» absolută a lui Dumnezeu

și între chipurile văzute care sunt lucrurile. De aceea am văzut că Patriarhul Nichifor a respins teza iconoclastă despre absoluta inimaginabilitate a lui Dumnezeu, prin afirmarea că El se face imaginabil «prin lucrările și puterile dumnezeiești din jurul Lui», sau prin anumite «manifestări și ecouri obscure» (*emphaseis tinas kai apechemata amydra*) ce se cunosc în jurul ființei inaccesibile a lui Dumnezeu.

Ideea că prototipurile sunt mijlocitoarele între indeterminabilitatea divină și lucrurile văzute ca chipuri ale lor, o exprimă și Sfântul Ioan Damaschin, când, pe de o parte, numește prototipurile «icoane» ale ființei divine, iar lucrurile văzute «icoane» ale prototipurilor. «Sunt și în Dumnezeu *icoane* și paradigme ale celor ce vor fi prin El, adică sfatul Lui dinainte de veac și pururea la fel... Aceste icoane și paradigme le numește Sf. Dionisie cel prea cunoscător ale celor dumnezeiești și împreună cu Dumnezeu contemplator al lor, predeterminări. Căci în sfatul Lui au fost precizate (*echarakterizeto*) toate cele mai înainte hotărâte de El, și care vor fi, fără abatere, înainte de facerea lor, precum atunci când vrea cineva să zidească o casă își închipuiește în cugetare înfățișarea casei (*anatytoi kai eikonizei proton to schema kata dianoian*). Apoi iarăși sunt cele văzute ale celor nevăzute și nefigurate, figurate corporal spre o cunoaștere obscură a lor... Căci vedem în făpturi icoane care ne vestesc manifestările dumnezeiești. Ca de pildă, când zicem că Treimea supremă se închipuiește (*eikonizesthai*) prin soare, lumină și rază, sau prin izvor, apă izvorâtă și curgere, sau prin minte, rațiune și duhul din noi, sau prin tulpina trandafirului, floarea și mirosul lui»⁴³.

2. Aceste «paradigme» nu sunt nici identice cu formele văzute ale lucrurilor, dar nici total despărțite, cum se pare că vrea să susțină G. Florovsky în tendința de a se opune lui Bulgakov, care identifică lumea văzută cu divinitatea în devenire. Lucrurile și ființele create se constituie și se susțin ca niște forme văzute corespunzătoare ale paradigmelor nevăzute, prin lucrarea acestora. Paradigmele acelea sunt, în același timp, niște forțe care lucrează constituind și susținând formele văzute, corespunzătoare lor. Ele sunt structuri determinate și unitare ale unor forțe divine și, în baza lor, lucrurile și ființele se constituie și ele ca niște structuri determinate și unitare de forțe fizice, chimice, biologice și spirituale create. Lucrarea paradigmelor divine trebuie să

fie prezentă chiar în lucrurile văzute, și întrucât lucrarea lor organizează și susține chipul văzut corespunzător celui nevăzut, însuși chipul nevăzut trebuie să se manifeste prin ele.

Se poate spune, așadar, că forma văzută, fără să fie una cu forma nevăzută, e nedespărțită de aceea, e îmbibată de aceea. Îndată ce n-ar mai fi forma nevăzută în lucrul văzut, forma văzută a acestuia s-ar descompune. Lucrul văzut e simbol al paradigmei sale nevăzute, tocmai prin faptul că acestea două, fără să fie una, sunt totuși la un loc, sunt nedespărțite (*symballein*). În aceasta stă antinomia simbolului, că pentru a cunoaște ceea ce nu se vede, trebuie să privești la ceea ce se vede, dar în același timp trebuie să depășești ceea ce se vede. Ceea ce se vede îți face cunoscut ceea ce nu se vede, dar totuși nu trebuie să te oprești la ceea ce se vede, căci aceasta înseamnă transformarea lui în idol. Dar transcenderea nu părăsește lucrul văzut, pentru că prototipul care se străvede în el, lucrează în el, fără a fi una cu el. Ceea ce nu se vede e și nu e cunoscut prin ceea ce se vede. E și nu e definit prin ceea ce se vede.

Astfel, lucrurile ca simboluri nu indică rațiunile divine numai ca niște cauze care le-au creat odată, dar acum sunt despărțite de aceste lucruri și inactive. Ele indică rațiunile divine nu numai ca cele prin care Dumnezeu le-a creat, ci și ca pe cele prin care Dumnezeu le providențiază. Între creațiune și providență e o strânsă legătură. Lucrurile nu sunt numai simbolurile lui Dumnezeu Creatorul, ci și ale lui Dumnezeu Providențiatorul. Ele indică o lucrare a lui Dumnezeu, activă în fiecare moment în ele.

Dar «paradigma» divină nu lucrează singură asupra materialului văzut, mai ales când este vorba de o ființă creată, dotată cu libertate. Ființa creată e chemată să lucreze și ea la realizarea chipului ei conform paradigmei divine.

«În procesul istoric, creatura, sau mai bine zis creaturile, trebuie să se realizeze după planul și prototipurile divine. Pentru ele aceste prototipuri nu au o necesitate care se impune. Ele nu sunt legi fizice sau naturale. Ele trebuie să fie realizate în libertate și prin eforturi libere. Aceasta e o problemă de rezolvat, nu un germene de evoluat. Iată de ce procesul istoric este o *epigeneză ontologică*. Epigeneza este o creațiune imitată. Fără îndoială, sunt creaturi inferioare care evoluează, care nu trebuie decât să se desfășoare, să

realizeze potențialitățile ascunse în substanța lor însăși; aceasta e natura. Dar omul e deasupra naturii și în el se manifestă ideea generală a creațiunii, pentru că omul e om, «lume mică», un microcosm. Și omul nu se poate realiza numai printr-o evoluție a potențialităților înnăscute... Prin eforturi libere, nu numai germenii înnăscuți sunt dezvoltăți, ci calități noi sunt create»⁴⁴.

Se întâmplă însă că omul adeseori nu lucrează convergent cu lucrarea paradigmei divine. Și atunci chipul lui văzut nu se realizează întru totul conform cu paradigma nevăzută. El strâmbă lucrarea prototipului ce se exercită asupra lui, cum strâmbă o oglindă defectuoasă razele modelului ce se privește în ea, fără ca prin aceasta să sufere o alterare însăși energia divină. Ceea ce-l abate pe om de la lucrarea convergentă cu cea a paradigmei divine este păcatul. Și, prin Adam, păcatul s-a întins la toți oamenii. Iar păcatul universal-omenesc a degradat întreaga lume văzută. Acțiunea omenirii păcătoase a tulburat forțele naturii și le ține într-o tulburare continuă. Pe lângă aceasta, omul stăpânit de păcat nu are vederea clară pentru a putea privi prin lucruri transcendența divină, căci nu mai are avântul transcenderii. Lucrurile încează de a mai fi pentru el simboluri, chipuri ale prototipurilor dumnezeiești. Puterea de a face, prin lucrurile văzute, transcensul spre Dumnezeu, e una cu credința. Și aceasta a adus-o deplin abia harul lui Hristos.

De aceea spuneau apărătorii icoanelor că înainte de Hristos, oamenii erau înclinați să facă din lucrurile văzute, idoli. Păcatul îi lipsea de puterea de a privi prin ele, dincolo de ele, la paradigmele divine. Pentru aceea Dumnezeu le-a interzis să-și facă asemenea chipuri văzute. Dar totuși le-a recomandat unele chipuri, însă cu porunca apriată de a nu le socoti Dumnezeu, ci numai simbolurile lui Dumnezeu. Iată ce spune, în acest sens, Sf. Ioan Damaschin: «Precum medicul priceput nu dă tuturor și totdeauna același fel de medicamente, ci fiecăruia după puterea lui, distingând și loc, și boală, și vreme, și vârstă, și alt medicament dă pruncului și altul celui desăvârșit în vârstă; altul celui bolnav, altul celui sănătos și fiecărui bolnav nu același, ci după capacitate și boală..., așa și Doftorul cel prea bun al sufletelor noastre, celor ce erau încă prunci și boleau de înclinarea spre idolatrie și socoteau chipurile cioplite dumnezei și se închinau lor ca unor dumnezei și disprețuiau închinarea lui Dumnezeu, iar slava Lui o ofereau creaturii, le-a interzis să facă aceasta».

«Când poporul cel nerecunoscător s-a sculat împotriva lui Aaron, sluga lui Dumnezeu, zicând: «Fă-ne nouă dumnezei care să mergă înaintea noastră; omul acela, Moise, nu știm ce s-a făcut» (Exod 32, 1 urm.), și când au scos podoabele femeilor lor și le-au topit, și au mâncat, și au băut, și s-au îmbătat de vin și de rătăcire, și au început să joace, zicând într-o nebunie: «Iată dumnezeii tăi, Israile !» (Exod., 4), Dumnezeu a poruncit: «Să nu-ți fie ție alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci ție chip cioplit, nici toată asemănarea» (Deut. 4, 7-8). Și iarăși: «Și dumnezei turnați să nu-ți faci (Exod 34, 17). Vezi că din pricina idolatriei interzice alcătuirea de chipuri?»⁴⁵. Dar, după cum am văzut că zice Patriarhul Nichifor, tot Dumnezeu recomandă în Vechiul Testament anumite simboluri, pentru ca prin ele mintea israeliților să se înalțe către Dumnezeu.

Iar când prin Hristos se naște și se întărește credința în Dumnezeu, ca deosebit de creațiune, când pentru cei ce cred nu mai e primejdia de a se opri la lucruri, ci prin ele pot privi spre Dumnezeu, interdicția din Vechiul Testament își pierde pentru aceștia actualitatea.

Credința face și în om tot mai efectivă paradigma sa dumnezeiască, o face pe aceasta tot mai străvezie, tot mai deplin întipărită în chipul lui văzut. În felul acesta, omul ajutat de har vede mai ușor în semenii săi, care stau și ei sub lucrarea harului, prototipurile lor divine, prin chipurile lor văzute.

Dar comportarea curată a oamenilor între lucruri, precum și harul dumnezeiesc revărsat peste ei, face ca ei să vadă și în lucruri mai ușor prototipurile lor dumnezeiești. Înaintarea în această vedere a oamenilor și a lucrurilor, ca simboluri, echivalează, deci, cu o sfințire treptată a lor prin har. Deplina dezvăluire, deplina luminare a prototipurilor dumnezeiești prin oameni și lucruri va avea loc însă abia în viața viitoare, când toată pata din viața celor dreți se va fi șters și când creațiunea va fi eliberată de sub robia stricăciunii, căreia i s-a supus din pricina omului (Rom. 8, 21).

Din acest punct de vedere înțelegerea simbolică a lumii e o anticipare a lumii viitoare, străluminată de slava prototipurilor ei dumnezeiești. Acestea s-au văzut în paradisul primordial, dar se vor vedea și mai clar în paradisul de dincolo. Arta care caută să facă străvezii prototipurile lucrurilor, sau frumusețea

culminantă și forma desăvârșită a lucrurilor văzute, este purtată astfel de o nostalgie a paradisului.

Lumea ni s-a dat astfel nu numai ca o arenă care ne face viața posibilă, ci și ca un mijloc de a cunoaște pe Dumnezeu tot mai mult, pe măsură ce ne sfințim prin har și prin activitatea noastră, conformă prototipurilor. Căci pe Dumnezeu nu-L poate cunoaște făptura decât în «paradigmele», în «forme» condescendente ale cugetării Lui. Iar pe acestea le cunoaștem pentru că își au reflexul lor în formele văzute ale lucrurilor în care și lucrează. Dacă n-ar fi acele paradigme, n-ar fi lucruri și ființe văzute de anumite forme și n-ar fi o cunoaștere a lui Dumnezeu prin aceste forme ale lor.

- 1 L. Uspensky, *Smysl i iazik ikon*, Praga 1927
- 2 G. Ostrogorsky, „Soedinenie voprosa o sv. Iconach s hristologicescoi dogmaticoi v socineniach pravoslavnych apologetov rannia perioda iconoborstva”, în *Seminarium Kondacovianum*, Prague 1927, p. 35-6.
- 3 Idem, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, p. 4-6.
- 4 *Cuv. I despre icoane* P. G., 94, 1245 A.
- 5 *Antirr. I adv. Iconom.*: P. G. 99, 336 B.
- 6 R. Le Senne, «La détermination comme signe et comme symbole», în *Études Philosophiques*, Nouvelle série, Dixième année, nr. 3, 1955, p. 364-371.
- 7 *Apologeticus pro sacris imaginibus*: P. G., 100, col. 612 B.
- 8 *Ibid.*
- 9 Op. c.: P. G. cit.; col. 591, W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei*, Urs-Graf Verlag Olten Lausanne, 1956, p. 40, zice că în respingerea idolatriei a jucat un rol central «deosebirea între *eidolon* și *eikon*. Conceptul de *eikon* derivă din cugetarea neoplatonică și a fost preluat mai întâi de Dionisie Areopagitul ca o anexă la ideile lui Filon din Alexandria. Marii Părinți din secolul IV l-au pus în serviciul speculației hristologice, care pornea de la ideea că tot ce e vizibil e un chip al invizibilului. După Ioan Damaschin, care a căutat să adâncească sensul conceptului, icoana este o copie a adevărului, pe când idolul redă numai ființe fictive, cum sunt zeii mitologiei grecești, care niciodată n-au existat».
- 10 *Apolog. pro sacris imaginibus*, P. G. cit, col. 641.
- 11 *Ibid.*, col. 648-52.
- 11b De altfel un mare savant declară că teza infinității lumii începe a deveni improbabilă pentru știința modernă (C. Fr. v. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1954, p. 118 urm.).
- 12 N. Berdiaev, *Filosofia svobodnaogo duha*, ciast I, Paris, Ymca Press, pg. 88-89.
- 13 Idem, op. cit., pg. 94-95, 97.
- 14 Arhim Ciprian, *Antropologia sv. Grigoria Palamí*, Paris, 1950, pg. 326-327.
- 15 Étienne Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955, P.U.F. pg. 288, pg. 376. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). În carte se citează din Filo: «Umbra lui Dumnezeu e rațiunea care face lumea, servindu-se de ea ca de un instrument; această umbră, care e ca o imagine, este modelul celorlalte lucruri». Neoplatonismul zicea că «cuvântul este umbra lui Dumnezeu».
- 16 *Antirrhetica contra Eusebium*, la Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Tom. I, pg. 453-4.
- 17 *Antirrhetica adversus Iconomahos*, cap. II, la Pitra, *Spic. Solesm.*, tom. IV; pag. 243.
- 18 N. Berdiaev, *Duh i realnost*, Paris, Ymca Press, pag. 34.

- 19 B. Vyscheslavzev, „Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen”, în vol. *Kirche, Staat, Mensch*, pag. 321-2.
- 20 K. Jaspers, *Transzendenz*, pag. 167.
- 21 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*; P. G. 90, col. 296 A.
- 22 *Idem*, op. cit.; P. G. 90, 372 B.
- 23 *Idem*, *Mystagogia*, cap. 21; P. G. 91, col. 669 B. C.
- 24 M. I. Scabalanovici, *O simvolicescom bogoslovii*, în *Trud. Kiev, Duh. Acad.* 1911, pag. 538-540.
- 25 Sf. Grigorie Palama, *Hom. 3*; P. G. 151, col. 332 C-333 C. Ultimele patru citate sunt luate de la Arhim. Ciprian, *Antropologia Sv. Grigoria Palamí*, Paris, Ymca-Press, 1950, pag. 337-339.
- 25b K. Jaspers, op. cit., pg. 146.
- 26 *Idem*, op. cit., pag. 146: «*Deutbare Symbolik* ist objectiv, ihr Sinn ist auflösbar. Sie ist ein Vergleichen und Bezeichnen... Sobald man aber dem Symbol als Chiffre der Transzendenz sich nähert, ist es *schaubar*. *Schaubare Symbolik* lässt nicht Zeichen und Bedeutung trennen, sondern ergreift beides in einem».
- 27 K. Jaspers, op. cit., 146.
- 28 *Idem*: «Metaphysisches Symbol dagegen ist ein Sein als Chiffre und in dieser es selbst», (Op. cit., pag. cit.).
- 29 *Cuv. I despre icoane*: P. G., 94, col. 1245 B. C.
- 30 S. Bulgakov, *Icona i iconopocitanie*, Paris, Ymca Press, 1931, pag. 42-43. Apărătorii icoanelor «zugrăvind trupul lui Hristos în calitate de icoană a Mântuitorului și recunoscând în aceeași vreme lipsa de formă și neputința de a imagina dumnezeirea, au luat pars pro toto, partea în locul întregului... Repetăm, Biserica are un canon cu privire la cinstirea icoanelor, dar nu cunoaște o dogmă general recunoscută a cinstirii icoanelor, n-a definit învățătura dogmatică a cinstirii icoanelor, care de aceea nici n-ă putut fi introdusă în definiția Sinodului VII Ecumenic».
- 31 *Antirrh. Contra Eusebium*, la Pitra, tom. cit., pag. 468-470.
- 32 S. Bulgakov, op. cit., pag. 47-48.
- 33 *Idem*, op. cit., pag. 49.
- 34 *Idem*, op. cit., pag. 49-50.
- 35 *Idem*, op. cit., pag. 55.
- 36 *Idem*, «Die christliche Anthropologie», în vol. *Kirche, Staat, Mensch*, Genf, 1936, pag. 217.
- 36b S. Bulgakov, *Icona*, pag. 59-60.
- 37 Sf. Ciril Alex, *Thesaurus*, ass. XVIII; Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, I. 18.
- 38 *L'idée de la création dans la philosophie chrétienne*, în *Logos*, 1-ère année nr. 1, 1928, Bucarest, pag. 14.

- 39 *De fide orth.* I, 9; P. G. 64, col. 327 A.
 40 G. Florovskyi, *Op. cit.*, pag. 16-17.
 41 *Ep.* XLV, n.s. Pascha, nr. 5.
 42 G. Florovskyi, *Op. cit.*, pag. 18-9.
 43 Sf. Ioan Damaschin, *Cuv. I despre icoane*; P. G. 94, 1240-1241.
 44 G. Florovskyi, *Op. cit.*, pag. 28-29.
 45 Sf. Ioan Damaschin, *Cuv. II despre icoane*; P. G. 94, 1289-1292.

IISUS HRISTOS CA PROTOTIP AL ICOANEI SALE

I. Deosebirea între icoană și prototip

Dumnezeu — Cuvântul prin întrupare a devenit prototip vizibil, istoric, al icoanei. Icoana nu e deci produsul unei imaginații, ci are o bază reală. Ea e imaginea lui Dumnezeu care a luat înfățișare omenească, a devenit persoană istorică, păstrându-și chipul omenesc în vecii vecilor.

Faptul acesta l-au pus în relief apărătorii icoanelor, atrăgând atenția iconomahilor de la idol la simbol și de la simbol la icoană. Ei au arătat că dacă Dumnezeu cel neîntrupat nu poate fi redat în icoană, ci doar cugetat în simboluri, nu tot același lucru se poate spune despre Dumnezeu cel întrupat. Simboalele nu pot fi prototipuri pentru icoane din două motive:

a) Simbolul este un lucru creat și atât; el nu redă pe Dumnezeu însuși, ci este rezultatul unei lucrări a lui Dumnezeu, ca atare nu e important să-i fie multiplicată imaginea pentru că imaginea lui nu e imaginea lui Dumnezeu.

b) Orice lucru, de oriunde, e un simbol al lui Dumnezeu, deci nu e necesar să fie produsă imaginea unui lucru de la distanță. Dacă totuși Dumnezeu prescrie prin revelație un anumit lucru ca simbol al unei lucrări a Sale, de pildă mielul, acesta se găsește oriunde, sau dacă anumite obiecte sunt simboluri numai întrucât sunt sfințite și sunt așezate într-un anumit loc (în templul legii), obiecte asemănătoare pot fi văzute oriunde, iar sfințenia celor din templu nu poate fi redată în icoane.

Iisus Hristos însă este închinat nu numai în El însuși, ci și în icoanele Sale, adică El e prototip pentru icoane, pentru că El e unicul om care e în același timp Dumnezeu; asemenea Lui nu se găsesc pretutindeni. El nu e un

exemplar dintr-o specie. De altfel, chiar individul uman obișnuit e prin spiritul lui, prin caracterul lui personal, un unicum de nesubstituit. De aceea prezintă un interes tabloul lui. Cu atât mai mult e un unicum omul care e în același timp și Dumnezeu. De aceea spune Patriarhul Nichifor că pe câtă vreme simbolurile sunt multe, icoana e una, pentru că Unul e prototipul ei. Prezența lui Dumnezeu în Iisus Hristos e o prezență unică, nu este o prezență repetată în toți oamenii, sau extinsă pretutindeni și totdeauna. Iisus Hristos e singurul în Care Dumnezeu S-a descoperit la maximum. De aceea e de cel mai palpitant interes pentru toți oamenii din toate timpurile să aibă măcar imaginea Celui în Care s-a arătat Dumnezeu în modul acesta suprem și unic. De aici caracterul lui Iisus Hristos de prototip al icoanei. El e prototip al icoanei pentru că exclusiv El este Dumnezeu întrupat. Dar aceasta presupune că Iisus Hristos nu e prototip al icoanei ca om separat de Dumnezeu, ci ca om Care e în același timp și Dumnezeu.

Iconomahii au ridicat, în legătură cu aceasta, obiecția că chiar dacă Dumnezeu S-a întrupat în icoană, nu poate fi reprezentată decât firea omenească a Lui, nu Iisus Hristos întreg, adică Hristos cel adevărat. Dar obiecția aceasta și-o întemeiau pe o alta, prin care reluau sub o formă mai pretențioasă și afirmația lor inițială că icoana nu poate fi altceva decât un idol. Anume cu puțin înainte de Sinodul din 754, Împăratul Constantin V Copronim afirmă că icoana trebuie să fie «de o ființă» cu prototipul, «ca să se salveze întregul, altfel nu e icoană»¹. Pe această definiție a icoanei își baza apoi Constantin V Copronim teza că o icoană a lui Hristos nu se poate realiza, căci nu se poate reda într-un contur de linii și culori decât omenitatea circumscrisă nu și dumnezeirea necircumscrisă a lui Hristos. El afirma deci că, dacă apărătorii icoanelor susțin că pot realiza o icoană a lui Hristos, susțin implicit sau că Dumnezeirea lui Hristos s-a circumscris, sau că omenitatea lui Hristos constituie un ipostas aparte, în care caz introduc o a patra persoană în Treime. El atribuia deci închinătorilor la icoane aceeași concepție despre icoană pe care o avea și el. După el, singura icoană adevărată a lui Hristos e dumnezeiasca Euharistie, în care pâinea e chipul Domnului în sensul că e una cu trupul Lui².

Ideile acestea le reia, cu excepția definiției apriate a icoanei ca identică cu prototipul, sinodul iconoclast din 754, dându-le o formă mai precisă și acuzând pe apărătorii icoanelor fie de monofizitism (dacă socotesc Dumnezeirea circumscrisă în icoană), fie de nestorianism (dacă socotesc că firea omenească pe care o redau în icoană poate reprezenta pe Hristos însuși, ca având pentru umanitatea Lui un ipostas aparte)³. Vom vedea însă mai încolo, că un monofizitism potențial se ascunde mai degrabă în poziția iconoclaștilor.

Deocamdată observăm că puterea acestor obiecții și reproșuri de abateri de la hristologia calcedoniană, apărătorii icoanelor au desființat-o chiar prin lămurirea sensului ce-l dădeau ei icoanei. Icoana după ei e deosebită de prototip și de aceea nu are pretenția să cuprindă nici firea dumnezeiască, nici pe cea omenească a Mântuitorului, deci ea nu pricinuieste nici contopire nici despărțire a firilor lui Hristos.

Astfel, Sinodul VII ecumenic, observând că acuza de nestorianism și monofizitism adusă de sinodul iconomah din 754 închinătorilor icoanelor, se contrazice prin ea însăși, căci nu pot unii și aceiași să și despartă și să și confunde firile Mântuitorului, continuă: «Dar vom arăta mai clar inconsistența nebuniei lor. Cei grăbiți să acuze spun că icoana și prototipul sunt unul și același lucru și de aceea acuză pe cei ce zugrăvesc istorisirea evanghelică, de contopiri și despărțiri»⁴. La fel zice Sinodul în aceeași ședință: «Nu e nici un motiv adevărat ca din pricina zugrăvirii Domnului, întrucât a devenit om desăvârșit, să se taie, sau să se dividă și să se separe, sau iarăși să se contopească, cum au mințit aceia de multe ori, căci altceva este icoana și altceva prototipul. Și însușirile prototipului nu le va căuta nicidecum vreunul din cei ce cugetă drept în icoană. Pentru că în icoană nu cunoaște nimic rațiunea adevărată decât participarea după nume la acela a cărui icoană este și nu după ființă»⁵.

În același timp chiar sensul ce-l dădeau iconoclaștii icoanei îi vădea influențați, pe Împăratul Constantin conștient și voluntar, pe sinodaliții din anul 754 inconștient și involuntar de monofizitism⁶. Împăratul Constantin Copronim și sinodul iconoclast din anul 754 se dovedesc ca necunoscând decât concepția magic-orientală a chipului văzut. Ei socotesc că oriunde se realizează și se aduce cinstire religioasă unui chip văzut, se manifestă concepția

idolatră magic-orientală, care identifică chipul văzut cu realitatea redată în chip⁷. Împotriva icoanei concepută astfel s-a ridicat mahomedanismul. Și se pare că influența acestuia, sau obiecția adusă de acesta creștinilor⁸, că mențin un cult idolatru, a fost cea care a determinat pe Împărații bizantini să pornească lupta împotriva icoanelor, deși din scrisul apărătorilor icoanelor se constată că nu lipsea din tabăra iconoclaștilor nici o anumită influență maniheică.

Dar duhul creștinismului răsăritean a găsit și aici, ca și în dogma hristologică, acel echilibru între extreme, care e propriu adevărului. Precum în dogma hristologică creștinismul a evitat atât extrema nestoriană, care condamnă la o veșnică despărțire creațiunea de Dumnezeu, cât și extrema monofizită, care confunda creațiunea cu Dumnezeu, așa în problema icoanei s-a știut feri atât de tendința orientului panteist și magic, cât și de cea a unui dualism de opoziție între Dumnezeu și lume, ca cel de origine parsistă, sau de a unui dualism de netă separație între Dumnezeu și lume, ca cel mahomedan, care prin lumea arabă s-a întins pe urmă în Occident, cucerind tot mai mult creștinismul de acolo, pe cel catolic mai puțin, pe cel protestant mai mult. Sensul icoanei apărut de Părinții răsăriteni, și cu aceasta icoana propriu-zisă deosebită atât de idolul panteismului magic, cât și de «tabloul» occidental, de inspirație nestoriană, e solidar astfel cu dogma calcedoneană și peste tot cu ideea că lumea nu e nici una cu Dumnezeu, dar nici o existență despărțită de Dumnezeu, ci o creațiune străbătută de Dumnezeu, menită la o tot mai deplină transfigurare prin Dumnezeu⁹. E ceea ce a și reușit de fapt să sugereze icoana bizantină, prin mijloace cu totul adecvate acestei concepții.

Poziția aceasta își avea temelia ontologică și justificarea istorică în întruparea Cuvântului. Dar această temelie a fost lămurită gnoseologic de Sf. Părinți prin distincția ce au făcut-o ei între icoană și prototip.

Apărătorii icoanelor, distingând în general icoana de simbol, considerând-o ca o expresie a unei mai mari apropieri a lui Dumnezeu de lume, a unei mai mari descoperiri a lui Dumnezeu prin întrupare, întemeind-o pe natura umană ca chip al lui Dumnezeu, dar mai ales pe faptul că în Hristos această natură e un chip maxim al dumnezeirii, în înțelesul unei uniri depline cu Dumnezeu Cuvântul, au putut da iconoclaștilor impresia că ei, spre deosebire de Vechiul Testament, se apropie iarăși de ideea confundării icoanei cu

Dumnezeu, ca și păgânii. De aceea obiecția iconoclaștilor a fost bine venită pentru a da ortodocșilor prilej să precizeze că ei înțeleg prin icoană altceva decât înțeleg iconoclaștii, că deci toate reproșurile pe care li le fac aceia sunt inconsistente, pentru că acele reproșuri se bazează pe o concepție despre icoană care nu le este proprie iconodulilor, ci numai iconoclaștilor. Cu alte cuvinte apărătorii icoanelor precizează că pentru ei icoana, deși e mai mult decât simbolul, rămâne totuși încadrată în genul simbolului. «Tocmai aici intervine deosebirea gnoseologică fundamentală care despărțea principial cele două partide între ele. Departe de a fi «de o ființă» sau «aceeași» (*tauton*) cu arhetipul, cum trebuie să fie o icoană după concepția iconoclastă, după apologetii ortodocși ai icoanelor, ține de acțiunea icoanei, dimpotrivă, să fie deosebită în ființa ei de arhetip». «Icoana este o asemănare a arhetipului... sau o imitare și o copie a arhetipului, deosebită de acela în substanță și suport, sau un rezultat al artei, primind forma prin imitarea arhetipului»¹⁰. De aceea, dacă pentru iconoclaști Euharistia era singura icoană a lui Hristos, pentru ortodocși Euharistia nu era icoană, pentru că era pur și simplu identică cu arhetipul¹¹. Sfântul Ioan Damaschin spune: «Desigur, icoana nu e întru toate asemenea arhetipului, adică Celui înfățișat în ea. Căci altceva este icoana și altceva Cel înfățișat în ea» (*Cuv. III despre icoane*, P. G. 94, 1337).

Dar icoana nu e nici lipsită de orice relație cu cel înfățișat în ea. De aceea, cinstea dată icoanei *trece* la prototip, cum ziceau neconținut apărătorii icoanelor, repetând un cuvânt al Sfântului Vasile cel Mare (*De Spiritu Sancto*, Cap. 18). Sinodul VII ecumenic zice: «Cinstea icoanei *trece* (*diabainai*), la prototip». Cuvântul «trece» (cinstirea), dar mai ales «urcă» (*anabainei*, *anapheretai*) indică prototipul, ca pe o transcendență sesizată prin icoană, ca pe o realitate deosebită de icoană, deși în legătură cu icoana.

Icoana participă într-un sens oarecare la arhetip (*ton tou archetypou metalambanei*)¹², ea are o relație cu arhetipul¹³. «Prin icoană se naște cunoștința arhetipului» și «amintirea arhetipului»¹⁴. «Icoana e unul și cel mai vrednic de cinste dintre simbolurile sacre ce servesc spre slava și arătarea iconomiei Lui, ca și prin el slava să treacă la arhetip»¹⁵.

«În vreme ce adversarii icoanelor nu cunosc decât două raporturi între lucruri, o egalitate și o alteritate, pentru prietenii icoanelor e cu puțință o

anumită legătură a două lucruri, o *participare* a unuia la altul, deși nu există o identitate după ființă între ele. Întrucât cinstitorii icoanelor stau în tradiția filozofică a dogmaticii ortodoxe ce cugetă antinomic, ei cunosc mai presus de formulele simple $A = A$ și A/A și o simultană deosebire și egalitate, o deosebire ipostatică pe lângă o unitate de ființă (Treimea) și o egalitate ipostatică pe lângă o deosebire de ființă (icoanele). Icoana este fundamental deosebită de prototip *kata physin*, dar egală cu el *kath' hypostasin*, sau *kata to onoma*¹⁶. Astfel obiecția iconoclaștilor că icoana nu redă raportul firilor din Hristos cădea în gol, căci apărătorii icoanelor nu pretindeau «să redea în icoană ceva esențial corespunzător naturilor lui Hristos»¹⁷. Numai dacă ar fi pretins aceasta, ar fi considerat icoana egală cu Hristos, deci Hristos în sine.

Relația aceasta antinomică între icoană și prototip, Patriarhul Nichifor o definește ca asemănare. El zice: «Relația *asemănare* e situată la mijloc căci mijlocește între extreme, adică între cel asemănat și cel care e asemenea, unindu-le și legându-le prin imagine, chiar dacă după ființă se deosebește. Căci deși cele două sunt altceva și altceva (*allo kai allo*) prin fire, dar nu sunt altul și altul (*ouk allos kai allos*), ci celălalt e însuși acesta. Căci prin imagine se produce cunoștința formei originare și în el se vede ipostasul celui zugrăvit»¹⁹. Cu această relație, Patriarhul Nichifor compară o alta la fel de antinomică, dar inversă, care este între fiu și tată. Acolo nu e altceva și altceva, pentru că ființa e aceeași (*epei tes autes ousias kekoinoneken*) dar e altul și altul, distingându-se prin deosebirea ipostaselor». Și continuă: «Dacă între acestea (tată și fiu) care sunt despărțite nu se nimicește relația, cu atât mai mult se va păstra între acelea. Aceasta cu atât mai mult cu cât *asemănarea* le dăruiește și *identitatea de numire*. Căci același nume îl au amândouă. Pentru că Împărat se numește și chipul împăratului». Și trăgând concluzia din această deosebire, zice: «Acestea le-am spus ca să arătăm modul în care icoana, privită față de arhetip, e în relație cu el. Nu aceeași după ființă (*ou kat' ousian tauton*), nici nu se va atribui icoanei câte se atribuie arhetipului ca arhetip. Căci acela poate e însuflețit, iar aceasta e neînsuflețită, sau acela poate e rațional și mobil, iar aceasta nerațională și imobilă. Deci nu sunt una și aceeași amândouă, ci în parte se aseamănă după chip, în parte se deosebesc după ființă»²⁰.

Așadar, cunoaște și Nichifor, cum cunosc toți apărătorii icoanelor, o icoană ființială, sau o icoană care e «de o ființă» cu arhetipul, fiul față de tată. Dar ea nu e icoana produsă de artă sau de meșteșug, adică icoana în sens strict, care era în discuție, ci icoana naturală. Câtă vreme iconomahii le confundau, apărătorii icoanelor făceau o deosebire între cele două icoane, urmând Sfântului Vasile cel Mare. Făcând această deosebire, ei aveau putința să evite identificarea icoanei cu idolul. Căci o icoană naturală emană din prototip, e de aceeași ființă cu el, deci e dumnezeiască dacă prototipul e dumnezeiesc, și e creată când prototipul e creat. Prin urmare, nu e pericol de a investi cu atribute dumnezeiești o icoană naturală creată. Astfel se ivește paradoxul: Icoana naturală, deși e un ipostas deosebit de prototipul ei, e unită cu acela după ființă, pe când icoana produsă de meșteșug, deși reprezintă ipostasul prototipului, e despărțită după ființă de prototip, fiind numai asemenea, dar nu unită cu el²¹.

Astfel icoana produsă de artă are o substanță proprie, dar nu are un ipostas propriu, o formă proprie și un nume propriu, pe când icoana naturală are un ipostas propriu, dar nu are o ființă proprie.

De la Fiul la Tatăl credinciosul face o transcendere ca de la ipostas la ipostas, dar nu ca de la natură la natură; de la icoană la Hristos face o transcendere ca de la natură (lemn, culoare, etc.) la natură, dar nu ca de la ipostas la ipostas, căci ea nu vorbește de un ipostas de sine. Credinciosul, privind icoana, nu se gândește la alt ipostas decât la cel înfățișat în ea, dar se gândește la realitatea ființială prototipică, deosebită de materia icoanei.

Am spus că icoana produsă de artă e în sens mai strict icoană, decât cea naturală, pentru că ea e prin excelență chip sau icoană a unei realități naturale, nu o altă realitate naturală, de o ființă cu cea prototipică. Dar ea e posibilă anume ca chip, ca icoană a realității lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Cuvântul, făcându-Se om, a luat o înfățișare văzută ce poate fi reprodușă, S-a făcut prototip istoric al icoanei. Icoana e posibilă pentru că arhetipul dumnezeiesc a luat chipul Său omenesc, făcându-se prototip istoric al icoanei. Ea redă chipul omenesc, obiectiv și istoric, al lui Dumnezeu cel întrupat. În această privință, ea ne arată un chip mai clar al lui Dumnezeu decât simbolul constituit din lucruri. Prin simbol trebuie să se facă o transcendere nu numai

de la natura creată la natura necreată, ci și de la un chip văzut la un «chip» nevăzut, la o realitate care nu are chip. Icoana ne mărturisește condescendența lui Dumnezeu care a luat pentru veșnicie chip și anume chip omenesc, chipul omenesc ce poate fi înfățișat în icoană, dar și-a făcut propriu acest chip, în baza faptului că natura umană, fiind după chipul lui Dumnezeu, poate deveni chipul Lui propriu. Icoana redă *eidos* sau *morphe* a lui Dumnezeu, datorită faptului că Dumnezeu S-a întrupat, pe când simbolul constituit din lucruri ne lasă avizați la imaginația noastră subiectivă, care nu putea ancora în nimic sigur. Icoana e «un rezultat al artei căreia i s-a dat chip (*eidopoioumene*) după imitarea arhetipului»²². Era și în simbolul Vechiului Testament o prezență a puterii lui Dumnezeu, ba unele simboluri ale Bisericii, cum sunt tainele, au o prezență a lui Dumnezeu mai accentuată decât în icoane, iar specificul icoanei e că ne înfățișează chipul Lui real pe care și L-a luat Dumnezeu datorită faptului că S-a întrupat. Prin icoană, facem neconținut mărturisirea apriată și directă că Dumnezeu s-a întrupat.

Astfel icoana participă la «forma» și la «numele» prototipului, dar nu la ființa Lui²³. Uneori Nichifor pare să afirme că participând la formă, icoana participă la ipostasul prototipului, la ipostasul lui Hristos (*ouk allos kai allos*). Dar n-a spus aceasta apriat. Cu atât mai puțin o spune Sinodul VII Ecumenic, care nu amintește nici de participarea la formă, ci numai la nume²⁴, ba chiar spune că icoana nu participă nicidecum la niciuna din însușirile prototipului, ci numai la nume²⁵.

G. Ostrogorsky pretinde că Sfântul Teodor Studitul spune că, precum icoana e egală cu prototipul după nume, așa e și după ipostas; nu e însă egală după ființă. Dar Sfântul Teodor afirmând că icoana nu e una după ființă cu prototipul, nu afirmă că e una cu el după ipostas. O opoziție în sensul acesta între neidentificarea icoanei cu prototipul după fire și între identitatea după ipostas nicidecum nu fac apărătorii icoanelor. Icoana e tot așa de puțin identică (*tauton*) cu prototipul după ipostas, cum e după fire. Când ei spun că icoana nu e identică cu prototipul după ființă, înțeleg în general că nu e una cu realitatea vie a lui Hristos, care e realitatea celor două firi într-un ipostas. Propriu zis nu e vorba de o identitate nici după ipostas, ci de o «asemănare».

«Prototipul și icoana sunt una prin *asemănarea* ipostatică, dar două prin fire. Două nu în sensul că unul se împarte în două, încât să fie nepărtașe la comuniunea și la relația întreolaltă. Nici în sensul că unul și același se numește cu două nume, încât uneori să se numească prototipul icoană și alteori icoana prototip. Căci prototipul se numește pururea prototip, precum și icoana icoană, fără să se prefacă una în alta. Așa fiind, lucrul și numărul fiind îndoit, una este asemănarea amândurora și numirea cea după asemănare»²⁶.

Icoana este o *asemănare a ipostasului*. Dar nu o asemănare a firilor. Tocmai întrucât e o redare prin artă, icoana e o *asemănare* a ipostasului, dar nu a firilor, căci e făcută din alt material. Dacă s-ar constitui din același material, ar fi asemenea după firi. Dar întrucât în acest caz firea sau firile s-ar rotunji în icoană într-o nouă existență concretă, icoana n-ar mai fi o asemănare a aceluiași ipostas, ci un ipostas deosebit, cum se întâmplă prin naștere. Icoana de artă însă nu e propriu-zis un ipostas deosebit, căci nu e în sine nimic, ci o redare a unui ipostas. Tocmai pentru că nu are o ființă proprie, asemenea celei a ipostasului reprezentat, e asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas, nu e un ipostas în sine.

Icoana reprezintă ipostasul, dar nu-l reproduce în firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană. Dacă ar fi așa, icoana n-ar mai fi icoană, ci prototip. Sau pipăindu-se firea, s-ar pipăi în icoană ca într-un alt ipostas. În acest caz de asemenea icoana n-ar mai fi icoană. Tocmai prin faptul că icoana nu e însuși ipostasul reprezentat, sau altul, tocmai prin faptul că reprezintă numai un ipostas, e icoană. Dar ipostasul reprezentat își are firea în existența sa prototipică, nu în icoană. Aceasta o spune și icoana: redând ipostasul, ea spune în același timp că ipostasul nu e cu firea lui în icoană, nu e ca realitatea vie în icoană, ci ca deosebit de ea.

În acest sens, Sfântul Teodor va spune că prototipul e ipostasul lui Hristos, pe când icoana e ipostasul prin instituire, adică nu în firea însăși. Și ele nu sunt una, pentru că nu se poate spune că, îndată ce se vedea Hristos, deriva și icoana lui zugrăvită²⁷. Icoana nu e prototip, pentru că nu e una cu ipostasul ca stare de sine a ființei, ci numai redă ipostasul, ca stare de sine a ființei. Dar aceasta înseamnă totodată o indicare a ipostasului ca deosebit de icoană.

Însă dacă icoana, deși nu e însuși ipostasul, adică ipostasul în ființa lui, indică totuși ipostasul ca pe o realitate deosebită de icoană, ea nu e o indicare a firii în sine. Ea are darul să indice ipostasul și aceasta înseamnă că indică realitatea lui ca fire subsistentă, dincolo de icoană. Dar ea nu indică o fire neipostatică, căci firea nu există în sine, ca să poată fi prototip al icoanei. Acest înțeles îl au cuvintele Sf. Teodor Studitul menționate de Ostrogorsky, prin care se afirmă neredarea firii prin icoană. Prin urmare într-un prim înțeles, icoana e deosebită după ființă de prototip, dar nu după ipostas, pentru că nu e prototipul însuși, dar indică prototipul ca ipostas; în al doilea înțeles, icoana nu redă ființa, ci ipostasul, întrucât nu are drept prototip o natură în sine, ci subsistentă în ipostas.

Acesta din urmă e înțelesul textului Sf. Teodor Studitul, menționat de Ostrogorsky: «Oricine e înfățișat în icoană, este înfățișat după ipostas, nu după fire (*ouch e physis, all'e hypostasis eikonizetai*).

Căci cum s-ar înfățișa în icoană o fire care nu e contemplată în ipostas? De pildă, Petru e înfățișat nu întrucât e viețuitoare cuvântătoare, muritoare, capabilă de minte și știință (căci aceasta nu definește numai pe Petru, ci și pe Pavel, și pe Ioan, și pe toți cei ce sunt sub același gen), ci întrucât împreună cu definiția comună a primit unele proprietăți particulare, ca nas curbat sau turtit, sau păr stufos, sau culoare frumoasă, sau ochi frumoși, sau altceva care caracterizează înfățișarea lui proprie și prin aceasta se deosebește de indivizii de același gen.... Astfel și în cazul lui Hristos. Nu întrucât e pur și simplu om, rămânând și Dumnezeu, poate fi înfățișat în icoană, ci întrucât deosebindu-Se de toți cei de un gen cu El, prin proprietățile ipostatice, S-a răstignit»²⁸.

Precum se vede, dacă Sf. Teodor Studitul spune că în icoană se redă ipostasul Mântuitorului, iar nu firile, prin aceasta nu înțelege că se redă ipostasul fără firi, ci firile definite ipostatic. Față de obiecția iconomahilor că în icoană n-am vedea firea dumnezeiască a Mântuitorului, apărătorii răspundeau că icoana nici nu are această pretenție căci ea nu redă firea nevăzută, precum de altfel nu redă nici pe cea umană în sine, ci redă «iconomia mântuirii» împlinită de ipostasul Cuvântului făcut trup. «Creștinii n-au făcut vreodată, zice Sinodul VII ecumenic, icoana firii nevăzute și necuprinse, ci, întrucât Cuvântul S-a făcut

trup și S-a sălășluit între noi, zugrăvesc și redau în icoană cele ale economiei Lui omenești» (Șed. VI, Mansi XIII, 294). Iar Sf. Teodor Studitul vrea să spună, în cuvântul de mai sus, numai că nu se pot reda în icoană firile în generalitatea lor abstractă, neipostatică, ireală. Dar se înțelege că, precum nu se pot reda firile fără ipostas, așa nu se poate reda nici ipostasul fără firi.

Se înțelege că în icoană nu apare vizibil dumnezeiescul, așa cum de altfel nu apare vizibil nici în prototipul Hristos. Numai omenescul e redat în icoană, cum numai el e vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu Cuvântul, organul de manifestare a Lui, nu numai ca om ci și ca Dumnezeu, așa icoana, redând omenescul lui Hristos, ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui. Anumite împrejurări din viața lui Hristos și anumite fapte ale Lui, deși vizibile, nu se pot explica decât prin faptul că El e și Dumnezeu. Ele Îl disting de toți oamenii, Îl ridică peste toți, Îl fac cunoscut ca pe Acela ce e și Dumnezeu. Și precum cei ce le vedeau la Hristos, cunoșteau (fără să vadă) și dumnezeirea Lui, așa cei ce le văd redată în icoană cunosc și dumnezeirea Lui (fără să o vadă). Astfel prin ipostasul concret al lui Hristos, care s-a manifestat vizibil, în cutare împrejurări și în cutare fapte, se vedea firea Lui omenească și se făcea cunoscută Dumnezeirea Lui. Iar icoana, redând acest ipostas concret, manifestându-se în împrejurările și faptele ce-L disting de toți oamenii, ne arată că Hristos e în același timp Dumnezeu, nu e un ipostas lipsit de aceste firi, sau având numai fire omenească.

Ceea ce vrem, așadar, să reținem aici, e că Sf. Teodor Studitul, spunând că icoana redă ipostasul lui Hristos, nu firile în abstract, vrea să spună că icoana redă pe Logosul Care S-a arătat concret, ca omul care a săvârșit cutare și cutare fapte unice, ca un om individualizat, dar individualizat nu numai ca toți ceilalți, ci și într-un mod care-L deosebește de toți. Când vede credinciosul în icoană pe acest Om, știe să-L deosebească de orice alt om, știe că este Omul care e în același timp Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat.

II. Raportul între icoană și prototip în paralelă cu raportul între propovăduire și subiectul propovăduit

Icoana redă deci pe Logosul care a devenit un om istoric și deosebit de oricare altul. Ea e o paralelă la propovăduirea orală sau scrisă, care, repetând mereu istorisirea vieții și faptelor Mântuitorului, nu reproduce de fiecare dată subiectul care le-a legat de alt personaj — căci nici una din acestea nu este cu putință —, ci ca adunând mereu în minte pe Cel care le-a săvârșit. Și pe cât ar fi de absurd să se refuze istorisirea vieții și faptelor Mântuitorului, pe motiv că nu-l reproduce pe El în deplinătatea realității Lui istorice, sau să se nege orice legătură a faptelor istorisite cu Persoana istorică a Mântuitorului, tot așa de absurd e să se refuze repetarea neconținută a redării diferitelor momente din viața lui Iisus în icoane. De fiecare dată, credinciosul «cinstește în icoană ipostasul» celui zugrăvit în ea, pe Hristos, cum zice Sinodul VII Ecumenic²⁹, adică prototipul istoric, așa cum se referă la El faptele pe care le aude în predică. Iar această referire nu o face arbitrar, ci pentru că faptele pe care le aude repetate în cuvânt sau le vede repetate în icoane, sunt exclusiv ale prototipului unic care este Hristos, dar și în baza faptului că precum Domnul este — conform făgăduinței — în tot locul unde se propovăduiește El prin cuvânt, așa e și în tot locul unde se propovăduiește prin icoană. Icoanele nu sunt rupte de prototip, pentru că amintirea și istoria nu este ruptă de prototipul care stă la originea ei. Icoana e «ecoul» istoric văzut al prototipului Hristos, al întrupării Cuvântului. Un ecou de care omenirea nu mai poate scăpa de tot, așa cum nu mai poate scăpa de amintirea faptului întrupării lui Dumnezeu Cuvântul. Aceasta ne dă o nouă înțelegere a motivului pentru care icoana poartă numele prototipului. Așa cum e just să se considere faptele repetate prin propovăduire, că sunt ale lui Hristos, tot așa e just să se considere că cel ce e văzut în icoană săvârșind o faptă, pe care numai Hristos a săvârșit-o, să fie numit Hristos.

Această paralelă între icoană și propovăduire o fac neîncredințat Părinții Sinodului VII Ecumenic și apărătorii icoanelor. Astfel, Sinodul VII Ecumenic în ședința 6 zice de credincioși: «Auzind cu urechile și privind cu ochii, îi adresează aceeași doxologie: «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție». «Căci prin ele venim la amintirea petrecerii Lui între oameni. Pentru că tot ce ne arată istorisirea în scris ne arată și pictura»³⁰. Din paralela aceasta Sinodul trage concluzia: precum faptul de a nu putea face văzută în Evanghelie însăși firea dumnezeiască, ci numai de-a reda cuvintele ce s-au putut auzi și faptele ce s-au putut vedea ale Celui ce S-a făcut om, nu a determinat pe Părinții anteriori de a opri citirea Evangheliilor, așa nici faptul de a nu se vedea dumnezeirea în Icoana lui Hristos nu i-a îndemnat să oprească icoanele. «Toți Sfinții Părinți ai noștri au primit facerea de icoane. Și mint aceștia zicând că aceasta nu este o tradiție a Părinților. Așa ar fi dacă n-ar fi predat aceia să se citească Evanghelia. Atunci n-ar fi predat nici să se zugrăvească icoana. Dar dacă au predat-o aceea, atunci și aceasta. Căci reprezentarea prin icoană urmează istorisirii evanghelice și aceasta la rândul ei, istorisirii iconografice. Și amândouă sunt bune și vrednice de cinste. Căci cele ce se arată una pe alta, fără îndoială au și conținuturi reciproce»³¹.

Dar paralela aceasta nu face una din cele două redări ale vieții lui Iisus de prisos, căci una face mai clară pe alta. De aceea Sinodul, amintind de istorisirea evanghelică a apariției Îngerului Gavriil înaintea Fecioarei și de convorbirea cu ea, continuă: «Așadar din Evanghelie am auzit taina comunicată prin înger Fecioarei și ne aducem aminte de ea. Dar văzând-o de asemenea și în icoană, o înțelegem mai clar».

Patriarhul Nichifor consideră, de aceea, icoana tot așa de veche ca și propovăduirea Evangheliei și ca un ajutor al ei. «Acum să spunem că a zugrăvi sau a reda în icoană pe Hristos nu și-a luat începutul de la noi, nici n-a început în generația noastră, nici nu e născocire nouă. Pictura are autoritatea timpului, se distinge prin vechime, e de aceeași vârstă cu propovăduirea evanghelică. Și ca să spun mai scurt și mai ferm, deoarece aceste sfinte imagini sunt simboluri ale credinței noastre neprihănite, s-au ivit de la început împreună cu credința și cu ea au înflorit. Sunt o operă a Apostolilor, pecetluită de Părinți. Căci precum ei ne-au învățat cuvântul credinței în Dumnezeu,

așa ne-au făcut clar și vădit și prin acestea, ca și prin Scriptura evanghelică, modul în care Mântuitorul a viețuit petrecând pe pământ. Ei au făcut același lucru pe care l-au făcut mulți de odinioară, care au descris faptele minunate înfățișându-le, nu numai în cărți, ci și în imagini... Drept aceea, cel ce primește cele scrise va primi în mod necesar, și reprezentarea. Căci dacă nu primește una, nu va primi, în mod necesar, nici pe cealaltă. *Și după ce toată iconomia golirii (chenozei) Cuvântului s-a împlinit, a binevoit cu iubirea de oameni să o arate și în acest mod.* Căci a fost lipsă și de această înfățișare (scriere) mai groasă, dar mai clară, pentru cei mai simpli și mai neînvățați. Ca și cei ce nu știu carte, ceea ce n-au putut cunoaște prin scris să cunoască prin vedere și să afle mai repede și mai limpede adevărul lucrurilor însuși. Căci ceea ce mintea adeseori n-a prins din auzirea cuvintelor, prinzând vederea fără greșală, și-a explicat mai limpede. Și așa se aduc prin ele mai ușor și mai iute în amintire cele ce le-a făcut și le-a pățimit Hristos pentru noi, decât prin istorisirea prin cuvinte, cu atât mai repede cu cât vederea e mai iute decât auzul și mai grabnică la crezare.

Patriarhul Nichifor observă că și Mântuitorul fericea pe cei ce nu numai auzeau cuvintele Lui, ci Îl și vedeau (Matei 13, 16). Căci cuvintele, după ce răsună o clipă în auz, se topesc în aer. De aceea și la Mântuitorul, precum prin predică se redau cuvintele Lui, așa prin icoană se redă vederea Lui.

De altfel, cuvintele înseși se cer după lucruri, sau în lipsa lor, după icoanele lucrurilor. Căci cuvintele provoacă în minte închipuirea lucrurilor, ca dovadă că sunt în potență icoane ale lucrurilor. Iar lucrurile sau icoanele lor obiective sunt o împlinire a cuvintelor. Căci cuvintele duc mintea pe o cale ocolită la cunoașterea lucrurilor, pe când icoanele o duc pe o cale directă.

«Dar și cuvintele înseși sunt icoane ale lucrurilor și le urmează lor ca unor cauze. Întâi ele pătrund în auz. Căci mai întâi intră sunetele celor spuse în cei ce aud. Apoi prin raționament cel ce a auzit vine la înțelegerea lucrurilor indicate. Dar icoana duce de la început și nemijlocit mintea celor ce privesc la lucrurile înseși, ca la unele de față, și de la prima vedere și întâlnire procură cunoștința clară și limpede a lucrurilor înseși... Căci pe cât întrece lucrul cuvântul pe atât întrece imitarea și asemănarea lucrului răsunetul

cuvintelor în ce privește indicarea lucrurilor. Deci printr-o astfel de zugrăvire (a istoriei) cuvintele se fac mai limpezi și mai lămurite».

Deci, icoana implică cuvântul, iar cuvântul implică icoana. Dar cea din urmă e o imagine mai clară a lucrului. Amândouă sunt deosebite de prototip. Ca atare, icoana își produce efectul numai prin trezirea amintirii, a gândurilor privitorului și cuvântul la fel. Nici icoana, nici cuvântul nu sunt realitatea însăși, ci pun în legătură cu ea. Pe când iconomahii, socotind icoana una cu prototipul, o declarau idol și nu-i acordau nici o cinstitie, pentru că o considerau fără slavă, fără grai și moartă; apărătorii icoanelor o respectau, pentru că-i vedeau importanța în trezirea în privitor a amintirii prototipului. «Căci precum după dascălii Bisericii, scriitorii, împodobind cu cuvântul faptele oamenilor mari, le întipăresc în sufletele auzitorilor prin auz, așa și pictorii zugrăvindule pe tablouri, prin imitarea lucrurilor, le arată nu mai puțin prin vedere, aceeași temă înfățișând-o și unii și alții prin arta lor. Căci la fel trezesc, prin îndemn și mângâiere, și unii și alții pe cei ce aud și văd. Deci precum cele înfățișate prin cuvinte nu sunt cuvântătoare, la fel cele înfățișate prin icoane nu sunt fără grai. Căci sunt cuvintele locurilor în care sunt așezate, cum spune un bărbat sfânt. «Templul pe care nu-l împodobește un chip nu are nici un cuvânt (rațiune). Nu pentru că chipurile sunt cuvântătoare, ci pentru că vederea lor mișcă și trezește înțelegerea și puterea noastră cuvântătoare, întrucât suntem cuvântători și înțelegători față de cele ce ni se întipăresc prin acelea în minte și le exprimăm prin cuvânt. Deci nu sunt fără grai, deși prin ele înseși sunt așa, pentru că astfel și cuvintele ar fi fără grai. Ci sunt vestitori tăcuți și devin *cuvinte ale lucrurilor*, a căror amintire și cuvânt o întipăresc în cămara ascunsă și tainică a sufletului»³³.

Cuvântul și icoana sunt arcul întins între lucruri trecute sau distanțate în spațiu și amintirea omului. Ele își au baza într-o realitate obiectivă, trecută sau depărtată spațial, dar și în memoria omului, reprezentând legătura inevitabilă dintre ele. O dată ce omul a cunoscut o realitate, n-o mai poate uita. El păstrează un chip al ei, un chip pe care-l redă prin cuvânt și imagine, predându-l urmașilor. Ce a fost odată nu se mai scufundă pentru om cu totul în neființă. Ceea ce știe omul că este undeva, se păstrează indelebil în amintirea sa. Legătura neștearsă și veșnică a omului cu lucrurile ce au fost cândva, și

sunt undeva, dar neputința de a le avea mereu pe toate prezente, o exprimă omul prin cuvânt și imagine, prin cuvânt ca imagine concentrată, prin imagine, drept cuvânt desfășurat. Imaginea e amprenta realității asupra conștiinței omului și cuvântul sau icoana exteriorizată e expresia ei.

Patriarhul Nichifor face remarcă interesantă că întrucât zugrăvirea face cuvintele mai clare și mai lămurite, pictura contribuie la menținerea unității în credință, cu ajutorul ei evitându-se varietatea în înțelegerea învățaturii creștine. E o observație care ne poate explica fărâmițarea Occidentului creștin, care a neglijat icoana în propovăduirea creștinismului. «Căci adeseori, zice Patriarhul Nichifor, prin cuvinte se nasc nedumeriri și ambiguități și răsar păreri deosebite în suflete. De aceea mulți ajung în divergență și în lupte de cuvinte cu ei înșiși și cu alții, având păreri îndoite despre cele spuse. Dar credința câștigată prin cele văzute e în afară de orice echivoc». «Menționând că din pricina conținutului comun al scrisului și al picturii, cele istorisite prin cuvinte în Evangheliile sunt redată și prin imagini și că precum cuvintele sunt crezute prin ele înșile nu prin ceea ce adaogă cel ce le mărturișește», «așa și pictura imaginilor fiind aceeași cu scrisul evanghelic, aduce credința prin sine», el conchide:

«Dacă deci Evanghelia, răsunând la urechile credincioșilor, e vrednică de atâta cinstire (căci de fapt credința noastră e din auzire), cele ce cad sub vedere și ne înfățișează prin simțul însuși aceeași învățătură, sau o întrec prin rapiditatea învățaturii (căci și vederea e menită să procure încredere în Acela prin ceea ce arată), desigur nu va fi pusă în rândul al doilea. Și așa va fi și ea Evanghelică»³⁴. Iconomahii «suprimă deci însăși Evanghelia», prin rătăcirile lor. «Căci în ce se deosebește ceea ce se vede înlăuntrul ei de cele ce se zugrăvesc în afară, aceeași bună voință și temă văzându-se în amândouă?». Ba în mulți codici ai Scripturii, cele istorisite, sunt și pictate. Deci dacă cineva suprimă o parte, prin aceasta suprimă și alta. Ba icoanele prevalează asupra cuvintelor scrise, «pentru că cele din urmă ne mișcă numai auzul, pe când cele dintâi atrag și privirea; cele din urmă ne oferă repede cunoașterea celor în cauză, dar cele dintâi și mai repede, dat fiind că privirea e mai rapidă și mai convingătoare decât auzul, încât ceea ce se aude e sub nivelul a ceea ce se vede. Și pe cele învățate de noi din auz le fură cu vremea uitarea, și le

întrerupe, și le întunecă, pe când cele ce sunt aduse în fața privirii se întipăresc mai durabil în suflete și se depozitează prin percepțiile celor sensibile în părțile afective. Și sunt superioare acelor pentru că învață și pe înțelepți și pe cei simpli... Căci adeseori cel simplu ocolește citirea, neavând învățatură și neștiind citi»³⁵.

Ceea ce vrem să reținem în mod special din substanțiala și sugestiva argumentare a Patriarhul Nichifor, e ideea că și cuvântul e icoana lucrului, dar o icoană indirectă, potențială. Cuvântul provoacă inevitabil, deși pe o cale ocolită, în minte icoana realității pe care o exprimă. Mintea nu se poate înfrâna de la această pornire. Dar *numele* cuiva este un cuvânt, cuvântul rezumativ, atotcuprinzător, care îl exprimă. Ca atare el cuprinde potențial icoana aceluia. Când credincioșii aud numele lui Iisus, mintea lor nu se poate opri să nu-și reprezinte chipul Lui.

De aceea nu se scrie pe icoană: *Icoana lui Hristos*, ci chiar *Hristos*. Căci numele lui Hristos, fie că Îl rostim sau Îl auzim, fie că Îl vedem scris trezește amintirea imediată a Lui, duce gândul în duh de închinare direct la El, având în noi efectul unei adevărate rugăciuni. Scriindu-se pe icoană numele lui Hristos, cugetul credinciosului e ridicat prin icoană îndată la Hristos însuși, într-o adevărată stare de rugăciune. Sinodul VII Ecumenic zice că, precum prin semnul crucii alungăm îndată demonii, pentru că ne ridică mintea la Hristos și ne închinăm Lui, cu atât mai mult numele lui Hristos văzut pe icoană, făcându-ne să ne închinăm Lui, face din icoană un mijloc de sfințire a vieții noastre. «Multe din cele ce se sfințesc ale noastre nu primesc o sfântă rugăciune, fiind prin însuși numele lor pline de sfințenie și de har. De aceea le cinstim și le sărutăm ca vrednice de venerație. Astfel însuși semnul crucii de viață făcătoare, fără o sfântă rugăciune, e vrednic de venerare și ne ajunge semnul lui ca să primim sfințirea; și prin închinarea ce i-o facem și prin însemnarea cu el pe frunte, nădăjduim că alungăm pe demoni. La fel și prin însemnarea numelui pe icoană suntem ridicați la cinstirea prototipului»³⁶.

Dar icoana e ceea ce e și numele: mijloc de ridicare a gândului în duh de rugăciune la Hristos. De aceea asocierea icoanei și a numelui realizează un mijloc cu atât mai puternic. În ele amândouă se cuprinde Evanghelia concentrată, sau contemporaneizarea în timp a revelației. Ele amândouă sunt

mijloace de a păstra în amintire pe Hristos după fața și cuvântul Lui. Când vedem în icoană nașterea lui Hristos, ne amintim că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru a noastră mântuire și spunem «Slavă Ție, Doamne». Învățăm din icoană ce învățăm și din Evanghelie. Precum repetăm prin scris și prin rostire pentru ureche cuvintele Domnului, prelungindu-le în istorie, așa reproducem prin icoană pentru văz fapta Mântuitorului. În icoană vedem chiar mai direct legătura faptelor Mântuitorului cu persoana Lui. Iconoclaștii, refuzând să se redea în icoană fața Mântuitorului, pe motiv că această reproducere nu e fața Lui vie, ar fi trebuit să refuze și reproducerea cuvintelor, pe motiv că nu e El însuși Cel ce le rostește mereu din nou. Dar aceasta ar duce la oprirea curgerii sau păstrării revelației în istorie. Noi mereu trebuie să purtăm pe Fiul lui Dumnezeu în istorie în întregimea manifestării Lui. Iar aceasta nu e numai o purtare teoretică a lui Hristos, ci o purtare pentru închinare și rugăciune. Și aceasta e tradiția: păstrarea integrală de către credincioși a lui Hristos cel istoric pentru a fi în legătură de închinare și rugăciune cu Hristos cel din cer. De aceea a venit Hristos în istorie ca să ne țină în legătură cu Sine în toate timpurile prin icoană, prin nume, prin cuvintele Sale din istorie. Tradiția e păstrarea revelației în calitatea ei de foc aruncat din cer pe pământ. Și numai dacă se adaugă la cuvânt icoana, revelația se păstrează atât în căldura focului ei, cât și în conținutul nealterat, cu alte cuvinte, ca ceea ce este ea în primul moment. Unde nu e icoană slăbește închinarea și rugăciunea, dar intervine și varietatea de răstălmăciri. Lumea protestantă a pierdut tradiția atât ca duh al rugăciunii, cât și ca prelungire integrală și mereu nealterată a revelației.

Refuzând chipul lui Iisus, protestanții au ieșit din tradiție, adică au alterat Revelația. Căci între păstrarea cuvântului și refuzul icoanei e o inconsecvență care nu poate dura mult. Refuzând icoana lui Hristos, aceasta ar fi trebuit să-i facă să renunțe și la cuvintele lui Hristos și despre Hristos, adică să ajungă la o anulare a întrupării, a chenozei Lui. De aceea Patriarhul Nichifor are dreptate să spună că iconomahii «subminează Evanghelia». «Căci disprețuiesc sfintele simboluri prin care se indică patimile și minunile lui Hristos, ca împreună cu ele să șteargă din inimi însăși amintirea lui Hristos»³⁷. Dar aceasta nu se poate. Odată ce Fiul lui Dumnezeu a luat un nume determinat,

a luat și un chip determinat. Și precum oamenii nu mai pot uita numele lui Iisus, așa nu mai pot opri mintea de a face pasul consecvent și de a cugeta la chipul Lui. Numele și chipul lui Iisus, faptul că putem reda și păstra în cuvinte omenești faptele Lui și în icoană chipul Lui, sunt urmarea chenozei Cuvântului, a coborârii Lui la nivelul nostru din milă și iubire față de neputința noastră de a intra altfel în relație cu El. Patriarhul Nichifor zice: «și una este cauza cinstirii amândurora (a Evangheliei scrise și a icoanei): chenoza lui Hristos»³⁸. Cuvintele, faptele lui Iisus, fața Lui, redată și păstrate în propovăduire și în icoane, sunt expresia chenozei Cuvântului lui Dumnezeu. Acestea nu înseamnă că ele redau numai patimile și umilințele Lui. Ele redau și faptele Lui mărețe: minunile și semnele puterii Lui. Dar întrucât și pe acestea le-a făcut pe planul văzut, prin trupul Lui, au și ele un caracter de chenoză³⁹.

Legătura între nume și icoană a înțeles-o simțul just al Bisericii. Iconomahii erau stăpâniți de o atitudine apofatică față de Hristos, de o înfrânare a minții de la orice încercare de a cugeta pe Hristos în viața lui istorică concretă. Iconomahii pretindeau că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât într-un mod cu totul interior, de către cei curați cu inima⁴⁰. Căci Hristos înălțându-se la cer a părăsit «chipul» (*morphe*) ridicându-Se «peste firea omenească», amestecând-o pe aceasta în slava dumnezeirii⁴¹.

Patriarhul Nichifor observă că prin aceasta iconomahii susțin că se poate cunoaște ființa dumnezeiască. Însușindu-și învățătura Sf. Grigorie de Nyssa, Patriarhul Nichifor arată că nu pot fi cunoscute decât lucrările lui Dumnezeu, nu și ființa Lui. Iar aceasta înseamnă a le cunoaște lucrând în ceva, asupra a ceva. Aceasta e și cunoașterea interioară a celor curați cu inima. Ei cunosc lucrarea lui Dumnezeu lucrând în ei. Ei Îl cunosc cât pot să încapă din această lucrare⁴². Dacă e așa, cunoașterea lui Dumnezeu în Hristos, deci și prin icoana Lui, nu e făcută de prisos. Și ea nu exclude trăirea lucrării dumnezeiești în noi. Dimpotrivă, o înlesnește. Iconomahii nu înțelegeau aceasta când ziceau: «Nu e îngăduit creștinului să se lase purtat de ochi sau de nălucirile minții, ci să fie înscrise și întipărite înăuntru cele ale lui Dumnezeu». Patriarhul Nichifor le arată că această judecată vine din nesocotirea întrupării Cuvântului. Iar icoanele, înfățișând fapte și momente din viața Cuvântului întrupat, ridică mintea la contemplarea însușirilor Lui dumnezeiești.

«Nu înțelege lipsitul de minte că acestea nu amăgesc mintea, ci o ridică la contemplarea acelor, pentru că cele ce apar privirii din cele spuse și auzite, înțipăresc în suflet rațiunile celor văzute prin acelea, pentru ca să rămână mai durabil așezate în amintire, întrucât și văzul e mai efectiv decât auzul și contribuie mai mult la credință... Dar adevărul care trebuie spus e că le e greu să ne vină Hristos în amintire și prin arătarea în icoană. Căci creștinilor (fiindcă suntem creștini mântuiți prin harul lui Dumnezeu și ceea ce vedem știm și ceea ce auzim înțelegem) nu numai că nu le produc (icoanele) împărăstierea și rătăcirea minții (căci cum ar putea face aceasta cele ce trezesc amintirea lui Hristos?), ci ne zugrăvesc, prin adevărurile înseși, întruparea dumnezeiască a Lui, ne aduc în amintire minunile și patimile pe care le-a făcut și pățimit pentru noi»⁴³. După logica lor, iconoclaștii ar fi trebuit să renunțe și la cuvintele despre Hristos, să ajungă adică la o anulare a întrupării, a chenozei Lui.

În realitate, odată ce Cuvântul a binevoit să se întrupeze, să intre în situații istorice concrete, să păstreze pentru veci fața omenească, mintea noastră nu mai are putința și nici îndreptățirea unei atitudini apofatice, - univoce față de Hristos. Noi nu putem avea simțirea legăturii cu dumnezeirea, ocolind cuvintele și fața lui Hristos. Desigur icoana e o păstrare a acestei fețe prin amintire, nu o apariție a ei în timpul de acum. Umblarea după aceasta au combătut-o în general Părinții. Și desigur suntem datorii ca prin aceste cuvinte și prin icoana feței Lui să simțim legătura și cu dumnezeirea Lui: catafaticul trebuie să fie însoțit neîntrerupt de apofatic. Dar apofaticul e prilejuit și făcut posibil prin catafatic. Numai auzind cuvântul lui Hristos și văzând icoana Lui, simțim dumnezeirea Lui. Hristos ca om e calea și scara spre Hristos ca Dumnezeu. Și în El ca Dumnezeu vedem pe Tatăl. De aceea spune Mântuitorul: «Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Și de aceea Patriarhul Nichifor afirmă că cine nu primește icoana lui Hristos, nu admite că Hristos e icoana Tatălui, înțelegând că numai privind la icoana feței Lui văzute, sufletul depășește vizibilul, transcende la dumnezeirea invizibilă, sesizând legătura vie dintre fața umană a lui Hristos ca prototip al icoanei Lui, produsă de artă, și ipostasul purtător al ei ca icoană naturală a Tatălui. Astfel în Hristos cel istoric trăim prezența dumnezeirii Lui. Și aceasta

ne-o prilejuiește și icoana lui Hristos. Deși redă un prototip istoric, ea trebuie să sugereze, prin prototipul acesta, că Dumnezeu Însuși a pătruns în istorie, că El s-a făcut subiect direct de fapte în istorie, că prototipul acesta înseamnă intrarea în istorie a subiectului dumnezeesc în vederea transfigurării istoriei.

Faptul că acest prototip are un caracter istoric face posibilă reprezentarea Lui. Dar dacă acest prototip ar fi numai istoric, imaginea Lui n-ar fi icoană, ci portret și nici o putere n-ar fi putut face ca acest portret să se reproducă în tot cursul istoriei. Icoana mărturisește nu numai despre faptul că a fost în istorie un om pe care l-a chemat Iisus, ci și că acest om a fost întruparea lui Dumnezeu Cuvântul. Pe lângă aceasta icoana mărturisește că acest prototip istoric suigeneris n-a existat numai într-un moment istoric, ci viază pururea într-o existență supraistorică. Numai de aceea icoanei i se aduce cinstitie sau prin icoană se aduce închinare Celui reprezentat. Și numai de aceea icoana este o necesitate inevitabilă. Ea e produsul credinței pe care o susține în oameni Cel ce S-a întrupat, prin puterea Lui care nu părăsește istoria. Astfel icoana lui Iisus trebuie să se deosebească de un portret, chiar dacă el ar reda realitatea istorică cât de adevărat. Ea trebuie să sugereze că prototipul ei e nu numai un om care a trăit în istorie, ci Dumnezeu care S-a făcut om și rămâne Mântuitor până la sfârșitul lumii.

Lumea creștină occidentală a trecut de la scepticismul ei față de icoană la ștergerea granițelor între icoana și portretul oamenilor naturali. Artă bizantină e singura care a realizat icoana deosebită de portret.

Dar să ne mai întoarcem o clipă la învățătura Patriarhul Nichifor, despre legătura între icoană și cuvânt. După el, așadar, icoanele sunt cuvinte potențiale și cuvintele — icoane potențiale. Cuvintele ce le rostim și le auzim modelează mai întâi în noi icoanele lucrurilor, ca acestea să se ceară apoi a fi redade în chipuri. Și chipurile ce le vedem, ca și toate lucrurile, au în ele niște rațiuni, care comunicându-ni-se, se cer exprimate în cuvinte. Cuvântul nostru e rațiunea lucrului, care deci și ea e un cuvânt potențial. Și rațiunea lucrului ne-o însușim văzând lucrul. Chipurile și cuvintele reprezintă prelungirea eficacității lucrurilor, a prototipurilor asupra minții umane sau modul în care mintea umană ia și duce cu sine lucrurile reale, mai bine zis rațiunile lor. Sunt

«umbrele lucrurilor», cum zice Sf. Teodor Studitul⁴⁴. Dar desigur că, precum umbra dată potențial în lucru are lipsă de altceva pentru a se arăta, proiectându-se, așa au și chipul și rațiunea lucrului lipsă de cineva pentru a fi sesizate. În chipul și rațiunea repetate cu oarecare variație, nelimitat ale oricărui lucru, se arată că fiecare lucru e pentru toate persoanele, se arată interesul niciodată epuizat al fiecărui om pentru toate lucrurile. Desigur, fiecare lucru e prezent potențial prin umbra sau prin chipul său în toate lucrurile și toate sunt făcute pentru a primi chipul sau umbra, adică prelungirea sau acțiunea de la distanță a fiecărui lucru. Dar pe cât acest lucru nu se actualizează în mod universal între lucruri, se realizează sau tinde să se realizeze primirea chipurilor și rațiunilor tuturor lucrurilor în fiecare persoană. În însușirea fiecărei persoane de a primi și reda conștient proiecția oricărui lucru, stă putința dezvoltării ei intelectuale. Exprimând raportul chipurilor și rațiunilor cu prototipurile, Bulgakov zice: «Aceste chipuri nu sunt o repetiție a existenței, care rămâne una și unică — realitatea nu se repetă — ci sunt repetițiile ei ideale. Se reproduce chipul ei inteligibil, (*Misleobraz*) și pentru această reproducere nu există graniță, întrucât fiecare lucru vorbește despre sine pentru toată lumea, fiecare faptură din lume își întipărește chipul său în repetițiile nenumărate ale lui. Totul în lume, adică în existență reală, are chipul său inteligibil și de aceea se oglindește (de aici fotografierea de orice fel, care, evident, e dată în însuși principiul dezvoltării posibilităților sale, fiind numai dovadă văzută a acestei generale reproductibilități a lucrurilor, a autorepetării lor ideale). Existența reală fixează lucrul în spațiu și timp, pe când chipul lui gândit, ideal, e liber de această fixare și nu e mărginit în spațiu și timp. Despre el, ca unul care are o existență ideală, se poate spune că nu este, ci e valabil (în germană, *gilt*)»⁴⁵. Desigur el e valabil pe baza faptului că lucrul produs există undeva real. Dar valabilitatea, însemnătatea, eficacitatea lui e nu limitată numai acolo unde există, ci peste tot unde-și proiectează chipul lui, rațiunea lui. El lucrează asupra tuturor celor în care este proiectat chipul lui sau rațiunea lui. Ba se poate spune că chiar acolo unde este real, n-ar avea o însemnătate dacă n-ar fi dată în el posibilitatea de a se oglindi și în cele din jurul lui, și posibilitatea acestora de a-i primi oglindirea, eficiența.

Dar omul are un rol deosebit în actualizarea chipurilor. Descriind acest rol, Bulgakov zice: «Acum trebuie să facem pasul următor în lămurirea chipului. Neputința lui ontologică de a fi de sine constă nu numai în dependența lui de realitate sau de original, ci și în dependența lui de un subiect sau un purtător al chipului. Cauza stă în aceea că, deși «chipul natural» aparține lucrului drept cuvânt al lui despre el, ca reflectare a lui prin sine, totuși acest cuvânt răsună și în acest fel se reflectă în cineva sau pentru cineva ca stăpân pe sine însuși sau ca subiect. Chipul izbucnește în purtătorul lui, așa zicând în adresatul lui, pentru că chipul fără de adresă nici nu există. Subiectul oglindește în sine chipul, el este acel ecran viu, pe care cad razele trimise de lucru. În aceasta se include inevitabila subiectivitate a chipului. Ea nu înseamnă că chipul nu are o temelie obiectivă în lucru — obiectivitatea lui nu se micșorează prin aceasta nicidecum — ci că chipul presupune neapărat o ideație, care e legată de subiect, ca purtătorul ei creator. Chipul devine vizibil pentru cel ce vede, în care el se aprinde. Dar cine e cel ce vede? Un astfel de subiect al ideației în lume e omul, logosul lumii și în acest sens se poate spune că toate chipurile existenței, întrucât se descoperă în om, sunt prin aceasta omenești, nu pe baza «slăbiciunii și adaptării», adică a unui antropomorfism în sens rău, ci în urma poziției stăpânitoare a omului în lume, ca ochi al lumii ca oglindă ideală, prin urmare în sens antropologic... Astfel se poate spune că omul este ființa care vede chipurile, *zoon eikonikon*, ca și cea care le creează, *zoon poietikon*. Omul, înainte de toate, primește în sine chipurile existenței și, așa zicând, le reflectă pe ele, întrucât ele înșile se cer după el. Dar el le și descoperă și le reproduce în mod creator. De aceea caracterul de oglindă a omului, în raport cu chipurile, nu trebuie înțeles în sensul unei reflectări pasive, neparticipante. Omul participă activ la această iconizare a existenței (asemănător modului cum realizează activ și creator cunoașterea ei, logizarea). El află *în sine* și *prin sine* chipurile lucrurilor, pentru că el însuși este în acest sens icoana totală (*vseicona*) a lumii. Tot ce are realitate e reprezentabil pentru om, în om și prin om, care nu numai află în sine chipurile gândite ale întregii existențe, ci are și capacitatea de a exprima aceste chipuri, de a le reproduce, de a da existenței lor ideale o oarecare realitate, cu un cuvânt de a crea chipuri ale lumii»⁴⁶.

Deci, precum omul este o ființă cuvântătoare așa este și o ființă primitoare de chipuri și făcătoare de chipuri. Propriu-zis acestea sunt o singură însușire. Două lucruri trebuie subliniate în mod special în legătură cu această capacitate și trebuință a omului: a) omul adună prin chipuri ca, și prin cuvinte, lucrurile lumii sau mai bine zis rațiunile lor în sine și crește prin ele și b) primind chipurile lucrurilor cu interesul de a le înțelege și de a exprima lucrurile, omul nu e un ecran și un copist pasiv al înfățișării lor naturale, ci caută să descopere și să redea prin ele lucrurile așa cum i se descoperă într-o străduință nesfârșită de a le înțelege tot mai bine. Redarea realității în chipuri și cuvinte are o istorie, întrucât înțelegerea ei are o istorie. Aceasta înseamnă că prin chipurile și cuvintele lucrurilor omul depășește stricta lor materialitate, întrucât nici lucrurile nu sunt o pură materialitate⁴⁷. Aceasta se referă în special la portretele persoanelor umane.

Dar dacă este așa, cum n-ar simți omul trebuința să poarte cu sine prin cuvinte și icoană și pe Dumnezeu, cea mai scumpă realitate, care prin întrupare S-a făcut accesibilă acestei purtări și cum n-ar depăși în icoana lui Hristos pură materialitate a trupului Lui? Icoana tocmai prin aceasta se deosebește de portret că are un prototip, care, deși istoric, e în același timp și supraistoric, divin. În calitate de prototip istoric, omul trebuie să-L reflecte pe Hristos, cum tinde să reflecte orice prototip istoric. Dar în calitate de prototip supraistoric în istorie, omul caută să străbată prin icoana Lui la sensul lui supraistoric.

III. Legătura între icoană și prototip

Dar oare S-a făcut Cuvântul lui Dumnezeu cu adevărat prototip al icoanei? Iconoclaștii nu se mulțumeau să respingă icoana, respingând numai deosebirea între icoană și prototip, ci și afirmând că Iisus nu poate fi prototip pentru icoană. De fapt, între primul lucru și al doilea e o strânsă legătură. De afirmarea că icoana e una cu prototipul e legată afirmarea despre nepu-

tința circumscrierii lui Hristos în icoană, adică despre neputința lui Hristos de a fi prototip al icoanei. În fond problema stă în următoarele:

Ostrogorsky afirmă că iconoclaștii se situau pe o poziție orientalist-magică, când susțineau că icoana trebuie să fie identică cu prototipul. De fapt ei nu erau niște adepți ai magiei. Ei socoteau că în icoană trebuie să se dea într-o formă adecvată, realitatea. Ori chiar o persoană umană are ceva incomprehensibil prin sufletul ei. Cu atât mai mult, are acest caracter Hristos prin firea Sa dumnezeiască. Și cum acest caracter nu se poate reda, trebuie să se renunțe la orice icoană, care e un obiect mort, «fără grai și fără suflet». Aceasta voiau să o spună iconomahii când repetau neconținut că Iisus Hristos nu poate fi prototip pentru icoană, pentru că El nu poate fi circumscris (*aperigraptos*), că nu are formă (*morphe*). Ei credeau că susținătorii icoanelor, prin faptul că se închină lor, admit o astfel de redare a realității necircumscrise a lui Hristos, sau că Îl socotesc pe Hristos în totalitatea Lui circumscris, deci posibil de redat în mod viu în icoană. Deci atribuiau icoanelor o concepție magică, idolatră.

Față de această înțelegere greșită a concepției lor, apărătorii icoanelor explicau mereu — dar în general fără efect — că omul, și deci și Hristos, întrucât a fost și om, are o latură comprehensibilă, posibilă de redat în icoană, dar că ei nu neagă că Hristos după firea dumnezeiască este incomprehensibil, necircumscris, deci cu neputință de redat în icoană. Prin aceasta făceau distincția între icoană și prototip. Însă icoana redând prototipul întrucât are o vizibilitate, îl indică pe El însuși ca persoană. Prin redarea aspectului văzut al unei persoane, întrucât acest aspect nu stă detașat de persoană, se indică persoana integrală. Iar închinarea dată icoanei, vizează nu icoana însăși ca obiect în sine, ci persoana reprezentată. Și întrucât persoana lui Hristos e și Dumnezeu, icoana, deși Îl redă numai după omenitatea Lui, ne face să ne gândim la persoana Lui integrală, divino-umană care se manifestă pe de o parte ca mărturisire a omenității reale luată de Domnul, pe de alta, prin ea se afirmă și se rememorează mereu unirea ipostatică a celor două firi în persoana lui Dumnezeu Cuvântul, se afirmă că persoana ce se vede în icoană, prin omenitatea ei, nu e numai persoană umană, ci și divină. Acest sens îl are închinarea lui Hristos, pe care o prilejuiește și o provoacă icoana.

Acestea le găsim exprimate în următoarele cuvinte ale Patriarhul Nichifor Mărturisitorul: «Cine e atât de lipsit de minte încât să spună că cel ce prezintă pe Hristos definit (*ho charakterizon Christon*). Îl face pe El numai creatură, sau Îl desparte de firea dumnezeiască? Dacă trebuie să atingem adevărul, respingând rătăcirea acelora, spunem că mai degrabă cel ce-L prezintă definit Îl unește, redând pe de o parte în icoană trupul văzut și întrutoate pătimitor împreună cu noi, ca creatură, dar negolindu-L și nedespărțindu-L prin aceasta, ci unindu-L prin rațiune și prin relație, și fie că spune cineva firi, fie că spune altceva, strânge unirea. *Căci prin amintire și prin asemănarea cu arhetipul nu se introduce numai chipul omenesc al lui Hristos ci și cuvântul Însuși*, deși nu se circumscrie și El și nu se redă în icoană, întrucât în firea Lui e cu totul invizibil și incomprehensibil. Dar întrucât e unul după ipostas și neîmpărțit, de aceea și amintirea Lui se introduce împreună (cu chipul omenesc)»⁴⁸. Dimpotrivă, iconomahii, refuzând icoana prin argumentul necircumscrierii lui Hristos după totalitatea Lui, făceau să dispară «și amintirea lui Hristos însuși» și «suprimau însăși taina iconomiei», sau a mântuirii noastre⁴⁹.

Din neînțelegerea deosebirii între icoană și prototip se explică și reproșul făcut de iconomahi iconarilor că despart omenitatea de dumnezeirea lui Hristos sau și trupul de sufletul omenesc, căci atât dumnezeirea cât și sufletul omenesc sunt cu neputință de circumscriși și Iisus în existența Lui concretă e însuflețit, iar icoana Lui e neînsuflețită. Față de acest reproș, Nichifor Patriarhul zice: «Ce e aceasta? Ei voiesc ca icoana să fie identică cu arhetipul și socotesc că amândouă sunt de o ființă și nu sunt întru nimic deosebite. De aceea voiesc ca icoana să fie asimilată și să reproducă aceeași dumnezeiască și sfântă pecete încât să coincidă și să fie la fel de concrecută cum e ceea ce e asemenea cu asemenea, ca de o ființă. Iar dacă acestea sunt așa, icoana nu trebuie să fie lipsită de mișcare și simțire, ci să aibă puterea să se deplaseze din loc în loc după rătăcirea lor și, ca să spunem totul, să lucreze și să sufere câte simt și caracterizează realitatea însuflețită și să nu mai fie icoană, ci să se arate ca viețuitor însuflețit». Patriarhul Nichifor observă însă că după logica aceasta icoana lipsește pe Hristos și de trupul Lui. Dar cele ale icoanei nu se introduc în Hristos însuși, cum zic iconomahii. Căci cum ar introduce iconarul aceste despărțituri în Hristos Însuși? Ar însemna să se atribuie lor cine

fire și ceea ce e prin instituire, deci Hristos și icoana, nu sunt deodată, totuși prin faptul că icoana este potențial și înainte de a fi făcută prin artă, ea poate fi văzută în Hristos totdeauna, așa cum și umbra e pururea împreună cu corpul, chiar dacă nu primește forma prin raza luminii. În felul acesta nu e nepotrivit a zice că Hristos și icoana sunt împreună»⁵⁴.

Această legătură inseparabilă ne îndreptățește să considerăm pe de o parte icoana ca dovadă a existenței lui Hristos și ca o urmare naturală a existenței Lui, pe de alta ca atrăgând mintea în mod necesar la Hristos. Aceasta o ilustrează Sf. Teodor Studitul și cu alt exemplu: «Prototipul și icoana sunt corelative, precum e și jumătatea și a doua jumătate. Căci prototipul aduce împreună cu sine numai decît icoana, al cărei prototip este; și jumătatea va aduce împreună cu sine numai decît cealaltă jumătate, în raport cu care se numește jumătate. Căci nu e prototip, dacă nu e icoană, dar nici jumătate, dacă nu e cugetată cealaltă jumătate. Cele ce sunt împreună, împreună se și cugetă și există. Așadar deoarece nu se intercalează între ele nici un răstimp, nici închinarea nu e alta pentru fiecare, ci e una și aceeași pentru amândouă»⁵⁵. Când se privește adică icoana, sufletul credincios vizează pe Hristos și Lui i se închină, deși El nu e una cu icoana Lui. Icoana și prototipul se cuprind cu mintea simultan, fără a fi totuși confundate. Sf. Teodor Studitul declară chiar că «prototipul și icoana își au existența una în alta și prin suprimarea uneia se suprimă și cealaltă». Aceasta nu înseamnă vreo identificare magică a icoanei cu prototipul. Icoana e implicată în existența prototipului și prototipul în existența icoanei numai în sensul în care o jumătate e implicată în cealaltă jumătate, sau în sensul în care prototipul nu se poate cugeta fără umbră și umbra fără prototip⁵⁶. Ele sunt una în alta prin relație. «Aș spune că este de față și icoana Lui tot unde este Hristos în mod natural. Căci unde e prototipul acolo e și chipul prin relație»⁵⁷.

Și dând icoanei ceea ce se numește închinare relativă, ea coincide cu închinarea ce se adresează lui Hristos ca adorare. Atitudinea în fața icoanei este o misterioasă dualitate în unitate. Aceasta pentru că pe de o parte credinciosul se adresează prototipului, pe de alta o face aceasta prin icoană. În acest sens prototipul și icoana sunt una în alta. Sf. Teodor Studitul zice: «Cinstirea icoanei urcă la prototip. Închinarea amândurora e una; nu sfâșiată, nu

împărțită. Dar față de prototip e ființială, iar față de icoană relativă... Cel ce se închină icoanei cuiva, fie a lui Hristos, fie a Născătoarei de Dumnezeu, fie a vreunui sfânt... în ea se închină celui a cărei icoană este ea». Contrar acestei atitudini ortodoxe, Sf. Teodor Studitul cunoaște două atitudini greșite: refuzul de a acorda cinstire icoanelor, sau [tendința] de a le adora în ele însele. Și unii și alții săvârșesc blasfemie. «Cei dintâi ca unii ce desființează misterul iconomiei, iar ceilalți ca unii ce îndumnezeiesc sau dau ființă celor ce sunt departe prin fire de prototipuri... Așadar trebuie să ne închinăm icoanei lui Hristos... relativ, dar să nu o adorăm, căci aceasta se îndreaptă ființial la Hristos Însuși»⁵⁸.

La o acuză că îndumnezeiește icoana, cuprinzând într-o singură închinare pe Hristos și icoana, Sf. Teodor Studitul zice: «Nu se află aceasta în epistola mea, ci că nu trebuie adorată icoana lui Hristos, căci aceasta e cugtare idolatră, și numai Sfintei Treimi i se acordă aceasta. Și că Hristos, cel ce e închinat în sfânta icoană, se adoră împreună cu Tatăl și cu Duhul, iar icoanei trebuie să ne închinăm cu închinare relativă. Și că închinându-ne acesteia, ne închinăm lui Hristos, *nu despărțit după ipostas ci deosebit după rațiunea ființei*... Căci arhetipul se arată în icoană și una e în alta după deosebirea de ființă, cum zice înțeleptul Dionisie... Deci nici materia pe care e icoana nu e închinată, nici alt ipostas, afară de al celui înfățișat la icoană»⁵⁹.

Prin icoană ne închinăm lui Hristos tot așa cum I ne închinăm când nu privim la icoană; fie că ne gândim la Hristos în Sine, fie că-l vedem în icoană, închinarea ce I-o dăm este una. În acest sens închinarea relativă dată icoanei coincide cu adorarea dată lui Hristos. Dar aceasta numai întrucât cugtăm la cele reprezentate în ea, nu la ea însăși ca transparent, sau, cum zice Sf. Teodor Studitul, «la identitatea ipostasurilor, nu la deosebirea substanței». «Precum mărturisim o singură fire, așa și o singură închinare și doxologie a Sf. Treimi, în trei ipostasuri, al Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh. Iar în ce privește icoana prin imitație și arhetipul, deoarece unul este ipostasul lui Hristos, una este și închinarea lui Hristos și a icoanei lui Hristos, se înțelege după identitatea ipostasului, dar nu după deosebirea firilor lui Hristos și a icoanei. Dar dacă am spune că una este închinarea icoanei și a prototipului, precum după identitatea ipostasului, așa și după identitatea firii, n-am mai cunoaște nici o deosebire între icoană și cel înfățișat în icoană, ci va fi precum

un singur ipostas, așa și o singură substanță a icoanei lui Hristos Însuși, și am cădea în politeismul elen și am îndumnezei materia, în care se zugrăvește icoana lui Hristos... Iar dacă nici după identitatea ipostasului, nici după identitatea firii n-ar recunoaște cineva că aceeași este închinarea icoanei și a arhetipului, e vădit că ar rupe puterea și ar despărți slava arhetipului de icoană. Și astfel închinându-se icoanei lui Hristos ar săvârși idolatrie, introducând nu una ci două închinări». «Dar adevărata credință a creștinilor, după cum s-a spus mai înainte, precum mărturisește o singură închinare a Sf. Treimi, prin comunitatea dumnezeirii, așa și în fața icoanei lui Hristos mărturisește una și aceeași închinare după identitatea ipostasului. Căci același ipostas este închinat chiar dacă este zugrăvit. Căci altfel n-ar fi icoană, dacă ar fi despărțită prin cinste de prototip, ci ar fi un lucru de sine subsistent. Și astfel și în închinarea icoanei lui Hristos, una este închinarea și doxologia Treimii celei prea lăudate și fericite... Dar ar putea cineva să spună și aceea: Așadar, dacă închinarea aceea este adorare, e adorată împreună cu Sf. Treime și icoana... Dar să afle iarăși că închinarea nu se referă la substanța icoanei. Aceasta este absurd și propriu celor ce adoră zidirea în locul Ziditorului. Ci la Hristos cel închinat în icoană, materia icoanei neavând nimic comun cu Hristos, e închinat în ea pentru asemănare, ceea ce e propriu ipostasului lui Hristos, despărțit de materie, chiar dacă se vede în ea. Și socotesc că aceasta se potrivește cu chipul din oglindă. Căci și acolo se zugrăvește oarecum fața celui ce privește. Dar asemănarea rămâne afară de materie. Și dacă cineva îmbrățișează imaginea sa, nu îmbrățișează materia însăși. Căci nu pentru ea se apropie, ci pentru asemănarea din ea. Și dacă se depărtează el, s-a depărtat împreună cu el și chipul neavând nimic comun cu materia oglindită. Așa și asemănarea lui Hristos, chiar dacă se întipărește în vreo materie oarecare, nu are nimic comun cu materia în care se arată, rămânând în ipostasul lui Hristos căruia îi este și proprie. Și simplu vorbind, nu e adorată icoana lui Hristos, ci cel închinat în ea. Și trebuie să se acorde închinarea ei după identitatea ipostasului lui Hristos, cu toată deosebirea după ființă»⁶⁰.

Filozofia cunoaște de la Kant încoace realitatea «transcendentală» a legilor cugetării, a judecăților, care, deși nu se pot realiza de fapt decât prin omul determinat istoricește, în condiții psihologice (și fiziologice) concrete,

totuși sunt deosebite de acestea. Iar Husserl, ducând mai departe această idee, a evidențiat că în fiecare lucru concret mintea noastră contemplă (*We-sensschau*) făcând un transcens de la fenomenalitatea lucrului, sau punând-o pe aceasta într-o «paranteză», prin așa-zisa «reducție fenomenologică». E de observat că pentru această contemplare a esenței e necesară o privire a lucrului respectiv cu ochii sensibili. Iar «esența» contemplată e numită de Husserl și «formă» (forma esențială) a lucrului respectiv (*eidos*), deși e deosebită de materialitatea concretă a lucrului. Se reia aici învățătura Părinților despre mintea care privind prin ochi la cele sensibile trece la cele inteligibile (*ta noeta*), cunoscându-le pe acelea.

Dar s-ar putea spune că ceva asemănător are loc și în atitudinea închinătorului în fața icoanei, sau a unei mame în fața fotografiei copilului depărtat. Ei pun «în paranteză» materialitatea, substanța icoanei sau a fotografiei o transcende pe aceasta, sau «trec» cu gândul la cel reprezentat. Pentru că chipul din icoană sau din fotografie este exact chipul celui reprezentat, dar materia icoanei sau a fotografiei e cu totul deosebită de natura sau de materia aceluia. Mama uită de fotografie și începe să zâmbească fiului în fotografie și să vorbească cu el, pentru că și pe el îl vede începând să zâmbească și să vorbească.

Desigur însă că analogia între «esența» contemplată într-un lucru sau într-o persoană și între «chipul» contemplat în icoană sau în orice reprezentare e valabilă numai până la un loc. «Esența» contemplată într-un lucru sau în persoana prototipică este chiar în ele, ea e «forma» care întemeiază însăși realitatea lucrului sau persoanei, e «forma esențială» a lor. În afară de lucrul sau persoana respectivă, acea «formă esențială» nu există decât în gândire. Dimpotrivă, într-o icoană sau într-o reprezentare a persoanei prototipice (sau a unui lucru) nu e prezentă «esența» acelei persoane (sau a acelui lucru), ci numai «chipul» în sens strict, care nu e ca o «formă esențială» în acea reprezentare, dându-i o realitate vie, ci e formă lipsită de esență. De aceea «chipul» contemplat în acea reprezentare își are o existență reală și în afară de ea, el nu e numai cugetat, el există ca «chip esențial» al unei realități prototipice deosebită de reprezentare. De aceea de la icoană (și de la orice reprezentare) la prototip nu se face numai un transcens ca de la fenomenalitatea materială

la transcendentalitatea chipului, ci ca de la un chip reprezentat la un chip esențial, existent real dincolo de chipul reprezentat. Prototipul nu e numai transcendental în raport cu materia în care e reprezentat, ci transcendent. În această privință icoana și, în general, orice reprezentare face parte din categoria simbolului. Prototipul după esență nu se află în icoană, sau icoana nu e una în esență cu prototipul, ci prototipul ca esență e dincolo de icoană. Pe de altă parte, însă, dacă se face un transcens de la icoană ca materie, nu se face un transcens de la ea ca chip. Se face transcens numai de la materialitatea icoanei, sau a chipului, reprezentat într-o materie străină de el, la esența ce-i este proprie, la existența lui reală, chipul adevărat al celui închinat nu e altul decât chipul contemplat în icoană. Chipul face puntea între existența reală prototipică în esența ce-i este proprie, a celui reprezentat, și între reprezentarea prototipului într-o materie străină. În această privință icoana este deosebită de simbol, căci chipul simbolului e altul decât «chipul» celui simbolizat.

Iar puntea aceasta este reală, nu e o invenție pur subiectivă, deși are lipsă de pilastrul minții închinătorului. Puntea nu e produsă de minte, dar nu se poate dispensa de minte în realizarea ei concretă. Mai bine zis mintea o constată, mintea o vehiculează, mintea nu poate să nu o constate și să nu o realizeze concret. Nu prototipul Hristos prin sine își imprimă în materia străină chipul său, ci mintea omului o face aceasta, zugrăvind icoana. Dar chipul lui Hristos pe care omul îl zugrăvește în materia străină, e purtat în amintirea lui, nu pentru că așa vrea, ci pentru că trebuie să-l poarte orice om credincios, moștenindu-l de la generațiile anterioare, care i l-au predat prin cuvânt, prin Scriptură, prin alte icoane. Iar generațiile anterioare îl au în ultimă analiză de la Apostoli care au văzut pe Hristos în realitatea Lui Prototipică.

Icoana se bazează în ultima analiză pe faptul că, precum orice prototip văzut își imprimă chipul în amintirea omului, așa și-a imprimat și prototipul Hristos chipul Său în amintirea Apostolilor și prin ei în a tuturor generațiilor următoare de credincioși. E aceasta o desprindere a chipului de prototip? Amintirea poartă un chip al prototipului desprins de prototip? Nu se poate spune. Mintea e legată prin chip de prototip. La prototip se gândește prin

chipul pe care-l poartă, dar nu se poate gândi la prototip fără chip. Chipul se înviorează de viața prototipului, fără să fie identic după ființă cu prototipul.

În icoană omul meșter fixează într-o altă materie ceea ce e fixat în materia memoriei sale. Capul din sine al punții care se arcuiește de la prototipul Hristos până în amintirea sa, el îl fixează într-o materie externă, dar pentru a-și înviora chipul din amintirea sa și a altora. Prin chipul din icoană, tot amintirea omului e cea care e legată de prototip. Prin acest chip vede prototipul, acest chip se înviorează prin amintirea omului de viața prototipului. Așa precum ducem cu noi numele lui Iisus, în amintire, predat nouă de amintirea înaintașilor, care l-au primit de la Apostoli, prin cuvânt și prin scris, predându-l și noi altora prin cuvânt și prin scris, așa ducem cu noi chipul lui Hristos și-l lăsăm altora moștenire, descriindu-L și zugrăvindu-L. Și așa cum auzindu-I, rememorându-I numele din amintire, rostindu-L și scriindu-L ne gândim la Însuși Cel ce-l poartă și I ne închinăm, căci ne legăm în amintire de El însuși, așa facem de câte ori îi vedem chipul. Transcendențialitatea chipului în materia icoanei implică în sine transcendența persoanei de care icoana e deosebită, dar în același timp e un mijloc prin care trăim legătura cu persoana reală.

Din cele spuse vedem că se lămurește și o altă problemă:

Apărătorii icoanelor susțineau că icoana redă ipostasul lui Hristos, dar nu firile Lui. Pe de altă parte, noi ne-am dat seama mai înainte că ipostasul nu poate fi contemplat decât ca un ipostas deosebit de ipostasele omenești obișnuite, deci de un ipostas divino-omenesc.

Aceste două lucruri se împacă în sensul că icoana înfățișându-ne de fapt numai forma ipostasului nu și firile Lui, sau nu forma Lui esențială (căci materia ei e alta decât naturile lui Hristos), forma neesențială a ipostasului văzută în icoană ne face să cugetăm la existența Lui reală în cele două firi, la forma Lui esențială. Astfel deși icoana Lui e deosebită după fire de cel reprezentat, în cel reprezentat noi contemplăm firile Lui.

Apărătorii icoanelor, atrăgând atenția asupra implicației prototipului în chipul Lui și a chipului în prototip, vorbesc despre necesitatea ca închinarea să îmbrățișeze și prototipul și chipul. Despre cinstirea chipului în prototip, Sf. Teodor Studitul zice: «Dacă deci nu poate să fie Hristos, nefiind icoana

Lui în potență, și înainte de a exista aceasta confecționată există totdeauna El în prototip; cel ce nu mărturisește că în El cinstește împreună cu El icoana Lui, Îl suprimă pe El însuși»⁶¹.

Dar precum credinciosul în prototip cinstește implicit icoana Lui, așa în icoană cinstește implicit ipostasul. În acest sens apărătorii icoanelor spun că închinarea adusă lui Hristos și icoanei Lui e una, întrucât se are în vedere «asemănarea ipostasului», dar nu e una, întrucât se are în vedere materia.

Cine nu se închină icoanei nu se închină prototipului însuși, adică lui Hristos. Nu degeaba lipsa icoanelor în anumite culte creștine echivalează cu lipsa închinăciunilor la acei creștini în rugăciunile lor. Dacă închinăciunea la icoană se referă la Hristos, cum ar putea face aceia o închinăciune localizată, prin care să vizeze pe Hristos ?

Iconomahii erau dispuși să conceedă că în Iisus Hristos este implicată ca în prototip icoana Lui. Dar declarau că e de prisos ca icoana aceasta să fie desprinsă de El și trecută în materie. Admiteau cu alte cuvinte o închinare icoanei aflată în unire naturală cu prototipul, dar nu admiteau închinarea adusă unei icoane desprinsă de prototip. Prin aceasta se situau într-o contradicție. Dacă prototipul implică o icoană potențială, nu o implică pentru a nu fi realizată actual. Aceasta ar însemna că Hristos nu mai e cu adevărat prototip al icoanei Sale și că nu are importanță imaginea Lui. Dar cum nu ar avea o asemenea importanță imaginea Lui, dacă imaginea prototipului, prinsă pe o altă materie în orice loc, e o formă de prezență a unui ipostas în toate locurile unde i se prinde icoana ? Prin televiziune se dovedește că imaginea cui-va poate iradia pretutindeni. Prin icoană oamenii își dădeau seama nelămurit de acest fapt. Imaginea cui-va iradiază pretutindeni, se poate întipări oriunde pe o materie. Aceasta înseamnă implicația icoanei, pasibilă de indefinită multiplicare, în prototip. Pe de altă parte, importanța acestui mod de prezență prin imagine și în alte locuri decât unde este prezent prototipul, e un apanagiu al omului, ca spirit întrupat, deci și, sau cu atât mai mult, al lui Dumnezeu cel întrupat, devenit om adevărat. Căci numai omul are, prin spiritul din el, o față expresivă, o față individuală distinctă de a oricărui altul. Numai omul cu față individuală merită să fie cunoscut și unde nu e prezent în original, căci fiecare om e deosebit de ceilalți, de toți oamenii prezenți în

original, acolo unde ajunge imaginea lui de omul ca specie. Nu au aceeași importanță animalele sau plantele.

Căci deși au și acestea posibilitatea să fie fotografiate sau pictate, transportarea imaginilor lor în alte locuri nu e atât de importantă ca transportarea imaginilor omului. Imaginea omului, datorită caracterului lui personal, indică o persoană unică, neînlocuibilă cu imaginea altei persoane umane. Și aceasta se vede în faptul că fiecare persoană are o formă proprie. Realitățile impersonale au propriu zis și ele o imagine individuală, dar mai puțin importantă pentru că sunt expresia unei spiritualități proprii.

Hristos cu atât mai mult e prototipul unei icoane proprii și icoana Lui are destinația să fie pretutindeni, cu cât El e nu numai un om adevărat personal, în gradul maxim, deci unic și cu totul distinct de ceilalți, ci și Dumnezeu arătat ca om. Și distincția Lui reiese din icoanele Lui dacă nu altfel, măcar prin faptele lui unice. Icoana Lui redă unicitatea Lui, aflându-se potențial înainte de a fi confecționată, numai în El. «Că icoana lui Hristos se află în El ca în prototip, înainte de a fi desprinsă prin artă, e adevărat, căci ceea ce poate fi prins peste tot în icoană, nu e om, ci vreun avorton. Pentru că nu se poate vorbi de un prototip, care să nu aibă icoana trecută de la el în materie. Așadar, pentru că Hristos e mărturisit ca având rațiune de prototip, ca oricare altul dintre oameni în parte, e necesar să aibă și icoană desprinsă de pe fața Lui și întipărită în materie; ca nu cumva să piardă existența de om, nefiind văzut și închinat și prin arătarea din icoană⁶².

Folosind ca un alt exemplul raportul dintre pecete și imaginea lăsată de ea, Sf. Teodor Studitul observă că, dacă chipul lui Hristos nu s-ar întipări într-o materie, s-ar desființa prin aceasta însăși forma Lui de om⁶³.

- 1 Nichifor Patr., *Antirrh. adv. Const. Copr. I*, P. G. 100, 325 A, 228 D.
- 2 Idem, *Textele lui Constantin Copronim adunate din Antireticele Patr. Nichifor* (P. G. 100 passim), la G. Ostrogorsky, *Studien zur Gesch. des byz. Bilderstreites*, p. 8-11.
- 3 Mansi, XIII, 252-264, la Ostrogorsky, *op. cit.*, pag. 19-22.
- 4 Șed. VI Mansi, XIII, pag. 260.
- 5 Ibid., pg. 257.
- 6 G. Ostrogorsky, *Studien...*, p. 28.
- 7 Idem, *Op. cit.*, pag. 44 și Idem, *Gnoseologicescaia osnovi vizanticescego spora o av. Ico-nach in Seminarium Kondacovianum*, II, Praga, 1928, pag. 47-51.
- 8 Sinod VII Ecumenic zice, în *Ep. către Împ. Constantin și Irina*, de iconoclaști că „fiind lupi arabi au simulat a se îmbrăca în piele de oaie“ (Mansi, XIII, p. 401).
Iar de Împ. Teofil (829-842) se știe că era un admirator al culturii arabe și a tot ce afla bun la curtea califului din Bagdad. Felicetti Liebenfels, *Geschichte der byzant. Ikonenmalerei*, 1956, pag. 39: „Iconoclaștii, după ce au șters icoanele de pe pereții bisericilor (după 761), au zugrăvit pe ei fel de fel de pomi și animale, încât credeai că te afli într-o grădină de zarzavaturi, sau într-o casă de păsări“.
- 9 S-ar părea că și Grecii vechi au cunoscut reprezentări umane ale zeilor, care nu se confundau cu zeii înșiși, cari-și aveau reședința în Olimp, deci chipuri deosebite de prototipuri, chipuri care nu erau idoli. Dar chipurile lor totuși erau idoli pentru că prin ele se reprezentau niște forțe ale naturii, nu o transcendență reală. Dar forțele naturii, așa cum le divinizau păgânii, erau strâmbate sau potențate de demoni. „Toate sunt pline de zei“ (*panta plere theon*) după expresia lui Thales, reprodusă de Aristotel (*De anima*, I, 5). Dar zeii erau demoni, cum afirmă nu numai Sf. Părinți, ci și, unii dintre scriitorii elini (vezi Florensky, *Stolp i uverjdenie istinî*, Berlin X, 1929, p. 276 urm.). Astfel statuile grecești nu aveau la bază realitatea istorică, obiectivă a întrupării lui Dumnezeu, ci erau niște concretizări intuitive ale unor forțe natural demonice, răspândite peste tot, chiar și în statui. De aceea Părinții le considerau idoli, pentru că erau închinare demonilor, nu lui Dumnezeu cel care e pe de o parte transcendent, iar pe de alta a luat natură omenească și există ca prototip adecvat al icoanei. „Căci cei ce cugetau ale elinilor pregăteau din aur și argint idoli și făceau libațiuni de vin... Elinii prin cărțile lor istorice laudă pe zeii lor ca demoni“ (Sinod VII Ec., Mansi, XIII; pg. 280).
- 10 G. Ostrogorsky, *Studien...*, pg. 42.
- 11 Patr. Nichifor, *Antirrh.*, I, P. G. 100, 277 A. G. Ostrogorsky, *Studien...*, pag. 42, Sinod VII Ec. șed. VI, Mansi XIII, pag. 264: „Nimenea dintre Sf. Apostoli sau dintre venerabilii noștri Părinți n-a numit jertfă nesângeroasă ce se săvârșește întru amintirea patimii Domnului nostru și a întregii iconomii, icoana trupului Lui..., ci însuși trupul și însuși sângele“.

12 Nichifor Patr., *Antirrh. adv. Const. Copronim*, P. G. 100, col. 2610.

13 Idem, *Antirrh. I*, col. 277 D.

14 Idem, *Antirrh. III adv. Const. Copr.*, P. G. 100, 401 G.

15 Idem, *Ibid.*, col. 405 C. D.

16 G. Ostrogorsky, *Op. cit.*, pag. 43.

17 Idem, *Ibidem*.

19 Patr. Nichifor, *Antirrh. I*, P. G. 100, col. 280 B-D.

20 Idem, *Ibid.*

21 Iată Sf. Vasile în *De Spirito Sancto*: „Adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim deosebirea ipostasurilor și rămânem la monarhie (...). Pentru că o singură fire contemplăm în Dumnezeu și Tatăl și în Dumnezeu cel Unul Născut, una prin nedeosebirea dumnezeirii. Căci Fiul e în Tatăl și Tatăl în Fiul. Pentru că și Acesta e așa cum e Acela. Și Acela așa cum e Acesta. Și în aceasta sunt una. Deci după proprietatea persoanelor, e unul și unul. Dar după comunitatea firii, amândoi sunt una. Dar atunci dacă sunt unul și unul, cum nu sunt doi Dumnezei? Pentru că împărat se numește și icoana împăratului și nu sunt doi împărați. Căci nici puterea nu se rupe în două, nici slava nu se împarte. Precum domnia și puterea ce ne stăpânește e una, așa și mărirea dată de noi e una și nu multe, pentru că cinstea icoanei trece la prototip. Deci ceea ce aici prin imitare e icoana, aceea e acolo prin fire Fiul. Și precum la cele ale artei e asemănarea după formă, așa la firea dumnezeiască și netrupească în comuniunea dumnezeirii e unirea“.

22 Patr. Nichifor *Antirrh. I*, P. G. 100, 272 A.

23 Idem, *Antirrh. III*, P. G. 100, col. 401 D.

24 Sed. VII: „Hristos fiind zugrăvit cu firea omenească, evident că, după cum a arătat adevărul, aceștia mărturisesc că numai după nume participă icoana la prototip și nu după ființă. Iar aceia, prostiți, spun că nu se deosebește icoana de prototip și atribuie celor de ființă diferită aceeași ființă“. Mansi, XIII, pg. 252.

25 *Ibidem*, pag. 257.

26 Sf. Teodor Studitul, *Antirrh. III, adv. Iconom*, P. G. 99, 428.

27 Idem, *Antirrh. III, adv. Iconom*, P. G. 99, 428 D. „Dacă Hristos are rațiunea prototipului prin fire față de icoana Lui, iar icoana e prin punere, cum va fi ceea ce e prin fire una cu ceea ce e prin punere?“.

28 Sfântul Teodor Studitul, *Antirrh. III adv. Iconom.*, P. G. 99, 405 B-C.

29 *Definiția* din șed. VII.

30 Mansi, XIII, pg. 232.

31 *Ibid.*, pg. 269.

32 Patr. Nichifor *Antirrh. III*, P. G. 100, col. 310 C.

33 Patr. Nichifor, *Adv. Epiph. la Pitra, Spicil. Solesmense*, tom. IV, p. 313-314.

34 Idem, *Antirrh. III*, P. G. 100, col. 381-384.

- 35 *Apol. pro sacris imaginibus*, P. G. 100, col. 749.
- 36 Mansi, op. cit., pg. 269.
- 37 Patr. Nichifor, *Antirrh. contra Eusebium*, lib. III, cap. IV, la Pitra, op. cit., t. I, Paris, 1858, p. 377.
- 38 Idem, *Antirrh. III*, P. G. 100, 385.
- 39 Patr. Nichifor, *Antirrh. III*, P. G. cit. col. 385 B.
- 40 Idem, *Antirrh. adv. Euseb.*, la Pitra, op. cit., pg. 466.
- 41 *Ibidem*, pg. 384.
- 42 *Ibid.*, 467-470.
- 43 *Antirrh. adv. Epiphanidem* la Pitra, op. cit., t. IV, pg. 302-3.
- 44 *Antirrh. III*, P. G. 99, col. 433 B.
- 45 *Icona i iconopocitanie*, p. 64.
- 46 *Op. cit.*, p. 64-66.
- 47 *Op. cit.*, p. 37 urm.
- 48 *Antirrh. I, adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 256 A-B.
- 49 *Ibid*, col. 253.
- 50 *Ibid.*, col. 281-289.
- 51 Redăm aceste cuvinte ale Sf. Teodor Studitul pentru că sunt caracteristice pentru raportul între învățătura formulată și învățătura dintotdeauna a Bisericii. „Părinții au propovăduit că multe din cele ce nu s-au scris chiar prin cuvinte au același înțeles ca și cele scrise. Căci Fiul fiind de o ființă, aceasta nu e în Scriptura de Dumnezeu inspirată, ci s-a stabilit după aceea de Părinți; ca și faptul că Duhul Sfânt e Dumnezeu și că Maica Domnului e Născătoare de Dumnezeu, ca și celelalte care ar cere vreme să fie numărate. Acestea nefiind mărturisite, s-a contestat credința noastră adevărată și s-au mărturisit atunci când a cerut trebuința spre surparea ereziilor ce s-au ridicat. Ce e deci dacă nu s-a scris că Hristos e prototip al icoanei Lui? Aceasta a cerut-o să fie spusă vremea de acum față de erezia ce a răsărit, adevărul arătându-se astfel în mod cert. Căci dacă nu e prototip al icoanei Sale, nici nu S-a întrupat, rămânând în afară de circumscriere în infinitatea dumnezeirii. Dar dacă S-a întrupat și S-a făcut văzut de noi, de ce nu atribuim și Lui cele egale ca fiecăruia, consecvent asemănării?” (*Ibid.* col. 356).
- 52 *Antirrh. II, adv. Iconom.*, *Ibid.* col. 357. „Fiind circumscris (Hristos), e prototip al icoanei Sale, ca unul dintre noi, dar nu e prin aceasta om simplu”.
- 53 *Antirrh. III*, P. G. 99, col. 429 A.
- 54 *Ibid*, col. 429 B.
- 55 *Ibid*, col. 429 B.
- 56 „Dacă umbra, nu se poate tăia de corp subsistând pururea împreună cu el, chiar dacă ea nu se vede, la fel nici icoana Lui nu se poate tăia. Ci precum umbra, așa și icoana lui Hristos devine tuturor văzută când se arată întipărindu-se în materii” (*Ibid.*, col. 433 B).

57 *Adv. Iconom.*, cap. VII, P. G. cit.

58 *Ep.* 168, P. G. 99, 1529-1532.

59 *Ep.* 161, P. G. cit., 1502-1504.

60 *Ep. ad Platonem de cultu sacr. Imaginum* P. G. 99, 501-507.

61 Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie Husserl*, Aubier, Paris, 1941.

62 *Antirr. III*, P. G. 99, col. 429 D. Comp. și *Refutatio poematum iconom.*, P. G. cit., 444 C. „Dacă nu s-ar disprețui icoana, nu s-ar nega prototipul“. Astfel credința că intenția îndreptată spre suprimarea imaginii cuiva înseamnă intenția îndreptată spre suprimarea originalului viu, are și un sens creștin.

63 *Ibid.*, col. 432 D.

HRISTOLOGIE ȘI ICONOLOGIE

ÎN DISPUTA DIN SECOLELE VIII—IX¹

1. *Circumscrierea lui Hristos ca dovadă a omenității reale a Lui.*

Iconoclaștii respingeau icoanele în numele unui spiritualism abstract, care nu știa de spiritualizarea trupului, a creațiunii, ci însemna în fond o nesocotire a întrupării Fiului lui Dumnezeu. «A reprezenta pe Hristos în icoană — se spunea — înseamnă a-L coborî și a-L micșora. Să se rămână la contemplarea Lui cu mintea ca să ia chip în noi, mai degrabă o asemănare dumnezeiască, prin sfințenie și dreptate, sălășluindu-se în noi Duhul Sfânt»².

Răspunzând, Sfântul Teodor Studitul admite o modelare a minții noastre prin Duhul Sfânt, modelare care începe încă de la Botez și durează toată viața. Prin modelarea aceasta se întipărește în mintea noastră «chipul ipostasului lui Dumnezeu-Tatăl». Dar această modelare nu s-ar putea realiza, dacă chipul Tatălui n-ar fi luat trup și dacă omul nu s-ar gândi la Hristos și la faptele Lui. Contemplarea cu mintea e mijlocită de Hristos, Logosul întrupat. «Căci dacă ar fi de ajuns contemplarea cu mintea, ar fi fost de ajuns să vină la noi (Fiul lui Dumnezeu) numai în acest mod. Și astfel, cele ce a făcut ar fi fost o simplă aparență, nevenind la noi în trup. Cum ar mai fi fost, în acest caz, reale patimile Sale cele fără de ocară?»³

La afirmația iconoclaștilor că «acum umblăm prin credință, nu prin vedere» (I Cor. 8), Sfântul Teodor Studitul răspunde că în acest loc Sfântul Apostol Pavel exclude vederea lucrurilor viitoare în realitatea lor prototipică, nu vederea prin icoane. Căci tot el spune «acum vedem ca prin oglindă și în ghicitură, iar atunci vom vedea față către față: acum cunosc în parte, atunci voi cunoaște pe deplin precum și eu am fost cunoscut. Iar acum rămân aces-

tea trei: credința, nădejdea și dragostea» (cf. I Cor. 13, 12-13). Dar credința e susținută de această vedere prin oglindă. Credința și vederea «ca prin oglindă» au nevoie una de alta. «Căci, în această credință privim ca prin oglindă, față către față, în chip neînșelător, adevărul celor viitoare»⁴. Prin icoană văd și cred. Căci depășesc prin credință ceea ce văd. Dar am nevoie să văd chipul, ca să văd prin el prototipul și prin aceasta să cred în El. Credința nu exclude icoana și nu e făcută inutilă de ea. Credința are nevoie de icoană ca să treacă dincolo de ea și icoana are nevoie de credință ca să fie văzută ca transparent al prototipului. Dacă este icoană, e semn că s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu. Ea e un temei al realității Lui, dar această realitate depășește icoana. Credința rămâne necesară. «...Știm că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om cu adevărat, a fost asemenea nouă în toate. Și fiindcă tot omul poate fi zugrăvit, asta înseamnă că și Hristos poate fi zugrăvit. Iar icoana zugrăvită ne este lumină sfântă, amintire mântuitoare nouă celor ce Îl vedem născându-se, botezându-se, săvârșind minuni, răstignindu-se, îngropându-se, înviind, înălțându-se la cer, nerătăcind că acestea nu ar fi așa, conlucrând cu privirea contemplarea minții și susținând prin amândouă credința în taina mântuirii»⁵. Există nu numai o completare reciprocă între credință și icoană, ci și o cauzalitate reciprocă: credința zugrăvește mai întâi în mintea credinciosului chipul celor crezute și apoi în materie, iar chipul celor crezute susține credința, pe când înlăturarea legăturii între credință și chip duce la nimicirea credinței. Omul fiind o ființă spiritual-trupească, nu poate trăi pe un plan de pure abstracțiuni.

Iconomahii declarau că icoana îi este urâtă lui Hristos. În această afirmație se implică ideea că Dumnezeu disprețuiește întruparea Sa și deci coborârea Sa la noi, sau chenoza. De aceea, Sfântul Teodor Studitul, plecând de la amintitul argument antropologic, evidențiază rostul chenozei Fiului lui Dumnezeu și arată că icoana este o confirmare a acestei chenoze; ca atare nu este urâtă Domnului. Dimpotrivă, ea e semnul continuu al iubirii Lui față de noi și al adevărului mântuirii noastre: «Nu e urâtă de Dumnezeu, o, cugetător al deșertăciunii, ci e chiar foarte iubită. Fiindcă, altfel, cum ar fi făcut ceea ce I-a fost urât să facă? Căci nimic nu are atât de primordial omul între însușirile lui, ca putința de a fi înfățișat în chip. Iar ceea ce nu poate fi înfăți-

șat în chip nu e nici om, ci vreun avorton. Vezi, prin deșartele tale cuvinte, ce deduci că e Hristos, Cel ce, pentru imensa Lui bunătate, a iubit să se facă om adevărat întru toate? Dar cum ar și curăți pe asemenea cu asemenea, cum zice Teologul cel Mare, dacă nu se zugrăvește ca noi? Și cum se va crede că și-a luat trup din Sfânta Fecioară, dacă nu se zugrăvește în icoană la fel ca noi?... Dacă nu se înfățișează în icoană, nu e din ea trupul, ci ceva deosebit. Și spune, cum nu este acesta ceresc — cum zice Valentin — sau îngeresc, necantitativ și fără calitate, de neatins și de nepipăit, fără trebuință de mâncare și de somn (iar odată cu acestea trebuie să se întâlnească și mai multe în trupul Domnului) dacă nu se poate zugrăvi? Și ca urmare, Răscumpărătorul nu a dat morții prețul pentru noi, cum zice Marele Vasile, nici n-a înfrânt pentru Sine împărăția morții. Căci, dacă altceva era stăpânit de moarte și altceva ceea ce a luat Domnul (și cum n-ar fi altceva, dacă nu s-ar zugrăvi asemenea nouă?), nu a încetat moartea să lucreze ale sale, nu s-au făcut nouă câștig patimile trupului purtător de Dumnezeu (patimile Domnului Hristos). Nu a omorât moartea în trup, nu am înviat în Hristos cei ce am murit în Adam; nu s-a rezidit ceea ce s-a rupt; nu a devenit propriu al lui Dumnezeu ceea ce s-a înstrăinat prin șarpe. Toate acestea sunt desființate de cei ce spun că Domnul a venit având trup ce nu poate fi zugrăvit, sau ceresc. Depărtează-te, deci, de la rătăcire, de voiești, o, omule, și cunoaște că Hristos, făcându-se om adevărat, a fost vestit de cuvântătorii de Dumnezeu ca unul ce poate fi și descris prin cuvinte și zugrăvit. Căci unii Îl împodobesc prin cuvinte, iar alții Îl zugrăvesc prin icoane, dar amândouă duc la același adevăr. Pentru că cele ce cuvântul le înfățișează istoriei prin auz, acelea pictura tăcând le arată prin imitare»⁶.

Sfântul Teodor Studitul vede implicată în negarea icoanei negarea întregii opere de mântuire a lui Hristos, negarea patimii Lui, adică a morții și a biruinței asupra morții⁷. El constată paralelismul între cuvântul despre Hristos și icoana Lui. Căci și cuvântul zugrăvește în mintea ascultătorilor un chip al lui Hristos, fiind născut la rândul lui în cei ce-l rostesc de chipul lui Hristos. Atât cuvântul, cât și icoana sunt dovada «arătării» Fiului lui Dumnezeu în planul nostru omenesc, mijloacele și formele relațiilor Lui cu oame-

nii. Ca atare, amândouă mărturisesc credința și adevărul «arătării» Fiului lui Dumnezeu ca om.

La afirmația iconoclaștilor că Hristos disprețuiește să fie înfățișat în icoane confecționate de artă, Sfântul Teodor Studitul întreabă: «Cum nu a disprețuit să se zugrăvească crucea Lui? Nu e mai important autorul mântuirii decât unealta? Sau cum se zugrăvește ceea ce a omorât, dar nu Cel omorât?». Dacă nu se poate zugrăvi, Hristos nu a putut fi corporal și deci n-a putut primi nici moartea. În felul acesta se neagă patima lui Hristos pentru noi. «Dar nu sunt sensibile toate cele ce le-a pățimit? Și nu se zugrăvește tot ce e sensibil? Deci, Cel ce a pățimit toate acestea cu o pătimire asemenea nouă disprețuiește să fie zugrăvit? Disprețuiește icoana care face patima mai clară înaintea ochilor noștri decât înțelesul cuvântului? Pentru care cauză ar fi această disprețuire? Aceasta n-ar fi decât pentru că a pățimit fără voie. Căci, Cel ce a pățimit astfel socotește injurie și să se vorbească despre patima Sa și să se zugrăvească de cineva acest fapt. Dar, Hristos a pățimit de bună voie. Deci, dimpotrivă, va socoti injurie dacă nu se spune și dacă nu se zugrăvește pătimirea Sa. Pentru că nu e nimenea care să nu iubească pătimirile sale din iubire față de altul și să nu voiască să se amintească acelea prin cuvânt și prin pictură. Căci sunt pentru el o laudă nemuritoare»⁸.

Prin argumentul acesta al Sfântului Teodor Studitul s-a respins de mult argumentul adus în timpul mai nou de unele formații creștine împotriva crucii: că nu trebuie să cinstim unealta de tortură a Domnului, fiindu-i urâtă.

Mai trebuie remarcat în aceste cuvinte ale Sfântului Teodor Studitul o anumită afirmare a participării lui Hristos ca persoană integrală, deci și ca Dumnezeu la simțirea pătimirii. E ceva analog cu participarea omului întreg la simțirea suferințelor cu trupul.

Sfântul Teodor Studitul socotește că a nega lui Hristos putința de a fi zugrăvit în icoană înseamnă a nega toate însușirile Lui trupești, deci a cădea în dochetism⁹. Icoana, implicând în ea putința lui Hristos de a fi zugrăvit, pe baza faptului că are o înfățișare, se implică astfel în însușirile trupești devenite prin întrupare însușiri ale Fiului lui Dumnezeu, pe baza comunicării însușirilor. Icoana e dovada că Fiul lui Dumnezeu și-a făcut cu adevărat propriu trupul nostru omenesc. «Oare nu a fost om Cel mai presus de om,

arătându-se în înfățișarea noastră ? Nu a avut trup, căzând sub atingere și culoare, adică sub cantitate și calitate, cărora le urmează poziția spațială și prelungirea temporală ? Nu le înțelege pe acestea ca însușiri ale circumscrierii cel ce știe să judece cât de puțin ? Cum, deci, nu poate fi circumscris asemenea oamenilor ? Cum nu poate fi înfățișat în icoană Cel ce s-a făcut asemenea oamenilor ? Nu rezultă din punct o linie ? Nu rezultă din linie o figură, întâi triunghiul, apoi celelalte figuri ? Nu se formează din figuri diferite fața și aceasta înfățișată în icoană nu mărturisește că (Hristos) este om ? A fost Hristos fără chip ? Dar Apostolul declară că a luat chip de rob (Filip. 2, 9). Și tu Îl declari fără chip ? Înțelege, rătăcitule, că însușirile aceleiași firi sunt egal de importante (*isodynamia*) și solidare. Și, existând una, coexistă neapărat și celelalte, precum și suprimându-se una, toate se suprimă. Însușirile firii dumnezeiești sunt de exemplu necorporalitatea, invizibilitatea, necuprinderea, necircumscrierea, neschimbabilitatea, nepătımirea și celelalte. Dacă, deci ar gândi cineva, prin ipoteză, să suprimă sau să modifice de exemplu necuprinderea și ar zice că Dumnezeirea e cuprinzibilă, ar prefăce îndată, prin prefacerea uneia, toate cele de același ordin și ar trebui să spună că, precum e cuprinzibilă, așa e și corporală, vizibilă, posibilă de circumscris, modificabilă și pătımitoare... Aceeași rațiune are loc și în privința omenității lui Hristos. Însușirile ei sunt corporalitatea, vizibilitatea, circumscrierea, schimbabilitatea, pătımirea și toate celelalte câte sunt pe lângă acestea în orice om. Ai suprimat sau prefăcut una din cele spuse, de pildă circumscrierea ? Hristos va fi, după omenitate, precum necircumscriș, așa și necorporal, și invizibil, și necuprins, și neschimbabil, și nepătımitor»¹⁰.

Solidaritatea însușirilor unei naturi se datorește faptului că subzistă într-un ipostas unitar. În cazul lui Hristos, ipostasul divin organizează în mod solidar și toate însușirile naturii omenești. Apărătorii icoanelor afirmă că trăsăturile vizibile ale trupului nu stau de sine, ci sunt organizate în trup de un subiect spiritual și în cazul lui Hristos de ipostasul dumnezeiesc. El se vede, El e activ prin trupul Lui vizibil și sensibil omenește prin fața Lui.

Iconomahii, strânși cu ușa, erau dispuși să conceedă că Hristos a avut însușirea circumscrierii până la moarte, dar n-a mai avut-o după Înviere. Căci Sfântul Apostol Pavel spune: «Deși am cunoscut pe Hristos după trup, dar

acum nu-L mai cunoaștem» (2 Cor. 4, 16). Iar Sfântul Grigorie de Nazianz declară că Hristos a devenit după moarte și după omenitate «împreună Dumnezeu» (*Orat. in Pascha I*). Sfântul Teodor Studitul le dă ca dovadă că Hristos a rămas circumscris ca om și după moarte, cuvintele lui: «Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu sunt» (Luca 24, 39). El n-a pierdut prin înviere însușirile firii omenesti. De ce ar mai fi poruncit, în acest caz, să fie pipăit ca având carne și oase?¹¹

Trupul lui Hristos rămâne și după înviere ca unul ce e în veci mântuit și îndumnezeit și prin el și trupurile noastre.

Iconomahii afirmă că Hristos n-a mai avut după înviere carnea și oasele ca noi. Sfântul Teodor Studitul respinge afirmația lor că membrele lui Hristos de după înviere sunt numai niște simboluri ale unor lucrări. Acesta e cazul numai la Dumnezeu neîntrupat, zice el. Altfel n-ar mai fi deosebire între Dumnezeu cel neîntrupat și între Dumnezeu cel întrupat; adică Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, sau ar fi lepădat omenitatea după înviere; învierea n-ar mai fi fost propriu-zis înviere. Sau, dacă ar fi lepădat trupul odată cu așa-zisa înviere, ar însemna că nu s-a întrupat pentru a înveșnici omul întreg în starea de înviere, ci, sau nu s-a întrupat în mod real, sau s-a întrupat numai pentru a aduce prin patimă și moarte o satisfacție juridică pentru păcate. Aici e, poate, un motiv pentru care în Răsărit icoanele au în ele ceva din trupul transfigurat al Domnului și al sfinților, cum nu au tablourile Occidentului. Accentul pus în Ortodoxie pe icoană implică credința în veșnica menținere a trupului transfigurat, credința că întruparea și moartea lui Hristos pe cruce au avut ca scop, nu o împăcare juridică a omului cu Dumnezeu, ci o veșnică îndumnezeire a omului întreg, inclusiv a trupului.

Iconomahii afirmă că numai din condescendență Hristos s-a arătat Apostolilor după înviere. El avea însușirile trupului «dar nu în grosime, nici în circumscriere». În acest sens a intrat prin ușile încuiate, iar după aceea s-a făcut iarăși nevăzut¹².

Apărătorii icoanelor afirmă menținerea trupului după înviere cu toate însușirile Lui naturale. Cuvântul Sfântului Pavel: «Deși L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem» (2 Cor. 5, 16), nu înseamnă

că Hristos a lepădat trupul după înviere, ci că El e acum fără afecte (*ta pathe*)¹³. Așa spunea Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁴.

Mai mult a insistat asupra acestui fapt Sfântul Nichifor Mărturisitorul. El zice: «Aceste cuvinte (ale lui Pavel) nu spun, cum i se pare lui (iconomahului), că s-a prefăcut cu totul și s-a desființat trupul Domnului, ci că nu mai este supus afectelor trupești, ca setea și foamea, oboseala și celelalte, câte arată slăbiciunea trupului; și aceste afecte ale noastre fără de păcat nu se mai cunosc acum în Hristos prin aceea că, de acum, trupul dumnezeiesc al lui Hristos este nepătimitor și nestrucăcios (incoruptibil)»¹⁵.

Iconomahii susțineau că omenitatea lui Hristos s-a prefăcut (*metebale*) după înviere în slava lui Dumnezeu. Nici pe Tabor n-au putut privi Apostolii fața lui Hristos când s-a umplut de slava dumnezeiască din lăuntru Lui. Cum ar putea fi privit, deci, după ce a lepădat mortalitatea și stricăciunea? «El s-a prefăcut și a devenit nemuritor și nestrucăcios. Deci, și chipul de rob, ajungând astfel, s-a prefăcut în lumina Lui negrăită, în lumina cuvenită lui Dumnezeu-Cuvântul, pe care «ochiul n-a văzut-o și urechea n-a auzit-o și la inima omului nu s-a suit» (1 Cor. 2, 9). Deci, cum ar ajunge cineva la cele cu neputință de ajuns? Cum ar zugrăvi cineva icoana unui chip (*morphes*) atât de minunat și de necuprins, dacă mai poate fi numit chip ființa dumnezeiască (*entheon*) și inteligibilă?»¹⁶.

Sfântul Nichifor Mărturisitorul observă mai întâi că pe Tabor nu s-a petrecut o «prefacere» (*metabole*) a firii omenești a Mântuitorului. «În ce ar sta cele preschimbate, sau în ce s-ar arăta, dacă n-ar exista suportul în jurul căruia a avut loc prefacerea, oricum ar fi el? Căci nu se poate preschimba ceva din cele făcute și aflate între creaturi în firea dumnezeiască»¹⁷. Dar nici la înviere sau la înălțare «nu s-a preschimbato (*metabebletai*) chipul (*morphe*) acela¹⁸ și înfățișarea în firea dumnezeiască», pentru că «chipul de rob» e însăși firea omenească¹⁹, cum a arătat Sfântul Apostol Pavel (Filip. 2, 9) și pe aceasta nu a părăsit-o Mântuitorul la înviere și la înălțare. Dar, chiar dacă s-ar concede prin ipoteză aceasta, s-ar putea spune: «Dacă, din pricină că s-a prefăcut, nu poate fi zugrăvit chipul, în mod necesar trebuie să se admită că înainte de a se fi prefăcut a trebuit să se poată zugrăvi... Nu e nici o necesitate ca, dacă se admite că arhetipul s-a prefăcut pe urmă, aflându-se în mișcare și pre-

schimbare, să se deducă și la suprimarea chipului ce a existat mai înainte. Căci chipurile zugrăvite sunt ale celor prezenți și arătați cum sunt acum, nu cum vor fi, cum sunt acum. Și dacă moare cineva, cel ce are minte nu va zice că a murit și a dispărut și icoana înfățișării celui ce a murit. Ci, mai degrabă, va zice că s-a păstrat, încât prin ea se va păstra de cei ce au interes amintirea și chipul celui ce a plecat»²⁰. Dar, deși Hristos a lepădat mortalitatea și stricăciunea, trupul a rămas, căci acestea «nu pot fi contemplate vreodată în ele înșile..., ca decedând corpul să dispară și imaginea»²¹.

Chiar dacă nu se poate reda în icoană un chip al lui Iisus care s-ar arăta acum, totuși redându-se chipul pe care El l-a avut în viața pământească și l-a arătat după înviere îmbrăcat în nemurire, întrucât se știe că chipul acesta îl are și acum, nu se greșește considerându-se că icoana redă un chip pe care îl are Domnul și acum. De aceea chipul lui Hristos din icoană nu e numai un chip al trecutului, servind pentru împropătarea amintirii Lui, ci un chip pe care continuă să-l aibă și acum și deci un chip prin care urcăm cu gândul la Hristos, care e și acum cu trupul pe care îl zugrăvim în icoană. Prin Hristos cel istoric icoana ne pune în legătură cu Hristos cel de acum. Icoana Lui unește bipolar istoricul cu eshatologicul, viața pământească cu cea plină de slavă din cer. În icoană se redă viața istorică transfigurată și înveșnicită.

De unde, pentru iconoclaști, trupul lui Hristos s-a prefăcut cu totul, încât nu mai e trupul de pe pământ și icoana poate fi cel mult o amintire a ceva pur istoric, care a încetat să mai fie acum în cer, pentru ortodocși persistența aceluiasi trup în cer face din icoană o reprezentare a lui Iisus cel de acum, care nu e altul decât Cel ce a fost pe pământ. Persistența aceluiasi trup al lui Hristos în cer, dar transfigurat, o descrie patriarhul Nichifor astfel: «Căci mortalitatea și stricăciunea au fugit din fața vieții și nestricăciunii, după întruparea Cuvântului dumnezeiesc și după pătimirea în trup și o dată cu ivirea învierii. Iar trupul dumnezeiesc, împodobit cu nestricăciunea și străbătut cu totul de lumina Cuvântului unit cu el, a rămas nestricăcios și nemuritor și ca un trup ce se cuvenea Cuvântului»²². Căci în ce ar sta acestea dacă nu a rămas trupul? Patriarhul Nichifor nu se gândește să atribuie Dumnezeirii însăși nestricăciunea. Aceasta nu se poate atribui decât trupului. Ea rezultă dintr-o îmbinare paradoxală a dumnezeirii cu materia și a devenit un atribut

al materiei, sau al trupului, dar numai datorită sălășluirii lui Dumnezeu în ea. Când se spune nestricăciune, se afirmă amândouă: materia și Dumnezeu, unirea lui Dumnezeu cu trupul.

Astfel dacă n-a rămas trupul, nu s-ar mai putea spune că a înviat trupul și s-a îmbrăcat în nestricăciune. «Dacă nu este trup, s-a dezagregat și s-a pierdut», chiar dacă iconomahii spun că s-a prefăcut în Dumnezeu. «Deci strică nestricăciunea și pierde învierea?». Nu se poate spune aceasta. Căci în ce s-ar arăta atunci acestea? «Iar propriu nestricăciunii nu este să strice, ci să conserve, și să salveze, și să preschimbe spre ceea ce e mai bun și pururea la fel, nu să ducă la neexistență.» Căci și cuvintele: «Trupul Lui nu a văzut stricăciune» (Fapte 2, 27), ne învață că se păstrează nestricăcios și se conservă neschimbat» (*ametableton*). Deci dacă e așa, iar chipul (*morphe*) acela de rob, contemplat în trup, a fost mai înainte muritor și stricăcios, apoi intrând în el și pătrunzându-l nestricăciunea a expulzat cu putere stricăciunea și schimbându-l l-a ridicat la nemurire și conservă trupul nestricăcios, chipul se replăsmuiește înălțându-se la o treaptă neasemănat mai bună, dar nu a lepădat calitatea de chip. Așadar, fiindcă este mai departe trup și anume trup nestricăcios, există și un chip al Lui și e trup modelat, purtat de chip (*memorphomene soma*) cu mult mai mult decât înainte. De aceea se și zugrăvește și se și circumscrie»²³. Forma, chipul nu e ceva lipit exterior de trup, ci e însăși expresia exterioară a organizării lui lăuntrice, organizare prelungită și reflectată în afară, e însăși arătarea și prelungirea exterioară a organizării unitare a funcțiilor și trăirilor lui interioare, care nu sunt decât efectul funcțiilor sufletești. Organizarea aceasta e deci opera principiului sau a subiectului spiritual. Chipul vine din cel mai profund interior al omului. Cu cât spiritul omului e mai armonios în funcțiunile și mișcările lui, cu atât și trupul e mai armonios organizat. Sufletul îndumnezeit la culme al lui Hristos după înviere a trebuit să imprime și trupului Său o formă de supremă frumusețe. Frumusețea aceasta se accentuează și persistă prin faptul că în trup coruperea nu mai progresa, trupul nu e întunecat de lăcomie, nu e sleit de foame, de sete, nu e descompus de patimi. Afectele violente și patimile pe de o parte inițiază o descompunere a chipului, pe de altă parte îl fac opac, incapabil să redea o bogăție spirituală interioară. Între acestea două există o strânsă legătură, căci

amândouă fac netransparentă complexa și armonioasă raționalitate a chipului care echivalează cu frumusețea lui.

Patriarhul Nichifor supune unei analize conceptul de «prefacere», ca să demonstreze că trupul lui Hristos nu a putut pierde chipul Lui purtat în viața pământească.

Prefacerea poate avea loc, după el, fie în ce privește cantitatea, fie în ce privește calitatea. Dacă prefacerea după calitate se referă la trăsături, prefacerea aceea nu schimbă substratul. «Căci nu s-a prefăcut în sine sau substanțial, ci din astfel l-a făcut pe același altfel după calitate». Dacă s-a prefăcut după cantitate, a primit o micșorare sau o mărire. Dar nici așa chipul nu s-a schimbat cu totul. Rămâne să se spună că s-a prefăcut chipul în sine. «Aceasta arată însă prefacerea ca referindu-se la ființa însăși, prin naștere și descompunere. Dar, deoarece aceștia mărturisesc că chipul trupesc al lui Hristos a existat... dar s-a schimbat cu totul, în mod necesar a trebuit să treacă de la naștere la descompunere și de la existență la neexistență. Dacă deci, după el, s-a prefăcut cu totul, n-a mai rămas din el nimic. Deci a pierit trupul cu totul și s-a dezagregat. Și nu mai există nici trup, nici chip, nici altceva»²⁴.

Precum se vede, patriarhul Nichifor leagă atât de mult chipul de trup, deci și de sufletul care-l organizează din interior, încât după el, pierderea totală a chipului sau a formei unui trup echivalează cu descompunerea trupului însuși, deci și a funcțiilor sufletului, în cazul lui Hristos, a sufletului îndumnezeit. După patriarhul Nichifor, chipul ține în felul acesta de natura omenească însăși, așa cum ține un chip și de natura dumnezeiască, cum se spune în Filip, 2, 6-7. Fără îndoială, întrucât natura nu există real decât în persoană, chipul e propriu și persoanei. Persoana dă consistență concretă chipului naturii și-l arată astfel ca manifestând și o relație a unei persoane cu celelalte și o deosebire între ele, în cadrul aceleiași naturi. Fiul e chipul Tatălului atât prin faptul că are natura Lui, cât și prin faptul că e Fiu al Tatălui și nu Tată. Chiar în Dumnezeu chipul înseamnă o anumită distincție a unei persoane de alta, deci și o anumită precizare. Nici Dumnezeu nu e total indefinit. Există o infinitate în realitatea Lui care nu e total indefinită.

Patriarhul Nichifor arată absurditatea afirmației că chipul, deci natura omenească a lui Iisus, s-a prefăcut cu totul, și din altă latură. El întreabă: «Ce

e lumina în care spun iconomahii că s-ar fi prefăcut trupul Domnului ? O altă fire creată decât cea umană ? Aceasta nu poate fi. Firea dumnezeiască ? Și dacă s-a prefăcut în aceasta, s-a prefăcut în aceasta luând un ipostas deosebit ? Dar atunci avem un al patrulea ipostas dumnezeiesc. Dacă [s-a prefăcut - N.Ed.] în firea dumnezeiască a Cuvântului, atunci firea dumnezeiască a Acestuia primește un adaos și ea nu mai există numai prin naștere din Tatăl, ci și prin prefacere din cea omenească. Aceasta iar e absurd»²⁵.

Sau poate lumina aceea e numai o calitate necorporală și nesubstanțială ? «Dar nu se poate arăta ce poate fi în sine o calitate fără suport, chiar dacă ar spune cineva că e din cele ființiale sau e ridicată la rangul de parte a ființei. De pildă, nu poate sta rațiunea fără suportul care e animalul, adică fără să se presupună întâi o ființă neînsuflețită, simțuală; de asemenea mortalitatea, sau imortalitatea sau altceva din acestea. Căci în ce și-ar avea acestea existența ? Deci trupul piere și așa blasfemia aceasta e egală cu cea dinainte»²⁶.

Dacă forma este legată indisolubil și esențial de trup, ea nu s-a putut schimba cu totul nici la Schimbarea la față, căci în acest caz Hristos, nemai-având trup, n-ar mai fi putut pătimi²⁷.

«Precum s-a arătat, nu s-a prefăcut nici la înviere. Iar înălțarea la cer s-a făcut și ea cu trupul și arhidiaconul Ștefan a văzut slava ieșind din chipul omenesc al Domnului. Astfel, învățăm că n-a depus trupul (*ten sarxa*) sau că Dumnezeirea nu e acum golită de trup (*gymnen somatos*), ci Hristos este și va veni cu trupul»²⁸.

Precum se vede, creștinismul, afirmând păstrarea eternă a trupului lui Hristos și prin el a trupurilor noastre, datorită faptului că trupul omenesc a fost unit pentru eternitate cu ipostasul Cuvântului, afirmă totodată păstrarea formei lui, a formei lui umane și personale. Căci această formă e însuși reflexul raționalității personale a Cuvântului dumnezeiesc, care e, în același timp, ca ipostas sau ca persoană, tot ce poate fi mai existent și mai dătător de existență. În sensul acesta, patriarhul Nichifor afirmă că nimic din cele ce sunt nu iese din rațiunea Sa, deci din forma Sa de existență, care își are fundamentul în Rațiunea ipostatică dumnezeiască, în Rațiunea tuturor rațiunilor, în suportul ontologic sau de supremă existență al tuturor celor ce sunt. Când ceva iese din rațiunea sa, iese din existența însăși, pentru că iese din Dumnezeu-Cu-

vântul, Rațiunea sau fundamentul existenței tuturor. Dacă așa este cu toate creaturile, cu atât mai mult nu va ieși din Rațiunea sa această taină nouă ce întrece toată mintea și e ascunsă și îngerilor, taină care s-a săvârșit pentru noi și pentru consolidarea întregii creațiuni în veșnică existență în Logosul dumnezeiesc. Ci se va vedea strălucind în minunile mai presus de fire²⁹.

Patriarhul Nichifor leagă strâns chipul creaturii de rațiunea ei în Dumnezeu, deci cu atât mai mult pe om și trupul lui, drept cel care reflectă nu o rațiune oarecare din Logosul divin, ci pe El însuși ca subiect, ca Rațiune a rațiunilor, fiind și omul un fel de rațiune conștientă a rațiunilor. Chipul nu e decât rațiunea divină a unei creaturi adusă la realitate proprie; în chip se explicitează, se face cunoscută rațiunea realității respective. În chipul omenesc se face explicită și cunoscută o rațiune conștientă a rațiunilor creaturilor, ca un chip prin excelență al ipostasului Logosului. Se poate spune deci că Logosul divin e Chipul chipurilor, e chipul în Sine actual, dar pentru creaturi chipul virtual al tuturor și prin excelență al omului. Toate creaturile sunt chipuri actualizate ale Chipului suprem și în special omul. Iar omul își arată însușirea lui vizibilă de chip prin trup. Trupul lui Hristos nu se poate pierde pentru că e asumat în însuși ipostasul sau în chipul lui suprem și de supremă consistență. Asumând în sine chipul uman inclusiv trupul în care se arată, Hristos arată că omul e chipul cel mai propriu al ipostasului Logosului. Și prin faptul că a devenit ipostasul sau fundamentul chipului uman. El a devenit fundamentul tuturor persoanelor care într-un fel formează un singur chip, sau o multiplicare distinctă a aceluiași chip, realizându-se și îmbogățindu-se prin toate, într-o interrelație panumană. Fiecare persoană umană reflectă, în legătură cu celelalte, același chip fundamental al Logosului divin. Prin faptul că însuși Logosul se face în modul cel mai intim ipostasul naturii umane, sau chipul chipului multiplicat omenesc, ca suport al lor, ele toate sunt chemate la înviere și readuse prin aceasta la viața veșnică.

Astfel mlădița dumnezeiască (chipul dumnezeiesc), răsărind din rădăcină feciorelnică, «n-a schimbat firea». Căci constituie chipul ei cel mai propriu. «N-a părăsit puterile și lucrările naturale și afectele comune și ireproșabile..., ci a păstrat desăvârșită și ființială definiția omenității Lui peste tot; și având în toate cele ale noastre, a săvârșit cele mai presus de noi, arătând mo-

dul lucrării teandrice». Nu numai că Chipul suprem al chipului Său cel mai propriu nu-L alterează pe acesta, ci și acesta se arată drept cel mai adecvat chip sau mediu al Lui, adică al lucrării Lui revelate în creațiune. Prin acest chip al Său repurtează cele mai mari victorii în favoarea omului, fiind în același timp victorii ale prototipului și ale chipului Său cel mai propriu. «Astfel prin moartea proprie și naturală (toate cele omenești îi devin proprii, naturale, pentru că umanitatea purtătoare a lor era chipul Lui cel mai propriu *n.n.*) surpă stăpânirea morții și pe diavolul, nebiruind pe dușman prin abuzul de puterea dumnezeiască, ci învingându-l prin legea luptei, măsurându-se în luptă dreaptă. Astfel, după învierea din morți, restabilind firea, în frumusețea de la început, n-a părăsit-o, nici n-a preschimbat-o în ființa dumnezeirii, ci înfrumusețând-o cu nemurire și nestrăicături a arătat-o ucenicilor cu chipul ei (*meta ten autes morphes*)»³⁰.

Oarecum chipul omenesc a învins forța morții prin puterile ce-i veneau din chipul lui suprem și fundamental, legat așa zicând organic de el, din Logosul ipostatic, ca din propriul fundament sau izvor. El a învins forța descompunerii sale, sau a morții sale, prin forța ce-i venea dinăuntru, din ipostasul care l-a făcut după chipul Său și i-a devenit ipostasul propriu, care restabilindu-l l-a restabilit oarecum în puterea și frumusețea care, deși veneau din Dumnezeu, veneau ca dintr-un izvor ce i s-a făcut propriu, devenindu-i putere și frumusețe proprie.

Dacă propriu subiectului e să nu se dispună de el ca de un obiect până la a-l dizolva în moarte, puterea supremă de subiect o primește omul în Hristos prin faptul că I se face subiect propriu, deci nu străin de el, însuși Logosul ipostatic, sau Subiectul divin. Omul Iisus suportă moartea pentru că vrea să o suporte, nu o suportă fără să vrea. Noi toți suportăm o limitare, ca o cruce multifelurită, până la crucea totală a morții. Aceasta face din orice om într-o anumită măsură un obiect. Dar omul e chemat să facă din crucea care-i e dată, în același timp, o poartă spre infinitatea lui Dumnezeu. Aceasta o poate face prin acceptarea deplină a predării Sale lui Dumnezeu, prin acceptarea benevolă și deplină a lui Dumnezeu ca graniță. Cine socotește că găsește în cadrul limitei sale infinitatea, sfârșește în lăuntru limitei. Socotind că va găsi infinitatea (va fi ca Dumnezeu), mâncând din pomul la aparență exu-

berant, dar în fond finit al lumii, a sfârșit în situația lui limitată, moarte. Hristos a acceptat limita ca predare benevolă lui Dumnezeu și a intrat prin moarte, sau cu lemnul aspru al crucii în rai. El învinge moartea din puterea Sa proprie, acceptând crucea ca totală predare, adică din poziția deplină de subiect. Chiar când pare că a fost făcut prin moarte total obiect, El o învinge primind-o ca subiect, realizând în mod culminant actul de predare benevolă Tatălui, ca un act de subiect neînfrânt. Dar aceasta a făcut-o ca om. Astfel fața omenească a lui Iisus, expresia cea mai intensă a subiectului uman, nu se mai închide definitiv ca orice față omenească dinainte de El. Iar din El, din puterea Lui de subiect uman deplin restabilit, deci și de chip uman, orice altă față omenească, orice alt chip omenesc, a căpătat puterea de a învia pentru veșnicie, adică de a învinge moartea, de a fi subiect în eternitate.

Omul a venit la existență din nimic, ca subiect chemat de Dumnezeu pentru a rămâne în veci un subiect deplin în dialogul iubirii cu Dumnezeu. Dar el a slăbit în sine caracterul de subiect și astfel a căzut sub umbra și sub puterea morții. În Hristos, Logosul, modelul subiectului uman, se face El însuși subiectul naturii noastre și învinge moartea. Orice om, redevenind subiect prin intrarea în dialog cu Logosul divin, cu supremul subiect și modelul subiectului său, poate învinge moartea și poate învia cu Hristos, poate să-și recapete chipul sau fața pentru eternitate. Orice om poate redeveni mai subiect numai prin chemarea altui subiect și prin răspunsul dat lui benevol, dar în mod deplin și în ultimă instanță prin chemarea subiectului suprem, modelul și fundamentul Său și prin persistarea benevolă în dialogul adânc responsabil cu El, deci nu prin acte exercitate asupra lui ca asupra unui obiect, sau exercitate de El asupra altora ca asupra unor obiecte. Prin icoană, mărturisim persistența eternă a feței umane, apropiate nouă la maximum și în dialog cu noi, a Subiectului suprem, a modelului și fundamentului subiectelor noastre; manifestăm simțirea puterii ce o primim de a răspunde ca subiecte de la Subiectul divin, devenit subiect uman și rămas în dialog cu noi pentru eternitate. Și primim această putere pentru că rămâne El însuși ca subiect sau ca față umană.

În Hristos n-a dispărut chipul uman, pentru că n-a încetat să fie subiectul uman deplin și deci n-a ieșit din dialogul intim cu noi. Nu s-au

schimbat carnea și oasele Lui în firea dumnezeiască. Prin cuvântul Sfântului Apostol Pavel înțelegem numai urcarea lor la starea de nestricăciune și de deplină transparență pentru Subiectul divin, devenit deplinul subiect uman. Așa interpretează cuvântul lui Pavel patriarhul Nichifor dat de iconomahi ca argument pentru dispariția trupului lui Hristos prin înviere: «Cele ce ochiul nu le-a văzut și la inima omului nu s-au suit». Pentru patriarhul Nichifor aceste cuvinte nu indică ceva nedeterminat, ci trupul preasfânt al Domnului, iradiind lumină, pentru că un astfel de trup «a gătit Dumnezeu și celor ce-L iubesc pe El» (1 Cor. 2, 9). «Că trupul Lui este preasfânt și nestricăcios și mai presus de orice cuvânt, nu se îndoiește nimeni din cei aduși la dreapta și nepătata credință, dar nu spunem că sunt de fire dumnezeiască. Ci după cugetarea Bisericii, firea păstrându-și rațiunea ei, urcă la ceea ce e mai presus de fire prin puterea Cuvântului unit cu ea, dându-ne arvună că la învierea obștească și viitoare a tuturor ne vom schimba într-o nestricăciune și vom lua sorțul icoanei dumnezeiești»³¹.

Dacă în Hristos n-ar rămâne firea noastră, toate ale ei ar deveni proprii firii dumnezeiești a Cuvântului, iar aceasta ar deveni amestecată și și-ar pierde simplitatea și deoființimea atât cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, cât și cu Maica Lui și cu noi³². Prin aceasta, însăși perspectiva mântuirii, adică a veșnicei noastre persistențe și existențe fericite, ar dispărea. «S-ar pierde cu aceasta și s-ar suprima toată rațiunea iconomiei... Căci dacă s-a pierdut firea noastră, unde este pârga frământării noastre (înnoite, *n.n.*)? Unde este a doua venire a lui Hristos cu trupul așteptată de cei ce cred? Pe cine mai avem Mijlocitor la Dumnezeu Tatăl? Cine mai e în stare să mijlocească pentru noi din iubire de oameni? Care mai e, într-un cuvânt, folosul ajutorului ce-l putem avea noi cei ce avem trebuință, dacă firea s-a prefăcut cu totul?»³³. Unde mai e o Persoană dumnezeiască care să trăiască o legătură cu noi printr-o simțire omenească și cu care să trăim noi această legătură dătătoare de putere și de viață veșnică?

Iar Sinodul VII ecumenic citează dintr-o epistolă a Sfântului Chiril al Alexandriei următoarele: «Iar după înviere a rămas același trup care a pătimit, dar nu mai are slăbiciunile omenești în sine. Căci nu mai spunem că suferă de foame, că e supus oboselii, sau suportă altceva din aceasta, ci e nestri-

căcios. Și nu numai aceasta, ci și de viață făcător, căci e trupul vieții, adică al Celui Unuia-Născut. Și s-a umplut de strălucirea slavei celei dumnezeiești și e cunoscut ca trup al lui Dumnezeu. De aceea, chiar de-i zice cineva dumnezeiesc (*theion*), precum se zice al omului, omenesc, nu va greși față de judecata cuvenită. Pentru aceea socotesc că a spus și preaînțeleptul Pavel: «Deși am cunoscut pe Hristos după trup, dar acum nu-l mai cunoaștem» (2 Cor. 5, 16). Căci cele omenești sunt acum ale lui Dumnezeu. Dar nu poate suporta trupul din pământ prefacerea (*metabole*) în firea dumnezeiască. E cu neputință. Căci socotim dumnezeirea născută și având în ea ceea ce nu e propriu ei după fire... Căci nu e cu putință să se prefacă ceva din cele create în ființa sau firea dumnezeiască. Dar trupul e și el creatură. Deci zicem că e dumnezeiesc pentru că e trup al lui Dumnezeu și împodobit cu slavă negrăită, nestricăcios, sfânt, de viață făcător. Dar că s-a prefăcut în firea dumnezeirii n-a cugetat și n-a spus nici unul dintre Părinți și nici noi nu cugetăm»³⁴.

Același Sinod citează din Cuvântul Sfântului Chiril către Sinusiaști: «Dacă deci, prefăcându-se trupul Lui în firea dumnezeiască, Hristos a încetat de a fi și Fiul omului, e clar fiecăruia că am pierdut și noi lauda înfierii, nemaivând pe Cel Întâi-Născut între mulți frați».

Hristos s-a schimbat la față ca să arate ucenicilor cu ce trup va veni la a doua venire. Va fi un trup de slavă, dar trup adevărat³⁵.

Sfântul Teodor Studitul respinge direct afirmația iconomahilor că trupul Domnului după Înviere era necircumscriș. «Dacă nu admiți că Hristos era circumscriș pentru motivul că era lipsit de grosime, vei trebui să spui și că nu s-a arătat apostolilor. Iar dacă s-a arătat, era și circumscriș. Căci tot ce cade sub vedere, cade și sub circumscriere. Cu atât mai mult cel ce are mâini și picioare, carne și oase, e pipăit și e întâlnit»³⁶.

Circumscriș înseamnă deci, după Sfântul Teodor Studitul, organizat, fiind constituit din membre. Ca atare e văzut. Ba după el, tot ce se vede e circumscriș. Ceea ce este necircumscriș nu poate fi cuprins cu vederea, ceea ce înseamnă că e invizibil. Dar trebuie precizat că Dumnezeu, deși e invizibil, are totuși și El niște caracteristici ființiale și personale prin care se distinge de ceea ce nu e Dumnezeu și prin care se disting cele trei Persoane. Dar aceste caracteristici se experiază altfel decât prin vedere. Însă și ele reprezintă

tă o orânduire și sunt izvorul de putere al oricărei orânduiri și prin ele Dumnezeu însuși e experiat ca izvor al orânduirii; și dacă nu ca orânduit, ca supraorânduit, nu într-o neorânduială.

La argumentul apărătorilor icoanelor, că trupul Domnului s-a arătat după înviere apostolilor, deci persista, iconomahii replicau că apostolii au văzut pe Domnul cu ochi curățiți, pe care noi nu-i avem. Sfântul Teodor Studitul răspunde: dar Domnul îi spune lui Toma că, abia după ce a văzut, a crezut. Deci apostolii n-au văzut cu alți ochi decât cu cei cu care au văzut înainte de înviere și pe care îi avem și noi. Explicația faptului că nu toți îl vedeau pe Domnul după Înviere și oricând, e alta: precum înainte de Înviere Domnul își arăta cele mai presus de fire când voia, ca de pildă mersul pe mare -, așa după Înviere, «fiind în afară de grosime, arăta când voia cele dinainte ca și când ar fi în grosime, și se făcea văzut, pipăit și convorbea cu ei. Iar acestea sunt însușiri ale circumscrierii»³⁷.

Sfântul Teodor Studitul și patriarhul Nichifor fac o deosebire între grosime și circumscriere. Trupul după înviere n-are grosime, dar e circumscris. Chipul a devenit total transparent. Și-a pierdut orice urmă de densitate opacă. Unirea aceasta între desăvârșita transparentă și circumscriere e greu să o înțelegem în condiția noastră actuală. Dar o anumită arvună o avem în persoanele sfinților și în unele icoane.

Dacă Hristos după înviere ar fi necircumscris, am înceta și noi să fim circumscriși și să ne unim cu El și să fim «contrupești» (*syssomoi*) cu El, cum zice Sfântul Pavel. Desigur, firea omenească rămâne la fel prin asumarea, învierea și înălțarea ei în Hristos. Dar ea «se înnoiește», nu «se prefacă». «Căci altceva e prefacerea și altceva înnoirea» (*allo gar metabole kai kainotomia heteron*).

Cea dintâi e producătoare de dezagregare și știrbește rațiunile după care există. Iar înnoirea se referă la modul în care există substratul lucrului, săvârșindu-se în chip paradoxal prin minuni spre arătare puterii dumnezeiești și nebiruite de dragul celor proniate, «fără să nege nicidecum definiția firii»³⁸. Deosebirea între rațiunea unei firi care rămâne și modurile ei care se schimbă o făcuse sfântul Maxim Mărturisitorul. Dar socotirea stării mai presus de fire, îndumnezeite, capabile de minuni între moduri, o face mai ales

căcios. Și nu numai aceasta, ci și de viață făcător, căci e trupul vieții, adică al Celui Unuia-Născut. Și s-a umplut de strălucirea slavei celei dumnezeiești și e cunoscut ca trup al lui Dumnezeu. De aceea, chiar de-i zice cineva dumnezeiesc (*theion*), precum se zice al omului, omenesc, nu va greși față de judecata cuvenită. Pentru aceea socotesc că a spus și preaînțeleptul Pavel: «Deși am cunoscut pe Hristos după trup, dar acum nu-l mai cunoaștem» (2 Cor. 5, 16). Căci cele omenești sunt acum ale lui Dumnezeu. Dar nu poate suporta trupul din pământ prefacerea (*metabole*) în firea dumnezeiască. E cu neputință. Căci socotim dumnezeirea născută și având în ea ceea ce nu e propriu ei după fire... Căci nu e cu putință să se prefacă ceva din cele create în ființa sau firea dumnezeiască. Dar trupul e și el creatură. Deci zicem că e dumnezeiesc pentru că e trup al lui Dumnezeu și împodobit cu slavă negrăită, nesticăcios, sfânt, de viață făcător. Dar că s-a prefăcut în firea dumnezeirii n-a cugetat și n-a spus nici unul dintre Părinți și nici noi nu cugetăm»³⁴.

Același Sinod citează din Cuvântul Sfântului Chiril către Sinusiaști: «Dacă deci, prefăcându-se trupul Lui în firea dumnezeiască, Hristos a încetat de a fi și Fiul omului, e clar fiecăruia că am pierdut și noi lauda înfierii, nemaivând pe Cel Întâi-Născut între mulți frați».

Hristos s-a schimbat la față ca să arate ucenicilor cu ce trup va veni la a doua venire. Va fi un trup de slavă, dar trup adevărat³⁵.

Sfântul Teodor Studitul respinge direct afirmația iconomahilor că trupul Domnului după Înviere era necircumscriș. «Dacă nu admiți că Hristos era circumscriș pentru motivul că era lipsit de grosime, vei trebui să spui și că nu s-a arătat apostolilor. Iar dacă s-a arătat, era și circumscriș. Căci tot ce cade sub vedere, cade și sub circumscriere. Cu atât mai mult cel ce are mâini și picioare, carne și oase, e pipăit și e întâlnit»³⁶.

Circumscriș înseamnă deci, după Sfântul Teodor Studitul, organizat, fiind constituit din membre. Ca atare e văzut. Ba după el, tot ce se vede e circumscriș. Ceea ce este necircumscriș nu poate fi cuprins cu vederea, ceea ce înseamnă că e invizibil. Dar trebuie precizat că Dumnezeu, deși e invizibil, are totuși și El niște caracteristici ființiale și personale prin care se distinge de ceea ce nu e Dumnezeu și prin care se disting cele trei Persoane. Dar aceste caracteristici se experiază altfel decât prin vedere. Însă și ele reprezin-

tă o orânduire și sunt izvorul de putere al oricărei orânduiri și prin ele Dumnezeu însuși e experiat ca izvor al orânduirii; și dacă nu ca orânduit, ca supraorânduit, nu într-o neorânduială.

La argumentul apărătorilor icoanelor, că trupul Domnului s-a arătat după înviere apostolilor, deci persista, iconomahii replica că apostolii au văzut pe Domnul cu ochi curățiți, pe care noi nu-i avem. Sfântul Teodor Studitul răspunde: dar Domnul îi spune lui Toma că, abia după ce a văzut, a crezut. Deci apostolii n-au văzut cu alți ochi decât cu cei cu care au văzut înainte de înviere și pe care îi avem și noi. Explicația faptului că nu toți Îl vedeau pe Domnul după Înviere și oricând, e alta: precum înainte de Înviere Domnul își arăta cele mai presus de fire când voia, ca de pildă mersul pe mare -, așa după Înviere, «fiind în afară de grosime, arăta când voia cele dinainte ca și când ar fi în grosime, și se făcea văzut, pipăit și convorbea cu ei. Iar acestea sunt însușiri ale circumscrierii»³⁷.

Sfântul Teodor Studitul și patriarhul Nichifor fac o deosebire între grosime și circumscriere. Trupul după înviere n-are grosime, dar e circumscris. Chipul a devenit total transparent. Și-a pierdut orice urmă de densitate opacă. Unirea aceasta între desăvârșita transparentă și circumscriere e greu să o înțelegem în condiția noastră actuală. Dar o anumită arvună o avem în persoanele sfinților și în unele icoane.

Dacă Hristos după înviere ar fi necircumscris, am înceta și noi să fim circumscriși și să ne unim cu El și să fim «contrupești» (*syssomoi*) cu El, cum zice Sfântul Pavel. Desigur, firea omenească rămâne la fel prin asumarea, învierea și înălțarea ei în Hristos. Dar ea «se înnoiește», nu «se preface». «Căci altceva e prefacerea și altceva înnoirea» (*allo gar metabole kai kainotomia heteron*).

Cea dintâi e producătoare de dezagregare și știrbește rațiunile după care există. Iar înnoirea se referă la modul în care există substratul lucrului, săvârșindu-se în chip paradoxal prin minuni spre arătare puterii dumnezeiești și nebiruite de dragul celor proniaste, «fără să nege nicidecum definiția firii»³⁸. Deosebirea între rațiunea unei firi care rămâne și modurile ei care se schimbă o făcuse sfântul Maxim Mărturisitorul. Dar socotirea stării mai presus de fire, îndumnezeite, capabile de minuni între moduri, o face mai ales

patriarhul Nichifor. Ridicarea în ordinea minunilor și persistarea în fire sunt o îmbinare care coincide cu penetrarea firii de către dumnezeire, bazată pe capacitatea firii create de a fi mediul arătării transparente și al lucrării mai presus de fire a dumnezeirii.

Firea Domnului, deși s-a născut mai presus de fire, nu numai că n-a ieșit din definiția ei, ci s-a și întors — înfrumusețându-se — la modul (*tropos*) ei de la început, după care a fost creată de Făcătorul ei, scuturând urâciunea introdusă prin păcat și revenind, așa zicând, la ea însăși (*eis heauten epanelthousan*). Astfel «modul» cel mai propriu al firii create este să fie mediul și transparentul activ al Făcătorului ei. Este imposibil să distingi practic între creatură și Făcătorul ei. Ea trăiește și e puternică prin El. Ea își arată adevărata frumusețe, frumusețea ei autentică, în lumina lui Dumnezeu. Urâciunea e o stare nefirească a ei. Iar urâciunea, sau strâmbarea chipului ei vine din slăbirea transparenței și lucrării lui Dumnezeu prin ea. «Căci obligația ce o avea de a îmbrăca, prin păzirea poruncilor, nemurirea și nestricăciunea, n-a împlinit-o. Dar pe acestea i le-a restituit Hristos prin coborârea Sa»³⁹.

Iconomahii întrebau: «Cum s-au preschimbat celelalte, muritorul devenind nemuritor, stricăciosul arătându-se nestricăcios și pătimitorul nepătimitor, iar circumscrisul nu s-a făcut necircumscris?». Patriarhul Nichifor arată că cele ce s-au preschimbat nu țin de fire, ci au intrat în fire prin păcat, pe când circumscrierea a avut-o firea de la început. Merită să subliniem afirmația aceasta că mortalitatea și coruptibilitatea nu țin de firea omenească, deși e creată. În aceasta se arată concepția părinților despre natura omenească, care nu e o entitate închisă în starea ei de creatură, ci e făcută să respire și să vieze în și din Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu a luat trup muritor și coruptibil, ca să scape pe om de cele intrate în firea lui după aceea, ca să le învingă mai întâi în El însuși, pentru ca apoi să ne facă și pe noi nemuritori și incoruptibili.

Dar circumscrierea, neintrând prin păcat în firea noastră, e proprie trupului lui Hristos și trupurilor noastre⁴⁰. Desigur, patriarhul Nichifor, afirmând că nestricăciunea și nemurirea au ținut de firea noastră, nu înțelege că ele se puteau dobândi și menține fără harul dumnezeiesc. Dar ele pot fi socotite totuși ca ținând de fire, nu numai pentru că erau semnele unei firi ne-

slăbite în rațiunea ei dependentă de Dumnezeu, ci și pentru că firea le putea avea prin har și era chemată să le aibă pentru normalitatea ei și pentru că le poate recăpăta. Dar necircumscrierea nu ține de natură, pentru că nu o avea firea la început și nu o poate dobândi nici după aceea, prin redobândirea harului. De altfel, patriarhul Nichifor afirmă și direct paradoxala apartenență la natură a însușirilor nemuririi și nestricăciunii și necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru păstrarea sau redobândirea lor. «Ceea ce deci avea trebuință de ajutor mai înalt, aceea și avea»⁴¹. Dar omul nu avea necircumscrierea, căci aceasta ar însemna că nu avea trup și că trupul a apărut de pe urma păcatului. Dar în ce ar fi păcătuit în acest caz, sau cine ar fi păcătuit? Căci omul fără trup nici nu e om propriu-zis. Circumscrierea ține atât de mult de trup, că fără ea nici nu poate exista trup și, deci, nici om.

Deci, Fiul lui Dumnezeu a îndumnezeit trupul pe care l-a luat, l-a înfrumusețat cu o strălucire negrăită, l-a făcut pnevmatic și l-a ridicat peste toată grosimea materială și pământească, dar pentru aceasta trebuia să-l păstreze. Deci, trupul Lui n-a încetat să fie trup și, deci, circumscris. Afirmatia, că trupul a fost lepădat prin Înviere, e o cugetare maniheică. Trupul s-a eliberat de patimirile trupești și de slăbiciunea pământească, ca setea, oboseala etc. «Dar că trupul a îmbrăcat necorporalitatea, sau că creatul a devenit necreat, sau că circumscrierea s-a schimbat în necircumscriere încă nu s-a auzit până azi»⁴².

Hristos înălțându-se a păstrat «firea luată nemicșorată și n-a lepădat nici una din părțile din care constă ea și prin care se caracterizează. Căci însuși trupul se conservă în El și sufletul prin care se însuflețea, suflet rațional și înțelegător, voitor și lucrător, prin care voiește și lucrează pronierea și conservarea tuturor, precum dumnezeiește, așa și omenește, făcându-se rugător pentru noi la Tatăl și chivernisind mântuirea noastră și procurarea celor ce ne sunt de folos. «E o afirmare clară a rămânerii sufletului lui Hristos, deci și a sufletelor noastre, în activitate și în viața de veci». «Odihna», de care vorbesc părinții, pe baza epistolei către Evrei (4, 10), nu e o nemișcare, ci o «mișcare stabilă», adică exclusiv în Dumnezeu cel infinit, o odihnă în iubirea lui Hristos, care nu e lipsită de bucurie și de continuă noutate. E de remarcat și această paradoxală îmbinare între guvernarea lumii de către Hristos, ca Dumnezeu, și între rugăciunea lui la Tatăl pentru noi, care include și prezen-

tarea continuă a jertfei Lui euharistice, de care ne împărtășim și noi pentru a ne oferi și noi Tatălui împreună cu El.

Dar patriarhul Nichifor continuă: «Și sufletul acela preasfânt și dumnezeiesc păstrează în amintire toate câte, petrecând pe pământ și umblând cu oamenii, le-a și pățimit pentru eliberarea noastră. Și cunoaște că s-a unit după ipostas cu Cuvântul dumnezeiesc și vede că e împreună slăvit și închinat cu El ca suflet al lui Dumnezeu și nu ca simplu suflet, de toată zidirea rațională și înțelegătoare; și că s-a suit la cer și iarăși va să vie cu slavă părintească...»⁴³.

Patriarhul Nichifor mai precizează: «Circumscrierea nu e din afară și din păcat, cum s-a introdus stricăciunea și celelalte, ci țin de trup». Circumscrierea e produsul din lăuntru, din puterile organizatorice ale sufletului și în cazul lui Hristos ale ipostasului divin, care a asumat sufletul, și prin ele, și trupul organizându-l prin suflet. Astfel în Hristos «se înnoiește firea și se mântuiește»⁴⁴, dar nu se preface. Ea e ridicată la o treaptă mai presus de fire, dar prin aceasta nu se alterează, ci dimpotrivă se conservă și se restabilește în deplinătatea ei, din izvorul ei propriu, din Dumnezeu.

Iconomahii vorbeau de un «chip incomprehensibil» al lui Hristos după înălțare, de un chip ce nu poate fi zugrăvit. Dar ce poate fi acest chip?, întrebau apărătorii icoanelor. El nici nu mai poate fi numit chip. Iar dacă Hristos nu mai are chip, El nu mai are nici trup, repetau apărătorii icoanelor. Prin aceasta iconomahii neagă puterea lucrătoare din Hristos chiar în vremea coborârii Lui⁴⁵. Căci ea nu mai are nici un efect pozitiv asupra trupului. Dacă puterea aceasta lucrătoare nu s-a arătat în readucerea chipului, sau a firii umane la frumusețea ei originală, nu s-a arătat în nimic, sau s-a arătat în distrugerea firii umane. Mântuirea are, în acest caz, un sens negativ. Coborârea Fiului lui Dumnezeu însuși devine, prin aceasta, fără rost; sau rostul ei a constat în distrugerea trupului și chipului omenesc, a chipului Său propriu. Dar puterea lucrătoare dumnezeiască a coborât la lucrarea de restabilire și înfrumusețare a chipului Său omenesc, așa cum a coborât la crearea lui la început. În aceasta vede patriarhul Nichifor rostul chenozei Fiului lui Dumnezeu. În ea constă și mântuirea, nu în prestarea unei satisfacții juridice lui Dumnezeu pentru noi.

Dacă firea omenească s-a păstrat, dar nu mai are formă (*morphe*), prin ce se mai deosebește de firea dumnezeiască care, și ea, e fără formă? Negarea formei firii omenești echivalează, în orice caz, cu dispariția firii umane, prin confundarea ei cu cea divină.

Precizăm iarăși că firea dumnezeiască, deși e fără formă, pe de altă parte e izvorul tuturor formelor. Ea nu e informă, ci mai presus de orice formă, e o «hiper-icoană»⁴⁶. Dumnezeu, fără să aibă o determinare actuală, e izvorul tuturor lucrărilor de determinare. Toate chipurile au astfel originea în El.

Dacă trupul lui Hristos, - spunea patriarhul Nichifor -, e incompreensibil după înălțare, cum vor deveni trupurile noastre după asemănarea trupului Lui (*symmorphothesetai*)? Se vor face și ele incompreensibile (*allepta*), sau nu vom avea nici noi nici un trup? Dar Sfântul Apostol Pavel spune că vom avea trup duhovnicesc, spre deosebire de cel firesc de acum (I Cor. 15,44). «Iată de acum trupurile dreptilor sunt duhovnicești, prin lucrarea Duhului ce locuiește în ele. Atunci însă vor fi mai subțiri și mai ușoare... și mai duhovnicești; și Duhul va rămâne cu trupurile lor neîncetat. De aceea, credem că vor fi și din carne și oase. Cum e, deci, incompreensibil corpul lui Hristos, dacă cele ce se formează după el nu sunt incompreensibile?»⁴⁷.

Iconomahii, numind firea umană a Mântuitorului, «ființă înțelegătoare», ca prin aceasta să-i nege forma, patriarhul Nichifor găsește prilej să arate ce este «ființa înțelegătoare» (*noera ousia*) și ce sunt așa-numitele realități inteligibile (*noeta*). Ființa înțelegătoare e cea care înțelege realitățile inteligibile superioare (*ta hyperkeimena noeta*). Ființă înțelegătoare e îngerul, întrucât e minte ce înțelege cetele superioare. Dar îngerul e și ființă inteligibilă (*noete ousia*), întrucât e înțeles și el de mintea omului. Dar omul nu e o ființă inteligibilă (*noete ousia*), întrucât nu mai este o ființă subordonată lui, care să-l poată înțelege. Dar omul nu se poate numi nici ființă înțelegătoare, căci mintea cu care înțelege el e numai o parte din ființa lui. Omul are numai suflet înțelegător. El constă din suflet înțelegător și trup. De aceea, nici natura umană a Domnului nu se poate numi ființă înțelegătoare, căci are și trup. Iar forma lui e chipul trupului însuflețit. «Oricine e părtaș de o mișcare, de o putere și de o lucrare, nu e corp simplu, ci corp însuflețit și carne însuflețită. Căci acestea sunt ale sufletului, care dăruiește acestora puțința să se miște și

să vieze. Iar acestora (trupului și cărnii) le e propriu să primească formă, figură, să fie organizate și să aibă cele trei dimensiuni și toate celelalte câte sunt ale cărnii și ale trupului. Căci chipul (*morphe*), mai ales și în mod propriu al omului, e forma (*eidos*) trupului organic și însuflețit. De aceea se poate și cuprinde»⁴⁸.

Prin mișcare, patriarhul Nichifor înțelege o mișcare spre un scop, ca și sfântul Maxim Mărturisitorul, deci o mișcare organizată, o mișcare de unire, o mișcare ce întreține și caută o relație. În aceasta se arată și raționalitatea materiei. Mișcarea arată caracterul dinamic al raționalității plasticizate în toate cele vizibile, al unei raționalități care organizează și conduce creația spre Dumnezeu.

Iconomahii, socotind firea omenească a Domnului lipsită de formă, neagă nu numai existența trupului, ci și a sufletului, întrucât neagă sufletul ca raționalitate dinamică care dă formă trupului și carnea căreia îi dă formă⁴⁹.

Dar circumscrierea lui Hristos nefiind a unei omenități abstracte, pur gândite, ci a omenității Lui, e o circumscriere care se referă la însuși ipostasul lui Hristos, deși acest ipostas după dumnezeirea lui e necircumscriș. Circumscrierea nu e numai a firii umane luată în sine, sau a unui ipostas uman deosebit de cel divin. Ideea aceasta era atribuită de iconomahi apărătorilor icoanelor, întrucât nu puteau înțelege cum ar putea fi circumscriș ipostasul divino-uman însuși prin faptul că e circumscriș după firea Lui omenească. Apărătorii icoanelor au combătut ideea aceasta cu toată puterea. În special *Antireticul I* al patriarhului Nichifor împotriva împăratului Constantin V e dedicat acestei teme.

După ce dovedeau, precum am văzut, că Hristos e circumscriș după omenitatea Lui, căci altfel n-ar avea o omenitate reală, apărătorii arătau că dacă această circumscriere nu e a ipostasului însuși, nu avem în Hristos un singur ipostas. Când iconomahii negau peste tot circumscrierea lui Hristos, se dovedeau monofiziți: când o admiteau numai pentru omenitatea Lui, dar nu pentru ipostasul însuși al lui Hristos, se dovedeau nestorienii. Apărătorii icoanelor arătau că la una și aceeași persoană se referă și circumscrierea și necircumscrierea, căci numai așa se păstrează și unitatea ipostasului și dualitatea firilor. Nu e corect să nu se refere la aceeași persoană unică a lui Hristos

și însușirile umane. Precum nu se poate atribui persoanei umane numai cele trupești sau numai cele sufletești, ci ambele feluri de acțiuni și însușiri, așa și lui Hristos ca Persoană unică divino-umană I se atribuie și cele dumnezeiești și cele omenești. Și în baza comunicării însușirilor, numind persoana cea unică Dumnezeu Cuvântul îi putem atribui cele omenești — inclusiv circumscrisa — și numind-o Omul Iisus, îi putem atribui cele dumnezeiești. «Precum nu-L numim numai Dumnezeu, nici numai om, pentru că e amândouă, așa nu-L numim nici numai necircumscris, căci nu e numai Cuvântul, nici numai circumscris pentru că nu e numai om, ci se vor zice despre El amândouă în sens propriu. Căci precum același e deodată Dumnezeu și om, așa Același e circumscris și necircumscris»⁵⁰.

Desigur aci ne întâlnim iarăși cu faptul chenozei. Ipostasul divin se coboară la lucrări prin care organizează o materie ca trup al Său printr-un suflet omenesc și arată din Sine numai atât cât poate arăta un trup omenesc prin aceste lucrări de organizare și de lucrare prin el. Dar în aceste lucrări e ipostasul dumnezeiesc însuși. Ele sunt ale Lui. Pe de altă parte, trupul acesta poate deveni din ce în ce mai transparent și prin el se poate pătrunde în dimensiuni tot mai adânci ale ipostasului divin care le poartă. Totuși infinitatea acestor dimensiuni se experiază numai global și virtual prin chipul circumscris al trupului. Chenoza Fiului lui Dumnezeu are ca revers îndumnezeirea trupului, deschiderea lui spre orizontul infinității ipostasului dumnezeiesc, nu desființarea lui. Fața lui Hristos, în special, e deci mediul circumscris al arătării dumnezeirii necircumscrise. Circumscrisul e făcut transparent al necircumscrisului.

Icoana e asemenea crucii: ea e o limită care ne strâmtorează și ne oprește să ne întindem prin noi înșine la infinit, să ne facem noi înșine dumnezei, dar e și poartă spre infinitatea lui Dumnezeu, prin harul Lui, prin comuniunea cu El, prin care, noi predându-ne Lui ca altuia, El ni se dăruiește. Toți suntem conștienți de insuficiențele noastre, de păcatele noastre, toți trebuie să răbdăm aceste insuficiențe, pe care nu le putem depăși. Cel mai bun lucru e să ne pocăim de greșelile făcute, mai ales că nu putem repara totdeauna urmările lor, dar trebuie să le suportăm toată viața, să suferim pentru ele până la moarte și inclusiv moartea. În toate acestea se arată crucea, dar suferința,

pocăința, insuficiențele de nedepășit devin o intrare în infinitatea dragostei lui Dumnezeu, când le suportăm ca predare oferită Lui. Prin crucea suportată ca predare benevolă Tatălui, Hristos a intrat în raiul infinității divine. Raiul s-a închis protopărinților prin voința de a-și găsi mulțumirea în exuberanța socotită infinită a naturii, închipuindu-și că ei vor înainta la infinit în gustarea ei. Ea li s-a dovedit limită și până la urmă pricină de moarte. Prin lemnul crucii văzut și primit în uscăciunea lui dureroasă și limitativă, Hristos a intrat ca om iarăși în infinitatea paradisiacă a iubirii lui Dumnezeu și prin aceeași cruce acceptată benevol, ca predare lui Dumnezeu, intrăm toți la El.

Icoana are și ea acest caracter paradoxal: prin circumscrierea ei intrăm cu vederea credinței în infinitatea transparentă a lui Hristos Dumnezeu. Dar omul se poate închide în circumscriere și prin imaginile pictate, când vrea să redea prin ele numai natura sau fața omului imanent socotite infinite (tablourile apusene). Dar icoana bizantină, având asociată cu ea crucea înfrânelor, a sfințeniei, a subțiririi și transparenței umanului, se face poartă spre necircumscrierea cerului, sau a infinității dumnezeiești.

Caracterul paradoxal, antinomic al Persoanei lui Hristos, Dumnezeu și om în același timp, limită umană și necircumscriere divină, implică și caracterul antinomic al icoanei Lui. Numind această Persoană circumscrisă, nu se exclude contrariul, ci dimpotrivă, se presupune: tot așa și inversul. La fel icoana, indicându-ne pe Hristos ca circumscris, nu exclude necircumscrierea Lui, ci dimpotrivă ne-o sugerează ca alcătuind cealaltă latură a Lui, așa cum chipul unui om, deși îi redă numai trupul, nu implică o separare a trupului de suflet, ci dimpotrivă. Occidentalii au ajuns, în general, la respingerea icoanelor, din reacție față de tablourile închise în imanența omului, pentru că aceste tablouri n-au mai unit ca icoana chipul cu sfințenia, cu crucea înțeleasă ca frână față de pornirile inferioare, pur pământești, n-au mai cunoscut icoana deschisă, prin circumscriere necircumscrișului Dumnezeu.

Sinodul VII ecumenic spune: «Ei (iconomahii) au flecărit că în icoană se circumscrie împreună cu firea omenească și firea dumnezeiască. Prin aceasta și-au ieșit din rațiune, fiind predați unei cugetări netrebnice. Căci Petru și Pavel fiind pictați se văd, dar sufletele lor nu sunt de față în icoană. Pentru că nici când e de față trupul lui Petru, nu vede cineva sufletul lui. Dar fiindcă

acesta nu se vede, cine, urmând adevărului, va spune că trupul lui Petru e despărțit de sufletul lui? Cu atât mai mult firea necircumscrișă a lui Dumnezeu Cuvântul e nedespărțită de trupul circumscriș luat de El»⁵¹.

Pe lângă alte neînțelegeri și deosebiri, iconomahii vădeau și o neînțelegere a trupului. Ei socoteau că trupul e substanța materială din care se constituie și nimic mai mult. Nu vedeau raționalitatea imprimată în el de suflet. De aci disprețul pentru trup și pentru icoană. Ei nu vedeau că trupul e o substanță nedespărțită de o formă, imprimată în ea de suflet, de complexitatea rațională a unor lucrări ale sufletului. Prin formă, trupul e chipul sufletului, deci icoană; deși nu cuprinde însăși substanța trupului, redând ca icoană forma lui, indică prin aceasta sufletul care a produs acea formă, iar în Hristos indică ipostasul unic divino-uman⁵².

Dacă se respinge icoana lui Hristos pe motiv că, redându-se în ea numai omenitatea Lui, nu se redă însuși ipostasul Lui divin, trebuie să se respingă și cuvântul Lui din Evanghelie pe motiv că cuvântul redat, apărând ca al omenității, nu ca al dumnezeirii, nu e al ipostasului însuși⁵³.

Desigur, văzându-se și redându-se prin firea omenească însuși ipostasul divin, acesta se «vede» într-un anumit fel. E o vedere care nu exclude credința, cum s-a spus mai înainte, ci o implică, așa cum și «vederea» de către apostoli a dumnezeirii lui Hristos prin omenitatea Lui implică credința în ea. Adică, precum aceia vedeau, prin faptele Lui și printr-o anumită putere spirituală ce emana din El, că e nu numai om ci și Dumnezeu, deși dumnezeirea era ascunsă, dar transparentă în manifestări, tot așa credincioșii văd prin aceleași fapte ale Domnului, redată în icoană, că Cel înfățișat în icoană nu e un simplu ipostas uman, ci ipostasul divino-uman, deși dumnezeirea, ca ființă, nu se vede. O spune aceasta tot Sinodul VII ecumenic: «Căci Hristos este numele care indică cele două firi, pe cea văzută și pe cea nevăzută, iar Hristos însuși nevăzându-se de oameni prin catapeteasmă, adică prin trupul Lui, chiar dacă firea Lui dumnezeiască se ascundea, o arăta prin semnele Lui»⁵⁴.

Iconomahii nu sesizau acest caracter antinomic al Persoanei lui Hristos, pentru că nu o contemplau deodată cu cele două firi, ci pornind de la unitatea ei, reduceau la unitate și firile. Ei spuneau: «Cine circumscrie per-

soana aceea, circumscrisă și firea dumnezeiască, care e necircumscrisă» și cine nu circumscrisă firea dumnezeiască, nu circumscrisă nici persoana pentru că e aceeași pentru amândouă firile⁵⁵. Aceasta era o judecată pur monofizită. Patriarhul Nichifor observă că această concepție pornește de la ideea greșită a unui ipostas simplu, neantinomic în Hristos: «Zicem deci, că, dacă ipostasul lui Hristos ar fi o realitate simplă și necompusă, încât să negăm cu totul compoziția, am putea admite împreună cu voi necircumscriserea lui. Căci aceasta e firea celor simple... Dar dacă ipostasul e dublu și compus, concurgând din amândouă firile... întregul acesta compus din dumnezeire și omenitate e circumscris. Căci Hristos e părtaș la fel de firea dumnezeiască și omenească și s-a făcut mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor. Iar Cel ce mijlocește între unii și alții, va fi părtaș numaidecât ambelor laturi între care mijlocește și nimic nu are mai puțin sau mai mult din aceasta sau din aceea»⁵⁶.

De altfel, nici în existența pământească a lui Hristos nu s-a văzut dumnezeirea Lui ca esență. Dar de aici nu se poate deduce că El e numai om. Deși s-a văzut numai după omenitate, în ce privește esența (de altfel ideea că s-ar putea vedea vreodată esența divină într-un mod analog cu esențele create, văzute, e o concepție naivă, care trebuie părăsită, *n.n.*), Cel ce se vedea era ipostasul Cel unic divino-uman. «Dacă Hristos cel redat în icoană (*charakteridomenos*) e numai creatură, lipsită de firea dumnezeiască, prin faptul că aceasta e necircumscrisă, cu mult mai mult a trebuit să sufere aceasta întrupându-se»⁵⁷. Dar aceasta înseamnă a despărți ipostasul de ceea ce e văzut. Prin chenoză, însuși ipostasul divin ni s-a făcut văzut și posibil de redat în icoană. «Am învățat de la acela că Fiul cel ipostatic al lui Dumnezeu s-a făcut om cu noi și cu oamenii a petrecut; Cel necreat s-a făcut creatură și Cuvântul s-a întrupat (Rațiunea ipostatică s-a plasticizat, *n.n.*), s-a făcut trup (s-a plasticizat în mod organizat, *n.n.*) și s-a văzut Cel nevăzut. Deci, ceea ce am văzut cu ochii noștri prin credință și mâinile noastre au pipăit, aceea zugrăvim și redăm în icoană, nedespărțind și neputând deosebi trupul odată unit cu Dumnezeirea»⁵⁸. Iconomații nu admiteau că omul poate contempla ceea ce e nevăzut, nici că nevăzutul poate să-și ia văzutul ca mijloc de manifestare, sau că raționalitatea personală sau ipostatică se poate plasticiza. Prin aceasta aruncau în planul total orb și haotic ceea ce se vede, adică trupul lui Hristos, și îl supuneau unui dis-

preț total. Ei contestau prin aceasta orice posibilitate a simbolului, a transparenței nevăzutului rațional și spiritual prin cele văzute. Ceea ce e nevăzut rămânea, după ei, despărțit printr-o prăpastie de netrecut de ceea ce e văzut și viceversa. Dar e un fapt de taină incontestabil că realitatea văzută e prin organizarea ei o raționalitate plasticizată și deci transparentă și aceasta se întâmplă mai ales cu trupul și în mod special cu fața omenească în care spiritualul transpare cu o deosebită claritate și intensitate. Cine nu constată că prin ochii, prin graiul uman se manifestă și transpare nevăzutul spiritului omenesc și uneori și al celui dumnezeiesc? Iar taina icoanei, constă în aceea că prin câteva linii se poate reda fața umană și în speță cea a lui Hristos ca față a lui Dumnezeu-Cuvântul. Taina icoanei e o taină în care se prelungește taina feței lui, redând prin raționalitatea plasticizată a combinării unor linii și culori, raționalitatea plasticizată ca viață a lucrului real, sau a persoanei văzute, suprema plasticizare reală a raționalității conștiente.

Pe drept cuvânt, patriarhul Nichifor Mărturisitorul zicea: «Cele ce ne sunt predate prin credință nouă nu ne sunt mai puțin sigure ca cele ce ne sunt puse în mâini și sub ochi. Tu însă nu le primești nici pe acestea, pentru că ești cu totul de carne și cauți în jos și nu înțelegi nimic înalt despre cele cu privire la noi»⁵⁹. Iconomahii nu făceau uz de raționalitatea conștientă plasticizată în trupul lor, și de aceea, acesta rămânea, practic, ca o carne lipsită de orice raționalitate. Ei spuneau că, întrucât Persoana lui Hristos e persoană a două firi, iar icoana e a persoanei, icoana, întrucât redă persoana numai după firea omenească, nu redă persoana Lui adevărată, care e persoană și a firii dumnezeiești, sau lasă firea dumnezeiască fără persoană. Patriarhul Nichifor răstoarnă ușor argumentul acesta, spunând că dacă Hristos nu e și persoană a firii omenești, deci nu e posibil de redat în icoană după firea aceasta, înseamnă că persoana lui Hristos e numai a firii dumnezeiești și firea omenească rămâne fără persoană și deci Logosul însuși rămâne cu totul nevăzut, nepipăit, fără putința de a fi pătimit.

Apărătorii icoanelor, susținând că prin icoană, deși aceasta înfățișează numai ceea ce se vede, se redă ipostasul cel unul, deci și dumnezeiesc al lui Hristos, refereau raționalitatea plasticizată a trupului lui la raționalitatea persoanei, în cazul lui Hristos la Rațiunea supremă care e Dumnezeu-Cuvântul.

E un fapt care se întâmplă, de altfel, într-o altă măsură, cu raționalitatea plasticizată a întregii lumi. Căci nu există raționalitate care să nu se reducă la un suprem ipostas sau subiect rațional care creează și conservă lumea raționând.

Pe baza acestei realități generale, din faptul că Hristos e o persoană cu două firi, nu rezultă că nu poate fi redat prin însușirile uneia din ele, anume prin ale celei omenești. Opinia aceasta contestă uniunea ipostatică, iar în mod mai general contestă reducerea întregii raționalități plasticizate, sau a întregii organizări a realității văzute la o supremă Persoană care raționează. Dacă Hristos n-ar putea fi redat prin firea omenească, n-ar fi putut fi văzut peste tot, căci prin firea dumnezeiască El nu poate fi văzut și redat. Ambele feluri de însușiri sunt ale aceleiași Persoane, căci se reduc în ultima analiză la ea. Numai dacă ipostasul lui Hristos ar fi simplu, adică al unei singure firi, n-ar putea fi redat întreg prin însușirile fiecăreia din cele două firi. «Dar noi spunem că e compus din cele contrare, cum ne învață cuvântătorii de Dumnezeu... Căci e cu neputință ca două firi concurgând în existența unuia să nu fie contrare și deosebite... Și dacă e contrar văzutul nevăzutului, stricăciosul nestricăciosului, pătimitorul nepătimitorului, și cele ce se mai spun asemenea acestora și se contemplă în jurul uneia și aceleiași persoane, pentru ce nu s-ar contempla și cealaltă opoziție în El: circumscrierea și necircumscrierea?»⁶⁰.

De fapt, cele două firi în Hristos și însușirile lor, cu raționalitatea pe care o redau, nu sunt numai contrare, ci și într-o anumită înrudire, cea omenească fiind chipul creat al celei dumnezeiești. Iar prin aceasta sunt legate și pot reda același unic ipostas, una ca natură proprie a Lui, cealaltă ca natură creată de El după chipul Lui, ca raționalitate plasticizată care își are originea în El. Contrarul dintre ele se reduce numai la faptul că una e creată și deci cunoscută cu simțurile, iar cealaltă necreată și necunoscută cu simțurile.

Apărătorii icoanelor nici nu despărțeau ipostasul Cuvântului de trupul Lui circumscriș, nici nu considerau că, deodată cu circumscrierea trupului Lui, El se circumscrie și după firea Lui dumnezeiască. Dar susțin cu toată puterea că trupul circumscriș e al Cuvântului, deci și icoana care redă acest trup circumscriș nu redă un trup despărțit de Cuvântul, ci trupul Cuvântului, însă prin aceasta nu se circumscrie Cuvântul după dumnezeire. Căci dumnezeirea nu se epuizează în mod necesar în lucrarea ei prin care organizează materia

într-un trup în mod inevitabil circumscris. Ei evită, astfel, atât monofizitismul, care făcea ca dumnezeirea să se transforme în trup sau viceversa, cât și nestorianismul, care le ținea pe acestea două total despărțite, făcând din icoană mărturia uniunii ipostatice. Împăratul Constantin Copronim zicea: „... sau se circumscrie și dumnezeirea în icoană, întrucât Hristos e din dualitate, sau e înțeles Hristos ca om simplu și așa se redă în icoană, întrucât icoana e a persoanei și dumnezeirea e «necircumscrisă»⁶¹. Patriarhul Nichifor îi răspundea că, Cuvântul nu se circumscrie în trup, nici nu se circumscrie împreună cu trupul «deși trupul e unit cu El în mod nedespărțit»⁶². Căci după ființă Cuvântul e peste tot. Dar e peste tot susținând raționalitatea plasticizată, întemeiată de El. De aceea tot așa de greșit e a spune că Cuvântul e despărțit de trupul circumscris. Dacă e peste tot, cu atât mai mult e în trupul unit cu El după ipostas⁶³. Față de extremele exprimate de împăratul iconomah, Biserica a ales calea de mijloc a unirii contrariilor, calea subtilă a realității, a deosebirii, dar în același timp a nedespărțirii între Dumnezeu și creatură. Ceea ce afirmă Constantin Copronim în cuvintele de mai sus e egal cu a spune de un inel de aur care își imprimă forma pe ceară, că, sau se amestecă cu ceara, sau se desparte semnul lui de pe ceară. Cum se poate spune că Cuvântul sau se circumscrie și El cu trupul lui când acesta e redat circumscris în icoană, sau se desparte de trupul Lui în acest caz, dacă nu se circumscrie nici nu se desparte, nici în trupul Lui real cu care e unit? Cuvântul lui Dumnezeu a luat trupul nostru circumscris și nu se desparte de el nici când acesta e zugrăvit în icoană⁶⁴. În icoană vedem chipul trupului Fiului lui Dumnezeu devenit om, sau chipul trupesc al ipostasului divin, pentru că ipostasul acesta a format trupul lui Hristos sau l-a organizat prin sufletul Lui.

Împăratul Constantin V Copronim nu admitea să se dea numele lui Hristos chipului lui Hristos din icoană, întrucât icoana îl redă numai după omenitate. Consecvent dogmei uniunii ipostatice, patriarhul Nichifor observă că Hristos se răstignește după trup, nu după dumnezeire, dar Cel răstignit se numește Hristos, întrucât patima aceasta suportată prin trup e a Lui însuși ca persoană. «Fiindcă deci și trupul pe care l-a luat din noi se zice trupul lui Hristos, în care a și pățimit toate, iar acest trup a avut și un chip, căci nu există trup fără chip, pentru că altfel n-ar mai fi trup, în mod necesar se

numește Hristos și chipul și asemănarea acelui trup, deși nu se referă la firea dumnezeiască care e fără chip»⁶⁵. Numai dacă trupul redat în icoană n-ar fi al lui Hristos, nu s-ar numi nici icoana Hristos, deci numai dacă nu s-ar crede în uniunea ipostatică⁶⁶. Hristos e numele Persoanei care cuprinde și o fire și alta, care organizează și susține, în ultima instanță, și trupul Lui. Când contemplăm firile în ele însele, le numim cu însușirile ce le sunt proprii: dumnezeirea o numim necreată, omenitatea creată etc. Nu spunem de omenitate că e necreată, de dumnezeire că e creată. «Dar când e cugetat ipostasul compus în realitatea lui concretă din amândouă acestea, ca unul, acesta e numit Hristos și i se atribuie însușirile amândurora... fiindcă Hristos e totodată și Dumnezeu și om, și Dumnezeu întrupat și de asemenea necreat; nepătimitor și pătimitor, Același»⁶⁷. Întrucât Fiul lui Dumnezeu însuși a organizat trupul ca o materie plasticizată și și l-a făcut propriu, El însuși e și Dumnezeu întrupat în trup creat purtat de Dumnezeu. Atribuind — în baza comunicării însușirilor — însușirile omenești lui Dumnezeu-Cuvântul și însușirile dumnezeiești omului Iisus, patriarhul Nichifor aplică aceasta și icoanei zicând: «Precum, deci, și-a făcut prin iconomie proprii patimile trupului și precum trupul se zice al lui Dumnezeu Cuvântul, așa și icoana (asemănarea) preasfântului Său trup ca proprie Lui se referă la El. Și făcută astfel proprie Lui și bucurându-se de numele comun al firilor, se numește și ea cu numele arhetipului»⁶⁸.

Constantin Copronim, consecvent cu concepția că icoana nu se deosebește de prototipul real, consideră numai Euharistia icoană a Domnului. Patriarhul Nichifor observă că în Euharistie nu avem icoana trupului Domnului — deși cele din ea se săvârșesc simbolic — ci însuși trupul Domnului. Apoi, dacă nu se admite o circumscriere a trupului Domnului, nu e posibilă o junghiere și o mâncare a lui nici în Euharistie. Iar dacă se consideră că circumscrierea trupului Domnului antrenează fie despărțirea lui de ipostasul Cuvântului, fie și circumscrierea dumnezeirii Lui, în Euharistie nu ne împărtășim decât cu firea omenească despărțită, sau se junghie și dumnezeirea. Toate acestea sunt consecințe ale unei cugetări străine de dogma uniunii ipostatice⁶⁹.

Patriarhul Nichifor respinge teza iconoclastă că Hristos nu e circumscriș după trup, și cu un argument luat din lumea îngerilor și a sufletelor. În-

gerii sunt circumscriși, măcar că sunt spirite. Desigur, sunt circumscriși spiritual, pentru că nu sunt infiniți. Sunt circumscriși în sensul de hotărnicii, de limitați, de definiți. De altfel, însuși Dumnezeu nu e o realitate lipsită de posibilitatea definirii. El nu e orice. El e, dacă nu definit în sensul de limitat, măcar în sensul că e deosebit de neant, sau de un minus de existență. El e definit ca perfecțiune în toate față de orice imperfecțiune. El e definit în sensul că cuprinde în sine virtual toate definițiile. Căci în El își au originea toate definițiile pozitive. Savantul fizician B. Philibert, spune că numai neantul e lipsit de orice definire (*Der Dreieine*, 1971). S-a spus că *omnis determinatio est negatio* (în sensul că se neagă prin ea altceva, deci infinitatea). Mai corect ar fi de spus: *omnes virtuales determinationes sunt summa affirmatio*. Cu cât are ceva determinări mai puține, cu atât e mai puțin real. Iar *nullo determinatio est totalis negatio*. Dumnezeu se definește și prin faptul că e o Treime de persoane, care se deosebesc una de alta. Fiul e altfel decât Tatăl. Dar filiațiunea Lui e infinită; e infinitatea esenței și existenței divine în formă filială. Iar cum fața omului e chipul acestei filiații divine, ea e capabilă să fie un transparent și un mediu al infinitei filiații divine, umanul neterminând niciodată să exprime iubirea filială din care se hrănește.

Dar în mod cu mult mai propriu sunt circumscriși îngerii și sufletele. Măcar că, prin faptul că nu au chip, nu se zugrăvesc în ceea ce sunt în ei sau în ele (sufletele) înseși, îngerii sunt totuși circumscriși. Și sufletele la fel. Căci altceva e circumscrierea și altceva zugrăvirea (*perigraphie graphe*). Îngerii sunt circumscriși în spațiu și în timp, nefiind atotprezenți și din eternitate. La fel sufletele. E circumscrisă viața omenească, legea lui Moise, ciclul anual. Dar nu se poate zugrăvi ca ceea ce sunt, în ele, ci numai prin simboluri. Dar se poate adăuga: prin circumscrierea lor transpare necircumscrisul dumnezeiesc. Deci și prin zugrăvirea lor prin simboluri, care sunt altceva decât icoana, care redă o realitate vizibilă, nu una invizibilă.

Dacă deci îngerul și sufletul, deși n-au trup, sunt circumscrise, cum nu e circumscris și nu se va zugrăvi Hristos, Cel ce s-a întrupat și a luat chip și figură omenească și s-a făcut într-o nouă afară de păcat?⁷⁰. Dacă n-ar fi circumscris după trupul Său, n-ar fi fost în spațiu, nu s-ar fi cul-

cat în iesle, nu s-ar fi tăiat împrejur, nu s-ar fi botezat, răstignit, înviat, n-am fi mântuiți⁷¹.

Sfântul Teodor Studitul observă și el că noțiunea circumscrierii e co-extensivă cu noțiunea creatului. Tot ce e creat, e circumscris. «Dacă Hristos e necircumscris, nu numai după dumnezeire, ci și după omenitate, atunci și omenitatea e dumnezeire»⁷². Concluzia e un panteism vădit.

Hristos având trup nu numai circumscris ca sufletul, ci apt de a fi și zugrăvit, arată coborârea Fiului lui Dumnezeu până la ultimele trepte ale creației, pe care le cuprinde și omul, pentru a mântui și îndumnezei totul.

Astfel, icoana ni-L arată nu numai ca circumscris, ci și ca zugrăvit. «Circumscrierea nu e opera noastră, ci a Celui ce s-a pogorât pentru noi și a îmbrăcat pentru mântuirea noastră puținătatea noastră; iar redarea în icoană e opera noastră a celor ce am crezut... și venim la amintirea celor făcute de El pentru noi»⁷³.

Icoana aparține altei ordini decât realității create de Dumnezeu. Prin ea intervenim în realitate, nu ca să producem o alta la fel de reală cu aceea, ci ca să ne amintim de realitate și să punem în evidență pentru noi deschiderile ei spre ordinea superioară a spiritului. Așa cum cunoștința nu e realitatea însăși, ci reflexul ei în noi și deschiderea ei prin noi și pentru noi, așa și icoana e exprimarea plasticizată a cunoștinței noastre despre prototipul real⁷⁴. Ea aparține nu ordinei ontologice, ci celei gnoseologice. Dar prin aceasta e legată de ordinea ontologică, punând-o în lumină. Dar și prin cunoaștere și amintire ne formăm pe noi înșine. Căci fără ea n-am lua contact cu realitatea la nivelul ființei noastre conștiente. Hristos n-ar lucra deplin asupra noastră, transformându-ne spre sfințenie, fără icoană, fără această amintire și deschidere prin icoană a dumnezeirii și a umanității Lui sfințite prin icoană. O arată aceasta pilda Occidentului creștin. Contactul cu Hristos ar fi, în afară de aceea, mai puțin frecvent și mai puțin eficient fără icoană.

Iconomahii refuzând icoanele, admiteau semnul crucii. Patriarhul Nichifor scoate chiar din aceasta un argument pentru circumscrierea trupului Domnului și pentru puțința de a fi redat în icoană. Cine primește crucea, trebuie să primească și icoana și cine refuză icoana trebuie să refuze și crucea, ca unul ce refuză circumscrierea trupului Domnului asemenea docheților.

«Căci cum ar fi pățimit sau s-ar fi răstignit, dacă, după aiureala lor, a luat un trup necircumscriș ?»⁷⁵.

Circumscrierea Domnului e implicată în «forma» Lui omenească. Iar aceasta nu e o apariție lipsită de consistență, ci are un caracter substanțial. «Chip (*morphe*) și ființă afirmă (Părinții) că e același lucru și amândouă au același înțeles. Deci egalitatea în chip înseamnă egalitatea în ființă (Filip. 2, 7), înțelegând la Dumnezeu chipul în mod potrivit cu El. (De aceea, spuneam mai înainte că nici Dumnezeu nu e cu totul indefinit, sau inform, *n.n.*). Astfel socotesc (Părinții) că El a luat prin chip cu adevărat și fire omenească și s-a făcut întreg om din suflet și trup. Precum prin «chipul lui Dumnezeu» e Dumnezeu desăvârșit, așa prin «chipul robului» e om desăvârșit (Adică om deplin definit ca atare, distinct de orice altă vietate, *n.n.*). Căci umilindu-se (*kenosas*) Cuvântul, nu a primit prefacerea sau preschimbarea, ci rămânând ceea ce era, a luat ce nu era, și făcându-se trup, a rămas Dumnezeu»⁷⁶.

Disputa stăruitoare, dacă Domnul a fost sau nu circumscriș, se datorește tainei trupului omenesc în general, care, pe de o parte, este, prin materialitatea lui, circumscriș, pe de alta, prin spiritualitatea sau raționalitatea prin care e organizat și funcționează, indică prin sine indefinitul, pe care-l sugerează și icoana lui, anume indică indefinitul definit al spiritualității umane, dar că în el e numai aceasta, sau indică și spiritualitatea definită infinită divină, dacă e și purtătorul acesteia, cum a fost trupul Domnului. Iconomahii vedeau simplist numai necircumscrierea pe care o sugerează prin sine trupul Domnului, iar apărătorii icoanelor, deși afirmau deodată cu circumscrierea lui și infinitatea ipostasului divin, nu au găsit totdeauna cuvintele suficiente de explicite pentru evidențierea acestui paradox.

În timpul mai nou a încercat S. Bulgakov să tălmăcească, pe baza acestui caracter antinomic al trupului pe de o parte omenesc, pe de alta al Cuvântului dumnezeiesc, legătura strânsă ce există între circumscrierea și necircumscrierea lui Hristos, sau între chipul dumnezeirii necircumscrișe și chipul omenesc circumscriș al lui Hristos. Însă el pare să fi mers prea departe în tendința împăcării lor, unificând cele două aspecte ale lui Hristos și ajungând la un oarecare monofizitism, sau panteism. El spune: «Primind natura omenească creată a vechiului Adam, noul Adam n-a luat asupra Sa un chip străin

de sine, extern, ca o haină, ci chipul Său propriu, pe care El, ca Dumnezeu, îl are în om. Umanitatea Sa este totodată și chipul dumnezeirii Sale, în baza creației însăși a omului, care are prototipul Său în umanitatea cerească a Noului Adam. Hristos în trupul Său a luat chipul Său propriu, al ceresului Adam, icoana sa. Chipul Său dumnezeiesc e deplin străveziu în omenitatea Sa. Greșeala principală a iconoclaștilor, pe care o afirmă și închinătorii icoanelor, constă în aceea că ei despărteau, în raport cu chipul, cele două naturi în Hristos. După învățătura lor, dumnezeirea, ca nevăzută, nu are chip, iar umanitatea nu e străbătută de dumnezeire și nu este chipul ei și de aceea chipul (circumscrierea) aparține numai trupului omenesc. În realitate, însă, în amândouă naturile, Hristos are unul și același chip dumnezeiesc, dar de două ori, sau îndoit. După dumnezeirea Sa El este chipul Tatălui și totodată prototipul a tot ce este, ca prototip al omului care, de aceea, și este chipul Lui. Omul în Hristos este chipul direct al dumnezeirii Lui, pentru că însăși ea are chip omenesc. De aceea, și creația zidită după chipul dumnezeiesc poartă chip dumnezeiesc. De aceea e falsă premisa fundamentală a iconoclaștilor, pe care o împărtășeau și închinătorii icoanelor (sfântul Teodor Studitul și alții) că dumnezeirea lui Hristos e necircumscrișă în sensul lipsei de chip al ei; ea are chip în om, prin urmare poate fi circumscrișă». Iar la notă Bulgakov spune: «În general, necircumscrierea, înțeleasă ca lipsă de chip sau lipsă de formă, se privește greșit ca urmare a desăvârșirii dumnezeiești. Mai degrabă, dimpotrivă, necircumscrierea ar însemna o nedesăvârșire. Dumnezeu este Forma formelor, Chipul chipurilor, Ideea ideilor, și e greșit a cugeta că nemărginerea și infinitatea în sensul lipsei de chip, al haosului, al abisului, ar corespunde cu mărirea dumnezeiască» (*Icona i Iconopocitanie*, p. 95).

Dumnezeirea pare la Bulgakov ca silită de o lege să ia o formă, iar forma ei cea mai proprie este omenitatea. În felul acesta atât dumnezeirea cât și umanitatea au pe de o parte un caracter necircumscriș, pe de alta circumscriș. Unirea lor în ipostasul unic al lui Hristos poate fi considerată astfel ca o anumită unire într-o fire. Bulgakov ajunge să vorbească, deși cu oarecare șovăială, de un singur chip al lui Hristos, referit la ipostasul cel unul al Lui, în care firile deveneau oarecum una, nu de două, ca apărătorii icoanelor, care refereau chipurile la naturi. Desigur, e o înrudire între firi, deci și între chipuri.

Poate apărătorii icoanelor n-au pus aceasta suficient în relief. Dar modelul și chipul sunt totuși deosebite.

E drept că Bulgakov zicea că abia pe Tabor s-a realizat unificarea deplină a chipurilor lui Hristos, prin identificarea celor două firi: «Dogma hristologică se caracterizează prin unirea celor două poziții: un unic ipostas cu o unică viață, pe lângă două naturi. Dar în privința icoanei atât iconomahii, cât și închinătorii icoanelor au judecat așa: după natura omenească, mai exact după natura trupească, Hristos are un chip vizibil, reprezentabil în icoană, dar după dumnezeire nu-l are și nu e reprezentabil în icoană. De aceea, în raport cu chipul, ei despărțeau naturile și prin aceasta limitau puterea chipului, deși voiau totuși, prin aceasta, să-l salveze, nu să-l respingă. *Dar chipul aparține nu naturii lui Hristos în dualitatea ei, ci ipostasului Lui însuși în unitatea lui Hristos*; având un ipostas unic măcar că în două naturi, are și un chip unic, dezvăluindu-se însă în două naturi, în mod îndoit: invizibil spiritual și vizibil trupește. Sau se poate spune că chipul acesta nu este reprezentabil în icoană după dumnezeirea Lui, dar e reprezentabil după omenitatea Lui... De aceea e și posibilă icoana lui Hristos, anume după chipul Lui omenesc vizibil, dar totuși *identic* cu chipul Lui nevăzut dumnezeiesc... În chipul omenesc strălucește vizibil chipul Lui dumnezeiesc. O oarecare conducere spre el avem în Schimbarea la față a Domnului: pe muntele Taborului ucenicii au văzut pe Domnul, schimbându-și chipul Lui, schimbându-se la față. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că El, *deși și-a păstrat chipul Său omenesc propriu, acest chip a devenit străveziu pentru chipul Său dumnezeiesc*... Slava aceasta este chipul spiritual dumnezeiesc al lui Hristos, și proslăvirea trupului Lui; arătarea lui în slavă este penetrarea lui de dumnezeire, acea perihoreză de care am vorbit. Trupul Domnului, străluminat după înviere, are încă de acum (de la Schimbarea la față), fără schimbare, unele din trăsăturile acestei proslăviri. *Proslăvirea este această identificare a celor două naturi ale lui Hristos în unitatea chipului*, pe lângă păstrarea omenității cerești, veșnice și create, a unicii umanități într-o existență îndoită» (*op. cit.*, p. 95-96).

Din acest limbaj oarecum ambiguu, contradictoriu al lui Bulgakov nu lipsește o oarecare tendință panteizantă, de care se resimte și teoria lui sofio logică. Omenitatea pământească e prelungirea necesară a omenității cerești a

dumnezeirii. Cele două naturi sunt, după el, două nu într-un sens cu totul propriu. Iar cele două chipuri la fel.

Ideea de penetrare a chipului omenesc prin cel dumnezeiesc și ideea că chipul omenesc este reflexul creat al modelului dumnezeiesc pot fi reținute, pentru că sunt proprii Sfinților Părinți. Dar aceste idei la ei nu implică unitatea chipului, ca la Bulgakov, ci dualitatea chipurilor, deși ele sunt înrudite. Ele se deosebesc și se înrudesc, cum se deosebesc și se înrudesc chipul și prototipul. Și această interpretare e suficientă pentru a explica «vederea» necircumscrișului dumnezeirii prin trupul circumscriș al lui Hristos, sau capacitatea omenescului de a se face străveziu pentru prototipul dumnezeiesc. Fără să considerăm chipul omenesc modul unic și necesar de manifestare a dumnezeirii, totuși omenitatea fiind creată de Dumnezeu după chipul Lui, e un mediu la maximum adecvat pentru transparența dumnezeirii prin ea. Dar nu din puterea sa și rămânând despărțit arată omenescul prin sine dumnezeiescul. Nici dumnezeiescul nu se manifestă în mod necesar prin omenesc. Când dumnezeirea se manifestă prin chipul omenesc, se manifestă de bunăvoie și pentru că acesta se străduiește și el, prin puritate și deschidere către Dumnezeu ca să se manifeste prin el. Iar atunci Dumnezeu se arată transfigurând omenescul, ridicându-l spre Sine, unindu-se cu el. Dumnezeiescul e mereu un plus infinit față de omenesc, ridicându-l mereu mai sus pe acesta.

Chipul omenesc e chip de rob față de chipul lui Dumnezeu care e chip de Stăpân. Dumnezeu păstrează în Hristos, deosebit de chipul de rob pe care-l asumă benevol, chipul Său de Stăpân și când își arată chipul Său dumnezeiesc prin chipul de rob, se vede că e deosebit de chipul de rob și nesfârșit în bogăția slavei Lui de Stăpân față de ceea ce este chipul de rob prin sine. Totuși chipul robului a devenit în Hristos chip al Stăpânului, fără ca acesta să înceteze a fi simțit și ca Stăpân. Stăpânul ia purtarea umilită și frățească față de robi, dar prin aceasta înalță chipul de rob în Sine și în aceia, dar mereu se simte că înălțarea vine de la El, de la Stăpânul. Robul e făcut împreună fiu cu Fiul Tatălui, iar în Hristos e făcut el însuși Fiul Tatălui, dar se știe mereu că a devenit aceasta prin asumare, nu de la sine. Stăpânul vrând să fie rob, ca să facă pe rob Fiu, nu uită că e mereu și Stăpân, precum nu uită că e și rob devenit Fiu. Iar faptul că poate fi simultan și una și alta, unul și ace-

lași subiect, sau ipostas, arată și capacitatea chipului de rob de a fi transparent al chipului de Stăpân, sau capacitatea Stăpânului de a se face rob, adică înalta calitate ce a dat-o prin creație robului.

Desigur, într-un fel, chipul nu se referă numai la natură, ci și la ipostas. Din acest punct de vedere, se poate vorbi de o anumită unitate a celor două chipuri în Hristos, dar aceasta e o unitate compusă, cum și ipostasul e o unitate compusă. Sau omul e înălțat, transfigurat de dumnezeire, fără ca să fie desființat.

E drept că apărătorii icoanelor covârșiți de măreția chipului de Stăpân al lui Dumnezeu au stăruit mai mult asupra deosebirii celor două chipuri. Dar ei au afirmat totuși că chipul de rob e un transparent al chipului Stăpânului. Însă nu au stăruit asupra acestui fapt. De aceea se va cuveni să se stăruie în viitor asupra capacității chipului de rob de a fi transparent al chipului Stăpânului. Aceasta o cere conștiința de sine mai adâncită a omului de azi. Bulgakov are meritul de a fi atras atenția asupra acestei necesități. Dar a mers prea departe. De aceea recunoscându-se problema, va trebui să se păstreze un echilibru în răspunsul cerut de ea. De altfel dacă apărătorii teologi ai icoanelor au stăruit mai puțin în doctrină asupra transparenței omenescului pentru dumnezeiesc în Hristos, iconarii bizantini și închinătorii ortodocși au dat o expresie mai vie acestui fapt. Iconarii au rezolvat această problemă prin arta lor. Căci icoana bizantină redă de fapt transparența necircumscrișului divin prin fața circumscrișă umană; iar prin aceasta au descoperit adâncimea dimensiunii umanului și frumusețea lui indefinită în Dumnezeu. Prin aceasta s-a realizat o anumită unitate a chipurilor fără desființarea deosebirii lor.

Occidentul, mergând pe linia nestoriană a despărțirii umanului de Dumnezeu chiar în tablouri, n-a putut descoperi dimensiunile frumuseții indefinite a umanului, oricât a stăruit în redarea umanului. Căci umanul picturii occidentale a rămas un uman închis în limitele naturii. Dar acest uman nu e tot umanul.

2. *Caracterul individual al umanității lui Hristos, ca bază a posibilității redării Lui în icoană.*

Apărătorii icoanelor, făcând din circumscrierea lui Hristos după omenitate, deci din posibilitatea redării ipostasului Lui însuși în icoană, o dovadă a uniunii ipostatice, iconomahii au încercat să conteste chiar circumscrierea firii omenești a lui Hristos. În sprijinul acestei necircumscrieri a firii omenești a Mântuitorului au adus argumentul că Hristos nu a avut o fire umană individuală, ci firea umană universală.

Respingând această teorie, apărătorii icoanelor au adus o nouă clarificare a definiției hristologice de la Calcedon. Ei se întemeiau pe sfântul Vasile cel Mare care spunea că firea nu există în generalitatea ei necircumscrișă, ci determinată într-un individ. «Căci acela spune că ipostasul este cel care înfățișează și circumscrie comunul și necircumscrișul în vreun lucru prin însușirile adăugate»⁷⁷.

Iconomahii, afirmând împotriva apărătorilor icoanelor că icoana nu redă nici măcar firea omenească a lui Hristos, erau stăpâniți de concepția greșită a unui mod abstract de considerare a firilor lui Hristos. Ei socoteau că firile se pot constata într-o existență de sine în Hristos, nu în ipostas, deci că și icoana ar trebui să redea umanitatea în generalitatea ei abstractă. Și cum icoana nu o poate face aceasta, căci omenitatea universală nu e circumscrișă, icoana nu redă nici măcar omenitatea lui Hristos.

Față de această teorie, sfântul Teodor Studitul afirmă că firile nu există abstract și separat în Hristos și de aceea nici icoana nu poate reda nici măcar firea omenească luată în sine, cu atât mai puțin pe cea dumnezeiască. Icoana redă firea omenească determinată în ipostasul concret al lui Iisus Hristos, care i-a dat anumite caracteristici individuale și a săvârșit prin ea anumite fapte, care-l deosebesc de oricare alt om. De aici urmează că, dacă firea umană a lui Iisus se prezintă cu însușirile ei individuale, dacă ea e determinată individual, aceasta se datorează faptului că e purtată de un anume ipostas și deci însuși acel ipostas e redat în icoană prin ea. Și cum ipostasul care o poartă și o configurează ipostatic într-un anumit fel unic e dumnezeiesc, însuși acest ipostas dumnezeiesc e redat prin ea. Icoana redând pe omul

concret Hristos, adică nu o umanitate abstractă și de sine, ci umanitatea ipostasiată, deci organizată de Cuvântul lui Dumnezeu, Îl redă pe Cuvântul lui Dumnezeu însuși devenit om.

Prin aceasta se răspundea la teza iconomahilor că în Hristos umanitatea nu are niște caractere determinate individual și, dacă icoana redă o astfel de umanitate, i se atribuie un ipostas uman separat în sens nestorian. Ei ziceau: «Dacă Hristos a luat în mod minunat în ipostasul Său trup, dar acesta nu are niște caracteristici, neindicând pe cineva anume (*ton tina me semainousan*), ci pe omul universal, cum poate fi acest trup pipăit și pictat în diferite culori?»⁷⁸. Sfântul Teodor Studitul observă că această concepție duce la anularea întrupării. «Căci dacă trupul nu are niște caracteristici care indică pe cineva anume, ci pe omul universal, cum a subzistat? Pentru că firea universală subzistă (există concret) numai în indivizi... Dacă nu sunt indivizii, pierde omul universal. Dacă, deci umanitatea nu subzistă în Hristos ca în *cineva*, urmează că trebuie să zicem că s-a întrupat fictiv»⁷⁹.

Iconomahii socoteau în chip ciudat că universalul poate exista concret (*universalia ante res*), că esența poate exista concret, neavând nevoie de o rotunjire ipostatică. Sfântul Teodor Studitul spunea că universalul nu există concret, ci e contemplat numai cu mintea în ipostasuri (*universalia in rebus*). Dacă Hristos nu e om individual, umanitatea Lui n-a existat concret. Aceasta, însă, contrazice istorisirii evanghelice. «Cele prin care se văd cele universale sunt mintea și cugetarea, iar cele prin care se văd cele individuale sunt ochii care văd cele sensibile.» Dacă deci, Hristos a luat firea noastră universală, care nu se vede, într-un individ, ea poate fi contemplată numai cu mintea și tatonată numai cu cugetarea. Dar, zice către Toma: «Pentru că m-ai văzut, ai crezut». Și iarăși: «Adu mâna ta și o pune în coasta Mea» (Ioan 29, 27)⁸⁰. Desigur, trebuie adăugat că individualul nu se reduce numai la sensibil. Dar în planul nostru se manifestă prin sensibil. În fond, individual e și ceea ce are o esență spirituală. Dar sfântul Teodor Studitul n-a întreprins să arate aceasta.

Dacă Hristos a avut o umanitate universală care se contemplă numai cu mintea, El n-a existat ca om concret, ci umanitatea Lui e contemplată numai în ceilalți indivizi umani. Adică Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om nu în sensul că s-a născut ca un om concret, ci în sensul că ne poartă pe toți, fără

a fi unul dintre oameni. Hristos nu e un *cine* deosebit ca om, ci noi toți îl constituim pe Hristos ca umanitate universală. «Zicând om, indic ființa umană.» Iar adăugând pe *cineva*, indic ipostasul, circumscriere compusă din anumite însușiri, prin care se deosebesc cei ce se împărtășesc de aceeași fire, ca de pildă Petru și Pavel. Deci Hristos spunând Iudeilor: «Acum căutați să mă omorâți pe Mine», dacă ar fi spus numai: omul, ar fi indicat numai pe omul universal. Dar adăugând: «care v-a vorbit adevărul» (Ioan 8, 4) a indicat ipostasul sau persoana proprie. Căci pronumele *care* e egal cu *cineva*. Deci, deși a luat firea generală, [a luat-o] pe cea contemplată într-un individ, în care se și circumscrie⁸¹.

Hristos nu e numai om în general, ci și om individual. De aceea, lângă apelativul generic de *om*, în care e una cu toți oamenii, are și numele propriu de *Iisus*, care Îl arată ca ipostas deosebit de ceilalți oameni. «Dacă deci Hristos, făcându-se om, ar fi numit de Scriptură numai Dumnezeu și om, ar fi luat numai firea universală a noastră, care, așa cum s-a arătat, dacă nu e contemplată în individ, nici nu subzistă.» Dar Gavriil zice către Fecioara: «Iată vei lua în pântece și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus» (Luca I, 32). Deci nu numai cu apelativul *om*, ci și cu numele propriu a fost chemat Hristos, cu numele care Îl deosebește prin proprietățile ipostatice de ceilalți oameni. Și, de aceea, e și circumscris⁸².

Desigur, umanitatea purtată individual, sau într-un ipostas propriu de Fiul lui Dumnezeu, nu-L lipsește pe El de calitatea de a cuprinde în Sine ca om tot ce e propriu naturii umane, adică natura umană în universalitatea ei. Iisus a restabilit în Sine, mai mult decât orice persoană umană, universalitatea naturii umane, neîngustând-o, neștirbind-o prin nici o tendință de egoism și de opoziție față de ceilalți oameni, cum se întâmplă aceasta în oamenii stăpâniți de păcate. Ipostasul nu înseamnă o îngustare a generalității naturii, ci modul ei de a exista ca un *cine*, care în normalitatea lui realizează tendința ei de a se dăruia tuturor, de a se manifesta în concret ca aparținând tuturor. Dacă natura umană e virtual comună tuturor, ea actualizează acest fapt prin ipostasuri, ca acest caracter să nu fie numai un fapt de natură, ci și de decizie și de iubire. Din acest punct de vedere Hristos este mai universal decât orice om, este omul universal prin excelență, încât în El nu mai e nici o tendință de se-

parare de ceilalți oameni, ci de cuprindere a tuturor și întrucât, prin aceasta, are în Sine ceea ce vibrează la simțirile tuturor. În El ne regăsim toți în orice pornire bună, în orice simțire bună. El suferă cu toți și pentru toți, pentru că într-un anumit fel îi cuprinde pe toți, fără a înceta să fie o persoană proprie și ceilalți, la fel, nu încetează de a fi persoane proprii. În direcția aceasta se dezvoltă toți cei ce îi urmează Lui.

În sensul acesta, fără a-l contrazice în fond pe sfântul Teodor Studitul⁸³ despre natura comună ce e purtată de mai multe ipostase în Sfânta Treime, Vladimir Lossky spune că faptul acesta e un model al modului cum e purtată natura comună umană de ipostasele umane, care se deosebesc totuși, cum se deosebesc și ipostasele divine, nu prin faptul că separă această natură și o fac să fie deosebită în fiecare, ci prin faptul că o dăruiesc altfel și altfel.

La oameni, creați după chipul lui Dumnezeu, zice el, «noi putem afla pornind de la dogma trinitară, o natură comună, existând în mai multe ipostasuri create. Dar, în realitatea lumii căzute, existențele umane tind să existe prin excluderea mutuală, afirmându-se prin opoziție cu celelalte, fărâmițând unitatea naturii, posedând fiecare pentru sine o parte a naturii pe care voia mea o opune la ceea ce nu sunt eu. Sub acest aspect ceea ce noi numim o persoană umană nu e cu adevărat o persoană umană, ci un individ, adică o parte a naturii umane mai mult sau mai puțin asemenea celorlalte părți sau indivizi umani... Dar, ca persoană în sensul adevărat și teologic al cuvântului, o existență umană nu e limitată la natura sa individuală; ea nu e numai o parte dintr-un tot, ci fiecare conține virtual totul, ansamblul cosmosului terestru, al cărui ipostas este».

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește și el de tăierea în părțicele a naturii umane, tăiere adusă de păcat, în urma căruia indivizii care o compun se mănâncă întocmai ca reptilele⁸⁴. Prin Hristos s-a restabilit unitatea în iubire, încât fiecare îl socotește pe celălalt ca pe sine însuși (Ep. II, P. G. 91, 386).

Deci trebuie să afirmăm atât faptul că natura umană subzistă în ipostase deosebite, cât și faptul că, în starea adevărată, fiecare ipostas cuprinde toată natura. Dacă n-ar cuprinde toată natura, oamenii n-ar realiza iubirea între ei. Dacă natura n-ar exista în persoane neconfundate, iubirea de asemenea ar fi cu neputință.

Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi făcut numai om în general, s-ar fi făcut purtătorul umanității în general, fără voia ei, oamenii și-ar fi pierdut caracterul lor de persoane. Ar fi constituit o singură masă impersonală, purtată de divinitate în sens panteist. Iar Hristos n-ar mai fi fost propriu-zis o persoană. N-ar mai fi existat o conștiință de sine nici în oameni, nici în Hristos ca om. Cu aceasta ar fi devenit imposibilă și iubirea între persoană și persoană, deci și iubirea lui Hristos ca persoană față de persoanele omenești.

Am spus că în noțiunea de ipostas sau de persoană se implică faptul relației cu alte persoane care poartă aceeași fire, sau o fire care depinde de firea purtată de alte persoane (cum e cazul între persoanele umane și cele divine). Logosul divin creând toate persoanele umane după chipul Său, cuprinde în relația cu Sine toate persoanele umane mai mult decât se cuprind ele însele în mod reciproc, dar, totuși, El rămâne o persoană distinctă, ca model și susținător al lor. Ele cultivă relația cu El și între ele și prin conștiința și voința lor, odată ce sunt persoane după chipul supremei Persoane și nu obiecte. Calitatea aceasta de persoană distinctă, dar cuprinzătoare a tuturor persoanelor umane mai mult decât se cuprind acestea între ele, se reflectă și în calitatea Sa de om, în întruparea Sa.

Iconomahii refuzau să considere firea umană a lui Hristos determinată ipostatic de Cuvântul lui Dumnezeu în mod individual, pentru a se păstra ca persoană între persoanele omenești și prin urmare de a le păstra pe ele în condiția de chipuri ale Lui ca persoane distincte, dar unite prin unitatea firii și prin iubire. Ei preferau să considere firea omenească asumată de El ca scoasă din condiția în care a fost creată, aceea de a subzista în persoane distincte; preferau să considere firea umană asumată de El, fie modificată de El în sens monofizit, adică oarecum pierdută în ființa dumnezeiască, fie nedeterminată ipostatic, acuzând de nestorianism pe apărătorii icoanelor, care socoteau firea umană asumată de Hristos, ca fiind înzestrată cu anumite caractere individuale umane (determinate de ipostasul divin însuși).

Sfântul Teodor Studitul precizează că Hristos și ca om e o persoană deosebită, fiind și în privința aceasta «unul ca noi» (*eis kath' hēmas*), deși e în același timp Dumnezeu. Precum în Treime se deosebește ca persoană divină de celelalte persoane divine, «așa aici se deosebește de toți oamenii prin în-

sușiri ipostatice proprii»⁸⁵. El nu poate fi deosebit în ordinea umană de caracterul de persoană pe care îl are în ordinea divină. Caracterul personal al Lui ca Dumnezeu asigură caracterul personal al Său ca om și deci al tuturor oamenilor. Întrupându-Se, Fiul lui Dumnezeu a cinstit și a dus până la capăt realizarea oamenilor ca persoane, nu umanitatea ca o masă impersonală. El s-a făcut întru toate asemenea lor, ca să-i facă și pe ei ca pe Sine: persoană umană plenar realizată prin Dumnezeu. S-a făcut frate al nostru al fiecăruia din noi în parte, ca să ne facă pe fiecare din noi frate al Său, ca să poată avea o comuniune cu fiecare din noi în parte. Și a intrat și ca om în relație personală cu Tatăl, în relația în care trebuie să ajungă fiecare om ca persoană. Fiecare om e chemat să fie un partener personal de iubire al lui Dumnezeu în eternitate și toți oamenii să fie parteneri personali în iubirea dintre ei.

Prin teoria umanității universale a lui Hristos, iconomahii urmăreau să submineze icoana în două feluri: pe de o parte conchizând că omenitatea lui Hristos, neavând un caracter individual, nu e circumscrisă, deci nu poate fi redată în icoană, pe de altă parte, că ipostasul divin nu-și poate semnala prezența prin caracterele unei omenități individuale, personale, concrete, redată în icoană. În această atitudine ei manifestau un dispreț pentru uman, pentru umanul concret, o neîncredere că acest uman poate fi un transparent al divinului, al infinității. Pentru ei, credinciosul, privind icoana, n-ar privi pe Hristos devenit om individual, concret, ci umanul în general; iar cum acesta nu poate fi redat în icoană, trebuie să se renunțe la icoană.

Dimpotrivă, sfântul Teodor Studitul, dovedind cu texte patristice că Hristos a avut o omenitate individuală, deci circumscrisă, demonstra pe de o parte, că omenitatea Lui poate fi înfățișată în icoană, iar pe de altă parte, că omenitatea aceasta fiind a lui Hristos însuși, deci fiind determinată de însuși ipostasul lui divin, prin redarea ei în icoană se redă nu un om deosebit de Dumnezeu-Cuvântul, ci Dumnezeu-Cuvântul însuși, adică o persoană omenască identică cu persoana dumnezeiască. Apărătorii icoanelor aveau o mare încredere în legătura dintre concretul uman și Dumnezeu cel transparent și activ prin el. Iconomahii disprețuiau concretul uman și rupeau orice legătură între el și dumnezeire.

Sfântul Teodor Studitul observa: «Dacă Hristos e *cineva (tis)*, este și circumscris, fiind caracterizat prin proprietăți ipostatice»⁸⁶. Iar ipostasul care Îl face să existe în mod deosebit de ceilalți oameni este ipostasul divin⁸⁷, adică Hristos a devenit un om personal, pentru că Cel ce s-a făcut om e o persoană dumnezeiască, nu dumnezeirea în general. Caracterul Lui de persoană distinctă în Dumnezeu dă un caracter personal distinct trupului Său, ori Îl face pe Hristos și ca om o persoană distinctă și, în general, acest caracter personal al lui Dumnezeu explică existența oamenilor ca persoane distincte. Doctrina ortodoxă despre icoane implică excluderea panteismului până în sânul dumnezeirii. În cinstirea icoanei se manifestă caracterul profund personalist al creștinismului răsăritean.

Iconomahii nu puteau admite că ipostasul Cuvântului poate să dea un caracter individual firii omenești asumate. Ei nu înțelegeau că ipostasul nu poate fi decât firea în starea ei de sine concretă și că în cazul lui Hristos nu s-a călcat aceasta, că Logosul întrupându-se a devenit om după felul celorlalți oameni, care se constituie ca stări de sine concrete ale firii umane. El nefiind numai om, ci și Dumnezeu, existența Sa ca ipostas uman fiind totodată existența Sa și ca ipostas divin, starea de sine a firii Sale umane e starea de sine împreună cu starea de sine sau în starea de sine a firii dumnezeiești formând împreună — stare de sine.

Peste tot iconomahii nu admiteau chenoza Cuvântului. Ei admiteau întruparea Cuvântului numai ca o ridicare a firii omenești la nivelul Său, nu ca o coborâre a Lui la nivelul ei. Adică nu admiteau o ridicare a omului ca om concret. Teza lor despre caracterul universal și necircumscris al firii umane a lui Hristos e o teză monofizită. Respingerea ei de către Biserică prin apărarea icoanelor a fost respingerea ultimei forme în care s-a afirmat monofizitismul. Aceasta e semnificația hristologică esențială a luptei Bisericii pentru icoane. Precum ipostasul Cuvântului și-a însușit patimile și moartea noastră, fără să devină după firea Sa dumnezeiască pătimitor și muritor, așa și-a însușit și individualizarea ca om și circumscrierea. Dând caracter individual firii omenești asumate, El însuși și-a dat ca om asemenea caractere. Iar aceasta pentru că și ca Dumnezeu e persoană distinctă, nu natură. Iconomahii nu admiteau aceasta; ei socoteau că a admite caractere individuale pentru firea

umană a lui Hristos înseamnă a introduce în El un ipostas uman deosebit de cel divin. Ei ziceau: «Dacă Cuvântul a luat în ipostasul Său firea umană, odată ce aceasta este invizibilă și fără formă și fără figură, dacă i se dă o figură prin circumscriere, se va introduce o altă persoană în ipostasul lui Hristos. Iar aceasta este absurd și propriu ereziei lui Nestorie»⁸⁸. Ei nu înțelegeau că însuși ipostasul divin poate să dea forma umană omenității asumate, ca Cel ce a creat-o cu această formă.

Sfântul Teodor Studitul recunoaște, de fapt, că firea omenească în generalitatea ei e invizibilă, necircumscrișă, fără figură, dar nu recunoaște că a fost lăsată în această stare prin primirea ei în ipostasul Cuvântului. Arătând cu citate biblice că Hristos a fost un «eu» deosebit de alte «euri» și anume proprii umane, adaugă că acest caracter nu și l-a avut ca un ipostas uman deosebit de cel divin, ci însuși ipostasul divin i-a dat firii umane acest caracter individual și, prin urmare, însuși El s-a făcut ca om purtător de caractere individuale și de circumscriere, deși ca Dumnezeu nu e circumscris, dar are totuși niște însușiri personale deosebitoare în sânul Sfintei Treimi, care sunt virtual baza putinței de a se personaliza ca om, iar mai înainte de aceasta, a putinței de a crea pe oameni ca persoane distincte, dar unite în aceeași natură după chipul lui Dumnezeu. Noi nu suntem nestorienii ca să admitem că firea umană în Hristos e circumscrisă datorită unui ipostas uman deosebit de Cel divin, zicea el. «Deoarece, după învățătura Bisericii, mărturisim că ipostasul Cuvântului s-a făcut ipostasul comun al celor două firi, ipostaziind în sine firea omenească, împreună cu însușirile particulare ce o deosebesc de ceilalți de un neam cu El; pe drept cuvânt spunem de același ipostas al Cuvântului că e necircumscriș după firea dumnezeiască, dar devenit circumscris după ființa noastră asumată de El». Căci avea în El puterea să o circumscrie pe aceasta și prin urmare să se arate pe Sine însuși, prin caracterele acestea date ei de El, ca circumscris. Căci, «firea omenească nu-și are subzistența într-o persoană de sine stătătoare și circumscrisă în sine, afară de ipostasul Cuvântului, ci în însuși Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. Și în Acesta e contemplată ca într-un individ»⁸⁹. Din însăși lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu îi vine firii omenești circumscrierea și prin ea se arată El însuși circumscris, întrucât s-a circumscris în manifestarea Sa în acest efect. Afirmația iconoma-

hilor, că ipostasul divin nu se împacă cu individualizarea și cu circumscrierea Lui după firea omenească și că admiterea circumscrierii lui Hristos implică o persoană umană deosebită, ducea la contopirea firii umane cu cea dumnezeiască, sau la contestarea puterii lui Dumnezeu de a fi creat persoane umane circumscrișe și de a face aceasta și cu natura asumată de El⁹⁰.

Dogma hristologică de la Calcedon, după care însuși Fiul lui Dumnezeu și-a format o umanitate reală, menținând-o, afirmând-o și desăvârșind-o pe aceasta în toate cele proprii ei, impune ca ipostasul cel unul al lui Hristos să fie circumscriș, nu după dumnezeirea pe care n-a văzut-o nimenea dintre oameni vreodată, ci după omenitatea contemplată de El ca într-un individ. Altfel, cum ar fi Mijlocitorul între Dumnezeu și om, Cel ce n-ar avea însușirile personale ale celor două firi din care este?⁹¹.

A fi Mijlocitorul pentru oameni înseamnă a fi dintre ei după firea omenească, dar deosebit după cea dumnezeiască și totuși unul și Același. Căci dacă n-ar fi deosebit de ei, ci ar fi în toate una cu ei, n-ar fi Mijlocitor, căci n-ar trebui Mijlocitor. Mântuirea s-ar realiza atunci mecanic, nu prin consimțire și efort personal; sau n-ar exista mântuire, pentru că ar exista o anulare a persoanelor umane.

Iconomahilor li se părea că cinstitorii icoanelor nu se mențin la dualitatea firilor lui Hristos, când socotesc că Îl pot înfățișa în icoană, pentru că nu pot reda în omenitatea circumscrișă dumnezeirea necircumscrișă. Sfântul Teodor Studitul le arată că icoana nu pretinde să redea firile, ci ipostasul, pentru că firile nu există în generalitatea lor abstractă, ca să poată fi redade ca atare în icoană, ci în ipostas. Iar stând în ipostas, firea omenească a lui Hristos are anumite caractere individuale și cum acestea îi sunt imprimare de ipostasul Cuvântului, sau Îl manifestă pe El, nu se mai poate spune că icoana, redând această fire determinată de ipostasul Cuvântului, o redă separată de dumnezeire, sau independentă de ipostasul dumnezeiesc.

A reda pe Hristos după omenitatea ipostaziată de Cuvântul și în Cuvântul, înseamnă a-L reda în momentele și în actele vieții Lui pământești, care Îl disting de toți oamenii, înseamnă a-L reda în actele săvârșite exclusiv de acest ipostas divin prin umanitatea asumată, acte pe care nu le putea săvârși nici un om care e numai om. Iar în aceste acte se arată însuși trupul Lui

întipărit de ele în mod deosebit: trup născut din Fecioară, trup schimbat la față, trup înviat. A reda un astfel de trup capabil de astfel de fapte, sau capabil să fie mediu al unor astfel de fapte, înseamnă a-L reda pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, nu a reda o fire omenească separată. Și această redare e posibilă, deși ea nu e una cu prezența vie, substanțială a lui Hristos în icoană. Iată cuvintele lui Teodor Studitul în acest sens: «Se redă în icoană ipostasul, dar nu firea a ceea ce e redat. Căci, cum s-ar reda în icoană firea ce nu se contemplă decât în ipostas? Așa de pildă se redă în icoană Petru, nu pentru că e ființă rațională (cuvântătoare), capabilă de minte și știință, căci aceasta nu-i e propriu numai lui Petru, ci și lui Pavel și Ioan și tuturor celor de aceeași specie. Ci, pentru că, primind pe lângă definiția comună, unele însușiri particulare, ca nasul încovoiat, sau turtit, sau părul creț, sau orice altceva care caracterizează înfățișarea proprie lui, se deosebește de indivizii de aceeași natură... Așa și cu Hristos. Nu pentru că e om pur și simplu — pe lângă faptul că e și Dumnezeu — se redă în icoană. Ci, pentru că se deosebește de toți cei de o fire prin proprietățile ipostatice, și e răstignit și în cutare fel la chip. Deci e circumscris Hristos după ipostas, deși după dumnezeire e necircumscris, dar nu prin naturile din care e compus»⁹².

Sfântul Teodor Studitul afirma că, dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-a circumscris ca om, întrupându-se, toată taina întrupării e o nălucire. «Tot ce întâlnim nu e specie ce are rațiunea universalului. Căci aceasta e nevăzută, fără formă și fără figură și de aceea necircumscrisă. Ci e individ ce se constituie din proprietăți particulare. Căci acesta e văzut, se mișcă și grăiește și de aceea e circumscris ca Ioan și Iacob. Dacă, deci, Hristos e necircumscris, nu se vede, nu se mișcă și nu vorbește cu glas articulat, nu are limbă și buze, nu mănâncă, nu bea, nu doarme, nu veghează, nu lucrează și nu pătimește nimic din ceea ce lucrează și pătimește fiecare. Iar dacă e mărturisit în acestea, cum nu e circumscris? Afară de cazul când taina iconomiei este o nălucire»⁹³. Pe de o parte Hristos fiind om adevărat, lucrează și pătimește asemenea unui om obișnuit. Însă, pe de altă parte, fiind și Dumnezeu, El face și realizează efecte pe care nu le obține nici un om, dar tot prin fapte văzute ca ale oamenilor. Prin aceasta se arată din nou că icoana, redând și ceea ce e comun lui Hristos cu toți oamenii, dar și ceea ce prin fapte văzute realizează ca efecte

mai presus de toți oamenii, redă prin circumscrierea umană necircumscrierea divină, adică redă prin umană transparența divinului.

După iconomahi, omenitatea lui Hristos nu e circumscrișă, pentru că ipostasul dumnezeiesc, unul din Treime, nu s-a putut circumscrie, deci n-a putut circumscrie nici umanitatea asumată, ci a făcut-o necircumscrișă. «Dacă Fiul lui Dumnezeu este chipul neschimbat al Tatălui, încât Tatăl se vede prin El, potrivit cuvintelor «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9), e necesar să zicem că Cel ce a provenit din Tatăl cel necircumscriș e și El necircumscriș. Căci altfel, cum s-ar vedea Cel necircumscriș în Cel circumscriș? Deci Hristos e necircumscriș»⁹⁴. De fapt, iconomahii recunoșteau, chiar fără să vrea, prin aceste cuvinte că Tatăl se vede prin Hristos cel vizibil, deci circumscriș; că, adică, prin Hristos cel vizibil, vedeau ceea ce e mai presus de vizibilitate.

Dar prin intenția lor de a nega ceea ce trebuiau totuși, fără voie, să recunoască, ei anulau Revelația Fiului lui Dumnezeu în lume, săpau o prăpastie de netrecut între El și lumea văzută. Pe drept cuvânt li se putea răspunde: dar atunci nici cuvântul grăit de Hristos nu e al Fiului lui Dumnezeu, căci și el e circumscriș, ca sunet și prin organele trupești prin care e rostit; deci și prin el se circumscrie ipostasul divin. Rămâne o taină de necontestat faptul rezonanței sau al iradierii necircumscrișului prin circumscriș, pe de o parte circumscriindu-se, pe de alta rămânând necircumscriș, ca o rezervă infinită de comunicare.

Iconomahii preferau să considere și firea omenească furată din planul accesibil prin ipostasul Cuvântului, adică dezmărginită și anulată, decât să-L admită pe El venit în planul accesibil și capabil ca să păstreze mărginitul pe care El însuși l-a creat la sânul iubirii ocrotitoare și desăvârșitoare. În cugetarea lor simplistă nu erau în stare să vadă antinomicul în Persoana lui Hristos: coexistența și interpenetrarea vizibilului și a invizibilului, a creatului și a necreatului, sau mai bine-zis prezența invizibilului și a necreatului în vizibil și în creat, și deci și a necircumscrișului în circumscriș. Ei concepeau divinitatea rigid închisă în ea însăși, în «limitele» necircumscrierii și ale infinității, în incapacitatea iradierii ei, în finit și în circumscriș, fără necesitatea de a-L desființa pe acesta. Ei nu aveau o înțelegere personalistă a lui Dumnezeu, înțele-

gerea unui Dumnezeu liber și lucrând potrivit iubirii, ci lunecau într-o înțelegere naturistă a unui Dumnezeu, supus unor legi rigide, de diferențieri și asimilări succesive ale tuturor, ale unui proces asemenea celor ale naturii.

Sfântul Teodor Studitul le atrage atenția că precum Hristos născut din Tatăl e necircumscriș, așa născându-se din Maică omenească e circumscriș⁹⁵. Iar nașterea din Tatăl e de așa fel că nu-L împiedică de la nașterea de bună voie, deci liberă, din Maică, adică necircumscrierea nu-L împiedică de a se circumscrie, din iubire pentru oamenii circumscriși, pentru a se sălășlui în circumscrierea lor cu necircumscrierea Sa și a le face parte din ea, ca s-o guste în felul deosebit în care o pot gusta cei circumscriși. Sfântul Teodor Studitul susține, contrar iconomahilor, că circumscrișul și necircumscrișul nu sunt ireconciliabile, căci e vorba de un Dumnezeu al iubirii, liber să-și manifeste iubirea Sa, deci de un Dumnezeu personal, și de o omenire constituită din persoane capabile să primească această iubire și să fie parteneri ale lui Dumnezeu în dialogul iubirii.

În fond, teza iconomahă despre dezmărginirea firii umane prin asumarea ei de către Cuvântul lui Dumnezeu însemna o știrbire a umanului și o neputință a lui Dumnezeu Cuvântul de a o păstra neștirbită. Disprețul caracterului personal al umanului implică o lipsă de libertate a divinului, o neputință a Lui, o supunere a Lui sub un proces. Înțelegerea lui Dumnezeu ca natură antrenează înțelegerea umanului ca natură și viceversa; înseamnă identificarea lor într-o unică natură în sens panteist. Iar înțelegerea lui Dumnezeu ca persoană implică admiterea în El a puterii de a crea persoane, de a organiza prin puterea Lui persoane libere și distincte și de a se face El însuși factor de reface-re a umanului în sine ca un uman distinct, personal, individual. Dacă Cuvântul n-a putut da un caracter individual, personal umanității asumate, făcându-se El însuși ipostasul formator al ei ca umanitate individuală, întruparea n-a avut loc, ea a fost o ficțiune. Odată ce Cuvântul lui Dumnezeu nu s-a circumscriș întrupându-se pentru a circumscrie firea asumată și pentru a se manifesta ca un ipostas pe măsura ei, nu a luat cu adevărat firea noastră reală, sau luând-o, a modificat-o esențial, a scos-o din caracterele ei individuale, care sunt condiția realității ei.

Iar a nu admite că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om concret, individual, înseamnă a nu admite iubirea Lui față de oameni ca alte persoane, ci a socoti că există o iubire difuză între oameni, care se hrănește din Dumnezeu, dar nu o iubire între Fiul lui Dumnezeu ca om și fiecare om, sau a fiecărui om față de Fiul lui Dumnezeu făcut om accesibil lor. Iubirea e un raport personal, nu o pornire a firii de a se ține la un loc în generalitatea ei. Aceasta înseamnă iarăși a pune firea mai presus de persoană.

Ca multe din ereziile din secolele primare ale Bisericii, așa și iconomia a reprezentat o încercare a filozofiei de a altera caracterul religios al Evangheliei și al Revelației creștine. Biserica a combătut toate acestea pentru a păstra caracterul religios al creștinismului: raportul de iubire dintre Dumnezeu ca persoană și oameni ca persoane, raport care singur e mântuitor pentru oameni, asigurându-le viața eternă în iubirea lui Dumnezeu.

În jurul icoanelor s-a dat, așadar, lupta pentru ultima consecință a hristologiei definite la Calcedon: pentru circumscrierea naturii umane asumată de Fiul lui Dumnezeu, ca o condiție a întrupării lui adevărate, pentru venirea Lui ca persoană în același timp divină și umană între oameni. A nu admite această ultimă consecință a hristologiei bisericești și evanghelice, definită la Calcedon, însemna a cădea din ea în monofizitism, a respinge întruparea adevărată, a respinge veșnica consolidare și valorificare a omului în Dumnezeu prin asumarea și personalizarea firii umane de către ipostasul Cuvântului; a admite că Fiul lui Dumnezeu s-a circumscriș ca om întrupându-se înseamnă a confirma definiția de la Calcedon, întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu și a crede în valoarea netrecătoare a omului personal înaintea lui Dumnezeu, care își face proprie pentru vecie fața circumscrișă a omului concret, așa cum e, deci își ia o față ca a oricărui dintre oameni, pentru a fi în dialogul etern al iubirii cu ei; înseamnă a crede că Dumnezeu poate fi transparent prin fața individuală, circumscrișă, umană, deci că omul poate fi iubit de Dumnezeu prin semenul său, sau că semenul său îl poate iubi cu o iubire care e și a lui Dumnezeu și el poate iubi pe semenul său cu o iubire care se îndreaptă totodată și spre Dumnezeu.

Un Dumnezeu care n-ar fi luat față de om concret, individual, ca a oricărui din oameni, n-ar fi făcut din fața omenească un iradiant al iubirii di-

vine, n-ar fi transfigurat-o pe aceasta de lumina infinită și nepuizabilă a acelei iubiri. El însuși nu și-ar fi asumat hotărârea de a manifesta prin fața omenească, accesibilă nouă la maximum, iubirea Sa dumnezeiască infinită, în eternitate. Ascuns sub umanitatea universală, El n-ar fi putut fi întâmpinat în nici un om în mod special și sigur. El n-ar fi devenit El însuși ca o persoană umană, un partener al iubirii eterne, identificat ca izvor de maximă apropiere al iubirii infinite, într-o față umană.

Apărătorii icoanelor au valorificat practic precizarea adusă de Leonțiu de Bizanț definiției hristologice de la Calcedon, care lămurise că firea omenească a lui Hristos, fiind ipostaziată de Cuvântul și-a primit proprietățile individuale prin ipostasul Cuvântului și prin aceasta El însuși s-a precizat și ca ipostas uman, fără să înceteze de a fi în același timp și ipostas divin, fără să înceteze deci de a iradia în formă umană și prin față umană infinitatea iubirii Sale divine. În aceasta constă sensul pozitiv al tainei chenozei Cuvântului în iradierea măreției divine, a infinității iubirii lui Dumnezeu, prin smerenia feții omenești.

Iconomahii nu admiteau taina chenozei. Dar fără ea Cuvântul nu se putea face om adevărat și nu putea înălța pe om cu adevărat la treapta de mediu iradiant al iubirii divine. Iconomahii nu admiteau o determinare individuală a firii umane prin Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că nu admiteau o apropiere umană individuală de oameni, o umanizare concretă a Lui. Manifestau aceeași prejudecată disprețuitoare față de omul concret în favoarea generalului, proprie filozofiei îndeobște. Ei țineau prin aceasta pe Cuvântul lui Dumnezeu la distanță de firea umană sau Îl lăsau să se apropie pentru a face să se evaporeze caracterul ei personal, individual, real. Ei nu puteau cugeta decât panteist și uniformizator, simplist, abstract, nu personalist, nu prin menținerea varietății celor două planuri personale (divin și uman), neconfundate, dar în strânsă unire.

Apărătorii icoanelor rămâneau strict pe linia hristologiei calcedoniene și la antinomia pe care o reprezintă aceea. Recunoscând că Dumnezeu în Sine e mai presus de orice circumscriere și cuprindere, ei adăugau punând în relief libertatea și iubirea Lui: «Dar deoarece pentru bunătatea Lui extremă a venit la firea omenească, făcându-se unul din Treime ca noi și a făcut uni-

rea celor neamestecate, adică a Celui necircumscriș cu ceea ce e circumscriș, a ceea ce e nemărginit cu ceea ce e mărginit, a ceea ce e nedeterminat cu ceea ce e determinat, a ceea ce e fără figură cu ceea ce are figură, care e un paradox, pentru aceea Hristos se reprezintă în icoană. Cel nevăzut se vede și Cel ce prin dumnezeirea Sa este necircumscriș primește circumscrierea trupului nostru, ca să se dovedească amândouă din care este și să nu se dezmintă ceva din cele ce este, după opiniile tale»⁹⁶.

Precum se vede, Sfântul Teodor Studitul nu spune că firea nevăzută se vede, sau se circumscrie, ci *Cel* nevăzut și *Cel* necircumscriș se vede și se circumscrie. El gândește totdeauna personalist. Persoana se face cunoscută prin lucrările Sale în mod liber, esența rămânând ascunsă în abisul infinității ei. Pe lângă aceea, el aplică în mod consecvent principiul comunicării însușirilor, pentru că, cunoscând taina ipostasului activ și unic al lui Hristos, putea referi la el și cele dumnezeiești și cele omenești. Căci orice lucrare din planul necreat și creat se reduce la persoana, sau la comuniunea personală divină. În baza aceleiași uniuni ipostatice, el putea spune că Hristos, deși e Dumnezeu și ca atare (după firea Sa dumnezeiască) e nevăzut și necircumscriș, totuși se vede și se circumscrie, dat fiind că Același e izvorul ultim al lucrărilor prin care se face văzut în planul creat și în organizarea circumscrișă a trupului Său omenesc; și dat fiind că firea omenească nu poate lua subzistență de sine și în sine, ci pe fundamentul ipostasului Cuvântului, fapt care, în Hristos, înseamnă subzistarea acestei firi în mod deosebit de intim în acest ipostas.

Această taină a ipostasului, care cuprinde cele două firi fără să le știrbească, nu o înțelegeau iconomahii, căci nu arată nici un semn al unei astfel de înțelegeri. Ei știau numai de cele două firi și vorbeau numai de reducerea lor la una singură, sau de separarea lor. Ei cunoșteau numai prefacerea firii umane a lui Hristos în necircumscrișă, sau constituirea ei separată într-un om simplu. Apărătorii icoanelor opuneau acestei alternative simpliste afirmația antinomică: Hristos e circumscriș și totuși nu e om simplu; căci nu e unul din cei mulți, ci Dumnezeu înomenit; ca Dumnezeu e necircumscriș, ca om e Același circumscriș. Deși nu e om simplu, e circumscriș, prin faptul că aceeași persoană e și Dumnezeu. Omenitatea lui Hristos este omenitatea lui Dumnezeu-Cuvântul, sau își are ultimul izvor formator în ipostasul Cuvân-

tului; ca urmare acest ipostas se arată ca subiect uman în lucrarea de organizare și mișcare a firii omenești, fără să înceteze de a fi Același și subiect divin. Dumnezeu-Cuvântul nu s-a unit cu un ipostas uman deosebit. În acest caz, circumscrierea omenității acestuia n-ar fi fost circumscrierea ipostasului dumnezeiesc însuși. Și n-a luat nici umanitatea universală, nedeterminată ipostatic, sau personal. În acest caz El nu s-ar fi putut vedea prin ea, ca factor personalizator al ei.

Nu s-a întâmplat nici una nici alta, căci în aceste cazuri Hristos însetând, flămânzind, grăind, lăcrimând, n-ar fi însetat, n-ar fi flămânzit, n-ar fi grăit și n-ar fi lăcrimat Dumnezeu însuși pentru noi, n-ar fi pățimit El însuși, căci firea omenească prin care le făcea și le suferea acestea n-ar fi fost a Sa, nu s-ar fi coborât însuși ipostasul Său divin la aceste lucrări prin firea noastră creată. Din orice punct de vedere, negarea de către iconomahi a circumscrierii ipostasului Cuvântului ca om implică negarea uniunii ipostatice și a întrupării Cuvântului, ca și a iradierii puterii dumnezeiești prin omenescul asumat. Ea implică negarea înomenirii reale a Fiului lui Dumnezeu și a îndumnezeirii firii omenești, adică consecințele efective ale întrupării asupra umanului. Nu degeaba în creștinismul apusean neînțelegerea icoanelor e solidară cu transformarea operei mântuitoare a lui Hristos într-o chestiune juridică.

- 1 Vezi legătura acestui studiu cu studiul nostru: *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 3-4/1958, p. 244.
- 2 La Teodor Studitul, *Antir. I adv. Iconom.*, P. G. 99, col. 366 B.
- 3 *Ibidem.*
- 4 *Antir. III adv Iconom.*, P. G. cit., col. 433 D.
- 5 *Refutatio poem. Iconom.*, P. G. 99, col. 456.
- 6 *Op. cit.*, col. 445.
- 7 *Ibidem*, col. 456.
- 8 *Ibidem.*
- 9 *Ibidem*, col. 452, 460-461.
- 10 *Ibidem*, col. 452, 460.
- 11 *Antir. II*, P. G. 99, col. 381.
- 12 *Ibidem.*
- 13 *Ibidem*, col. 345.
- 14 *Oratio II, de Filio.*
- 15 Niceph. *Contra Eusebium*, cap. LIX, la Pitra, Spic. Solesm., tom. I, p. 465.
- 16 *Ex Epistola Eusebii Ariani episcopi ad Constantiam Augustam*, în: *Contra Eusebium* cap. IX, V, la Pitra, *Op. cit.*, tom. I, p. 385.
- 17 *Op. cit.*, cap. XXVI, V, p. 409.
- 18 *Op. cit.*, cap. XXII, II, p. 411.
- 19 *Op. cit.*, cap. III, p. 314-315.
- 20 *Op. cit.*, cap. XXII, II, p 411-412.
- 21 *Ibidem*, p. 413.
- 22 *Ibidem*, p. 414.
- 23 *Ibidem*, p. 415.
- 24 *Ibidem*, p. 416-417.
- 25 *Ibidem*, p. 418.
- 26 *Ibidem*, p. 420.
- 27 *Ibidem*, p. 422.
- 28 *Ibidem*, p. 424.
- 29 *Ibidem*, p. 425-426.
- 30 *Ibidem*, p. 427-428.
- 31 *Ibidem*, p. 428.
- 32 *Ibidem*, p. 429.
- 33 *Ibidem.*
- 34 Mansi XIII, col. 320.

- 35 *Ibidem*.
- 36 *Ibidem*, col. 384.
- 37 *Ibidem*, col. 385 AD.
- 38 Niceph., *Op. cit.*, cap. XXXVII, p. 430.
- 39 *Ibidem*.
- 40 *Antir. III adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 440-441.
- 41 *Ibidem*, col. 414.
- 42 *Ibidem*, col. 444.
- 43 *Ibidem*, col. 445.
- 44 *Ibidem*, col. 414.
- 45 Pitra, *op. cit.*, cap. XXXIX, p. 451.
- 46 Dionisie Areopagitul, *De mystica theologiae*, cap. V, P. G. vol. 3 col. 1048 și P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 179.
- 47 *Ibidem*, cap. XLI, p. 433.
- 48 *Ibidem*, cap. XLIV, p. 436.
- 49 *Ibidem*.
- 50 *Op. cit.*, col. 236 B.
- 51 Mansi tom. XIII, col. 161.
- 52 S. Bulgakov, *Icona i iconopocitanie*, p. 86-87: «Concepției platonizante despre materie ca substanță care primește viața sufletească a omului trebuie să i se opună afirmația că trupul nu este cu totul material, adică numai materie, având realitatea numai prin ea. Trupul este o formă arătată în materie și stăpânind materia, un chip inteligibil realizat, o existență ideal-reală. Acum ne întrebăm: e drept să reducem trupul ca formă, ca chip inteligibil, numai la semnificația unei vietăți și să vedem în el numai manifestarea unui principiu animalic, sau trebuie să vedem în el chipul chipului dumnezeiesc, descoperirea naturii spirituale a omului? Nu este el oare chipul și unealta spiritului? Ochiul există pentru că sufletul este văz; urechea, pentru că sufletul este auz; creierul, pentru că el este cugetare și înțelegere; picioarele, pentru că el este mișcare, mâinile, pentru că el este acțiune ș.a.m.d. Ar însemna să micșorăm creația și să umilim pe Creatorul, dacă n-am vedea în trup, împreună cu spiritul, chipul lui Dumnezeu în om, sau manifestarea sensibilă a principiului spiritual ce viețuiește în om. Omul e unul și întreg; el nu se împarte în părți, în trup și suflet, ci este spirit întrupat sau trup purtător de spirit. Și Adam la început, îmbrăcat în slava dumnezeiască, de care s-a golit după cădere (Rom. 3, 23), a manifestat chipul dumnezeiesc în întregimea sa».
- 53 Mansi XIII, col. 282.
- 54 *Ibidem*, col. 340.
- 55 Din scrierea împăratului Constantin V, combătută de patriarhul Nichifor, *op. cit.*, col. 236 C, 235 B, 237 B.
- 56 *Ibidem*, col. 240 A.
- 57 *Ibidem*, col. 250 D, col. 262 B.
- 58 *Antir. I adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 292.

- 59 *Ibidem.*
- 60 *Ibidem*, col. 298-300.
- 61 La patriarhul Nichifor, *Antir. I adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 301.
- 62 *Ibidem.*
- 63 *Ibidem*, col. 305.
- 64 *Ibidem*, col. 308.
- 65 *Ibidem*, col. 313.
- 66 *Ibidem*, col. 316.
- 67 *Ibidem*, col. 320.
- 68 *Ibidem*, col. 324.
- 69 *Antir. I adv. Const. Copr.*, col. 333-337.
- 70 *Antir. II adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 36
- 71 *Ibidem*, col. 365-373.
- 72 *Antir. III*, P. G. 99, col. 393.
- 73 *Antir. II adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 369-371.
- 74 *Antir. III adv. Const. Copr.*, P. G. 100, col. 401.
- 75 *Ibidem*, col. 425.
- 76 Patr. Nichifor, *Antir. adv. Euseb.*, la Pitra, tom. I, p. 398.
- 77 George Cipriotul, *Exp. tomului de credință*, P. G. 142, col. 241 B.
- 78 *Antir. III*, P. G. 99, 386 D.
- 79 *Ibidem*, 397 A.
- 80 *Ibidem.*
- 81 *Ibidem.*
- 82 *Ibidem.*
- 83 Vl. Lossky, *Rédemption et Déification*, în: «Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale», Paris, 1953, nr. 15, juillet-sept., p. 107-108.
- 84 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*, Introd. la Filocalia, vol. III, p. 10.
- 85 *Op. cit.*, col. 400 A.
- 86 *Ibidem.*
- 87 *Ibidem.*
- 88 *Ibidem.*
- 89 *Ibidem.*
- 90 *Ibidem.*
- 91 *Op. cit.*, col. 401 A.
- 92 *Ibidem*, col. 405 B.
- 93 *Ibidem.*
- 94 *Ibidem*, col. 408 C.
- 95 *Ibidem*, col. 332 A.
- 96 *Ibidem*, col. 333 B.

IDOLUL CA CHIP AL NATURII DIVINIZATE ȘI ICOANA CA FEREAȘTRĂ SPRE TRANSCENDENȚA DUMNEZEIASCĂ

Cei ce resping icoanele, socotind că sunt una cu idoli, săvârșesc o gravă confuzie și se află în opoziție cu Sfânta Scriptură. Sfânta Scriptură afirmă deosebirea categorică sau contradicția dintre idol și icoană prin înșiși termenii deosebiți ce-i folosește pentru ele.

E drept că pentru idol, limba greacă a Septuagintei folosește uneori numirea de chip, echivalentă cu cea pentru icoană (*eikon*) (Ieș. XX, 4; Lev. XX, 1; Deut. IV, 16, 23; V, 8; VII, 25; XII, 3; XXVII, 15; Jud. XVII, 4; XVIII, 14, 31; I Cron. XXXIII, 7; Ier. X, 14; IV, 17, 41; Ps. XCVII, 7; Isaia X, 11; XL, 18). Însă din însuși faptul că-i spune «chip cioplit» arată că nu vorbește de icoană, ci de chipurile de piatră, de lemn sau din alte materiale. Dar de cele mai multe ori, Vechiul Testament folosește pentru chipul repudiabil termenul de idol (*eidolon*), uneori fără nici o altă determinare, alteori precizând că este vorba de tipurile unor zei născociți.

Pentru chipul în sensul acceptat folosește exclusiv numirea de chip (*eikon*), fără nici un adaos. Pe lângă aceea Vechiul Testament folosește pentru numirea de chip în sens bun numirea de chip (*eikon*), adăugând precizarea că e chip (icoană) al lui Dumnezeu. Așa face limba greacă a Septuagintei și în Noul Testament. Astfel numele de chip (icoană) îl folosește în Ieș. XX, 4; Lev. XXVI, 1; Deut. IV, 16, 23; V, 8; VII, 25.

Dar limba românească a menținut și o altă numire, aceea de *icoană*, rezervată pentru chipul zugrăvit al lui Hristos și pentru cele ale sfinților. Prin aceasta ea cunoaște trei, respectiv patru sensuri: a) *Idol*, pentru chipurile zeilor păgâni¹; b) *Chip*, pentru om ca ființă asemănătoare cu Dumnezeu (Fac. I, 26, 27; I Cor. XI, 7; Col. III, 10); c) Tot *chip* pentru Fiul lui Dumnezeu (Filip. II, 6; II Cor. IV, 4; Col. I, 15; Evr. I, 3), omul fiind propriu-zis «după

chipul» Tatălui care este Fiul, având să se reînnoiască după el (Rom. VIII, 29; Col. III, 9; II Cor. III, 18).

d) *Icoană*, pentru chipul zugrăvit al lui Hristos și al sfinților. Spre deosebire de limba română, limba greacă folosește în Septuaginta și Noul Testament numirea de icoană și pentru cele două sensuri de la b. și c.

Dar Scriptura deosebește *idolul* de sensurile b. și c. ale *chipului* și am putea spune și de sensul românesc al *icoanei*, nu numai printr-o numire deosebită, ci și prin faptul de a nu adăuga nici o calificare la numirea de idol, sau de a adăuga precizarea că este idol sau chip, sau asemănare a zeilor născociți, deci inexistenți, în vreme ce celorlalte două sensuri ale chipului le adaugă precizarea că sunt chipuri ale lui Dumnezeu (Fiul lui Dumnezeu, chip al Tatălui și omul după *chipul* sau conform Fiului). Aceasta o face limba greacă adăugând precizarea «lui Dumnezeu» la numirea *eikon* sau *kat' eikona*, iar limba românească dând să se înțeleagă totdeauna că *Icoana* este chipul zugrăvit al lui Hristos și al sfinților. Chiar când în Apocalipsă se folosește pentru chipul repudiabil numirea de icoană, se adaugă îndată că e vorba de *icoana fiarei*.

Prin aceasta, credința creștină pune realitatea icoanei ca chip zugrăvit al lui Hristos și al Sfinților în dependență de calitatea Fiului de chip (de icoană) al Tatălui și de calitatea omului de ființă creată «după chipul Fiului», sau reînnoită în Hristos și după modelul Fiului Cel întrupat.

Idolul în sensul lui deosebit de al icoanei

Idolul sau chipul cioplit, fiind pus întotdeauna de Sfânta Scriptură în legătură cu zeii născociți (produși ai minciunii, inexistenței), iar *chipul* în sensul bun sau *icoana*, în legătură cu Dumnezeu Cel singur și cu adevărat existent, ne arată chiar prin aceasta că idolul sau chipul cioplit al zeilor este produsul unei concepții panteiste, potrivit căreia lumea este ultima realitate.

Potrivit acestei concepții nu există un Dumnezeu deosebit de lume, transcendent ei, ci ea însăși este una cu divinitatea, având calitatea de cauză ultimă a tuturor. Desigur concepția despre lume ca ultima realitate cu caracter divin nu este identică cu concepția modernă despre ea, care neagă orice caracter misterios. Lumea, în religiile păgâne, panteiste, păstrează niște atribute misterioase, forțele naturii sunt îmbrăcate cu niște atribute divine, sacre.

În consecință, atât Sfânta Scriptură cât și toate religiile panteiste prezintă pe idoli ca chipuri ale diferitelor părți sau forțe ale naturii, îmbrăcate cu niște atribute divine. În Decalogul Vechiului Testament, după porunca a doua, care cere: «Să nu ai alți dumnezei afară de Mine», adică să nu născocеști zei care nu există, porunca a treia cere: «Să nu-ți faci chip cioplit, nici asemănarea unui lucru din câte sunt în cer, sus, (în cerul material) și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ. Să nu te închini lor, nici să le slujești, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău» (Ieș. XX, 3-4; Deut. V, 8).

Având la bază o concepție panteistă, idolul ca chip al forțelor și părților lumii identificate cu Dumnezeu, are următoarele caracteristici:

1. E un chip al unei forțe a naturii, concretizată într-o componentă a ei sau simbolizată printr-o formă umană, sau apropiată de cea umană (semi-umană, semianimală). El e un chip al *soarelui*, în care e concretizată căldura care susține viața universală, al *lunii*, în care e concretizată lumina din timpul nopții, al *taurului* și al *vacii*, în care se mișcă forța reproducerii vieții. Pentru forțele naturii fără formă, religiile panteiste au folosit chipuri de oameni, în care le vedeau simbolizate și pe care le reprezentau prin statui. Se arăta în aceasta simțirea că omul e o întruchipare mai înaltă a forțelor naturii, întrucât ele sunt însoțite în manifestarea lor de conștiință, deși se mișcă și el involuntar ca și în natură. La greci și la romani întruchipările umane ale acestor forțe aveau forme pur umane, arătând o conștiință mai clară a superiorității omului în cadrul naturii. La popoarele asiatice și africane aceste întruchipări îmbinau formele umane cu elemente subumane, arătând în mod mai direct amestecarea umanului cu natura (chipuri de femei cu pânțec sau cu sâni enormi, chip de bărbat de la mijloc în jos cal etc.). Aceste simbolizări ale diferitelor forțe ale naturii erau numite zei și acești zei erau prezentați

în chipuri cioplite deosebite: apa mărilor în forma umană a zeului Neptun, frumusețea și dragostea trupească în chipul zeiței Venus, care satisface pornirea ei amoroasă adeseori în afara căsniciei, vitejia războinică umană în chipul zeului Marte. Uneori soarele însuși era simbolizat în forma umană a lui Apolo, care își avea un chip propriu. În aceasta se vede că natura era concepută ca având nu numai caracter divin, ci și uman. Divinul, umanul și natura erau amestecate.

2. În forțele naturii, fie pur fizice, fie amestecate cu cele umane, fie pe de o parte bune, pe de alta rele, pe de o parte formatoare, pe de alta distrugătoare, calitatea divină ce li se atribuia nu era exclusiv bună, ci și bună și rea, cum e și natura. Apolo încălzea, dar și distrugea; Marte apăra, dar și ucidea. Religiile naturii sau panteiste nu promovează și nu susțin exclusiv binele și viața într-o continuitate progresivă fără sfârșit, ci și distrugerea, căci forțele naturii se învârtesc în cerc. Idolilor li se aduceau și jertfe de oameni, arătându-se că natura pe care o reprezentau nu dă viață numai, ci o și distruge.

3. Forțele naturii se ciocnesc între ele, prin urmare și zeii care sunt simbolizați. Lupta dintre ele sau dintre ei antrenează și pe oameni, pentru că și oamenii sunt socotiți părți integrante ale naturii, sau sunt purtați de aceste forțe. Oamenii nu pot scăpa de fatalitatea pieirii cărora sunt supuși și zeii sau forțele naturii. Tragediile umane nu sunt pedepse de pe urma vreunor rele voluntare, ci momente necesare în desfășurarea ciclică a forțelor naturii, socotite ca divine. Sau chiar răul pe care îl fac oamenii nu este un rău voit, ci manifestarea impusă de natura cu caracter divin, dar și ambivalent din punct de vedere moral, care stăpânește în ei și în toată desfășurarea universului. Nimic nu-i poate scăpa pe oameni de desfășurarea fatală a vieții lor. Oamenii fac rău fără voia lor și suportă pedeapsa pentru ei în mod inevitabil. Nu este posibilă iertarea sau progresul moral. Zeii îi mână la fapte condamnabile și ei îi pedepsesc pentru ele. În creștinism sfârșitul tragic căruia sunt supuși unii oameni nu mai e urmarea inevitabilă a unor fapte rele la care sunt împinși fără voie de zei, ci a unor pasiuni pe care ei și le-ar fi putut stăpâni (Othelo). În unele cazuri tragicul se naște, în lumea creștină, din îmbinarea unor pasiuni și a unor împrejurări ce nu depind de om (cum e de ex. în unele tragedii ale lui Shakespeare sau chiar O'Neil).

Zeii nu au milă sau dacă ar avea-o nu pot face nimic pentru scăparea omului din ceea ce îi este dat. Chiar ei ca forțe ale naturii sunt supuși fatalității unor legi superioare lor. Sentimentul milei între oameni este și el inutil, sau împreunat cu neputința. El apare contrar naturii.

4. De aici urmează că zeilor reprezentați prin idoli sau forței naturale reprezentate de ei în mod direct nu li se adresează rugăciuni pentru a-i scăpa pe rugători de relele care țin de natură sau pentru a obține ajutor în desăvârșirea morală. Li se aduc doar jertfe pentru că ei încorporează și forțe distrugătoare cărora ființele umane trebuie să se supună, pe care trebuie să le recunoască. Prin jertfa de sine adusă zeului, omul se unește cu forța naturii în aspectul ei distrugător.

Dacă se cere totuși uneori ceva de către închinători prin jertfele de bunuri sau de oameni aduse pe jertfelnic, sau prin focul din fața idolilor, sau prin aruncarea directă în râul considerat ca zeu, ceea ce se cere e mai mult un ajutor în războaie sau o reușită față de împrejurări potrivnice considerate ca alți zei. Se cer adică întăriri de ordin fizic în jocul schimbător dintre forțele fizice, nu iertare de păcate sau desăvârșiri de ordin spiritual. Zeilor ca forțe ale naturii nu li se pot cere decât ajutoare și întăriri pe linia naturii. Faptul că în religiile panteiste forțele naturii sunt închipuite ca având oarecare caracter personal, zeii au și o oarecare voință și conștiință, dar ele nu sunt categoric superioare forțelor naturale pe care le reprezintă. Ideea de persoană net deosebită de natură e străină religiilor panteiste. În concepția lor despre zei e un amestec de persoană și de natură. Zeul reprezentând forța naturii e mai tare decât omul și, având oarecare vag caracter personal, poate folosi în oarecare măsură puterea lui prin voia și conștiința sa. Dar nu are o putere absolută în raport cu natura.

În om nu s-a putut pierde total conștiința deosebirii sale de natură, de aceea zeii nu sunt uneori decât figuri umane cu forțe de proporții mitice, dar rămân tot pe linia naturii în forțele lor.

O rămășiță a acestei accentuări a calităților personale umane cu proporții mitice dăinuie până azi dând naștere legendelor de eroi cu chipuri mitice. Dar ei rămân totuși pe linia naturii. Ei sunt expresia unor contradicții:

pe de o parte, întruchipări ale forțelor naturii, pe de alta, dotați cu unele trăsături umane.

Zei ca încorporări umane ale forțelor naturii rămân în general oameni cu păcate, cu scăderi, departe de o desăvârșire și de o putere care depășește cu totul naturalul. De obicei cad și ei până la urmă, datorită cine știe cărei greșeli sau cărui rău făcut.

5. După religiile panteiste în toate domnește o implacabilă fatalitate (moira), care e și bună și rea, sau mai degrabă dând oricărei existențe individuale un sfârșit în moartea definitivă. Dar dacă toate sunt supuse în aceste religii ca în orice concepție panteistă unei desfășurări fără sens, de nașteri și de morți, urmează că natura socotită divină e lipsită de puterea de a se ridica la un sens, de a duce binele la o biruință definitivă. Urmează că nu numai forțele naturii socotite divine se limitează una pe alta, ci și toată natura este finită în puterile ei. Natura văzută ca divinitate nu era o adevărată infinitate, pentru că nu existau în ea posibilitățile unor alte alternative decât ale celor ce se desfășoară automat. E monoplană. Nu cunoaște și un alt plan. Ea e prin urmare în fond finită, îngustată la o singură posibilitate în existența de fapt.

În tot panteismul acestor religii exista o contradicție fundamentală: natura e divină, e absolut supremă și totuși e lipsită de voință, de o putere care să dispună de desfășurarea naturii proprii, de o ridicare din amestecul de bine și rău la un bine pur, fiind lipsită de un sens în această desfășurare care nu duce nicăieri. Întreaga natură e stăpânită de întunericul nonsensului. De aceea însăși închinarea la idoli, care erau chipuri confecționate ale forțelor ei era fără sens. Închinarea aceasta nu putea aduce nici un folos oamenilor. Ea însemna cel mult o resemnare a lor în fața acestor forțe, care erau instanța ultimă dar și neputincioasă ce planează asupra destinului uman. Omul se putea și revolta împotriva acestor forțe și a idolilor în care erau reprezentate, fără ca revolta aceasta să-i aducă un rău mai mare decât cel al morții, la care rămânea supus și dacă li se închina; atâta doar că moartea îi venea mai repede. Toate aceste trăsături ale zeilor și deci și ale idolilor sunt descrise de Sfinții Părinți.

Dăm în acest sens un pasaj din Sf. Atanasie: «Odată ce s-au întors de la Dumnezeu și au coborât în gândurile și cugetările lor, întâi au dat cinstea lui

Dumnezeu, cerului, soarelui, lunii și stelelor, socotind că acelea sunt nu numai zei ci și cauzele celorlalte, apoi, coborându-se mai jos în gândurile întunecate au numit zei și aerul și cele din aer. Înaintând în rele au preamărit ca zei stihiiile și elementele alcătuirii trupurilor: substanța fierbinte, răcoroasă, uscată și lichidă, căzând apoi cu totul s-au lipit de pământ ca niște melci. Astfel cei mai fără pietate dintre oameni, căzând și rostogolindu-se de la cugetarea la Dumnezeu au socotit ca zei și pe oameni și chipurile oamenilor, ale unora încă vii, ale altora după moarte. Ba coborând și la mai rele gânduri, au strămutat numirea dumnezeiască și mai presus de lume la pietre și lemne și la șerpii de apă și de uscat, la animalele sălbatice și necuvântătoare, dându-le lor toată cinstirea, respingând pe Dumnezeul Cel adevărat și cu adevărat existent, pe Tatăl lui Hristos.

Dar nu s-au oprit nici la această cutezanță nebună, ci au mers și mai departe, tăvălindu-se în nelegiuirile lor. Căci au căzut în cugetarea lor și și-au întunecat mintea așa de mult, că au născocit și au îndumnezeit cele ce nu există nicidecum, nici nu se văd între cele ce se întâmplă. Pentru că, amestecând cele cuvântătoare cu cele necuvântătoare și unind cele neasemenea prin fire, le cred zei. Așa sunt la Egipteni câinii, și șerpii, și măgarii cu cap de om și țapul cu cap de om al Libienilor, numit Amon. Alții, despărțind și părțile trupului, capul, și umerii, și mâna, și piciorul, au socotit pe fiecare zeu, dându-i cinstire dumnezeiască, ca și când nu le-ar fi fost destul să creadă în trupul întreg. Alții, mergând și mai departe în împietatea lor, îndumnezeind pricina născocirii acestora și plăcerea și pofta lor păcătoasă s-au închinat lor. Așa este Erosul și Afrodita din Pafos... Alții dintre ei, întrecându-se în rele au cutezat să înalțe ca zei pe stăpânitorii lor și pe fiii lor, fie pentru cinstirea conducătorilor, fie prin frica de tirani... lui Antinous, favoritul lui Adrian, împăratul romanilor, pe care îl știau om și încă nu un om cuviincios, ci de dat desfrâului, i se închinau de frica stăpânitorilor. Căci când Adrian se afla în țara Egiptenilor, murind Antinous, slujitorul plăcerilor lui, a poruncit să i se dea închinare. Și nu cu mult înainte și până acum senatul hotărăște că împărații care au domnit peste ei sunt zei»².

Icoana în sensul ei deosebit de al idolului

Deosebirea radicală și esențială între idol și icoană stă în faptul că idolul e reprezentarea confecționată a forțelor imanente ale naturii. Omul însuși e conceput ca fiind cu totul stăpânit de ele sau încadrat în ele, chiar dacă stă pe treapta cea mai înaltă în cadrul naturii care le totalizează. Idolul nu e un mijloc prin care închinătorul transcende (trece peste) natura fatală, în care este el însuși încadrat. Idolul este concluzia religioasă a concepției panteiste, căreia Spinoza i-a dat expresia cea mai pregnantă în formula: *Deus sive natura*.

Icoana, dimpotrivă, este semnul realității transcendente a lui Dumnezeu, cea mai presus de natură. Ea exprimă credința că *Deus est super natura*. Icoana îl ajută pe închinător să împlinească actul unei transcendente a naturii. La baza icoanei stă credința într-un plan mai presus de natură și voința de a trece peste natură, de a intra în legătură cu transcendența divină. Icoana nu identifică planul naturii cu planul divin, ci le deosebește cu desăvârșire. Închinătorul icoanei se referă totdeauna la o realitate de dincolo de icoană. Închinarea adusă icoanei «trece» (*metabaine*) la prototipul zugrăvit de ea. Aceasta nu e o «trecere» de la idolul văzut la o forță vie a naturii tot văzută, ci o trecere din planul văzut în cel nevăzut, din planul naturii și al lumii create în cel mai presus de natură.

«Prototipul» icoanei nu face parte din planul experienței naturale a închinătorului, ci din planul transcendent naturii sesizate prin simț. Icoana redă realitatea dumnezeiască, care e spirituală. Icoana cere referirea închinătorului la prototipul dumnezeiesc sau la Sfântul plin de dumnezeirea transcendentă, negrăită, tainică, nesesizabilă prin simțuri. Icoana e o fereastră sesizabilă a lumii spre ceea ce e mai presus de lume, pe când idolul e un zid care închide în lumea aceasta. Idolul, fiind confecționat din aceeași substanță universală a naturii materiale, poate fi identificat uneori cu zeul însuși, pe când icoana, redând o realitate spirituală, nu poate fi identificată ca acea realitate³.

Dar să prindem acest caracter al icoanei în câteva trăsături care o disting și o opun idolului.

Icoana, nefiind un chip al forțelor sesizabile ale naturii, se folosește pentru a sugera pe Dumnezeu Cel spiritual și transcendent naturii și prezența lui coborâtă la noi, nu de orice chip, ci cu deosebire de cel uman. Dar în ea omul e valorificat după spiritul lui purificat de pasiuni, nu după trupul lui aplecat prin pasiuni spre natură.

Ea își are în această privință un temei în Sfânta Scriptură care spune că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu.

Faptul că omul prin firea lui e legat și de trup și prin aceasta și de natură, dar și de Dumnezeu Cel pur spiritual, îl situează la mijloc între natură și Dumnezeu, ca inel de legătură între amândouă. El poate servi de aceea și ca chip al forțelor naturii, deci ca model de idol, când spiritul lui se lasă dominat de pasiunile provocate prin trupul lui de natură, dar și ca chip al lui Dumnezeu, putând fi un transparent al lui Dumnezeu Cel nevăzut, când actualizează și potențează comunicarea cu Dumnezeu, deci prezența spirituală a lui Dumnezeu Cel transcendent sau absolut superior lui făcând ca Dumnezeu să se reflecte prin spiritul lui și prin trupul lui. Ființa umană este iconică prin faptul că poate să actualizeze în mod culminant realitatea umană a chipului lui Dumnezeu. Chiar faptul că omul e numit de Scriptură «chipul lui Dumnezeu» arată că el e destinat prin ființă să fie nu idol sau chip al naturii ca supremă realitate, ci «icoană» care deschide privirea spre nemărginirea spirituală a lui Dumnezeu.

Omul este prin sine o realitate ce depășește natura supusă unor legi involuntare și inconștiente. El este un însetat după nemărginirea și libertatea ce depășește natura. El are în sine o viață infinit de complexă, capabilă de o libertate ce voiește să se lungească neconținut, de o gândire mereu nouă ce depășește simpla înregistrare a legilor naturii. El este o oglindă străvezie și un canal prin care se comunică lumii viața conștientă, spirituală, liberă și infinită a lui Dumnezeu. El poate aduce mereu ceva nou în natura supusă legilor repetiției. El se poate transcende în mod propriu la Dumnezeu.

La baza icoanei stă mai întâi o altă concepție despre om decât cea de la baza idolului. E o concepție care vede pe om în relație cu Dumnezeu Cel mai presus de natură, Cel cu adevărat infinit, întrucât de la El vine prin om o noutate continuă în natură și nu o lasă nici pe ea și nici pe om închiși în

repetiția monotonă a lor. Între ideea că natura este eternă și ideea că ea este incapabilă de un progres infinit este o acută contradicție. Dacă natura ar fi din veci, ea ar fi trebuit să «fi ajuns» din veci la treptele de progres cu mult mai înainte (dacă se mai poate folosi în acest caz termenul «a ajunge»), iar dacă «nu a ajuns» încă nici azi până la trepte mai înalte, nu va ajunge nici în viitor. Ea se mișcă în intervalul aceluiași trepte. Idolul ca chip al acestei naturi nu deschide nici el orizonturi spre infinit.

Omul este o ființă destinată transcenderii naturii. Căci deși se află în cadrul naturii, nu se poate închide în ea.

Dar să înșirăm într-o anumită ordine caracteristicile icoanei:

1. Fiind un chip al transcendenței lui Dumnezeu, icoana ne ajută să transcendem finitul chipului spre infinitatea lui Dumnezeu.

Chiar chipul omului ne îndeamnă la o transcendere a lui. Când privim la ochii omului nu dintr-o apropiere care ne face să vedem numai compoziția lor biologică, ci privirea lui, constatăm că ea e dincolo de biologic. Privirea fiecărui om e altfel și privirea fiecărui om din orice clipă e alta. Ea e ceva, pe de o parte definită, pe de alta indefinibilă.

Dar cu cât este omul mai puțin împătimit de cele lumești, cu atât vedem mai mult în privirea lui ceva ce transcende nu numai planul biologic într-un plan al intențiilor spiritului îndreptat spre cele mai pline de sens și mai frumoase din lume, ci și acest plan într-un plan de dincolo de lumea văzută. În privirea lui licărește o gândire îndreptată spre un plan transcendent lumii. Privind ochii unui om nepătimaș simți că te scufunzi într-o infinitate spirituală de dincolo de ei. În acest caz atenția nu se concentrează spre organismul trupesc, ca la un idol, ci la indefinitul spiritual.

2. Această tendință e proprie umanului rămas la înălțimea lui. În aceasta se manifestă calitatea omului de transparent, de oglindă a transcendenței. Dar această calitate a umanului, fiind slăbită prin voia proprie sau prin păcatul despărțitor de Dumnezeu, a fost refăcută în Hristos, care a asumat umanul în ipostasul Fiului lui Dumnezeu. De aceea cea mai deplină icoană a lui Dumnezeu este cea a lui Hristos.

Asumând umanitatea noastră Însuși Fiul lui Dumnezeu, Lumina supremă și bogăția coplesitoare de sensuri, al căror ipostas este El, prin fire și

din veci, toată această Lumină și bogăție copleșitoare de sensuri trebuie să fi umplut ochii Lui. El, care e modelul umanului ca chip al lui Dumnezeu, a restabilit astfel și a ridicat la gradul suprem calitatea umanului de chip deplin al lui Dumnezeu.

Apostolii care priveau în ochii Lui vedeau această lumină supremă, deși ea lua o formă chenotică, accesibilă lor, forma de supremă blândețe și înțelegere umană. Preacurata lui Maică vedea în ochii Lui și ea, cu înțelegerea și simțirea ei de mamă, adâncă taină de lumină din ei. Ei nu vedeau în această infinitate din ochii Lui o anumită forță inexpresivă a naturii, ci o infinitate plină de sens personal, superioară naturii. Vedeau în ochii Lui cauza ultimă a tuturor, dar deosebită de toate, străbătută de o adâncă intenție personală, iubitoare. Vedeau în ochii Lui totul în ultima lui obârșie, dar ca într-un adânc spiritual, conștient, intențional, nu ca într-o forță încă nedefinită a naturii. Vedeau în ochii umani ai lui Iisus o privire care făcea vădit actul supremei transcenderi a Lui spre infinitatea Sa proprie de caracter personal, care chiar prin aceasta e străvezie și Maicii Sale și Apostolilor Săi, fără ca ei să o poată exprima.

La fel, dacă în cuvintele omului obișnuit, când ne ridicăm de la simpla lor analiză în sunete la înțelesul lor, descoperim un act de transcendere a lui spre ceea ce-i spiritual în el și noi înșine transcendem prin ele în aceste planuri superioare, cu atât mai mult trebuie să fi trăit această transcendere Apostolii și Sfânta Maică a lui Iisus auzind cuvintele Lui. În ele trebuie să se fi îmbrăcat în sunet uman, format din vibrațiile cosmice, însăși infinitatea dumnezeiască plină de intenționalitate personală. Dar însuși conținutul cuvintelor Lui redă acest plan infinit al transcendenței personale divine sesizată și exprimată prin umanitatea Lui. Din acest motiv însăși Scriptura, care le cuprinde scrise, ne este o «icoană» sonoră, sau auzibilă a dumnezeirii întrupate în Hristos, cu toate că cuvintele din ea sunt alcătuite din sunetele marginite ale trupului omenesc, legat organic de elementele lumii sensibile.

Iar dacă cuvintele lui Hristos, redată în scris, sunt o astfel de icoană sonoră a vieții Lui personale divino-umane, sau a infinității Lui dumnezeiești, în formă umană, de ce n-ar fi și chipul feței Lui umane zugrăvit, icoana infinității Lui dumnezeiești, personale?

Desigur nu măiestria iconarilor fac fața lui Iisus expresie văzută a spiritului Lui, oglindă a dumnezeirii Sale, purtătoare a spiritului Său uman. Sunt o seamă de semne obiective unice ale lui Iisus care fac gândirea închinătorilor să săvârșească, la privirea icoanei Lui, actul de transcendere spre dumnezeirea Lui. Dar e necesară și gândirea noastră ca să vedem în fotografia unei persoane oarecare actul de transcendere pe care acea persoană îl trăiește sau l-a trăit în existența ei reală. Vederea chipului și actul transcenderii se săvârșesc deodată. Ele sunt nedespărțite, așa cum nedespărțit este chipul văzut al unei persoane și viața ei nevăzută.

Când vedem în icoană Pruncul născut în ieslea din Betleem — fapt personal caracteristic pentru Iisus, când vedem pe Pruncul unic ce se naște din Fecioară, vedem odată cu aceasta pe Fiul lui Dumnezeu ce se naște ca om, chiar prin faptul că săvârșește acest act biruind rânduiala firii, cum nu o pot face zeii păgâni. Chiar prin aceasta transcendem în icoana Pruncului ce se naște în iesle umanitatea Lui văzută la dumnezeirea Lui nevăzută.

La fel, când vedem pe Iisus răstignit, sau aducându-se jertfă Tatălui pentru mântuirea noastră, într-un act de transcendere totală a Sa ca om, dar pe același Îl vedem înviat, transcendem de la chipul văzut la Dumnezeu care biruiește moartea, deși o primește în Sine, Căci vedem în El însuși săvârșindu-se trecerea de la omul care primește moartea, ca un supus morții, la Dumnezeu care biruiește moartea, sau cea mai mare slăbiciune a naturii, cum nu au putut face zeii și nu se vede nici în idolii lor. Căci la aceia nu e vorba de înviere a Persoanei transcendente naturii, ci de un proces (mit) al naturii, care trece din faza topirii și apariției formelor sale individuale.

În toate icoanele lui Iisus vedem pe Dumnezeu Cel liber de servituțile naturii, vedem pe Dumnezeu cu adevărat liber de lanțurile naturii, superior lor, acceptând de bunăvoie unele coborâri de dragul nostru, ca să ne ridice pentru veșnicie la înălțimea slavei și fericirii sale. Și prin aceasta e satisfăcută aspirația și gândirea noastră care nu poate socoti natura cea robită legilor repetiției și închisă în săraca ei relativitate ca supremă realitate și își dă seama că mai presus de această natură sclavă, neputincioasă trebuie să fie o formă de realitate superioară, liberă de orice sclavie, de care să depindă această natură inferioară, relativă, neputincioasă.

Astfel noi nu rămânem cu închinarea noastră nici la materia relativă, roabă modestă a icoanei, nici la un mod pur omenesc, lumesc, supus și el perisabilității și corupției, deci nu facem din aceasta niște idoli, socotindu-le suprema realitate, ci transcendem cu gândirea și cu închinarea de la materia icoanei la Hristos Dumnezeu Cel întrupat și înviat în umanitatea sa pentru veci; transcendem la Cel ce este mai presus de toate, la Cel ce este izvorul liber și absolut suveran al vieții atotputernice de care ține și această libertate, la Cel care din această libertate și atotputernicie a binevoit să ia trup omenesc, pentru a veni aproape de noi, pentru a intra în comuniune cu noi și a rămâne în această comuniune cu noi în veci.

Iar caracterul spiritual al acestei atotputernicii libere, superioară naturii sclave, se arată în faptul că ea se manifestă nu în mărimea fizică, a chipului pe care îl asumă, deci nici în statui uriașe, căci acestea abat gândirea la puterea fizică, ci într-o umanitate subțire, delicată, complexă, inundată de adâncimile infinite și negrăite ale spiritului și sensurilor lui nenumărate.

Fiul lui Dumnezeu se manifestă mai adecvat în spiritualitatea Lui prin chipul uman firav ca dimensiuni fizice, dar mai capabil prin ochii lui, prin cuvintele lui, prin gesturile lui, prin delicatețea lui să fie o fereastră și un vas comunicant al infinității spirituale.

Gândirea creștină occidentală, accentuând prea exclusiv transcendența lui Dumnezeu, nu a ținut seama și de faptul că Dumnezeu Cel transcendent, prin întruparea sa a îndumnezeit firea sa omenească și prin aceasta ne-a mântuit pe toți cei ce intrăm în legătură cu El prin ea; nu a ținut seama de rămânerea lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat cu noi prin energiile sale necreate, comunicate prin firea Lui omenească. Omul însuși ca spirit a rămas închis acestei înțelegeri și de aceea a crezut că mărimea lui Dumnezeu se face mai simțită prin dimensiunile impunătoare ale statuiilor, sau prin sunetele copleșitoare ale orgii, decât prin lumina feței umane prin care Dumnezeu vine în suprema intimitate a omului.

Acest fel de gândire a rămas neîncrezătoare în icoană încă în catolicismul de la începutul scolasticii, ceea ce a dus până la respingerea totală a ei în Reformă și în toate denomiinațiunile ei. Tot ce s-a văzut e pentru această gândire numai creație despărțită de Dumnezeu, deci neputând sluji ca transparent

și filtru comunicant al transcendenței divine. Dacă pentru păgânism natura însăși e Dumnezeu, pentru Occidentul creștin ea e condamnată la o despărțire deplină de Dumnezeu. În amândouă avem aceeași neîntâlnire cu Dumnezeu cel transcendent prin creație.

Răsăritul creștin a împăcat transcendența lui Dumnezeu cu comunicarea Lui prin cele văzute; n-a închis nici transcendența, nici imaginea în sine. De aceea Occidentul creștin n-a văzut nici fața omenească în capacitatea ei de a fi transparentă, de a fi icoană a lui Dumnezeu, socotind-o capabilă de a fi numai idol. Prin aceasta Occidentul aproape că a anulat, odată cu taina aspectului văzut al realității, taina creației în general și cu aceasta justificarea deplină a întrupării lui Hristos. El n-a văzut în creația însăși o premisă a întrupării, ca Părinții răsăriteni, ci a dat o justificare pur juridică întrupării. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, după gândirea apuseană, numai pentru a aduce prin cruce o satisfacție onoarei jignite a lui Dumnezeu de către om, nu pentru a înălța firea omenească, umplând-o de dumnezeire pentru veci.

3. Dar dacă Hristos a restabilit fața umană în capacitatea ei de chip transparent al lui Dumnezeu, toți cei ce se alipesc de El prin credință și printr-o imitare totală, umplându-se de infinitatea Lui dumnezeiască, devenind adică sfinți, fac să se vadă această infinitate și prin fețele și deci și prin icoanele lor. Dacă în toți sfinții este Hristos cu dumnezeirea Lui infinită, cu umanitatea Lui îndumnezeită, El se reflectă și în icoanele lor. «Minunat este Dumnezeu între sfinții Săi». Prin icoana fiecărui sfânt vedem pe Hristos sau umanitatea Lui îndumnezeită, fără să-l identificăm ca persoană cu El. El se vede imprimat în toți, dar într-un mod personal al lor de a fi. În fața icoanei fiecărui sfânt săvârșim actul transcenderii nu numai la sfântul zugrăvit, ci și la Hristos, care este imprimat în el.

Deci aceasta nu înseamnă o confundare a sfinților cu persoana lui Hristos, nici a icoanelor lor cu icoana lui Hristos. Căci persoana nu este anulată în credința creștină. Odată ce Dumnezeu e personal, sau o Treime de persoane distincte, nici persoanele umane nu se confundă cu Dumnezeu și între ele. Dimpotrivă, cu cât e mai plină o persoană umană de Hristos, ca Persoană, cu atât e mai realizată și ea ca persoană. Hristos întrupându-se, n-a devenit un om confundat cu toți, ci a rămas o Persoană centrală, dar profund

distinctă, promovând pe fiecare om ca persoană, în adunarea tuturor celor ce-L iubesc, în Sine.

O mamă nu-și confundă copiii îmbrățișându-i, ci cu cât îi iubește mai mult, cu atât îi distinge mai mult, referind pe fiecare la ceilalți, iubind în fiecare specificul lui, în comparație cu al celorlalți.

Infinitatea lui Dumnezeu nu e un ocean inform, ci luminează din cele trei Persoane dumnezeiești și iradiază în lume prin luminile ce le reprezintă conștiințele umane deosebite. Ea se reflectă mereu altfel și altfel în ochii gânditori și curați ai fiecărei persoane umane. Infinitul dumnezeiesc ia în oameni forma persoanelor umane în care se sălășluiește pentru că are în sine însăși forma Persoanelor. De aceea dumnezeirea asumă umanul într-un ipostas, într-o Persoană, ca să apară și ca om, ca o persoană, iradiind prin ea infinitatea dumnezeiască, fără să o anuleze în ea sau fără să o copleșească prin lumina ei.

Sfinții ne arată în ei infinitatea lui Dumnezeu imprimată în voia și simțirea lor personală, în tensiunea lor personală după desăvârșirea fără sfârșit. Aceasta o arată și icoanele lor, îndeosebi ca o tensiune după filiația infinită în Duhul Sfânt, care implică și pe Tatăl infinit. Aceasta o arată și scrierile lor ascetice și contemplative, purtătoare de pecete personală, de ex. Scara. Auzim pe câte un cititor al lor spunând: «Dar aceste stări nu le poate ajunge nimeni». Totuși ele arată posibilitățile proprii deschise spre infinit, altfel în fiecare om unit cu Hristos, și unii le-au actualizat într-o foarte mare măsură, sau le actualizează și azi făcând și mai deschis infinitul. Icarii aceștia sunt sfinții. Și icoanele îi reprezintă pe ei. Sfinții au ajuns la o imprimare maximă a lui Hristos în ei, fiecare în felul lui, dar n-are sfârșit această tensiune.

Faptul că infinitatea desăvârșirii dumnezeiești din Hristos și din sfinții în care El s-a imprimat dinamic pentru veci Îi este și Lui și lor proprie ca unor persoane distincte, fiind sesizabilă în ele ca în cele ce și-au însușit desăvârșirea, și trăiesc conștient și voluntar în ea, fiecare în modul propriu, face ca icoanele lor să devină mijloace de comunicare între Cuvântul Cel întrupat și sfinții plini de dumnezeirea Lui și noi. Dar pentru aceasta e necesar ca ele să primească numele lui Hristos sau al unui sfânt și să fie sfințite sau îmbrăcate

cu puterea Duhului Sfânt prin chemarea Lui asupra icoanei ca chip al lui Hristos, sau al unui sfânt.

Numele lui Hristos sau al unui sfânt purtat de icoană și puterea Sfântului Duh coborâtă în ea îl fac pe închinător să se adreseze prin numele purtat de icoană persoanei reprezentată de ea și prin aceasta și prin puterea Sfântului Duh se pune în legătură cu ea. Pomenirea numelui lui Hristos îl face pe închinător să-și aducă aminte de «întruparea Lui și de toate minunile Lui» (slujba sfințirii icoanei). Iar prin aceasta închinătorul se pune în legătură cu persoana însăși zugrăvită în icoană, prin Duhul cel Sfânt a cărui putere iradiază din icoană. Numele exprimă concentrat persoana; el provoacă persoana care-L poartă să-și trimită lucrarea acolo unde e pomenit, mai ales că însuși Duhul Sfânt chemat asupra icoanei e o putere lucrătoare, ce se unește cu lucrarea persoanei. Numele e legat de persoană mai mult decât umbra de trup. În nume se distinge, se exprimă și se recunoaște o persoană anumită cu toate faptele ei deosebite, cu toată viața ei trăită în mod unic, cu tot specificul ei. Prin numele cuiva pomenit de altcineva e pomenită însăși persoana respectivă. Și fiecare sfânt poartă pe Hristos imprimat și trăit dinamic în sine într-un mod propriu, potrivit cu însușirile lui naturale, manifestă puterea Lui într-un mod personal propriu, deschis puterii Lui și pus în lucrare într-un mod propriu. În fiecare sfânt vedem pe Hristos într-un alt mod de eficiență, împlinită o altă virtualitate inclusă în infinitatea Lui dumnezeiască și în nesfârșita Lui complexitate omenească. Noi ne adresăm sfântului ca persoană deosebită, dar știind și simțind, în tot ce a realizat el și ne poate ajuta nouă, puterea lui Hristos aflătoare în el și pusă în valoare de el, prin rugăciunile lui către El, prin alipirea lui la El. De aceea cerându-i să ne ajute, îi cerem să ne ajute prin rugăciunile lui către Hristos, care știm că vor fi ascultate datorită unirii lui intime cu Hristos, datorită puterii lui Hristos lucrătoare în el. Astfel cerând ajutorul lui prin rugăciunile lui către Hristos pentru noi, socotim pe Hristos ca ultimul izvor al ajutorului ce ni-l va da. Și de aceea lui Hristos îi înălțăm toată mărirea și toată mulțumirea pentru ajutorul primit prin sfânt.

Dar nu nesocotim persoana sfântului și nefolositoare chemarea numelui lui. Căci Hristos ne ajută în acest caz, ca Cel ce e unit cu sfântul, ca cel înduioșat de dragostea sfântului față de noi, fratele nostru într-o umanitate.

Dacă Hristos poate comunica cu noi prin faptele Lui, ca daruri ale Lui, cum ar disprețui să comunice cu noi prin faptele lui conștiente și voluntare, cum ar disprețui să nu pună în lucrare pe semenii noștri ca daruri, ca daruri active, nu pasive, către noi? Dumnezeu a rânduit să purtăm fiecare un nume și să ne auzim și să răspundem când ne chemăm pe nume, tocmai pentru a ne face să ne punem de bunăvoie în valoare ca daruri reciproce, așa cum ne-a făcut. De aceea nu e gelos Hristos, când chemăm un frate al nostru sfânt, pe nume, în ajutorul nostru, așa cum nu e gelos când ne cerem și ne dăm reciproc ajutorul pe pământ, cu condiția să avem conștiința că Dumnezeu ne-a făcut și ne face capabili să ne fim unii altora spre ajutor.

Chemând pe sfânt pe nume în fața icoanei lui, transcendem icoana și ne punem în legătură cu însăși persoana celui chemat, dar și cu Hristos; sfântul sesizează atenția ce i-o acordăm, nădejdea ce ne-o punem în ajutorul lui și ne răspunde cu atenția lui. Prin numele cu care chemăm pe cineva punem în mișcare persoana însăși a aceluia ca să împlinească ceea ce-i cerem.

Prin numele «Iisuse Hristoase», adresat în fața icoanei lui Iisus Hristos, transcendem materia icoanei, punându-ne în legătură cu Persoana Lui și înduplecându-L pe El să-și îndrepte atenția spre noi. Dar această transcendere ne-o prilejuiește icoana. Odată ce Fiul lui Dumnezeu s-a făcut ca unul din noi și a luat un nume distinctiv asemenea nouă, El s-a supus aceleiași legături care leagă pe oameni prin nume, și în așa fel că cel chemat nu se poate să nu răspundă celui ce-L cheamă. De aceea, în fața icoanei are loc nu numai o transcendere reală de la noi la Hristos, ci și o coborâre reală a Lui la noi care-L chemăm. Sfințirea icoanei nu e decât prima și cea mai intensivă chemare a numelui lui Hristos sau a Duhului Său peste chipul Lui zugrăvit în icoană; e chemarea lui Hristos ca Persoană deosebită sau a lui Hristos cel aflător în sfinți în numele Bisericii, sau de către Biserică ca trup colectiv al Lui, plin de El. Și ca atare sfințirea pune într-o legătură permanentă pe Hristos sau pe Duhul Lui, sau pe sfântul umplut de Hristos și de Duhul Lui, cu icoana. Prin sfințire se face din icoană un loc în care Hristos sau sfântul e obișnuit să fie chemat și să-și reînnoiască venirea, prezența sau lucrarea.

4. Hristos, sau sfinții, sau Hristos și sfinții nu sunt chemați în fața icoanei în ajutor unii împotriva altora, cum sunt chemați zeii în fața idolilor,

ca chipuri ale forțelor naturii opuse între ele, conform concepției păgâne că toate se fac în natură într-un război al tuturor împotriva tuturor. Am văzut că toți sfinții ne ajută prin rugăciunea lor către același Hristos atoateiubitor și atoatesustținător, transcendent forțelor naturii, în care păcatul a introdus războiul răului împotriva binelui. Sfinții au depășit și ei războiul din ei biruind răul și punându-se exclusiv în slujba Dumnezeului binelui. În Hristos cel infinit și în dumnezeirea Lui cea atotbună se concentrează în tensiunea lor toți cei ce vor să-i slujească Lui și sunt concentrați toți sfinții, uniți nu numai cu Hristos, ci și între ei, uniți nu într-un război «părinte al tuturor», ci în dragoste. Toți voiesc ceea ce voiește Hristos, adică binele tuturor și dăruirea de sine. *Creștinismul nu se mulțumește cu o pace menținută printr-un echilibru între forțe contrare, ci tinde la pacea dragostei, la pacea în care egoismele nu se țin reciproc într-un echilibru silit, ci în care el e părăsit de toți, într-o reciprocă dăruire de sine.*

Închinătorii cer de aceea și ei toți ceea ce voiește Hristos, puterea de a-L imita în desăvârșirea promovată prin dăruirea și jertfirea de sine. Între închinătorii lui Hristos și ai sfinților din icoane și între Hristos și sfinții închinați prin ele e armonia deplină în voirea aceluiasi bine, nu contrazicerea dintre închinătorii zeilor și dintre aceștia înșiși. Căci toți închinătorii se mișcă spre aceeași unire în Hristos, la care au ajuns sfinții: spre unirea în același Hristos, în care este infinitatea binelui, nu a războiului, între toate, sau a unui echilibru menținut în parte, sau realizat din când în când prin luptă. Și în aceasta se vede că Dumnezeu e transcendent naturii și în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat s-a realizat această transcendere ca și în umanitatea Lui din care se poate extinde în toți. Transcendența ontologică a lui Dumnezeu și transcendența celor ce împlinesc voia lui e totodată și o transcendță și o transcendere morală. Aceasta o învață credincioșii creștini de la icoane. Hristos, sfinții și credincioșii nu se mențin într-o unitate a contrariilor, ci se unesc sau urmăresc unirea în binele unitar, în binele dragostei desăvârșite și deci în viața neamenințată și nesupusă morții. Toți sfinții și toți cei ce cred în Hristos se unesc, trecând prin moartea adusă de păcat, dar biruită de Hristos, în mod desăvârșit și definitiv în Hristos, viața infinită și netulburată de lupte. Toți se umplu de desăvârșire și de viața netrecătoare a dragostei tuturor aflată

în Hristos. Hristos a venit, unind transcendența dumnezeiască cu viața omească, nu ca să țină mai departe pe toate într-o luptă neîncetată, încheiată cu moartea ca în natură, ci ca să-i recapituleze pe toți în sine, ca izvor de viață veșnică a tuturor, de viață în pace și dragoste a tuturor persoanelor, nu a unei vieți în care individualitățile pier și se nasc unele după altele, menținându-se în existență numai ca întregul esenței în generalitatea ei. Pentru credința creștină pacea nu înseamnă moarte a individualităților în esența nediferențiată și diferențiată, ci viața desăvârșită a tuturor în conștiință și în dragoste.

Numai cele limitate se află în război, ca să apuce mai multă viață unele de la altele. În Dumnezeu Cel infinit nu e război, fără ca aceasta să însemne că e simplu esență și nu comuniune de Persoane lipsită de dragoste. Dar un Dumnezeu al dragostei le ajută pe toate să-și depășească limitarea în El, nu prin luptă, ci prin comuniunea cu El și între ele, umplându-se astfel toate de infinitatea Lui. Astfel la sfârșit vor înceta cu totul toate împărțirile ce mai domnesc de pe urma păcatului. «După aceea sfârșitul, când Domnul va preda Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere (opuse Tatălui dumnezeiesc infinit). Căci el trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii săi sub picioarele sale... Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate» (I Cor. XV, 24-28). Toate înaintează, e drept cu greu, spre pacea finală a unirii în Viața infinită a lui Dumnezeu. Spre această pace și viață infinită care nu topește persoanele în ea, echivala mai degrabă cu moartea ceea ce ar ne conduce Hristos. În ea domnește suprema dăruire reciprocă care nu poate fi însă fără dragoste. Aceasta e slava tuturor, nu moartea lor. Toate sunt slăvite în Hristos, prin dragostea de sine dăruitoare a tuturor, care a pornit ca un val mereu crescând din jertfa lui Hristos.

Sfinții ajung încă de pe pământ, dar deplin numai după moarte, în această pace, unită cu Viața. Aceasta o vedem și pe fețele lor din icoane.

5. Cum am mai spus, aceasta înseamnă că în Hristos și în sfinți, în care sălășluiește El, domnește Binele. Căci numai unde e binele e și armonia adevărată, lipsită de tensiune, ca fericire simțită. Numai în bine se pot uni launtric toți în armonie. Numai în bine se poate afla bucuria tuturor de infinitate, sau

nedezbinarea și absența luptei între părțile limitate. În Hristos, în viața și învățătura Lui, ca și în icoanele care-L redau, nu vedem decât binele. Și același bine îl vedem în sfinți, în viața și în icoanele lor. Prin aceasta ne ajută ei și ele și pe noi să transcendem natura cu lupta ei între părțile finite, așa cum există ea, când e divinizată, în zeii care o simbolizează, și în idoli.

Hristos ne arată prin viața Lui lipsită de lăcomie și mândrie, prin răstignirea Lui, prin tot binele care-L revarsă peste cei ce cred în El, prin porunca de a iubi și pe vrăjmași, că nici un rău, nici o tendință egoistă nu se află într-Însul, ci numai iubire. El ne ridică mereu spre bine, prin unirea cu El, prin puterea dată de El, prin poruncile date de El.

La fel sfinții prin chipurile lor ascetice, care redau viața lor de înfrânare, de detașare de lume, de transcendere a ei, de dăruire și de jertfire de sine, care arată și mai accentuat transcenderea existenței pământești, de urmare a lui Hristos, ne ajută să ne înălțăm mereu spre bine, să transcendem alipirea la viața pământească, să ne oprim de la răul care ne leagă de cele limitate ale lumii, să ne curățim de patimi, cum nu o fac zeii și idolii lor ce reprezintă forțele lumești în ambiguitatea lor contradictorie. Și chiar prin acest bine spre care ne atrag tot mai sus, ne atrag spre infinitatea transcendentă a vieții dumnezeiești, la unirea cu ea, în care se află ei, sau ne îndeamnă la transcenderea vieții relative, pieritoare, pământești.

Căci icoanele ne arată cum viața sfinților a fost o continuă și totală transcendere de la umanul, supus patimilor și morții, la dumnezeiesc, o continuă dăruire și jertfire din puterea și pilda lui Hristos.

¹ Apocalipsa folosește însă numele de *icoană* din limba greacă și în sens rău: icoana fiarei (Apoc. XIII, 14, 15; XIV, 19, 11 și XIX, 20).

² *Contra Gentes*, cap. IV, pp. 22-26, în Athanasius, *Contra Gentes, and De incarnatione*, ed. Robert Thompson, Oxford, 1971.

³ Filozoful catolic Jean-Luc Marion spune în fond același lucru în cartea *L'idole et la distance* (Paris, Grasset, 1977), dar cu unele nuanțe deosebitoare izvorâte din concepția catolică. El spune că până de curând idolul (și înțelege prin el conceptul rațional delimitat despre Dumnezeu, cum îl înțelegea și Sf. Grigorie de Nyssa), ne prezintă un Dumnezeu apropiat de cugețarea noastră. Dar acesta nu era Dumnezeul cel adevărat. De la curentul teologic al «morții lui Dumnezeu» ne dăm seama că Dumnezeu e departe de înțelegerea noastră, dar tocmai prin aceasta ne vine aproape în alt mod. Dar Marion nu spune că Dumnezeu cel depărtat ne este apropiat prin licărirea trăită a transcendenței Lui. El pare a lăsa să se înțeleagă că această apropiere o avem printr-o pură teologie negativă, printr-o simplă renunțare la orice concept rațional. Se actualizează aici, ni se pare, din nou deosebirea dintre Varlaam, care admitea o teologie negativă tot intelectuală și Sf. Grigorie Palama, care afirma prezența apofatică trăită a lui Dumnezeu. Prin aceasta Marion pare a identifica icoana, care, pe de o parte, afirmă distanța lui Dumnezeu, pe de alta îl apropie de idol, care îl apropie, depărtându-l de fapt iremediabil.

Dar să redăm concepția lui Marion, care accentuează mai mult distanța lui Dumnezeu în icoană decât apropierea Lui, cu propriile lui cuvinte: «Metafizica, când vine să probeze «moartea lui Dumnezeu», revelează crepusculul idolului conceptual, pe care îl botezase cu de la sine putere Dumnezeu. Abisul pe care îl deschide acest idol dărâmat, departe de a închide problema lui Dumnezeu, o deschide lărgind paradoxul distanței. Căci situându-se în afară de orice idol, Absolutul vine de față. Dar el vine tocmai într-un mod cu atât mai accentuat, cu cât depășește absența moștenită, cu o prezență disponibilă. Distanța face cunoscută starea Lui retrasă, în care devine, în sfârșit, posibil accesul la Absolut. Intimitatea crește cu retragerea... Pe terenul deschis de M. Heidegger intervine E. Levinas, J. Derrida și H. U. von Balthasar și pe el, în sfârșit, icoana ne arată diferența în distanță».

Și ca precursori ai apropierii lui Dumnezeu în retragere, sau acestei morți a lui Dumnezeu, identificat cu idolul limitat, Marion vede pe Nietzsche, Holderlin și Dionisie Areopagitul. În plus, Marion adaugă: «Dacă Absolutul s-ar sugera în distanță ca Tată, am putea noi să ne situăm în această distanță ca fii?» (rezumatul cărții făcut de Marion pe coperta finală).

În orice caz vedem aici o apropiere a teologiei raționale afirmative, proprie catolicismului, de apofatismul răsăritean. E o apropiere impusă de maturizarea spiritului uman. Dar în Ortodoxie distanța Absolutului ca Tată de noi, ca fii, e tot așa de categorică ca și intimitatea între El și ei. De aceea noi preferăm să numim ceea ce vedem în icoană o transcendență prezentă, sau o prezență a transcendenței dumnezeiești. E o expresie care afirmă deplin laturile paradoxului: prezență și transcendență.

O PICTURĂ BISERICESCĂ CONTEMPORANĂ, UN COMENTAR ÎMBOGĂȚIT AL DOGMELOR ORTODOXE

Pictura bisericească bizantină, spre deosebire de pictura de stil occidental, se remarcă prin bogatul ei conținut teologic și prin sentimentul ce ți-l inspiră că te pune în legătură cu transcendența dumnezeiască, prezentă prin energiile necreate în toate chipurile lui Hristos și ale sfinților. Ea prezintă, pe de o parte, faptele și evenimentele mântuitoare ale lui Hristos de la naștere până la înviere, pe de alta pe un Hristos care nu aparține numai trecutului, ci care continuă să fie prezent și lucrător prin actele Sale mântuitoare săvârșite în trecut. «Iisus Hristos este ieri și azi același». Dar e același prezent în noi prin faptele Sale mântuitoare, care se imprimă în noi și devin și ale noastre, făcându-ne să ne naștem și să creștem cu El la o viață nouă, comună cu a Lui, să răstignim în noi pe omul cel vechi din puterea răstignirii Lui, să înviem cu El. De aceea făgăduiește în Apocalipsă stăpânirea peste duhurile rele nu celor ce cunosc numai cuvintele Lui, ci împlinesc faptele Lui. «Și celui ce biruiește și păzește până la capăt faptele Mele, îi voi da stăpânire peste neamuri» (2, 26).

Cei ce au în ei pe Hristos cu faptele Lui în mod exemplar, umplându-se de Hristos cel din trecut și din timpul lor, sunt sfinții. De aceea și icoanele sfinților îi prezintă nu numai în ceea ce au avut omenesc în ei, ci în calitatea lor de sălaşuri ale lui Hristos încă de pe pământ, calitate pe care o continuă în mod accentuat în starea lor de acum aflată într-o și mai mare unire cu Hristos.

De aceea icoanele nu despart viața din istorie a lui Hristos și a sfinților de viața lor de acum din cer. Ei au fost, dar sunt și acum vii și prezenți. Căci n-au despărțit nici pe pământ omenescul lor de dumnezeiesc, imanența de transcendență. Icoanele ne prezintă pe Hristos care ne îmbie la comuniunea

cu El și cu sfinții care ne-au fost și ne sunt modele ale acestei comuniuni. Iar această comuniune își atinge punctul culminant în împărtășirea de trupul și de sângele lui Hristos în Sfânta Liturghie, deși credincioșii se pregătesc pentru ea prin rugăciunile întregii Sfinte Liturghii.

De aceea s-a spus că icoanele care înconjoară pe credincioși în spațiul locașului bisericesc au un caracter sau un scop liturgic, sau conținutul lor slujește pregătirii pentru împărtășirea euharistică. Tot cosmosul se concentrează în jurul Euharistiei.

Sensul acesta al icoanelor care împodobesc pereții bisericilor s-a precizat cu timpul tot mai mult, ajungând la expresia lui completă în secolul XIV, odată cu deplina precizare a conștiinței prezenței lui Dumnezeu în lume și în Biserică prin energiile necreate.

Dacă în secolele anterioare se ajunsese la prezentarea oarecum completă a temelor din viața lui Hristos, a îngerilor și a sfinților, în secolul XIV se observă apariția unor bogate reflexii teologice și a unor interpretări duhovnicești în prezentarea acestor teme. E un fenomen care s-a petrecut și cu Liturghia însăși. Căci și în privința aceasta dezvoltarea liturgică se încheiase în perioada Comnenilor (sec. XI-XII), ca să urmeze în timpul Paleologilor (sec. XIV) o perioadă de adânci comentarii ale Liturghiei (Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicului).

Fenomenul acesta similar și concomitent în Liturghie și în iconografia locașului bisericesc e prezentat în mod documentat de Hans-Joachim Schultz. Cu referire la Liturghie el zice: «Începând din timpul iconoclasmului, Liturghia s-a arătat tot mai mult ca o reprezentare figurativă a tainelor vieții lui Hristos... Dar cu aceasta s-a epuizat în esența și posibilitatea reprezentării liturgice... Însă dacă dezvoltarea liturgică s-a încheiat atunci în esență, comentariile liturgice au căpătat o mai mare autoritate. De fapt scrierile liturgice ale lui Nicolae Cabasila († după 1363) și ale mitropolitului Simeon al Tesalonicului († 1429), care apar în acest timp, dobândesc un prestigiu care nu e depășit nici până azi în Ortodoxie»¹.

Iar cu referire la iconografia locașului bisericesc, el zice: «Temele iconografice ale sistemului mediu-bizantin de împodobire își mențin locul și în spațiul bisericesc din perioada bizantină târzie... Dar deși programul iconografic rămâne în totalitatea lui neschimbat, el se îmbogățește prin reprezentări de un

fel nou. Dacă se compară noile tipuri de icoane cu cele preluate din timpul mediu-bizantin, se observă o trăsătură reflexivă care nu putea fi văzută înainte decât în ilustratele de pe pergamente. Realitatea reprezentată nu mai este văzută în ea însăși, cum s-a revelat în istorie și cum e atestată în Sfânta Scriptură, ci în forme neistorice, cum se prezintă speculației teologice și trăirii duhovnicești. Așa s-a întâmplat că într-una din bisericile grecești cele mai reprezentative (biserica Pericleptos din Mistra) e reprezentat chiar Dumnezeu-Tatăl, care pentru teologii icoanelor era pur și simplu «nescris împrejur. Neistoricitatea acestei iconografii și nedistinția între vizibil și invizibil care îi este proprie, poate fi, desigur, înțeleasă într-un timp care era teologic dominat de palamism, de ale cărui teze principale ținea și cea despre putința de experiență fizică a luminii taborice necreate»².

Comentariile făcute de Schultz pe marginea acestei iconografii «reflexive», apărute în Răsărit începând din sec. XIV, sunt influențate de neînțelegerea occidentală a prezenței simțite a puterilor nevăzute ale lui Dumnezeu în viața lui Hristos și a sfinților. Căci pentru Occident Dumnezeu este total închis în transcendența sa, neexperiat de lume și de Biserică, ci doar presupus prin speculația logică, deductivă. Iar caracterizarea de către Schultz a vederii luminii dumnezeiești ca o vedere «fizică» e cu totul necorespunzătoare. În același timp e de remarcat că reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl apare în bisericile răsăritene mai mult sub influența picturii occidentale, care deși pe de o parte socotește tot ce e dumnezeiesc ca inexperiabil, îl reprezintă pe de alta pe Dumnezeu-Tatăl într-un mod foarte pământesc, fidelă metodei analogice de cunoaștere a lui Dumnezeu, proprie scolasticii occidentale.

De fapt, iconografia bizantină rămâne fidelă istoriei, deci principiului că icoana a devenit posibilă datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dar ea nu goleşte pe Hristos cel istoric și pe sfinți ca persoane istorice de prezența spirituală în oarecare măsură sesizabilă și trăită a lui Dumnezeu sau a puterilor dumnezeiești în ei.

Dar ceea ce spune Schultz despre apariția în iconografia bizantină a unui element de reflexie e just. Însă reflexia aceasta este pentru iconarul bizantin animată de o trăire duhovnicească a prezenței lui Dumnezeu reflectată din prototipurile reprezentate în icoanele sale.

De aceea reflexia aceasta apare sporită la iconarii care au avut o viață duhovnicească și mai ales la monahi, pentru că ei dispun atât de o cultură teologică aprofundată, cât și de o viață duhovnicească trăită cu seriozitate. Acestora, reflexia teologică și experiența duhovnicească le dau posibilitatea să se adâncească în sensurile duhovnicești ale multor detalii din Sfânta Scriptură și în bogăția infinită a vieții divino-omenești a lui Hristos și a sfinților și să sesizeze în ele sensuri nesesizate de alții, pe care le și exprimă iconografic în detalii noi de reprezentare. Dar în timpurile mai noi astfel de iconari au apărut tot mai rar. Cei mai mulți din executanții iconografiei bizantine au posedat doar tehnica desenului și un oarecare meșteșug al pregătirii culorilor. De aceea icoanele pictate de ei au reprodus doar formal și exterior chipurile moștenite din trecut, fără viață și fără interpretări creatoare ale infinitului vieții dumnezeiești aflat în Hristos și în sfinții pictați, infinit manifestat prin viața lor, descris în Scriptură și în Viețile Sfinților.

O remarcabilă excepție recentă de la această monotonă și rece repetiție ne-a fost dat să constatăm în pictura realizată în biserica Sfântul Ioan Botezătorul din cartierul Ferentari — București de pictorul monah Gheorghe Ciobanu între anii 1980-1983 (nu contestăm că asemenea excepții, dar poate mai puțin marcate, se manifestă și în pictura realizată de alți câțiva iconari din timpul nostru). Cuvioșia Sa aduce prin aceasta o anumită înnoire în pictura bisericească, deși o menține pe de altă parte pe linia tradiției. El imprimă picturii tradiționale un caracter viu și creator, urmând exemplul icoanelor din secolul XIV-XV din Imperiul Bizantin și din alte vreo trei secole de după aceea din țările care au moștenit această tradiție. Cuvioșia Sa e un iconar care pictând face teologie pe linia tradiției noastre patristice, dar o teologie vie, de caracter duhovnicesc. Cuvioșia Sa dovedește că se poate face teologie creatoare nu numai scriind, ci și pictând. De aceea, cum remarcă undeva N. Ozolin, specialistul rus contemporan în interpretarea picturii bizantine, icoanele au putut aduce o contribuție la dezvoltarea teologiei. Detaliile teologice și duhovnicești noi le scoate pictorul Gh. Ciobanu întemeindu-se pe o lectură mai atentă a Sfintei Scripturi.

Dar să ilustrăm cele spuse despre icoanele pictorului Gh. Ciobanu în biserica amintită, analizând puțin câteva din ele.

Îndată după intrarea în pronaos, deasupra ușii e zugrăvită *Pogorârea Mântuitorului pe norii cerului în vederea judecății*. Așa cum, de obicei, scena Judecății și a raiului și a iadului e menită să trezească de la început pe om din somnolența lui spirituală, arătându-i ce-l așteaptă la sfârșitul vieții, așa i se dă și aici un astfel de șoc de la intrarea sa în biserică. Pe o parte și pe alta a Domnului Hristos e Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul, continuând să se roage Lui și în acest ultim ceas, iar mai departe sunt îngerii sunând din trâmbițe, chemându-i pe toți la judecată. Sub această scenă e zugrăvită masa la care se ospătează bogatul nemilostiv cu prietenii și cu prietenele lui, negândindu-se la săracul și bolnavul Lazăr care se vede la poarta casei bogatului. Vecinătatea acestor două scene și legătura în care sunt puse e semnificativă. Ea ne face să ne gândim că înainte de Judecata din urmă are loc o judecată particulară care se face cu fiecare om după moartea lui. Dar ne face să ne aducem aminte și de cuvintele Mântuitorului că osânda judecății îi așteaptă mai ales pe cei ce n-au hrănit pe cei flămânzi, n-au îmbrăcat pe cei goi, n-au îngrijit pe cei bolnavi, pe cei ce s-au preocupat numai de traiul lor îmbelșugat și de folosirea vieții pământești ca un prilej exclusiv de plăceri.

Peste capul bogatului stă întins ascuțișul unei săbii; la spatele mesenilor stă cu sabia scoasă îngerul morții. Fețele mesenilor sunt atrase spre înger, spre sabie, spre ceea ce simt fără voie că-i amenință de sus, prin moartea care le poate veni în orice clipă. Între Domnul care tronează ca Judecător, rămânând la distanță, și masa cu cei ce petrec la ea, e un ceas și o balanță. Ceasurile fiecăruia sunt numărate, fiecăruia îi poate veni sfârșitul în orice moment. Iar la sfârșit se va arăta balanța, în care s-au adăugat pe un taler faptele bune, iar pe altul cele rele. Apostolii șed câte șase pe scaune pe o parte și pe alta a balanței. Poate ei sunt consultați nu numai la Judecata din urmă, ci și la cea particulară despre fiecare din cei ce au primit sau nu mărturia lor despre Hristos și au trăit sau nu conform ei. Dacă la stânga mesei bogatului e «sânul» lui Avraam, unde erau adunați dreptii din Vechiul Testament, care așteptau pe Hristos, văzut deasupra lor în brațele Maicii Domnului prezentată pe jumătate ca un fel de rug aprins, «sân» unde e dus și Lazăr, la dreapta mesei e

raii celor ce au intrat și intră prin credință la cunoașterea și comuniunea cu Hristos însuși.

Dedesubtul «sânului» lui Avraam și al raiului, pe amândouă părțile ușii de la intrare e iadul. Iadul nu poate fi decât în cel mai depărtat dedesubt, departe de lumina lui Hristos. Și e atât de acoperit de întuneric că aproape nu se văd chipuri omenești, ci numai capetele ca de fiare ale unor trupuri lungi de șerpi, pierdute în întuneric, cu dinții descoperiți într-un rânjet fioros, cu ochii injectați, cu părul zburlit, reprezentând pe diavoli. Parcă oamenii ar fi fost înghițiți de demoni sau au fost reduși la o extrem de redusă viață. Se vede influența textului din I Petru 5, 9. E o înghițire care nu-i nimicește, ci îi face să se afle în diavoli ca sălaşuri, sau să aibă «pe dracul în ei», cum se află unii în Hristos sau au pe Hristos în ei. În vecinătatea dintre ospățul bogatului și Judecată se vede iarăși legătura ce se face în I Petru 4, 2-5 între viața de petrecere și Judecata lui Hristos.

Sus pe bolta înclinată din naos până la turla de lângă altar, pe peretele de miază-noapte și de miază-zi sunt zugrăvite scene din viața Mântuitorului. Toată pictura-i hristologică. Hristos ne conduce prin viața Lui spre Cina cea de Taină și spre viața cerească zugrăvită în altar. Unele chipuri de sfinți apar totdeauna în legătură cu evenimentele din viața Mântuitorului. Pe peretele înclinat din partea de miazănoapte, în apropierea turlei, e scena *Înălțării la cer a Domnului*. Iisus care se înalță are în spatele Lui crucea și octogonul, ca simbol al zilei a opta fără sfârșit sau a eternității în lumină, la care a ajuns prin cruce.

Scenele din naos, de pe peretele de miazăzi, încep, pornind de la intrare, cu o scenă din pilda celor *zece fecioare*. E o scenă așezată în preajma Judecății și a raiului și a iadului, conform cu ceea ce spune Mântuitorul (Matei, cap. 25). Fecioarele înțelepte se află în lumină și au pe Hristos cu fața spre ele; fecioarele nebune sunt la spatele lui Hristos și de abia se văd. Din Iisus aflat într-o mandorlă, în mărime copleșitoare, se înalță trei largi valuri de lumină.

Deasupra fecioarelor e scena *vindecării slăbănogului de la lacul Vitezda*, pe partea înclinată de la miazăzi sub Sfânta Treime. Cu picioarele în lac, în spatele slăbănogului care nu poate sări în lac, se vede un înger care a coborât

să tulbure apa. În fața slăbănogului, în dimensiuni care le întrec mult pe ale tuturor celorlalți, se vede Iisus. În spatele Lui și al îngerului un larg râu de lumină coboară de sus, reprezentând aceeași putere dumnezeiască ce se revărsa oriunde este Iisus, pornind fie din El, fie din cer.

Spre răsărit, pe același perete, se află scena *Schimbării la față* a Mântuitorului. Ea e zugrăvită pe fondul crucii. Slava lui Hristos e legată de crucea Lui, cum Hristos însuși a indicat aceasta (Matei, cap. 17). Dedesubtul acestei scene sunt prezentați trei părinți duhovnicești, care s-au străduit în chip deosebit cu rugăciunea lui Iisus, care îi ajută să vadă lumina taborică: Sfântul Macarie, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Eftimie. Ei sunt prezentați cu capetele întoarse spre piept. Tradiția duhovnicească a Bisericii e legată de evenimentele din viața Mântuitorului.

Mai spre răsărit e scena *Botezului Domnului* și, imediat dedesubtul ei, *botezul copiilor în Biserică*. Se evidențiază aceeași strânsă legătură dintre un eveniment din viața Mântuitorului și efectul lui în practica Bisericii.

Într-un mod bogat în semnificații este pictată *Sfânta Treime*. Ea e așezată pe boltă, sus în naos, imediat înaintea turlei. Ea e reprezentată prin cei trei Îngeri ospătați de Avraam la stejarul Mamvri, la Masa comuniunii supreme. E o reprezentare conformă tradiției bizantine mai vechi, și nu ca un Dumnezeu-Tatăl care stă față în față cu Dumnezeu Fiul, având deasupra lor, în chip de porumb, pe Duhul Sfânt, conform obiceiului occidental. Dar reprezentarea concepută de pictorul Gh. Ciobanu e deosebită de a lui Rubliov. Cei trei îngeri sunt așezați pe cele trei laturi ale unei mese în formă de triunghi, având la baza lui de către turlă pe Dumnezeu-Tatăl, iar pe celelalte două laturi pe Dumnezeu-Fiul și pe Duhul Sfânt. Triunghiul e și el un simbol al Sfintei Treimi. Fiecare Persoană poate privi astfel deodată la celelalte două. Pe această masă este un potir (ca și la Rubliov), indicând că potirul prin care Fiul cel Întrupat se va împărtăși oamenilor se află într-o legătură cu întreaga Sfântă Treime și că Întruparea lui Hristos și toată lucrarea Lui mântuitoare, până la împărtășirea sa oamenilor, nu-i o lucrare separată a lui Hristos, ci la ea participă în feluri deosebite fiecare Persoană a Sfintei Treimi. Comuniunea eternă și supremă din Dumnezeu stă la temelia comuniunii lui Dumnezeu cu oamenii. Pictorul Gh. Ciobanu mai aduce un element propriu: distincția

ce o face între cele trei Persoane dumnezeiești în privința participării lor la iconomia mântuirii. Fiul are la capul Lui crucea, ca Cel ce va primi ca om răstignirea; Tatăl, triumghiul, ca Cel ce în Treime are locul de izvor; și Duhul Sfânt, pătratul, ca Cel prin care se revarsă harul mântuitor în toate cele patru părți ale universului.

Pe arcul dinspre absida de miazănoapte se află scena *Judecării lui Iisus* de către Pilat; deasupra ei e *Purtarea crucii* de către Iisus, mai sus de ea *Intrarea în Ierusalim*. Mai spre răsărit este *Ispitirea lui Iisus* în grădina Ghetsemani, iar dedesubt, legată de ea, *Ispitirea noastră* prin casele ce se arată în vale; unii dintre oameni le întorc spatele privind spre cruce, care are în punctul de întâlnire al celor patru brațe potirul, pe fondul octogonului. De cruce e legată împărțășirea de sângele curat și plin de viață veșnică a lui Hristos.

Toate etapele mântuirii sunt implicate în fiecare din ele și toate la un loc sunt implicate în fiecare faptă mântuitoare a lui Hristos, în care sunt implicate de asemenea toate celelalte fapte ale lui Hristos. Mântuirea e un întreg organic.

În bolta absidei de la miazăzi se află scena *Bunei Vestiri*. Maica Domnului și Arhanghelul Gavriil calcă cu picioarele peste nori, ca unii ce sunt ridicați duhovnicește în orizontul superior naturii supuse unor legi stricte și ale unei cunoașteri prin experiență a lui Dumnezeu. Deasupra lor este zugrăvit porumbelul Duhului Sfânt pe fondul octogonal, format din două pătrate suprapuse transversal. E modul de reprezentare a eternității în care se află Duhul Sfânt. Din Duhul Sfânt așezat în acest octogon se revarsă un râu larg de lumină peste Maica Domnului. O dată cu cuvântul Arhanghelului are loc și minunea zămislirii Fiului lui Dumnezeu ca om.

Tot în sânul de miazăzi al naosului, mai la răsărit, e reprezentată aproape pe toată lărgimea bolții rotunde *Nașterea Domnului*. Pictorul plasează acest eveniment la intersecția a patru râuri de lumină, reprezentând cele patru brațe ale crucii prin care se revarsă lumina peste lume. Crucea și lumina, sau crucea luminoasă e un paradox propriu teologiei și spiritualității patristice. Într-o pictură de la mijlocul secolului VI Pruncul născut în iesle este înfățișat ca o jertfă³. Se vede că evenimentele din viața lui Iisus erau interpretate în parte de pictori cu mult înainte de secolul XIV, deci altfel de cum zice

Schultz. De sus cad peste Prunc râuri de lumină; din leagănul Pruncului se răspândesc alte râuri de lumină. La marginea brațului luminos din stânga (spre Apus) al crucii, îngerii vestesc oamenilor afundați în întunericul neștiinței, dedesubtul crucii luminoase, evenimentul minunat, iar mai jos de ei se văd păstorii apropiindu-se de ieslea Pruncului. Peste brațul luminos și tot așa de larg, din dreapta (de la Răsărit) se văd pătrunzând Magii călare. Cel mai aproape de Prunc, parcă ieșind și ei din adâncurile de taină al centrului Crucii, se văd, ca și în pictura din secolul VI menționată mai sus⁴, un asin și un bou. Ca și acolo, aceste două animale sunt zugrăvite în dimensiuni mai mici decât Pruncul din iesle, sugerându-se prin aceasta că ele își recunosc micimea față de Stăpânul lor, oricât de mult s-a smerit El venind ca Prunc între noi: «Boul își cunoaște Stăpânul, dar Israel nu Mă cunoaște, poporul Meu nu Mă înțelege» (Is. 1, 3). Ei sunt cu mult mai mici, chiar și în raport cu Maica Domnului, căci animalele se îmblânzesc recunoscându-se mici față de omul care se poartă blând cu ele, fără gânduri ascunse. De aceea câinii nu mușcă un copil. Magii sunt niște moșnegi blânzi, parcă din părțile noastre, iar cio-banii au sarici și căciuli ca pe la noi. Îngerul le face semn cu mâna, chemându-i spre ieslea Pruncului.

Tot în sânul de miazăzi din naos, după scena Nașterii, spre Răsărit, urmează *Fuga în Egipt*. Un înger merge înaintea lui Iosif, arătând drumul cu mâna ridicată în sus și îndreptată înainte. Peste Maica Domnului și peste Pruncul purtat de Ea în brațe coboară un val de lumină din Duhul Sfânt așezat într-un octogon, ca și în scena Nașterii. Peste tot este prezent Duhul Sfânt și lumina ce coboară din El.

În sânul de miazănoapte al naosului, deasupra Răstignirii, e zugrăvită scena *Învierii*, care prezintă în chip văzut cuvintele rostite de preot la așezarea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă după Intrarea cea mare de la Sfânta Liturghie: «În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplându-le, Cela ce ești necuprins». De fapt jos este zugrăvit Hristos în iad, cu potirul în mâna dreaptă, adunând în jurul Său pe cei dreپți și oferindu-le comuniunea cu Sine; sus în slavă, același Hristos pe scaun, iar între aceste două registre se vede mormântul și un înger care răstoarnă piatra. Din

colțul din stânga se văd apropiindu-se femeile mironosițe. Un râu de lumină unește pe Hristos cel din iad cu Hristos de pe scaunul slavei.

Potirul care se află și în mijlocul celor două scene ale biciuirii și ale închinării batjocoritoare a lui Hristos de către ostași, e o temă care revine adeseori în pictura Părintelui Ciobanu, arătându-se concentrarea Liturghiei în jurul Euharistiei sau a comuniunii cu Hristos. Dar prin potir primim pe Hristos cu sângele Lui dăruit în întregime Tatălui prin patimi și răstignire pentru noi. Prin potir Hristos ne unește nu numai cu Sine, ci și cu Tatăl Său. Prin potir împlinește slujba Mijlocitorului.

Pe stâlpul de la miazăzi, înainte de intrarea în Sfântul Altar, se află scena lui *Iisus pe scaun*, având în dreapta și stânga pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul, rugându-se pentru noi, care ne apropie de Domnul spre a ne împărtăși de El. Iar pe stâlpul de la miazănoapte se află *Maica Domnului* ca împărăteasă, cu Iisus în brațe, având de-a dreapta și de-a stânga câte un înger. Ea e «mai slăvită decât Heruvimii și mai mărită fără asemănare decât Serafimii». Nu se poate intra la Domnul fără să avem alături pe Maica Domnului și fără să-i cerem rugăciunile ei și fără să o cinstim mai mult decât pe îngeri și împreună cu îngerii.

Dacă în naos sunt pictate momente din istoria de pe pământ a Mântuitorului, care-și prelungesc lucrarea mântuitoare în biserică, în turlă și în altar ne e prezentat Hristos lucrând din cerul în care S-a înălțat.

Sus în vârful turlei e Hristos Pantocratorul (Atotțiitorul), care ține, supraveghează și cârmuiește toate. Capul Lui se odihnește pe octogonul combinat cu crucea. El lucrează din eternitatea Lui în care a intrat cu crucea și ne ajută și pe noi să înaintăm sau să ne înălțăm spre eternitatea Lui prin cruce. În jurul Lui, dar ceva mai jos sunt cele nouă cete îngerești, dedesubt Proorocii și sub Prooroci Apostolii, iar și mai jos, în cele patru colțuri, ca stâlpi pentru noi și apropiați de noi, cei patru evangheliști. Prin aceștia lucrează Pantocratorul asupra noastră și asupra lumii. Hristos Pantocratorul săvârșește o permanentă Liturghie cerească, prezentând neîncetat jertfa Lui pentru noi și împărtășind de ea, prin potir, pe îngeri și dându-ne să înțelegem că după ei, și pe Prooroci, și pe Apostoli, și pe toți sfinții mutați de la noi. Numai în

starea de jertfă în care intră prin împărtășirea de Hristos, se poate aduna și rămâne toată creația conștientă lângă Tatăl.

Intrarea de la viața pământească la cea cu Hristos, sau din naos în altar, se face prin Duhul Sfânt. De aceea scena Pogorârii Duhului Sfânt e pictată pe arcul de deasupra iconostasului. Fețele Apostolilor privesc în sus spre limbile de foc ce coboară peste ei cu o vie expresivitate pe care le-o dă starea de rugăciune. Jumătate dintre Apostoli sunt pe o parte, jumătate pe alta, iar deasupra lor și oarecum în mijlocul lor este Duhul Sfânt în chip de porumbel alb, simbol al curăției și al puterii curățitoare, cu nimb în jurul capului, pe fondul celor două pătrate așezate transversal ca să formeze octogonul eternității.

În continuare pe bolta din altar, într-un mare unghi de lumină, cu vârful în sus, e reprezentată *Maica Domnului* cu Domnul Hristos în brațe. Din laturile unghiului pornesc raze de lumină. În fața Maicii Domnului și a Pruncului ținut de ea în brațe este Masa etimasiei, având pe ea un potir și pe laturi două sfeșnice. Tema potirului apare din nou; potirul din cer stă deasupra potirului văzut de pe altar. Unghiul de sus constituie partea de sus a cortului, al cărui tip e împlinit acum prin Maica Domnului. Dintr-o parte și alta a mesei etimasiei, se apropie Moise și Aaron care se află în partea de la periferia cortului. Vechiul Testament e împlinit în Hristos, născut din Preacurata Lui Maică și în potirul din care ni se dăruiește Hristos.

Pe peretele din fundul Altarului e zugrăvită scena *Împărtășirii Apostolilor*, care se apropie dintr-o parte și alta de Hristos care ține într-o mână potirul, iar în cealaltă pâinea. Hristos se află în întregime într-un câmp de lumină și din El pornesc raze de lumină. Conținutul potirului are culoarea roșie, iar în jurul său e un nimb de lumină.

Și mai jos sunt *Ierarhii*, ca slujitori omenești ai Liturghiei.

Pe partea de miazănoapte a Altarului, deasupra Proscomidiei, e zugrăvită *Jertfa adusă de Proorocul Ilie*, având lângă el pe Elisei. Peste jertfa lui coboară focul din cer, simbolul Duhului Sfânt. Deasupra acestei scene e scena lui *Ilie răpit în carul de foc al Duhului*.

În partea de vis-à-vis e zugrăvită *Jertfa lui Avraam*, mai bine zis hotărârea lui Avraam de a da chiar pe fiul său lui Dumnezeu, simbol al jertfirii

lui Iisus de către Tatăl Său ceresc. Dumnezeu îi arată în locul lui Isaac un miel, pe care Avraam îl jertfește, tip al Mielului Hristos.

În general din toată pictura iradiază o lumină ce dă spre roșu. E ca un foc al Duhului Sfânt, ca o expresie a vieții și a entuziasmului dragostei de Dumnezeu, care ne vine din cer. Peste tot curg râuri de lumină și de foc din cer. Din chipul lui Iisus țâșnesc, oriunde e prezent, raze de lumină. Peste tot e prezent Duhul Sfânt în chip de porumbel; oriunde e Hristos e și crucea și potirul. Capul lui Hristos și porumbelul, simbolul Duhului Sfânt stau pe fondul eternității reprezentată prin octogon. În fiecare scenă e implicată toată mântuirea în Hristos. Pictura e o interpretare lărgită a momentelor mântuirii, o punere în evidență a multora din sensurile mântuirii și totul e întemeiat pe o luare în considerare a multor amănunte din textul Scripturii, trecute adeseori cu vederea.

Mai trebuie accentuat caracterul comunitar al acestei picturi. Prezența lui Hristos și a sfinților nu e o prezență izolată. Niciodată Hristos nu e prezent singur, ci în legătură cu Maica Sa, cu oamenii ajutați de El. La fel sunt prezentați sfinții, totdeauna în legătură cu Hristos. Zugrăvirea lui Hristos sau a sfinților în izolare, practică în Occident, se resimte de individualismul religios occidental. În Răsărit se consideră că numai păcatul egoismului îl face pe om singur. Nimeni nu se mântuiește singur, dar se pierde singur, cum a observat Homiacov.

NOTE

¹ *Die bysantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Lambertus Verlag, Fr. im. Br., 1964, p. 165-166.*

² *Ibidem.*, p. 167-168.

³ Wilhem Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, București, 1975, p. 82.

⁴ *Ibidem.*

Revelația prin acte, cuvinte și imagini, în *Ortodoxia* XX (1968), nr. 3, pp. 347-377

Considerații în legătură cu sfintele icoane, în *Glasul Bisericii* LIII (1997), nr. 1-4, pp. 51-62 (extras din revista *Gândirea*, 1942).

De la creație la Întruparea Cuvântului și de la simbol la icoană, în *Glasul Bisericii* XVI (1957), nr. 12, pp. 860-867.

Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei, în *Studii Teologice* IX (1957), nr. 7-8, pp. 427-452.

Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* XXXIV (1958), nr. 3-4, pp. 244-271.

Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, în *Studii Teologice* XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 12-53.

Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască, în *Ortodoxia* XXXIV (1982), nr. 1, pp. 12-27.

O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe, în *BOR* 101 (1983), nr. 3-4, pp. 176-184.

POSTEAȚĂ

TAINA ICOANEI LA PĂRINTELE STĂNILOAE

Este propriu tainei să fie de neînțeles; este propriu tainei, în același timp, să incite permanent la reflecție.

Chiar dacă Părintele Stăniloae nu a alăturat în mod expres propozițiile enunțului de mai sus, cert este că pe cea dintâi a formulat-o adesea, în mod explicit, iar pe ultima a ilustrat-o, implicit, prin tot ceea ce ne-a învățat și ne-a lăsat scris.

Este semnificativă în acest sens însăși abordarea problematicii icoanei care, în pofida sau, mai degrabă, în virtutea unui avertisment inițial: „taina icoanei nu o putem descifra deplin”¹, se regăsește constant în opera Părintelui, cu o anume ciclicitate chiar, dacă avem în vedere cronologia studiilor sale pe această temă, începând din 1942, cu „Considerații în legătură cu sfintele icoane”², continuând în 1957, cu „Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei”³ și „De la creațiune la întruparea Cuvântului și de la simbol la icoană”⁴, apoi, în 1958, cu „Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale”⁵, în 1968, cu „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”⁶, în 1979, cu „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII–IX”⁷, în 1982, cu „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”⁸ și în 1983, cu „O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe”⁹.

Sunt apoi de adăugat la aceste contribuții iconologice și studiile dedicate unor teme înrudite, precum „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”¹⁰, ori lucrările mai extinse, în volume,

ca *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*¹¹ și *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*¹² și, de asemenea, traduceri din Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*¹³ și din Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*¹⁴. Mai sunt de reținut și diversele note, recenzii sau articole, cu caracter ocazional, precum și numeroasele scurte referiri, directe sau indirecte, pertinente la subiect, presărate de-a lungul întregii sale opere.

Toate aceste contribuții, aparent discontinui, întregesc, din varii zone de referință, o neașteptat de bine articulată *teologie a icoanei*, poate cea mai extinsă și cea mai coerentă, în același timp, din întreaga iconologie ortodoxă. În această ordine de idei, trebuie avansată observația că ciclicitatea semnalată mai sus nu este doar cronologică, ci esențialmente metodologică, în sensul că, deși problemele fundamentale ale icoanei sunt puse și își află răspunsuri valabile încă de la primul studiu, „Considerații...”, ele sunt reluate, clarificate și adâncite succesiv, nu doar ca teme de reflecție, ci ca taine existențiale, al căror orizont se adâncește mereu, cum spune Părintele adesea, cu fiecare nouă abordare.

Traducător - și deci frecventator asiduu și cunoscător avizat - al literaturii patristice, Părintele Stăniloae și-a întemeiat considerațiile despre icoană în primul rând pe operele Părinților care au combătut erezia iconomahă, fără a ignora nici contribuțiile autorilor patristici anteriori sau posteriori perioadei iconoclaste, de la Sf. Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, la Sf. Grigorie Palama și Arhiepiscopul Simeon al Thesalonicului, racordând, totodată, la matca oricum considerabilă a izvoarelor, și aportul unor teologi și filosofi contemporani. Grație tocmai acestei neobișnuite anverguri a resurselor, dar și seninătății sale funciare, Părintele a putut evita, în edificarea teologiei icoanei, cadrul prea circumstanțiat, limitativ, inerent literaturii de factură polemică, pentru a-și situa demersul în sfera perenă a mării teologii.

Se știe că iconoclasmul a debutat în registru strict administrativ, printr-un ucaz imperial, *Silentium*, dublat de măsura curățării bisericilor, *manu militari*, de icoane, asimilate artificial cu idolii, pentru a se putea invoca vechea opreliște a Decalogului. Acuza de idolatrie vădindu-se totuși caducă în fața argumentului întrupării Cuvântului, fenomenul a luat, inevitabil, forma

disputei teologice ortodoxie *versus* erezie, mutându-se pe tărâm hristologic și gravitând, în ultimă instanță, în jurul posibilității, respectiv imposibilității, reprezentării în imagine picturală a lui Iisus Hristos, Dumnezeu - Omul.

Adversarii icoanelor și-au fixat ca axiomă presupuziția imposibilității zugrăvirii, încercând a o argumenta, *a posteriori*, prin invocarea unei așa-zis ireconciliabile contradicții între icoană și definițiile dogmatice ale Sinoadelor al III-lea și al IV-lea Ecumenice, în scopul asimilării iconofililor cu ereticii (dioprosopiști, respectiv monofiziți) condamnați irevocabil de Biserică.

N-a trecut neobservată, însă, de la bun început, inconsistența de principiu a acestui artificiu așazicând teologic, prin însăși imposibilitatea logică de a atribui cuiva și deci de a-l putea acuza, deodată, de monofizism (o singură fire) și de dioprosopism (două persoane) în ipostasul lui Hristos, știut fiind că aceste erezii sunt abateri, la extreme opuse, de la dogma hristologică fundamentală: o singură persoană, în două firi (dumnezeiască și omenească), constituind ipostasul teandric (divino-uman) al lui Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Față de caracterul evident artificios al tezelor iconoclaste, inerent dealtminteri construcțiilor intelectuale produse la comandă, teologii atașați tradiției icoanelor au luat în serios (cu prețul martiriului, uneori) problematica icoanei, instituind temeierile iconologiei creștine, a cărei elaborare și aprofundare a revenit apoi posterității teologice, reprezentată în timpurile mai apropiate de Serghei Bulgakov¹⁵, Hans Urs von Balthasar¹⁶, Leonid Uspensky¹⁷, Pavel Evdokimov¹⁸, Christoph von Schönborn¹⁹ și, nu în ultimul rând, desigur, Părintele Dumitru Stăniloae.

Temele esențiale ale teologiei icoanei se regăsesc, mai mult sau mai puțin complet, la toți autorii amintiți aici, având în vedere sorgintea comună a exercițiului lor teologic în literatura patristică și post-patristică. Ceea ce-i deosebește însă vizibil și le particularizează rezultatele cercetărilor, operele, în ultimă instanță, este modalitatea de abordare sau punctul de vedere specific în problematica icoanei. Dacă, în registru teologico-filosofic, de pildă, Serghei Bulgakov își exersează sofianic, așazicând, teoria sofologică în câmpul icoanei, von Balthasar opune conceptului de teologie estetică pe acela de estetică teologică, reevaluând, din această perspectivă, principalii autori

patristici; dacă, în registru teologico-artistic, de data aceasta, Pavel Evdokimov asociază iconologia cu istoria artei, Uspensky o conjugă și cu iconografia, în reversul ei practic; dacă, în fine, în registru prin excelență teologic, von Schönborn identifică în literatura patristică și sistematizează, în buna tradiție a scolasticii, temeiurile teologice ale icoanei lui Hristos, Părintele Stăniloae sintetizează aproape întreaga iconologie patristică, pentru a edifica, în capitolele principale, cel puțin, o iconologie ortodoxă.

Două par a fi aspectele fundamentale ale demersului iconologic al Părintelui: întâi, plasarea problematicii icoanei în orizontul tainei, cu relevanță în perspectivă ontologică și gnoseologică; apoi, din punct de vedere teologic, racordarea iconologiei la temele esențiale ale teologiei (revelație, creație, întrupare, ipostas teandric etc.), într-o relație bi-univocă, de reciprocă explicitare: taina icoanei, de pildă, devine accesibilă numai în lumina întrupării Cuvântului, dar aruncă o rază de lumină, la rândul ei, asupra tainei ipostasului teandric al Cuvântului întrupat, în temeiul relației prin excelență iconice dintre suflet și trup, pe de o parte, dintre divin și uman, pe de alta. Proiecții similare vizează, desigur, și celelalte teme teologice, cu atât mai mult cu cât ele sunt dogme fundamentale ale credinței, dar și taine ale vieții creștine, resimțite, trăite, ca atare.

Esența însăși a creștinismului este „taina cea din veac ascunsă“ (Efes 3,9) neștiută nici de de îngeri, a iconomiei întrupării, care nu încetează să rămână taină chiar și după inserția ei efectivă în istorie: „Cu adevărat mare este taina drepte credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri; a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă“ (I Tim 3,16).

Pe de altă parte, creștinismul este religie revelată, des-tăinuită, așadar, cel puțin în aspectele sale necesare propovăduirii și mântuirii oamenilor; cu toate acestea, rămâne în esență taină și aceasta se poate pune în evidență, pornind de la aceleași formulări pauline, dar prin inversarea punctului de vedere, un exercițiu iconic prin excelență, de proiecție în perspectivă inversă și anume: este vădit că „Dumnezeu s-a arătat în trup“, cum zice Apostolul, concret, vizibil, în peștera din Betleemul Iudeei, în timpul împăratului Octavian August și al regelui Irod, dar dincolo de acest fapt istorico-geografic,

sesizat ca atare, atunci, pe pământ, de păstori și de magi, s-a produs și altceva, singurul „novum sub sole“ (Ioan Damaschin *vs* Eclesiastul), pe care de-abia atunci l-au văzut și îngerii, privind din cer, și anume *înomenirea dumnezeirii* prin faptul că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat firea omenească, luând trup omenesc însuflețit în unitatea persoanei Sale, cu consecințe inefabile pentru acesta și pentru întreaga umanitate; la fel, „s-a îndreptat în Duhul“, ceea ce înseamnă că Și-a *îndumnezeit* (pnevmatizat) *omenitatea* asumată, cu și mai radicale răsfrângeri; apoi, „a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume“, în sensul comunicării de Sine în revelație și al extensiunii acesteia, ca propovăduire, în lume; în fine „S-a înălțat întru slavă“, consfințind *proslăvirea omenității îndumnezeite* în persoana lui Hristos și introducerea ei „întru slava“ vieții divine intratrinitare. Puse altcum în lumină, privite, așazicând, de vis-à-vis, aceste fapte petrecute „la lumina zilei“ în istoria reală a umanității, se proiectează într-o altă perspectivă, aceea a planului intradivin privind istoria mântuirii, manifestându-se, simultan, ca evenimente ale Iconomiei, dar și momente ale Revelației divine *in actu*, prelungite în viața Bisericii și desfășurate pe o multitudine de planuri: a) plănuite din veci, „dinainte de întemeierea lumii“, b) anticipate profetic și prefigurate în Vechiul Testament „întru rânduială de îngeri“, c) întâmplare și trăite ca atare la „plinirea vremii“, d) propovăduite în *kerygma* apostolică, e) aprofundate teologic și definite în dogmele sinoadelor, f) actualizate, re-trăite liturgic în cult, g) zugrăvite ca teme praznicale, iconografico-liturgice.

Considerate, așadar, în esența lor, aceste evenimente - adevăruri de credință enumerate de Apostol sunt tot atâtea taine, ca și celelalte din alcătuirea edificiului dogmatic al Bisericii, culminând cu dogma centrală, cu taina Sfintei Treimi. Pe de altă parte, capacitatea efectivă, lucrătoare, care le întregește odată mai mult caracterul de taină, reiese și din faptul că acestea sunt permanent eficiente ca instanțe în registrul cultic, actualizate neconținut ca sărbători liturgice, ca momente ale anului liturgic, pe parcursul căruia este reconstituită întreaga istorie a mântuirii.

Pe scurt, deci, proiecțiile pur spirituale, purcezând din insondabilul absolut al vieții intratrinitare, *predeterminările* din veci ale lui Dionisie, definite, într-o anumită accepțiune a cuvântului, și ca *icoane* de Sf. Ioan Da-

maschin, încep să prindă consistență în timp, unele odată cu crearea lumii, altele doar odată cu întruparea, acestea din urmă nu fără a fi fost prevestite ca profetii ori preînchipuite ca simboluri sau tipuri în perioada „umbrită” a Legii Vechi. E bine cunoscută, de altfel, relația simbolic - prefigurativă sau de tip - antitip ce leagă evenimente și persoane din Vechiul Testament de evenimentele și persoanele co-respondente din Noul Testament, fapt ce ține de evidenta coerență a Iconomiei, a istoriei mântuirii, în comparație cu istoria profană.

Că sunt mai mult decât simple fapte ale „istoriei naturale” a omenirii, o înțelegem din aspectul dublei lor apartenențe, la realitatea naturală, pe de o parte, dar și la realitatea spirituală, pe de alta, lucru evidențiat și de mijloacele de instrumentare efectivă a revelării lor. Este vorba, în primul rând, de *simbol* ca instrument propriu perioadei anticipative, veterotestamentare, și apoi de *icoană*, emblemă a realităților nou-testamentare; și simbolul și icoana au ca element caracteristic, constitutiv, *dualitatea* funciară: văzut-nevăzut, material-spiritual, uman-divin. Or, tocmai pe această linie de confluență a planurilor, cei doi termeni, simbolul și icoana, se întâlnesc cu cel de al treilea, *taina*, „dacă prin taină se înțelege în sens larg o împreunare între spirit și materie”, cum spune Părintele.²⁰ Se conturează astfel o triadă, simbol - icoană - taină, cu multiple valențe: instrumentală, în plan gnoseologic, existențială, în plan ontologic, funcțională, în plan sacramental. Fiecare din acești termeni se regăsește în ceilalți, dar în dozaje, așazicând, diferite: simbolul este și icoană și taină, icoana este și simbol și taină, taina este și simbol și icoană. Pe de altă parte, fiecare își are domeniul său de predilecție: simbolul în gnoseologic, icoana în ontologic, taina în plan sacramental, fără a înceta însă de a participa, fiecare, în modalitate și măsură specifice, la celelalte planuri.

Ar fi fastidios și nepotrivit să se reitereze, fie și sumar, în prezența paginilor Părintelui, traseul întregului său demers iconologic, fiind de ajuns semnalarea câtorva repere sau articulații relevante, ca invitație la o lectură mai aplicată.

Astfel, Părintele denunță - și pentru că o evită, desigur - o capcană căreia îi fuseseră prizonieri teologii prinși în disputa iconoclastă, vis-à-vis de

statutul icoanei și anume inadecvarea alternativei reduționiste: identitate/alteritate ($A \equiv B$ ori $A \neq B$),²¹ total inoperantă în cazul icoanei, unde afirmația antinomic simultană a lui *este* și *nu este* reprezintă însuși firescul definirii. În fața oricărei icoane se poate spune, cu egală certitudine și îndreptățire, că *este* Petru, de pildă, dar și că, evident, *nu este* Petru. Ține de taina icoanei să fie și să nu fie și, întru adâncirea acesteia, Părintele conjugă, pe paliere succesive, ascendente, alte și alte taine: a trupului, a chipului, a persoanei etc., spre a culmina cu taina ipostasului teandric în Hristos.²²

La extrema de jos a scalei, se situează simbolul care este și cel mai puțin tainic, întrucât se instituie prin (com)punere sau convenție, ca relație ce se poate stabili între toate lucrurile: „orice poate fi simbol a orice“, în planul intramundan și doar printr-o investire aparte, o consacrare de ordin divin, poate transcende și în plan supramundan, de pildă în cazul simbolului veterotestamentar, care tinde să pătrundă în sfera de accețiuni a termenului de icoană în sens larg²³ și să se învâluie, totodată, în adâncimea tainei.

Spre diferență de relația simbolică, inevitabil factice, stabilită prin convenție, *thesei*, relația iconică se instituie *mimesei*, prin imitare, asemănare, con-formare cu un prototip și se poate defini prin *inerența*, dacă se poate accepta termenul, ce caracterizează articulația generică imagine - arhetip, ceea ce ar putea induce și un anume grad de necesitate cvasi-ontologică. Părintele citează des pledoaria Sf. Teodor Studitul despre statutul co-relativ al existenței „umbrei“ în prototip (precum jumătățile care alcătuiesc întregul), nu fără a avertiza, în același timp, asupra consecințelor exagerării acestuia în sensul unei necesități de natură, prea constrângătoare, de exemplu, la Bulgakov.²⁴

Într-o primă accepție, iconicul, ca relație între termeni din planuri distincte, poate da seamă întrucâtva de esența raportului dintre Creator și creație. Creația își are originea în actul de liberă (bună)voință al Creatorului, exercitat la un moment dat (însă nu în timp, ci deodată cu timpul), anume pe tiparele unor predeterminări din veci, identificabile nu în Sinea Dumnezeirii, ci în „cele din jurul ei“, conform unui concept forjat de-a lungul unor îndelungi și laborioase pertractări teologice, care-și va găsi deplina expresie abia în doctrina isihasmului palamit a „energiilor necreate“. Aceste

„predeterminări“ (Dionisie), „rațiuni“ (Maxim), „icoane“ (Damaschin), „proiecții din eternitate“ sau „rațiuni plasticizate“, cum preferă Părintele să le numească, asigură o legătură *sui-generis*, o compatibilitate cvasi(!)-funciară, așazicând, între Creator și creatură, în sensul că „formele necreate“ plăsmuitoare, in-formează, structurează, con-figurează materia concomitent cu actul creației și o conservă ca atare în timp, cu alte cuvinte crează și proniază lumea, conducând-o către destinul ei ultim, în eshatologie. Or, dacă tiparele divine sunt imprimare în lucruri, acestea, la rândul lor, „spun slava lui Dumnezeu și (vestesc) facerea mâinilor Lui“, cum zice Psalmistul, intuind tainica reversibilitate a reflexiei iconice, pe care o va pune mai deplin în lumină Apostolul Pavel: „Noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului“ (II Co 3,18). Se circumscrie astfel domeniul iconicului prin excelență, în care taina creației și taina revelației își află convergența în taina *chipului*.

Termenului generic de „taină a chipului“ Părintele îi subsumează, în evantai, taina feței omenești și a trupului, taina persoanei, taina chipului divin în om, taina ipostasului, a persoanei teandrice în Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, taina Fiului lui Dumnezeu, chip al Tatălui; acestora li se alătură, co-relativ, pe un alt plan, secund, taina portretului, respectiv taina icoanei.

Rațiunea subsumării tuturor acestora într-un același nume generic nu poate fi alta decât aceea a iconicului prin excelență, care le definește primordial și care este apanajul spiritului, dar întotdeauna vis-à-vis de materie (exceptând taina, intratrinitară, a Fiului chip al Tatălui). În planul creației, rațiunile divine plăsmuitoare in-formează materia și susțin lumea în existență ca rațiuni plasticizate, cvasi-consistente; în alt registru, sufletul își făurește, așazicând, un trup și o față pe măsură, ca instrument, ca mediu funcțional-expresiv de manifestare (mai exact de exprimare, pentru că manifestarea poate fi și stihială, în timp ce exprimarea e mai totdeauna elaborată); în fine, Dumnezeu îl modelează pe om după chipul Său și-l destinează asemănării cu Sine. Peste tot, în relația spirit - materie, dinamica aparține spiritului, sensul acțiunii, vectorul, în el se originează, dar se exercită neabătut asupra materiei

ca termen *sine qua non*, căci, așa cum zice Părintele, „de elementul material nu scăpăm nici în cele mai spirituale preocupări”.²⁵

Pe această scală a instanțelor iconice, intervale semnificative revin tainei persoanei, celei a chipului divin în om și celei a ipostasului teandric în Hristos.

Binomul iconic spirit - materie își află în relația suflet - trup o întruchipare privilegiată, extrem de bogată în semnificații, care culminează în fața omenească, „lucrul cel mai minunat de pe lume”, notează Părintele, continuând, „e o negrăită dar incontestabilă unire de spiritual și de material”, pentru a conchide: „e o taină”.²⁶ Dar aceasta este taina persoanei, tocmai ca întruchipare consistentă, ca instanță ontologică, cu caracter definit și definitiv, cum accentuează Părintele, dar care poate și trebuie să se adâncească, mai departe, ca orice taină, într-o altă taină, să-și afle adică transcenderea într-o altă ordine.

Pentru că ea comportă și un alt aspect: „Fețele omenești sunt tot atâtea apariții ale spiritului în lumea naturii materiale, întreruperi ale naturii, soli ai altei lumi.”²⁷ Cu alte cuvinte, irumperea vectorului spirit prin materialitatea trupului și a feței poate cauza o anumite suspendare a acestei materialități, o punere a ei între paranteze, o „subțiere” în sensul transparenței, dar aceasta numai în prezența efectivă a soliei celeilalte lumi sub forma harului divin, sesizabil în persoana sfântului, cum spune Părintele, „nu direct, ci prin trup, printr-o anumită fizionomie spirituală a feței”.²⁸ Dacă o fizionomie personală este apanajul oricărei ființe umane și numai al ei, această „fizionomie spirituală” a feței prin care iradiază harul divin nu poate fi altceva decât pecetea, sesizantă, în acest caz, a chipului lui Dumnezeu în om, pecete constitutivă și, deci, generală și definitivă, intactă și sesizabilă ca atare odinioară, în starea primordială, estompată și doar selectiv sesizabilă, după cădere (nu toate fizionomiile umane iradiază sfințenia și nu toți oamenii o percep).²⁹

Dar pecetea nu se suprapune, tocmai în virtutea relației iconice, cu chipul însuși; Părintele distinge, urmând pe Părinți, între „după chip”, apanaj al omului, și „Chipul Însuși”, care este numai Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu, Chipul din veșnicie al Tatălui. În taina întrupării, însă, „Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului se face”, rămânând Dumnezeu adevărat și devenind Om

adevărat, astfel încât coexistă în Sine, inefabil și inconfundabil, atât „Chipul“ cât și „după chipul“.

Pe de altă parte, Părintele precizează că, deși omul e „după chipul“ Fiului, Fiul nu este „după chipul“, ci „Chipul Însuși“ al Tatălui, cu care este totodată consubstanțial. Or, deoființimea, egalitatea și toate cele ce țin de unitatea Sfintei Treimi par a exclude orice relație iconică, relație definită și prin asemănarea, dar și prin diferența de grad (ontologic) a termenilor. Cu toate acestea, relația iconică rămâne relevantă și aici, dar în perspectivă inversă și proiectată din relativ în absolut: condiției asemănării persoanelor, din plan uman, tată și fiu, de pildă, îi corespunde în sânul Treimii diferența persoanelor, deosebirea ipostatică; și, la fel de simetric, dar față de punct, deosebirii de natură din plan uman îi corespunde în plan intratrinitar identitatea de natură, consubstanțialitatea. Ca atare, Fiul este Chipul Tatălui, într-un mod inefabil care întrunește, simultan și identitatea (de natură), dar și diferența (de persoană): „Il est *ce* qu'Il exprime, à savoir Dieu, mais Il n'est pas *celui* qu'Il exprime, à savoir le Père.“³⁰ Iconicul ca atare nu este abolit, așadar, ci taina icoanei se sublimează în taina ipostasului teandric al lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, care se adâncește mai departe în insondabilul relațiilor interpersonale trinitare, în taina Sfintei Treimi, în pragul căreia se instituie apofaza, doxologia tăcerii.

Dacă, însă, tăcerea este omagiul tainei, des-tăinuirea este condiția sau, mai bine zis, inerența ei. Părintele spune: „Noi nu știm cum a fost Fiul lui Dumnezeu înainte de întrupare, nici cum e Tatăl și Duhul Sfânt...Dacă nu știm cum e Dumnezeu în Sine, știm că Dumnezeirea Fiului s-a arătat oamenilor și li se va arăta în vecii vecilor prin înfățișarea reală de om și numai prin ea.“³¹

Am văzut mai sus că înfățișarea reală a omului, trupul și mai ales fața, sunt modelate configurativ și modulate expresiv de suflet pentru ca acesta să se poată manifesta (mai mult sau mai puțin stihial) și exprima (mai mult sau mai puțin elaborat); că omul este definit configurativ de persoană și expresiv de chip, ca instanțe esențiale și definitive, ontologică, respectiv iconică; că, dacă sufletul e locuit de harul divin, acesta îi conferă acea fizionomie spirituală, iradiantă, care indică prezența sacralului; am văzut, de asemenea, că în

persoana unică, sub toate aspectele, a lui Hristos, „după chipul“ coexistă cu „Însuși Chipul“, divinul con-locuiește cu umanul asumat, manifestându-se și exprimându-se în și prin el.

Or, dacă e un apanaj al persoanei în genere și cu deosebire al chipului, acela de a fi arhetip pentru imagine, de a fi sesizabil și reproductibil ca atare, în portret, cu atât mai mult trebuie să fie acesta apanajul Cuvântului întrupat, Persoana prin excelență și Chipul Însuși.

Părintele notează în mai multe locuri că taina chipului, a trupului și a feței ca medii de manifestare ale sufletului, se prelungește în taina portretului, iar aceasta constă în puterea misterioasă a celor câtorva linii, culori și umbre de a sugera realitatea vie a originalului, nu numai trupul, ci și sufletul.

Dar în această realitate vie, trup și suflet, a persoanei umane, poate sălășlui divinul, energetic, prin har, în sfinți și, la limită, ipostatic, în persoana teandrică a lui Hristos, sălășluire care-i conferă acea fizionomie spirituală sesizantă proprie sfințeniei. E aceeași fizionomie personală, cu aceleași trăsături care-i conservă identitatea, dar care compun de-acum expresia unui alt conținut, transpersonal, dintr-o altă ordine a existenței. Este o fizionomie transfigurată, căreia îi corespunde, iarăși într-o altă ordine a existenței, simetrică celeilalte, icoana. Dacă, deci, sacrului îi este propriu un chip transfigurat, icoanei trebuie să-i corespundă un portret sublimat, care să poarte pecetea acestei transfigurări. Există, desigur, modalități specifice, de meșteșug, de talent, de inspirație și, nu în ultimul rând, de trăire, care să facă posibilă sesizarea și redarea fizionomiei spirituale a prototipului și Părintele notează, neașteptat, poate, detalii și procedee care țin de prescripțiile iconografice ale erminiilor.³²

În această ordine de idei este de reținut atât concluzia că „taina icoanei constă în aceea că prin câteva linii se poate reda fața umană și în speță cea a lui Hristos ca față a lui Dumnezeu - Cuvântul“, cât și avertismentul inițial al Părintelui că „taina icoanei nu o putem descifra deplin“.

Cele două afirmații aparent opuse se împacă dacă plasăm taina, și odată cu ea icoana, în domeniul propriu de referință, și anume în plan sacramental. În concepția și mai ales în trăirea creștină ortodoxă, icoana este socotită și resimțită, așazicând, ca loc al unei prezențe harice, energetice, și nu doar iconice, a prototipului. Pentru ortodox, persoana sfântă este prezentă și

lucrătoare, de o manieră inefabilă, atât în moaștele sale, cât și în bisericile și icoanele care-i sunt închinat și care-i poartă numele. Dacă „cinstirea icoanei se înalță la prototip”³³, harul prototipului se revarsă asupra închinătorului icoanei, astfel încât relația iconică inițială, de reprezentare, devine relație cultică, liturgică, de comunicare harică: precum Evanghelia sfințește auzul, așa și icoana sfințește văzul. Or, dacă icoana este deodată și obiect de cult și instanță sacramentală, ea are o taină și este, ea însăși, o taină.

Pentru încheiere, un text al Părintelui, concludiv și cuprinzător, care pare un veritabil poem:

„Dar e un fapt de taină incontestabil că realitatea văzută e prin organizarea ei o raționalitate plasticizată și deci transparentă și aceasta se întâmplă mai ales cu trupul și în mod special cu fața omenească în care spiritualul transpare cu o deosebită claritate și intensitate.

Cine nu constată că prin ochii, prin graiul uman se manifestă și transpare nevăzutul spiritului omenesc și uneori și al celui dumnezeiesc ?

Iar taina icoanei constă în aceea că prin câteva linii se poate reda fața umană și în speță cea a lui Hristos ca față a lui Dumnezeu - Cuvântul.

Taina icoanei e o taină în care se prelungește taina feței Lui, redând prin raționalitatea plasticizată a combinării unor linii și culori, raționalitatea plasticizată ca viață a lucrului real, sau a persoanei văzute, suprema plasticizare reală a raționalității conștiente.”

(„Hristologie și iconologie...”, v. *supra*, p. 185)

Adrian Matei ALEXANDRESCU

NOTE

¹ „Considerații...”, p. 58.

² GB LIII(1997), nr. 1-4, pp. 51-62; extras din *Gândirea* XXI(1942), nr. 3.

³ ST VII (1957), nr. 7-8, pp. 428-46.

⁴ GB XVI (1957), nr. 12, pp. 860-67.

⁵ MMS XXXIV(1958), nr. 3-4, pp. 244-72.

- 6 *Ort.* XX (1968), nr. 3, pp. 347-77.
- 7 *ST* XXXI (1979), nr. 1-4, pp. 12-53.
- 8 *Ort.* XXXIV(1982), nr. 1, pp. 12-27.
- 9 *BOR CI* (1983), nr. 176-184.
- 10 *MO* XXXI (1981), nr. 3-4.
- 11 Craiova , 1986.
- 12 Craiova, 1987.
- 13 Apărută sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii“, în *Revista Teologică* (Sibiu 1944), nr. 3-4 și 7-8.
- 14 București, 1996.
- 15 *Ikona i ikonopocitanie* (Paris 1931).
- 16 *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. I-II (Paris 1968).
- 17 *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe* (Paris 1980); trad. rom. Th. Baconsky: L. Uspensky, *Teologia icoanei* (București 1994).
- 18 *L'art de l'icône. Une théologie de la beauté* (1970 și 1981) trad. rom. G. și P. Moga: P. Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții* (1992).
- 19 *L'icône du Christ. Fondements théologiques* (Paris 1986) trad. rom. V. Răducă: *Icoana lui Hristos* (București 1996).
- 20 „Considerații...“, p. 53.
- 21 „Iisus Hristos ca prototip...“, p. 247.
- 22 Cf. dinamica ascendentă, ierarhic liturgică, a creației universale, semnalată ulterior de Părintele la Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 65, n. 10.
- 23 O sinteză a accepțiunilor cuvântului *eikón* la Sf. Ioan Damaschin o oferă un traducător al acestuia, D. Fecioru, în „Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin“ în *Ort.* XXXIV(1982), nr. 1, pp. 28-42.
- 24 Cf. „Iisus Hristos ca prototip...“, p. 264, și „Simbolul...“, p. 445 sq.
- 25 „Considerații...“, p. 59.
- 26 *Ibidem*, p 54.
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*
- 29 „Taina și sfințenia sunt proprii persoanei“, notează Părintele în Dionisie, *Opere complete*, p. 121, n. 45.
- 30 H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix...*, t. I, p. 174.
- 31 „Considerații...“, p. 53.
- 32 *Ibidem*, p. 55 sq.
- 33 Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto* XVIII, 45 (PG XXXII, c 149C).

CUPRINS

| | |
|---|------------|
| <i>REVELAȚIA PRIN ACTE, CUVINTE ȘI IMAGINI</i> | <i>5</i> |
| <i>CONSIDERAȚII ÎN LEGĂTURĂ CU SFINTELE ICOANE.....</i> | <i>49</i> |
| <i>DE LA CREAȚIE LA ÎNTRUPAREA CUVÂNTULUI ȘI DE LA SIMBOL LA ICOANĂ.....</i> | <i>69</i> |
| <i>SIMBOLUL CA ANTICIPARE ȘI TEMEI AL POSIBILITĂȚII ICOANEI</i> | <i>81</i> |
| <i>IISUS HRISTOS CA PROTOTIP AL ICOANEI SALE</i> | <i>119</i> |
| <i>HRISTOLOGIE ȘI ICONOLOGIE ÎN DISPUTA DIN SECOLELE VIII-IX</i> | <i>159</i> |
| <i>IDOLUL CA CHIP AL NATURII DIVINIZATE ȘI ICOANA CA FEREASTRĂ SPRE TRANSCENDENȚA DUMNEZEIASCĂ.....</i> | <i>215</i> |
| <i>O PICTURĂ BISERICESCĂ CONTEMPORANĂ, UN COMENTARIU ÎMBOGĂȚIT AL DOGMELOR ORTODOXE</i> | <i>237</i> |
| <i>POSTEAȚĂ: TAINA ICOANEI LA PĂRINTELE STĂNILOAE.....</i> | <i>250</i> |

Corector: Monica Dumitrescu

Tehnoredactor: Jora Grecea

Recunoscut pentru contribuția sa esențială la înnoirea teologiei românești, precum și la receptarea creativității ortodoxiei în lumea modernă, părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993) a lăsat o operă remarcabilă. Multe dintre scrierile sale au rămas însă uitate în paginile revistelor din epocă. Acest volum despre semnificația icoanei, despre istoria și cinstirea icoanelor, reprezintă prima încercare de a reda publicului românesc o parte din textele esențiale dar mai puțin cunoscute ale marelui teolog. Iată cum își prezintă părintele Stăniloae demersul: „Fiind un chip al transcendenței lui Dumnezeu, finitul chipului spre infinitatea lui ne îndeamnă la o transcendere a nu dintr-o apropiere care ne face biologică, ci privirea lui, biologic. Privirea fiecărui om e orice clipă e alta. Privind ochii scufunzi într-o infinitate spirituală de dincolo de ei. În acest caz, atenția nu se concentrează spre organismul trupesc, ca la un idol, ci la indefinitul spiritual. Asumând umanitatea noastră Însuși Fiul lui Dumnezeu, Lumina supremă și bogăția copleșitoare de sensuri, al căror ipostas este El, prin fire și din veci, toată această Lumină și bogăție copleșitoare de sensuri trebuie să fi umplut ochii Lui. Apostolii care priveau în ochii Lui vedeau această lumină supremă, deși ea lua o formă chenotică, accesibilă lor, forma de supremă blândețe și înțelegere umană”.

