

TEOLOGIA ICOANEI-MĂRTURISIRE A ORTODOXIEI

Arhid. prof. dr. Vicențiu Românu

ICON THEOLOGY-CONFESSION OF ORTHODOXY

Abstract: Old Testament theology made a distinction between the symbol and God, whether it was the natural symbol or the one chosen by a special, supernatural act of God. In this sense, sacred symbols are an anticipation of the icon, as the Old Testament is an anticipation of Christ. The icon preserves the distinction between the creature and God, and the representation of God in the forms of iconographic art has become possible due to the reality of the Incarnation of the Son of God. The Holy Fathers were the ones who developed a theology of the icon, finding the spiritual arguments and the necessary political actions and stating, in definitive sentences, its deep meanings. If, for the opponents of the icons, a true icon must be identical in nature with its prototype so that it is fully present in it, for its defenders there is only a relationship of resemblance and not identity of being between an icon and its prototype.

The dogma of the veneration of icons ends the theological edifice of Orthodoxy, putting its seal over the era of the Ecumenical Councils, because this apotheotic doctrine recapitulates all the theological reflection of the Byzantine East.

Keywords: symbol, patristic, incarnation of the Son of God, iconoclasts, iconodules

Ortodoxia este taina Întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului, este fidelitatea Bisericii față de revelația biblică și liturgic-eclenzială a lui Dumnezeu-Treime primită prin întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea lui Iisus Hristos și continuată prin predica apostolilor și a urmașilor acestora. Comunitate dogmatică, liturgică și duhovnicească, Biserica Ortodoxă este Biserica Sinoadelor și a sfinților Părinți și ea „călătorește pe oceanul Revelației

*divine cu harta Scripturilor și busola dogmelor spre Împărăția lui Dumnezeu*¹, mulțumindu-I în fiecare Liturghie pentru darul Ortodoxiei.

În Biserică ne împărțim de trei realități: a cuvântului centrat pe Evanghelie, a prezenței Trupului și Sângelui Mântuitorului - Euharistia - și a imaginii, a icoanelor care împodobesc Biserica și care exprimă nu numai o estetică a frumosului în Ortodoxie, cât mai ales un adevăr biblic, dogmatic, liturgic și duhovnicesc al Bisericii, fiind parte integrantă a Sfintei Liturghii, fiindcă „*prin funcția lor epifanică și liturgică, devin loc al prezenței harice personale a sfinților reprezentați și ne fac prezent pe Dumnezeu și diferite lucrări sfinte din iconomia mântuirii, ca mijloace de întânire cu Hristos-Mântuitorul*”². Astfel, mărturisirea Ortodoxiei este condiționată de acceptarea adevărului dogmatic al înomenirii Fiului lui Dumnezeu, iar Întruparea este mărturisită și celebrată prin cultul sfințelor icoane, fiindcă nu există Ortodoxie fără Întrupare și nici Întrupare reală fără icoană.

Teologia vechi-testamentară făcea o distincție între simbol și Dumnezeu, fie că era vorba de simbolul natural, fie de cel ales printr-un act special al lui Dumnezeu, printr-un act supranatural. Înțelegem prin aceasta că nu recunoașterea unei lucrări a lui Dumnezeu în simbolurile sacre era interzisă în Vechiul Testament, ci identificarea acestora cu Dumnezeu Însuși. Acesta e motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolii, dar a recomandat vederea slavei lui Dumnezeu în toate și în mod special în anumite obiecte în care Dumnezeu a arătat printr-un act supranatural că a lucrat și lucrează, adică în simbolurile sacre folosite în cult. Prin idoli se pierdea conștiința deosebirii lui Dumnezeu de natură, iar prin simbolul natural și sacru se menținea conștiința acestei deosebiri, iar oamenii păstrau credința în Dumnezeu deosebit de lume, transcendent ei, și practicau o legătură concretă cu El prin adorare, prin cult și prin rugăciune. În acest sens, simbolurile sacre sunt o anticipare a icoanei, așa cum Vechiul Testament este o anticipare a venirii lui Hristos. Icoana păstrează distincția între creatură și Dumnezeu, ca și simbolul vechi-testamentar, dar vede într-o față umană creată pe Ipostasul dumnezeiesc Însuși devenit subiectul ei³.

¹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic. 1. Definind dogmatic icoanele (691-810)*, editura Deisis, Sibiu, 2020, p. 19.

² Pr. Prof. Dr. IOAN I. ICĂ, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și ale comuniunii cu el în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea ortodoxă*, în volumul „Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 ani”, editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 340.

³ HORST BÜRKLE, „Das Bild als Ausdrucksmittel der Glaubensinhalte in der Weltreligionen”, în *Orthodoxes Forum. Zeitschrift für orthodoxe Theologie der Universität München* 1 (1987), pp. 135-150, unde autorul vorbește despre posibilitatea reprezentării divinului prin simbolul imaginii religioase în care divinul participă efectiv; riscul estompării acestei diferențe simbolic-analogice dintre imaginea sfântă și prezență divină reprezentată este acela de a metamorfoza imaginea religioasă în idol. A se vedea și D. STĂNILOAE, *Icoanele în cultul orthodox*, în revista *Ortodoxia* nr. 3/1978, pp. 474-477.

În Revelația nou-testamentară întâlnim desemnarea lui Hristos ca fiind „Cuvântul lui Dumnezeu” (In 1,1) sau „icoana Dumnezeului Celui nevăzut” (Col. 1, 15), dar în primele secole creștinismul a manifestat serioase reticențe față de imaginile religioase. Dată fiind asocierea imaginilor religioase cu cultul politeist greco-roman, rezerva creștinilor față de reprezentările religioase în primele două secole este evidentă⁴; tezele neoplatonice sunt primele care relevă imaginile religioase ca simboluri materiale ale unor prototipuri inteligibile care înalță mintea spre lumea spiritelor, ajungându-se astfel la următorul paradox: „platonicienii, a căror metafizică disprețuia materia, apărau cultul imaginilor; în timp ce creștinii, a căror credință se întemeia pe întruparea Fiului lui Dumnezeu, se opuneau lor”⁵. Dezvoltarea imaginilor religioase este strâns legată de extindere cultului moaștelor, iar adoptarea lor de către Biserică nu s-a impus prin vreun decret imperial, ci a înflorit natural în sufletul creștinilor sub înrâurirea harului, chiar dacă au fost reacții critice enunțate de sinodul de la Elvira (306) prin canonul 36, Origen⁶, Eusebiu de Cezareea, precum și Epifanie al Salaminei^v. Totuși, Biserica nu se pronunțase oficial, prin canoanele unor sinoade, asupra inițiativelor împăraților de instalare a imaginilor lui Hristos în biserici și pe obiectele de cult, iar tăcerea sa a durat de-a lungul

⁴ MARCEL RESTLE, „Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche, în *Orthodoxes Forum. Zeitschrift für orthodoxe Theologie der Universität München* 1 (1987), pp. 181-190. ALAIN BESANÇON vorbește, în acest sens, de „extrema modestie și lentoarea dezvoltării artei propriu-zis creștine în primele secole...iar la sfârșitul secolului al II-lea apar simbolurile propriu-zis creștine”, cf. lucrarea sa *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclastului de la Platon la Kandinsky*, traducere de Mona Antohi, editura Humanitas, București, p. 120.

⁵ JOHN MEYENDORFF, *Christ in the Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood New York, 1974, p. 175.

⁶ GEORGE FLOROVSKY, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, în *Church History* 19 (1950), p. 77-96; teologul rus avansează ideea că disputa pentru icoane în Bizanț are rădăcini adânci în teologia lui Origen, mai ales în hristologia sa care conține un potențial model pentru lupta împotriva icoanelor. Hristologia origenistă vede în viața pământească a lui Hristos o umbră a adevărului tainic al vieții veșnice. O analiză excelentă a acestei hristologii în perspectiva luptelor doctrinare iconodule și iconomahe a se vedea la CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, traducere de pr. prof. Vasile Răducă, editura Humanitas, București, 2011, pp. 56-65: Origen - o hristologie ostilă icoanelor? unde teologul german ajunge la concluzia că „ar fi o greșeală dacă Origen este văzut mereu înainte de toate ca unul dintre părinții duhovnicești ai iconoclastului, ai unui creștinism care respinge cultul și ritul, un creștinism fără icoane și fără sacramente care nu cunoaște și nu prețuiește decât un cult duhovnicesc”, p. 62. A se consulta în acest sens și lucrarea lui H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Viena, 1974.

⁷ Despre argumentarea hristologică împotriva icoanei lui Hristos dezvoltată de Eusebiu de Cezareea în scrisoarea pe care a expediat-o către Constantia, sora împăratului Constantin (cf. PG 20, 1545), a se vedea analiza lui CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 65-85, precum și ALAIN BESANÇON, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclastului de la Platon la Kandinsky*, pp. 129-130, care arată că viziunea lui Eusebiu, în această celebră scrisoare, care a fost pentru iconoclaști o mărturie patristică prețioasă și constant invocată, este „colorată de arianism, iar Eusebiu, nu numai că nu admite portretul lui Hristos, dar îi și neagă posibilitatea, pentru că forma umană a fost înghițită de viața divină după învierea și înălțarea lui Hristos”, p. 129.

întregii perioade în care s-a născut și a înflorit cultul imaginilor creștine, acest avânt al artei creștine având loc în afara directivelor ierarhilor Bisericii. A trebuit ca valoarea religioasă a imaginilor să fie recunoscută și de împărați și ca aceștia să le introducă în arta oficială guvernamentală, pentru ca Biserica să-și dea seama de importanța cultului icoanelor și să-l supună discuțiilor și deciziilor unui sinod. „*Trebuie să recunoaștem că, spune André Grabar, o lungă perioadă de timp, exact cea în care au înflorit imaginile creștine, Biserica nu a acordat importanța cuvenită problemei imaginilor; împărații au fost cei care, mai întâi favorabili apoi ostili imaginilor religioase și cultului lor, au făcut ca Biserica să realizeze însemnătatea acestei probleme*”⁸. Decizia Sinodului Quinisext (in Trullo) din 692 care se referă la icoane este expusă în canonul 82, dar nu cunoaștem circumstanțele în care a fost pregătit și elaborat textul acestui canon; cert este faptul că el ia în discuție doar imaginile care-L înfățișează pe Hristos, interzicând prezentarea Mântuitorului sub trăsăturile simbolice ale Mielului și pictarea lui sub înfățișare umană⁹. Fără să se refere la vreun canon anterior, această prescripție canonică presupune, în mod tacit, că imaginile creștine sunt legitime și acceptate de Biserică, fiindcă Îl înfățișează pe Hristos și lucrarea Sa mântuitoare. Învățătura despre imagine nu s-a juxtapus la un moment dat peste viziunea creștină despre lume, ci s-a înrădăcinat dintotdeauna în inima acesteia. La Sinodul Quinisext, Biserica a formulat pentru prima oară un principiu de bază referitor la conținutul și caracterul artei sacre, ca răspuns la o necesitate practică, iar atitudinea Sfinților Părinți anteriori față de arta sacră primește aici o formulare sinodală. Canonul 82 formulează temeiul dogmatic al acestei imagini, și tocmai aici găsim valoarea ei esențială: este pentru prima dată când o decizie sinodală stabilește legătura dintre icoană și dogma Întrupării, înțelegând ca „*viață a lui Hristos în trup*”. Mai târziu, în vremea iconoclasmului, apărătorii icoanelor vor folosi pe larg această primă

⁸ ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin*, traducere de Daniel Barbu, editura Meridiane, 1991, p. 158. Autorul subliniază faptul că Biserica nu a crezut de cuviință să definească o doctrină a imaginilor creștine și a locului pe care acestea îl ocupau în evlavia credincioșilor, înainte de a fi fost constrânsă să o facă și că abia sinodul iconoclast din 754, convocat de împăratul Constantin V, a inaugurat seria deciziilor oficiale ale Bisericii, sinod de eretici care a dat, pentru prima dată, o doctrină oficială asupra imaginilor.

⁹ După declanșarea iconoclasmului, acest canon al sinodului din 692 a fost foarte citat și comentat, iar părinții sinodului ecumenic din 787 l-au înțeles ca o mărturie a utilizării iconelor de către Biserică; emiterea acestui canon poate fi înțeleasă ca o aplicare la domeniul imaginilor a programului general al sinodului Quinisext, anume eliminarea ultimelor rămășițe ale rătăcirilor iudaizante și păgâne, fiindcă în textul canonului accentul cade pe comparația între reprezentările Legii vechi și cele creștine, evidențind superioritatea celor din urmă. Problema este că „*Biserica continua să monologheze, lăsând în seama câtorva polemisti sarcina de a discuta cu heterodocșii evrei și musulmani; nu numai că acel canon nu răspundea necesității de a apăra icoana, cum ne-am fi așteptat de la un sinod convocat în ajunul iconoclasmului, dar ele se înscrie într-o perspectivă cu totul diferită. Fără să aibă habar de problema legitimității imaginilor; pe care evreii și musulmanii o puneau din nou, canonul se complăce în discutarea succesiunii celor două etape ale mântuirii, biblică și evanghelică*”, cf. A. GRABAR, *Iconoclasmul bizantin*, p. 161.

expresie a fundamentului hristologic al icoanei, dezvoltând-o și aducându-i precizări. Acest fapt ne atrage atenția asupra faptului că acest canon 82 „*nu se limitează la suprimarea simbolurilor și la formularea principiului dogmatic care stă la temelia imaginii directe, ci indică, indirect, ce anume trebuie să fie imaginea: icoana ne arată chipul Dumnezeuului întrupat, Iisus Hristos, Cel Care a trăit într-o epocă anumită*”¹⁰.

Refuzul imaginilor în anumite curente din primele veacuri creștine trebuie mai degrabă explicat printr-o anumită confuzie în atitudinea față de icoane, confuzie care se datorează, fără îndoială, absenței unui limbaj pictural și verbal adecvat. De aceea, trebuie să ținem cont de faptul că „*Hristos a ales ca spațiu al Întrupării Sale lumea iudeo-greco-romană, iar în acea lume, realitatea Întrupării lui Dumnezeu și misterul crucii reprezentau, pentru unii, un scandal, iar pentru alții, o nebunie. Scandal și nebunie trebuia atunci să provoace și imaginea în care se reflectau aceste evenimente, adică icoana*”¹¹.

În acest sens, simbolurile sacre vetero-testamentare erau o anticipare a icoanei; Imaginea este proprie creștinismului, acesta fiind nu doar revelația Cuvântului divin, ci și Imagine divină manifestată prin Dumnezeu-Omul, Biserica învățându-ne că imaginea se întemeiază pe întruparea celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi, Logosul sau Fiul lui Dumnezeu. Nu este vreo contradicție cu Vechiul Testament și chiar dacă ar putea să pară ciudat, pentru Biserică, imaginea sacră decurge tocmai din absența imaginii directe în Vechiul Testament, prima fiind urmarea și desăvârșirea celeilalte.

Prototipul imaginii creștine nu este idolul păgân, așa cum se socotește uneori, ci absența din cadrul simbolismului vetero-testamentar a oricărei imagini concrete și fâțișe înainte de întrupare, tot așa cum prototipul Bisericii nu este lumea păgână, ci vechiul Israel, poporul ales de Dumnezeu pentru a primi Revelația. Pentru Biserică este absolut clar că interzicerea imaginii formulată în Exod (20, 4) și în Deuteronom (5, 12-19) nu constituie o interdicție de principiu, ci numai o măsură provizorie, pedagogică, referitoare doar la Vechiul Testament.

Astfel, sfinții Părinți au fost cei care au pus la punct o primă teologie a icoanei demnă de acest nume. Atunci când icoana a stat să piară sub asalturile aceluia modernism *ante litteram* care a fost iconoclasmul, ei au fost cei care au găsit argumentele spirituale și acțiunile politice necesare, izbutind nu doar să salveze prezența icoanelor în bisericile ortodoxe, ci să-i precizeze, în fraze definitive, sensurile adânci, arătând că icoana este „*hărăzită de Duhul Sfânt*”

¹⁰ LEONID OUSPENSKY, *Teologia icoanei* în Biserica Ortodoxă, traducere de Teodor Baconsky, editura Renașterea/Patmos, Cluj-Napoca, 2012, p. 41.

¹¹ LEONID OUSPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 12. Ferindu-se de transformarea imaginilor cultice în idoli, tradițiile religioase monoteiste au recurs la interdicții drastice (Ieșire 20, 1 sau Deuteronom 5, 8), accentuând doar utilizarea cuvântului, ca mijloc al transmiterii adevărilor revelate; în acest sens, monoteismele semitice au acceptat doar decorații simbolice în cult.

să traducă Bisericii experiența evenimentului duhovnicesc în lexicul și terminologia dogmaticii teologice”¹². Nu întâmplător, dogma venerării icoanelor încheie edificiul teologic al Ortodoxiei, punându-și sigiliul peste epoca Sinoadelor ecumenice, pentru că această învățătură apoteotică recapitulează toată reflecția teologică a Răsăritului bizantin.

Reprezentarea lui Dumnezeu în formele artei iconografice a devenit posibilă datorită realității întrupării Fiului lui Dumnezeu, după cum mărturisește evanghelistul Ioan: „*Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, - și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă -, ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos*” (1 Ioan 1, 1-3). În acest sens, sfântul Teodor Studitul afirma că „*Unul din Treime S-a pogorât la firea omenească făcându-se ca și noi și a avut loc un amestec al celor neamestecate și o contopire a celor necontopite, adică a necircumscrișului cu circumscrișul, a infinitului cu finitul, a nedefinitului cu definitul, a nonfigurabilului cu figurabilul - lucru cu adevărat paradoxal și uimitor! - pentru aceasta Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat se reprezintă în icoană și Cel nevăzut se vede, căci Cel ce prin natura Sa proprie e necircumscriș, a luat circumscrierea naturală a trupului nostru*”¹³.

Prezența cu Trupul a Fiului lui Dumnezeu în lume, prin întruparea Sa, este suprema descoperire a lui Dumnezeu, pentru că în Hristos „*locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii*” (Coloseni 2, 9). Iată de ce, icoana vede într-o față umană creată pe Ipostasul dumnezeiesc Însuși devenit subiectul ei; fața lui Hristos i-a convins pe Apostoli că e fața lui Dumnezeu Însuși, dar a unui Dumnezeu care nu înspăimântă, căci apropierea Lui maximă de oameni e apropiere a nesfârșitei Lui iubiri și bunătați în chip uman. Acesta este motivul pentru care, icoanele Îl înfățișează nu ca pe un om obișnuit, ci în chip de Dumnezeu-Om, în slavă și asta chiar în momentul supremei Sale smeriri. Potrivit Părinților, reprezentarea Dumnezeu-Omului se bazează tocmai pe posibilitatea de a înfățișa firea umană a Maicii Sale. „*Întrucât Hristos S-a născut din Tatăl Cel nevăzut – explică Sfântul Teodor Studitul – El nu poate avea chip. Într-adevăr, ce chip ar putea corespunde Dumnezeirii a Cărei reprezentare este absolut interzisă de Sfânta Scriptură? Dar, din momentul în care Hristos S-a născut dintr-o Maică care poate fi văzută, El are firește un chip care corespunde cu cel al Maicii Sale. Iar dacă nu L-am putea picta, ar însemna că El nu S-a născut decât din Tatăl și că nu S-a Întrupat. Dar așa ceva ar fi împotriva întregii iconomii dumnezeiești a mântuirii noastre*”.

¹² SORIN DUMITRESCU, *Noi și icoana*, Fundația Anastasia, 2010, București, 2018, p. 25.

¹³ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Întâiul antiretic împotriva iconomahilor”, în volumul *Iisus Hristos - Protpit al icoanei Sale*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba-Iulia, 1994, p. 70.

Icoanele mărturisesc împreună cu Evanghelia taina întrupării Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu: „*Si Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*” (Ioan 1, 14). Acest adevăr îl mărturisește și sfântul Ioan Damaschin atunci când se întreabă retoric „*cum poate să fie făcută icoana Celui nevăzut ? Cum poate să fie făcut chipul Celui fără de chip și cum poate să se picteze Cel fără de corp? Aici se arată în chip tainic că nu trebuie să faci icoana lui Dumnezeu, Care este nevăzut. Însă atunci când ai cunoscut că Cel fără corp S-a făcut pentru tine om, atunci vei zugrăvi icoana chipului Lui omenesc și vei înfățișa în icoană asemănarea Celui ce S-a făcut văzut. Pentru aceasta, plin de încredere, zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut, nu ca nevăzut, ci ca pe unul Care S-a făcut văzut pentru noi prin participare la corp și sânge; nu zugrăvesc dumnezeirea nevăzută, ci corpul văzut al lui Dumnezeu...și nu mă închin materiei, ci Creatorului materiei, Creatorului, care S-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea*”¹⁴.

În secolele VI-VII, icoana și cultul icoanei cunosc o extraordinară răspândire, și, odată depășită epoca persecuțiilor, împărații acceptă multiplicarea icoanei și se servesc de ea în rugăciunile lor; în această epocă „*icoanele patronează jocurile de pe hipodrom, merg în bătălii în fruntea armatelor...le găsim în piețe, pe pereți și pe sigilii...și în acest context izbucnește criza iconoclastă*”¹⁵. Începând cu această perioadă, asistăm la o dezvoltare a scenelor religioase concretizate în scene biblice cu rol ilustrativ-didactic, icoane de cult confecționate artistic, dar cu destinație religioasă și venerate în Biserici, precum și icoane harismatice, „*făcătoare de minuni*”¹⁶, cu origini controversate, dar utilizate în procesiuni și pelerinaje, care „*reînnoiește întruparea Logosului, fiind trimisă de Dumnezeu credincioșilor, ca odinioară Cuvântul întrupa*”¹⁷.

¹⁴ Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfințele icoane*, traducere de pr. prof. Dumitru Fecioru, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 43, 49.

¹⁵ ALAIN BESANÇON, *Imaginea interzisă*, p. 125.

¹⁶ Așa-numitul *achiropiitos* - *Sfântul Chip nefăcut de mâna omului* apare pentru prima dată la sfârșitul secolului al VI-lea atunci când împărații se hotărăsc să se folosească de ea în vederea obținerii victoriei împotriva Persiei. Istoricul ANDRÉ GRABAR avansează ideea că „*achiropiitele ar fi putut fi inventate prin grija guvernului imperial, puse în valoare de autoritățile bizantine, deoarece aceste icoane miraculoase puteau fi înzestrate cu o funcție religioasă în purtarea unui război-cruciadă, regăsindu-le acolo unde și atunci când puterea militară a imperiului creștin a putut avea nevoie de ele...ridicată deasupra trupelor, în momentul plecării, icoana era o parolă trimisă de Dumnezeu, arbitru întreținerii care urma să-I opună pe creștini și pe mazdeeni...Astfel, imaginea miraculoasă a lui Hristos a fost în timpul războaielor persice din secolele VI-VII, ceea ce fusese labarum-ul, cu două secole mai devreme, sub Constantin*”, cf. *Iconoclasmul bizantin*, p. 63, 65.

¹⁷ GHEORGHIOS PISIDES, *De expeditione persica*, în PG 92, 1207-1208. Potrivit Tradiției, aceste imagini religioase sunt 1) imaginea feței lui Hristos imprimată pe pânză a feței lui Hristos în cursul vieții pământene și trimisă regelui Abgar al Edesei și 2) imaginea feței lui Hristos imprimată

Așa cum am amintit, împărații bizantini din această epocă s-au dovedit mai sensibili la ceea ce însemnau icoanele, fiindcă „*niciodată înainte nu fusese văzut un împărat care să apeleze la puterea unei icoane, așa cum au făcut-o suveranii de la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul celui următor...astfel de inițiative imperiale în favoarea icoanelor se sprijină pe același fond de credințe pe care se vor întemeia întreprinderile monahilor iconoclaști, putându-se vorbi, în această epocă, de o ‘politică a icoanei’, care mergea mână-n mână cu o renovatio conștientă a simbolurilor secolului constantinian*”¹⁸. Această „*politică a icoanei*” nu a existat înainte de împăratul Iustin și nu știm absolut nimic despre practica populară a icoanelor între secolele IV-VIII¹⁹.

Istoricul și teologul englez John Meyendorff arată că împărații secolelor VIII-IX au inițiat și au sprijinit mișcarea iconoclastă, identificând trei elemente care decurg din ea: problema culturii religioase, confruntarea cu islamismul și moștenirea spiritualismului elen²⁰. De asemenea, iconoclasmul a fost considerat „*o erezie imperială care s-a născut în purpură, în palatul imperial*”²¹ și s-a extins considerabil, din punct de vedere geografic și social, datorită aceluiași suverani și succesorilor lor iconoclaști. Știm că în sânul societății creștine au existat în toate epocile grupuri de intelectuali care s-au opus practicii imaginilor religioase, dar iconofobia lor nu avusese niciodată ecou și nu s-a putut răspândi; de asemenea, s-a avansat ideea că „*iconoclasmul bizantin, chiar de la originile sale, a fost un proces istoric declanșat și dirijat de la înălțimea tronului celor mai puternici monarhi creștini ai timpului...care acționau ca niște locotenenți ai lui Dumnezeu pe pământ, iar ostilitatea lor pe prosopul cu care s-a șters pe față în drum spre Golgota, imagini care reprezintă prototipurile icoanelor lui Hristos și garanții ale autenticității figurii Lui*”.

¹⁸ ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin*, p. 72. Autorul arată că imaginile lui Hristos pătrund pentru prima dată în iconografia oficială a imperiului, promovate de demersul împăratului, ceea ce ne spune multe despre prestigiul de care se bucurau icoanele în societatea dinamică bizantină din ajunul iconoclastului.

¹⁹ E. KITZINGER, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, în *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, p. 127. Profesorul german arată că în veacurile VI-VII recursul la icoane pare să crească, dar numărul redus al referințelor din această epocă duc la presupunerea că acest cult se datorează epocii lui Iustinian în care au înflorit operele de artă de toate categoriile; dacă vorbim de un succes popular al icoanelor în această epocă îl punem pe seama promovării imaginilor lui Hristos de către iconografia imperială.

²⁰ Teologul englez mărturisește faptul că creștinii de limbă greacă au moștenit gustul pentru imaginile religioase din trecutul lor păgân; creștinii sirieni și armeni erau mai puțin înclinați, prin trecutul lor cultural, să se folosească de icoane; de asemenea, Imperiul bizantin se afla într-o continuă confruntare militară și ideologică cu islamismul, iar în războiul psihologic al celor două religii monoteiste, islamismul reitiera acuza de politeism și idolatrie asupra învățaturii creștine despre Sfânta Treime și iconologie.

²¹ ST. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, Löwen, 1973, p. 231. A se vedea și a doua sa monografie substanțială: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Löwen, 1977.

față de imagini avea consecințe dintre cele mai grave, fiindcă apărea ca un act divin inspirat de sus”²².

Însă teza cea mai răspândită arată că la originile disputei iconoclaste în Bizanț este o aumită tradiție ostilă icoanelor care s-a continuat în interiorul creștinismului; perioadei de început din viața Bisericii, caracterizată prin reticență asupra imaginilor religioase, i-a urmat o relaxare treptată a raporturilor Bisericii cu arta, începând cu epoca constantiniană, iar din secolul al VI-lea, cultul icoanelor a pătruns în biserici aproape fără nicio piedică.

Înainte de toate, lupta împotriva icoanelor este un fenomen religios, un conflict pentru puritatea Bisericii, neexcluzându-se implicațiile politice și sociale ale iconomahiei, precum au fost toate rățăcirile de la învățătura primelor veacuri²³. Împăratul Leon al III-lea (717-741) și toți suveranii iconoclaști se considerau chemați să readucă Biserica bizantină la autenticitatea credinței apostolice amenințate de devierea spre politeismul păgânism prin imaginile religioase. Luptând împotriva imaginilor lui Hristos, împărații iconoclaști urmăreau „substituirea acestora prin propriile lor imagini ca singure imagini vii ale Divinității pe pământ, iar sensul reacționar îl exprimă tendința de a înlocui peste tot imaginea lui Hristos cu semnul Crucii, fiind, în esență, o luptă între imagine și simbol, între prezență și reprezentanță”²⁴. În spatele conflictului dintre cruce și icoană, putem decela competiția dintre împărat și Hristos la funcția de imagine văzută a lui Dumnezeu, împărații devenind, din iconomahi hristomahi. În esență, „suprimând imaginea lui Hristos pe edificii, monezi și pe obiectele oficiale, ei căutau oarecum să depersonalizeze regalitatea lui Hristos pe pământ și, în consecință, să-și absolutizeze propria lor suveranitate, tendință conformă cu cele mai îndrăznețe manifestări de autocrație ale acestor suverani-soldați”²⁵.

În prima perioadă a iconoclasmului acuzațiile de idolatrie asupra ortodocșilor au fost copleșitoare din partea evreilor și musulmanilor și până la sinodul iconoclast din 786 întreaga polemică dintre adversarii și apărătorii icoanelor se învârtea în jurul acestei acuzații de idolatrie²⁶. Cultul icoanelor este văzut

²² ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin*, p. 46.

²³ GEORGE FLOROVSKY, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, p. 79.

²⁴ HANS BELTING, „Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen”, în *Orthodoxes Forum*, 1 (1987), p. 259. Autorul german arată că, spre deosebire de semn sau simbol, imaginea este locul epifaniei unei prezenței, imaginea fiind propriul ei simbol, propria prezență și reprezentanță, ceea ce înseamnă că acolo unde este Hristos, împăratul nu-L mai poate reprezenta. Nu este, deci, întâmplător că locul unde au avut loc controversele a fost Poarta de Bronz (Chalke) a Palatului imperial, acolo unde împăratul se arăta mulțimii.

²⁵ ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin*, p. 236.

²⁶ Iconoclaștii nu suprimau pur și simplu orice icoană sau orice reprezentare artistică, ba mai mult, aveau propria lor iconografie. Ei admiteau o artă decorativă și ceea ce putem înțelege este faptul că „arta iconoclaștilor se distingea de cea a iconodulilor mai ales prin faptul că nu admitea niciun cult și că ținea înainte de toate de aspectul estetic și profan decorativ; dar chiar și aici exista cel puțin o excepție care atârna greu în ochii iconodulilor: împărații iconoclaști nu s-au gândit

ca fiind adorarea unei materii moarte și neînsuflețite, iar binomul *chip viu-chip mort* era criteriul prin care iconoclaștii stabileau distincția între ceea ce este o icoană adevărată și un idol.

Cel care a elaborat o teologie iconoclastă a fost împăratul Constantin V, care afirma că „*orice chip este copia unui prototip, iar pentru a fi chip, trebuie să fie de o ființă cu prototipul, pentru ca întregul prototip să fie păstrat, căci altfel nu este chip*”²⁷, nefiind de mirare faptul că el admitea numai Euharistia ca singura și adevărata icoană a lui Hristos pentru că acolo El își dăruia un chip care era umplut în întregime de prezența sa²⁸. Dar episcopii iconoclaști prezenți la Hieria în 754 nu au preluat aceste argumente teologice imperiale, dând o direcție „*grecească*” argumentelor împotriva icoanelor, anume distanța mare între model și reprezentarea acestuia; cu toate acestea, cele două direcții iconomahe erau complementare, imaginea religioasă fiind imposibilă, fiindcă se cerea prea mult de la ea (deoființimea cu originalul) sau pentru că se credea puțin în ea (prăpastia ireconciliabilă între model și copie²⁹. Prin urmare, „*atât pentru împărat, cât și pentru sinod, venerarea icoanelor este un abuz idolatru care rupe tradiția duhovnicească curată a Bisericii și o întoarce în închisoarea pământescă păgână*”³⁰.

Mutând discuția pe tărâm hristologic, iconoclaștii, printr-un argument rafinat al împăratului Constantin, arătau că icoana este respinsă de însăși dogma unirii ipostactice a celor două firi în Persoana lui Hristos, fiindcă ea trebuie să reprezinte pe Hristos, Ca Dumnezeu -Om; ambele posibilități sunt inacceptabile și conduc la concluzii dogmatice absurde: ori este reprezentată și firea dumnezeiască nepictabilă și necircumscrișă și atunci este amestecată cu natura niciodată ca, odată cu cultul icoanelor, să înlăture și tradiționala venerare a chipului împăratului... și merită semnalat faptul că împărații iconoclaști au înlocuit crucea tradițională de pe monede cu propriile lor portrete”, cf. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 151.

²⁷ O astfel de concepție este mult distinctă de conceptul grecesc de icoană care accentuează tocmai lipsa modelului în copia acestuia, chipul fiind o umbră, o reflectare slabă a modelului. Desigur că pretenția ca icoana să reprezinte un chip identic cu modelul pentru a fi autentică s-a născut din nevoia de a ști cu adevărat prezentă în icoană realitatea reprezentată. O analiză pertinentă a teologiei iconomahe a împăratului Constantin V găsim la CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 164-169.

²⁸ ST. GERO, „The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources”, în *Byzantinische Zeitschrift* 68, 1975, p. 17.

²⁹ Textele imperiale iconoclaste nu au imputat niciodată materialitatea icoanelor, ci faptul că modelul nu poate fi prezent în reprezentări materiale; în schimb, direcția de la Hieria arăta opoziția între culorile materiale și vederea duhovnicească, care era scopul vieții creștine. Acest fapt dezvoltă o altă realitate, și anume, că teologia sinodului din 754 se găsește într-un spațiu de gândire neoplatonică. „*Platonismul*” adversarilor icoanelor se vedește în concepția acestora că lumea materială nu poate fi o reflexie a lumii numenale, accentuând o puternică separare între cele două lumi. Sinodul de la Hieria va proclama imposibilitatea icoanelor, dat fiind că după Înviere trupul lui Hristos este îndumnezeit și nerepresentabil și considerând totodată că această corporalitate a Domnului după Înălțare și-a pierdut toate caracteristicile materiale proprii.

³⁰ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 162.

Sa umană, ceea ce înseamnă monofizism, ori este pictată firea omenească, dar separată de cea dumnezeiască care nu poate fi reprezentată, ceea ce atrage acuza de nestorianism³¹.

Ajungând la această cotitură ireconciliabilă între cele două curente privind imaginea creștină, ne întrebăm: nu cumva din dogma întrupării Cuvântului iconodulii au tras concluzii facile asupra pictării lui Hristos, Dumnezeu devenit om? Iar în ceea ce-i privește pe iconomahi oare nu se ajunge simplist de la interdicția vetero-testamentară privind imaginile religioase la respingerea icoanelor în epoca harismatică post-apostolică? Ceea ce putem constata este că „*de-a lungul întregii istorii a Bisericii observăm o tendință spre evitarea reprezentărilor și o alta de susținere a reprezentărilor, dar amândouă sunt două extreme: pe de o parte există riscul unei distanțe prea mari între chip și prototip, încât nu mai este posibil nici un chip, iar pe de altă parte pune atât de aproape prototipul de reprezentare, încât unul este confundat cu celălalt*”³².

Astfel, primul teolog răsăritean care alcătuiește o sinteză iconodulă răsăriteană este sfântul Ioan Damaschin, care în 730 redactează trei „*tratate împotriva iconoclaștilor*” în care definește icoana ca fiind „*o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel înfățișat în icoană; dar icoana nu seamănă întru totul cu originalul, căci nu este identică cu originalul*”³³. O importantă contribuție a învățaturii sale despre icoane este deci clarificarea noțiunii de chip, teologul din Damasc descriind șase categorii de chipuri: icoana naturală/substanțială dată de relația Tatălui cu Fiul, relația dintre realitățile create și modelele lor divine (icoana exemplară), relația dintre Dumnezeu și omul creat (icoana antropologică), relația dintre realitățile vizibile și cele inteligibile (icoana cosmologică) relația realităților prezente - icoana tipologică a realităților viitoare (icoana istorică) și fixarea memorială a faptelor trecute prin cuvinte și imagini³⁴.

Din păcate, el nu duce mai departe analiza conceptului de chip, ideea sa principală fiind aceea de participare, căci cu cât este mai mică sau mai mare participarea chipului la model, cu atât este mai slabă sau mai intensă asemănarea; ceea ce este mai surprinzător este faptul că el nu menționează nicio distincție dintre chipul natural și cel artificial. O posibilitate a explicației este că, pentru sfântul Ioan Damaschin, doar chipurile naturale intră în discuție în perspectiva participării ființiale la modelul său, iar la chipurile artificiale, asemănarea

³¹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos - prototip al icoanei Sale*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 20.

³² J. GOUILLARD, „Contemplation et imagerie sacrée dans le Christianisme byzantin”, în *La vie religieuse à Byzance*, Variorum Reprints, London, 1981, p. 241.

³³ Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Al treilea tratat apologetic contra celor care atacă sfințele icoane*, p. 157. Vezi și Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei...*, pp. 29-151.

³⁴ Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Al treilea tratat apologetic contra celor care atacă sfințele icoane*, p. 138-141.

dintre chip și prototip poate să o ofere doar legătura exterioară, fiindcă o icoană nu poate avea o participare ființială la persoana reprezentată în ea.

Argumentația teologică principală este în favoarea materiei, ca vehicol al harului și destinată sfințirii; sfântul Ioan Damaschinul insistă pe participarea materială a icoanei la prototip și nu atât pe asemănarea ei personală cu acesta, fiind estompat aspectul ipostatic al icoanei, iar „*centrul iconologiei sale se depalsează de pe o hristologie centrată pe taina Feței sfinte a lui Hristos pe o hristologie realist-sacramentală centrată pe Trupul lui Hristos, în clară descendență cyriliană...iar prin insistența sa pe latura ierurgică, teoforă și haritoforă a icoanei, sfântul Ioan Damaschin e cel mai aproape de evlavie populară răsăriteană creată în jurul icoanelor; și în acest sens, cel mai oriental dintre iconoduli*”³⁵. În opinia teologului sirian, cel care privește icoana, privește pe Însuși Hristos, Care este prezent în chipul Său și S-a făcut om pentru noi, ceea ce duce la concluzia că „*teologii icoanelor de la începutul secolului IX au încercat să definească mai precis modul acestei identități, arătându-se prin aceasta tomii efortul comun pe care l-a depus întreaga spiritualitate a Bisericii de Răsărit: convingerea că în icoană îl întâlnim pe Însuși Iisus Hristos*”³⁶. Sfântul Ioan Damaschin este cel care a operat și distincția dintre *adorare* și *venerare*, adunând florilegii patristice substanțiale în favoarea cultului icoanelor care a primit o solidă fundamentare teologică.

Totuși, „*iconologia damaschiniană nu pare să fi fost cunoscută cu adevărat în Bizanț, neexistând nicio urmă a influenței sale la Sinodul VII ecumenic, fiind replica ortodoxă dată doar primei faze, încă neelaborate teologic, a iconoclasmului bizantin; dar această teologie a iconoclasmului oficial nu-și găsește pe moment o replică ortodoxă pe măsură, replică ce va veni ulterior, după 60 de ani*”³⁷. Desigur, cultul icoanelor a fost restabilit la sinodul de la Niceea 787, dar, din punct de vedere teologic, lucrările sinodului nu ne dau mari satisfacții, iar

³⁵ Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, p. 23. În această perspectivă, materia a fost sfințită în Hristos și nu reprezintă o piedică spre Dumnezeu, ci devine, vehicol al harului, având rol sacramental; dar sfântul Ioan Damaschin nu face distincție clară între Trupul lui Hristos și celelalte realități materiale sfințitoare, precum crucea și icoana. Cel puțin, el evidențiază faptul că „*există totuși o distincție graduală care corespunde unei deosebiri de ființă, căci Trupul lui Hristos, în unire ipostatică cu Logosul, este prin natura sa un alt mod de a fi asemenea cu Dumnezeu decât icoana, care este unită cu Hristos prin aceea că ea Îl reprezintă pe Hristos*”, cf. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 189.

³⁶ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, „Art et contemplation. Les icônes du Christ”, în *Die Kunst und die Technik*, Freiburg, 1979, p. 17.

³⁷ Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, p. 23. O posibilă explicație a acestei replici ortodoxe în Bizanț este domnia politică lungă a împăratului Constantin V opozant al icoanelor și prigonitor al iconodulilor, în timp ce în Palestina ocupată de islam, teologii iconoduli condamnă curentul iconoclast din Bizanț; interesant e faptul că aproape toate scrierile ortodoxe în favoarea icoanelor provin din mediul palestinian, argumentele fiind preluate în mare măsură de la sfântul Ioan Damaschin, dar nicio replică la argumentele hristologice ale împăratului Constantin și ale sinodului iconoclast de la Hieria, cf. G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn, 1910, pp. 278-333.

respingerea hotărârilor sinodului de la Hieria 754 nu intră în esența detaliilor hristologice. Înțelegem însă că horos-ul sinodului iconodul nu reprezintă neaparat un text de discuție teologică, ci o mărturisire a credinței, folosind argumentul Tradiției, în spiritul vechilor Mărturisiri de credință ale Bisericii, arătând că icoanele pot fienerate ca și crucea, Evanghelia sau moaștele sfinților. Scopul vizual al icoanelor este identic cu cel al propovăduirii orale a Evangheliei, afirmând și rememorând dogma înomenirii lui Dumnezeu și contemplarea Prototipului la care este înălțată mintea celui ce se roagă în fața icoanei. Însă „în definiția sinodului nu se vorbește deloc despre sfințenia icoanelor ca receptacole harice și nu este argumentată necesitatea lor...sinodul mulțumindu-se cu referiri la legitimitatea icoanelor”³⁸. Însă Părinții sinodali au avut clară conștiința faptului că actul lor încununează efortul dogmatic al Bisericii inaugurat în același loc în 325 când a fost mărturisită „divinitatea lui Iisus Hristos ca Logos consubstanțial și icoană naturală desăvârșită a Tatălui, iar acest proces se încheia, sintetizând cinci secole de reflexii și confesiune teologică tot la Niceea în 787, cu revenirea, odată cu mărturisirea icoanei, la fața umană a lui Hristos”³⁹.

O primă argumentare teologică substanțială a cultului icoanelor și, în același timp, o respingere detaliată a iconoclasmului, au fost elaborate de patriarhul Nichifor al Constantinopolului, care clarifică definiția icoanei, arătând că ea este o realitate pur relațională, exterioară prototipului, întemeindu-se pe o similitudine ipostatică cu acesta și pe o distincție de substanță: „chipul este asemenea cu modelul și, prin asemănare, exprimă întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar rămâne deosebit prin fire de acesta pentru faptul că are altă materie...căci dacă nu se deosebește cu nimic de model, nu este chip, ci însuși modelul”⁴⁰. Sfântul Ioan Damaschin vorbește deja despre o diferență între chip și model, dar nu pomenește nimic despre diferența de ființă și despre distincția dintre chipul natural și cel artistic; sfântul Nichifor arată mai clar această distincție, depășind exagerata identificare iconoclastă între chip și model, subliniind în mod evident faptul că icoana este un chip artistic care nu este de aceeași natură cu modelul: „chipul aparține categoriei de relație, căci chipul este întotdeauna chipul unui model și nimeni nu poate numi ‘chip’ ceva care nu are nicio relație cu un model...asemănarea este o anumită relație care se găsește întotdeauna între cei doi poli, între ceea ce este asemănător și realitatea cu care acesta este asemenea...căci prin reprezentarea aspectului original primim cunoașterea celui reprezentat și, în această reprezentare, putem privi persoana celui pictat”⁴¹.

³⁸ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 198.

³⁹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, p. 25. Vezi și Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei...*, pp.199-639.

⁴⁰ PG 100, 277 A.

⁴¹ PG 100, 280 A. Observăm că și sfântul Nichifor admite o oarecare identitate între chip și model, dar, așa cum am precizat, nu o identitate de ființă sau participare la ființă, ci o identitate de chip, de

Și în problema „*circumscrierii*”, patriarhul iconofil distinge între inscripția iconografică picturală, exterioară (*graphé*) aparținătoare imaginii religioase și „*circumscrierea*” (*perigraphé*) ontologică interioară, în timp, spațiu sau mentală care aparține oricărei realități create: „*poate să fie circumscris ceva după loc, după timp, după început sau după înțelegere...este circumscris după timp și după început ceea ce început să existe în timp, și, în acest sens, îngerii și sufletul omului sunt circumscrise; ceea ce este înțeles cu mintea și cu cunoașterea este circumscris prin înțelegere, iar necircumscris este cel care nu are nimic comun cu acestea (adică Dumnezeu - n.n.)*”⁴². În concepția iconoclaștilor și, mai ales, în teologia împăratului Constantin V, circumscrierea naturii umane este oarecum o consecință a căderii, iar mântuirea este o eliberare nu numai de corupția păcatului, ci și de condiția trupului; se poate observa cu ușurință înrudirea spirituală cu gândirea origenistă și este confirmată suspiciunea de monofizism care a caracterizat hristologia iconoclastă a împăratului. Dar, afirmă patriarhul Nichifor, „*omul nu fusese creat fără trup și trupul nu i-a fost adăugat din cauza păcatului...trupul asumat de Dumnezeu a fost în întregime îndumnezeit și a devenit duhovnicesc, dar nu încetează de a rămâne trup și implicit circumscris; căci calitatea de a fi circumscris nu a venit 'din afară' și prin păcat, ci ea este inerentă trupului, este condiția trupului, definirea și rațiunea sa esențială*”⁴³. Prin aceasta, eruditul patriarh iconodul va întări învățătura ortodoxă despre „*căderea*” și „*mântuirea*” naturii umane care nu afectează planul ontologic-creațional, ci modul ei de existență, situându-se astfel pe linia teologiei trinitare capadociene și a hristologiei maximiene privind binomul *lógos tes phiséos-trópos hypárxeos*; paradoxul „*îndumnezeirii*” constă în faptul că firea umană în Hristos este ridicată în acest plan de transfigurare, fără a înceta să rămână „*trup și sânge omenesc*”, iar icoana care arată pe Hristos în chipul Său omenesc este o ultimă garanție și un mod de pecetluire a acestei credințe. Patriarhul Nichifor pledează clar pentru un realism antropologic în ceea ce privește umanitatea lui Hristos, disputele iconoclaste fiind pentru teologii bizantini ocazia de a reafirma contribuția Antiohiei la hristologia calcedoniană; dar „*insistența lui Nichifor asupra autenticității umanității lui Hristos îl îndepărtează de hristologia chiriliană clasică, ocolind theopashismul și minimalizând valoarea comunicării însușirilor; fiind mai puțin imun decât Teodor Studitul la riscul de nestorianizare*”⁴⁴. Aceste aserțiuni severe sunt nuanțate de teologul german Christoph von Schönborn care mărturisește că „*tendența nestoriană a marelui patriarh rămâne în limitele Ortodoxiei; din grija pentru sensul indisolubil și statornic al firii umane a lui Hristos, Nichifor* asemănare; atât chipul, cât și modelul se pun de acord asupra faptului că înfățișează aceeași persoană.

⁴² PG 100, 356 B.

⁴³ PG 100, 444 AB.

⁴⁴ JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, traducere de pr. dr. Alexandru I. Stan, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 71.

a accentuat distincția celor două firi în Hristos întrucâtva prea unilateral, schimbând centrul propriu-zis al teologiei icoanei: taina Persoanei divino-umane a lui Hristos. Abia cu sfântul Teodor Studitul, ultimul dintre marii apărători ai icoanelor, teologia icoanelor reușește să primească o interpretare echilibrată și în același timp profundă”⁴⁵.

Sfântul Teodor Studitul a oferit replica ortodoxă definitivă teologiei imperiale iconoclaste în cele trei tratate antiretice împotriva iconomahilor⁴⁶, în care premiza teologică fundamentală a reprezentării lui Hristos în icoană este dată de caracterul circumscris și concret al umanității Lui: „după ce S-a făcut trup și a ajuns în interiorul circumscrierii, Cel necircumscris a fost văzut și Cel nepipăit a căzut sub atingere...și pentru că fiecare om este prototip al icoanei sale...este evident că și Hristos, făcându-Se asemenea nouă întru toate, este **prototip al icoanei Sale**...căci dacă El nu este prototip al icoanei Sale, atunci nici nu S-a întrupat, rămânând în afara circumscrierii prin înfinitatea dumnezeirii”⁴⁷. Sfântul Teodor demonstrează indubitabil că icoana nu poate fi a unei naturi care are o realitate abstractă, ci doar a unui ipostas, a unei realități concrete, fiindcă „Persoana lui Hristos este ‘circumscrisă’ nu după dumnezeire, pe care nimeni nu a văzut-o vreodată, ci după firea umană, care în Persoana Fiului s-a făcut văzută ca fire umană individuală...dacă Hristos a luat natura noastră individuală și nu pe cea contemplată într-un individ atunci El este văzut numai cu mintea și pipăit numai cu gândirea...dar Hristos este numit nu numai cu numele comun, ci și cu numele propriu care îl separă prin proprietățile Sale ipostatice de ceilalți oameni, și pentru aceasta este circumscris”⁴⁸. Hristos nu este reprezentat istoric

⁴⁵ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 211. Deși patriarhul ortodox mărturisea că icoana indică persoana celui reprezentat (vezi supra n. 38), el nu subliniază suficient de clar dacă icoana reprezintă Persoana dumnezeiască a Fiului veșnic al Tatălui, Care S-a întrupat în Iisus Hristos. Totuși, el afirmă că „pe icoană nu este pus în joc numai aspectul văzut al firii umane a lui Hristos...ci și Logosul Însușii, chiar dacă El nu este circumscris, nici reprezentat pe icoană așa cum este în propria Sa fire, căci El este nevăzut și întru totul simplu; dar, pentru că este Unul și inseparabil după persoană, prin icoană este chemată și amintirea Logosului”, cf. PG 100, 256 AB. Întregul demers al patriarhului arată că firea umană a lui Hristos poate fi descrisă, și deci, reprezentată în icoană, vorbind de *forma* (karakter) firii umane a lui Hristos. Însă problema pe care o ridicase împăratul teolog Constantin V era aceea dacă putem reprezenta o persoană care nu este numai omenească, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu veșnic Care S-a înomenit. Evitând răspunsul la această întrebare, aporiile histologice ale iconoclaștilor rămân încă neelucidate. Vezi și Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII ecumenic. 2. Definind dogmatic Orthodoxyia (815-1351)*, editura Deisis, Sibiu, 2020, pp. 51-127.

⁴⁶ *Antirretici tres adversus Iconomachos*, în PG 99, 328-436, traduse pentru prima dată în românește de diac. IOAN I. ICĂ jr. în Sfântul TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos - Prototip al icoanei Sale*, pp. 73-166.

⁴⁷ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul II împotriva iconomahilor”, pp. 98, 99.

⁴⁸ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul III împotriva iconomahilor”, pp. 134, 135. Eruditul monah studit a fost primul care a descoperit „*insuficiența înțelegere, respectiv o rea înțelegere a noțiunii de persoană*”. Încă din secolul al IV-lea, sfântul Grigorie de Nyssa, în celebra sa epistolă 38 către fratele său Vasile (cf. PG 32, 325-340), arătase că ipostasul implică ideea de circumsciere,

întrucât este simplu om, împreună și Dumnezeu, ci fiindcă „*se deosebește prin proprietățile Sale ipostatice de toți indivizii de aceeași specie, a fost răstignit și are, ca atare, o înfățișare; prin urmare, chiar dacă după dumnezeire este necircumscriș, Hristos este circumscriș după ipostas și nu după naturile din care este compus*”⁴⁹.

Pentru a nu se înțelege că participarea icoanei la forma și numele prototipului ar însemna egalitatea cu el după ipostas, Sfântul Teodor face distincție clară între icoana naturală și icoana artistică, imitativă: „*altceva este icoana naturală și altceva icoana imitativă; prima nu are față de cauza ei o diferență de natură, ci una ipostatică, cum e Fiul față de Tatăl...cealaltă are față de cauza ei o diferență de natură, nu față de ipostas, cum e icoana lui Hristos față de Hristos Însuși, dar nu este alt ipostas, ci este unul și același ipostas al lui Hristos*”⁵⁰. Icoana naturală se identifică cu prototipul ei atât prin ființă cât și prin asemănarea a cărei pecete este, așa cum este Hristos după Dumnezeire deoființă cu Tatăl Său și după umanitate deoființă cu Maica Sa. Icoana artificială însă este străină de ființa prototipului, așa cum este icoana lui Hristos față de Hristos Însuși, în acest caz vorbind **numai de o relație de asemănare**. Asemănarea dintre icoana artistică și prototipul ei presupune și o **asemănare ipostatică, dar nu după fire**: „*icoana are similitudine cu arhetipul: icoana naturală în mod natural iar cea artificială în mod artificial. Una însă este identică deodată atât prin ființa cât și prin asemănarea a cărei pecete este, așa cum este Hristos după Dumnezeire cu Tatăl Său și după umanitate cu Maica Sa. Iar cealaltă, fiind identică prin asemănare, este străină de ființa arhetipului, așa cum este icoana lui Hristos față de Hristos Însuși. Prin urmare, există o icoană artificială a lui Hristos care primește în ea asemănarea Acestuia*”⁵¹.

Atunci când sfântul Teodor Studitul afirmă că în icoană vedem ipostasul Logosului, vedem că bazele dogmatice ale acestei afirmații fuseseră formulate de sfântul Chiril al Alexandriei, care a subliniat pregnant identitatea personală a umanității sau a trupului lui Hristos cu Logosul divin și de sfântul Maxim Mărturisitorul, care a pus în discuție teoria despre „*ipostasul compus*”⁵²; în anticipând cumva răspunsul dat de sfântul Teodor Studitul aporiei iconoclaștilor, acest mic tratat despre ființă și ipostas constituind „*carta teologiei icoanei*”.

⁴⁹ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul III împotriva iconomahilor”, p. 141.

⁵⁰ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Epistolă către Platon, părintele său duhovnicesc: despre închinarea la sfințele icoane”, p. 186.

⁵¹ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul III împotriva iconomahilor”, p. 150.

⁵² Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistola 13 către Petru Ilustrul și Epistola 15 către diaconul Cosma*, în PSB 81, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 98-114 și 120-143. Aici sfântul Maxim arată că dubla consubstanțialitate a Tatălui cu Fecioara Maria manifestă diferența ontologică a celor două firi unite în Persoana Sa dumnezeiască, iar distincția ipostatică față de Persoana Tatălui, a Duhului Sfânt și a Fecioarei Maria manifestă identitatea Sa personală inconfundabilă; Cuvântul își păstrează identitatea Sa cu trupul prin proprietățile care-L disting ca Fiu, iar caracteristicile care disting umanitatea Sa de a celorlalți oameni îi asigură acesteia identitatea personală cu Logosul.

felul acesta se poate afirma că „sfântul Teodor Studitul nu face decât să aplice la chestiunea circumscrierii ceea ce sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltase cu privire la ipostasul compus, căci abia cu sfântul Teodor teologia icoanei atinge nivelul hristologiei sfântului Maxim”⁵³. Astfel, prin întrupare, Cuvântul cel veșnic al Tatălui Se circumscrie, dar nu natura Sa divină, încât trăsăturile personale ale Feței lui Hristos reprezentabile iconografic exprimă Ipostasul Fiului lui Dumnezeu, icoana devenind „o confirmare mai mult a misterului chenozei divine ca mijloc paradoxal de realizare a theozei umane”.

Prototipul și imaginea, fiind naturi heterogene, au totuși identitate ipostatică în baza asemănării lor formale, de aceea numele celui reprezentat trebuie scris întotdeauna pe icoană; nu în sensul că între Hristos și icoana Sa ar exista vreo unire ipostatică, ci o relație de asemănare intențională: „una este Hristos și alta icoana lui Hristos potrivit naturii lor, deși există identitate a lor potrivit indivizibilității denumirii lor; când privești natura icoanei nu o poți numi Hristos sau a lui Hristos, căci ea este lemn sau culoare sau aur; dar când privești asemănarea prin întipărire a arhetipului poți numi ceea ce se vede și Hristos și a lui Hristos: ‘Hristos’ după omonimie și ‘a lui Hristos’ după relație”⁵⁴. Sau „Hristos se numește Însuși Dumnezeu-Omul atât prin semnificația apelativului, cât și prin natura divinității și umanității; iar reprezentarea Lui iconică este Hristos prin semnificația apelativului, nu însă prin natura divinității și umanității”⁵⁵. Sfântul Gherman al Constantinopolului spunea deja că, dacă icoana s-a uzat și chipul pictat pe ea s-a șters, poate fi arsă fără vreo teamă, fiindcă ea nu este o prezență harică prin materialul din care este confecționată; sfântul Teodor Studitul, corectând poziția sfântului Ioan Damaschin care așează icoana pe același nivel cu sfințele moaște, fundamentează sfințenia icoanei pe trăsăturile care definesc chipul reprezentat pe ea.

Fără îndoială, icoana are în teologia sfântului Teodor Studitul și o funcție anagogică, conducându-ne, în contemplarea duhovnicească, spre Cel reprezentat în ea; aici monahul teolog se îndepărtează de concepția platonice care presupune o depreciere a imaginii religioase în favoarea adevăratei realități, imaginea nefiind decât o reflectare palidă a sa. Totodată, aici este și punctul decisiv privitor la întreaga controversă cu adversarii icoanelor, de la Eusebiu al Cezareei până la împăratul teolog Constantin V. Sfântul Teodor afirmă: „dacă cineva spune: ‘dacă pot să mă închin cu mintea este de prisos să-L cinstesc în icoană’, trebuie să se știe că el tăgăduiește și închinarea cu mintea. Căci, dacă

⁵³ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 221.

⁵⁴ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul I împotriva iconomahilor”, p. 85.

⁵⁵ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul II împotriva iconomahilor”, p. 103. În sensul acesta, părintele IOAN I. ICĂ jr. afirma că „unită ipostatic cu Logosul, umanitatea lui Hristos este unită relațional, în baza identității de similitudine a înfățișării lor, prin intermediul Ipostasului divin al Logosului, și cu icoana, iar prezența Ipostasului lui Hristos în icoană este, astfel, nu una substanțial-naturală, ci una relațional-harică”, cf. diac. Ioan I. ICĂ jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, p. 66, n. 86.

*cu mintea sa nu-L vede pe Hristos șezând la dreapta Tatălui în chip omenesc, atunci el nu-i aduce nici un fel de închinare. Dimpotrivă, el neagă că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om ; or, icoana Sa este dovada de netăgăduit a faptului că Logosul cel veșnic S-a făcut asemenea oamenilor*⁵⁶.

Tot sfântului Teodor îi revine meritul de a situa icoana în context eshatologic, fiind o anticipare a vederii viitoare a lui Hristos cel înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui, Cel ce va reveni în slava Sa. În reprezentarea Sa văzută este cinstită duhovnicește taina Sa, în veacul viitor unde-L vom privi pe Hristos; dacă contemplarea pur intelectuală ar fi fost suficientă în sine, nu ar mai fi fost necesară întruparea lui Hristos; dar înomenirea Fiului lui Dumnezeu nu este o etapă care ar trebui depășită și deducem de aici necesitatea cultului icoanelor. Icoana nu este o concesie făcută „slăbiciunii” omenești, iar privirea la sfintele icoane curățește imaginația și simțul vederii: „întipărește-ți pe Hristos în inimă, acolo unde El locuiește deja; dacă citești despre El între-o carte sau Îl privești între-o icoană, El va ilumina cugetarea ta, ca să-l cunoști îndoit prin cele două căi de percepere, intermediul simțurilor și, astfel, tu vei vedea cu ochii ceea ce ai învățat prin cuvânt”⁵⁷. Icoana este înrădăcinată în firea omului pe care Hristos a asumat-o pentru totdeauna în Ipostasul Său dumnezeiesc, ea fiind „cel mai evident semn al iconomiei mântuirii”. Acest lucru este posibil pentru că „Hristos Însuși face legătura între transcendența Sa și nimicnicia noastră; micșorarea Sa de bunăvoie ne descoperă o măreție care este mai mare decât toate reprezentările pe care ni le putem face noi cu privire la mărirea Sa”.

Icoana Sa devine „pecete a chenozei lui Dumnezeu”, iar prin contemplarea ei vom fi pătrunși de taina curățitoare și sfințitoare a întrupării Domnului, iar ceea ce este mai important e faptul că „icoana nu e imperfectă nu pentru că ar aparține lumii materiale, din care face parte și trupul preamărit al lui Hristos, ci pentru că icoana nu e decât asemănarea și nu vederea însăși a Modelului ei, Hristos”⁵⁸. Fața personală a lui Hristos, Dumnezeu-Om, este dovada limpede a existenței personale a lui Dumnezeu și a omului; părintele Stăniloae spune că „în cinstirea icoanei se manifestă caracterul profund personalist al creștinismului răsăritean, iar doctrina ortodoxă despre icoane implică excluderea panteismului în sânul Dumnezeirii”⁵⁹.

După mai bine de un secol de mari tulburări în Sfânta Biserică, produse de adversarii sfintelor icoane, Sinodul de la Constantinopol din anul 843, convocat de binecredincioasa împărăteasă Teodora și de patriarhul Metodie al Constantinopolului, a adus pacea și liniștea prin reconfirmarea hotărârilor tuturor celor șapte sinoade ecumenice, inclusiv a dogmei cinstirii icoanelor,

⁵⁶ Sfântul TEODOR STUDITUL, „Antireticul I împotriva iconomahilor”, p. 85.

⁵⁷ PG 99, 1213 CD.

⁵⁸ CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 229.

⁵⁹ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologie și iconologie* în disputa din secolele VIII-IX, în revista „Studii Teologice”, anul XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 46.

formulată, potrivit Sfintei Scripturi și practicii dintotdeauna a Bisericii, la cel de al VII-lea Sinod Ecumenic, de la Constantinopol (787). Întrucât, fiecare dintre ereziile condamnate cu acel prilej contesta un aspect sau altul al mântuirii câștigate prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, iar erezia iconoclastă avea ca țintă însăși iconomia mântuirii în ansamblul ei, restabilirea cultului icoanelor nu a reprezentat o victorie izolată, ci triumful întregii Ortodoxii.

Părinții iconoduli au arătat că icoana nu reprezintă carnea pieritoare sortită descompunerii, ci carnea transfigurată, iluminată de har. Ea transmite frumusețea și slava divină cu mijloace materiale, vizibile cu ochii trupești; asemenea cultului însuși, icoana este o revelație a veșniciei lui Dumnezeu în timpul nostru istoric și ea ne arată atitudinea pe care trebuie să o adoptăm în rugăciune față de Dumnezeu și față de lumea din jur. Icoana este deopotrivă o cale de urmat și un mijloc; ea însăși este o rugăciune, care ne dezvăluie direct, vizibil, acea eliberare de patimi despre care ne vorbesc Părinții, învățându-ne, potrivit expresiei Sfântului Dorotei, să „*postim cu ochii*”.

Icoana lui Hristos din Ortodoxie este nu numai o icoană hristologică, ci și pnevmatologică, ținând seama de faptul că Hristos este plin de Duhul Sfânt și acest Duh ni se dăruiește și nouă ca putere formatoare în direcția sfințeniei.

A crede în Hristos, dar a nu privi la slava feței Lui prin icoana Lui, înseamnă a ne priva de posibilitatea împărtășirii de slava feței Lui, de înduhovnicirea prin El, înseamnă a reduce enorm eficiența lucrării lui Hristos asupra noastră, înseamnă a micșora însemnătatea faptului că Dumnezeu a luat față omenească pentru vecie. Părintele Stăniloae mărturisește că „*Fiul lui Dumnezeu a putut să-și facă proprie față omenească, să dea acesteia dimensiunea interioară a înfinităii, să-și manifeste prin ea transcendența dumnezeiască și să o facă pe aceasta eternă, arătând că fața omenească în general are în sine capacitatea de a se face chip vizibil al lui Dumnezeu; totodată, arată că Fiul lui Dumnezeu este modelul chipului omenească, că Dumnezeu are și El un chip, o formă de manifestare după care este creată fața omenească, expresie vizibilă a spiritului omenească*”⁶⁰.

În acest fel, prin Liturghie și icoană unitatea dintre imaginea liturgică și cuvântul liturgic are o importanță capitală, dat fiind că aceste două moduri de expresie se controlează reciproc: ele trăiesc aceeași existență și au, în cult, o acțiune ziditoare comună.

Din nefericire, astăzi unii ortodocși neinstruiți sunt convinși, asemenea multor bizantini din vremea iconoclasmului, că icoana este un fel de lăcaș al divinității. Cine dintre noi nu a asistat la unele atitudini ale confrăților ortodocși aproape magice față de icoane, la exagerarea unor sentimente religioase care alimentează concluziile superficiale ale mass-mediei și prozelitismul sectar

⁶⁰ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul III, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 228.

sau reducerea icoanei la o simplă artă estetică de către unii intelectuali contemporani?

Aceștia uită sau ignoră faptul că „esența icoanei este una de ordin dogmatic, icoana fiind un eveniment eclesial prin excelență, darul Bisericii către ochiul uman și, în virtutea relației cu arhetipul, icoana este singura creație omenească a cărei cinstire nu implică idolatria”⁶¹. Sub impactul secularizărilor de tot felul, valoarea icoanei a fost deturnată în fel și chip: raportarea creștinilor la realitatea iconică s-a diluat, coborând undeva, la confluența dintre pietism și inconștiența prostului gust, determinând decăderea icoanei la nivelul naturalist al tabloului religios. Dar în ochii Bisericii, icoana este un **limbaj** care corespunde propovăduirii evanghelice, adică tocmai cuprinsului Scripturii, sensului ei, așa cum se întâmplă cu textele liturgice. Iată de ce icoana are în Biserică același rol ca și Scriptura, întrunind aceeași semnificație liturgică, dogmatică și educativă și în acest fel, prin Liturghie și icoană, Scriptura trăiește în Biserică.

Tocmai pentru că depășește puterea de exprimare prin cuvânt a adevărului Bisericii, taina drepte credințe ne este dată astăzi spre contemplare într-o împletire de liturgic, filocalic și cuvânt dogmatic; de aceea, frumosul filocalic și liturgic în absența rigorii dogmatice eșuează în sentimentalism siropos, în pietism, iar rigoarea dogmatică detașată de dimensiunea liturgic-filocalică sfârșește, sec, în intelectualism și fanatism.

În condițiile existenței umane avariate de urmările căderii adamice, riscul permanent pentru ortodoxie este „să se obiectualizeze și să se reducă la ideologie și sistem religios închis în sine și impersonal. Instituționalizându-se în exces, ierarhia bisericească se degradează și se poate falsifica periculos în clericalism, teologia în scolasticism, Liturghia în ritualism, Biblia în biblicism, Tradiția în tradiționalism, evlavia în pietism și Ortodoxia în ortodoxism”⁶². Ortodoxia falsificată în ortodoxism devine ideologie orgolioasă și agresivă, obsedată deeretici și închisă autosuficient în propriile ei sisteme de gândire sau acțiune, transformându-se într-o confesiune religioasă sau exaltând idolatru diferite elemente fragmentate ale dogmelor Bisericii.

Dar „toate aceste derapaje și riscuri interne reale pot fi evitate doar prin dialogul continuu și mereu aprofundat al ortodocșilor și al Ortodoxiei istorice cu *Orthodoxia revelată, receptată din izvoarele autentice ale lui Dumnezeu*”⁶³, a Căruia privire emană pentru noi veșnică iubire îngrijorată din fața omenească a icoanei Sale.

⁶¹ L. USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de T. Baconsky, editura Renașterea/Patmos, Cluj-Napoca, p. 3.

⁶² Diac.IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic...*, p. 23.

⁶³ Diac.IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic...*, p. 23.