

Astra Salvensis, an IV, număr 8, 2016

**O PERSPECTIVĂ CULTURALĂ ASUPRA
CONTROVERSEI ICONOCLASTE**
A Cultural Perspective on the Iconoclastic Controversy

Cătălina-Tatiana Covaciu
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Abstract: *Nowadays, the icon is an identity landmark in the Eastern Orthodox Church. However, back in the eighth and ninth centuries, Iconoclasm challenged the legitimacy of religious representations as idolatrous and blasphemous from a highly-placed-imperial-position, recalling the Decalogue's prohibition and the spiritual, uncircumcised nature of God. How was it possible than for the iconophiles to win the debate? In an attempt to give an answer, I considered the treatises against the iconoclasts of Saint John Damascene, which I have analysed in relation to similar or adverse discourses on the sacred images, as well as to the developing practice of the veneration of icons and its antecedents. Building on a rather ambiguous tradition, Saint John advances a systematic apology, addressing topics such as the didactic role of icons, the Incarnation of Christ-which renders God visible and depictable, or the matter as a receiver of divine grace.*

Keywords: icon, the Iconoclastic Controversy, the Incarnation of Christ, the dialectics of spirit and matter, divine grace, Saint John Damascene.

Controversa iconoclastă este un capitol complex al istoriei bizantine și al istoriei creștinismului de rit răsăritean, cu numeroase implicații, în domeniul teologiei, spiritualității, al vieții politice sau al artei. Studiul de față va încerca să țină cont de toate aceste paliere, propunându-și însă să prezinte viziunile divergente referitoare la semnificația și caracterul icoanelor, în măsura în care pot fi ele recuperate din scrierile sfântului Ioan Damaschinul, unul dintre cei mai importanți apologeți ai icoanelor, prin prisma raportării lor la setul de mecanisme ideatice, de convingeri și valori fundamentale ale societății profund religioase care le-a generat. Așadar, prezenta încercare intenționează să se circumscrie istoriei culturale,¹ înțelegând prin cultură ansamblul valorilor și producției spirituale și materiale, așa cum s-au profilat ele în lumea bizantină timpurie. În acest sens, propunem prezentarea concepției sfântului Ioan în legătură cu dezvoltarea mai timpurie a unor discursuri, antitetice în anumite puncte, privind reprezentarea sacrului, paralelă cu evoluția practicilor devoționale externalizate, articulate în jurul unor

¹ În virtutea acestei afilieri metodologice, ne propunem încadrarea fenomenului într-un context cuprinzător, în cadrul căruia practicile, ideile și atașamentele să fie interpretate ca fapte de cultură, altfel spus ca reflecții ale unui mediu cultural, atașat de tradiție, dar nu mai puțin dinamic, capabil să reflecteze, să semnifice și să re-semnifice.

suporturi figurative și materiale, în speranța de a aduce lumină asupra manierei în care s-a impus cinstirea icoanelor.

Termenul de „icoană” provine din cuvântul grecesc *eikon*, care este polisemantic, putând să desemneze o asemănare, o imagine sau o reprezentare, o imagine vie, o imagine în oglindă, un spectru fantomatic sau chiar o viziune. În accepțiunea actuală, termenul se referă la imaginile cu caracter religios, definite printr-o relație dinamică cu prototipul, a cărui prezență o semnalează și a cărui putere și voință se manifestă prin intermediul lor, dar și cu privitorul, care intră astfel în dialog cu sacrul; icoanele pot fi invocate prin rugăciune și pot avea un rol activ, de protecție, în viața credincioșilor sau comunităților.² Icoana prin excelență este reprezentarea lui Hristos, în jurul căreia, vom vedea, se concentrează majoritatea disputelor.³ Contemplarea unei imagini religioase încurajează dezvoltarea unei relații directe și personale cu divinitatea. Din punct de vedere psihologic, putem privi icoana ca pe o expresie a dorinței de a reifica sacrul, de a așeza credința pe fundamente concrete și obiective, punând astfel existența umană sub zodia scepticismului lui Toma, a nevoii de dovezi palpabile. Cultul icoanelor atinge o dimensiune fără precedent începând din secolul al VII-lea, astfel că, înainte de a fi canonizat de Biserică și justificat de teologi, acesta face obiectul pietății populare,⁴ ca o moștenire a unui trecut îndepărtat, precreștin, și al ceremonialului liturgic. Perpetuarea sa este posibilă datorită adoptării de către autoritatea imperială; posibilele explicații ale acestei evoluții rezidă în dorința de a atrage masele de credincioși care cinsteau icoanele, în puternica amprentă religioasă care va îmbrăca instituția imperială, începând din secolul al VI-lea, sub influența așteptărilor escatologice, dar și a unei atmosfere de pietism, manifestată la curtea unor împărați care simt nevoia protecției divine, a apropierii, fizice, față de cele sfinte.⁵ În

² Anna Kartsonis, „The responding icon”, în Linda Safran (ed.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 58 sqq.

³ John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, p. 51.

⁴ Într-adevăr, popularitatea stilișilor și credința în potențialul vindecător al proximității lor, ori a obiectelor care au intrat în contact ori îi reprezentau pe aceștia este mai ales un fapt specific pietății populare. Însă cooptarea imaginii în viața religioasă poate să fi primit un impuls și dinspre clasele înstărite, obișnuite cu un mediu bogat decorat, precum și dinspre retorica imperială, aspect asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează. Cf. Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 15.

⁵ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei, volum II, Spiritul creștinătății răsăritene*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 169; Ernst Kitzinger, „The Cult of Images in

altă ordine de idei, iconoclasmul bizantin poate fi privit ca o manifestare a unei filosofii abstracționiste și spiritualizate, moștenire a unei filiere a culturii greco-romane, care prinde contur pe fondul expansiunii cultului icoanelor și al exagerărilor la care a condus aceasta.⁶ Nu în ultimul rând, controversei iconoclaste i-a fost asociată o dimensiune cultural-teologică bazată pe fundamente politico-etnice; din această perspectivă, susținătorii icoanelor provin dintr-un mediu grecofon, obișnuit cu o religie iconică, iar adversarii lor, este vorba în primul rând despre împărații iconoclaști, sunt în principiu orientali, dintr-o zonă puternic impregnată de monofizitism, doctrină care, de altfel, va alimenta, într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, argumentația iconoclastă.⁷ Apropo de implicațiile politice ale disputei, literatura de specialitate evidențiază

the Age before Iconoclasm”, în *Dumbarton Oaks Papers*, volum 8, 1954, pp. 126-127; Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm*, p. 32. Cât privește viziunea potrivit căreia cultul icoanei își are originea în arta sacră a antichității târzii, mai precis, a cultelor orientale, care fac din aceasta un manifest al propriei identități. Cf. Jaś Elsner, „The Origins of the Icon: Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as «Resistance» to the Centre”, în Susan E. Alcock (ed.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Monograph 95, 1997, p. 180. La fel ca mai târziu în cazul icoanelor, reprezentările zeiței Artemis din Efes aveau un rol public, servind în același timp devoțiunii private, sub forma amuletelor protectoare, de pildă; în aceeași ordine de idei, pelerinajul la templul zeiței, ca loc privilegiat al manifestării puterii sale, joacă un rol important în cult. După cum arată și John Meyendorff, creștinii din mediul cultural grecesc au moștenit pe această filieră gustul pentru reprezentările religioase, condamnarea sa de către Biserica primară conducând la înlocuirea reprezentărilor tridimensionale cu cele bidimensionale. John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 42.

⁶ Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse: from Antiquity to Byzantium”, în *Art Bulletin* volum XCIV, număr 3, 2012, p. 368. Din punct de vedere teologic, privit din perspectiva semnificației pe care o dobândește în posteritate, iconoclasmul este ultima dintre ereziile hristologice. Eric D. Perl, „*That man might become God*. Central Themes in Byzantine Theology”, în Linda Safran (ed.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 44.

⁷ John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 42 sqq. Cât privește dialectica spirit orientală-gândire greacă, cf. și Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle. Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Sedes, 1997, p. 53. Caracterul monofizit al doctrinei iconoclaste rezidă, în opinia autorului, în supoziția reprezentanților ei conform căreia deificarea umanității lui Hristos conduce la suprimarea caracterului uman propriu-zis. Astfel, aceștia ignoră diferența dintre natură și ipostas, potrivit căreia asumarea de către Hristos a ipostazei umane este altceva decât contopirea celor două naturi, umană și divină, care își păstrează în continuare caracterul de sine stătător, regăsindu-se în egală măsură în persoana Mântuitorului. John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 44.

tendențele autocrate ale împăraților iconoclaști,⁸ precum și adversitatea lor față de monahismul susținut de împărații iconoduli.⁹

Una dintre premisele ideologice și culturale pe fondul căreia se desfășoară controversa iconoclastă constă în convingerea că sacralul, sau mai bine zis, o divinitate cu valențe imanente, care comunică cu lumea, se revarsă asupra materiei și se relevă prin intermediul materialității. Această concepție despre hierofanie, care nu constituie apanajul creștinilor, este împărtășită atât de susținătorii, cât și de adversarii icoanelor, ea reprezentând, de pildă, temelia dogmelor referitoare la sfintele taine, în special aceea a euharistiei.¹⁰ De asemenea, adepții celor două viziuni divergente au în comun un tipic liturgic, aparținându-i lui Vasile cel Mare, care invocă patimile reale ale unui Mântuitor care s-a întrupat pentru răscumpărarea umanității și își exprimă totodată convingerea privind crearea omului „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu.¹¹ Cu alte cuvinte, în cadrul uneia și aceleași culturi și mentalități, cele două tabere care vor intra în istorie sub numele de iconoduli (ceea ce se traduce etimologic prin „slujitori ai icoanelor”) și iconoclaști („spărgători de icoane”)¹² dezvoltă optici diferite, într-un

⁸ Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, București, Editura Nemira, 2012, p. 171 sqq; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 51; Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine*, pp. 41-49. Acesta din urmă arată că, pe fondul succeselor militare, împărații Isaurieni își arogă gestul orgolios al detașării de protecția icoanelor, înscriindu-și propriul chip pe monede și reclamându-și locul în dezbaterile teologice. Din această perspectivă, a fost adusă în discuție pretenția împăraților iconoclaști de a institui o guvernare cezaropapistă, arogându-și prerogative supreme în materie de doctrină. Asupra acestui aspect se oprește Marie-France Auzepy, care susține că iconoclasmul pune în discuție legătura dintre împărat și Hristos. Conform viziunii autoarei, împărații iconoclaști își propun să ia locul lui Hristos pe pământ, eliminând imaginea acestuia, pentru a promova propria imagine, ca singuri stăpânitori ai împărăției lumesti și, implicit, conducători ai Bisericii. Marie-France Auzepy, *L'histoire des iconoclastes*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2007, p. 77 sqq.

⁹ Isaurienii se opun stilului de viață monastic, susceptibil să genereze și să cultive sanctitatea. Mai mult decât atât, concepțiile monastică și profană privind relația dintre cer și pământ erau sensibil diferite: în vreme ce monahii considerau că, prin intermediul imaginii ori a intercesiunii sfinților, realizarea unei legături directe între om și Dumnezeu este posibilă, iconodulii opun acestei perspective verticale convingerea referitoare la existența a două registre orizontale etanșe, impermeabile. Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine*, p. 56.

¹⁰ Este vorba, mai precis, de doctrina jertfei reale a lui Hristos, atât pe cruce, cât și prin reiterarea sa euharistică. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, p. 161.

¹¹ *Ibidem*, pp. 120-122, 167.

¹² Impactul efectiv al acestei atitudini, cuantificat la nivelul retragerii violente sau chiar a distrugerii icoanelor, pare a fi fost mai curând moderat. Demonizarea iconoclaștilor se

domeniu încă nereglementat, în condițiile în care tradiția scripturistică și patristică avea un caracter mai curând echivoc, care lăsa loc interpretărilor. Din punct de vedere evenimentțial, istoricii au delimitat diferitele etape ale discuțiilor în jurul icoanelor, însă în lucrarea de față vom proceda la o privire asupra ideilor invocate, conform unei logici tematice, în detrimentul ordinii cronologice sau a expunerii argumentelor după criteriul auctorial.¹³

Problema legitimității reprezentării lui Hristos și a sfinților a fost ridicată de timpuriu, din vremea creștinismului primar, stârnind, încă de atunci, atât reacții pozitive, cât și respingeri vehemente. Inițial, au fost invocate argumente de ordin devoțional, referitoare la practica pioasă, fiind prezentate răspunsuri punctuale, ca replici într-un cadru polemic. Această controversă latentă, care irumpea sporadic, ajunge în secolele al VIII-lea și al IX-lea la nivelul unei dezbateri ample,¹⁴ de mare acuitate, pe fondul crizei generale pe care o traversa imperiul; aceasta prilejuiește teoretizarea sistematică a perspectivei iconoclaste, dar și a celei iconodule, ca o reacție la combaterea icoanelor de către adversarii lor. Istoria controverselor înregistrează două etape, prima durând între anii 726/730 și 787, iar cea de-a doua între 815-842. Elaborarea celor două poziții se datorează unor personalități și evenimente marcante. În contul iconoclaștilor amintim contribuția împăratului Constantin al V-lea (741-775) și sinodul de la Hieria (754), care reia discuția în termenii propuși de împărat, ale căror texte nu ne-au parvenit decât în măsura în care au fost reluate, spre a fi combătute, de tabăra care se va dovedi învingătoare în final. Printre apărătorii icoanelor se remarcă în primul rând sfântul Ioan Damaschinul, teolog și ieromonah la Mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim, apologii ulterioare, aferente celei de-a doua etape a

datorează unor scrieri ulterioare, provenite din mediul monastic. Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm*, p. 69, 76.

¹³ Merită însă să fie menționat un detaliu relevant pentru cadrul mental al vremii, conform căruia prezența efectivă a lui Dumnezeu în lume se manifestă inclusiv prin intermediul naturii, ale cărei fenomene traduc reacția Sa față de conduita oamenilor. Astfel, Leon al III-lea, primul împărat iconoclast, interpretează catastrofele care i-au însoțit domnia, un cutremur maritim devastator, precum și asediul arab al Constantinopolului, drept pedepse divine împotriva unui popor idolatru. Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, p. 160; Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine*, p. 47. În baza aceleiași logici, înfrângerile, în fața bulgarilor, sunt interpretate ca pedepse divine, impulsționând de această dată restituirea locului icoanelor în cult. *Ibidem*, p. 68.

¹⁴ În epocă, ca și pentru posteritate, izbucnirea crizei a fost corelată cu îndepărtarea icoanei lui Hristos de pe poarta Chalke, pusă pe seama împăratului Leon III (în 726 sau 730), eveniment pe care istoricii l-au demascat ca fiind fictiv. Marie-France Auzepy, *L'histoire des iconoclastes*, p. 145 sqq; Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, p. 378.

dezbaterii, fiind semnate de Teodor Studitul și de patriarhul Nichifor;¹⁵ amintim de asemenea rezoluțiile sinodului de la Niceea (787), care justifică, de această dată, nu imaginea în sine, ci cultul său. Ioan Damaschinul redactează trei tratate contra iconoclaștilor;¹⁶ reiterând o structură și o argumentație foarte similare, cele trei texte par a fi mai degrabă variante ale aceleași opere, redactată dintru început cu scopul de a da o replică iconoclasmului imperial, apărând o convingere adânc înrădăcinată și sistematizată din punct de vedere teoretic, pornind de la fundamente textuale patristice dezvoltate în florilegiile care însoțesc fiecare tratat.¹⁷

Ideea de icoană comportă semnificații diferite în viziunea celor angajați în controversa iconoclastă. Pentru iconofobi, icoana veritabilă este în mod necesar consubstanțială, împărtășește aceeași natură, cu prototipul său. La polul opus, iconofili înțeleg prin icoană ceea ce nu este identic cu prototipul, pledând pentru diferența esențială dintre imagine și prototip.¹⁸ Așadar, dezbaterile se poartă în sfera stabilirii instrumentelor legitime ale cultului; cu acest scop, se încearcă clarificarea semnificației chipului adevărat, în condițiile în care ambele tabere fac apel la pasajele care se referă la Hristos în calitate de „chip viu, natural și întru totul asemenea Dumnezeului celui nevăzută” (Coloseni 1:15) și la Adam cel creat după „chipul și asemănarea” Creatorului (Geneza 1:26-27).¹⁹ Folosindu-se de terminologia dogmatică trinitară, care definește dumnezeirea Fiului în raport cu cea a Tatălui, împăratul Constantin al V-lea a decretat că un chip autentic trebuie să fie identic în esență, de o ființă, cu prototipul. În consecință, chipurile folosite în cult nu pot fi decât false chipuri ale lui Dumnezeu, singurul chip autentic sub care Hristos a convenit să-și manifeste prezența în sânul credincioșilor fiind euharistia, care respectă

¹⁵ Deși Palestina arabă a cunoscut propria variantă de iconoclasm, inspirată probabil de tabu-ul instituit de islam în legătură cu reprezentarea ființelor vii, Ioan Damaschinul se află departe de epicentrul dezbaterilor. Se pune astfel întrebarea dacă lucrările sale au fost cunoscute în Imperiul Bizantin, profesorul Andrew Louth înclinând în favoarea unui răspuns negativ. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină-cu câteva scrieri inedite*, Sibiu, Deisis, 2010, pp. 286-288.

¹⁶ În cadrul acestui studiu am folosit următoarea ediție: Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul sfințelor icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

¹⁷ Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul*, p. 303 sqq.

¹⁸ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, București, Editura Anastasia, 1994 (ediție electronică Apologeticum, 2006), p. 56.

¹⁹ Versetele biblice sunt preluate de pe site-ul Resurse Creștine, www.biblia.resursecrestine.ro, accesat în 24.V.2016, care reproduce *Biblia*, traducere Dumitru Cornilescu, 1924, ediție revizuită în 2014.

criteriul consubstanțialității; de aceea, sfânta taină este singurul mod valabil de a-L evoca pe Hristos cu mijloace lumești, a cărui divinitate este imposibil de circumscris într-o imagine.²⁰

La rândul lor, iconodulii își înscriu viziunea despre icoane în același cadru conceptual biblic, susținând că Hristos marchează vârful unei ierarhii a imaginilor care cuprinde și omul, în calitate de chip al lui Dumnezeu, respectiv monumentele figurative și literare, transmisiunile pe verticală, între cer și pământ, fiind asigurate de ideile divine, respectiv de simboluri și categorii.²¹ Una dintre ideile-forță ale argumentației iconodule arată, după cum vom vedea în cele ce urmează, că evenimentul major al istoriei sacre, Întruparea Cuvântului, schimbă starea de fapt descrisă de Constantin al V-lea, de vreme ce Dumnezeu-omul a permis să fie văzut, atins și reprezentat.²² Mai mult decât atât, intelectul, ca înzestrare primită de la Dumnezeu, se situează la granița dintre uman și divin, iar prin intermediul Întrupării s-a produs reabilitarea condiției omului și totodată fuziunea dintre intelectul uman și cel divin, astfel încât partea rațională a umanității se poate ridica mai presus de limitarea trupească, ținând înspre puritatea divină, dobândind astfel capacitatea de a o contempla.²³

Potrivit sfântului Ioan, icoana este o asemănare a prototipului reprezentat,²⁴ cu alte cuvinte, nu stabilește identitatea între cele două entități, a cărei existență și folosire în cadrul cultului este revendicată de

²⁰ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 136-137. Pentru iconoduli, în schimb, în special pentru patriarhul Nichifor, euharistia nu este un chip, deoarece ea nu este menită să fie văzută, ci consumată, în vederea îndumnezeirii. John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 50.

²¹ John Elsner, „Image and Iconoclasm in Byzantium”, în *Art History*, volum 11, număr 4, 1988, p. 478.

²² Amintim în acest sens, tradiția privind întipărirea chipului lui Hristos pe marama sfintei Veronica, aceasta fiind cea care L-a șters pe Mântuitor de sudoare în drumul Său spre Golgota. De altfel, din punct de vedere etimologic, numele Veronicăi se traduce prin „chip adevărat” („vera eikon”).

²³ John Elsner, „Image and Iconoclasm”, p. 479; cf. și Eric D. Perl, „*That man might become God*”, p. 45.

²⁴ *Primul tratat apologetic împotriva celor care atacă sfintele icoane* 9; *Tratatul al treilea contra celor care atacă sfintele icoane* 16 în *Cultul sfințelor icoane*, p. 45, 137. Mai mult decât atât, pentru a conferi prestigiu reprezentării sacralui, Ioan subliniază că Dumnezeu-Tatăl este primul făuritor de icoane, prin aceea că Fiul este „icoana Lui cea vie, naturală și chip cu totul asemenea al veșniciei Lui”. *Tratatul al treilea* 26, p. 143. Această ipostază se înscrie în extinderea sensului pe care Damaschinul îl propune în legătură cu icoana, care este mult mai mult decât o reprezentare figurativă, omul însuși, în calitate de ființă creată după chipul și asemănarea Creatorului, dar și simbolul, exemplificând conceptul de icoană. *Primul tratat* 9-13, pp. 45-47.

limitele naturii umane: „[...] acestea sunt reprezentate corporal pentru ca să ne facem o slabă idee despre Dumnezeu și îngeri, deoarece noi nu putem să contemplăm pe cele necorporale fără de formele care sunt corespunzătoare naturii noastre”.²⁵

Rezultă, așadar, că icoana servește unei misiuni instructive salutare.²⁶ Primul text redactat în acest spirit datează din prima jumătate a secolului al VI-lea și îi aparține episcopului Hypatios al Efesului, care propunea folosirea imaginii în scop didactic. De altfel, justificarea inițială a angajării imaginii în cultul creștin, elaborată de Părinții Cappadocieni, rezida tocmai în rolul lor didactic, fiind evocată, în paralel, și capacitatea de a trezi emoții, de a stârni o trăire religioasă intensă.²⁷ În strânsă legătură, s-au dezvoltat și puncte de vedere intermediare, potrivit cărora doar anumite tipuri de reprezentări sunt licite, cum ar fi cele decorative sau simbolice, cele având caracter narativ ori scop didactic. În acest sens, Iulian de Atramytion își manifesta îngrijorarea față de implicarea obiectelor sculptate în cult, însă nu avea nimic de obiectat împotriva imaginilor pictate.²⁸ În completarea raționamentului deja amintit al Damaschinului, patriarhul Nichifor ilustrează răspicat diferența de esență și substanță între reprezentare și prototip, arătând în felul acesta că iconodulii nu susțin identitatea dintre Dumnezeu și reprezentările sale, între prototip și imagine stabilindu-se în schimb o relație de tip cauză-efect. În acest sens, este reiterat rolul didactic al icoanei, care deschide, prin intermediul experienței senzoriale, poarta către nevăzut și inefabil.²⁹

Apropo de mecanismele psihologice ale ființei umane limitate, Ioan sugerează de asemenea, pe urmele episcopului Leontius al Neapolelui, că atașamentul creștinilor față de icoane este comparabil cu acela pe care oamenii îl manifestă față de lucrurile celor dragi, atunci când aceștia lipsesc.³⁰ Pe de altă parte, icoana stimulează devoțiunea autentică și practicarea virtuții. Ea vădește prin intermediul harului divin ceea ce

²⁵ *Tratatul al treilea* 21, p. 139.

²⁶ „Ceea ce este cartea pentru știutorii de carte, aceea este icoana pentru neștiutorii de carte”. *Primul tratat* 17, p. 52.

²⁷ Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, în *The Harvard Theological Review*, volum 44, număr 2, 1951, p. 94.

²⁸ Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, p. 89, 94.

²⁹ Eric D. Perl, „That man might become God”, p. 48; Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, p. 146, 148; Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine*, p. 72. De altfel, Evangheliile binecuvântează simțurile care au permis oamenilor să-L cunoască pe Hristos (Matei 13:16-17), icoanele reconstituind ceea ce a putut fi văzut în vremea apostolilor. Mai mult decât atât, apologeții icoanelor amintesc superioritatea văzului asupra celorlalte simțuri. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, p. 149.

³⁰ Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, p. 100. Cf. *Tratatul al treilea* 10, p. 134.

altfel ar rămâne imperceptibil și conține în sine harul și puterea de a face minuni.³¹

Chiar și în aceste condiții, se pune problema reprezentării în cadrul tradiției creștine. Într-o lume în care Scriptura este sistemul absolut de referință, până în punctul în care se căutau în aceasta chiar și soluții pentru problemele cotidiene, atitudinea față de icoane își găsește și ea orientarea în pasaje biblice. La o primă privire, creștinismul, asemenea iudaismului, se profilează ca o religie aniconică, a cărei divinitate unică și incomensurabilă nu poate fi redată prin reprezentări figurative fără a comite păcatul blasfemiei sau chiar a cădea în idolatrie. Interdicția veterotestamentară, cea de-a doua poruncă a Decalogului, este elocventă: „*Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri sau jos pe pământ sau în apele mai de jos decât pământul; să nu te închini înaintea lor nici să nu le slujești*” (Exodul 20:4-5); ea este întărită și de alte versete: „*Să nu vă faceți idoli, să nu vă ridicați nici chip cioplit, nici stâlp de aducere-aminte; să nu puneți în țara voastră nicio piatră împodobită cu chipuri, ca să vă închinați înaintea ei*” (Leviticul 26:1), „*Blestemat să fie omul care va face un chip cioplit sau un chip turnat, căci este o urâciune înaintea Domnului, un lucru ieșit din mâini de meșter și care-l va pune într-un loc ascuns*” (Deuteronomul 27:15) etc. Mai mult decât atât, Noul Testament oferă la rândul său o sugestie grăitoare în ceea ce privește natura eminentemente spirituală a venerării licite datorate unui Dumnezeu imaterial: „*Dar vine ceasul, și acum a și venit, când închinătorii adevărați se vor închina Tatălui în dub și în adevăr, fiindcă astfel de închinători dorește și Tatăl. Dumnezeu este Dub; și cine se închină Lui trebuie să I se închine în dub și adevăr*” (Ioan 4:23-24). Cu alte cuvinte, așa cum atrăgea atenția Minucius Felix, domeniul în care Domnul se cuvine a fi adorat este conștiința umană. Dumnezeu apreciază o minte și o conștiință curate; singurele sacrificii pe care creștinul este dator a le oferi sunt rugăciunea, practicarea dreptății și abținerea de la înșelăciuni.³²

Iconoclaștii se raportau, deci, la interdicția veterotestamentară a „*chipului cioplit*” denunțând cinstirea icoanelor drept idolatrie; mai mult decât atât, pluralitatea personajelor sacre reprezentate putea semăna o gravă confuzie, vecină cu politeismul. În replică, iconodulii amintesc că această interdicție nu este absolută, Dumnezeu însuși permițând realizarea unor imagini care să întărească credința, cum sunt heruvimii

³¹ *Ibidem*, 9, 17, p. 133, 137; *Primul tratat* 11, p. 46. În ceea ce privește dezvoltarea temelor harului și puterii miraculoase, cf. mai jos notele 69 și 71.

³² Apud Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, p. 89.

care împodobeau cortul mărturiei (Exodul 36:8-35).³³ Sfântul Ioan Damaschinul subliniază că, dincolo de primirea Decalogului care introduce interdicția reprezentării divinității, Moise însuși dispune construirea catapetesmei templului, a cortului și chivotului legii, precum și reprezentarea heruvimilor, toate acestea fiindu-i poruncite de Dumnezeu.³⁴ Prin urmare, cinstitorii icoanelor nu inovează, acuzație ce le-a fost adusă de sinodul de la Hieria, ceea ce reprezintă o poziție de mare greutate, într-o ambianță culturală care prețuia tradiția.³⁵

Adevărata cotitură, care implică o nouă perspectivă asupra somatizării și reprezentării este prilejuită însă de debutul vârstei neotestamentare: „*Odinioară Dumnezeu cel necorporal și fără de formă nu se zăgrăvea deloc. Acum însă, prin faptul că Dumnezeu s-a arătat în trup, a locuit printre oameni, fac icoana chipului văzut al lui Dumnezeu. Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului, care S-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea [...] Nu cinstesc materia ca pe Dumnezeu*”.³⁶

Citatul de mai sus sintetizează două aspecte esențiale ale apologiei Damaschinului, care evidențiază sensul și valoarea icoanelor: evoluția istoriei sacre în cadrul căreia, o dată cu Întruparea Fiului, se schimbă

³³ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, p. 133, 141, 151. Argumentul referitor la excepțiile de la regula nereprezentării sacralului a fost evidențiat anterior, de episcopul Leontius. Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, p. 98.

³⁴ *Primul tratat* 15, p. 48; *Tratatul al treilea* 9, p. 131.

³⁵ În acest sens, controversa iconoclastă poate fi citită în cheia unei dezbateri în jurul tradiției, iconofilii căutând precedentele unei practici pe care adversarii icoanelor o cataloghează drept inovatoare și, în consecință, coruptă în raport cu spiritul creștinismului primar. La drept vorbind, însă, cultul oficiat de primele comunități creștine nu este total aniconic, raportându-ne la descoperirile arheologice din situri precum Dura Europos. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul*, pp. 283-284. Cf. *Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane* 20, în *Cultul sfințelor icoane*, p. 114, în care sfântul Ioan invocă citate scripturistice referitoare la manifestarea fizică a divinității (Matei 13:16-17, Luca 10:23-24; Geneza 1:26-27; Exodul 3:1-4 etc.). Apelul la tradiția patristică, de asemenea, oferise prilejul adâncirii disputei dintre susținătorii și adversarii icoanelor, prin interpretarea diferită a aceluiași date ale problemei. Iconoclaștii subliniau faptul că Părinții Bisericii nu prescriu reprezentările religioase. Iconodulii, în schimb, aduc în sprijinul ideii că icoanele nu pot fi o inovație recentă argumentul cantitativ și pe acela al vechimii; mai mult decât atât, niciun sinod ecumenic nu le-a condamnat, iar Dumnezeu nu ar fi permis încetățenirea unei erori. Dacă mărturiile scrise în favoarea icoanelor nu există, cultul lor s-a fundamentat pe credință și pe tradiția nescrisă. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 125-126. În acest sens, Damaschinul face apel la aprecierea sfântului Vasile cel Mare, potrivit căruia dogmele transmise prin învățătura scrisă au aceeași semnificație pentru credință ca și cele perpetuate pe cale orală, instituite de apostoli. *Primul tratat* 23, p. 59.

³⁶ *Ibidem*, 16, pp. 49-50.

paradigma privind semnificația obiectivării și circumscrierii, respectiv chestiunea materiei, ca intermediar al mântuirii.

Întruparea lui Hristos și consecințele sale

Dogma Întrupării legitimează de timpuriu reprezentarea lui Hristos: devenind om, Dumnezeu a putut fi perceput cu ajutorul simțurilor, fiind totodată reprezentabil.³⁷ La sfârșitul secolului al VII-lea, sinodul Quinisext, prin canonul referitor la reprezentarea antropomorfică a Mântuitorului, prilejuiește depășirea rolului didactic al icoanei: aceasta înceta să fie privită doar ca o rememorare, pentru a desemna reactualizarea Întrupării, eternizarea ei.³⁸ Mai mult decât atât, Hristos însuși apare în textul sfânt ca o imagine a Tatălui: „*lumina Evangheliei slavei lui Hristos, care este chipul lui Dumnezeu*” (2 Corinteni 4:4). Pornind de la aceste precedente, imaginea nu le părea bizantinilor o simplă reproducere grafică, ea comportându-se ca o entitate animată, care posedă o anumită energie, provenită din fluxul energiei divine care se revarsă dinspre Creator spre creație, dinspre prototip spre reprezentarea lui.

Integrându-se acestei tradiții, Ioan Damaschinul admite fără echivoc eroarea reprezentată de pretenția de a-L reprezenta pe Dumnezeu, cel ce este „*fără de corp, nevăzut, necircumscriș și fără de formă*”,³⁹ punctând însă faptul că, o dată cu Întruparea, Dumnezeu-Fiul devine accesibil, vizibil, tangibil și, în mod evident, reprezentabil: „*Nu greșim însă atunci când facem icoana Dumnezeului Care s-a întrupat, Care s-a arătat pe pământ în corp și a locuit printre oameni, Care a luat, din pricina bunătății Lui nespuse, firea, grosimea, forma și culoarea corpului. Dorim să vedem chipul Lui [...] căci mintea, deși se forțează mult, nu poate să iasă din cele corporale*”.⁴⁰

³⁷ În această direcție, Ioan, episcop de Salonica, afirma că, prin imagini, creștinii nu conferă o formă materială invizibilului și incorporalului, ci îl reprezintă pe Dumnezeul care a putut fi văzut pe pământ sub formă umană, păstrându-și în același timp divinitatea. Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, p. 96.

³⁸ Imaginea, ca o reeditare a miracolului Întrupării este perfect întruchipată de tipul *archiepiscopietai*, a cărei apariție se datorează, conform tradiției, puterii și voinței divine. Se cuvine a menționa faptul că sinodul este atent la exagerările produse în cadrul cultului imaginii, interzicând reprezentarea crucii la nivelul solului și poziționându-se împotriva imaginilor care, provocând simțurile, pot corupe mintea și sufletul. John Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, p. 377. Dincolo de aceasta, tipul iconografic amintit mai sus a fost privit ca o garanție a autenticității reprezentării lui Hristos, motiv pentru care aceasta putea fi copiată. Anna Kartsonis, „The responding icon”, p. 64.

³⁹ *Tratatul al doilea* 5, p. 97.

⁴⁰ *Ibidem*, 5, pp. 97-98. Cf. și *Tratatul al treilea* 4, p. 125.

Așadar, expectanțele privind devoțiunea suferă o modificare o dată cu debutul epocii neotestamentare; de pildă, obiceiuri iudaice precum respectarea sabbatului și circumcizia nu se mai impun creștinilor.⁴¹ În cea de-a doua vârstă a disputei în jurul icoanelor, Teodor Studitul face o diferențiere netă între Vechiul și Noul Testament, recurgând la deosebirea între lege și har pe care o punctează sfântul Pavel (Galateni 3:23), sugerând inferioritatea legii față de credință, deci a Vechiului Testament, față de noul legământ. Acesta reamintește faptul că Hristos a inaugurat o epocă a harului, în care unele practici iudaice, cele menționate și de Damaschin, au fost depășite. În mod similar, Hristos reprezintă și oferă modelul unei noi umanități, căreia i s-a redat posibilitatea de a intra în comuniune cu Tatăl, de a se îndumnezei.⁴² Pornind de la aceste principii, starețul de la Studion respinge acuzația de idolatrie, judecând că diferența dintre icoană și idol este colosală, corespunzând distanței dintre Hristos și diavol.⁴³

Împăratul Constantin al V-lea este cel care a transferat rechizitoriul iconoclast pe teritoriul hristologiei, elaborând așa-numita dilemă hristologică. Conform acesteia, sinoadele ecumenice au stabilit, în detrimentul ereziilor nestoriană și monofizită, coexistența celor două naturi, umană și divină, ale lui Hristos, inseparabile și totodată inconfundabile, or reprezentarea Sa nu poate fi realizată fără a cădea în erezie, întrucât natura divină este prin definiție imposibil de reprezentat, iar pretenția de a reprezenta doar natura umană comite eroarea separării celor două naturi. Sinodul de la Hieria pune la rândul său problema reprezentării lui Hristos în termenii comiterii unei blasfemii, care încurajează confuzia între cele două naturi ale Mântuitorului, lansând anateme împotriva celor care pretind că-L pot înțelege pe Dumnezeu prin intermediul culorilor materiale. Sinodul declară că adevărata icoană este virtutea, pe care fiecare credincios trebuie să și-o imprime în suflet.⁴⁴

⁴¹ *Primul tratat* 16, p. 51. De altfel, Damaschinul pune interdicția adresată evreilor de a reprezenta divinitatea pe seama „*lesnei lor înclinări spre idolatrie*”. *Ibidem*, 8, p. 42; *Tratatul al treilea* 5, 8, p. 126, 130.

⁴² Theodor Damian, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2003, p. 60; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 48.

⁴³ Theodor Damian, *Implicațiile spirituale*, p. 62. În perioada pre-iconoclastă, o judecată similară a fost prezentată de același Leontius al Neapolelui, care arată că nu poate fi idolatră cinstirea celor care au murit pentru că au refuzat să se închine idolilor, martirii, deci nici a reprezentărilor lor, care le conțin prezența. Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, p. 101.

⁴⁴ Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, pp. 379-380. Cu toate acestea, sinodul nu recomandă, dimpotrivă, distrugerea obiectelor de cult inscripționate cu imagini, ci doar încetarea producției ulterioare de reprezentări. *Ibidem*, p. 380.

Adâncindu-și explicația din punct de vedere teologic, Ioan Damaschinul demonstrează că închinarea la icoane nu contrazice de fapt doctrina hristologică stabilită de conciliile ecumenice: „*Mă închin unui singur Dumnezeu, unei singure Dumnezeiri, dar ador și Treimea ipostaselor [...]. Nu mă închin creaturii în locul Creatorului, ci mă închin Creatorului, Care a fost la fel cu mine, Care s-a coborât spre creatură, fără să se înjosească și fără să piardă ceva din ființa Sa, ca să slăvească firea mea și să o facă părtașă firii dumnezeiești [...]. Firea corpului n-a devenit Dumnezeire, ci, după cum Cuvântul fără să se schimbe a devenit trup, rămânând ceea ce era, tot astfel și trupul devenit Cuvânt, nepierzând nimic din ceea ce este, ci mai degrabă identificându-se cu Cuvântul după ipostas*”.⁴⁵

Dezvoltând la rândul său amănunțele doctrinei Întrupării, patriarhul Nichifor va remarca faptul că Hristos a fost om desăvârșit, precum a fost și Dumnezeu desăvârșit, așa cum decretează sinodul de la Efes; insistând asupra detaliilor pe care Evanghelia le oferă cu privire la experiențele sale tipic omenești, cum ar fi foamea, setea sau oboseala, va conchide că umanitatea Sa este una efectivă, și nu ideală. Pornind de la aceeași sursă, patriarhul arată că Hristos nu este circumscris prin imagine, ci este descris, prin mijloace diferite, însă cu același scop și în vederea aceluiași efect ca și în cazul discursului, a descrierii prin intermediul cuvântului, scris sau rostit; astfel, și imaginea, ca și cuvântul sunt canale ale revelației.⁴⁶

În aceeași perioadă, acest argument de mare greutate teologică este adâncit și de către antemenționatul egumen de la Studion. Teodor subliniază faptul că imaginea nu se referă la vreuna dintre cele două naturi ale lui Hristos, care sunt indescriptibile, ci la ipostas, mai precis la ipostaza Sa umană, de Logos întrupat, care asumă toate trăsăturile umanității: un Dumnezeu corporal, căruia Toma necredinciosul i-a pipăit rânile și care este, în consecință, perceptibil prin intermediul organelor de simț. Așadar, icoana lui Hristos este mai mult decât o reprezentare a naturii Sale umane, nu emite pretenția încadrării dumnezeirii într-o formă fizică și nici nu confundă cele două naturi.⁴⁷

Problema materiei

Maniera de articulare a relației dintre spirit și materie pare să fi fost concepută de iconoclaști drept o veritabilă antiteză; din punctul lor

⁴⁵ *Primul tratat* 4, pp. 40-41. Cf. și *Tratatul al treilea* 6, p. 128.

⁴⁶ John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 49; Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 143-144, 156-158; John Elsner, „Image and Iconoclasm”, p. 479.

⁴⁷ John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 48.

de vedere, încapsularea divinității într-un perimetru material, prin procesul de reprezentare artistică, este degradantă, cinstirea lui Dumnezeu trebuind să rezide, după cum recomandă pasajul din Evanghelia după Ioan, în domeniul spiritului. În schimb, în cazul sfântului Ioan se afirmă încredințarea cu privire la comuniunea dintre spirit și materie, în virtutea faptului că ambele sunt, în egală măsură, o creație divină: „Nu defăima materia, căci nu este netrebnică. Nimic nu este netrebnic din ceea ce este făcut de Dumnezeu”.⁴⁸ În mod contrar, se comite erezia maniheistă, care diabolizează lumea și tot ceea ce ține de ea ca o creație a unui anti-demiurg, negând astfel însăși esența monoteismului. În al doilea rând, prin asumarea de către Hristos a naturii umane, trupul însuși a fost îndumnezeit *in potentiam*, primind șansa de a deveni, prin har, incoruptibil și etern.⁴⁹

Opunându-se spiritualismului iconoclast, Ioan Damaschinul promovează caracterul inconvertibil al trupului în economia vieții religioase și în căutarea mântuirii.⁵⁰ Se ajunge așadar într-un punct în care cele două poziții se dovedesc a fi ireconciliabile, materia fiind investită cu două sensuri antitetice: dacă pentru iconoclaști aceasta nu poate fi un mijloc de acces la divinitate, pentru iconodoli materia este reabilitată prin Întrupare, devenind un receptacul al harului.⁵¹

În aceeași ordine de idei, sfântul Ioan arată că un suport material susține toate componentele cultului, inclusiv altarul, crucea, Cartea sfântă,⁵² toate acestea fiind cinstite de iconoclaști. De pildă, devoțiunea față de sfânta cruce se dezvoltă pe scară largă încă din secolul al IV-lea, văzându-se în aceasta semnul patimilor mântuitoare ale lui Hristos, dar și al victoriei Sale asupra morții.⁵³ Iconoclaștii argumentează cultul sfintei cruci prin validarea cinstirii sale de către sfântul Pavel, întrunind și acceptul Sfinților Părinți.⁵⁴ Astfel, subscriu și aceștia, cel puțin incidental, la o tendință universală în mentalitatea epocii, cea de a-L regăsi pe

⁴⁸ *Primul tratat* 16, p. 50. Cf. și *Tratatul al treilea* 13, p. 106.

⁴⁹ *Primul tratat* 21, p. 57.

⁵⁰ Cf. *Tratatul al treilea* 12, p. 135: „Pentru că suntem făcuți din două părți, alcătuiți din suflet și trup, și pentru că sufletul nostru nu este simplu, ci este acoperit ca de un voal, ne este imposibil să ajungem la cele intelectuale fără ajutorul celor corporale [...] și prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplarea duhovnicească. Pentru aceasta Hristos a luat trup și suflet, pentru că omul are trup și suflet. Pentru aceasta și Botezul este alcătuit din două părți, din apă și din duh, și tot astfel și Sfânta Împărtășanie și rugăciunea și psalmodia, lumânările și tămâia”.

⁵¹ Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, p. 386.

⁵² *Primul tratat* 16, p. 50;

⁵³ Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, pp. 89-90.

⁵⁴ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 137-138.

Dumnezeu la nivelul materiei cu care a intrat în contact direct, sfințind-o și înzestrând-o cu o semnificație spirituală. Dezvoltându-și argumentul, Damaschinul evidențiază faptul că cinstirea obiectelor de cult nu se îndreaptă spre materialitatea lor, piatră, lemn, pergament, cerneală, ci spre semnificația metafizică pe care o transmit. Ioan conchide că materia este demnă de reverență, întrucât Dumnezeu își revarsă asupra ei harul (*charis*) și energia (*energeia*).⁵⁵

Așadar, materia în sine, în ciuda inerentei perisabilități și evanescențe, face parte din planul creației divine și, mai mult decât atât, nu este omisă nici din planul salvării.⁵⁶ Dincolo de această premisă favorabilă închinării la icoane, Ioan Damaschinul subliniază în repetate rânduri că venerarea nu țintește icoana ca obiect, ci persoana reprezentată.⁵⁷ Monahul de la Sfântul Sava justifică legitimitatea cultului icoanelor prin referire la apologia pe care Vasile cel Mare o face cultului imperial, ipostaziat de respectul arătat imaginii împăratului. Pe această filieră, Ioan Damaschinul susține ideea că cinstirea arătată icoanei se transferă prototipului. În mod similar, sinodul de la Niceea își exprimă îngrijorarea că prejudiciile aduse imaginii afectează prototipul. Cu toate acestea, un al doilea sinod iconoclast, convocat de împăratul Leon al V-lea, la Sfânta Sofia (815), continuă să respingă imaginile ca inadecvate venerării, întrucât nu sunt altceva decât obiecte materiale; intenția acestuia este ca icoanele să nu mai fie privite ca obiecte de cult, motiv pentru care este interzisă confecționarea lor.⁵⁸ În altă ordine de idei, după cum subliniază Elsner, respingerea imaginilor sacre echivalează cu inițiativa de a contesta tradiția potrivit căreia acestea adăpostesc prezența celui pe care îl întručujează, dezlegând imaginea de orice conexiune ontologică cu referentul și aducând discuția în sfera legăturii epistemologice, a chestiunii dacă imaginea reprezintă o cale de cunoaștere a lui Dumnezeu. Astfel, contrar tradiției antice întruchipate de iconoduli, iconoclaștii pretind că Dumnezeu este cu adevărat onorat în momentul îndepărtării reprezentărilor sale blasfemice.⁵⁹

Revenind însă la analogia între cultul icoanelor și cultul imperial, se cuvine să amintim că, la rândul lor, iconoclaștii îl îmbrățișează, cinstind imaginea împăratului și contrazicându-și în felul acesta crezul aniconic,

⁵⁵ Apud Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, p. 378.

⁵⁶ Referitor la doctrina creștină a învierii trupului, cu deosebire în cheia interpretativă care s-a impus în Biserica răsăriteană. Cf. Lazar Puhalo, *Sufletul, trupul și moartea*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2005.

⁵⁷ *Primul tratat* 21, p. 56; *Al doilea tratat* 14, p. 107.

⁵⁸ Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, p. 190.

⁵⁹ Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, pp. 382-385.

chiar mai tranșant decât în cazul cinstirii crucii lui Hristos, considerată un simbol al mântuirii. Dincolo de argumentele scripturistice antemenționate, tabăra iconofobă făcuse din atitudinea sa vizavi de reprezentări un manifest identitar, încercând să detașeze astfel cultul creștin de tradiția religioasă păgână greco-romană, în cadrul căreia statuile dedicate zeităților ocupau un rol esențial. Această dorință de purificare și particularizare a noii religii în raport cu practicile precreștine întâmpină așadar o mare limită. Triumful creștinismului nu a afectat cultul tradițional al portretului imperial, acesta continuând să fie aclamat, să primească închinarea supușilor și să fie privit ca un substitut al împăratului absent, atribuindu-i-se chiar și miracole; din momentul în care instituția imperială a îmbrăcat haina noii religii, obiecțiile față de această practică au încetat aproape în totalitate, invocându-se în schimb ideea potrivit căreia respectul arătat statuii împăratului se transferă împăratului însuși.⁶⁰ De altfel, imaginea lui Hristos beneficia, începând din secolul al VI-lea, de un cult similar celui dedicat imaginii împăratului, iar procesiunile cu icoane se desfășurau asemenea procesiunilor de *adventus* imperiale. Cu toate acestea, cele două culte se adresează unor autorități de esență diferită: în vreme ce imaginea imperială este necesară pe post de vicar legal și de autoritate al împăratului, Dumnezeu este omniprezent, nefiind, prin urmare, nevoie de multiplicarea sa, ceea ce face ca raportarea la cultul imperial să nu ofere un precedent întru totul satisfăcător pentru susținătorii icoanelor.⁶¹

Acestea fiind spuse, remarcăm faptul că importanța imaginii și înzestrarea ei cu o semnificație care transcende materia din care este realizată este o moștenire culturală care dăinuie în durata lungă, pe care creștinismul nu a putut-o dizloca din mentalitatea adepților săi din perimetrul fostului Imperiu Roman. Ideea că reprezentarea adăpostește prezența celui pe care îl întruchipează făcea parte din viața cultică, socială și politică, cunoscând în primul rând implicații de ordin pragmatic, ce țin de experiența cotidiană ori de scopuri propagandistice sau didactice, și mai puțin expuneri teoretice, imaginile fiind instrumente ale unui discurs public, fie el politic sau teologic. Un exemplu elocvent, cu privire la posibilitatea transmiterii unui mesaj percutant prin intermediul imaginii este procesul de *damnatio memoriae*, care avea drept scop pedepsirea unor

⁶⁰ Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, pp. 91-92, 122-123.

⁶¹ *Ibidem*, p. 100, 123-124. Credința că statuia poate trece drept un substitut în materie de jurisprudență a personalității reprezentate se regăsește și în cazul cultului zeilor, fapt demonstrat de Jaś Elsner în legătură cu statuia lui Artemis din Efes. Cf. Jaś Elsner, „The Origins of the Icon”, p. 184.

personae non gratae, prin martelarea sau distrugerea reprezentărilor lor după moarte, acțiuni despre care se credea că se repercutează asupra destinului lor postum.⁶²

Viziunea potrivit căreia puterea divină se răsfrânge asupra imaginii cu caracter religios are, așadar, precedente în trecutul precreștin.⁶³ Respectiva convingere nu alimentează doar acele practici prin care sacrului i se conferă un caracter proxim și tangibil, care pot fi lesne privite drept degenerări datorate entuziasmului popular, ci și poziția anumitor elite clericale, sprijinită pe gândirea neoplatonică. Aceștia au promovat icoanele în ideea de a demonstra realitatea Întrupării, în opoziție cu doctrinele promovate de eretici.⁶⁴

Dacă prima fază în construirea apologeticii iconofile promova reprezentările religioase cu scop didactic, recomandându-le în calitate de avatare vizibile ale invizibilului, pledoariile ulterioare amintesc beneficiile pe care acestea le aduc privitorului; icoanele încep să fie privite tot mai mult nu ca simple auxiliare, ci ca instrumente ale revelației. Ideea potrivit căreia credinciosul se poate folosi de imagine ca de un canal de comunicare cu divinitatea a primit un impuls decisiv în secolul al V-lea, grație reflecțiilor de concepție neoplatonică ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, care se vor bucura de o promptă și favorabilă recepție. În viziunea acestuia, lumea sensibilă și cea inteligibilă⁶⁵ se articulează ca două ierarhii suprapuse: una superioară, transcendentă, de natură spirituală, respectiv una umană, ancorată în materialitate, însă capabilă să se ridice spre Dumnezeu în virtutea semnelor pe care acesta le dezvoltă simțurilor. În aceste condiții, imaginea poate servi drept bază de pornire în procesul contemplării. Pledând în favoarea corespondenței dintre universul celest și cel uman, Pseudo-Dionisie considera că ceea ce poate fi perceput prin intermediul simțurilor conține un adevăr superior de natură spirituală. Așadar, pornind de la premisa existenței unei ordini ierarhice a universului, s-a încetățenit ideea conform căreia, în mod

⁶² Jaś Elsner, „Iconoclasm as Discourse”, pp. 369-373.

⁶³ Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, p. 117.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 120-121. Origeniștii, de pildă, deplâng faptul că mintea umană nu este capabilă să se desprindă de realitatea materială pentru a se apropia de Dumnezeu așa cum se cuvine, adică în plan spiritual. Mai vehemenți, arienii se opun categoric artei și chiar limbajului care ar nega transcendența lui Dumnezeu. Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm*, p. 19.

⁶⁵ Pentru terminologia filosofiei neoplatonice în traducere românească, dar și pentru explicarea conceptelor pe care le-am amintit aici, cf. Alexander Baumgarten, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filozofia secolului al XIII-lea*, București, Editura Humanitas, 2008, în special pp. 26-31.

omolog posibilității ascensiunii de la senzorial, la intelectual și apoi la divin, este valabilă și traiectoria inversă: reflectarea lui Dumnezeu la nivelul categoriilor subalterne ale universului creat și, în cele din urmă, chiar la nivelul materiei.

Altfel spus, o concepție unitară asupra ființei umane și a situației sale cosmice, conform căreia trupul și sufletul se află într-o relație de simbioză și interdependență, iar creatura se împărtășește din dumnezeire, aceasta presupunând totodată că partea reflectă întregul,⁶⁶ autorizează glisarea dinspre cinstirea pur spirituală recomandată în Evanghelia după Ioan înspre o dimensiune fizică a cultului. Somaticul încetează să mai fie o barieră între om și Dumnezeu, participând în schimb la destinul divin pe care Creatorul l-a hărăzit omului dintru început și întru care omul a fost reșezat prin sacrificiul hristic. Astfel, materia devine o ambianță propice receptării divinității, care poate fi percepută la nivel trupesc, de pildă, prin intermediul euharistiei, empiric, realizându-se totodată pe aceste căi legătura cu planul conștiinței.

În baza caracterului inconfundabil al esenței divine în raport cu manifestarea divinității, Ioan Damaschinul sugerează că închinarea nu este o practică unidimensională, ceea ce presupune că adorarea (*latreia*) care se cuvine exclusiv lui Dumnezeu nu se confundă cu venerarea (*proskynesis*), adusă „din pricina lui Dumnezeu” sfinților, dar și obiectelor care au fost impregnate de scânteia divină.⁶⁷ În fapt, unii adepți ai iconoclasmului ridică obiecții vizavi de reprezentările sfinților și nu atât față de cinstirea Mântuitorului sau a Fecioarei. Prin urmare, iconodulii lansează acuzația potrivit căreia aceștia se manifestă împotriva cultului sfinților, primii replicând în schimb că cinstirea Fecioarei, și chiar a sfinților, nu este același lucru cu reprezentarea personajelor istoriei sacre creștine asemenea zeităților păgâne.⁶⁸

În viziunea iconofilă, cultul sfinților și al relicvelor este legitim în virtutea convingerii că harul divin circulă în ambele sensuri, atât dinspre Creator spre lumea creată, cât și dinspre creatură. În aceste condiții, așa cum stabilise episcopul Leontius al Neapolelui, sfinții păstrează în sine

⁶⁶ Cu privire la acest aspect al gândirii Damaschinului, cf. antologia Octavian Nistor (ed.), *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu de la începuturile patristice la Nicolans Cusanus*, volum I, București, Editura Minerva, 1984, pp. 88-93. Sfântul Ioan susține că omul a fost creat ca un microcosmos în cadrul unui macrocosmos, „pământesc și ceresc”, „temporal și nemuritor”, sensibil și intelectual deopotrivă; virtuțile, plăcerea ori viciile sunt comune atât trupului, cât și sufletului, care sunt inseparabile.

⁶⁷ *Primul tratat* 14, pp. 47-48.

⁶⁸ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 138-139. Referitor la respectul față de Fecioară și sfinți profesat de sinodul iconoclast, cf. Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, p. 58.

chipul divin nealterat, răspândind la rândul lor har, pornind de la propriul trup, care își onorează menirea de „*templu al Dubului Sfânt*” (1 Corinteni 6:19).⁶⁹ Ioan afirmă cu tărie că sfinții sunt dumnezei prin har, sunt „*temple însuflăte și raționale, în care își are Dumnezeu locuința*”.⁷⁰ Păstrându-și astfel neîntinat chipul divin primit prin creație, reprezentarea lor iconografică nu este altceva decât redarea unui „*înveliș*” care poartă o puternică amprentă a dumnezeirii, o cavitate fizică transfigurată de Duhul Sfânt. Acesta arată că există o continuitate de la coborârea harului de la Dumnezeu la sfânt și de la sfânt la reprezentare. Astfel, exemplul sfinților, expus prin icoanele lor, este un memento referitor la buna conduită creștină și la șansa omului de a se îndumnezei, dar nu numai, contemplarea icoanelor sfinților marcând contactul nemijlocit cu harul divin. Mai mult decât atât, același Leontius invoca argumentul evidenței: icoanele sunt instrumentele prin care Dumnezeu operează miracole.⁷¹ În acest context stabilește Ioan Damaschinul faptul că obiectele, materia, altfel spus, alături de îngeri și oameni, pot participa la lucrarea divină, servind mântuirii umanității.⁷²

Imaginea devine așadar o revelație a sacrului, un mijloc prin care acesta poate fi perceput, icoana, asemenea sfântului, având funcția de a media între om și Dumnezeu, omul devenind capabil să contemple sacrul, în aceeași măsură în care harul se revărsă asupra omului.⁷³

Cel de-al doilea sinod de la Niceea (787) declară icoanele nu doar licite, ci necesare;⁷⁴ în cele din urmă, în 843, după o nouă desfășurare de forțe iconoclastă, cultul icoanelor se impune ca un reper identitar al ortodoxiei bizantine. În lumina victoriei iconodulilor, negarea rolului și importanței imaginilor ar însemna nerecunoașterea faptului că Dumnezeu a devenit om, conferindu-i omului șansa de a se îndumnezei.⁷⁵ După cum subliniază Jaroslav Pelikan, iconoclaștii aveau

⁶⁹ John Elsner, „Image and Iconoclasm”, pp. 479-480. Cf. pasajele evanghelice referitoare la semnificația trupului în planul dumnezeirii: „*Nu știți că trupul vostru este Templul Dubului Sfânt care locuiește în voi și pe care L-ați primit de la Dumnezeu?*” (1 Corinteni 6:19); „*Nu știți că voi sunteți Templul lui Dumnezeu și că Dubul lui Dumnezeu locuiește în voi?*” (1 Corinteni 3:16).

⁷⁰ *Primul tratat* 19, 20, p. 53, 55. Cf. și *Tratatul al doilea* 15, p. 108; *Tratatul al treilea* 33, pp. 148-149.

⁷¹ Ernst Kitzinger, „The Cult of Images”, p. 141, 145-146; Norman H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, p. 101.

⁷² *Tratatul al treilea* 34, p. 150.

⁷³ John Elsner, „Image and Iconoclasm”, passim.

⁷⁴ În schimb, Thomas Noble subliniază faptul că sinodul nu impune cultul icoanelor, ci îl recomandă. Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm*, p. 102.

⁷⁵ Eric D. Perl, „*That man might become God*”, p. 45.

Astra Salvensis, an IV, număr 8, 2016

de partea lor argumente puternice, cum ar fi interdicțiile Vechiului Testament referitoare la închinarea la „chipul cioplit”, ideea de chip autentic, ce exclude reprezentarea figurativă, ori doctrina celor două naturi ale lui Hristos, incompatibilă cu circumscrierea Sa într-o formă oarecare. Pe de altă parte, Pelikan reliefează slăbiciunea iconoclaștilor, care decurge tocmai din finețea teologică a argumentației lor, vecină cu elitismul, care nu răspundea nevoilor pietății populare și monastice, mai ales că acestea au fost confirmate de autoritatea imperială. Răspunzând obiecțiilor iconoclaste, iconodulii elaborează la rândul lor o poziție doctrinară, în centrul căreia se situează dogma Întrupării și clarificările hristologice privind natura și ipostasul, precum și principiul de sorginte neoplatonică privind descinderea harului asupra materiei, victoria lor datorându-se, potrivit opiniei aceluiași autor, calității clarificărilor oferite de apologeții lor.⁷⁶ În altă ordine de idei, faptul că cei mai importanți susținători ai icoanelor provin din mediul monastic, mai apropiat de pietatea și cultura populară, moștenitoare a convingerii antice că imaginea găzduiește prezența celui întruchipat, poate constitui o explicație suplimentară a confruntării acesteia cu viziunile unei elite culturale abstracționiste și spiritualizante.

Considerăm că victoria iconofiliei și impunerea ei ca dogmă oficială se datorează și faptului că această poziție se pliază în mai mare măsură pe profilul psihologic și cultural al societății care îl adoptă, răspunzând totodată nevoilor ei privind un Dumnezeu proxim și abordabil.

⁷⁶ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, pp. 144-145.