Pr. prof. univ. dr.
Nicolae Chifăr,
Facultatea de Teologie
Ortodoxă „Sfântul Ierarh
Andrei Şaguna” din Sibiu

Cinstirea sfintelor icoane sau rugăciunea evlavioasă a credinciosului către prototipul zugrăvit în icoană

Creştinul ortodox care este atent la viaţa lui duhovnicească nu intră într-o biserică, fie că aceasta este monument de mare valoare istorică, fie că se află în pelerinaj în locuri mai puţin cunoscute, doar ca să admire frumuseţea arhitecturală şi podoaba picturii, ci el pătrunde, cu fiorul întâlnirii cu Dumnezeu în rugăciune, frumuseţea locaşului de cult împodobit iconografic facilitându-i o mai profundă comuniune de rugăciune cu El. De aceea, vorbind despre importanţa rugăciunii în viaţa creştinului şi, în general, a Bisericii, nu putem exclude formele în care aceasta se concretizează şi se manifestă, printre acestea situându-se, în spiritualitatea creştin-ortodoxă, cinstirea sfintelor icoane.

Deşi cultul icoanelor s-a statornicit treptat în viaţa Bisericii, în primele veacuri lovindu-se chiar de o mare reticienţă din partea Părinţilor şi scriitorilor creştini, care se temeau de o menţinere a cultului idolatru printre creştinii proveniţi din rândul păgânilor sau al celor care erau încă tributari tradiţiei aniconice iudaice vechi-testamentare, sfintele icoane şi-au câştigat locul şi rolul lor firesc în Biserică. Nici criza iconoclastă, care s-a manifestat foarte violent mai ales în timpul împăratului Constantin al V-lea (741–775), nu a putut înlătura cultul sfintelor icoane, cu toată susţinerea imperială şi chiar episcopală, bazată pe deciziile sinodului iconoclast de la Hiereia (754), pentru că icoanele deveniseră „parte componentă a lumii creştine”. Ele erau întâlnite peste tot şi au însoţit viaţa creştinului cu scop educativ sau ca mulţumire evlavioasă, având un rol estetic, dar mai ales unul latreutic. Ele erau „privite de către contemporani cu neîncredere sau bucurie sufletească, condamnate sau apărate, interzise în legea veche de Dumnezeu, dar îndreptăţite prin Iisus Hristos”[1].

Credinciosul, mai ales cel din Răsăritul creştin, era conştient că nu se raportează la icoană doar ca la un simplu obiect decorativ, ci pentru el sfintele icoane deveniseră un obiect liturgic, care în mod firesc şi vizibil îl puneau în legătură cu prototipul reprezentat iconografic, cu care intra în

1 G. Dumeige, *Nizäa II*, Mainz, 1987, p. 78.

comuniune de cinstire prin rugăciune. De aceea, prezența icoanelor peste tot în viața liturgică și cotidiană „a devenit pentru creștinul din Bizanț o garanție sigură a binecuvântării și a mântuirii, o garanție a protecției și a ajutorului divin”[2], venite de la prototipul spre care se îndrepta rugăciunea și cinstirea lui, căci, spune Sfântul Vasile cel Mare, „cinstirea adusă icoanei se îndreaptă spre cel zugrăvit în icoană”[3].

Aceasta stă în strânsă legătură atât cu definiția dată sfintelor icoane de către Sfântul Ioan Damaschin, cât și cu diferențierea pe care acesta o face între adorarea cuvenită numai lui Dumnezeu și venerarea sau cinstirea ce se dă sfinților bineplăcuți lui Dumnezeu, precum și obiectelor făcute spre slava lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin învață „că icoana este o asemănare, un model, o întipărire a cuiva, care arată în ea pe cel înfățișat în icoană”[4], ea fiind făcută spre amintirea și imitarea prototipului și spre venerarea lui în rugăciune, pentru a ne împărtăși de harul cel dumnezeiesc.

Totodată, Sfântul Ioan Damaschin, intrigat de afirmația împăratului Leon al III-lea (717–741), cum că sfintele icoane ar fi idoli și cinstirea lor ar încălca porunca a doua a Decalogului (Ieș. 20, 4-5 și Deut. 5, 8-9), arată care este deosebirea dintre icoană și idol, precizând că nu există nicio asemănare între cele două, deoarece icoana îl înfățișează pe adevăratul Dumnezeu, în timp ce idolii sunt chipuri ale zeilor inexistenți, de care creștinii au fost eliberați prin întruparea Mântuitorului Iisus Hristos[5].

Deși Sinodul al VII-lea Ecumenic a condamnat iconoclasmul la Niceea în anul 787, având ca bază teologică și scrierile antiiconoclaste ale Sfântului Ioan Damaschin, reactualizarea ereziei iconoclaste prin Sinodul de la Sfânta Sofia din anul 815, ținut la cererea împăratului iconoclast Leon al V-lea Armeanul (813–820), l-a determinat pe Sfântul Nichifor, patriarhul Constantinopolului (806–815), să reia problema definirii icoanei în raport cu prototipul ei. „Icoana este, învăța el, o asemănare a prototipului [...], o imitare și o copie a lui, deosebită de el în ființă și principiu. Ea este un rezultat al artei, primind formă prin imitarea prototipului” sau „icoana este asemănarea cu prototipul și, prin asemănare, înfățișează întregul chip vă-

2 Marin, *Les moines de Constantinopole depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, Paris, 1897, p. 318-324, apud H. Leclercq, „Images (culte et querelle des)”, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* VII/1, p. 223-224.

3 Sf. Vasile cel Mare, *De Spirito Sancto*, 18, 45, în J.P. Migne, PG 32, Col.149 C.

4 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, III, 16, în B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*. Herausgegeben vom Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern, coll. *Patristische Studien und Texte*, Vol. 17, Berlin/New York, 1975, p. 125.

5 „[...] este înfricoșător și mai mult decât înfricoșător ca Biserica, cea care strălucește prin atâtea calități și care a fost înfrumusețată în vechime cu predaniile celor mai evlavioși bărbați, să se întoarcă iarăși la stihiile sărace (Gal. 4, 9), fiindu-i frică acolo unde nu este frică (PS. 52, 6) și, ca și cum nu ar cunoaște pe adevăratul Dumnezeu, să se teamă de căderea în idolatrie”; Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 1-2, p. 66.

zut al celui pe care îl reprezintă, dar se deosebește de acesta prin fire pentru faptul că are altă materie”[6].

Relația care se statornicește între icoană și prototip, acesta fiind persoană, iar aceea reprezentând persoana prin arta iconarului, face ca prototipul să nu rupă această relație, chiar dacă între el și icoană este deosebire de ființă, ci el transmite icoanei modelul iconic, iar icoana primește de la el și prin el formă și cinstire. De aceea, credinciosul, închinându-se înaintea icoanei, aduce în fața acesteia închinare persoanei celui care este zugrăvit în icoană.

Chiar dacă Maicii Domnului și Sfinților le aducem venerare și doar Mântuitorului Iisus Hristos Îi aducem adorare ca unui singur Dumnezeu, cinstirea icoanelor nu diferă – o facem tot prin închinăciune, sărutare, tămâiere, aprindere de lumânări și candele înaintea lor, diferența fiind dată doar de intenția noastră, pe sfinți venerându-i, pe Maica Domnului preacinstindu-o, iar pe Mântuitorul Iisus Hristos adorându-L ca Dumnezeu. Cinstirea adusă sfinților și icoanelor lor și aceea adusă Maicii Domnului și icoanelor ei au la bază preamărirea și adorarea lui Dumnezeu, ei făcându-se părtași îndumnezeirii, nu după ființă, ci după har, și participând la sfințenia lui Dumnezeu.

Adorarea cuvenită și adusă numai lui Dumnezeu se numește închinare de adorare (*proskinisis kata latreian*), iar închinarea adusă sfinților și sfintelor icoane o numește închinare de cinstire sau de venerare (*proskinisis kata timin*).

Sfântul Ioan Damaschin accentuează fără echivoc diferența dintre venerare și adorare, adorarea aducându-se numai lui Dumnezeu, în timp ce venerarea se aduce purtătorilor de Dumnezeu sau lucrurilor închinate lui Dumnezeu. Deși se folosește același cuvânt (*proskinisis*) pentru a defini ambele închinări, adică și aceea adusă numai lui Dumnezeu (adorarea), și aceea adusă sfinților și sfintelor icoane (venerarea), cuvântul *proskinisis* însemnând o mișcare a corpului, o închinare pioasă până la pământ, Sfântul Ioan Damaschin adaugă scopul sau finalitatea acestei închinări pioase prin explicații care fac diferența între adorare și venerare. Adorarea cuvenită și adusă numai lui Dumnezeu se numește închinare de adorare (*proskinisis kata latreian*), iar închinarea adusă sfinților și sfintelor icoane o numește închinare de cinstire sau de venerare (*proskinisis kata timin*)[7]. Actul intern este termenul prin care se poate face diferențierea dintre cele două. Dacă închinarea este și un act intern, o închinare nu doar ca o înclinare a corpului, ci și ca o prosternare a sufletului și a întregii noastre ființe înaintea slavei lui Dumnezeu, atunci închinarea devine adorare (*latreia*). Dacă actul intern lipsește, închinarea este o simplă venerare (*proskinisis*)[8].

6 Patriarhul Nichifor al Constantinopolului, *Antirrheticus* I, J.P. Migne, P.G. 100, Col. 277 A.

7 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 14, p. 87.

8 A se vedea H. Menges, *Die Bilderlerhe des Hl. Johannes von Damaskus*, Kallmünz, 1937, p. 68.

Iconoclaștii nu au înțeles în ce constă această diferență, de aceea ei au respins cinstirea icoanelor ca adorare și au asociat icoana unui idol. Numai așa se explică faptul că împăratul Leon al III-lea, inițiatorul crizei iconoclaste, se considera un eliberator al Bisericii din rătăcirea idolească[9].

Pentru a delimita categoric icoana de idol, apărătorii sfintelor icoane învață despre relația dintre icoană și prototip, aceasta făcându-o specială și diferită complet de idolii păgâni. Și idolii se poziționează, în concepția religioasă a păgânilor, într-o relație cu zeitățile pe care le închipuiesc, însă această relație se face cu o realitate inexistentă, impersonală, pentru că idolul nu este reprezentarea unei persoane, a lui Dumnezeu ca Persoană, ci a unei închipuiri, a unei creații a minții umane, după dorul primordial al rămânerii în comuniune cu Dumnezeu. Această comuniune s-a pierdut prin căderea în păcat și prin îndepărtarea tot mai accentuată de Dumnezeu.

Relația icoanei cu prototipul ei devine specială în creștinism pentru că prototipul transmite și transferă icoanei lui asemănărea și identitatea după nume și după chip, chiar dacă nu și după ființă. (...) Icoanele poartă numele prototipului și prin acest nume ele sunt sfințite, fie că este numele lui Hristos, fie al unui sfânt. Numele este acela care unește icoana cu prototipul ei.

Relația icoanei cu prototipul ei devine specială în creștinism pentru că prototipul transmite și transferă icoanei lui asemănarea și identitatea după nume și după chip, chiar dacă nu și după ființă. Pentru Sfântul Ioan Damaschin, relația reciprocă dintre icoană și prototip constituie fundamentul teologic al iconologiei sale.

Făcând referire la relația dintre chipul împăratului și persoana acestuia, el spune: „Dacă chipul împăratului este împăratul, atunci și icoana lui Hristos este Hristos, iar icoana sfântului este sfântul. Puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte, ci slava icoanei ajunge slava celui înfățișat în icoană”[10]. Sfântul Ioan Damaschin compară cinstirea icoanelor cu cinstirea sfinților, deoarece, așa cum sfinții, fiind încă în viață, au dobândit putere și har și au fost plini de Duhul Sfânt, tot așa și icoanelor le sunt date aceeași putere și același har. Icoanele poartă numele prototipului și prin acest nume ele sunt sfințite, fie că este numele lui Hristos, fie al unui sfânt[11]. Numele este acela care unește icoana cu prototipul ei. Dacă icoanei lui Hristos sau a unui sfânt i se conferă mărirea, puterea și harul dumnezeiesc al prototipului ei, atunci ea este demnă de venerare. Prin aceasta ea nu se transformă în idol, deoarece nu este cinstită materia din care este confecționată, care nu este demnă de venerare, ci persoana zugrăvită în ea. Întrucât prin ea s-a lucrat mântuirea noastră, prin harul

9 N. Chifăr, *Icoană, Iconologie, Iconomahie*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 114.

10 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 36; III, 42, p. 147.

11 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, III, 12, p. 103.

și puterea Sfântului Duh, atunci ea este demnă de cinstire: „Nu cinstesc materia, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului care s-a făcut pentru mine materie, și a primit să locuiască în materie, și s-a săvârșit prin materie mântuirea mea”[12].

Așadar, pentru creștinul ortodox, cinstirea icoanei înseamnă cinstirea celui reprezentat și rugăciunea rostită înaintea icoanei îl pune pe el în legătură directă și în comuniune cu prototipul.

Prin urmare, când se spune că cinstea care se aduce icoanei trece sau urcă la prototip, aceasta „indică prototipul ca pe o transcendență sesizată prin icoană, ca pe o realitate deosebită de icoană, deși în legătură cu ea”. Această învățătură este întărită și de Sfântul Nichifor, care precizează că icoana participă într-un anumit fel la prototip, are o relație cu el, mijlocește cunoașterea lui și trezește amintirea lui. Icoana este cel mai vrednic de venerare simbol sacru, care servește spre slava și arătarea iconomiei lui Dumnezeu, ca și prin ea cinstea să treacă la prototip[13].

Așadar, pentru creștinul ortodox, cinstirea icoanei înseamnă cinstirea celui reprezentat și rugăciunea rostită înaintea icoanei îl pune pe el în legătură directă și în comuniune cu prototipul. Chiar dacă icoana se deosebește categoric de prototipul ei după ființă, ea se identifică cu el după ipostas sau după nume[14]. Sinodul de la Niceea s-a pronunțat clar asupra importanței pe care o are numele înscris pe icoane, pentru că prin aceasta ele se deosebesc de idoli[15]. Deci numele asigură identitatea dintre icoană și prototip. Părinții niceeni învață că ele sunt pline de har prin ele însele datorită însuși numelui lor. De aceea le cinstim și le sărutăm ca pe ceva sfânt [...], căci prin numele celui reprezentat în icoană ne înălțăm la venerarea persoanei, și o sărutăm, și ne închinăm cu cinste în fața ei, împărtășindu-ne de sfințenie”[16].

La rândul său, Sfântul Teodor Studitul arată că între o icoană și prototipul ei există numai o relație de asemănare, iar nu identitate de ființă: „Prototipul și icoana sunt una prin asemănare ipostatică, dar două prin natura lor. Două nu în sensul că unul se împarte în două, încât să nu aibă nicio comuniune și relație între ele, nici în sensul că unul și același se nu-

12 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I,16, p. 89; III ,14, p. 105.

13 Sf. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3-4/1958, p. 247.

14 G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Amsterdam, 1964*, p. 43.

15 „Icoana se identifică cu prototipul nu după ființă, ci numai după nume și după trăsăturile celui reprezentat. Cel sănătos la cap nu va căuta nicidecum să vadă în icoană însușirile prototipului, căci mintea rațională nu recunoaște în icoană nimic altceva decât identitatea după nume cu persoana reprezentată și nicidecum după ființă”. G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, Florența, 1766, col. 244B și 257D.

16 G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, col. 269E. Aceste precizări au fost necesare pentru că iconoclaștii considerau sfânta cruce, vasele, veșmintele liturgice și, implicit, icoanele simple obiecte realizate de tâmplar, pictor, țesător sau argintar, păstrându-și caracterul profan, chiar dacă ar fi primit consacrare printr-o rugăciune specială. Rămânând consecvenți concepției lor de nuanță maniheică, ei considerau că materia, chiar după consacrare, rămâne detestabilă, profană și moartă. G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, col. 268C.

meşte cu două nume, încât o dată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana, prototip. Căci prototipul se numeşte întotdeauna prototip, precum şi icoana, icoană, fără să se prefacă una în alta. Aşa stând lucrurile şi fiind două la număr, există o unică asemănare în amândouă şi un unic apelativ al lor după asemănare"[17].

Pentru a nu se înţelege că participarea icoanei la forma şi numele prototipului ar însemna egalitatea cu el după ipostas, Sfântul Teodor face distincţie clară între icoana naturală şi icoana artistică[18]. Icoana naturală se identifică cu prototipul ei atât prin fiinţă, cât şi prin asemănarea a cărei pecete este, aşa cum este Hristos după Dumnezeire cu Tatăl Său şi după umanitate cu Maica Sa. Icoana artistică, însă, este străină de fiinţa prototipului, aşa cum este icoana lui Hristos faţă de Hristos Însuşi, în acest caz vorbind numai de o relaţie de asemănare[19].

Asemănarea dintre icoana artistică şi prototipul ei presupune şi o asemănare ipostatică, dar nu după fire, ca să nu se înţeleagă că ea devine un ipostas deosebit, propriu. Icoana artistică nu este un ipostas deosebit, pentru că ea nu este în sine nimic, ci doar o reprezentare a unui ipostas[20]. Tocmai pentru că ea nu are o fiinţă proprie, asemenea celei a ipostasului reprezentat, icoana este asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas în sine. Icoana redă ipostasul, dar nu după firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană, firea lui fiind în existenţa sa prototipică, şi nu în icoană. De aceea, icoana nu este prototip, pentru că nu este una cu ipostasul după fiinţa ei, ci numai redă ipostasul ca stare de sine a fiinţei. Cu toate acestea, icoana indică ipostasul ca pe o realitate deosebită de ea, ca fire subzistentă dincolo de ea. Dar ea nu indică o fire neipostatică, întrucât firea nu există în sine, ca să poată fi prototip al icoanei.

Prin urmare, pentru Sfântul Teodor Studitul, icoana este deosebită după fiinţă de prototip, dar nu după ipostas. Căci, deşi nu este prototipul însuşi, indică prototipul ca ipostas. De asemenea, icoana nu redă fiinţa, ci ipostasul, întrucât ea nu are drept prototip firea în sine, ci firea subzistentă în ipostas[21]. Relaţia dintre icoană şi prototip garantează şi sfinţenia

17 Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 428.

18 Sfântul Ioan Damaschin identifică şase tipuri de icoane, arătând specificul fiecăreia. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 9-13 şi III, 18-24 (ed. Kotter), pp. 84 şi 127-131.

19 Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, B, 2, apud Ioan I. Ică jr, „Iconologia bizantină între politică imperială şi sfinţenie monahală", studiu introductiv la Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1996, p. 150-151.

20 Mult mai lacunară este definiţia pe care o dă icoanei Sfântul Ioan Damaschin. Astfel, el învaţă: „Icoana este o asemănare care înfăţişează originalul. Cu toate acestea, este o oarecare deosebire între icoană şi original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul." Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 9, p. 83. Sau: „Icoana este o asemănare, un model, o întipărituă a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfăţişat în icoană." Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, III, 16, p. 125.

21 A se vedea Sf. Dumitru Stăniloae, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale", în *Mitropolia Moldovei* şi Sucevei (MMS), an XXXIV, 1958, nr. 3-4, p. 251.

icoanei. Trăsăturile care definesc chipul reprezentat de ea conferă sfinţenie icoanei, iar nu materialul din care este confecţionată, pentru a nu da impresia că icoanele sunt asociate sfintelor moaşte. Dacă chipul zugrăvit pe icoană s-a şters, ceea ce a fost icoana mai înainte devine o simplă bucată de lemn, care se arde[22]. Pentru a arăta cum înţelege el relaţia dintre icoană şi prototip, Sfântul Teodor recurge la analogia dintre imaginea pecetei şi amprenta ei: „Chipul împăratului gravat pe un inel îl imprimăm în ceară, în smoală sau în argilă. Pecetea rămâne în mod neschimbat aceeaşi în fiecare dintre cele trei forme de materie, care, la rândul lor, se deosebesc între ele. Pecetea va putea rămâne aceeaşi, întotdeauna aceeaşi, numai dacă nu intră în vreo legătură cu diversele materiale, ci rămâne în inelul cu pecetea, separat de materialele în care ea este imprimată. Tot aşa este şi asemănarea lui Hristos. Chiar dacă ea este gravată în diverse materiale, totuşi nu intră în vreo legătură cu materia în care este configurată, ci, dimpotrivă, rămâne în persoana lui Hristos, căreia îi aparţine în mod propriu"[23].

În timp ce iconoclaştii nu înţeleg relaţia icoană-prototip decât ca egalitate, când sunt de aceeaşi fiinţă, sau ca alteritate, când se deosebesc după fiinţă, teologia iconodulă adaugă un al treilea raport, şi anume cel de participare a uneia la cealaltă, deşi nu există identitate de fiinţă între ele. Prin urmare, icoana nu poate reda legătura dintre cele două firi ale lui Hristos, căci iconodulii n-au pretins niciodată că în icoană s-ar reda ceva esenţial corespunzător firilor lui Hristos[24]. Icoana nu redă firea, ci ipostasul, afirmă categoric Sfântul Teodor Studitul[25]. În conformitate cu hristologia calcedoniană, iconodulii puteau învăţa că Mântuitorul Hristos, Logosul divin întrupat, devine prototip al icoanei Sale. Icoana, fiind reprezentarea unui ipostas, nu redă decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, adică ceea ce este propriu celui reprezentat (prototipului), ceea ce îl distinge ca individ concret de alt individ. Icoana redă, aşadar, prototipul sau persoana, şi nu firea.

Icoana lui Hristos devine „pecete a chenozei lui Dumnezeu". Ea ne înalţă privirea spre chipul Celui care, cu toate că este Dumnezeu, a asumat trăsăturile unei existenţe individuale. Icoana Sa ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul. Prin contemplarea ei vom fi pătrunşi de taina curăţitoare şi sfinţitoare a Întrupării Domnului.

Icoana lui Hristos devine „pecete a chenozei lui Dumnezeu"[26]. Ea ne înalţă privirea spre chipul Celui care, cu toate că este Dumnezeu, a asumat trăsăturile unei existenţe individuale. Icoana Sa ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul. Prin contemplarea ei vom fi pătrunşi de taina curăţitoare şi sfinţitoare a Întrupării Domnului. De aceea, icoana este „cel mai vizibil semn al iconomiei mântuirii noastre"[27].

Analizând conţinutul rugăciunii de sfinţire a icoanei Mântuitorului Iisus Hristos, vom înţelege de ce icoana a devenit elementul liturgic indispensabil al vieţii spirituale a credin-

22 Obiceiul este confirmat chiar de unii apărători ai icoanelor. A se vedea Leonţiu De Neapole, *Către iudei*, V, în PG 93, col. 1597B-1600AC.

23 Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 504D-505A.

24 *Cf.* G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, p. 43.

25 Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 405B.

26 C. v. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, p. 224.

27 Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* I, în PG 99, col. 335A.

ciosului ortodox. După ce se arată că Dumnezeu a interzis facerea de idoli, tot El a poruncit să fie făcute chipuri de heruvimi și tot ceea ce amintea de petrecerea Lui cu oamenii să fie cinstit ca și cum ar fi El Însuși prezent: „[...] doi heruvimi de aur pe chivotul mărturiei și doi la colțurile curățitorului, iar pe catapeteasmă, mulțime de heruvimi cusuți [...], în altar doi heruvimi de lemn de chiparos ferecați în aur; și ai poruncit ca chivotul în care erau tablele cele de piatră, năstrapa de aur și toiagul lui Aaron, care arătau petrecerea Ta acolo cu oamenii, și pomenirea slăvitelor Tale minuni și binefaceri să se cinstească cu frică, cutremur și închinăciunea cuvenită lor; iar cinstea aceea ai primit-o cu îndurare, ca și cum ar fi fost adusă Ție însuți”[28].

Ca să se arate apoi în ce scop au fost zugrăvite icoanele și cum devin ele un loc și un obiect al concretizării evlaviei noastre prin rugăciune îndreptată către prototip, rugăciunea de sfințire continuă: „Și noi, dar, Preabunule Stăpân, Atotțiitorule, această icoană a preaiubitului Tău Fiu, în aducerea aminte a întrupării, a tuturor minunilor celor slăvite și a binefacerilor arătate neamului omenesc prin venirea Sa ca om pe pământ, am pus-o cu cinste înaintea slavei Tale, nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe ea. Și, căzând, cu sârguință ne rugăm: trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească și harul Preasfântului Duh, și binecuvânteaz-o, și sfințește-o, și dă-i ei putere tămăduitoare și de toate meșteșugirile diavolești izgonitoare. Umple-o de binecuvântarea și puterea sfântului chip cel nefăcut de mână, pe care cu îndestulare le-a câștigat prin atingerea de preasfânta și preacurata față a iubitului Tău Fiu. Ca prin ea să se lucreze puteri și minuni pentru întărirea dreptei credințe și pentru mântuirea credinciosului Tău popor; ca toți care înaintea ei ne vom închina Ție, Celui întru toate puternic, și Unuia-Născut Fiu al Tău, și Preasfântului Duh, și cu credință Te vom chema, și ne vom ruga, auziți să fim, și mila iubirii Tale de oameni să aflăm, și har să câștigăm [...]”[29].

În chip asemănător, se aduce mărturie de evlavia credinciosului ortodox în raport cu cinstirea Maicii Domnului și a sfinților în rugăciunea de sfințire a celorlalte icoane: „Doamne, Dumnezeul nostru, [...] caută acum asupra noastră, care cu umilință Te rugăm și care o numim pe dânsa, și o credem a fi cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, și cu credință o chemăm în rugăciunea cea către Tine. Prin rugăciunile ei, fă să fie auzite cererile și rugăciunile noastre și trimite harul Preasfântului Tău Duh asupra icoanei acesteia. [...] Binecuvânteaz-o cu binecuvântarea Ta cea cerească și-i dă ei puterea și tăria facerii de minuni. Fă-o vindecătoare și izvor de tămăduiri tuturor celor ce în durere se vor pleca în fața ei

28 *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019, pp. 809-810.

29 *Ibidem*, pp. 810-811.

și vor cere de la Tine ajutor prin Născătoarea de Dumnezeu. Și pe toți care înaintea acestei icoane vor cinsti după vrednicie pe preabinecuvântata Fecioară și Maică a Domnului nostru Iisus Hristos, preaiubitul Tău Fiu, și ca pe o mijlocitoare a neamului creștinesc o vor chema în rugăciunea către Tine, și în ajutor la nevoi și în necazurile lor, învrednicește-i să dobândească izbăvire, apărare și grabnic ajutor. Dă-le lor cu milostivire iertare de greșeli și degrab să primească harul cerut de la Tine, și să afle mila dorită de la iubirea Ta de oameni, și părtași Împărăției să fie [...]"[30]. Iar la sfințirea icoanei unui sfânt cerem ca „tuturor celor ce o vor cinsti, se vor închina și se vor ruga Ție înaintea ei, și vor chema în rugăciunea către Tine pe Sfântul (zugrăvit, n.n.), să le fii ascultător, milostiv și dătător darnic de tot binele, mântuindu-i de toată supărarea și nevoia, și de toate durerile sufletești și trupești, învrednicindu-i harului și milei ce vor dori de la Tine [...]"[31].

Observăm că toate darurile și binecuvântările care cerem să se reverse de la cinstirea acestor icoane sunt cererile pe care credinciosul le îndreaptă prin rugăciune către prototipul reprezentat în icoană. Ca atare, icoana devine loc de întâlnire și de comuniune prin rugăciune ale creștinului cu persoana zugrăvită în icoană.

Cinstirea sfintelor icoane prin tămâiere, prin aprinderea de candele și de lumânări înaintea lor și prin rugăciune smerită îndreptată către prototip nu afecta credința adevărată a creștinului și nu-i devia parcursul vieții lui duhovnicești pe căi greșite, spre idolatrie, așa cum considerau iconoclaștii. Când împăratul Leon al III-lea a afișat primele intenții iconoclaste, motivând că cinstirea icoanelor conduce spre idolatrie, s-a izbit de rezistența credincioșilor care, văzând icoanele înălțate la nivelul la care ei nu le mai puteau săruta, nu li se mai puteau închina cu plecăciune până la pământ și nu mai puteau aprinde candele și lumânări înaintea lor, au socotit aceasta ca un grav atentat la credința și la spiritualitatea lor. Când soldatul Jovius s-a urcat să dea jos icoana Mântuitorului de la Poarta Chalke, principala poartă de intrare în orașul Constantinopol, a trezit și mai mult furia credincioșilor, câteva femei evlavioase smulgându-i scara, doborându-l și lăsându-l astfel pradă nemulțumirii mulțimii, care l-a omorât.

Chiar dacă fapta nu a rămas nepedepsită, împăratul a realizat că pentru credinciosul răsăritean icoana nu este un simplu obiect de venerare, ci ea este mijloc de transmitere a harului sfințitor de la prototip la creștinul rugător. Dacă pentru creștinul apusean legătura lui spirituală cu icoana era bazată mai mult pe funcția estetică și didactico-catehetică, pentru creștinul răsăritean aceasta era mult mai profundă, pentru că încorpora mai ales funcția liturgică. Cinstirea sfintelor icoane crea legătura directă cu prototipul reprezentat în icoană și devenea mijloc de dobândire a harului lucrător și sfințitor. Aceasta pentru că credinciosul, venerând icoana, nu venera materialul, ci chipul reprezentat, iar venerarea lui se urca la persoana al cărui chip era dezvăluit de icoană.

Această relație directă cu prototipul a fost posibilă numai după Întrupare, când Dumnezeu-Tatăl S-a descoperit prin Fiul Său întrupat. De aceea, Sfântul Ioan Damaschin putea afirma cu toată convingerea posibilitatea și chiar necesitatea zugrăvirii icoanei Mântuitorului Iisus Hristos: „Când vezi că Cel fără de corp S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc. Când

30 *Ibidem*, p. 815.

31 *Ibidem*, p. 819.

Dacă pentru creștinul apusean legătura lui spirituală cu icoana era bazată mai mult pe funcția estetică și didactico-catehetică, pentru creștinul răsăritean aceasta era mult mai profundă, pentru că încorpora mai ales funcția liturgică.

Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfățișa în icoană asemănarea Celui ce S-a făcut văzut. Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime, din pricina superiorității firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob, prin această apropiere de cantitate și calitate, și a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăvește-L în icoane și așază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut. Zugrăvește coborârea Lui fără nume, Nașterea din Fecioară, Botezul în Iordan, Schimbarea la Față de pe Tabor, Patimile – mijlocitoarele nepătimirii, moartea, minunile – simbolurile firii Lui dumnezeiești, minuni făcute prin lucrarea trupului, dar cu ajutorul lucrării dumnezeiești, Crucea cea mântuitoare, înmormântarea, Învierea, Înălțarea la ceruri. Zugrăvește-le pe toate, și cu cuvântul, și cu culorile”[32].

De aceea, credinciosul evlavios cinstește fără reținere sfintele icoane, întrucât ele îi amintesc de lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos și îl pun în comuniune de rugăciune și sfințenie cu prototipul lor. Așadar, ele au un important rol liturgic-sacramental. Papa Adrian I, care reprezenta tradiția iconografică apuseană cu accent mai mare pe rolul estetic și didactic, scria patriarhului Tarasie al Constantinopolului (784–806) și sinodalilor de la Niceea: „Când privim icoanele care Îl reprezintă pe Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, ele conduc sufletul nostru prin mijlocirea unui chip văzut spre iubirea duhovnicească. În același fel, noi ne închinăm acestui Mântuitor, Care este în ceruri, și Îl preamărim, îndreptându-ne sufletele noastre spre El, precum este scris: «Dumnezeu este Duh», și de aceea noi ne închinăm Dumnezeirii Sale în chip duhovnicesc”[33].

Rămânând fideli întru totul teologiei calcedoniene, apărătorii sfintelor icoane au respins orice încercare a iconoclaștilor de a combate cinstirea lor chiar și când aceștia se prevalau de dogma unirii firilor în Hristos. Pentru că nu admiteau taina chenozei, ci învățau despre unirea Dumnezeirii cu umanitatea comună, lipsită de însușirile personale ca efect al îndumnezeirii ei în sens monofizit[34], iconoclaștii respingeau orice posibilitate de înfățișare a lui Hristos în icoană. Apărătorii icoanelor au reușit să demonteze argumentația adversarilor lor și să dezvăluie influențele gândirii lor monofizite, fiind restabilit cultul icoanelor pe baza învățăturii lor la Sinodul al VII-lea Ecumenic și apoi definitiv prin Sinodul din anul 842.

32 Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 8; III, 8, p. 82.

33 G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XII, col. 1062AB.

34 G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, col. 257E-260AB.

Se câștiga astfel ultima luptă dată pentru apărarea hotărârilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon. Prin acceptarea icoanei lui Hristos, se mărturisește păstrarea însușirilor firii umane asumate de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, printre acestea și circumscrierea ca o condiție a Întrupării Lui adevărate, ca prezență și lucrare a lui Hristos în lume, persoană divină și umană în același timp.

În definiția sinodală de la Niceea se putea mărturisi că „Domnul, apostolii și profeții ne-au învățat că noi trebuie s-o cinstim și s-o preamărim înainte de toate pe Sfânta Născătoare de Dumnezeu, care este mai cinstită decât toate puterile cerești. Apoi noi cinstim pe sfinții îngeri, pe sfinții apostoli, pe profeți și martiri, pe sfinții dascăli și pe toți sfinții, așa cum ne învață părinții noștri. Noi îi invocăm în rugăciune, căci ei pot să-L facă îngăduitor pe Dumnezeu, dacă noi trăim în adevăr. Noi cinstim și icoana sfintei și de viață făcătoarei Cruci, și moaștele sfinților. Noi acceptăm sfintele și vrednicele de cinstire icoane, le sărutăm și le îmbrățișăm, după vechea tradiție a Sfintei Biserici sobornicești a lui Dumnezeu, adică după predaniile sfinților părinți, și anume: acele icoane ale Marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ale Preasfintei și Neprihănitei Doamne, Născătoare de Dumnezeu, ale sfinților și netrupeștilor îngeri, care s-au arătat celor drepți în chip omenesc. De asemenea, cinstim icoanele sfinților apostoli, ale profeților, ale mucenicilor și ale tuturor sfinților, căci prin ele ne aducem aminte prin reprezentare de prototip și suntem conduși la o oarecare participare la sfințenia lor”[35].

Din cele expuse, se poate concluziona că icoana a fost și a rămas obiect de cult cu valoare liturgică, făcându-ne cunoscut prin reprezentare chipul ipostasului căruia îi aducem cinstire și cu care, intrând în comuniune prin rugăciune, dobândim har și binecuvântare. De aceea, pentru credinciosul ortodox, sfintele icoane nu au doar un rol estetic și didactic, ci mai cu seamă unul liturgic-sacramental. Cinstindu-le, credinciosul nu se rezumă doar la forme vizibile (tămâiere, aprindere de candele și lumânări etc.), ci el rostește mai cu seamă o rugăciune în fața lor, pe care o îndreaptă către prototip, către cel reprezentat iconic de sfintele icoane.

35 G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, col. 132A-E.