IN HONOREM

AVVA GHELASIE

Coperta: Neofit
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Ghelasiene : In honorem Avva Ghelasie. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2026-
7 vol.
ISBN 978-630-6578-18-4
Vol. 1. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2026. - ISBN 978-630-6578-19-1

2
929

Icon-iconologie-iconografie
– mozaic din fragmente de glosă: efigia Stăniloae –
de M.D. LINTE
Icon-Iconare-Iconic: Persoana – Chip Triadic
– de la mistagogia icoanei, la mistagogia iconică –
de M.R. IENCULESCU

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

GHELASIENE

IN HONOREM

AVVA GHELASIE

I

sânbotin
2026

CHIPUL ICONIC

Icon-iconologie-iconografie

– mozaic din fragmente de glosă: efigia Stăniloae –

I. De la teologia icoanei la mistica icoanei – inserții mistagogice

– noi spații de explorare: persoana –
– direcții noi de cercetare: personalismul iconic –

I.1. Teologia icoanei în spațiul românesc: inevitabila marcă Stăniloae
– înrădăcinare: actualizare şi continuitate patristică
– deschideri mistagogice –

În 1989, în *Mitropolia Ardealului,* se publică – *Contribuții ale teologilor ortodocşi români la definirea unei teologii a icoanei* – de către ierom. drd. Vichentie Punguță (1953-2020), cel care s-a închinoviat, în 1975, la Mânăstirea Frăsinei (Vâlcea), acolo unde, începând cu anul 1973, a viețuit şi după 1990 a scris opera sa complexă, extrem de consistentă – care cuprinde şi o inedită mistagogie a icoanei – vrednicul de pomenire isihast, ieromonahul Ghelasie Gheorghe.

Lucrarea Arhimandritului Vichentie semnalează revirimentul teologiei icoanei, în Ortodoxie în general[1], aminteşte câteva lucrări de iconografie care prezintă elemente de teologie a icoanei[2], reflectă ceea ce consideră a fi o primă etapă în elaborarea unei teologii a icoanei în teologia românească[3], dar dedică cele mai multe pagini Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, fără a omite şi alți autori români, cu contribuții în acest sens, printre care, în primul rând, îl menționează pe Pr. Prof. Ilie Moldovan[4]. Se poate adăuga că, după 1989, începând cu 1991, un suflu cu totul remarcabil prin profunzime şi inedit prin abordare, limbaj şi formulare, vine, în chip complinit, în spațiul teologic românesc, prin Avva Ghelasie, isihastul de la Frăsinei.

În finalul prezentării sale, Arhim. Vichentie – cel pentru care „cercetările în domeniul iconografiei se constituie ca o treaptă absolut necesară în efortul de elaborare a unei teologii a icoanei" – conchide că prin numărul mare de lucrări dedicate icoanei, publicate în spațiul românesc, şi, de bună seamă, şi prin conținutul intrinsec al acestora, putem recunoaşte un argument pertinent în favoarea unor certe contribuții teologice româneşti cu privire la icoană. Crede şi ne încredințează, de altfel, că toate aceste lucrări situează gândirea teologică românească într-un loc de frunte în ceea ce înseamnă actualizarea şi aprofundarea tainei teologiei icoanei.

Însă, din toate aceste lucrări, remarcă în chip deosebit studiile Pr. Prof. Dumitru Stăniloae ca fiind nu doar o nouă etapă în conturarea unei teologii a icoanei în spațiul românesc, ci şi o contribuție, de înaltă valoare, decisivă, din care s-ar putea alcătui cu uşurință un tratat privind sfintele icoane, ce ar putea fi în prim-planul elaborărilor teologice ortodoxe contemporane, din a doua jumătate a secolului XX, cel puțin.

Arhim. Vichentie prezintă în ordine cronologică studiile de teologie a icoanei, pe care le consideră mai importante, publicate în intervalul 1957-1982. Face şi o trecere în revistă în funcție de problematica avansată, în chip specific, în fiecare studiu, încercând chiar o sistematizare pe care o apreciază ca fiind necesară, dat fiind faptul că diferite aspecte revin în mai multe din studiile Marelui Teolog, dar nu în chip repetitiv, ci cu proaspete incizii şi noi detalieri, cu priviri din alte unghiuri şi cu adânciri, de fiecare dată. Urmând cronologia, se poate observa că în fiecare deceniu, începând cu al şaselea al secolului trecut, apare cel puțin un studiu, fapt ce relevă preocuparea sa constantă, recurentă, vizavi de icoană, iconologie şi iconografie.

Arhim. Vichentie nu aminteşte – *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe*[5] (1983) –, lucrare ce are în vedere iconografia. Părintele Stăniloae abordează aici, ca un comentariu descriptiv, preponderent expozitiv şi asociativ, programul iconografic al picturii realizate la biserica Sf. Ioan Botezătorul (din Ferentari – Bucureşti), între 1980-1983, de către pictorul monah Gheorghe Ciobanu. Acest

din urmă studiu, apărut după cele care abordează distincția dintre idol şi icoană, dintre simbol şi icoană, şi cele care aprofundează efectiv teologia icoanei, hristologia şi iconologia, ne arată – tratând iconografia – că nu e o necesară dezvoltare în trepte şi nici o cale evolutivă, de la iconografie la teologia icoanei, aşa cum lasă să se înțeleagă Arhim. Vichentie, care nu introduce în structura sa cronologică nici articolul din 1935, *Sensul icoanei*[6], apărut în *Telegraful Român*, şi nici studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane*[7], publicat în *Gândirea*, în 1942. Încă alte două studii, *Icoanele în cultul ortodox*[8] (1978) şi *Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credințe şi mijloace de întâlnire a credincioşilor cu Hristos, cu sfinții care s-au săvârşit în El*[9] (1981), nu sunt printre cele evocate. Acestea sunt publicate integral în *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă* (1986), volum la care arhimandritul face referire.

În evaluarea sa, acestea din urmă ar conține o reluare a temelor şi a ideilor principale din studiile anterioare, dar într-o formă mai concentrată şi totodată mai sistematică. Totuşi, se poate spune că, în raport cu studiile anterioare, în articolele din 1978 şi 1981 republicate în *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, cel puțin un aspect apare mult evident şi mai concretizat, anume cel legat de *prezență,* prin care ni se relevă mult mai pregnant caracterul personalist şi comunicarea interpersonală, prin intermediul icoanei. Se poate semnala astfel venirea în prim-plan a *icoanei ca prezență*, aspect ce reflectă într-un mod mult mai aplicat, din perspectivă inversă, orizontul mistic al icoanei şi caracterul său eminamente personalist – în sensul tare, apofatic, al persoanei.

Arhim. Vichentie semnalează *înrădăcinarea patristică* a părintelui Stăniloae invocând faptul că, în abordările sale, porneşte de la modul tratării problematicii de către marii părinți din secolul VIII-IX; se referă în special la Sf. Nichifor Mărturisitorul şi Sf. Teodor Studitul care, ține să precizeze, sunt valorificați pentru prima dată în limba română şi în teologia românească. Pe de altă parte, remarcă faptul că părintele operează, implicit, cu un criteriu indispensabil unei cercetări serioase cu privire la icoană, şi anume *actualizarea patristică*.

În acest sens, constată că pornind de la dezbaterea asupra icoanei din sec. VIII-IX, nu doar a reiterat, ci a actualizat argumentele iconodule, oferind „sinteze cu un nou orizont" care constituie „o contribuție inegalabilă la dezvoltarea acestui important capitol al Dogmaticii ortodoxe". De fapt, observând că obiecțiile împotriva icoanelor sunt reluate de adversarii icoanelor din toate timpurile, şi că, similar, şi temeiurile evidențiate de Biserică în acea polemică au valoare în toate timpurile, chiar părintele Stăniloae mărturiseşte că va „relua şi explica temeiurile de atunci"[10]. Însă, explicațiile temeiurilor de odinioară, prin chipul personal de realizare a actualizării, sunt mai mult decât o simplă actualizare patristică. Sunt o reală prelungire, cu perspectivă de ansamblu, sintetizată şi modulată contextual, ramificată tematic, ce constituie o contribuție creativă, efectivă, la deplină măsură patristică.

Pe lângă această dublă acțiune de înrădăcinare şi actualizare patristică, care, de altfel, este un firesc *chip de a fi* în viul Tradiției – aflată în contact inevitabil cu diverse etape ale devenirii istorice – părintele Stăniloae nu a lăsat de înțeles că tematica care priveşte icoana ar fi cumva saturată, epuizată. Dimpotrivă, a sugerat inclusiv direcții noi de cercetare care au nevoie de aprofundare şi clarificare. De pildă, indică nevoia de a stărui în viitor asupra înțelegerii capacității omului de a fi un chip transparent al Chipului lui Dumnezeu; nevoie care ar fi generată de conştiința de sine mai adâncită a omului contemporan, impusă de un nou context – diferit de cel din perioada iconoclastă[11] –, aşa cum scrie în încheierea studiului, din 1979, ce priveşte hristologia şi iconologia, în disputele din secolele VIII-IX.

Este cert că transparența chipului, ca temă de aprofundat, capătă anumite amprente, trăsături şi caracteristici, atunci când chipul este legat de persoană, când defineşte deosebirea şi implică/ identifică distincția: „Fără îndoială, întrucât natura nu există real decât în persoană, chipul e propriu şi persoanei. Persoana dă consistență concretă chipului naturii şi-l arată astfel ca manifestând şi o relație a unei persoane cu celelalte şi o deosebire între ele, în cadrul aceleiaşi naturi"[12]. Chipul lui Dumnezeu, Treime de Persoane, implică o anumită precizare,

întrucât, după cum spune părintele Stăniloae, nu este şi nu poate fi un chip total indefinit: „Fiul e chip al Tatălui atât prin faptul că are natura Lui, cât şi prin faptul că e Fiu al Tatălui şi nu Tată. Chiar în Dumnezeu *chipul înseamnă o anumită distincție (subl. n.)* a unei persoane de alta, deci şi *o anumită precizare*. Nici *Dumnezeu nu e total indefinit (subl. n.)*. Există o infinitate în realitatea Lui care nu e total indefinită”[13].

În aceste considerente, transparența unui chip prin altul şi capacitatea unui chip de a fi transparent trebuie să facă identificabile şi aceste precizări şi distincții supradefinite – nu indefinite! – care deosebesc un chip de altul, chiar în taina lor apofatică. Trebuie înțeles însă chipul prin distincția sa, distincție pe care transparența nu o poate anula. Dimpotrivă, tocmai asta face: o lasă să transpară!

Studierea capacității chipului omului de a fi transparent pentru Chipul lui Dumnezeu poate surveni şi ca o aprofundare, dar şi ca o clarificare, dacă se urmează o abordare din perspectivă iconică. Aceasta presupune descoperirea tainei chipului omului, ca iconologie, şi o devoalare a înrudirii dintre chipuri, prin *asemănare*, ca iconicitate – privind cu atenție şi analogia de formă şi corespondența structurală dintre chipuri, dar şi raportul dintre ființă şi energii, aşa cum de altfel configurează antropologia iconică isihastul de la Frăsinei.

De fapt, nevoia de a stărui în adâncirea tainei transparenței omenescului pentru dumnezeiesc, aşa cum sugerează părintele Stăniloae, nu poate să nu ia în considerare firea umană şi, în fond, antropologia, în caracterul său iconic, ca formă şi structură, creată, configurată după un model dumnezeiesc. Astfel, se pot trasa coordonatele capacității/ capacitării acestei transparențe a chipului omului, din perspectiva originii şi a sensului de care este marcată, în chip ipostatic-personalist. Nu e orice fel de transparentizare, aşadar. E o transparentizare care face vizibil un *chip-față*, cu care există însă o prealabilă înrudire, de asemănare de chip. Asta întrucât chipul omului este creat ca atare, prin iconare, adică întru asemănare de chip. Altfel spus, capacitatea de transparentizare se înscrie şi devoalează într-o viziune iconică, personalistă. Reflectă o funciară înrudire, o

legătură de asemănare ce are o bază – una identitară! –, aflată în prototip-model.

Nu vorbim, aşadar, de o transparentizare a nedefinitului/ nedeterminatului impersonal, ci de o transparentizare a supra-definitului/ supradeterminatului *persoanei-feței*[14] care survine la arătare, integral, ca *prezență iconică*[15]. Este o *față* a *ipostasului-persoanei* umane, ca suport al transparenței, care în dialogul tainic *față-către-față* face să trans-*apară* şi pe *fața* trupului omului, chipul divin transcendent. O *față* a trupului ce devine transparentă prin iconizare, adică prin prefacerea întru asemănare după chipul-fața sufletului, care este ipostas-persoană creată după chipul dumnezeiesc, care este tot Ipostas-Persoană. Mai precis, este Treime de Ipostasuri-Persoane. Evident, una este *fața trupului*, alta este *fața sufletului*, şi cu totul alta este *Fața lui Dumnezeu – Cel în Trei Fețe*. Dacă se operează cu distincția palamită dintre *Ființa Necreată* şi *Energiile Necreate* şi cu cea ghelasiană dintre *ființa de creație* şi *energiile de creație* pot apărea noi detalii de profunzime care să explice capacitatea de transparentizare, pornind de la personalismul ființial, începând dintr-o ordine, deci, a distincțiilor apofatice.

Prezentând chipul triadic al persoanei, chip apofatic, Avva Ghelasie s-a folosit de o reprezentare-iconare a triadei persoanei – *chip-față-asemănare* – care sunt supra-distincții în taina persoanei. Sunt distincții în ordinea ființială a persoanei. Astfel, în acest caz, şi *chipul* şi *fața*, şi *asemănarea* sunt distincții *intra*-ființiale. Avem de-a face în acest sens cu un demers ghelasian, mistagogic, care explorează apofatismul personalist, prin identificarea unor distincții *intra*-ființiale care pun în evidență *chipul triadic* al *persoanei-ipostas*.

Din această perspectivă, *chipul*, *fața* pot trimite la *ipostas* ca *întreg chip ființial*, dar pot fi referite şi la distincții *intra-ființiale* ale acestui întreg, caz în care, dat fiind vorba de o structură triadică, la *chip* şi la *față* se adaugă şi un terț, anume *asemănarea*. Această mistagogie ghelasiană relevă coordonatele şi dimensiunile antropologiei iconice, personaliste, apofatice, pornind de la temeiul arhechipal al persoanei. Este o mistagogie a *persoanei – chip iconic*. Antropologic, *chipul triadic* al *persoanei-ipostas* este

echivalat cu *chipul triadic* al *sufletului în sine* ca ființialitate creată.

Evident nu se confundă creatul cu necreatul, chipul omului cu chipul lui Dumnezeu, omul ca persoana-ipostas, cu Dumnezeu ca Persoană-Ipostas. De fapt, inclusiv distincția netă dintre Dumnezeu şi om, relevată ghelasian în ordinea distincțiilor ontologice – cea dintre *Ființa Necreată* şi *Energiile Necreate* în raport cu cea dintre *ființa creată* şi *energiile create* –, întăreşte şi accentuează hotarul de netrecut, subliniind, ca argument în plus, această imposibilitate de confundare, oricât de mare ar fi unirea şi transparența dintre chipul omului şi chipul lui Dumnezeu. Paradoxal, cu cât este mai deplină unirea, cu atât mai clară este transparența care face ca distincțiile să fie şi mai evidente.

Părintele Stăniloae mai face însă o remarcă interesantă vizavi de omenescul devenit transparent pentru dumnezeiesc, în Hristos, din perspectiva lucrării iconarilor şi a practicii de închinare. Ne relevă o deosebire între teologii doctrinari, apărători ai icoanelor, care au stăruit mai puțin asupra acestui aspect, respectiv „iconarii bizantini şi închinătorii ortodocşi care au dat o expresie mai vie acestui fapt”[16].

Prin urmare, iconografia/zugrăvirea de icoane şi practica/experiența închinării la icoane au putut să devanseze teologia icoanei, din perspectiva reflectării în chip personal a acestei transparențe. Altfel zis, inciziile şi tuşele teologiei icoanei, iconologia ca apologetică şi mărturie doctrinară, deci, a putut să survină subsecvent mărturiei/reprezentării iconografice, deja asumată şi asimilată în practica închinării/iconării.

Trebuie spus aici, în acest orizont al practicii, că la Avva Ghelasie se poate remarca o practică mistică iconică care se configurează, precizează şi orientează din perspectiva unei mistagogii a icoanei în trena căreia aflăm şi antropologia iconică, care, după cum ne previne chiar isihastul, este cheia înțelegerii practicii iconice carpatine, cea desfăşurată pe fondul redescoperirii personalismului apofatic, ca act, ca adresare, ca întâlnire. Şi trebuie subliniat acest personalism apofatic, pentru că apofatismul poate fi şi impersonal, în viziunea misticilor metafizice şi ezoterice.

I.2. Iconografia – în spectru iconologic
– lărgiri teologice şi adânciri mistice: premise ale înnoirii creative –

Per ansamblu, se poate spune că icoana intră în atenţia şi preocuparea părintelui Stăniloae pe parcursul a peste cinci decenii, dacă luăm în considerare *Sensul icoanei* (1935) şi *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă* (1986), volum în care, la secţiunea *Preliminarii,* găsim un capitol – *Sfintele icoane în cultul ortodox* – în care sunt tratate mai multe aspecte: „îndreptăţirea sfintelor icoane", „rostul sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă" respectiv „aşezarea sfintelor icoane în locaşul bisericesc". Avem astfel lămurite şi îndreptăţirea, şi rostul, şi aşezarea în rânduiala unui plan iconografic structurat în orizont iconologic, adică în temeiul unui discurs calibrat teologic care conferă conţinut şi coerenţă transpunerii şi articulării plastice.

În registru iconografic, face trimitere, în context, la pictura bisericii Nea, a Sfintei Sofia din Kiev (1037) şi din Ohrida (1050), a Mânăstirii Noi din Hios (mijlocul sec. XI) şi a bisericii din Dafni (sec. XI), relevând, prin aceste exemple, şi o detaliere a modului în care s-a conturat, a crescut şi s-a îmbogăţit programul picturii parietale bisericeşti[17], în raport, desigur, cu componentele formei şi structurii arhitecturale care solicită un răspuns aplicat, adecvat compoziţional şi morfologic. De pildă, forma şi structura bisericii Mânăstirii Noi (*Néa Moni*) din Hios a fost şi ea ofertantă, prin numărul mare de conci, facilitând compunerea a opt scene cu semnificaţie în istoria actelor mântuitoare: Bunavestirea, Naşterea, Prezentarea la templu, Botezul, Schimbarea la Faţă, Răstignirea, Pogorârea de pe cruce şi Învierea.

În perspectiva părintelui Stăniloae sensul icoanelor care împodobesc pereţii bisericilor a ajuns, în prezentarea temelor din viaţa lui Hristos, a îngerilor şi a sfinţilor, la expresia completă, în secolul XIV, odată cu „apariţia unor bogate reflexii teologice şi a unor interpretări duhovniceşti în prezentarea acestor teme"[18], fertilizate, în mod cert, de isihasm şi palamism. Acest fenomen palamit, cu dimensiuni deopotrivă experienţiale

şi doctrinare, străbate „similar şi concomitent în Liturghie şi în iconografia locaşului bisericesc”[19]. Cu alte cuvinte, pătrunde şi în iconografie această lucrare mistico-teologică palamită ce scoate în evidență posibilitatea de unire a omului cu Dumnezeu, în Hristos, prin intermediul luminii necreate. Pentru iconarul bizantin, teologia-mistică palamită se traduce în lucrarea sa de *icono*-grafiere prin faptul că aceasta poate fi sau chiar este „animată de o trăire duhovnicească a prezenței lui Dumnezeu reflectată din prototipurile reprezentate în icoanele sale”[20].

Dincolo de acest reviriment isihast din secolul XIV, cu reverberații şi în iconografie, părintele Stăniloae deplânge însă faptul că „în timpurile mai noi astfel de iconari au apărut tot mai rar”[21]. S-a ajuns până într-acolo încât „cei mai mulți din executanții iconografiei bizantine au posedat doar tehnica desenului şi un oarecare meşteşug al pregătirii culorilor”[22]. Astfel, s-a produs, putem spune, o mutație: *iconarii* s-au transformat în *executanți iconografici*. Fapt pentru care, „icoanele pictate de ei au reprodus doar formal şi exterior chipurile moştenite din trecut, fără viață şi fără interpretări creatoare ale infinitului vieții dumnezeieşti aflat în Hristos şi în sfinții pictați, infinit manifestat prin viața lor, descris în Scriptură şi Viețile Sfinților”[23].

Părintele Stăniloae semnalează, în contrast cu *executanții iconografici*, „o remarcabilă excepție recentă de la această monotonă şi rece repetiție” în pictura monahului Gheorghe Ciobanu, care aduce „o anumită înnoire în pictura bisericească, deşi o menține pe de altă parte pe linia tradiției”. În fond, chiar prin titlul acestui studiu al Marelui Teolog ni se atrage atenția asupra imaginii picturale, *icono*-grafice, care este văzută ca un comentariu, altfel zis, ca un discurs plastic-imagistic – mărturisitor al dogmelor ortodoxe – care poate fi, chiar în acest fel, unul care îmbogățeşte, aducând un aport propriu, creativ, în chip specific. Reprezentările iconografice ale pictorului Gheorghe Ciobanu, în detaliile lor teologice şi duhovniceşti – ca mărturie că „se poate face teologie creatoare, nu numai scriind, ci şi pictând”[24] –, le vede „întemeindu-se pe o lectură mai atentă a Sfintei Scripturi”. Cu alte cuvinte, (şi) textul evanghelic este

considerat temei, suport al imaginii sau, altfel zis, iconografia este alcătuită, lecturată, decriptată, în virtutea iconologiei, adică a unui discurs/ text / cuvânt premergător, întemeietor.

În cazul icoanelor parietale ale bisericii Sf. Ioan Botezătorul din Ferentari – comentată şi de Wilhelm Nyssen, în volumul *Flacăra mântuirii* – părintele Stăniloae face şi o analiză de factură iconologică în care încearcă să scoată la iveală detalii teologice şi duhovniceşti reliefate compoziţional şi plastic/ pictural, atât în conceperea structurii de ansamblu a planului, cât şi în morfologia unor icoane, aşa cum e cu reprezentarea Sfintei Treimi, concepută ca fiind „deosebită de cea a lui Rubliov”[25], sau în cazul unor scene precum *Bogatului nemilostiv şi săracul Lazăr*, zugrăvită în pronaos pe peretele de apus – ca formă de înfăţişare *a Judecăţii de Apoi*[26] – sub scena *Pogorârea Mântuitorului pe norii cerului în vederea judecăţii*.

Este o reprezentare în care dedesubtul „sânului” lui Avraam şi al raiului se află iadul care „nu poate fi decât în cel mai depărtat dedesubt, departe de lumina lui Hristos”. Un iad zugrăvit şi ca absenţa luminii lui Hristos, ca nevedere a chipurilor, ca disoluţie a feţelor, ca depersonalizare şi împielițare demonică; un iad care e „atât de acoperit de întuneric” că aproape „nu se văd chipuri omeneşti, ci numai capetele ca de fiare ale unor trupuri lungi de şerpi, pierdute în întuneric, cu dinţii descoperiţi într-un rânjet fioros, cu ochii injectaţi, cu părul zburlit, reprezentând pe diavoli”[27]; o imagine care, conform părintelui Stăniloae, se poate asocia, ca pandant iconologic, textului din I Petru (4, 2-5).

Un alt exemplu poate fi zugrăvirea *Schimbării la Faţă* a Mântuitorului pe fondul crucii, imagine care leagă slava lui Hristos de crucea Lui, cu referire, tot la un text, cel din Matei (17). „Crucea şi lumina sau crucea luminoasă”, „paradox propriu teologiei şi spiritualităţii patristice”, o întrevede însă şi în scena *Naşterii Domnului* care e plasată „la intersecţia a patru râuri de lumină, reprezentând cele patru braţe ale crucii prin care se revarsă lumina peste lume”[28]. Lumina Necreată vine prin Naştere-Întrupare, vine prin Cruce-Jertfă, vine prin Hristos, prin Trupul Său Înviat, prin umanitatea Sa înălţată la ceruri şi aşezată de-a dreapta Tatălui.

Pe lângă această prezență a temei *Crucii* şi a *Luminii*, o altă temă recurentă în această pictură care ne arată „concentrarea Liturghiei în jurul Euharistiei sau a comuniunii cu Hristos”[29], este *Potirul*. Acesta se află şi între scena biciuirii şi a închinării batjocoritoare a lui Hristos, şi în scena aflată sub cea a *Învierii*, cea a *Pogorârii la iad*[30], în care Hristos e cu potirul în mâna dreaptă, adunând în jurul său drepții. Dar îl regăsim şi pe *Masa etimasiei*[31] şi, de bună seamă, în scena *Împărtăşirii Apostolilor*: „Oriunde e Hristos e şi crucea şi potirul”[32].

Potirul stă însă aşezat şi pe masa în formă de triunghi din reprezentarea Sfintei Treimi, „indicând că potirul prin care Fiul cel Întrupat se va împărtăşi oamenilor se află într-o legătură cu întreaga Sfântă Treime şi că Întruparea lui Hristos şi toată lucrarea Lui mântuitoare, până la împărtăşirea sa oamenilor, nu-i o lucrare separată a lui Hristos, ci la ea participă în feluri deosebite fiecare Persoană”. Această întreită lucrare şi participare a Sfintei Treimi, care arată distincția Ipostasurilor-Persoanelor, este specificată şi în reprezentarea iconografică a pictorului Gh. Ciobanu care identifică participarea deosebită la iconomia mântuirii: „Fiul are la capul Lui crucea, ca cel ce va primi ca om răstignire; Tatăl, triunghiul, ca cel care în Treime are locul de izvor; şi Duhul Sfânt, pătratul, ca Cel prin care se revarsă harul mântuitor în toate cele patru părți ale universului”[33]. Elementele imagistice, grafice, ale identificării Ipostasurilor-Persoanelor, în raport de lucrarea iconomică, unitară şi distinctă a Sfintei Treimi, sunt astfel crucea, triunghiul şi pătratul.

Euharistia este o liturgică şi ritualică cuminecare-întâlnire, în Hristos, cu Sfânta Treime. Icoana reprezintă acelaşi tip sau aceeaşi cale de comuniune, în Hristos, cu întreaga Sfântă Treime, în distincția participativă a fiecărei Persoane. Prezența *Potirului* în reprezentarea iconografică semnalează acest chip euharistic al comuniunii integrale în Hristos în care este prezentă, implicată în chip distinct, fiecare Persoană. Nu este o prezență difuză, nespecifică a luminii Sfintei Treimi, fără o resimțire a lucrării distincte a Persoanelor.

Mântuitor, mângâietor, îmbucurător, sfințitor, luminător, îndumnezeitor – Harul/Lumina Necreată se revarsă incandescent

prin Duhul Sfânt, care vine prin Hristos, Fiu al Tatălui. De aici o imagine picturală în care lumina harului se revarsă abundent asemenea unor râuri, asemenea unui foc al Duhului Sfânt care trezeşte, aprinzând, dragostea în inimi, în chipul unei perpetue Cincizecimi: „În general din toată pictura iradiază o lumină ce dă spre roşu. E ca un foc al Duhului Sfânt, ca o expresie a vieții şi a entuziasmului dragostei de Dumnezeu, care ne vine din cer. Peste tot curg râuri de lumină şi de foc din cer. Din chipul lui Iisus țâşnesc, oriunde e prezent, raze de lumină. Peste tot e prezent Duhul Sfânt în chip de porumbel”[34]. Aceeaşi Lumină Necreată este cea care se revarsă de pe chipul lui Hristos. Nu survine decât prin Hristos, altfel zis, numai străbătând prin prototipul iconic, prin icoana hristică.

În acest orizont mistic al luminii necreate, părintele Stăniloae ține să indice – vizavi de cei care, în siaj iconomah, vor să vireze icoana într-un soi de simbolism care estompează trupul până la anulare, disipându-l sau/şi substituindu-l prin lumină –, doi vectori apologetici, incidenți în iconografie, şi anume: i) iconografia bizantină „rămâne fidelă istoriei, deci principiului că icoana a devenit posibilă datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu”, şi ii) „nu goleşte pe Hristos cel istoric şi pe sfinți ca persoane istorice de prezența spirituală în oarecare măsură sesizabilă şi trăită a lui Dumnezeu sau a puterilor dumnezeieşti în ei”[35]. Trasează astfel un hotar iconic în raport cu cei care, în legătură cu icoana, separă istoricul de eshatologic, neluând în considerare întruparea şi trupul istoric prin care pot pătrunde energiile dumnezeieşti şi poate fi simțită şi trăită o prezență a lui Dumnezeu. De fapt, această teză a unui Hristos al cărui trup este disipat în lumină era îmbrățişată şi de iconoclaşti[36], şi de cei care încă rămân în acest siaj, în sec. XXI.

Se poate întrevedea, prin aceste exemple, o acumulare şi o dezvoltare în trena Tradiției, în ceea ce priveşte configurarea în timp a planului iconografic parietal, care tinde spre o acoperire cât mai complexă, ca tematică şi scene, din perspectiva reprezentării actelor care au incizat momentele fundamentale din istoria mântuirii, prin Hristos, Domnul şi Mântuitorul. Dar, totodată, se poate observa şi o posibilitate de actualizare

creativă, din perspectiva alcătuirii unui plan iconografic parietal, în care se încearcă traducerea în imagini, prin compunerea şi articularea unor reprezentări, a conținutului asociativ al unui discurs teologic, scripturistic şi duhovnicesc.

Impactul palamit, mistic isihast, ce distinge ontologic, în Dumnezeu, Ființa Sa de Energiile Sale Necreate – sau, altfel spus, deosebeşte ontologic Ființa lui Dumnezeu de Lumina Sa Necreată – are efect fertil şi asupra iconografiei, mai cu seamă că priveşte teologia Luminii Necreate pe care părintele Stăniloae o leagă, în sens maximian, de prototipuri-modele şi de o trăire a prezenței lui Dumnezeu prin ele. Prin urmare, Lumina Necreată, care nu e numai o calitate fără suport[37], trece prin filtrul iconic al prototipurilor-modelelor, descoperite în şi prin Hristos. În acest sens, din perspectiva reprezentării plastice, iconografice, intervine şi nevoia găsirii unor soluții picturale ce privesc nu doar cromatica, raportul cromatic şi efectul de lumină, ci şi morfologia luminii.

I.3. Hristologie şi iconologie – Iconologie şi hristologie – asemănări-înrudiri: de chip, de ipostas, de firi –

Atunci când avem de-a face cu imagini care întrupează, traduc, transpun un discurs/text, suntem în spațiul unei posibile analize iconologice, aşa cum este ea definită, în special de E. Panofsky, în prima parte a secolului XX. Vorbim de o analiză a imaginii-reprezentării în raport de discursul, scris sau nu, pe care aceasta îl traduce, îl configurează, îl întrupează. Se poate lectura-vedea astfel, prin imagine, discursul întemeietor care transgresează registrul abstract pentru a se închipui în cel pictural. Intră în joc o relație între abstract şi concret, intra-mundană, care poate fi aniconică.

Însă, în studiul *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, iconologia se referă, dacă o privim în raport cu sensul său din istoria artei, nu atât la un text concret, precizat, care este tradus într-o imagine precisă, una anume, cât la discursul teologic în sens elaborat, centrat hristologic, ce se constituie în argument în favoarea posibilității existenței icoanei ca fiind chip-imagine, reprezentare a Fiului lui Dumnezeu, întrupat.

E vorba de un discurs teologic, apologetic, care dă temei şi sens, formă şi conținut, icoanei-imagine/reprezentare, descoperind-o în valoarea ortodoxiei sale mărturisitoare. Este un discurs care se revendică de la Însuşi Cuvântul care se Întrupează, revelându-Se drept *Cine Este!* Cuvântul cuvântându-Se, exprimându-Se pe Sine, în Hristos, este un discurs-exprimare chiar al Cuvântului în Sine care, după întrupare, se întruchipează în icoană: cuvânt plasticizat[38].

Tot un discurs al Cuvântului este şi cel exprimat-rostit de Cuvântul-Dumnezeu prin cuvintele-loghii paradigmatici[39], divini, care sunt modelele creației. Iconologia poate fi gândită şi în raport de acest meta-limbaj paradigmatic întemeietor, care reclamă lectura acestuia prin intermediul creației, în care se întruchipează. Un alt discurs, scris de data aceasta, este cel al Cuvântului din cuvântul Sfintei Scripturi, care poate fi întruchipat iconografic. Din această perspectivă a Cuvântului întrupat, iconologic, nu mai suntem într-un simplu raport: abstract-concret, ci într-unul de fond şi suport tare, personalist. Ultraconcret! Coborând în ordinea creată antropologică, în scenă intră subiectul concret, supra-cartezian, anume chipul-persoana ca limbaj-cuvântare fundamentală care se în-trup-chipează.

Tot la fel de bine, iconologia se poate referi la o cunoaştere-ştiință a chipului, atât al lui Dumnezeu, cât şi al omului, descoperite, adeverite prin hristologie, cea care ne relevă prototipul ca temei al icoanei-imagine/reprezentare. Altfel spus, *icono*-logia poate fi văzută ca ştiință/(con-)-ştiință a *iconului*, adică o conştiință-ştiință a *chipului*, corespondent sau echivalent românesc al *iconului.*

Subliniind faptul că Sfânta Scriptură „afirmă deosebirea categorică sau contradicția dintre idol şi icoană prin înşişi termenii deosebiți ce-i foloseşte pentru ele”[40] şi că cei care resping icoanele, socotind că sunt una cu idolii, „săvârşesc o gravă confuzie şi se află în opoziție cu Sfânta Scriptură”, părintele Stăniloae arată că limba română – care „a reținut şi numirea de *icoană*, rezervată pentru chipul zugrăvit al lui Hristos şi pentru cele ale sfinților” – „cunoaşte trei, respectiv patru

sensuri: a) *Idol*, pentru chipurile zeilor păgâni; b) *Chip*, pentru un om ca ființă asemănătoare cu Dumnezeu (Fac. I, 26, 27); I Cor. XI, 7; Col. III, 10); c) Tot *chip* pentru Fiul lui Dumnezeu (Filip. II, 6; II Cor. IV; Col. I, 15; Evr. I, 3), omul fiind propriu-zis „după chipul" Tatălui care este Fiul, având să se reînnoiască după el (Rom. VIII, 29; Col. III, 9; II Cor. III, 18); d) *Icoană*, pentru chipul zugrăvit al lui Hristos şi al sfinților"[41].

În aceste considerente, *icoana* ca zugrăvire-reprezentare se poate spune că presupune şi implică *chipul*, ce are conotații specifice, atât cu privire la om, la care se referă, cât şi cu privire la Dumnezeu, la care se referă – mai precis cu privire la Fiul lui Dumnezeu, Cel care fiind „după chipul" Tatălui, este *asemănarea-icoana* Tatălui. Ca atare, icoana, exprimând aceste chipuri, raporturi de înrudire de chip şi legături de asemănare de chip, este o cale revelată, descoperită hristic, ce nu poate fi niciodată confundată cu idolul: „Credința creştină pune realitatea icoanei ca chip zugrăvit al lui Hristos şi al sfinților în dependența de calitatea Fiului de chip (de icoană) al Tatălui şi de calitatea omului de ființă creată „după chipul Fiului" sau reînnoită în Hristos şi după modelul Fiului cel întrupat"[42].

În această frază putem observa o structură dogmatică concentrată a icoanei care-i conferă conotația specifică, descoperind-o drept cale a adevărului revelat. Vedem că înțelegerea căii ortodoxe a icoanei angajează încredințarea noastră de existența *de facto* a realității:

i) – unui raport teologic intra-trinitar specific, *calitatea Fiului de chip (de icoană) al Tatălui*;
ii) – unei antropologii specifice dată de a) *calitatea omului de făptură creată după chipul Fiului* respectiv de b) *reînnoirea în Hristos şi după modelul Fiului întrupat*;
iii) – unei hristologii autentice, fără de care nu putem înțelege i) şi ii): adică nici calitatea Fiului de chip (icoană) al Tatălui, nici calitatea omului de ființă creată după chipul Fiului, nici reînnoirea şi modelarea după modelul (icoana) Fiului întrupat. Altfel zis, nu înțelegem nici icoana şi nu înțelegem nici calea iconică – cea de a fi chip (om) *după* chip (Fiul) *după*

chip (Tatăl) întru asemănare (om) *după* asemănare (Fiul) *după* asemănare (Tatăl) –, care este o cale a asemănării după chip.

În fond, trebuie să remarcăm aici că există o legătură specifică între triadologie, hristologie şi antropologie care priveşte icoana, iar aceasta poate fi tratată iconologic, din perspectiva cercetării chipului ca temei, care este *persoana-ipostasul*. Ceea ce a şi făcut isihastul de la Frăsinei, în explorarea mistagogică a personalismului prin care a devoalat taina arhechipului *persoanei – chip triadic*, care, într-una din triadele ghelasiene, este trifiinţialitatea: *icon-iconare-iconic;* o trifiinţialitate care indică nu trei fiinţe, ci substanţa fiinţială care este structural întreită, în conţinutul persoanei; iar acestă fiinţialitate trebuie decelată în raport de distincţia ontologică palamită, de neconfundat, dintre fiinţă şi energii.

Există însă şi o cale de cercetare a *iconicităţii* care caută să identifice caracterul iconic, cel al asemănării ca legătură, al recunoaşterii deci a ceea ce este dacă este *după (chip).* În *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, de exemplu, se poate spune că avem tratată mai mult o chestiune de *iconicitate*[43], anume cea care priveşte *asemănarea* sau relaţia-legătura de asemănare ce identifică/ recunoaşte o bază a asemănării din icoană, recte prototipul.

Ca o paranteză, zăbovind puţin asupra familiei de cuvinte ce sunt arondate *iconului,* se poate spune că *iconarea* priveşte cumva ca act, făptuirea, realizarea, transpunerea în realitate a ceva/ a cuiva ce întruchipează/ întrupează o asemănare. Sau poate reprezenta o aşezare într-un raport cu temeiul asemănării, cu prototipul; ca o primire în sine şi asimilare, întru prefacerea asemănării, a prototipului-modelului, tot aşa cum chipul primirii iubirii este distinct de chipul dăruirii iubirii, deosebire pe care o făcea părintele Stăniloae. În schimb, *iconizarea* ar putea fi actul de pecetluire/ amprentare a cuiva/ a ceva, act care lasă o urmă-memorie identitară. Însă, *iconizarea* poate privi şi procesul, parcursul, dinamica asemănării, prin modelare-imprimare, într-un anumit gradient.

După cum se ştie, polemica în jurul icoanei a adus în discuţie şi o problematică hristologică şi a „desfăşurat dintr-un

unghi nou toată disputa hristologică”[44]. De fapt, hristologia calcedoniană a fost adâncită în cadrul dezbaterii privind icoana, „pentru că apărătorii icoanelor au adus o nouă clarificare a definiției hristologice de la Calcedon”[45]. Ceea ce arată că hotarele hristologiei calcedoniene au putut fi extinse, apologetic, primind, la un moment dat, o nouă tuşă, de împrospătare, de transparență şi profunzime, de claritate sporită, de înaltă definire. Altfel zis, Tradiția Bisericii, inclusiv în cazul hristologiei, în nici un caz nu se confundă cu o sumă de sintagme care pot fi repetate, pur şi simplu, în dezbaterile teologice. Nu poate fi redusă Tradiția la translatarea istorică *tale quale* a unor termeni şi formule, pentru că un nou context, cu o problematică specifică, poate provoca explicări şi noi clarificări care, fără îndoială, trebuie certificate de duhul adevărului.

În acest sens, iconologia, personalismul pot să contureze-evidențieze hristologia într-o întruchipare iconică, aducând în atenție chipurile, divin şi uman, în Hristos. Se poate observa această preocupare într-un comentariu al părintelui Stăniloae, ce-l vizează pe Bulgakov, despre care spune: „(Bulgakov) ajunge să vorbească, deşi cu oarecare şovăială, de un singur chip al lui Hristos, referit la ipostasul cel unul al Lui, în care firile deveneau oarecum una, nu de două, ca apărătorii icoanelor, care refereau chipurile la naturi. Desigur, e *o înrudire între firi*, deci *şi între chipuri* (subl. n.). Poate apărătorii icoanelor n-au pus aceasta suficient în relief. Dar modelul şi chipul sunt totuşi deosebite”[46].

Se poate reține de aici că apărătorii icoanelor nu au pus suficient în relief, în contextul iconoclast, chiar aceste *înrudiri* de *firi* şi de *chipuri*. Altfel zis, această *distincție*, dar, totodată, *înrudire* de *firi* şi *chipuri*, a rămas ca ceva care trebuie pus în relief. A rămas ca o temă care trebuie explorată şi evidențiată, undeva, cândva. Chestiunea presupune şi o exprimare, o transpunere a hristologiei într-un limbaj şi o terminologie care să angajeze, cumva, şi să evidențieze şi chipurile, nu doar firile/naturile. Sens în care, înrudirea trebuie urmărită în direcția iconicității şi a relației iconice care este mult mai clară ca raport-legătură de asemănare între chipuri decât între firi.

Însă, limbajul „oarecum ambiguu, contradictoriu al lui Bulgakov”, din care „nu lipseşte o oarecare tendință panteizantă,

de care se resimte şi teoria lui sofiologică”[47], îl conduce la concluzia că cele două naturi, la fel şi cele două chipuri, nu sunt două într-un sens cu totul propriu. Părintele Stăniloae separă apele: „Ideea de penetrare a chipului omenesc prin cel dumnezeiesc şi ideea că chipul omenesc este reflexul creat al modelului dumnezeiesc pot fi reținute, pentru că sunt proprii Sfinților Părinți. Dar aceste idei nu implică unitatea chipului, ca la Bulgakov, ci *dualitatea chipurilor*, deşi ele *sunt înrudite*. Ele *se deosebesc* şi *se înrudesc*, cum *se deosebesc* şi *se înrudesc chipul şi prototipul* (subl. n)”[48].

La Bulgakov, aşadar, există o unificare deplină a chipurilor lui Hristos, prin identificarea celor două firi, care începe să se realizeze abia pe Tabor. Avem astfel de-a face cu un soi de unificare care merge până la identificarea firilor, fapt ce anulează dualitatea şi distincția firilor. Este o unire de tip fuzionist. Un viraj monofizit.

Spunând că cele două chipuri se înrudesc şi deosebesc, *după* sau *aşa cum* se înrudesc şi se deosebesc *chipul* şi *prototipul*, Marele Teolog trimite de fapt la un tip de raport iconic. Altfel zis, înrudirea dintre chipuri ține de o relație iconică. Este o relație de asemănare. Înrudirea, ca unire neamestecată, neconfundată, ține de legătura prin asemănare. Unirea dintre chipuri este una de neconfundat, şi se realizează în acest chip iconic al înrudirii, care este un chip al asemănării, fiind un chip al distincției. Iar *unirea iconică* este un tip de unire şi de unitate care păstrează atât deosebirea dintre chipuri, cât şi deosebirea dintre firi/naturi. Prin urmare, unirea iconică nu conduce nici la dizolvarea chipurilor, nici la identificarea firilor, ca la Bulgakov.

„Desigur, într-un fel, *chipul* nu se referă numai la natură, ci şi la *ipostas*. Din acest punct de vedere, se poate vorbi de o anumită *unitate a celor două chipuri* în Hristos, dar aceasta e o unitate compusă, cum şi ipostasul e o unitate compusă. Sau omul e înălțat, transfigurat de dumnezeire, fără ca să fie desființat”[49]. De remarcat faptul că avem chipul referit (şi) la *ipostas*, nu doar la *fire* sau *natură*. Sau, altfel zis, *chipul* poate fi referit la *natură*, la *fire* sau la *ipostas*. Detaliul este important, tocmai din perspectiva situării hristologiei în orizontul

iconologiei şi al iconicității, sau al personalismului iconic, ca să folosim o sintagmă, cu sens mai aplicat, specific. Referirea chipului la ipostas este un pas în profunzime, din această perspectivă iconică. Asta pentru că *ipostasul*, după cum şi *chipul*, au conotații concrete de distincție, de singularizare, de determinare.

În atare situație, *înrudirea* are un conținut mult mai concret identificabil în cazul ipostasului – ca singularitate, ca supradeterminare –, decât în cazul firii/naturii, care nu are neapărat asociat sensul determinării, al individualului. Ipostasul, precum şi chipul, are acest caracter individual, pentru că „individualul nu se reduce numai la sensibil". În fond, „individual e şi ceea ce are o esență spirituală"[50]. Iar părintele Stăniloae chiar remarcă faptul că „Sf. Teodor Studitul n-a întreprins să arate aceasta"[51]. Altfel zis, acest caracter individual care reprezintă un hotar distinctiv ce se regăseşte şi în sfera esențelor spirituale, a rămas ca o (altă) direcție de aprofundat, de cercetat.

Recunoaşterea caracterului individual al ipostasului ca *stare de sine* a esenței spirituale – a ființialității! –, ține de această întreprindere aprofundată. Se leagă de acest caracter individual al chipului care se distinge, se precizează, şi care, în mod evident, nu se reduce la a fi o formă-structură corporal-materială. Acest caracter individual al ipostasului, ca *stare de sine*, în hotarul său identitar, explică înrudirea dintre chipuri într-un sens iconic, oferind baza asemănării de chip, cea dintre chipul dumnezeiesc şi chipul omenesc, în Hristos.

Prin reverberarea concreteții, *starea de sine* dă conotația individualizării care este necesară în înțelegerea înrudirii ca asemănare, pentru că baza asemănării trebuie să fie iremediabil identificabilă. Şi este identificabilă când are conotațiile individualizării, când se precizează, când se distinge. Şi în înțelegerea *ipostasului* ca *fire* în *stare de sine* concretă, respectiv a faptului că, în Hristos, „*starea de sine* a firii sale umane e *starea de sine* împreună cu *starea de sine* sau în *starea de sine* a firii dumnezeieşti formând împreună – *stare de sine*"[52], mistagogia iconică poate fi o viziune lămuritoare, prin descoperirea *arhechipului persoanei – chip iconic*, prin personalismul ființial, apofatic.

Ea poate aşeza într-o perspectivă autentic ortodoxă *starea de sine* prin raportare la *fire* şi la *ipostas*, la *chip* şi la *persoană*, distingând în continuare, în actualitate şi în actualizare, hristologia calcedoniană, atât de monofizitism, cât şi de nestorianism.

Problema de fond care rămâne în atenție astăzi, este cea a autenticului personalism care, inclusiv în ordinea antropologică, este pus clar în evidență de către Avva Ghelasie prin intermediul antropologiei iconice. De altfel, nestorianismul cu al său dioprosopism nu exprimă doar o hristologie heterodoxă, ci şi o înțelegere eronată a persoanei, atât în sens necreat, cât şi în sens creat, şi, în consecință, exprimă o înțelegere deficitară a omului, a chipului său. De fapt antropologia autentică nu poate fi descoperită decât ca antropologie hristologică care nu poate fi adeverită şi autentificată decât de o hristologie ortodoxă. Paradoxal, hristologia ortodoxă trebuie să transpară într-o antropologie ortodoxă, autentică. De aceea o miză sau o probă apologetică contemporană este legată de provocarea de a descoperi deplin chipul omului, descoperire care nu poate fi realizată efectiv decât în temeiul unei hristologii ortodoxe. În realitate, ceva este *persoana* în sensul hristologiei calcedoniene, şi altceva este *prosopon* (-persoana), în sensul hristologiei nestoriene. Iar problema nu este de nume, de termeni sau de semnificație, ci de identificarea realității. Din această perspectivă, personalismul iconic poate trasa un hotar ortodox ferm şi vizavi de *prosopon*-ul nestorian.

Prin intermediul antropologiei iconice – care este o antropologie hristologică! – se deschide şi un orizont de aprofundare şi devoalare a tainei chipului uman şi a chipului divin, în Hristos, în raport cu nevoia, semnalată de părintele Stăniloae, de precizare a *chipului* prin referire la *fire*, la *natură*, la *ipostas*. Şi comunicarea idiomică între firi, umană şi divină, în Hristos, poate fi aprofundată, transparentizată, din perspectiva chipurilor şi a iconicității. Avva Ghelasie de la Frăsinei a reliefat vectorii unei hristologii al cărei fond este iconologic, sens în care în prim-plan apar chipurile ipostatice ale firilor. Prin limbajul folosit, care, în spiritul tradiției românești, dă prioritate chipului, se evidențiază fondul iconic/iconologic al hristologiei.

Este un fond personalist-ipostatic, nu impersonal. În Hristos-Icoana Prototip, temeiul iconicității este Ipostasul-Persoana Chipul lui Dumnezeu-Fiul. Acesta este bază a asemănării chipului uman, enipostaziat, prin zămislirea şi naşterea din Născătoarea de Dumnezeu.

În această perspectivă, icoana lui Hristos ca imagine-reprezentare nu are şi nu poate avea ca fond, ca suport, ca temei o realitate impersonală, un principiu. Această idee este acreditată însă şi de „iconoduli" contemporani. Aceştia „asumă" icoana ca imagine, dar o fac din perspectiva unui ezoterism metafizic care determină nu doar o altă direcție de interpretare, ci şi o altă cale experiențial-mistică, evident ne-ecleziologică.

Există în acest sens exemple de asumare a unor forme ortodoxe, doar în mod aparent, pentru că în fond, prin interpretare, li se inculcă un conținut heterodox. Este o „mişcare" heterodoxă, disimulată ortodox, deci. Şi aici, fiind desfăşurați în spațiul iconologiei, se poate exemplifica prin interpretarea guénonistă dată icoanei lui Hristos de către Anca Manolescu, cea care se lansează astfel într-un paradoxal aniconism iconodul: „cinsteşte" icoana-reprezentare, dar o depersonalizează şi impersonalizează, ca viziune hermeneutică[53]. Pe fond, e vorba tot de o atitudine iconomahă, dar camuflată ortodox. Iar atitudinea iconomahă a acestor creştini ezoterici guénonişti se vădeşte, de pildă, şi în neînțelegerea trupului Întrupării şi a trupului Învierii, dar şi a firii umane ca întreg îndumnezeit etc., ceea ce-i arată păşind pe altă cale, nu pe cea descoperită de Hristos – Calea, Adevărul şi Viața.

I.4. Icoana: vedere, privire-contemplare, prezență liturgică
– de la mesaj catehetic, la chip al întâlnirii –

Icoana – panoramare sintetică
– cale de comunicare, cale de asemănare –

Icoana „este dovada iubirii lui Dumnezeu cel mântuitor şi de oameni iubitor față de noi"[54]. E „dovada faptului că Cel fără de început, Cel mai presus de existență, care s-a arătat în chip omenesc, a luat un mod de existență omenească, deşi în acest mod de existență omenească se străvede toată taina Celui mai

presus de existență”[55]. Icoana este „o laudă adusă lui Dumnezeu” care „din iubire față de noi S-a făcut om, ca să îndumnezeiască pe om”[56]. Icoana, pe de o parte, concretizează în sine „mărirea lui Dumnezeu şi mărirea de care i-a făcut parte omului”, iar pe de altă parte „concentrează în sine întruparea Fiului lui Dumnezeu şi învierea umanității asumate din puterea Lui, care s-a arătat cu adevărat eficientă şi în acelaşi timp iubitoare”[57].

„Icoana nu e deci produsul unei imaginații, ci are o bază reală[58]”. „Prin icoană, facem necontenit mărturisirea apriată şi directă că Dumnezeu S-a întrupat”[59]. Icoana, „redând omenescul lui Hristos, ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el şi dumnezeiescul Lui”[60]. „Icoana nu e prototip, pentru că nu e una cu ipostasul ca stare de sine a ființei, ci *numai redă ipostasul,* ca stare de sine a ființei”[61]. „Icoana nu e nici lipsită de cel înfățişat pe ea”, de aceea „cinstea icoanei trece la prototip”[62]. Icoana „are o relație cu arhetipul”, „participă într-un sens oarecare la arhetip”[63].

„Icoana este *asemănarea ipostasului*. Dar nu o asemănare a firilor”[64]. Icoana „reprezintă ipostasul, dar nu-l reproduce în firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului prin icoană”[65]. „Icoana redă ipostasul lui Hristos, nu firile în abstract. (...) Icoana redă pe Logosul Care S-a arătat concret (...) ca un *om individualizat*, dar individualizat nu numai ca toți ceilalți, ci şi într-*un mod care-L deosebeşte de toți*”[66]. „Icoana redă deci pe Logosul care a devenit un *om istoric* şi deosebit de oricare altul”[67]. „Icoana e „ecoul” istoric văzut al prototipului Hristos, al întrupării Cuvântului”[68]. „Icoana Lui *redă unicitatea* Lui, aflându-se potențial înainte de a fi confecționată, numai în El”.

Prin icoană intrăm în „contact cu prezența prototipului nevăzut, spiritual”. „Icoana tocmai prin aceasta se deosebeşte de prototip, care, deşi istoric, e în acelaşi timp şi supraistoric, divin. În calitate de prototip istoric, omul trebuie să-L reflecte pe Hristos, cum tinde să reflecte orice prototip istoric. Dar în calitate de prototip supraistoric în istorie, omul caută să străbată prin icoana Lui la sensul Lui supraistoric”[69]. „Cine nu se închină icoanei nu se închină prototipului însuşi, adică lui Hristos”[70]. Dar „precum credinciosul în prototip cinsteşte implicit icoana Lui, aşa în icoană cinsteşte implicit ipostasul”[71]. „Prototipul nu e numai transcendental în raport cu materia în

care e reprezentat, ci transcendent"[72]. „Dacă se face un transcens de la icoană ca materie, nu se face un transcens de la ea ca chip"[73].

„Chipul face puntea între existența reală prototipică în esența ce-i este proprie, a celui reprezentat, şi între reprezentarea prototipului într-o materie străină"[74]. „De aceea de la icoană (şi de la orice reprezentare) la prototip nu se face numai un transcens ca de la fenomenalitatea materială la transcendentalitatea chipului, ci ca de la un chip reprezentat la un chip esențial, existent real dincolo de chipul reprezentat"[75].

„Atitudinea în fața icoanei este o misterioasă dualitate în unitate"[76]. „Prin icoană ne închinăm lui Hristos tot aşa cum ne închinăm când nu privim la icoană; fie că ne gândim la Hristos în Sine, fie că-L vedem în icoană, închinarea ce I-o dăm este una"[77]. Prin icoană, ca reprezentare a lui Dumnezeu Cel întrupat, se dă mărturie „despre asumarea firii omeneşti în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu şi deci despre mântuirea firii noastre"[78]. Icoana „izvorăşte, astfel, din învățătura despre mântuire". Icoana păstrează însă distincția dintre creatură şi Creator[79], făcând posibilă întâlnirea şi unirea lor, neamestecată.

Icoana uneşte „trecutul cu prezentul şi cu viitorul eshatologic etern"[80], fiind un „chip al eternității vii", un „chip prin care transpare infinitatea lui Dumnezeu"[81]. Icoana redă „*odihna mobilă* sau *mişcarea stabilă* a vieții duhovniceşti, a vieții în acelaşi Dumnezeu infinit şi neschimbat. (...) Totul e paradoxal în lumea ce ne-o înfățişează icoana. E o unire a contrariilor, deci o unire a tuturor aspectelor realității, într-o mare pace"[82].

Icoana are „mai întâi o funcție de călăuzire şi întărire în dreapta credință", de „întipărire în mintea şi amintirea credincioşilor a învățăturii despre Dumnezeu"[83]. Are un rol învățătoresc, dar şi un mod emoțional de sădire a acestor învățături[84]; un alt mod de transmitere, deci, decât cel cognitiv sau discursiv.

Însă, icoana nu implică numai privire-vedere, gândire-cugetare, emoție-simțire. Nu este numai mod de amintire şi prilej de reamintire de Hristos, în solitudine. Nu este numai o legătură univocă a omului sau o legătură subiectivă, întrucât ea are o bază ontologică, dincolo de subiectivitatea noastră. Icoana este un „canal al harului" care „dă mărturie despre prezența

sfântului”[85]. Prin ea regăsim un chip prin care Dumnezeu „revarsă un plus de daruri peste credincioşi”[86]. Astfel, prin icoană „e dat un plus de prezență şi de lucrare mântuitoare”.

Cu alte cuvinte, alături de caracterul catehetic, există un chip obiectiv al lucrării harice, o cale a întâlnirii şi a participării directe, reale, aici şi acum. Prin icoană suntem conduşi de la privirea cu credință şi vederea simțuală, la contemplarea spirituală şi întâlnirea tainică cu persoanele[87]. Astfel, ca *participare*, avem, prin icoană ca imagine, şi implicarea privirii şi a vederii, dar, totodată, avem şi contemplarea spirituală şi întâlnirea personală. Icoana ca imagine-reprezentare aduce de fapt în atenție şi o problematică legată de comunicare care implică raportul dintre imagine şi cuvânt, dintre vedere şi auzire. „Căci unii Îl împodobesc prin cuvinte, iar alții îl zugrăvesc prin icoane, dar amândouă duc la acelaşi adevăr. Pentru că cele ce cuvântul le înfățişează prin auz, acelea pictura tăcând le arată prin imitare”[88].

Cu referire la comunicarea reală care se înfăptuieşte între credincioşi şi Hristos, prin icoană, Marele Teolog consemnează: „Credincioşii ştiu că icoana nu le vorbeşte numai despre Hristos şi nu le arată numai pe ce linie de înduhovnicire au să-şi conducă viața lor, pentru a *se face tot mai asemenea* cu Hristos. Ei sunt convinşi în primul rând că prin icoană ei intră într-o comunicare reală cu Hristos”[89]. Icoana nu este în acest sens numai un indicator, un semn. Nu este numai un reper îndrumător, un fir conducător, ci este o cale reală de comunicare cu Hristos. Este o întâlnire efectivă cu Hristos, şi, ca atare, este o *cale de asemănare* prin contact direct cu modelul-prototip. Nu este *imitatio christi*! Este *asemănare,* dobândită *in actu*!

În această formă de comunicare prin icoană, comunicare reală care țintește formarea/modelarea închinătorului *prin* şi *de către* Forma/Model – pe fondul exprimării *persoanei-cuvânt*, ca taină supra-discursivă transpusă în actul comunicării – se poate identifica practica închinării isihaste formulată de Avva Ghelasie ca *a sta în a sta* (în isihie-iconare). Se referă la un chip de *a sta în a sta* (în închinare) care se poate corela, spre o bună înțelegere, şi cu actul ipostasului definit ca „sta-*re* de sine”, adică cu a fi în starea reală de sine sau în realul sine, în ordinea ființialității,

deci. Astfel, a sta în iconare înseamnă *a sta* în *starea de sine* ca act fiinţial, ca închinare ipostatică de sine înaintea icoanei.

Prin icoană nu se întipăreşte, aşadar, doar o învăţătură *despre*, ci se pecetluieşte-întipăreşte chiar *prezenţa* Învăţătorului. Aici şi acum! Icoana este *persoana-prezenţă*! Este mărturia prezenţei personale, cuminecabile. Această căutare a întâlnirii şi regăsire a comuniunii inter-personale în taina prezenţei, prin intermediul icoanei, este calea misticii iconice, de modalitate ritualică şi expresie gestică, în esenţă, în isihasmul carpatin.

Însă, ca practică personală specific personalistă, *gestul iconic* şi *ritualul iconic*, la care s-a referit isihastul, sunt de desluşit prin chipul *prezenţei persoanei* – deci, în realitatea cea dincolo de minte –, ca fiind acte care pun în mişcare dimensiunea sa apofatică, ca deschidere-participare fiinţială directă ce, de bună seamă, implică în dăruire omul întreg, inclusiv energetic şi corporal.

Aplecarea-Gestul Prototipului – icoana: chip de biserică-altar – liturghisirea icoanei: ritual şi doxologie –

Părintele Stăniloae surprinde în spaţiul iconic, personalizat, şi vectorizarea biunivocă, atât în sensul orientării cinstitorului/închinătorului spre Prototip, cât şi, mai ales, în sensul „*aplecării* prototipului spre cinstitorul icoanei, care are loc în orice clipă în care un credincios intră în Biserică şi se închină la o icoană”[90], dar „şi în cazul închinării la icoanele din casă sau din alte locuri”[91]. Un răspuns al Prototipului, s-ar putea spune, la o chemare prin închinare-*aplecare* a creştinului, care arată icoana ca un chip de altar-biserică al liturghisirii întrupării-prezenţei hristice: unde este icoana, acolo este Biserica. Un gest de închinare-*aplecare* ce poate fi „generalizat” şi „extins”: un gest iconic „de toată vremea şi tot locul” ce are conştiinţa Prezenţei, pretutindeni şi permanentă, a lui Hristos ca Icoană-Persoană. Aşa cum este de fapt practica isihastă în specificul carpatin, centrată pe gest, pe ritual, pe închinare-*aplecare*.

Acest aspect al participării-*aplecării* din ambele sensuri, şi dinspre prototip, şi dinspre închinător, denotă caracterul ritualic, gestic al întâlnirii în/prin icoană, asupra căruia a insistat şi Avva Ghelasie, din perspectiva dialogului iconic, în temei personalist. Însă, deopotrivă a insistat pe evidenţierea

distincției dintre *ființă* şi *energii*, pentru a indica şi sublinia un *chip dublu participativ*, exprimat dialogal, în taina *prezenței iconice* a persoanei. În această perspectivă, participarea nu poate fi doar energetică, atunci când avem în atenție personalismul – *persoana* care este *stare de sine ființială*, atât în ceea ce-L priveşte pe Dumnezeu, în ființialitatea sa necreată, cât şi în ceea ce-l priveşte pe om, în ființialitatea sa creată.

Acest detaliu este unul clarificator (şi) ca tuşă apologetică, în cheie personalistă, privitor la o posibilă turnură hermeneutică de extremă „energetistă" – cel puțin inadecvată şi ambiguă, în contextul de azi –, precum cea legată de „valoarea teofanică din *participarea* la „Cel cu totul altul", prin mijlocirea asemănării", şi de faptul că „icoana traduce o *prezență energetică* (subl. n.) care nu e localizată, nici închisă, ci iradiază în jurul punctului de condensare" (P. Evdokimov)[92].

În pandant, după cum am precizat, în viziunea isihastă ghelasiană, *prezența iconică* nu este numai o *prezență energetică*, pentru că icoana aduce prezența ipostasului, iar ipostasul nu este structură energetică, ci ființială! Pe această bază ființială – adică, duhovnicească! – a ipostasului există şi se manifestă şi strălucirea/ lumina-energie. Prin urmare, iradierea, mai bine zis strălucirea energetică are ca suport şi sursă *persoana-ipostasul*, ca *stare de sine ființială*. Ca atare, *persoana-ipostasul* nu poate fi considerată „un punct de condensare", pentru că *ipostasul* este în sine un chip al prezenței ființiale ca întreg-totalitate. Este o prezență distinctă şi de neconfundat cu strălucirea energiilor sale, şi de neredus la un punct, fie el şi condensat.

Aceste amănunte țin de realitatea experiată. Nu sunt speculații. Sunt indicii ale căii prin care se poate pătrunde acurat în experiența isihastă deplină: *Dialogul în Absolut*. Cu ajutorul lor putem experia, înțelegând în profunzime, ca viziune, în ce constă, clar şi în detaliu, întâlnirea interpersonală şi comuniunea perihoretică în chip euharistic, *întru* Biserică – Trupul Mistic al lui Hristos. Sunt ca o scanare, ca o radiografie a chipului liturghisitor al vieții veşnice la care suntem părtaşi, la diverse măsuri, încă de aici, în şi prin trupul înveşnicit al lui Hristos, acelaşi cu care ne întâlnim şi prin icoană, pentru că lumina, slava învierii, trece prin Trupul Său.

Cât priveşte *gestul-aplecarea Prototipului* spre cinstitorul icoanei, în Biserică, părintele Stăniloae precizează că „mai accentuată este această *aplecare* (subl. n.) a lui Dumnezeu celui în Treime, a Domnului Iisus Hristos, a Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, a sfinților şi a îngerilor în timpul sfintei liturghii”[93]. Ceea ce ne arată că există o deschidere şi o potențare ritualică a *prezenței iconice* şi în raport de înscrierea credinciosului ca prezență gestică în supratimpul şi supraspațiul liturgic, prin aşezarea sa în ordinea doxologică, cea a sărbătorii comuniunii-unirii cerului cu pământul – a Sfintei Treimi cu întreita creație: îngeri, natură, om – în Hristos.

Ni se relevă astfel şi o modalitate de înțelegere şi asumare a icoanei ca prezență participativă, după un model doxologic, ritualic, liturgic. În acest sens, lectura ghelasiană a icoanei, tradusă şi ca practică iconică, are de fapt chiar aceste conotații ritualice, gestice, euharistice, conferite de modelul liturgic, dar cu un accentuat caracter personalist, în sens tare, apofatic, care, trebuie reiterat, ia în considerare, în chip integrativ, şi *ființialitatea* şi *energiile*. „Icoana însăşi este apofatică”[94], cum „apofatică este toată liturghia”[95], adevereşte Sf. Dumitru Mărturisitorul. Însă, acest apofatism al liturghiei şi al icoanei nu poate fi decât unul personal, adică marcat de singularitatea persoanei care este un chip identificabil, care se distinge, care se precizează pe sine.

Întâlnirea cu persoanele reprezentate în icoane, în cadrul Sfintei Liturghii, ne este relevată şi „ca un fel de pregătire spre întâlnirea *mai deplină* cu Hristos în Taina Euharistiei”[96]. Aşadar, există şi un gradient al intensității *prezenței iconice* şi o măsură a conştientizării acestei prezențe depline şi a participării perihoretice, şi *mai depline*, în chip euharistic. Vorbim şi de un parcurs mistagogic, ca adâncire în taina întâlnirii/părtăşiei cu Hristos în chipul ritualic al Sfintei Liturghii: „Hristos e într-un anumit grad încă de acum totul în toți cei ce cred şi tind spre El şi unitatea aceasta a lor prin prezența Lui în ei înaintează spre împărtăşirea euharistică de El şi apoi spre viața eshatologică, fără sfârşit, când unitatea tuturor în El se va desăvârşi (I. Corinteni 15, 28)”[97].

Acest parcurs mistagogic îşi relevă coordonatele personaliste, apofatice, (şi) în mistagogia iconică ghelasiană care evidenţiază şi caracterul iconic euharistic al isihasmului, pe care-l prezintă ca mistică iconică, dialogală, personalistă. Tocmai prin această amprentă iconic-euharistică isihasmul carpatin nu se circumscrie, nu se reduce la un aspect mistic contemplativ; nu ţinteşte un astfel de obiectiv mistic în chip unilateral, ci urmăreşte legătura-întâlnirea integrală în deplinătatea chipului euharistic al comuniunii inter-personale. Însă, pe fond, ca practică şi experienţă, aceasta viziune iconic-euharistică isihastă înseamnă (şi) recuperarea chipului persoanei în sine, pentru a trăi comuniunea interpersonală, în primul rând, ca *prezenţă directă, fiinţială, in actu*. Această recuperare este o componentă a procesului de restaurare-refacere a chipului omului ca întreg. Este una din cele două dimensiuni mistice ale isihasmului, evocate de isihast, care trebuie atinsă pentru a putea vorbi, la modul real, de trăirea tainei isihiei ca întâlnire în duh/fiinţială, faţă-către-faţă.

În acest sens, restaurarea de sine implică o abordare de natură mistică, nu psihologică, nu mentalistă, nu emoţională. Omul însă nu se mai poate restaura singur pentru că nu mai are planul-modelul, pe care-l aduce doar Hristos, singurul prin care omul se poate restaura ca persoană. Însă, de restaurare ţine şi recuperarea persoanei ca taină. O atare recuperare a tainei persoanei umane – ca chip al exprimării directe în ordinea apofatică – presupune, reclamă ca nevoie de recunoaştere şi identificare a chipului-suport al integralităţii participative, şi o transcendere *infra*-antropologică, ca trecere dincolo de mintea-energie cu care de obicei ne identificăm, ca fiind noi. Această transcendere a minţii-energie nu e o negare sau o părăsire a minţii, a energiei, a simţirii, a corpului, ci este tocmai calea de a le personaliza şi suprapersonaliza, de a le iconiza, deci, întru Hristos, pentru ca omul-prescure să fie părtaş unei prefaceri euharistice ce-l descoperă a fi o icoană liturgică, integrativă, deplin participativă în trupul mistic ecleziologic.

I.5. Icoana apofatică şi apofatismul icoanei
– apofatic şi catafatic – în viziune iconică –

Apofatism iconomah/impersonal vs. apofatism iconodul/personal

Cu privire la apofatism în legătură cu icoana, în *Rostul sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă*[98], părintele Stăniloae scrie: „Trăirea aceasta a lui Dumnezeu, a Născătoarei de Dumnezeu, legătura cu sfinții, prin privirea icoanelor lor, prin chemarea numelui lor, e mai presus de ce se poate defini rațional. E *apofatică*. De aceea *icoana însăşi e apofatică*, pentru că prilejuieşte legătura celui ce o priveşte, prin contemplare cu realitatea vie, tainică, dincolo de simțuri a lui Dumnezeu sau a sfinților reprezentați, plini şi ei de Dumnezeu, cel cu neputință de definit. E *apofatică cum e toată liturghia*"[99].

Aşadar, şi trăirea prin icoană are o dimensiune apofatică, dar şi icoana este apofatică, în taina ei, întrucât prilejuieşte o legătură şi o participare (şi) dincolo de rațiune, dincolo de simțuri, pe care le integrează, le personalizează/iconizează. Fondul acestei trăiri apofatice este dincolo de simțuri, dincolo de rațiunea care nu o poate defini. Se situează în ordinea *ipostasului-persoanei*, care este o ordine ființială. Este o ordine a duhului, altfel zis. Suntem în spațiul personalismului apofatic, într-o ordine a permanenței. Avva Ghelasie pune în evidență caracterul iconic al apofatismului mistic isihast atunci când precizează marea diferență dintre „apofatismul mistic filosofic" şi „apofatismul mistic-mistic", arătată prin faptul că cel filosofic exclude orice înrudire, iar cel mistic-mistic „înrudeşte Chipul de Dumnezeu cu chipurile de creație fără amestecare şi fără despărțire[100]. Această înrudire de chip este de fapt legătura de asemănare ce dă caracterul iconic al apofatismului specific personalist pe care apofatismul filosofic, precum cel iconomah, nu-l cunoaşte.

De fapt între viziunea apofatismului iconodul şi cea care marchează apofatismul iconomah există un hotar de netrecut. Cu alte cuvinte, există două tipuri de apofatism. Apofatismul iconic, autentic personalist, este indubitabil altul decât cel iconoclast. Trebuie subliniat, aşadar, că apofatismul poate fi şi impersonal, aniconic, iconoclast. O anume atitudine apofatică,

asociată cu o „cunoaştere hristică interiorizată", cu o „curăție a inimii", promovau şi iconoclaştii. Aceasta îi aşeza pe calea unei experiențe spirituale de factură panteistă, impersonală, desfăşurată pe fondul părăsirii trupului şi al estompării, până la anulare, a firii umane, în concretețea sa istorică, întrucât, în cele din urmă, firea umană se amesteca până la disoluție în slava dumnezeirii[101].

„Iconomahii susțineau că omenitatea lui Hristos s-a prefăcut (*metable*) după înviere în slava lui Dumnezeu"[102]. „... Afirmau că Hristos n-a mai avut după înviere carnea şi oasele ca noi[103] (…) şi că numai din condescendență Hristos s-a arătat Apostolilor după înviere"[104]. De reținut această viziune iconomahă care exaltă slava dumnezeirii, pe de o parte, dar pe de altă parte, o vede ca pe un hău absorbant al firii umane concrete, ca pe un vitriol dizolvant al trupului, ca pe un straniu concasor al cărnii, al oaselor.

Pentru iconoduli însă, „trupul lui Hristos rămâne şi după înviere ca unul ce e în veci mântuit şi îndumnezeit şi prin el şi trupurile noastre"[105]. În plus, în cazul cinstitorilor icoanei, pe lângă dimensiunea apofatismului iconic, este precizată legătura dintre apofatic şi catafatic, nu pasageră, de început şi ca treaptă de depăşit, ci ca neîntreruptă însoțire: „Catafaticul trebuie să fie însoțit neîntrerupt de apofatic. Dar apofaticul e prilejuit şi făcut posibil prin catafatic. Numai auzind cuvântul lui Hristos şi văzând icoana Lui, simțim dumnezeirea Lui"[106].

Legătura neîntreruptă dintre apofatic şi catafatic ține strâns, aşadar, de viziunea iconodulă. Reflectă o cale mistică, iconică, personalistă. Conform acesteia „nu putem avea simțirea legăturii cu dumnezeirea, ocolind cuvintele şi fața lui Hristos", pentru că „odată ce Cuvântul a binevoit să se întrupeze, să intre în situații istorice concrete, să păstreze pentru veci fața omenească, mintea noastră nu mai are putința şi nici îndreptățirea unei atitudini apofatice, univoce față de Hristos"[107]. Este vorba de atitudinea apofatică – univocă! – care (*nota bene!*) nu mai este, în urma întrupării, nici cu putință (!) şi nici îndreptățită (!).

Trebuie subliniat deci că atare atitudine univocă nu mai este *nici cu putință* şi *nici îndreptățită*. Astfel de atitudine unila-

terală situează experiența mistică în afara trupului mistic hristic, adică în afara Bisericii. Univocitatea atitudinii apofatice este un semn că, în viziunea iconomahă, se neagă înveşnicirea feței, a trupului şi a cuvintelor hristice. Nu mai este o întâlnire şi o comuniune interpersonală în trupul mistic hristic, ci o trecere într-un principiu hristic de tip metafizic.

Însoțirea neîntreruptă dintre catafatic şi apofatic reflectă un chip integrativ al cunoaşterii, deplin participative, care angajează şi firea umană în întregul său. Implică, deci, (şi) fața, (şi) trupul şi simțurile transfigurate, îndumnezeite. În schimb, univocitatea atitudinii apofatice exprimă o caracteristică a abordării spiritualiste de tip iconomah care, după cum se poate intui, nu este una de factură raționalistă, ci una de tip mistico-metafizic. Ca atare, e limpede că prin apofatismul, de un fel sau altul, ne aflăm în spațiul unor experiențe spirituale, şi nu într-un demers de tip scolastic.

În fapt, desprinderea apofaticului de catafatic relevă nu doar o negare de către iconomahi a trupului şi a sufletului şi o nesocotire a firii umane, a vieții umane concrete, istorice, în fond, ci şi a înveşnicirii la care, în fond, pot fi părtaşe în Hristos. Pe de altă parte, apofatismul iconomah este unul esențialmente impersonal. Iconomahii vădesc astfel nu doar o neînțelegere a tainei icoanei, pe fondul unei hristologii heterodoxe, ci vădesc inclusiv o neînțelegere a chipului omului ca întreg respectiv a sensului său de realizare, în chip iconic, ca om îndumnezeit în Trupul Mistic.

Infinitatea şi eternitatea: dimensiuni apofatice – conținut al persoanei

Adăugând la afirmația lui P. Florensky – „Icoana este un chip al eternității" –, faptul că este un chip al „eternității vii", un chip prin care „transpare infinitatea lui Dumnezeu", părintele Stăniloae ține să precizeze caracterul ipostatic personalist al acestui „viu" al eternității şi al infinității – care vorbeşte cu noi şi cu care putem să vorbim, să dialogăm, deci – care se deosebeşte, cum şi subliniază, de o esență eternă şi infinită, impersonală. Icoana, în orizont apofatic, aduce în atenție dialogul între ipos-

tasuri. Acest dialog are un caracter perihoretic, inter-personal, şi exprimă o conlocuire reciprocă. Nu e o simplă convorbire. E o întâlnire în taina celuilalt, chip de cuvânt *după* Chipul Cuvântului.

Însă, prin chipul ipostasului divin întrupat, arătat prin icoană, regăsim în această întâlnire, con-locuitoare, Sfânta Treime: „Dar eternitatea şi infinitatea vieții spre care deschide icoana poarta sunt ale ipostasului divin făcut om şi ale ipostasurilor umane în care locuieşte ipostasul dumnezeiesc Cel întrupat şi odată cu aceasta însăşi Sfânta Treime. De aceea icoanele au nume de persoane. Prin ele *nu licăreşte o esență eternă şi infinită* (subl. n.), ci *o persoană dumnezeiască* (subl. n), care implică o comuniune cu altele prin fețele omeneşti care au un caracter personal”[108].

În faptul că eternitatea şi infinitatea se revarsă ca eternitate şi infinitate ajutătoare, iubitoare, călăuzitoare, sfințitoare[109] se poate observa evidențierea aceluiaşi caracter personalist care, paradoxal, circumscrie infinitatea şi eternitatea, şi amprentează, întruchipează şi transparența. Infinitatea şi eternitatea sunt conținut în persoana ca formă. Altfel zis, transparența iconică în niciun caz nu are în vedere un indefinit impersonal. Mai mult, trupul devine transparent pentru eternitatea cuprinsă şi exprimată de persoană, la fel cum transpare prin icoane: „Eternitatea aceasta ce transpare prin icoane, revărsată în trup ridică şi trupul la viață eternă prin învierea trupului asumat de Fiul lui Dumnezeu. Atât prin faptul că ne arată *eternitatea personală*, cât şi prin faptul că ne arată *eternizarea trupului*, „iconografia este metafizica existenței concrete”, cum zicea P. Florensky, care e totodată metafizica concretă a vieții”[110].

De remarcat atât eternitatea personală, cât şi eternizarea trupului, care arată asumarea, integrarea şi personalizarea trupului, îndumnezeirea lui, nu dizolvarea sau depunerea lui, ca în origenism. Totodată trebuie observat cum icoana/ iconografia nu e legată de o metafizică abstractă, cea a nevăzutului impersonal, apofatic – a unui Dumnezeu separat şi ascuns, nedeterminat, de tip Principiu ezoteric –, ci survine în existența concretă, pătrunde în concretețea vieții, fiind legată de întrupa-

rea şi de învierea cu trupul a unei Persoane, Fiul lui Dumnezeu: „Icoana concretizează astfel în sine mărirea lui Dumnezeu şi mărirea de care i-a făcut parte omului. Ea concentrează în sine întruparea Fiului lui Dumnezeu şi învierea umanității asumate din puterea Lui care s-a arătat cu adevărat eficientă şi în acelaşi timp iubitoare”[111]. Aşadar, icoana concentrează în sine şi întruparea şi învierea. Concretizează în sine şi mărirea lui Dumnezeu şi mărirea omului.

II. Viziunea iconică – vectori apologetici

– distincții şi hotare –

II.1. Apus vs. Răsărit
– hotarul iconic –

În studiile Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae care privesc icoana există un evident filon apologetic, de reverberație patristică, vectorizat iconic, care nu poate fi trecut cu vederea. Este (şi) o mărturisire a viziunii ortodoxe în context contemporan, însă precizată (şi) vizavi de catolicism şi protestantism, de exemplu, care au intrat în istorie după disputa iconoclastă. Hotarul față de catolicism şi protestantism poate fi re-trasat de ortodoxie, aşadar, şi în chip iconic, şi poate fi desfăşurat în actualitate prin mărturie iconică, iconologică, iconografică. Hotarul iconic, în personalismul său, poate fi extins şi folosit astăzi şi pentru o delimitare față de mistica iudaică şi de mistica islamică, ori față de misticile metafizice, de pildă.

În aceste studii dedicate icoanei, este recurentă şi o poziționare distinctă a Răsăritului față de Apus, relevată şi de perspectiva diferită despre om şi lume, care străbate din viziunea iconică, prin icoană. Hotarul dintre Răsărit şi Apus, care priveşte (şi) o concepție diferită despre om şi cosmos, este trasat chiar începând cu articolul din 1935, apoi şi în cele din 1942[112] şi din 1979[113], dar se regăseşte şi în cel din 1983[114], care priveşte reflecția iconografică. Din etalarea acestei cronologii

transpare continuitatea atitudinală, care se manifestă neconjunctural, în vremuri cu orânduiri diferite. Aşadar, reflectă constanța viziunii teologice a Sfântului Mărturisitor, indiferent de contextul istoric care, după caz, are constrângeri specifice, în diverse registre, strâmtorând ideologic discursul.

Încă din 1935, din *Sensul icoanei*, criticând timpul recent, „superficial şi raționalist" – incapabil de a înțelege „legătura strânsă, misterioasă dintre cele văzute şi nevăzute, întrepătrunderea lor", incapabil de a înțelege „simbolul în sensul său mistic de conținător sensibil al forțelor nesensibile" – scria: „Un vânt rece, de la Apus, seacă înțelegerea adâncă, mistică şi bogată a spiritului răsăritean"[115]. Observăm această orientare răsăriteană pe direcția mistică, care caută să lege văzutul de nevăzut, înțelegând simbolul în orizontul său mistic, unitiv şi integrativ, pe de o parte. Pe de altă parte, remarcăm configurarea apuseană pe direcția rațională, care se limitează la văzut, ca orizont al cunoaşterii, uitând de nevăzut ca taină, de transparența nevăzutului prin văzut şi de transfigurarea văzutului prin nevăzut.

Adversitățile ulterioare, apusene, s-au nutrit din argumentul iconoclast survenit în secolele VIII-IX[116]. Altfel zis, Apusul a reverberat o teză iconoclastă care l-a afectat ca viziune. S-a mişcat în acest siaj iconoclast care, trebuie precizat, nu înseamnă, în fond, refuzul imaginii ca atare, ci o negare a *legăturii iconice – relația de asemănare* dintre imagine şi Prototip – şi o contestare a mărturiei întrupării Lui, a prezenței şi lucrării-transfigurării creației prin imaginea Sa, prin icoană, deci. O prezență hristică prin icoană, trebuie subliniat, nu doar prin cuvânt.

În acest prim articol, interbelic, putem să identificăm, prin urmare, un sens mistic al icoanei şi un hotar apologetic retrasat, în context contemporan. Aşadar, nu e vorba de un hotar teritorial, de separarea şi contrapunerea unor areale geografice – Răsărit vs. Apus – decât în chip secundar şi relativ, ci este în vedere, în primul rând, un hotar identitar, mistic şi spiritual, cultural şi civilizațional, reflectat şi în mentalitate şi în modul de a fi; un hotar căscat şi adâncit de Marea Schismă şi de

Reformă, care au determinat mutațiile majore europene, apusene, ce au decurs din aceste rupturi succesive de Trupul Adevărului.

În articolul din 1942, surprinde preocuparea excesivă a catolicismului şi protestantismului apusean față de problematica omului care a germinat soluții eronate privind chipul său[117], deplin şi autentic. Virajul accelerat în orizontul antropocentrist a condus evident la consecințe: la scoaterea omului de sub incidența luminii divine şi la naturalizarea lui, la de-subiectivizarea şi obiectivarea lui, la extragerea sa din orizontul tainei, prin dezrădăcinarea din „lumea divină a dogmei", fapt care nu l-a maximizat, ci l-a minimalizat, restrângându-l la a fi considerat, în cele din urmă, doar „un conglomerat al materiei"[118].

Antropocentrismul apusean în mod paradoxal, accentuând autonomia față de Dumnezeu, a înclinat spre apropierea de natură până la confundarea cu ea. A determinat, aşadar, o „naturalizare" a omului care, paradoxal, este o de-naturare a omului, care-şi pierde astfel menirea de a fi preot şi împărat al întregii creații, şi, în consecință, iese din rânduiala divină. Prin contrast, personalismul răsăritean, deosebind persoana de natură, recunoaşte valoarea persoanei umane şi o valorizează, nu autonom, ci participativ, iconic, în sensul legăturii-relației – *după chip* şi *după asemănare* – cu persoana/persoanele divine[119].

„Popoarele ortodoxe cred în persoană deoarece cred în Dumnezeu, care e persoană şi nu natură" (...) În concepția ortodoxă, persoana apare pe primul plan, iar natura întreagă este o trenă asupra căreia se revarsă strălucirea şi sensul persoanei"[120] – precizează părintele Stăniloae. Detaliul este unul de hotar fundamental. Aşadar, fondul, atât divin cât şi uman, este *persoana* şi, subsecvent, legătura *inter-personală*, cea care pune în act dinamica chipului întru asemănare, ce reprezintă, de fapt, caracterul iconic al relaționării ca personalizare. Marele Teolog ține să sublinieze însă că personalismul răsăritean nu e contrar naturii şi nu vrea dizolvarea ei, ci, dimpotrivă, vrea şi transfigurarea naturii. Însă, transfigurarea are drept temei *persoana-ipostasul* care în „ultimă analiză este Persoana Fiului lui Dumnezeu"[121].

Astfel, evidențiază faptul că, deşi foloseşte elemente ale naturii, *icoana* descoperă un sens dincolo de acestea şi, în lumina ei, atât estetica, cât şi etica, năzuiesc spre transfigurarea naturii, spre personalizarea ei prin cuprinderea – ca *dar*, *din Dar* – în comuniunea inter-personală.

Hotarul dintre Apus şi Răsărit se trasează şi cu privire la starea/evaluarea naturii ca atare, dar şi cu privire la destinul ei în raport cu omul, şi a menirii omului în raport Dumnezeu şi cu întreaga creație. Diferențiază astfel între Apus, unde natura e luată aşa cum e – stăpânită de ne-schimbabilitatea legilor şi supusă unui activism al omului care vizează imanența ei –, şi Răsărit, unde natura aflată „sub umbra păcatului şi a puterilor rele de dincolo de ea" trebuie „dezrobită şi scoasă de sub domnia răului". O acțiune care se realizează „prin puritatea morală şi prin rugăciunea omului care atinge forțele răului ce domnesc în nevăzutul ei"[122].

Părintele Stăniloae critică această rezervă a Apusului față de „dogma icoanei", pe care o vede manifestată încă din timpul disputei iconoclaste, şi arată că această rezervă a avut ca efect o concepție asupra artei ce nu poate avea funcția transfigurării naturii spre depăşirea ei. Cu alte cuvinte, funcția ei rămâne pe o axă naturalistă. În sensul unui naturalism iremediabil secular, supus legilor imanente, aniconic, deci. Astfel, în Apus, inclusiv tratarea prin artă a temelor religioase este şi rămâne înscrisă, ca reprezentare, în sfera naturalistă[123]. Neluarea în considerare a caracterului naturii de fereastră transparentă a prezenței divine, ignorarea capacității tainei de a se încorpora, de a se exterioriza, prin vizibil, impermeabilitatea vizibilului față de taină, şi neputința vizibilului de a sugera şi cuprinde cele dincolo de vizibil sunt indicate drept efecte simptomatice ale perspectivei alterate a Apusului[124].

În articolul din 1958, consemnând faptul că lumea creştină din Occident „a trecut de la scepticismul ei față de icoană la ştergerea graniței între icoană şi portretul oamenilor naturali", precizează că „arta bizantină e singura care a realizat icoana deosebită de portret"[125]. Tot în context, aminteşte de remarca patriarhului Nichifor – „întrucât zugrăvirea face cuvintele mai

clare şi mai lămurite, pictura contribuie la menținerea unității în credință, cu ajutorul ei evitându-se varietatea în înțelegerea învățăturii creştine" –, în raport de care conchide că această observație „ne poate explica fărâmițarea Occidentului creştin, care a neglijat icoana în propovăduirea creştinismului"[126].

Depărtarea până la lepădarea de icoană a condus la fragmentarea şi pulverizarea celor ce au ieşit din unitatea credinței ortodoxe. Sau, privită din alt unghi, icoana este atât modul de propovăduire a unității adevăratei credințe, cât şi chipul de asumare, asimilare şi trăire a acestei unități în chip iconic. Aceasta înseamnă rămânerea în duhul icoanei, rămânerea în Tradiție. Şi, în definirea părintelui Stăniloae, aceasta e Tradiția: „Păstrarea integrală de către credincioşi a lui Hristos cel istoric pentru a fi în legătură de închinare şi rugăciune cu Hristos cel din cer. De aceea a venit Hristos în istorie ca *să ne țină în legătură cu Sine în toate timpurile prin icoană* (subl. n.), prin nume, prin cuvintele Sale din istorie"[127].

Se poate semnala aici legătura lui Hristos cu noi, *prin icoană*, *prin nume*, *prin cuvintele Sale istorice*, pe de o parte, şi, pe de altă parte, legătura noastră cu Hristos, ca *legătură prin închinare* şi *rugăciune*. Pe această *legătură prin icoană* respectiv pe această *legătură prin închinare*, ca personalizare directă, a apus accentul, în specificul carpatin, Avva Ghelasie isihastul, evidențiind astfel continuitatea prezenței iconice hristice, într-un chip mistic isihast de a fi, neîncetat, în viul Tradiției, prin permanenta închinare, nevăzută şi văzută, văzută şi nevăzută. Practica iconică a închinării şi mistica dialogului iconic au ca suport, în viziunea isihastului de la Frăsinei, personalismul în coordonatele sale tari, apofatice, aşa cum au fost reliefate în a sa mistagogie iconică.

În raport cu nevoia de legătură prin icoană şi de închinare, părintele Stăniloae ne previne: „Unde nu e icoană slăbeşte închinarea şi rugăciunea, dar intervine şi varietatea răstălmăcirilor. Lumea protestantă a pierdut tradiția atât ca duh al rugăciunii, cât şi ca prelungire integrală şi mereu nealterată a revelației. Refuzând chipul lui Iisus, protestanții au ieşit din tradiție, adică au alterat Revelația. Căci între păstrarea cuvântului şi refuzul icoanei e o inconsecvență care nu poate dura foarte mult"[128].

Aşadar, icoana nu este un simplu obiect cultic, cu rol estetic doar, facultativ şi arbitrar, ci este un chip al prelungirii depline şi neştirbite a Revelației într-o mărturie necontenită a întrupării Cuvântului. Este un chip esențialmente doctrinar a cărui absență şi desconsiderare are consecințe (şi) asupra închinării şi rugăciunii, asupra trăirii tainei credinței, deci a experierii reale a întâlnirii *cu*, *în* şi *prin* Hristos. A refuza icoana înseamnă a refuza Tradiția, iar a refuza Tradiția înseamnă nu doar a nu primi deplin Revelația, ci şi a o altera, ceea ce reprezintă o ieşire din duhul ei şi o intrare pe căile răstălmăcirii ei.

Icoana este o „necesitate inevitabilă". Icoana „e produsul credinței pe care o susține în oameni Cel ce S-a întrupat, prin puterea Lui care nu părăseşte istoria. Astfel, icoana lui Iisus trebuie să se deosebească de un portret, chiar dacă el ar reda realitatea istorică, cât de adevărat. Ea trebuie să sugereze că prototipul ei e nu numai un om care a trăit în istorie, ci Dumnezeu care S-a făcut om şi rămâne Mântuitor până la sfârşitul lumii"[129]. Ca atare, „icoana mărturiseşte nu numai despre faptul că a fost în istorie un om pe care l-a chemat Iisus, ci şi că acest om a fost întruparea lui Dumnezeu Cuvântul. Pe lângă aceasta, icoana mărturiseşte că acest prototip *sui generis* n-a existat numai într-un moment istoric, ci viază pururea într-o existență supra istorică. Numai de aceea icoanei i se aduce cinstire sau prin icoană se aduce închinare Celui reprezentat"[130].

În studiul din 1979, părintele Stăniloae indică direcția pe care a apucat-o Apusul ca fiind una nestoriană, întrucât desparte umanul de Dumnezeu, inclusiv în tablouri. Remarcă totodată faptul că, deşi a insistat pe redarea omului, Apusul nu a reuşit totuşi să-i redea taina sa indefinită. Denunță această îngustare a perspectivei Apusene şi în ceea ce priveşte umanul picturii occidentale care, rămânând închis în limitele naturii, nu mai reuşeşte să descopere deplin nici umanul[131]. Vedem, aşadar, o diferență între Răsărit şi Apus axată pe diferența dintre persoană şi natură, dar şi pe un personalism situat şi activat în orizontul tainei, al inefabilului, care reuşeşte să valorifice omul integral în dinamica asemănării *după* chip-persoană, adică desfăşurat într-un sens iconic, personalist, al comuniunii-participării şi al comunicării-cuminecării.

Din această perspectivă, antropocentrismul Apusului, deşi încearcă să valorifice omul, punându-l în centrul atenției, paradoxal pierde chiar centrul omului – pierde taina omului icoană-persoană şi chipul personalizării iconice, întrucât îl desprinde de *arhe*-chipuri. În absența persoanei şi a dinamicii personalizării, sensul transfigurării naturii nu mai poate fi urmat şi nici realizat, întrucât, în esență, transfigurarea este *personalizare*, fiind, fundamental, *act al persoanei*. Iar persoana este o taină ființială care se distinge de manifestările sale energetice, transfigurative.

II.2. Calea iconică, alta decât cea simbolică şi idolatră – omul: icoană/ simbol / idol –

În fapt, lupta dintre iconomahi şi iconoduli exprima două poziții tranşante. Pe de o parte, *pro* sau *contra* „acelei revelații a lui Dumnezeu, care s-a săvârşit prin alte mijloace decât prin Cuvânt". Şi, pe de altă parte, *pro* sau *contra* „întrupării lui Dumnezeu în Hristos, adică o luptă pentru hristologie"[132].

Interesant că iconomahii care nu recunoşteau nici o revelație a lui Dumnezeu prin creatură, deci nici o revelație prin Hristos, reducând simbolul şi icoana la idol, au ajuns să se restrângă „doar la revelația prin cuvânt, asemănându-se cu protestanții de mai târziu"[133]. Această remarcă reflectă, într-un arc peste timp, o înrudire în privința viziunii între protestanții de acum şi iconomahii primului mileniu, şi chiar o înrudire cu iudaismul. O viziune înrudită care ne arată că au în comun nu doar respingerea imaginii şi icoanei, ca obiect, ci refuzul revelației depline, precizată prin întrupare.

Într-un fel, *idolul, simbolul, icoana* marchează lipsa unui raport sau exprimă un anumit raport cu Dumnezeu, şi corespund păgânismului, Vechiului Testament şi Noului Testament[134]. Fiecare ne relevă, totodată, şi o viziune diferită nu doar despre om şi despre lume, ci şi despre felul în care omul se leagă sau nu de lume/natură, sau se leagă – şi pe sine, şi pe lume – de Dumnezeu.

De pildă, dacă simbolul în sens creştin exprimă acea viziune care „distinge lumea de Dumnezeu şi, în acelaşi timp o

leagă de El, ca pe o creatură şi instrument al Lui", idolul este „expresia unei viziuni care consideră lumea văzută ca fiind ea însăşi divinitatea"[135]. Indubitabil, *omul-idol* este altul decât *omul-simbol* şi decât *omul-icoană*, cel care într-adevăr înțelege că „ideea de chip al lui Dumnezeu este premisa fundamentală pentru înțelegerea omului"(B. Vyscheslavzev)[136]. La fel şi lumea este diferită, după cum este trecută, văzută printr-un filtru idolatru, simbolic sau iconic. Despre idol, care simbolizează „forțele imanente, exagerate demonic", afirmă că este „rodul unei religiozități care divinizează forțe sau părți ale naturii imanente, îmbrăcându-le într-un nimb religios absolut". În acest caz, *idolul* – ca simbol al unei „forțe naturale, care e învestită cu atributele divinității" – are un caracter religios, ca şi simbolul mozaic şi creştin, şi întreține o simțire religioasă şi un cult, fără a indica nici o transcendență[137]. Există deci şi un simbol idolatru sau o idolatrie marcată de simbolism, tot aşa cum există şi un chip religios idolatru şi un cult idolatru care nu străbate şi nu pune în legătură cu o autentică transcendență. În fond, „idolul fixează spiritul închinătorului la lumea creată", iar simbolul, neidolatru desigur, „serveşte la înălțarea minții omeneşti dincolo de el, la o contemplare şi închinare a lui Dumnezeu"[138].

Simbolul în general e în mod cert definit în funcție de o altă realitate. Este „un indicator spre ceea ce este dincolo de el". Este „un chip (*ektypoma*, *morphoma*) al unei realități deosebite de el, nu ceva de sine stătător"[139]. Din acest punct de vedere, privit prin „sfera generală a conceptului de simbol", aşadar, poate fi considerat simbol şi idolul[140]. Prin urmare, şi idolul poate fi văzut în funcție de altă realitate decât cea simbolizantă, şi ca indicând spre ceva ce e dincolo de el. În acest sens, nici în cadrul simbolului idolatru nu se confundă simbolizantul cu simbolizatul. Orice idolatru însă, se închină creațiunii în locul lui Dumnezeu; chiar dacă „idolatrul simplu" socoteşte chipul însuşi al idolului ca divinitate, iar „idolatrul cultivat" îl consideră „un „simbol" al unei forțe naturale care e învestită cu atributele divinului"[141].

Prin prisma acestei distincții, neoprotestanții, care nu înțeleg noima interdicției veterotestamentare, îşi reduc înțele-

gerea cu privire la icoană, pe care o contestă, la nivelul înțelegerii idolatrului simplu. Confundă simbolizantul cu simbolizatul. Nu înțeleg gândirea simbolică. În răspărul tuturor explicațiilor, suspectează că închinătorii la icoană confundă obiectul icoanei cu subiectul ei. Icoana şi închinarea la icoană sunt cu totul altceva decât idolul şi idolatria. Inclusiv antropologia iconică, care ne descoperă chipul închinătorului, în taina lui, se diferențiază de antropologia idolatră.

Părintele Stăniloae observă că în „raportul omului cu idolul e implicat un element afectiv", dar „afectivitatea aceasta nu e supraţională, cum e raportul existențial dintre om şi simbol, ci e subraţională, sau extraraţională"[142]. Din perspectivă antropologică, se poate observa, aşadar, distincția dintre o afectivitate definită ca *subraţională* sau ca *extraraţională*, în cazul atitudinii idolatre, şi o afectivitate *supraţională*, în cazul atitudinii închinătorului la icoană. S-ar putea distinge astfel, în structura antropologică, între *subraţional*, *extraraţional* şi *suprarațional*. Aceste dimensiuni antropologice *sub-*, *extra-*, *supra-* sunt definite în raport de componenta raţională. Ceea ce este supra-raţional se înscrie de fapt într-o dimensiune antropologică apofatică, existențială. Avem astfel alte modalități de angajare, de implicare şi alt tip de raport – *existențial*, în cazul închinării la icoană. Aceasta înseamnă că icoana trebuie să se bucure de o altă atitudine. Nu doar că nu este idol, icoana, dar nu trebuie şi nu poate fi tratată în chip idolatru.

În acest sens, Avva Ghelasie atrăgea atenția asupra faptului că practica iconică şi mistica iconică au nevoie, pentru o înțelegere autentică, de viziunea personalistă, apofatică, a antropologiei iconice. În isihasmul carpatin, gestul iconic este o atitudine existențială, suprarațională, care exprimă taina apofatică a persoanei transpusă în act de închinare. Însă, trebuie spus că apofatismul antropologic, referindu-se la un chip în sine – chipul în sine de *persoană*! –, nu este de desemnat, de definit, pozitiv sau negativ, numai prin raportare la raţiune/raţional. De aici încercarea ghelasiană de a evidenția direct categoriile chipului de persoană, chip apofatic, aşa cum se poate observa în triadele persoanei. De exemplu, în triada *chip-față-asemănare*,

chipul, fața, asemănarea sunt supranumiri-iconări. Reprezintă capacități ale viului persoanei, dincolo de rațiune.

Închinarea idolatră trece dincolo de simbolul idolatru spre „forțele imanente, exagerate demonic", în legătură cu care „se asociază miturile care personifică acele forțe şi justifică şi apoteozează tendințele pătimaşe". Simbolul idolatru trece în ordinea subtilă a forțelor imanente. Este un *transcens* în imanent şi o legătură *infra*-imanentă. Personificările reprezintă împielițări demonice. Nu sunt personalizări propriu-zise, toate aceste personificări idolatre. Idolatria se închină creației, lumii însăşi, pe care o divinizează şi căreia îi explorează, în vederea instrumentalizării şi manipulării, misterele oculte.

Există un simț religios şi un cult legat de idol care face ca simbolismul religios să se distingă de simbolismul laic. Există o religiozitate idolatră, deci. Totodată, simbolul religios idolatru şi simbolul religios creştin de care se distinge implică o anumită viziune despre lume: *simbolul creştin* este „expresia acestei viziuni care distinge lumea de Dumnezeu şi, în acelaşi timp, o leagă de El, ca pe o creatură şi instrument al Lui", iar *simbolul idolatru* este „expresia unei viziuni care consideră lumea văzută ca fiind însăşi divinitatea"[143]. Aşadar, „lumea poate fi şi simbol pentru transcendența divină şi bază pentru simbolul restrâns, de caracter religios, dar şi realitate divinizată şi bază pentru idoli"[144].

Depinde, deci, cum e privită lumea. Cauza idolatriei lumii/creației e dată de „o cădere a spiritului de la viața proprie lui", „stare în care se află orice om căzut de la credința într-un Dumnezeu transcendent"[145]. Aceasta înseamnă că depăşirea idolatriei presupune o necesară ridicare a omului din căderea sa, care implică o necesară restaurare a chipului omului. Înseamnă o renaştere hristică, pentru că doar Hristos, transcendentul care se coboară, ne descoperă chipul omului necăzut, arătându-ne în Sine şi prin Sine, Icoana. Protestanții şi neoprotestanții care refuză icoana, considerând-o idol, relevă faptul că sunt încă sub incidența căderii şi, ca atare, au o abordare, spiritual vorbind, de factură idolatră, aniconică, şi în ceea ce priveşte cuvântul evanghelic, pe care îl depersonalizează.

Conform părintelui Stăniloae, „lumea ştiinţei moderne poate primi şi un aspect idolatru", „un aspect idolatru deosebit de cel păgân" care îmbracă o formă de „idolatrie nereligioasă". Lumea ştiinţei moderne „coincide cu lumea creştină numai când este văzută de un credincios". Aşadar, lumea depinde de privitor, de perspectiva în care este văzută, inclusiv de către omul de ştiinţă, care, fie că e conştient, fie că nu e, e tributar unei viziuni. Pe de altă parte, în raport de această „vedere" a omului de ştiinţă, lipsit de credinţă, se poate ivi în raport cu lumea şi o „idolatrie ştiinţifică".

Prin *idol* se vede, se simte, „se adoră prezenţa uneia sau mai multor forţe naturale ale lumii", pe când în *simbol* „se trăieşte prezenţa altei sau altor forţe decât cele naturale, pe care le poate avea şi mediul simbolizator privit prin el însuşi"[146]. De pildă, în *idol* se poate adora forţa iubirii naturale dintre sexe, pe când „prin legătura dintre mire şi mireasă, ca simbol al raportării transcendenţei la făptură, omul vrea să exprime viaţa mai presus de fire a lui Dumnezeu"[147]. Dar faptul că idolul exprimă forţe imanente ale naturii, iar *simbolul* forţele transcendenţei spirituale[148], presupune o cunoaştere care ridică şi problema ontologiei forţelor naturii respectiv ontologia forţelor transcendente. Aceasta reclamă identificarea fundamentului ontologic al simbolului, în sens creştin, inclusiv în cazul în care lumea creată este considerată simbol şi ansamblu de simboluri, pentru că lumea întreagă poate deveni simbol, în fiinţa ei, dacă devine pentru om „mediul prin care acesta străvede transcendenţa"[149]. Corolarul este dat de faptul că „omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei", adică cel de a fi „mediu străveziu al transcendenţei divine", exprimat în „învăţătura patristică despre „raţiunile divine" ce iradiază din toate lucrurile lumii"[150].

Astfel, patristic, s-a creat o „viziune simbolică specială despre lume", printr-o teologie „creatoare şi îndrăzneaţă", care „n-a văzut doar suprafaţa fenomenelor, ci şi rădăcina lor, principiul dumnezeiesc", şi nici nu s-a restrâns sau circumscris la „obiectivaţie" şi „abstracţie"[151]. Adică, nu a rămas captivă unei abordări de tip ştiinţific şi filosofic, întreţinută de o cunoaştere senzorială şi raţională, fenomenală şi conceptuală, ci a încercat

„dibuirea lui Dumnezeu în lumea văzută", pentru a arăta „urmele prezenței lui Dumnezeu, a lucrării Lui în ea". S-a poziționat şi mişcat astfel într-un *realism simbolic*, specific ortodoxiei, care experiază şi explică natura/forma acestor „urme ale lui Dumnezeu în lume" prin intermediul învățăturii despre Energiile Necreate, care „şi-a aflat deplina clarificare la Sf. Grigorie Palama", cel care „urmează, în concepția despre raportul lumii cu Dumnezeu, linia scriitorilor bisericeşti anteriori"[152]; în acest sens, precizează că „înainte de dezvoltarea temei despre deosebirea între ființa şi energiile divine prin Sf. Grigorie Palama, teologia răsăriteană era conştientă de ea"[153].

Altfel spus, una este conştiința realității şi a experienței acestor Energii Necreate, şi alta este tratarea detaliată, structurată a învățăturii despre Energiile Necreate şi deosebirea lor ontologică față de Ființa Necreată, în Dumnezeu. Un Dumnezeu, cum spunea isihastul, în dublă deschidere: Ființă şi Energii Necreate. În raportul dintre Dumnezeu şi lume, aşadar, palamismul a adus o adâncire şi o clarificare doctrinară cu impact şi asupra înțelegerii lumii ca simbol, dar şi asupra înțelegerii icoanei şi a legăturii iconice cu Dumnezeu şi cu sfinții prin intermediul ei, prin Chipul-Icoana păşirii Lui în istorie, aici şi acum. O păşire astăzi, o păşire în actualitate. O Prezență Iconică *in actu*, deci, nu numai o urmă a păşirii, doar amintire a unei treceri, odinioară.

II.3. Schimbarea de perspectivă sau perspectiva inversă: viziunea iconică
– simbolul privit prin icoană: iconizarea simbolului/simbolul iconic –

Într-o privire diacronică, „nu simbolul în general e punte spre icoană, ci numai simbolul profetic, prin care se întreținea aşteptarea mesianică din Vechiul Testament". Acesta „constituie calea ce duce spre icoană, care va fi reprezentarea adevărului însuşi"[154]. Atât *simbolul general*, cât şi *simbolul profetic* şi *icoana* pot fi abordate din perspectiva legăturii cu Dumnezeu. Astfel, dacă simbolurile în general nu pot spune decât că Dumnezeu a creat lumea şi că o susține, iar simbolul profetic sau mesianic

Îl prezintă pe Dumnezeu mai aproape – dar prin intenție, fiind încă un zid prea puțin transparent între om şi Dumnezeu –, icoana va fi cea care „va dovedi că despărțirea între Dumnezeu şi lume a încetat", Dumnezeu „venind mai aproape de ea întreagă"[155]. Se remarcă astfel şi un gradient al transparenței şi prezenței lui Dumnezeu, prin intermediul *simbolului general*, *simbolului profetic* respectiv prin *icoană*, dar şi un raport nuanțat cu Dumnezeu recunoscut drept creator (*simbolul general*), cu intenție de mântuire (*simbolul profetic*) respectiv ca mântuitor (*icoană*).

Față de simbolul general, întemeiat pe deosebirea dintre Dumnezeu şi lume, pe de o parte, şi pe legătura dintre lume şi Dumnezeu ca creator al ei, pe de altă parte, icoana deschide un alt orizont cunoaşterii, oferind noi dimensiuni experienței prin personalismul apofatic. Icoana pune în alt tip de raport pe om şi pe Dumnezeu, în urma întrupării lui Dumnezeu Cuvântul. Dacă simbolul în sens general „poate fi orice lucru şi ființă din lume, în orice timp, prin urmare şi azi", icoana, prin Dumnezeu-Omul, se *leagă*, iconic, în chip special de om care, în creație, este un chip anume: chip după asemănare cu Dumnezeu. Evident, icoana păstrează deosebirea dintre Dumnezeu şi lume, dar legătura dintre lume şi Dumnezeu este şi cu Dumnezeu mântuitor şi îndumnezeitor al ei, în Hristos.

Este o legătură filiativă cu un Dumnezeu Tată, nu doar o raportare la un Dumnezeu creator şi susținător, sau/şi proniator şi judecător. Deci icoana ne descoperă şi o înrudire specială dintre om şi Dumnezeu, prin chipul hristic, şi o legătură între creație şi Dumnezeu, prin chipul iconic al omului. Icoana ne re-descoperă, în Hristos, şi chipul autentic al omului: un chip de fiu, un chip de cuvânt. Ne arată o legătură filiativă, o legătură după chip şi întru asemănare a omului, ca fiu de creație, cu Fiul lui Dumnezeu care se face şi Fiu al omului. Este o asemănare filiativă care nu poate fi cunoscută, şi care nu este, decât în Hristos, în chip actual posibilă. Omul nu poate fi icoană filiativă în afara Fiului, icoană a filiației.

Nici simbolurile profetice, deşi sunt anticipări ale icoanei, nici simbolurile generale, deşi sunt temeiuri ale posibilității

icoanei, nu pot fi socotite prototipuri ale icoanei. Numai Hristos poate fi socotit prototip al icoanei, pentru că „icoana redă fața omenească reală a lui Dumnezeu care a luat în mod real această față”[156]: „Pe cât exprimă fața omenească ipostasul Lui însuşi, pe atât redă icoana ipostasul divin însuşi”[157]. Icoana ne descoperă şi chipul omului ca *persoană-ipostas* şi tot prin icoană ne realizăm întru asemănare chipul, ca icoane, prin întâlnire interpersonală. Din acest punct de vedere, icoana, fiind un arhechip veşnic, rămâne până la sfârşitul timpului în actualitate, arătând calea ortodoxă – calea hristică, personalistă! În raport cu resuscitatea idolatriei, inclusiv a celei de factură ştiinţifică, şi a simbolismului, în diversele sale forme, dar în special în formele sale spirituale, impersonale, ezoterice şi oculte, icoana este un hotar ce exprimă şi astăzi calea ortodoxă a misticii isihaste, indubitabil personalistă, inevitabil iconică.

Se poate considera, desigur, că în genere desfăşurarea istoriei ca întreg s-a putut mişca, în linii majore, fie în direcţia înstrăinării de Dumnezeu, *idolul*, fie a pregătirii mântuirii, *simbolul* (vechi-testamentar), fie a realizării mântuirii şi, mai mult, a sfinţirii-îndumnezeirii, *icoana* (nou-testamentară). Însă, pe teren, situaţia e uneori mai complexă, dar poate şi mai confuză, din pricina viziunilor ce pot marca, hermeneutic, icoana. Există o viziune asupra icoanei, precum cea a lui Bulgakov, care o situează pe coordonatele specifice unui idol, tot aşa cum există şi o „asumare” a icoanei, dar ca simbol de tip metafizic, centrat pe principiul impersonal, aşa cum „practică” Anca Manolescu, pe care am evocat-o ca exemplu explicit de viziune aniconică, aflată în siaj scrimanian. Atât *icoana-idol*, cât şi *icoana-simbol*, reliefate de aceste două cazuri, nu sunt din spaţiul ecleziologic, unde avem *icoana-persoană*.

De menţionat că după revelaţia lui Dumnezeu, prin întrupare, deşi simbolurile profetice ies din uz, totuşi, icoana „coexistă cu simboluri în sens general şi cu anumite simboluri speciale”[158]. Asta pentru că, în urma întrupării lui Dumnezeu Cuvântul, „elementele materiale, luate ca mijloace şi vase ale harului lui Hristos, capătă faţă de simbolurile Vechiului Testament un grad de prezenţă dumnezeiască infinit mai

sporită”[159]. „Icoana coexistă cu aceste simboluri subțiate, *umplute de prezența deplină a lui Dumnezeu Cuvântul venit în trup* (subl. n.)”[160]. Prin urmare, sunt simboluri hristificate, transfigurate. În acest sens, putem să vorbim şi de o prezență a lui Dumnezeu, în Hristos, într-un grad mai sporit, inclusiv prin simboluri. Cert însă este faptul că, în Hristos, s-a arătat deja Icoana-Prototipul, prin întruparea Cuvântului. Subsecvent, *in extenso,* se desfăşoară întruparea hristică şi în creație. Urmează întipărirea modelelor-paradigmelor dumnezeieşti, *din* şi *prin* Hristos, în făpturi care devin astfel mădulare vii, *trupuri* întru Trupul Hristic care este Biserica.

Relația lui Dumnezeu cu lumea este altfel după întrupare, decât înainte de întrupare. Icoana ne aşează de fapt față-în-față (şi) cu Dumnezeu Mântuitorul şi Îndumnezeitorul, adică cu Hristos, Cel prin care descoperim *Cine Este* şi Dumnezeu Creatorul, pentru că în Vechiul Testament exista credința într-un Dumnezeu Creator şi se trăia în aşteptarea că va veni şi un Mântuitor, Cel făgăduit. În acest sens, icoana ne aşează în perspectivă inversă: ne face să privim totul dinspre Icoana-Hristos. De aceea, simbolul, oricare ar fi el, trebuie privit tot prin ochii icoanei, pentru că în Hristos-Icoană – Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului – veacurile au ajuns la sfârşit. Simbolul capătă astfel o inevitabilă amprentă şi încărcătură iconică, hristică, pentru că el nu mai poate să trimită la un divin creator, principiu transcendent, întrucât, în Hristos, suntem deja părtaşi Cuvântului „prin care toate s-au făcut”. Hristos-Icoana este Alfa şi Omega. Icoana este arătarea lui Dumnezeu în Persoană prin față umană. Este o legătură de asemănare cu temei personal.

Apologetica icoanei este astfel una care apără calea personalistă a acestei înrudiri filiative, arătată, revelațional, prin întruparea şi înomenirea Fiului lui Dumnezeu. Apologetica icoanei implică în mod inevitabil şi o apărare a viziunii revelate cu privire la Dumnezeu, la om şi la natură, viziune care se descoperă prin întruparea Cuvântului, în Hristos. Apărarea icoanei nu implică, aşadar, doar icoana ca atare, ca imagine-reprezentare propriu-zisă cu valoare în sine, estetică sau

comunicațională, ci angajează în întregimea ei autentica *viziune iconică*, ce o subîntinde, evident deosebită de *viziunea simbolică* şi de *viziunea idolatră*. Prin privire hristică, viziunea iconică străbate şi *iconografia*, şi *iconologia*, şi *iconismul*, purtând o pecete teologică, hristologică, pnevmatologică, antropologică, cosmologică.

II.4. Sofianismul aniconic bulgakovian – icoana-idol –

Vizavi de raportul lui Dumnezeu cu lumea, este de consemnat faptul că părintele Stăniloae critică interpretarea bulgakoviană a acestui raport, analog cu „Absolutul în devenire" al lui Soloviov, întrucât relevă un Dumnezeu Creator şi Proniator care intră El însuşi în devenire împreună cu lumea[161]. Această concepție conduce la concluzia că lumea este „Sofia creată, adică dumnezeirea în afară de Dumnezeu", şi are drept consecință faptul că „creația nu înseamnă scoaterea lumii din nimic, ci tocmai această aşezare a ființei divine sau a Sofiei, în formă de devenire"[162]. Aşadar, perspectiva bulgakoviană, ruptă de viziunea maximiană şi palamită, afectează şi înțelegerea revelațională a cosmogoniei şi antropogoniei, cea a creării *ex nihilo*. Afectează deci raportul lui Dumnezeu cu lumea din perspectiva actului creator şi al conceperii paradigmelor divine, întemeietoare.

De fapt, confundând creatul cu necreatul, respinge caracterul iconic al creației care presupune prezervarea distincției ontologice a formelor create față de modelele lor paradigmatice, necreate. Indiscutabil însă, distincția ontologică dintre formele create şi paradigmele divine nu înseamnă imposibilitatea comunicării şi a participării creatului la necreat, fără amestecare, fără confundare. Dar, alături de posibilitatea existenței unui *simbol idolatru*, prin viziunea sa aniconică, Bulgakov face posibilă şi existența unei *icoane-idol*.

Bulgakov susține că la baza icoanei – care, pentru el, este „vizibilitatea invizibilului, imaginarea inimaginabilului" – se află o antinomie: „pe de o parte, icoana reprezintă dumnezeirea,

care s-a făcut ea însăşi lume văzută, pe de alta, n-o reprezintă, întrucât dumnezeirea e inaccesibilă şi fără imagine”[163]. Această unire antinomică a contrariilor, Bulgakov socoteşte că nu se află în învățătura Bisericii despre icoană care susține două afirmații străine, nelegate între ele: „pe de o parte, că Dumnezeu nu poate fi imaginat, pe de alta că este imaginat în icoană”. Astfel, conchide Bulgakov, este subminată existența icoanei, chiar de către iconoduli, chiar de către Biserică, deci. Eroarea apărătorilor icoanelor este legată, conform lui Bulgakov, de faptul că au admis ca bună „premisa iconoclaştilor despre un Dumnezeu înțeles pur apofatic, fără o relație cu lumea”. Această premisă crede că ar fi dus la înlăturarea oricărei baze a icoanei.

Problema lui Bulgakov este însă aceea a postulării unui apofatism fundamental, incapabil de relație. De fapt nu ia în considerare caracterul personalist al acestui apofatism. Nu vede conținutul apofatic al persoanei care face posibilă relația personală a lui Dumnezeu cu lumea. Temeiul icoanei este persoana, care nu poate fi cugetată în afara capacității de relație. Prototipul icoanei este Hristos, iar în Hristos, Persoana Fiului este temeiul, şi nu apofatismul impersonal. Persoana este reprezentată în icoană, nu dumnezeirea ca atare, căreia Bulgakov îi conferă o conotație transcendentă, dar impersonală.

Pe de altă parte, după cum remarcă părintele Stăniloae, concepția lui Bulgakov, cu tot caracterul său antinomic, „nu cunoaşte o deosebire reală între transcendent şi imanent, între Dumnezeu şi lume”, şi, ca atare, nu poate susține în om „tensiunea transcenderii reale a lumii”. Ceea ce-l determină pe Marele Teolog să conchidă: „Icoana lui Bulgakov, prin urmare, e mai degrabă un idol decât un simbol, întrucât mediul însuşi – luat din lume – e divin, se înțelege treapta imanentă a divinului, divinul aşezat sau coborât în stare de devenire. Lumea întreagă nu mai e, în concepția lui, simbol al divinității, ci divinitatea însăşi”[164].

Metamorfoza lumii în pol al lui Dumnezeu – ce anulează identitatea lumii, neagă dualitatea reală: Dumnezeu-lume[165], şi face ca relația cu lumea să fie tot aşa de necesară pentru El ca şi viața Lui intra-treimică – ar avea la bază o altă antinomie

bulgakoviană: Dumnezeu „ar fi unul şi întreit tot după ființă, nu unul după ființă şi întreit după persoane”[166]. Părintele Stăniloae precizează că o asemenea antinomie, contrară doctrinei patristice, de negăsit în Dumnezeu, este o „absurditate logică” şi o „imposibilitate ontologică”[167]. De fapt, această concepție bulgakoviană devoalează un divin impersonal, legat prin necesitate de lume, ce apare, se structurează, ca o față imanentă a devenirii lui. Devenirea acestui divin este una cu crearea/creația, în care şi prin care îşi configurează un chip, un chip creat.

Ortodoxia nu se regăseşte pe aceste coordonate impersonale, sub imperiul necesității şi în structura unei pseudodualități care subzistă în două fațete, ca aspecte ale unui dublu nivel, transcendent şi imanent, al unei realități unice. Nici icoana nu se poate întemeia pe aceste considerente, precum cele ale lui Bulgakov, care ajunge să conceapă şi să promoveze o *icoană-idol*, care este cu totul altceva decât icoana ortodoxă, şi decât mărturia ortodoxiei icoanei. Problema nu este nici cea a unui apofatism care nu-L arată pe Dumnezeu şi într-o relație cu lumea, cum susține Bulgakov – premisa greşită de care îi învinuieşte pe iconoduli, şi care i-ar suprapune pe aceştia cu iconoclaştii –, ci de caracterul personal sau impersonal al acestui apofatism.

În cazul personalismului apofatic se iese de sub incidența necesității relației cu lumea, afirmându-se dimensiunea libertății autentice ce conferă posibilitatea unei conceperi reale, voite şi libere, a creației, prin intermediul paradigmelor divine care stau la baza facerii lumii, ca temeiuri efective, real transcendente. Din această perspectivă, temeiul iconicității creației şi al icoanei rămâne *persoana*. Atât apofatismul, cât şi infinitatea şi eternitatea sunt conținut al persoanei. Sau, altfel şi mai propriu zis, persoana este forma care le conține. Apofatismul, aşadar, este conținut al persoanei, care îl precizează şi îl distinge.

În acest orizont apofatic, personalist, isihastul de la Frăsinei foloseşte termenul *iconizare*, cu conotația de act de personalizare, ca fond al transfigurării, ce are şi un sens de pecetluire/amprentare identitară. De aici, chemarea isihastului carpatin la *iconizarea* lumii, nu la mentalizarea ei, chemare care

indică, în subsidiar, fondul supra-mental/ supra-energetic al *persoanei* ca taină apofatică, ființială. Acest personalism ce subîntinde actul de iconizare, în viziune ghelasiană, se diferențiază de viziunea bulgakoviană cu privire la raportul dintre *iconizare* şi *logizare*, arondate chipurilor respectiv rațiunilor, viziune care rămâne tributară sofiologiei sale.

Vizavi de exprimarea raporturilor chipurilor şi rațiunilor cu prototipurile şi de rolul deosebit al omului în actualizarea chipurilor, părintele Stăniloae îl evocă pe Bulgakov care descrie acest rol. În această descriere bulgakoviană se regăseşte formula *„iconizare a existenței"* pusă în asemănare cu *„modul cum realizează activ şi creator cunoaşterea ei, logizarea"*. Aşadar, avem de-a face, la Bulgakov, cu o *iconizare* respectiv o *logizare*, ce sunt înțelese în siajul sofiologiei, ca două tipuri de atitudine, ca două moduri de participare/implicare, ca două modalități de cunoaştere ce privesc chipurile şi rațiunile. Trebuie identificat desigur ce înțelege în context Bulgakov prin rațiuni respectiv chipuri, dar şi care este suportul de articulare în structura antropologică, pentru a decela şi natura proceselor de *iconizare* şi *logizare*. Din perspectiva sa, *iconizarea* are o semnificație particulară, fără o conotație legată necesarmente de iconicitatea ca asemănare, şi de sensul tare al subiectului ca actant apofatic.

Mai degrabă, omul ca *vseicona*, în sens bulgakovian, este o imagine de microcosm, imagine totală, hologramă a macrocosmosului. Dar, totuşi, conform revelației biblice, fiind creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, omul este icoană a lui Dumnezeu. De aceea caracterul iconic al omului se desluşeşte ca asemănare în raport cu descoperirea chipului lui Dumnezeu. Percepția alterată a Chipului lui Dumnezeu, aşa cum se întâmplă cu teoria sofiologică, alterează şi percepția asupra chipului omului.

De aceea, problema, la Bulgakov, este cea a sofiologiei sale care marchează, ca viziune de fond, şi antropogonia şi cosmogonia, având efect heterodox atât în înțelegerea rațiunilor, chipurilor şi prototipurilor, cât şi în înțelegerea omului ca *zoon eikonikon* respectiv *zoon poietikon*, sau ca *vseicona* – ca „icoană totală" care află „în sine şi prin sine chipurile lucrurilor"[168].

Altfel zis, sofiologia sa străbate şi viziunea despre om ca icoană sau ca oglindă care reflectă chipurile creației, într-un mod activ, deturnând viziunea despre om ca fiind creat după chip şi asemănare cu Dumnezeu. Astfel, deşi avem de a face cu o proclamare a omului ca icoană, ca *vseicona*, totuşi, nu avem de a face la Bulgakov cu o antropologie iconică, precum cea detaliată, în sens personalist, apofatic, de Avva Ghelasie.

III. Prezența prin imagine – Prezența prin text

III.1. De la imagini trecătoare (VT), la imaginea definitivă (NT) – icoană/formă şi cuvânt/sens: două chipuri de prezență –

În *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini* părintele Stăniloae subliniază faptul că „Revelația nu s-a făcut numai prin acte şi cuvinte, prin care continuă să lucreze în suflete, ci şi prin imagini", care „sunt modul inevitabil de descoperire al lui Dumnezeu către spiritul uman"[169]. În viziunea sa, cuvântul şi imaginea sunt reciproc interioare, cu mențiunea: „în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma". Este de reținut faptul că „nici sensul nu exclude forma, nici forma nu exclude sensul"[170], dar mai ales că (şi) *forma* are *un rost în descoperirea lui Dumnezeu*. Aşadar, nu trebuie să opunem nici noțiunile imaginilor, nici imaginile noțiunilor, tot la fel cum, în privința imaginilor revelate „nu trebuie să îmbrățişăm unilateral nici atitudinea catafatică, pentru că ea poate degenera în mentalitate mitică, nici cea apofatică, pentru că ea are ca urmare o neîncredere totală în posibilitatea unei legături a omului cu Dumnezeu"[171]. În consecință, „trebuie să unim totdeauna catafaticul cu apofaticul"[172]. Vorbim de o unire care nu se reduce la o simplă alipire, întrucât implică şi o întipărire şi o întrepătrundere, o îmbibare a catafaticului de apofatic.

Imaginile despre Dumnezeu care intră în relație cu omul sunt (şi) produsul „unei asemănări între om, ca spirit, şi Dumnezeu"[173], ceea ce face ca imaginile acestea să poarte în ele „un adevăr etern valabil", care le face de nedepăşit şi de necon-

fundat cu mitul: „Dumnezeu va fi etern cunoscut ca persoană, deşi sensul persoanei Lui – ca de altfel şi sensul persoanei noastre – se va adânci pentru noi în veci”[174]. Ca spirit întrupat, omul este „o imagine substanțială şi toată viața lui spirituală este legată de imagini”, care „sunt forma necesară a manifestării spiritului uman, iar spiritul uman este după chipul lui Dumnezeu”[175].

Vedem astfel o *legătură* prin imagini, dată atât de caracterul omului de spirit întrupat, cât şi de asemănarea spirituală, intrinsecă, dintre chipul uman şi chipul lui Dumnezeu, adică de caracterul şi structura iconică a omului. Ni se atrage însă atenția că – în ciuda acestei legături prin imagini, care face ca „omul să nu poată evita imaginile în gândirea sa referitoare la Dumnezeu” – omul „nu trebuie să confunde imaginile sale şi nici chiar trupul său cu însăşi realitatea spirituală”. Nu trebuie să transpună asupra spiritului său sau, cu atât mai mult, asupra spiritului divin, latura de obiect a imaginilor[176], pentru că aşa apare idolul. Se naşte idolatria, mitologia. Părăsind „menținerea acestei imagini în lucrarea eficientă prin icoane” şi păstrând „numai un cuvânt dezlegat de această practicare a imaginii”, protestantismul a ajuns, prin unii teologi, „la ideea înlocuirii imaginii fundamentale însăşi, socotind întruparea Fiului lui Dumnezeu drept mit”[177].

Însă, între problemele puse de imagine ca mijloc al Revelației, ne sunt semnalate prioritar două: i) felurimea imaginilor şi ii) modul în care, sub înrâurirea divină, se nasc imaginile în mintea organului Revelației. Imaginea „reală şi definitivă” a Revelației divine – care „s-a constituit în afara subiectivității umane, prin lucrarea obiectivă a lui Dumnezeu” – este dată în Persoana şi actele lui Hristos[178]. Pe lângă *imaginea definitivă*, există şi *imagini trecătoare*, aşa cum sunt cele veterotestamentare care sunt produse prin manifestarea lui Dumnezeu prin anumite forme exterioare şi vizibile. Aceste *imagini trecătoare* se constituie în afara subiectivității umane care – „prin lucrarea divină în ea” – poate sesiza „prezența divină în acele imagini externe, obiective”[179]. Rolul subiectivității umane este de recunoaştere a obiectivității acestor imagini. Se subliniază astfel, întâi de toate, fondul obiectiv al acestor imagini revelate

şi, corelativ, nevoia de a decela ce este *subiectiv* respectiv *obiectiv* în aceste feluri de imagini care se produc în întregime în interiorul subiectivității umane[180].

Părintele Stăniloae precizează că spiritul omenesc trebuie să încerce şi în raport cu aceste imagini, dar şi dinspre partea lor, o *modelare*, pentru a le sesiza ca imagini ale realității divine[181]: „Căci, în general inima, adică omul dinăuntru al fiecăruia din noi, e modelată de Dumnezeu, după cum spune proorocul David"[182]. Ca atare, „cel dintâi care este nu numai modelat după modelul văzut, ci se şi sileşte să se modeleze, este organul Revelației"[183]. Nu trebui insistat, evident, asupra faptului că organul Revelației, anume subiectul uman, nu e pradă unei halucinații, unei manifestări patologice. Dimpotrivă, este caracterizat „printr-o luciditate, printr-o acută conştiință de sine şi printr-o coerență etică în toată comportarea lui"[184].

Însă, fie că este vorba de o prevestire de viitor, fie de ceva ce trebuie împlinit de către oameni, avem de a face atât cu o *modelare după* şi *de către* model, cât şi cu o modelare a modelatului însuşi, care „se sileşte" pe sine în această lucrare de modelare. Părintele Stăniloae a explicat faptul că termenul *typous* folosit de Sfinții Părinți cu privire la *formele* arătate organului revelației „e luat din Noul Testament[185], acolo unde e folosit tocmai în sensul de *model* după care credincioşii trebuie să se modeleze"[186]. Altfel spus, *typous-ul* preia, pe calea nou-testamentară, sensul iconic de model-modelare, adică de iconare-iconizare. Un sens revelat prin întrupare, deci ca urmare a arătării *imaginii definitive*, care este Hristos.

Fondul obiectiv, adică real al Revelației, este pus în legătură cu „experiența unei stări de receptivitate" în care văzătorul „îşi dă seama că nu el a inventat acel fond, ci că îi este dat spre contemplare, spre sesizare şi exprimare, chiar dacă în exprimare se cere şi efortul lui"[187]. Ca atare, avem un *fond obiectiv* dat ca model sau tipar spiritual spre contemplare, spre sesizare şi exprimare, care nu se amestecă şi nu se confundă cu *conținutul subiectiv*: „Omul se experiază pe sine, în acele momente, gol de toate conținuturile sale de idei, de amintiri, de eforturi de cugetare, de sentimente. Prin aceasta îşi dă seama că ceea ce

vede nu răsare din întretăierea conținuturilor sale sufleteşti şi mintale, prin eforturi proprii de a le adânci şi combina. În felul acesta „modelul sau tiparul spiritual" îi apare deodată ca ceva deosebit de tot ce este el. Starea aceasta se trăieşte şi ca *un fel de* (subl. n.) stare de pasivitate. Văzătorul „vede", dar nu face efortul să descopere ceea ce „vede", ba nici măcar ca să vadă „modelul", „tiparul"; el este un dar, ba chiar i se impune; el exercită o presiune asupra spiritului văzătorului"[188].

Prin urmare, golul de conținut dinamic de cugete şi sentimente denotă faptul că nu avem de-a face cu producții subiective, cu geneze proiective, cu configurări imaginale. Acesta este un contraargument ce se aduce în sprijinul obiectivității vedeniei, a caracterului său de dar, necondiționat de efortul uman. De aici şi corolarul că este o stare trăită de către subiect ca *un fel de* „stare de pasivitate". Este o stare similară deci cu pasivitatea, ca *un fel de*, dar nu identică. Contează însă unde ne poziționăm ca viziune în vederea-interpretarea *imaginilor trecătoare*? În Vechiul sau în Noul Testament? Inevitabil, trebuie să ne situăm în Noul Testament. Trebuie să fim şi să rămânem în trena *imaginii definitive*. Contează şi cum vederea mistică noutestamentară o raportăm la vedenia profetică vechitestamentară a acestor *imagini trecătoare*. În fapt, *imaginile trecătoare* nu putem să le vedem, explicăm şi interpretăm, decât prin *imaginea definitivă*, adică prin Hristos.

După întruparea Cuvântului, în Noul Testament, subiectul văzător este restaurat hristic, este repersonalizat. Este mai mult decât ceea ce era ca „organ al Revelației", înainte de Revelația deplină şi definitivă în Hristos. Starea de pasivitate, în acest caz al restaurării ca subiect-persoană, nu poate fi decât una paradoxală. Ea nu e desprinsă de fapt decât de un activ infrapsihic, dar nu şi de un activ participativ de modelare după model, deci de formare a formei văzătorului după forma ce o vede. Există un activ iconic al primirii darului. Este un chip al deschiderii şi al participării care transpare mai limpede dacă subiectul primirii este scanat, devoalat şi precizat ca structură în cadrul unei antropologii apofatice. Adică, dacă este identificat prin chipul persoanei-subiect care, ca ipostas apofatic, transcende cugetările, sentimentele, voirile psihologice. Ceea ce implică şi

identificarea naturii şi a structurii subiectului văzător ca receptor al Revelației, cu tot cu Trupul arătării Sale. Însă, corelativ presupune şi a decela „această modelare a subiectului prin conținutul pe care-l umple, fără ca subiectul să înceteze, pe de altă parte, de a se şti ca deosebit de conținutul care l-a umplut şi l-a modelat şi pe care-l exprimă, exprimându-se în acelaşi timp pe sine însuşi”[189]. Există şi o asimilare-imprimare subiectivă şi o exprimare-pecetluire subiectivă în raport de această imagine obiectivă, modelatoare.

Părintele Stăniloae subliniază de altfel faptul că obiectivitatea imaginii sau a suitei de imagini exprimă autonomia acesteia față de spiritul văzătorului, întrucât ea trece şi în spiritul văzătorului. Ceea ce trimite la o obiectivitate în subiectivitate, la ceva care „depăşeşte granița între subiectivitate şi obiectivitate”[190]. Cu alte cuvinte, acest raport are o limită a tratării sale simplificate, în forma raportului dintre subiect şi obiect. Intervine astfel paradoxala subiectivitate în obiectivitate respectiv obiectivitate în subiectivitate, care ne conduce şi la o obiectivă interioritate inter-subiectivă, prin depăşirea oricărei exteriorități în genul raportului oamenilor cu realități materiale încorporate.

„Ținând seama de această pasivitate a organelor Revelației, Sfinții Părinți vorbesc mai mult de *acțiunea de modelare*, *de imprimare* (subl. n.) ce se exercită asupra lor, de acele „vederi”, şi mai puțin de efortul organelor revelaționale de a se modela”[191]. Este nevoie, aşadar, ca în pandant să se evidențieze şi implicarea organelor revelaționale în modelare, ceea ce presupune o situare în perspectiva unei vederi depline asupra revelației hristice. Fapt care implică (şi) recunoaşterea unui alt orizont în care se lecturează şi structurează organul revelației. În acesta intră dimensiunea subiectivă şi inter-subiectivă, dar şi caracterul iconic pentru că modelarea în raport de o bază, anume imaginea definitivă – care este şi rămâne cu noi, până la sfârşitul veacurilor, prin icoană –, implică un raport iconic. Aceasta înseamnă o aprofundare a subiectului într-un registru personalist, dinamic, perihoretic, dar şi o aşezare într-o viziune iconică a modelării care, prin vederea față către față, în sensul intersubiectivității, spune mai mult decât vederea ca atare.

III.2. Icoana – chip singular al mărturiei credinței
– propovăduire prin imagine: personalizarea mărturisirii –

Propovăduirea – dar şi creşterea, trăirea şi împlinirea credinței – prin intermediul icoanei, ca modalitate distinctă de cea prin cuvânt, este abordată de părintele Stăniloae în articolul din 1942[192], în studiile din 1958[193] şi din 1968[194], dar şi în volumul din 1986. Este şi o *cale iconică* directă, în fond, de prezență şi modelare. Pe aceasta a evidențiat-o cu precădere şi Avva Ghelasie, în isihasmul carpatin, asociat cu o practică/ mistică iconică: *gest iconic, ritual iconic*, *prezență iconică*. Este o practică şi o experiență mistică eminamente personalistă care are nevoie pentru a fi receptată şi însuşită în autenticitatea ei, după cum a precizat chiar isihastul, de perspectiva antropologiei iconice şi de viziunea mistagogiei iconice care relevă personalismul în forma sa revelată, arhechipală.

În articolul din 1942, părintele Stăniloae precizează că de „elementul material nu scăpăm nici în cele mai spirituale preocupări". În acest sens, argumentează că atâta timp cât nu avem nimic împotriva cuvântului ca „mijloc intelectual-material prin care se produce în noi cunoaşterea lui Dumnezeu şi credința în El, nu putem avea nici împotriva icoanei, care, ca şi cuvântul, e un mijloc spiritual-material de comunicare a unor realități intelectuale"[195]. Dimpotrivă, „numai o propovăduire care ni se face prin icoană este completă"[196]. De reținut acest aspect al *propovăduirii complete* prin icoană, pe care îl regăsim ca pecete rotundă a practicii şi a misticii, în viziune iconică, şi la isihastul de la Frăsinei. De remarcat şi cuvântul ca „mijloc intelectual-material" prin care sfințim auzul, respectiv imaginea/ icoana ca „mijloc spiritual-material" prin care sfințim văzul, dar care, în plus, „ține trează conştiința istoricității Sale, a întrupării ca om a Fiului lui Dumnezeu".

În acelaşi context, marchează şi caracterul apologetic al icoanei, vizavi de protestantism respectiv catolicism. În primul caz, datorită faptului că Ortodoxia „n-a renunțat la închipuirea în plan văzut a realității divine", precum a făcut protestantismul care s-a circumscris la propovăduirea numai prin cuvânt. În al doilea caz, din pricina faptului că Ortodoxia „n-a confundat

chipul lui Hristos şi al Maicii Domnului cu feţele oamenilor naturali", cum a făcut catolicismul. Observăm o pledoarie pentru comunicare-propovăduire (şi) prin imagine, ca vehicul, nu doar prin cuvânt, pe de o parte, şi pentru o comunicare-propovăduire a supranaturalului dumnezeiesc (nevăzut) prin natural (văzut) în care se imprimă[197], în chip iconic, pe de altă parte.

În studiul din 1958, în a doua sa parte, tratează raportul dintre icoană şi prototip făcând o paralelă cu raportul dintre propovăduire şi subiectul propovăduit. Aici afirmă că icoana este „o paralelă la propovăduirea orală sau scrisă"[198], dar semnalează şi că „această paralelă între icoană şi propovăduire o fac neîncredinţat Părinţii Sinodului VII Ecumenic şi apărătorii icoanelor"[199]. Însă paralela aceasta „nu face una din cele două redări ale vieţii lui Iisus de prisos, căci una face mai clară pe alta"[200]. Îl evocă pe patriarhul Nichifor care considera icoana „tot aşa de veche ca şi propovăduirea Evangheliei şi ca un ajutor al ei", şi care argumenta prin faptul că „Mântuitorul fericea pe cei ce nu numai auzeau cuvintele Lui, ci Îl şi vedeau (Matei 13, 16)"[201].

De aceea, şi în ceea ce-L priveşte pe Mântuitorul, spune: „precum prin predică se redau cuvintele Lui", aşa „prin icoană se redă vederea Lui". Reţine în mod special din argumentarea patriarhului Nichifor ideea că şi „cuvântul e icoana lucrului, dar o icoană indirectă, potenţială". Ca atare, „icoana implică cuvântul, iar cuvântul implică icoana". Amândouă sunt deosebite însă de prototip. Nu sunt realitatea înseşi, dar pun în legătură cu ea. Icoana însă, e „o imagine mai clară a lucrului".

Cu referire la raportul dintre cuvânt şi imagine, părintele Stăniloae reţine remarca patriarhul Nichifor care, întemeiat pe faptul că „zugrăvirea face cuvintele mai clare şi mai lămurite", conchide că „pictura contribuie la menţinerea unităţii în credinţă, cu ajutorul ei evitându-se varietatea în înţelegerea învăţăturii creştine"[202]. „Învăţăm din icoană ce învăţăm şi din Evanghelie. (…) În icoană vedem chiar mai direct legătura faptelor Mântuitorului cu persoana Lui"[203].

Pe de altă parte, pornind de la conţinutul comun al *textului scris* şi al *imaginii zugrăvite*, patriarhul Nichifor echivalează pictura imaginilor cu scrisul evanghelic, fiecare aducând

prin sine credința, sens în care zugrăvirea de imagini este şi ea Evanghelie[204]. Ca atare, cine respinge icoana, respinge Evanghelia, ceea ce se întâmplă în cazul iconomahilor care, conform patriarhului Nichifor, nu resping doar imaginea sacră, ci şi cuvântul sacru evanghelic care aduce credința cea adevărată. Altfel spus, nu poți fi părtaş duhului Evangheliei, dacă nu eşti părtaş duhului icoanei.

Mai mult, „icoanele prevalează asupra cuvintelor scrise" şi „ne oferă repede cunoaşterea celor în cauză", dat fiind că „privirea e mai rapidă şi mai convingătoare decât auzul", şi că „ceea ce se aude e sub nivelul a ceea ce se vede"[205]. Se observă, aşadar, o cale mai rapidă a comunicării prin intermediul văzului, prin icoană, raportat la auz, şi la comunicarea prin cuvânt, dar şi o ierarhizare între văz şi auz respectiv între icoană şi cuvânt. Totodată, patriarhul Nichifor consideră că icoana e superioară cuvântului prin faptul că „învață şi pe cei înțelepți şi pe cei simpli"[206]. Şi, cu privire la icoană ca imagine vizuală, trimite şi la modul de „întipărire mai durabilă în suflet", şi la depozitarea prin „percepțiile celor sensibile în părțile afective"[207]; fapt care ține de un traseu şi de o formă de memorare, dar şi de o „locație" a stocării, care relevă o memorie specifică, alta decât în cazul cuvântului, mai vulnerabilă uitării.

Mai este de remarcat un aspect: „Cuvintele duc mintea pe o cale ocolită la cunoaşterea lucrurilor, pe când icoanele o duc pe o cale directă". De reținut această cale paralelă, sau dublă cale de propovăduire, prin cuvânt şi imagine, respectiv legătura dintre icoană şi cuvânt, extrasă din învățătura patriarhului Nichifor – *icoanele sunt cuvinte potențiale şi cuvintele icoane potențiale*[208] –, dar şi faptul că icoana are atributul clarității şi al directeții, în raport cu cuvântul. Vizavi de aceste considerente, se poate înțelege mai bine caracterul iconic al misticii isihaste, evidențiat de Moş-Avva Ghelasie în specificul carpatin. Este vorba de accentul pus ca practică pe închinarea la icoană, pe fondul unui personalism fundamental, desigur. Este o păşire şi o adâncire pe calea isihastă printr-o relaționare mult mai directă, interpersonală, prin icoană. De fapt, icoana ca prezență deschide mai uşor calea întâlnirii față către față.

Din cele reliefate de părintele Stăniloae transpare prezența-întâlnirea Subiectului-Persoanei prin chip-față şi/sau prin cuvânt-discurs, respectiv prin imagine-reprezentare şi/sau prin text-înscris. Chestiunea priveşte pe fond legătura ontologică „între ceea ce se spune despre cineva sau de către cineva, sau între chipul Lui şi persoana Lui însăşi”[209]. O legătură care permite, subsecvent, legătura între cel ce aude cuvântul şi/sau vede chipul cuiva şi subiectul acelui cuvânt şi chip: „Dacă prin cuvântul lui Hristos sau despre Hristos, rostit acum două mii de ani, dar repetat acum la urechile mele se stabileşte o legătură între mine şi Hristos, cum nu s-ar stabili *o legătură între mine şi Hristos* şi *prin icoana Lui*, care este *un cuvânt plasticizat* ce *cuprinde întreaga lui Persoană* (subl. n.)?”[210].

Astfel, „precum un cuvânt specificat despre Hristos care provoacă cu necesitate în cel ce aude gândirea la Hristos şi un răspuns la cuvântul Lui, la fel cuvântul acesta plasticizat şi concentrat despre Hristos, sau al lui Hristos, care este icoana Lui, provoacă în cel ce o priveşte (care e şi ea un fel de auzire), necesitatea de a gândi la Hristos şi de a-i răspunde prin rugăciune şi prostenare”[211].

De reținut, pe de o parte, faptul că icoana este un *cuvânt plasticizat* care relevă şi cuprinde *întreaga Persoană*, şi, pe de altă parte, că acest *cuvânt plasticizat*, şi anume icoana, este un cuvânt concentrat care ne agrăieşte. Aşadar, ni se adresează, ne cheamă, solicitând un răspuns la acest apel prin rugăciune sau prin prosternare-închinare. Cu alte cuvinte, prin icoană se provoacă deschiderea spre comunicare, spre întâlnire şi comuniune. Se revendică intrarea şi aşezarea într-un dialog inter-personal, exact cum se remarcă în dialogul iconic din specificul isihast carpatin.

Însă, *icoana – cuvânt plasticizat* are o anumită preeminență față de *cuvântul-text.* Este o întâietate legată de modul cum icoana cuprinde şi exprimă Persoana ca întreg, în chip dens, concentrat, instant, dintr-odată surprins. Altfel decât în mod liniar, secvențial, aşa cum se desfăşoară discursul în transpunerea sa textuală. Icoana ne agrăieşte, cuvânt plasticizat fiind, altfel decât cuvântul scris şi prin faptul de a ne comunica

întregul persoanei/ persoana întreagă, asemeni plinătății oferite în chipul unei îmbrățișări, dincolo de cuvinte. Icoana-reprezentare ne prezervă şansa unei întâlniri reale, autentice, cu Hristos, prin legătura Sa cu Icoana Sa ca Subiect-Persoană.

Mai este abordată şi o altă dimensiune, anume cea care priveşte caracterul pnevmatologic şi haric al icoanei, prin care se semnalează totodată lucrarea sa călăuzitoare, formativă specifică, alăturată scrierilor patristice. O mărturisire prin imagine distinctă de cea literară, deci, şi o precizare a dimensiunii pnevmatologice şi harice a icoanei, pe lângă cea hristologică.

În acest sens, părintele Stăniloae consemnează: „Astfel, icoana lui Hristos, păstrată până azi cu înfățişarea Lui pnevmatizată din primele secole, a constituit, alături de literatura duhovnicească a Sfinților Părinți, o călăuză importantă pentru formarea duhovnicească a credincioşilor ortodocşi după chipul autentic al lui Hristos. Icoana lui Hristos din Ortodoxie a fost o icoană nu numai hristologică, ci şi pnevmatologică, ținând seama de faptul că Hristos a fost plin de Duhul Sfânt, şi acest Duh li L-a dăruit şi L-au văzut ca putere formatoare în direcția sfințeniei. Cel mai mult s-au format în acest sens Sfinții, în ale căror icoane se reflectă această viață pnevmatică a lui Hristos şi în a căror față străluceşte curăția şi prezența Duhului sfințitor al lui Hristos”[212].

Duhul Sfânt este, aşadar, iconarul chipului hristic în noi. Duhul Sfânt lucrează la prefacerea închinătorului întru asemănare hristică şi la întruparea sa ca mădular îndumnezeit în Trupul Mistic al lui Hristos. Astfel icoana lui Hristos nu este doar o *icoană hristologică*, ci este şi o *icoană pnevmatologică* care face prezentă şi Persoana Duhului, ca Duh al Adevărului, şi, de fapt, a întregii Sfinte Treimi, aşa după cum se încheie rugăciunea de sfințire a icoanei, pe care Marele Teolog, de altfel, o şi citează: „Ca închinându-ne cu credință înaintea ei, Ție Atotputernicule şi Fiului Tău Unul-Născut şi Preasfântului Duh, şi chemându-Te pe Tine cu stăruință prin rugăciune, să fim auziți şi să aflăm mila iubirii Tale către noi şi să dobândim darul Tău”[213].

Trebuie remarcat însă faptul că icoana (ca *imagine* mediatoare) este alăturată literaturii duhovniceşti patristice

(ca *text* mediator), ca fiind o călăuză importantă, distinctă în formarea duhovnicească, nu oricare, ci aceea „după chipul autentic al lui Hristos". E vorba de o formare în asemănare autentică, prin contact, prin imprimare-cuminecare, dincolo de cea discursivă. Evident, atunci când ne referim la caracterul pnevmatic şi haric al icoanei nu ne putem referi la o formare solitară, ca imitație, ca auto-formare, ca auto-modelare.

Aşadar, icoana are rol formativ efectiv, fiind un chip de iconizare-formare directă a închinătorului prin pecetluire de către şi prin forma-modelul Hristos-Persoană, întru lucrarea-modelarea Persoanei-Duhului. Formarea prin icoană, mijlocind o *prezență iconică* directă, este prezentată ca fiind distinctă – în modalitatea sa formativă – de cea discursivă, mediată prin cuvânt. Această orientare formativă, în chip iconic, este cea care, ca iconizare-personalizare, apare ca fond al specificului isihast carpatin, în precizarea sa ghelasiană atât de complex detaliată. Este o detaliere care adânceşte taina ipostasului-persoanei şi chipul prezenței, putând facilita astfel înțelegerea mai amănunțită a modurilor exprimării sale ca subiect care se lasă înscris în cuvânt respectiv întruchipat în imagine.

Antropologic, de exemplu, dacă luăm în atenție structura triadică a persoanei, selectând câteva din triadele ghelasiene – *icon-iconare-iconic*, *nous-pneuma-logos*, *chip-față-asemănare* – şi încercăm să urmărim corespondențele, putem să vedem asocierea lui pneuma, adică a duhului, cu iconarea şi cu fața. Astfel, iconarea este o mişcare-acțiune a duhului persoanei de înfățişare, de arătare la față a tainei sale. Este o ieşire-intrare din sine în celălalt, mişcare desfăşurată în ordinea ființială, duhovnicească deci, care lasă prin atingere o amprentă identitară a persoanei, prin duhul-fața sa ființială. Această amprentă este o iconare, întrucât este o pecetluire întru asemănare.

În fapt, duhul persoanei este o față întru asemănare de chip întru taina persoanei prin care persoana se poate mişca şi în sine şi în afară de sine. Duhul este pecetluitor identitar care poate să iasă întru arătare, pentru a intra în comuniune, şi se poate imprima într-o altă persoană ca față-pecete distinctă. Ne aflăm evident într-un spațiu mistagogic, într-o dimensiune

antropologică apofatică. Suntem într-o ordine ființială creată, dincolo de energiile create, în taina personalismului iconic.

Prin mistagogia iconică şi antropologia iconică, operând cu distincția dintre *ființă* şi *energii*, Avva Ghelasie devoalează taina legăturii ontologice dintre cuvânt, respectiv imagine, şi persoana-subiect, în orizontul personalismului şi al legăturii inter-personale. În atare perspectivă, trebuie lecturată distincția dintre *ontologia energetică* şi *ontologia ființială*, pentru a decela natura subiectului din perspectiva identificării actului său de adresare/închinare. Icoana şi cuvântul mijlocesc legătura nemijlocită dintre persoane care sunt, în fapt, suportul *in actu* al adresării, al comunicării şi comuniunii intersubiective. Legătura ontologică amintită apare astfel detaliată, evidențiată, actualizată, în chipul său iconic, personalist, *ființial* şi *energetic*, deopotrivă.

III.4. Icoana – Fața lui Hristos în istorie: imprimare şi iradiere – prezența iconică a Subiectului: ființială şi energetică

Părintele Stăniloae remarcă faptul că definiția Sinodului VII ecumenic – „închinarea acordată icoanei "trece", "urcă" la persoana reprezentată, sau la prototip, la modelul viu al ei" – este „interpretată de obicei ca o "trecere" de bunăvoie a gândirii de la icoană la prototip, ca de la un chip la realitatea vie a lui Hristos, pe baza unei asocieri făcute de mine"[214]. Argumentează indirect nevoia de a vedea sensul biunivoc al relației iconice, pentru că este şi o lucrare a lui Hristos asupra celui ce priveşte icoana: „Cel ce crede în Hristos nu poate să nu facă această trecere de la icoana Lui la realitatea Lui vie. În această trebuință a gândului de a trece de la icoana lui Hristos la realitatea Lui vie este implicată o lucrare a lui Hristos însuşi asupra eului ce priveşte icoana"[215].

E vorba, prin urmare, de „comunicarea ce se înfăptuieşte între credincioşi şi Hristos, prin icoană"[216], de o prezență şi o lucrare a lui Hristos, aici şi acum, nu doar de o simplă reamintire sau de o transcendere unilaterală a gândului închinătorului: „Credincioşii ştiu că icoana nu le vorbeşte numai despre Hristos şi nu le arată numai pe ce linie de înduhovnicire au să-şi conducă viața lor, pentru a se face tot mai asemenea lui Hristos.

Ei sunt convinşi în primul rând că *prin icoană ei intră în comunicare reală* (subl. n.) cu Hristos"[217].

Această comunicare reală prin intermediul icoanei este vizată şi în practica iconică carpatină, care ia în considerare faptul că cel reprezentat nu este doar „legat" de reprezentarea sa, ci vine la rându-i în întâmpinarea închinătorului. Nu-l lasă singur, nu stă departe, ci îl atrage în comuniune prezentă. Icoana nu este astfel doar un indicator, un vector. Nu este doar o uşă/fereastră de „trecere" *dincolo*, ci este şi, sau mai ales este o venire *dincoace*. Este o reală cale de personalizare. Şi cuvântul şi imaginea aduc persoana, fără îndoială, şi ne-o cuminecă-comunică. Taina icoanei, cuvânt plasticizat, reclamă însă recunoaşterea dimensiunii apofatice a persoanei ca suport de adresare prin închinare-gest, ca exprimare dincolo de cuvinte. O exprimare la care făcea trimitere isihastul de la Frăsinei. Asemănarea cu Hristos realizată prin această întâlnire, în chip iconic, este mai dens conturată, mai concentrată, mai integrată, pentru că se pecetluieşte direct ca *prezență*.

De altfel, Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae tratează problema cheie a explicării teologice a însemnătății icoanei în ortodoxie, în siajul unor interogări: „Ce legătură reală, vie şi prezentă există între Persoana vie a lui Hristos şi icoana Lui, mai bine-zis între Hristos şi credinciosul care se roagă în fața icoanei Lui? Şi în ce mod se stabileşte ea?"[218]

Atrage aici atenția referirea la o legătură *vie* şi la o *Persoană vie*, care trimite la un *viu* al icoanei, la „duhul icoanei" pe care îl invoca şi Avva Ghelasie, care este un „viu" al persoanei, ca taină ființială. Pe fond, e vorba de întâlnirea *prin* icoană şi de decriptarea modului cum se stabileşte legătura, dar şi în ce constă, efectiv, această legătură. Înțelegerea principiului iconicității ca legătură de asemănare este calea de decriptare a acestei întâlniri, prin icoană, şi a prefacerii iconice, adică a modelării întru asemănare după chip. Un principiu al iconicității care are nevoie de identificarea şi cunoaşterea bazei asemănării, adică a chipului. Iar cunoaşterea chipului are nevoie de iconologie, adică de o ştiință-mistagogie a chipului.

Pentru a explica legătura dintre prototip şi icoană, părintele Stăniloae evocă rugăciunea pentru sfințirea icoanei lui Hristos

din Evhologiul Bisericii Ortodoxe. Menționează ştergarul lui Avgar din Edesa care, aplicat pe fața lui Hristos, s-a imprimat *de chipul* Său şi *de puterea* Sa. Ceea ce confirmă faptul că „chipul şi cuvântul cuiva sunt legate de subiectul aceluia printr-o iradiere de putere din el”[219]. Această explicare a legăturii *prin imprimare* de chip şi *prin iradiere* – ține să sublinieze Marele Teolog – „e vie şi în evlavia poporului”[220]. Prin urmare, evlavia iconică a poporului, ceea ce evidenția Avva Ghelasie în tradiția carpatină, priveşte această modalitate de întâlnire prin icoană cu Subiectul *întru*-chipat în icoană. Acest Subiect se imprimă prin intermediul icoanei, iradiind putere, pe chipul închinătorului. Este o modalitate specifică de întâlnire: *prin imprimare* şi *prin iradiere*.[221]

Pornind de la faptul că în rugăciunea de sfințire a icoanei se cere ca icoana sfințită să se împărtăşească de puterea dată icoanei nefăcută de mână prin alipirea ştergarului de Fața lui Hristos, şi, prin urmare, de a se prelungi puterea acelei icoane şi în icoana care se sfințeşte, părintele Stăniloae conchide: „Iată cum fața vie a lui Hristos, păstrată de El în veci, lucrează cu puterea ei în icoanele feței Lui, rămânând prezentă nevăzut, dar prin puterea ei, în icoanele Lui. Avem astfel pururea cu noi fața lui Hristos, mai bine-zis puterea ei dumnezeiască, prin trăsăturile feţelor zugrăvite după asemănarea ei. În felul acesta, *prin icoana lui Hristos ne priveşte şi lucrează asupra noastră fața Lui reală* plină de dragoste; *aceasta însăşi rămâne în comunicare cu noi* (subl. n.)”[222].

Altfel zis, Fața lui Hristos ne priveşte pe noi şi întreaga istorie prin icoana Sa. Fața Sa rămâne în legătură cu fiecare din noi prin Icoana Sa, care ni-L face Prezent. Iar Prezența Sa se imprimă, pecetluindu-se cu puterea ei sfințitoare în fiecare din noi, ca într-o năframă, configurându-ne întru asemănare hristică. Icoana este în acest sens *un chip* al întâlnirii *față-către-față* cu Hristos. Acest chip al întâlnirii inter-subiective prin icoană ne indică orizontul dialogului iconic isihast, realizat între persoane-chipuri de Cuvânt, aşezate în gest de închinare, în specificul mistic carpatin. Această taină apofatică a persoanei ca adresare-exprimare gestică în actul de închinare ne-o relevă lămurit antropologia iconică în formularea sa ghelasiană.

În dinamica Tradiției, prin teologia energiilor necreate şi în raport cu modelul palamit din sec. XIV, s-a deschis o nouă dimensiune mistagogică şi în explorarea icoanei. Fapt afirmat în studiul din 1978 – *Icoanele în cultul ortodox*, inserat integral în *Spiritualitate şi comuniune în liturghia Ortodoxă* sub titlul *Îndreptățirea sfintelor icoane* –: „Apărătorii icoanelor n-aveau încă prea explicită conştiința despre energiile necreate[223] aduse în creațiune de Duhul Sfânt. Aceasta le-ar fi dat posibilitatea de a explica legătura între Hristos şi icoana Lui, legătură pe care ei o afirmă, fără să o explice suficient"[224].

Se poate observa distincția dintre *afirmare* şi *explicitare* cu privire la legătura dintre Hristos şi icoana Sa. Este un timp al explicitării şi un context în raport de care explicitarea îşi găseşte rostul apologetic şi mărturisitor. Explicitarea, subsecventă afirmării, adică încredințării de realitatea acestei legături, este facilitată de achizițiile Tradiției, în dinamică actualizării ei. Mai precis şi în context, este doctrina palamită a energiilor necreate care sunt aduse în creație de Duhul Sfânt, în Persoană! Instrumentarul doctrinar palamit care arată chipul deosebirii reale dintre Energiile Necreate şi Ființa Tri-Personală, respectiv rolul Persoanei Duhului Sfânt în mişcarea energiilor necreate în raport cu creația, a oferit posibilitatea explicitării mai aprofundate, dar şi mai detaliate, a acestei legături dintre Hristos şi icoana Sa. S-a deschis astfel calea unei explicitări şi în ceea ce priveşte legătura *prin imprimare* şi *prin iradiere*.

Adâncirea doctrinară a Tradiției a deschis o uşă de explorare şi mistagogiei iconice, suscitând un răspuns mai precis privitor la modul cum se realizează această legătură dintre Hristos şi icoana Sa. Teologia icoanei a receptat astfel un orizont clarificator, mai aplicat, şi a primit un nou impuls explicativ prin teologia energiilor necreate, cu suport în mistica isihastă. Altfel spus, teologia icoanei nu s-a epuizat prin şi în lupta apărătorilor icoanei din sec. VIII-IX, încununată de biruință, şi nu s-a oprit la soluția reiterării argumentelor doctrinare expuse atunci.

Legătura dintre Hristos şi icoana Sa se extinde şi se reflectă şi în legătura dintre Hristos şi credincioşi ca o lucrare vie. În acest sens, părintele Stăniloae ține să sublinieze rolul

icoanei nu doar în prezervarea sensului adevărat al învățăturii şi identității hristice, ci şi în vivificarea credinței şi în menținerea trează, în credincioşi, a conştiinței prezenței lui Hristos, ca Subiect: „Astfel, icoana lui Hristos n-a ajutat numai la păstrarea înțelesului exact al învățăturii lui Hristos şi despre Hristos, prezentându-ni-L în tot cursul istoriei Bisericii ca pe acelaşi Hristos, autor al faptelor Sale mântuitoare, ci a avut şi un important rol de vivificare a credinței, menținând în credincioşi conştiința prezenței lui Hristos, ca Subiect al cuvintelor ce se grăiesc de către El sau despre El”[225].

Aşadar, leagă icoana mai mult de Hristos – Persoana, Subiectul, Prezența: Origine a cuvintelor şi faptelor, Sursă a învățăturii Sale mântuitoare. Icoana are în acest sens un caracter mai puternic de prezență, decât are discursul. Personalismul icoanei – cuvânt plasticizat e mai evident. De remarcat faptul că icoana apare ca cea care păstrează adevărul/învățătura de credință, menținându-L pe Hristos ca prezență continuă, întrupată, în chip viu, în cursul istoriei Bisericii, dar şi a lumii. Totodată, icoana păzeşte, grijeşte discursul despre Hristos pentru ca acesta să nu se rupă şi desprindă de El. Deci, să nu se depersonalizeze şi, pe cale de consecință, să răstălmăcească şi pe Hristos, şi cuvintele Sale, sau despre El.

Ca atare, icoana ca reprezentare a lui Hristos e mai mult decât complementară cu discursul despre Hristos. Icoana se arată astfel ca un hotar-însemn personalist, chip al prezenței hristice directe, Personale! Acest chip al *Prezenței Iconice* a lui Hristos-Persoană este cu prioritate vizat şi în practica iconică a închinării isihaste, cea prezentată de Avva Ghelasie în chipul dialogului iconic inter-personal, inter-subiectiv, ca taină a vederii-întâlnirii față-către-față.

Părintele Stăniloae reliefează extensia comuniunii interpersonale, din perspectiva feței omeneşti asumată de Dumnezeu-Cuvântul, ce se oferă ca o cale deschisă, luminoasă, către deplina intimitate şi relație „la vedere” cu frații Săi întru umanitate: „Acum oamenii nu se mai simt înfricoşați să privească la fața omenească plină de slava dumnezeiască deplină a lui Dumnezeu Cel întrupat, ci dimpotrivă se simt atraşi de ea, sunt dornici să o privească neîncetat şi să o vadă ca model de

desăvârşire a feţei lor proprii”[226]. Faţa omenească a lui Hristos este prezentată astfel drept model iconic de desăvârşire a feţei proprii închinătorului ce cinsteşte icoana. Privind acest model ne facem asemenea Lui. Urmăm o cale de a ne umple de slavă asemenea lui Hristos. Însă, ţine să distingă, folosind referirea la faţa umană, calea nou-testamentară reprezentată de icoană, vizavi de cea vechi-testamentară reprezentată de simbolul sacru.

Deosebeşte *slava lui Hristos*, a cărui faţă poate fi privită şi ne face asemenea ei, de *slava lui Moise*, căruia evreii nu-i puteau privi faţa descoperită; slava vechi-testamentară manifesta, de la o anumită distanţă, mai mult puterea decât iubirea lui Dumnezeu, Cel care se descoperă în deplina sa apropiere doar prin întrupare, prin slava hristică. La această slavă hristică e chemat să fie părtaş creştinul, pentru a fi în asemănare de şi întru slavă hristică.

Caracterul apologetic al icoanei îl reliefează încă o dată în context, prin intermediul feţei, delimitând *icoana*, efigie nou-testamentară, atât de *simbolul sacru* vechi-testamentar, prin care omul se închina lui Dumnezeu ca deosebit atât de natură, cât şi de *idol*: de obicei un chip monstruos care redă forţele dezordonate ale naturii, care îl înstăpâneşte şi subjugă pe cel ce i se închină, scoţându-l din rânduiala de a stăpâni natura, aşa cum i-a cerut Dumnezeu. Asociază însă faţa (şi) cu persoana, oferindu-i *feţei* dimensiunea apofatică, personalistă.

În aceste considerente, apologetica ortodoxă privind icoana şi icoana ortodoxă nu se arată a fi un act istoric depăşit sau un drum închis, un fapt încheiat, ci îşi devoalează potenţialul mărturisirii şi astăzi, nu prin simplă translatare, prin reiterare mimetică, ci prin actualizare în dinamica Tradiţiei, oferind noi oportunităţi de devoalare a mistagogiei iconice.

De altfel ştim deja că şi la vremea ei „lupta pentru icoane a adus în discuţie o serie întreagă de subtile probleme hristologice”[227]. Aşadar, apologetica în raport cu icoana a adus şi noi provocări care au condus la o revedere, şi din altă perspectivă, a chestiunii hristologice, de pildă. Acest suflu înnoitor în legătură cu icoana s-a putut manifesta în interiorul Tradiţiei şi atunci, în focul tensiunilor iconomahe, dar se poate manifesta încă şi astăzi. Fapt relevat, de altfel, de scrierile

isihastului de la Frăsinei care aduce în prim-plan *personalismul iconic – Persoana-Icoană, Icoana-Persoană –*, lecturat şi prin prisma distincţiei dintre *fiinţă* şi *energii*, cea care conferă preeminenţă personalismului fiinţial. Un personalism caracterizat drept fiinţial pentru că pune în evidenţă actul în sine fiinţial care, subsidiar, se îmbracă în strălucire-lucrare energetică. Această distincţie face să fie în atenţie şi o pecete-imprimare fiinţială distinctă de amprenta energetică. Astfel de distincţii sunt necesare şi prioritare din perspectiva înţelegerii *prezenţei iconice* în sensul perceperii acoperitoare şi totodată clare a *participării-comunicării* interpersonale.

La isihastul de la Frăsinei, mistagogia icoanei se orientează pe urmele trasate de palamism, dar într-un sens actualizat, vectorizat printr-o mutare de accent care operează cu o permutare paradigmatică: de la *fiinţa prin har*, la *har prin fiinţă*. Mistagogia iconică ghelasiană este astfel una a iconicului *personalismului fiinţial*, adus în „prim-plan" ca act fiinţial care trece în „plan secund", în paradoxală umbră, *strălucirea harică*, ca lucrare. Distincţia e relevantă pentru înţelegerea perspectivei isihaste ghelasiane asupra *prezenţei iconice*, în dubla sa deschidere: *fiinţă* şi *energii*. Se supra-afirmă astfel caracterul fiinţial al actului personal ca activ propriu-zis, distinct de activul haric al luminii necreate. Iar aceste detalii sunt de urmărit şi în ceea ce priveşte înţelegerea relaţiei lui Dumnezeu cu lumea, în Hristos, prin intermediul icoanei Sale.

IV. Iconologie, iconicitate, iconism

IV.1. Topologii paradigmatice în spaţiul necreat – conţinut al Persoanei
– temeiul iconic al creaţiei: imperativul supradeterminării chipurilor paradigmatice –

Conform părintelui Stăniloae, iconoclaştii – care „anulau orice demnitate a lumii văzute", „negând orice sens spiritual al ei în călăuzirea noastră spre Dumnezeu", şi care „au respins

orice simbol" – se întâlnesc atât cu necredincioşii care „nu consideră că lumea ar reflecta existența lui Dumnezeu", cât şi cu agnosticii care „declară orice cunoaştere a lui Dumnezeu imposibilă"[228]. S-ar putea spune, în acest sens, şi că, în iconoclasm, există (şi) o măsură de necredință şi de agnosticism.

În pandant, „fixând dogma despre icoane", Biserica „a afirmat sfințenia virtuală a creațiunii, a luat atitudine pozitivă față de lumea văzută în ansamblu"[229]. Această sfințenie virtuală a creațiunii, ce revendică o atitudine pozitivă față de lumea creată, se află în paradigmele divine ale creației, care sunt forme necreate şi, ca atare, sunt indestructibile, nepieritoare. Acestea constituie potențiale şi reale modele ale creației ce conferă formelor create un caracter iconic, de înrudire prin *asemănare* – care prezervă, în deplină unire, distincția fundamentală, ontologică, dintre creat şi necreat. Existența acestor paradigme divine, caracterul lor iconic, ne descoperă şi o viziune specifică cu privire la sensul, modul şi dinamica legăturii, în Hristos, dintre Dumnezeu şi creația Sa.

De altfel, nu întâmplător, în problematica distincției învățăturii ortodoxe față de cea a lui Bulgakov – deosebirea substanțială a lumii față de Dumnezeu, respectiv raportul dintre Dumnezeu şi lume întemeiat pe libertate, nu pe necesitate –, părintele Stăniloae se opreşte asupra a două aspecte: i) „la temelia lucrurilor şi a ființelor create stă nu ființa divină, ci *formele*, *tipurile*, *paradigmele*, *predeterminările*, cugetate din veci de Dumnezeu"; ii) „aceste *paradigme* nu sunt nici identice cu formele văzute ale lucrurilor, dar nici total despărție"[230].

Prin urmare, avem un temei paradigmatic al creației care scoate cosmogonia şi antropogonia creştină din orice fel de panteism şi emanaționism, din orice devenire şi evoluție divină, şi face ca şi raportul lui Dumnezeu cu creația – atât în actul creator şi susținător, cât şi în cel mântuitor şi desăvârşitor – să treacă prin aceste paradigme ca prin nişte uşi-ferestre. Acestea sunt o mărturie a unui Dumnezeu Persoană, care rămâne în continuare nu doar subiectul lor cugetător şi suportul lor, ci şi Cel care în continuare lucrează şi se întipăreşte prin ele în creație. Aceste paradigme, realizate prin voința divină, nu au un

caracter generic şi abstract, ci unul concret şi individualizat, definit sau predeterminat, în care se manifestă înțelepciunea, puterea şi infinitatea divină. În fapt, „fiecare lucru, fiecare ființă îşi are *forma*, *chipul* lui definit sau *predeterminat* în Dumnezeu"[231]. Aceste paradigme, prin urmare, sunt numite şi *forme* şi *chipuri,* termeni care spun mai mult decât termenul *rațiune* (*logoi*), mai cu seamă din perspectiva definirii şi a predeterminării, respectiv a afirmării iconicității creației, care ne indică faptul că determinările creației au ca temei – şi sunt *asemănări cu* – modelele transcendente, definite şi predeterminate.

Altfel zis, determinările formelor create nu au un temei incert, indefinit, nedeterminat, ci îşi au originea în modelele/ chipurile/formele paradigmatice, care sunt prototipuri determinate, specifice: *pre*-determinări necreate ale determinărilor formelor create. Sf. Ioan Damaschin „numeşte prototipurile *icoane* ale ființei divine, iar lucrurile văzute *icoane* ale prototipurilor"[232]. Avem astfel numirea de icoane atribuită atât paradigmelor/prototipurilor, cât şi lucrurilor văzute. Avva Ghelasie foloseşte pentru desemnarea acestor paradigme/prototipuri şi alți termeni, precum *chip iconic, pre-hristic* sau *arhechip*. Atributul iconic asociat paradigmei divine în sintagma *chip iconic* relevă faptul că aceasta constituie baza şi sensul de *asemănare.*

Paradigma este un chip predefinit, pre-orientat *spre asemănare*, la care este chemată creația. Atunci când isihastul desemnează paradigma divină prin sintagma *chip prehristic*, arată destinul-menirea creației de a se împlini prin chipul întrupării hristice care transpare chiar din actul creator, din concepere. În acest sens, paradigmele divine se descoperă şi ca fiind hărăzite a fi *spre întrupare*, prin chipul hristic. Sau, cum spune părintele Stăniloae, sunt menite unei întipăriri, unei îmbibări în formele create. Ceea ce înseamnă că paradigmele nu rămân implicate numai în actul creator, ci sunt implicate activ şi în îndumnezeirea creației, în Hristos. Cât priveşte *arche* asociat lui chip, acesta trimite la chipul începător, deci la temei, care este formă/chip.

Ideea că „prototipurile sunt mijlocitoarele între indeterminabilitatea divină şi lucrurile văzute ca chipuri ale lor", pe care o exprimă Sf. Ioan Damaschin, operează discursiv prin

postularea unui fond al „ființei divine" ca suport al icoanelor/ paradigmelor, formulă care nu reliefează caracterul ipostatic ca stare de sine a ființei divine. Altfel zis, nu operează explicit din perspectiva personalismului divin, ce relevă o ultra-determinare a ipostasului-persoanei, care explică supra-determinările paradigmatice şi implicarea specifică chiar în actul conceperii şi asumării creației de către Fiul Dumnezeu – Cuvântul-Persoana „prin care toate S-au făcut". Fiul este Cuvânt-Persoană – ființială! – nu cuvânt-vibrație! Asupra acestei ultra-determinări ființiale a *Ipostasului-Persoanei* a insistat isihastul de la Frăsinei. A trasat astfel un hotar apologetic ferm vizavi de nedeterminarea specifică principiului, esenței. Temeiul ultim nu poate fi nedeterminat! Persoana nu poate fi gândită ca substanță neprecizată, ca o esență nedeterminată, ci numai ca singularitate!

În acest sens, prin ultra-determinarea ființială a Ipostasului-Persoanei se explică predeterminările chipurilor paradigmatice şi, subsecvent, determinările chipurilor efective ale creației. Cu alte cuvinte, prin Icoana Fiului – Asemănarea Tatălui se explică *icoanele* paradigmatice, prototipice, şi *icoanele* creației, ca atare. Altfel spus, Ipostasul-Persoana este temeiul, distinct şi identificabil, supradeterminat în sine, care face posibilă predeterminarea paradigmatică, conform căreia se întemeiază determinările formelor create. Persoana-Ipostasul, după cum recurent subliniază isihastul, este Formă, este Chip – de natură ființială! Din această perspectivă – cea a viziunii iconice personaliste! – paradigmele divine sunt şi rămân forme predeterminate, mijlocitoare, dar nu între nedeterminarea lui Dumnezeu şi determinările chipurilor create, pentru că Dumnezeu fiind Persoană – Treime de Persoane – este ultra-determinat! Este absolută singularitate! Fără această singularitate, identificabilă, specifică personalismului, icoana nu-şi poate afla *baza* de asemănare.

Problema, într-adevăr, este (şi) una a modului cum pot fi înțelese determinările formei/ chipului în ordinea ființială, respectiv în ordinea energetică, sau materială. De aceea nu trebuie extrapolată înțelegerea determinării formelor materiale, pe care noi le identificăm preponderent vizual (prin determi-

nanți vizuali), asupra înțelegerii modului determinării formelor energetice sau a formelor ființiale. Nu trebuie să ne închipuim că aşa cum vedem în lumea materială, tot aşa vedem în ordinea energetică, respectiv în ordinea ființială. Altceva este, desigur, *vederea ființială* respectiv *vederea energetică*. Vederea față către față a două suflete ține de o altă formă de vedere, de un alt organ al vederii, de un alt ochi. Este o vedere ființială.

Există şi trebuie asumat, aşadar, şi un alt tip de determinare, în ordinea ființială, de pildă, pentru că avem de-a face cu individualizări, cu singularități, identificabile concret, prin contact, prin participare, prin vedere ființială. Într-un limbaj areopagitic, *via negativa*, prin raportare la determinările din creație, vizuale de exemplu, se poate spune că Dumnezeu este nedeterminat sau supradeterminat, sau că este nevăzut. Dar o vedere *față* către *față* este posibilă ca întâlnire inter-personală, cu *persoana* ca *față ființială*. Chestiunea icoanei se leagă astfel fundamental de *ipostas-persoană* şi de *asemănarea ce are ca fundament ipostasul-persoana*, şi nu de „vizibilitatea invizibilului" şi de „imaginarea inimaginabilului", ca la Bulgakov, care mută icoana în registrul impersonal, pentru a o angaja într-o abordare de tip idolatru, de bună seamă în genul cult, elevat.

Icoana nu e însă o formulă oarecare de trecere de la invizibil la vizibil şi de la inimaginabil la imaginabil, pentru că nu poate fi concepută doar în termeni de imagine, de vizibil sau de raport-trecere de la invizibil la vizibil şi viceversa – aşa cum defineşte Marie-José Mondzain iconicitatea doar ca relație[233], fără asemănare –, întrucât invizibilul, chiar suprarațional şi apofatic, poate fi şi impersonal. Aşadar, articularea dintre vizibil şi invizibil poate fi şi aniconică. M-J. Mondzain susține, în schimb, că însăşi articularea-relația dintre vizibil şi invizibil ar fi dovada iconicității, chiar dacă invizibilul este impersonal. Însă, temeiul icoanei, conform revelației hristice, este şi rămâne ipostasul-persoana, iar trecerea-legătura dintre vizibil şi invizibil este prin iconare-asemănare, printr-o prealabilă legătură-înrudire de formă. Paradigmele divine sunt astfel de modele iconice de înrudire care fac ca antropogonia şi cosmogonia creştină să aibă o conotație iconică. În sensul revelației hristice, invizibilul accesat de creație nu poate fi lipsit de formă.

Întrucât fiecare lucru sau ființă creată are la baza sa „o astfel de *formă* divină, transcendența divină imediată, pe care o putem contempla în orice creatură ca simbol, este această formă care, deşi divină, e oricum definită (predeterminată) chiar prin Dumnezeu”[234]. Această formă divină paradigmatică o „contemplăm îmbibată de infinitatea divină”. Prin ea îl trăim pe Dumnezeu ca subiect[235]. De subliniat că avem de-a face cu o transcendere ce ne pune în contact cu aceste paradigme divine, şi nu cu o transcendere într-o esență nedeterminată sau ființă impersonală. Pe de o parte. Pe de altă parte, avem de-a face cu o întâlnire inter-subiectivă prin intermediul acestor paradigme.

Se păstrează astfel şi fondul inter-subiectiv sau inter-personal al întâlnirii şi distincția fundamentală dintre creat şi necreat. Întâlnirea prin intermediul acestor paradigme este în esență una inter-subiectivă, inter-personală. Paradigma divină este ca o uşă-formă prin care Dumnezeu intră în forma creată. Dumnezeu nu e hoț şi tâlhar să intre pe-aiurea. Intră pe uşă! El fiind *Uşa*-în-*uşă paradigmatică*! O tuşă apăsată pe care o trasează isihastul de la Frăsinei, relevantă în înțelegerea iconicității, în context, este aceea că subiectul sau ipostasul-persoana este *formă*. Deci, nu doar paradigmele divine sunt *forme*. Sau, şi ele sunt *forme* întrucât *Cine* le concepe, *Persoana-Ipostasul*, este tot *Formă*!

Paradigmele sunt, în acelaşi timp, „nişte forțe care lucrează, constituind şi susținând formele văzute, corespunzătoare lor”. Sunt „structuri determinate şi unitare ale unor forțe divine şi, în baza lor, lucrurile şi ființele se constituie şi ele ca nişte *structuri determinate şi unitare* (subl. n.) de forțe fizice, chimice, biologice şi spirituale create”[236]. De remarcat faptul că lucrarea lor „trebuie să fie prezentă chiar în lucrurile văzute, şi întrucât lucrarea lor organizează şi susține chipul văzut corespunzător celui nevăzut, însuşi chipul nevăzut trebuie să se manifeste prin ele”[237].

Se poate spune, prin urmare, că „forma văzută, fără să fie una cu forma nevăzută, e nedespărțită de aceea, e îmbibată de aceea”[238]. Avem astfel un *raport între forme*, văzute şi nevăzute, cu *structuri determinate şi unitare*. Acestea nu rămân într-o simplă articulare sau juxtapunere, întrucât există şi o îmbibare,

care, trebuie subliniat, are un suport personalist, fiind o acțiune a subiectului care le întipăreşte, paradigmatic, în formele văzute. Îmbibarea paradigmatică, indicând „o lucrare a lui Dumnezeu, activă în fiecare moment în ele”[239], are un caracter dinamic şi se desfăşoară vectorizat, într-un anume gradient de saturație.

Aşadar, nu este doar o lucrare de constituire, organizare şi susținere a formelor văzute prin intermediul paradigmelor, ci este şi una de îmbibare-umplere, şi de transfigurare-înveşmântare a lor, prin intermediul lui Hristos, Dumnezeu şi om. Adică, este o lucrare şi prin chipul omului, nu doar prin Chipul lui Dumnezeu. În acest sens, vedem o lucrare de extensie cosmică, paradigmatică, a trupului hristic, care conduce la îndumnezeirea creației. Este un chip de liturghisire cosmică, hristică, care pecetluieşte şi transfigurează formele create, prin formele necreate, paradigmatice, prefăcându-le în trup mistic, hristic.

Apropo de iconicitatea care nu se reduce la imagine, dar şi de forma care nu se restrânge la reprezentare, sunt de semnalat nota infra-textuală, concluzia subsecventă şi comentariul explicativ, în conotație apologetică, pe care la face părintele Stăniloae, în raport cu un text ce aparține lui Evdokimov: „Contrar sărăciei unui spiritualism excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absența imaginii (*a arhetipului chipurilor, în special al celui uman*, n. D. Stăniloae, subl. n.) ar fi o lipsă de plenitudine. Dumnezeu este forma tuturor formelor, Icoana tuturor icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu e pură negație, ea vrea să spună că Dumnezeu este o Meta-Icoană, după terminologia lui Dionisie, o Hyper-Icoană. Iconoclaştii manifestă o ciudată insensibilitate față de realismul sacru al existenței, o ruptură totală între spiritual (şi dumnezeiesc) şi întrupat”[240].

Față de cele susținute de Evdokimov în acest fragment, părintele Stăniloae conchide: „Dumnezeu nu poate fi socotit condamnat la o veşnică stare informă, sau haotică”. Altfel zis, în contrast cu haoticul asociat cu informul, ordinea este formă, iar Dumnezeu este Formă şi nu poate fi decât Formă, adică Ordine. În acest sens, antropogonia şi cosmogonia creştină au o amprentă specifică, întrucât au o anume Origine, care nu este haosul inform, nedeterminat, mitic şi metafizic, ci este Ordinea,

este Forma-Structura Supremei Iubiri, după cum numeşte Sf. Treime, Marele Teolog. În acest sens, arhetipurile necreate ale chipurilor create sunt, la rândul lor, *forme*. Sunt predeterminări, sunt *voiri*, nu nedeterminări. Isihastul de la Frăsinei, desemnând aceste *arhe*-tipuri prin termenul *arhe*-chipuri, conferă o încărcătură iconică mai pregnantă relaţiei dintre *arhe-chip* şi *chip*; *chipul* are indiscutabil o conotaţie a concretului şi o consistenţă a specificităţii mai tare decât *tipul*, care, la noi cel puţin, are o reverberaţie mai cu seamă abstractă, generică.

Mai mult, isihastul vede arhe-chipurile şi ca *forme*, mai precis le numeşte *supra-forme* ale creaţiei. Altfel zis, formele (create) au ca temei-model tot forme, dar necreate: *supra-forme,* transcendente. Ceea ce, încă o dată trebuie subliniat, exprimă raportul iconic, deci legătura de asemănare dintre forme: *forma necreată* (modelul) şi *forma creată* (reproducere după model). În viziunea revelaţiei hristice nu e o devenire la forma creaţiei. Nu e o emergenţă a formei dintr-un substrat inform, ubicuu. Formele create nu se ivesc dintr-un nimic, nu ies dintr-o supă cosmică amorfă, nu se configurează din ceva nedefinit, ci au un temei transcendent: modelele arhetipale, care sunt supra-forme, supradefiniri. Dumnezeul revelaţiei hristice nu e un demiurg ce modelează o materie amorfă, ci este un Dumnezeu cu adevărat creator care creează din nimic, dar în temeiul unor modele.

Acest detaliu ne situează în altă perspectivă. Ne aşează în ordinea iconică, pentru că avem, în chip fundamental, un raport de asemănare dintre supra-forma arhetipală necreată – care este tot *formă*, dar necreată! – şi forma creată. Nu avem un raport aniconic, precum cel dintre un substrat inform şi forma, rezultat al devenirii informului.

În plus, în mistagogia sa iconică, nu transpune doar modelul distincţiei palamite dintre fiinţă şi energii în modelul antropologic. Pe fondul personalismului fiinţial, adus în prim-plan, şi al iconării/modelării conform acestei logici a unei duble ontologii, Avva Ghelasie deschide orizontul unei astfel de lecturi, chiar şi în ceea ce priveşte ontologia structurală a arhe-chipurilor. În atare perspectivă, ca modele, arhechipurile nu mai sunt citite doar ca raţiuni divine, doar ca energii necreate, harice, în natura lor. Paradigmele divine gândite „în logică

palamită" nu sunt lipsite, altfel zis, şi de un chip/substrat fiinţial. Arhechipurile sunt devoalate astfel ca fiind chipuri/ forme: şi fiinţiale, şi harice. De fapt, în viziunea mistagogică a isihastului de la Frăsinei, Persoana lui Dumnezeu Cuvântul întruchipează-concepe în Sine, fiinţial, modelele-formele arhechipale, paradigmatice, ale creaţiei. Fiul-Cuvântul *rosteşte-cuvântă* în Sine cuvintele-loghii arhechipali. Este o rostire fiinţială în taina Persoanei, în primul rând. Din perspectiva mistagogiei isihaste, care evidenţiază personalismul fiinţial, paradigmele divine (sau planul creaţiei) nu sunt configurate doar în şi prin energiile harice, ca lucrări „în afara" fiinţialităţii Cuvântului-Persoană, deci.

Conceperea sau, în altă formulare – de reverberaţie noiciană –, chiparea/ întruchiparea paradigmelor divine nu se petrece doar în ordinea harică, ci preeminent este realizată în ordinea fiinţială a Ipostasului-Persoanei Cuvântului. Din acest punct de vedere, apologetic, isihastul trasează un hotar definitiv, de pildă, faţă de sofianismul bulgakovian, dar şi faţă de orice energetism panteist sau panenteist. Trasează însă şi un hotar vizavi de înţelegerea iconicităţii, inclusiv a icoanei, în cheie funciar personalistă, ca fond şi participare, care nu poate fi redusă la o dimensiune participativă strict harică. De ce? Tocmai pentru că modelul şi, subsecvent, modelarea-iconarea, exprimă o unică ordine, dar în dublă deschidere ontologică: fiinţială şi harică.

Prin urmare, avem o dublă dar unică modelare şi participare, în raport de o *ontologie fiinţială* respectiv o *ontologie harică*. Avem *asemănare* după/în har, dar avem şi *asemănare* după/în fiinţă. Cu precizarea că atât fiinţa, cât şi harul, nu există ca atare, ci numai într-un chip personal-ipostatic de a fi. Ceea ce înseamnă că nici fiinţa şi nici harul nu sunt accesibile ca atare, ci numai în chipul precizat, singular, în care subzistă concret ca *ipostas-persoană* în *strălucire harică*. Aşa cum ipostasul are conotaţii singulare, concretizând fiinţialitatea, tot aşa şi harul – fiind al ipostasului, asemănare a ipostasului –, concretizând energiile necreate, are conotaţii particulare, specifice ipostasului a cărui strălucire este.

Faptul că *paradigmele divine* – arhechipurile – sunt evidenţiate de isihast tot conform acestui macro-model palamit, ca

dublă structură, ființă şi har, oferă un alt orizont înțelegerii iconării-modelării, care nu mai este doar cel de transfigurare harică, doar de îmbrăcare în lumină. Asta pentru că arhechipul, în structura sa dublă, ființială şi harică, face ca şi îmbrăcarea şi pătrunderea *întru* arhechip să fie în acest „chip dublu". Dar participarea omului are nevoie, ca detaliu, de descoperirea structurii chipului omului. Însă, şi acest chip al omului, isihastul îl prezintă similar, adică în dublă deschidere, ființială şi energetică.

În aceste repere, se pot înțelege acurat şi practica, şi mistica iconică, în specificul carpatin evidențiat de Avva Ghelasie. Personalismul ființial are o participare specifică în ordinea ființială, dată fiind structura şi natura ființială a ipostasului-persoanei. Există însă şi o participare energetică, atât creată, cât şi necreată, harică. Şi în actul închinării la icoană, închinătorul are o dublă participare a sa, prin ființialitatea creată şi prin energiile create. Asemănătorul se cunoaşte însă *prin* şi *de către* asemănător. În şi prin Hristos, comuniunea, în trup mistic, dintre om şi Dumnezeu este deplină, prezervând distincțiile dintre creat şi necreat, fără a contesta adagiul că asemănătorul se cunoaşte direct, prin asemănător: ființialitatea (necreată) prin ființialitate (creată), energiile (necreate) prin energii (create).

Extrăgând filonul apologetic dat de realitatea paradigmelor divine, părintele Stăniloae pune hotar panteismului esenței unice, impersonale – ca aşa-zisă origine –, indicând autentica Origine, Dumnezeul Persoană, Creator, Cel cu adevărat şi singurul capabil de un act creator, volitiv, aşa cum apare în antropogonia şi cosmogonia creştină: „Creştinismul nu vede în toate o unică esență panteistă, supusă involuntar unor procese ciclice, nici nu ține separat pe Dumnezeu de lumea creată de El, incapabil să-i dea nişte forme corespunzătoare virtualităților Sale pline de sens, ci vede pe Dumnezeu *potențând*, *adâncind*, *sensibilizând*, prin puterile Sale, prin viața Sa, prin iubirea Sa eternă şi infinită față de unele persoane, neuniforme, puterile, viața, iubirea făpturii şi sporindu-i cu frumusețea Sa negrăită şi nesfârşită frumusețea ei"[241].

Observăm astfel viziuni diferite cu privire la actul creator, la creația efectivă respectiv la relația dintre Creator/Origine şi

creație. De fapt, de un act creator ca atare nu se poate vorbi la modul propriu acolo unde originea este o esență sau un principiu, ci numai acolo unde Originea este Persoană. Unde este Persoană este Act! În viziune panteistă, forma este şi rămâne apanajul creației, nu al Originii! Demersul invers, mistic-metafizic, de reîntoarcere în esența impersonală, cea fără formă, implică şi o extragere din formele creației, o părăsire a lor. Este şi o cale mistică-metafizică, aniconică, de negare, într-un fel, a formelor creației. Viziunea iconică, mistică, se întemeiază pe modele paradigmatice[242]. Dumnezeu-Persoană poate lucra şi în sensul eternizării chipurilor create, sporind frumusețea, iubirea, puterea, viața acestora prin frumusețea, iubirea, puterea, viața ce transpare din aceste modele eterne, arhe-chipuri iconice, care sunt în El.

De aceea, icoana ca reprezentare-imagine nu se poate înțelege până la capăt, decât prin asumarea caracterului iconic al creației, relevat de întemeierea ei, în diversitatea de forme, pe arhe-chipurile necreate, ca forme veşnice, şi, mai mult, pe înțelegerea ca Formă inclusiv a Originii ca Origine. Ceea ce afirmă, într-un fel, Evdokimov, atunci când se referă la Dumnezeu ca la „Forma tuturor formelor, Icoana tuturor icoanelor", ca la o Meta-icoană sau Hyper-Icoană. De fapt, dacă nu se recunoaşte Originea ca Formă, nu se poate depăşi, în ultimele ei consecințe, viziunea impersonală, esențialistă a „originii" care, doar prin devenirea ei (în) creație, se structurează în forme. Ceea ce presupune un raport in-form(ă) vs formă, dualist, contradictoriu, care neagă înrudirea, contestând asemănarea deci, ca legătură iconică. Explicarea ultimă a formelor creației este relevată, în sensul mistagogiei iconice isihaste, de identificarea Originii ca Formă. Aici este un hotar tare şi în ceea ce priveşte delimitarea misticii isihaste de misticile metafizice. Un hotar trasat paradigmatic, până în resorturile sale intime, insurmontabile, definitive. Însă aceasta înseamnă, în fond, a echivala Forma şi Icoana cu Persoana. Altfel zis, Persoana este Formă, Persoana este Icoană.

În acest orizont ultim al iconologiei şi iconismului se desfăşoară şi mistagogia ghelasiană care identifică *persoana* –

chip triadic ca fiind arhechipul iconic prim/ultim. Astfel, pentru isihast, Tatăl este Icoana în Sine. Tatăl este Persoana-Chip Triadic în Sine. Tatăl este Arhe-Chipul de Persoană. Fiul care se naşte din Tatăl, este Asemănarea cu Tatăl. Fiul este Modelul după Asemănarea Icoanei Tatălui. Fiul este însă şi Modelul în Sine, dar şi Cel în care sunt modelele, chipuri iconice ale creației. În Fiul sunt deci asemănările-chipurile paradigmatice în temeiul cărora sunt create, prin El, chipurile-făpturile ca asemănări ale asemănărilor paradigmatice. Fiul este Asemănarea Tatălui. Este Icoana Icoanei. Este Chip al Chipului. În acest sens, Originea nu mai poate fi considerată şi nu mai poate fi identificată ca fiind Principiul, impersonal, vehiculat de misticile metafizice care, tributare acestei viziuni impersonale, avansează o simplă opinie privind cosmogonia şi antropogonia.

În concluzie, iconicitatea nu ține, trebuie subliniat, numai de imagine şi reprezentare, ci de legătura/relația de asemănare care se descoperă – în straturile realității sau în raporturile dintre ele, la nivel de formă şi structură, sau în mai multe ordini ale Realului, fie creat, fie necreat, şi în raporturile dintre acestea – acolo unde este vorba de naştere/reproducere/creare după un model sau de pecetluire, de amprentare identitară. Antropologia iconică ghelasiană a trasat acest chip de cuvânt/formă a sufletului, de pildă, urmând o viziune iconică. L-a precizat în corespondență cu modelul arhechipal – cuvânt-*logoi/formă* paradigmatică – ca fiind un chip al cuvântării-exprimării în sine a sufletului, ca un act de iconizare, ca amprentă identitară a singularității sale, ca *formă care formează* direct, prin imprimare-pecetluire.

IV.2. Omul: chip după Chip – întru asemănare paradigmatică

a. Chipul omului: formă şi structură iconică

Părintele Stăniloae consemnează un fragment dintr-un text, aparținând lui Evdokimov, în care acesta face referire la „structura iconică a ființei umane": „Dacă conştiința dogmatică afirmă adevărul icoanei în funcție de întrupare[243], ea e condiționată prin creațiunea omului „după chipul lui Dumnezeu", prin *structura iconică a ființei umane* (subl. n)"[244]. Fiul lui

Dumnezeu, scrie Evdokimov, „nu se întrupează într-un element străin, eterogen, ci regăseşte propriul Său chip”[245]. Părintele Stăniloae evocă întruparea în „chipul al cărui arhetip este El însuşi”. Adică, Fiul lui Dumnezeu, ca arhetip, depăşeşte cumva aspectul de condiționare a „întrupării”, de către „creațiune” – la care se referă Evdokimov –, întrucât „Cel care se întrupează” este „Cel prin care toate s-au făcut”. Altfel zis, „creațiunea” sau actul creației se vede tot prin lumina hristică a întrupării, care descoperă arhetipul (creator al) omului/creației. Creațiunea nu pune condiții cum să fie creată. Faptul că omul este creat după chip şi asemănare cu Dumnezeu este voia lui Dumnezeu, cea în care se cuprinde şi începutul şi sfârşitul. Structura iconică a omului e un dar, înainte de a fi un dat.

Atât „creațiunea”, cât şi „întruparea” au un temei în Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel în care sunt toate modelele/ paradigmele creației. În Hristos, Fiul lui Dumnezeu este însuşi Modelul-Prototipul care se întrupează. Asta, spre deosebire de ceilalți oameni care îşi au fiecare modelul lor arhetipal în Fiul lui Dumnezeu – Modelul. În fiecare model paradigmatic se află virtual ceea ce se face *după* model. În Model se află virtual ceea ce se face de către şi prin El, după El. Structura iconică efectivă e dată de configurarea după Model/modele, întru asemănare, iar asemănarea este virtual dată în Model/modele. Actul creației este iconic întrucât se săvârşeşte ceva, nu aleator, ci motivat, intenționat, în raport de un model-arhetip/prototip. Asemănarea este cheia iconică. Este cheia înrudirii. Sens în care, evident, Fiul lui Dumnezeu nu se întrupează într-un „element străin, eterogen”, cum subliniază Evdokimov, ci într-un chip aflat *întru* asemănare (-înrudire).

Însă, nu se poate considera că, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu „îşi regăseşte propriul chip”, aşa cum susține Evdokimov, pentru că, formulând astfel, s-ar putea înțelege că Fiul lui Dumnezeu ori „n-a avut un chip”, ori îşi „pierduse propriul chip” sau/şi că îşi „regăseşte propriul chip, în şi prin chipul omului/ chipul creației”; interpretare care poate vira într-un sens mistic cabalistic, care reverberează de fapt şi în sofiologia bulgakoviană.

Fiul lui Dumnezeu are, întâi de toate, propriul Său chip, întrucât „la început *era* Cuvântul". Înainte de început, de facere, de creațiune, Cuvântul *era*. Apoi, la plinirea vremii, își asumă prin întrupare și chipul omului și, ca atare, se face-naște și în chip de fiu de creație, prin Născătoarea de Dumnezeu. În Hristos ni se arată astfel chipul Fiului lui Dumnezeu și chipul de fiu al omului în sens iconic, întru asemănare filiativă, în și prin Persoana Fiului, model-prototip al filiației, descoperit prin întrupare: „Prin chipul lui Hristos din icoană transpare arhetipul divin, putând fi privite și trebuind să fie privite în unitatea lor. În icoana lui Hristos ipostasul divin s-a actualizat în chipul Său uman, sau prototipul suprem în propriul Său chip"[246].

Astfel, în icoană vedem și arhetipul divin și chipul uman, care sunt în legătură de asemănare. Vedem și chipul uman actualizat după prototipul divin, care este Ipostasul Fiului. În Hristos nu este un arhetip deosebit de Fiul lui Dumnezeu, ci Fiul lui Dumnezeu este El însuși arhetip, este Arhetipul în Sine. În fiecare din noi, arhetipul este un anume *logoi*-cuvânt al Cuvântului. În Hristos arhetipul este direct Cuvântul-Fiul lui Dumnezeu.

Atât faptul că Dumnezeu Cuvântul ia față omenească și o poate eterniza prin înviere, făcând-o mediu de comunicare a slavei dumnezeiești, cât și faptul că dumnezeirea Lui poate transpare prin fața omenească, părintele Stăniloae le explică prin vederea din două *direcții*: i) cea a virtualității feței omenești, pe care o are în Sine, Dumnezeu însuși, respectiv ii) prin facerea omului după chipul lui Dumnezeu. Așadar, „Dumnezeu însuși are în Sine virtualitatea feței omenești, în care e concentrată întreaga spiritualitate a firii omenești". Pe de o parte. Pe de altă parte, „Dumnezeu a făcut pe om după chipul spiritualității Sale și capabil de comunicare cu spiritualitatea dumnezeiască"[247].

Care este sau în ce constă „chipul spiritualității Sale", cel *după care* este creat chipul omului? Nu putem să aflăm decât prin revelația întrupării, adică prin Hristos, Cel care ne descoperă taina Sfintei Treimi în sens teologic, ca Treime de Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – relația intra-trinitară, personalismul

perihoretic –, dar şi în sens iconomic, adică Sfânta Treime văzută în raport de conceperea, crearea, căderea, restaurarea şi îndumnezeirea creaţiei, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime etc.

Putem reţine astfel, în primul rând, caracterul personalist, triadic, relaţional al „chipului spiritualităţii Sale". Dar în dinamica Tradiţiei, „chipul spiritualităţii Sale" se descoperă mai profund şi mai clar prin teologia harului, adică prin evidenţierea distincţiei ontologice dintre Fiinţă şi Har, cea care a făcut posibilă, în vremea disputei isihaste, explicarea şi înţelegerea unirii, mistice, neamestecate, neconfundate a omului cu Dumnezeu, prin îndumnezeirea şi transfigurarea omului/ creaţiei, în Hristos.

Astfel, „chipul spiritualităţii Sale" – chipul lui Dumnezeu ca *Fiinţă şi Har* – trebuie că se descoperă, indubitabil, şi în asemănarea după acest chip, în chip analog şi corespondent, în forma şi structura omului, în chipul antropologic, deci. Este ceea ce a căpătat, ca structură iconică, o formă clară, detaliată, în antropologia iconică ghelasiană care operează cu distincţia ontologică dintre *fiinţa creată* (sufletul) şi *energiile create* (energii-corp).

Din *Facere (1, 26)* nu reiese decât caracterul iconic al fiinţei umane, nu şi detaliile acestei structuri, care se devoalează, evident nu dintr-o dată, şi desigur, în raport cu precizările triadologice, hristologice, pnevmatologice care se concretizează, succesiv, în dezbaterile doctrinare în parcursul temporal al Bisericii. În atare perspectivă, se poate sesiza cum „structura iconică a fiinţei umane" trebuie să-şi re-vadă detaliile, să le aprofundeze, să le actualizeze, şi în raport de o dinamică, inerent istorică, a Tradiţiei care face mai clară pecetea modelului – prestolnicul hristic – în omul-prescure. Cu cât Modelul transpare mai clar, cu atât şi caracteristicile iconice a tot ceea ce se crează, întru asemănare, după acest Model, trebuie să fie, prin raportare la acest Model, *întru asemănare*.

E ştiut însă că antropologia creştină a rămas mult timp tributară modelelor filosofice antice greceşti, fapt consemnat şi de părintele Stăniloae în *Ascetica şi Mistica*[248]. Antropologia a

rămas în urmă, dacă se poate spune astfel, în recuperarea valențelor sale iconice, de regăsit în transpunerile corespondente efective. Nu întâmplător, Avva Ghelasie isihastul a insistat, (şi) apologetic, pe distingerea de antropologia filosofică, şi pe nevoia de recuperare şi actualizare a caracterului specific, iconic, al antropologiei creştine, de unde detaliile personaliste, triadice, ființiale şi energetice, evidențiate recurent, pe care le-a legat şi de o cale a practicii mistice iconice, specifice. De aici, chipul triadic ființial al persoanei în sine, dar şi dublul chip triadic al omului, ființial şi energetic, care detaliază structura participativă, în ontologia sa dublă, deci. De aici şi lectura fondului închinării ca act al persoanei, ca gest iconic ce descoperă chipul exprimării ființiale, ca substrat al adresării şi întâlnirii interpersonale, care ne relevă chipul persoanei ca limbaj-exprimare.

De altfel, în chip specific, tot ca urmare a revelației întrupării, ştim că Cel prin care toate S-au făcut, dar şi Modelul a ceea ce S-a făcut, este Fiul-Cuvântul – Persoană. Iar tot ceea ce este făcut *după* model are, întrucât îl reproduce întru asemănare, un caracter iconic. Se află deci, într-o legătură de asemănare. Temeiul asemănării este modelul. Astfel, în raport de Cuvântul Ipostas-Persoană, ca temei-model, omul este, aşa cum îl numeşte şi părintele Stăniloae, *cuvânt ipostatic* sau *ipostas cuvântător*. În aceste considerente, şi icoana este numită cuvânt plasticizat în care şi prin care cuvântă – se comunică – *persoana-ipostasul*; numire ce are noimă iconică, ca lectură prin raportare, *întru* asemănare, la Model, adică la Cuvântul Ipostas-Persoană.

Cât priveşte calitatea iconică a ființei umane, chiar dacă este consemnată în referatul biblic ce priveşte actul creației, ea nu se devoalează efectiv decât prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Cel care ne arată propriu-zis şi chipul omului ca fiind un chip iconic. Asta întrucât caracterul iconic al chipului/structurii omului este deteriorat şi afectat, devenind ambiguu şi nedesluşit, după căderea adamică, dat fiind faptul că îşi pierde, îşi uită asemănarea, dar nu-şi mai identifică şi recunoaşte nici chipul propriu. Tocmai de aceea chipul omului are nevoie de o restaurare iconică, adică de o re-facere în raport cu Modelul, pentru a redeveni icoană: chip *întru* asemănare. Se vorbeşte de

obicei de această asemănare fără să se arate în ce constă, ontologic, chipul omului.

Ştim din *Facere (1, 26)* că omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Dar nu mai ştim după cădere, nici chipul lui Dumnezeu, nici chipul omului. Adaosurile-memoriile căderii le acoperă, în varia grade şi în diverse aspecte. Ştim că există o formă-structură iconică a omului creat după chip şi asemănare, aşadar. Însă, nu mai ştim în ce constă această structură, la modul efectiv, decât prin arătarea chipului omului în Hristos. Altfel zis, aflăm cine este omul numai prin întrupare şi prin înviere; şi, desigur, prin pogorârea Duhului Sfânt, iconarul chipului hristic în cei re-născuți şi întrupați în Trupul Hristic, mistic, care este Biserica.

Există o capacitate a omului de a le cuprinde pe toate în sine, în adâncul deplinei lumini, unitar şi divers. Părintele Stăniloae afirmă explicit că această capacitate „o câştigă omul în Hristos, în care chipul lui Dumnezeu este refăcut deplin, întrucât este străbătut intim de arhetipul dumnezeiesc". În Hristos ni se descoperă şi faptul că Dumnezeu Cuvântul este şi creator şi model al omului: „Dumnezeu Cuvântul, creând pe om ca ființă conştientă mărginită în puteri, nu poate să nu-i dea acesteia un chip actualizat până la un anumit grad. Căci *chipul* e forma organizată a raționalității proprii omului ca chip culminant în cosmos, destinat *să imprime chipul său* (subl. n.) în tot cosmosul, în toate lucrurile pe care le face, prin organizarea lor conform rațiunii sale şi deci conform în mod indirect Rațiunii supreme (...) Dar chipul acesta, fiind conform Logosului divin ca arhetip, este pe de altă parte într-o legătură cu arhetipul dumnezeiesc infinit şi *e chemat să se imprime în toate în mod desăvârşit* (subl. n.) şi să le cuprindă pe toate ca şi arhetipul Lui şi în mod tot mai conform cu Acela. Iar *chipul lui Dumnezeu în om, avându-şi baza în sufletul acestuia, se reflectă sau se prelungeşte şi în trup şi în special în fața lui (subl. n).* Iar în Hristos arhetipul penetrând chipul Său, se reflectă şi în fața Lui omenească"[249].

Trebuie reținut că omul are prin creație un chip, deja structurat, care este „actualizat într-o anume măsură". Altfel zis, este chip de om întreg structurat. În atare perspectivă, omul

nu devine un chip, nu evoluează către un chip, ca structurare a chipului său, ci are deja un chip, care este şi asemănare de model, *de facto*, ontologic, fiind creat după şi prin Chipul Cuvântului, după Chipul lui Dumnezeu. Însă totodată, omul, chip fiind, formă structurată deja, creşte şi se împlineşte întru asemănare în dinamica întâlnirii cu modelul.

De exemplu, una este asemănarea de chip cu părinții a copilului care se naşte, şi alta este creşterea şi modelarea chipului său întru asemănare cu modelele parentale. Vorbim astfel de *o dublă asemănare*. O dată ca statut ontologic, prin actul creației, datorită căruia chipul omului este deja o formă organizată, şi încă o dată ca asemănare, dobândită în dinamica relaționării/participării la viața prototipului, care este subsecventă celei dintâi asemănări şi în temeiul ei. Uneori se trece cu vederea această asemănare de chip, care este un dat ontologic al chipului, prin actul creator dumnezeiesc. De aceasta se ține cont, în mod special, în antropologia iconică, pentru a evidenția că asemănarea dinamică are ca temei un anume chip, deja existent prin actul creator. Nu e o devenire, o configurare evolutivă de la nechip la chip.

În baza statutului de chip creat ca realitate ontologică dată, ca formă organizată, omul este menit să-şi pecetluiască, să-şi imprime chipul atât în cosmos, cât şi în tot ceea ce face. Este o imprimare-pecetluire care relevă inevitabil iconizarea-personalizarea realității şi a tot ceea ce, la rându-i, creează şi orânduieşte omul, prin con-formarea cu arhetipul, deci cu Modelul, şi în mod similar Acestuia. Tot aşa, prin urmare, cum şi Hristos este şi face, cuprinzând pe toate în sine. O cuprindere şi o făptuire inevitabil adecvată la măsura omului, de bună seamă.

În cazul celei de-a doua asemănări, ca iconare propriu-zisă, avem această asemănare în dinamica întâlnirii cu Modelul, prin legătura şi *con*-formarea cu Hristos. Avem astfel un dublu proces: de iconare, în raport cu prototipul-Modelul, şi de iconizare, în raport cu creația, cu cosmosul, cu tot ceea ce creează omul, imprimându-le cu pecetea chipului său. În practica şi mistica iconică, Avva Ghelasie s-a referit la a „sta în iconare", la „a sta în a sta" întru Hristos. Adică, a fi în legătură şi

con-formare cu Modelul. Ceea ce înseamnă a fi prezent, lăsându-te amprentat de Prezența Sa iconică care te modelează întru asemănare prin directă imprimare. Acesta ar fi şi sensul *con*-formării cu Hristos, anume cel de împreună-formare prin Hristos, prin contact, prin întâlnire, prin vedere față-către-față, în virtutea identificării şi a recunoaşterii persoanei ca față apofatică.

Este de remarcat că „baza" chipului lui Dumnezeu în chipul omului este situată în suflet, dar şi faptul că acest chip se reflectă şi în trup, mai ales în față. În cazul lui Hristos, arhetipul – care este chiar Fiul şi Dumnezeu Cuvântul –, „penetrând chipul Său, se reflectă pe fața Lui omenească", dar, de asemenea, „într-o anumită măsură şi în fețele celor ce se unesc prin credință şi viață cu Hristos, care ne arată cum trebuie să ne organizăm viața şi relațiile noastre cu semenii şi cu creațiunea într-un mod tot mai desăvârşit"[250].

Trebuie precizat că *unul* este arhe-tipul (arhe-chipul, în limbaj ghelasian) – chipul lui Dumnezeu din om – ca model, şi *altul* este sufletul propriu-zis. Arhechipul, deşi este bază necreată, îşi pune „baza" în suflet, care este creat. Sufletul este baza intrinsecă a chipului creat. Chipul lui Dumnezeu din om, sau arhechipul, care este necreat, nu transpare doar în suflet, ci se reflectă şi în trup, pe față mai cu seamă, şi întâi de toate. Arhechipul este haina de nuntă, chipul de fiu de Dumnezeu în care trebuie să se îmbrace chipul de fiu de creație, pentru a fi primit la Nunta Fiului de Împărat, la Ospățul Veşniciei. Arhe-chipul este haina hristică cu care se îmbracă cel nou botezat.

Nu trebuie să se confunde, aşadar, arhechipul ca bază necreată, supra-structurală a chipului creat, cu sufletul ca bază creată, infra-structurală, a chipului creat. Diferența este ontologică, insurmontabilă. Sufletul este cel care, ca bază a chipului creat al omului, ca cel ce este chipul în sine al omului (formă organizată creată) deci, corespunde Chipului lui Dumnezeu în Sine (Forma necreată). Asupra acestui aspect a insistat şi Avva Ghelasie, cu mențiunea că isihastul acordă sufletului nu conotația raționalității, în logica sufletului rațional al antropologiei filosofice greceşti, ci pe cea a ființialității (create) ce corespunde, este analoagă în ordine substanțială, ființialității divine. Detaliu

semnificativ, din perspectiva modelării iconice, dar şi a identificării suportului fiinţial al chipului omului ca bază tare, permanentă a acestei asemănări-modelări. Chestiunea fundamentală este de a distinge între creat şi necreat. Dar pe de altă parte, trebuie recuperat chipul deplin al omului. Această recuperare nu se poate realiza efectiv fără a descoperi taina apofatică fiinţială a chipului omului. Ceea ce înseamnă că trebuie redescoperită fiinţialitatea creată, adică substanţa sa duhovnicească.

În acest sens, *sufletul* este *ipostasul fiinţial*, adică *chipul de persoană în sine* al omului, cel care corespunde, fiind analog, Chipului de Persoană în Sine al lui Dumnezeu. Altfel zis, sufletul este transpunere într-o substanţă/fiinţialitate creată ca ipostas-persoană (umană) a modelului de Ipostas-Persoană (divină), care este substanţă/fiinţialitate necreată. Însă, această transpunere prin act creator, Dumnezeu o face prin intermediul unui model singularizat, care este arhechipul unic al fiecărei persoane. Arhechipul, aşadar, ca interfaţă între *Chipul lui Dumnezeu în Sine* şi *chipul omului în sine*, nu are conotaţii abstracte, generice, ci singulare, întrucât vizează unicitatea concretă, irepetabilă, a fiecărui ipostas-persoană (umană) care apare în existenţă. Fiecare ipostas-persoană (umană) are, prin urmare, modelul său arhetipal/arhechipal, care este chipul său iconic, paradigma divină. Acesta este chipul întru care se îmbracă şi întru care creşte întru asemănare, în mod unic, deplin, persoana-omul ca personalitate. Acest arhechip divin este un hotar care nu permite o unire panteistă sau panenteistă între om şi Dumnezeu. Prin ipostasul-persoană, isihasmul este şi rămâne o mistică personalistă, eminamente dialogală. Trebuie subliniat însă faptul că este un dialog-întâlnire în ordinea fiinţială, în primul rând, întrucât ipostasul-persoana este starea de sine a fiinţialităţii în chip identitar, singular.

Trebuie reiterat faptul că fiecare om are propriul său arhechip, ca model paradigmatic. Însă în Hristos prin întrupare – prin zămislire şi naştere, prin întregul mod de venire în existenţă, prin zămislirea de la Duhul Sfânt şi pururea Fecioara Maria – „arhechipul"-modelul firii umane enipostaziate este

chiar Fiul-Cuvântul lui Dumnezeu în Persoană. În Hristos nu mai există un alt model intermediar, aşa cum există între noi, făpturile, şi Dumnezeu, paradigmele divine. Numai Hristos este Dumnezeu deplin şi om deplin. Hristos e unic. Numai Hristos e (şi) Dumnezeu. Alți hristoşi nu mai pot fi decât ca hristoşi mincinoşi. Oamenii sunt numai oameni. Credința unora că omul are în adâncul său natura divină este o aberație.

Nimeni nu poate fi om şi Dumnezeu, precum Hristos, dar toți au acces la îndumnezeire prin Hristos, Cel în care sunt modelele/arhechipurile de îndumnezeire – *chipurile* de *asemănare* – ale tuturor şi ale fiecăruia. În acest sens se poate spune că îndumnezeirea are, în fiecare ipostas-persoană umană, şi caracteristici singulare, unice, deşi natura harului rămâne una. Aceasta se datorează faptului că modelul fiecăruia este unic, chiar dacă natura paradigmelor este aceeaşi. Este ca şi cum creez matrițe-mulaje diferite, dar din acelaşi material, lut de pildă, pentru acelaşi tip de obiect, chip uman, de exemplu. Matrițele-mulajele sunt diferite, dar din acelaşi material, iar chipurile, turnate în bronz, rămân diferite, deşi sunt din acelaşi material. Astfel, între natura materialelor este diferență netă, ireductibilă, ca între lut şi bronz, iar între matrița-mulaj şi piesele reproduse este o asemănare.

În plus, în mistagogia iconică ghelasiană, dat fiind faptul că îndumnezeirea exprimă şi o pecete iconică, de asemănare întru arhechip, iar arhechipul în viziunea isihastului este structurat asemeni cu Dumnezeu – ființă şi energii, ca în modelul palamit –, deci, ca un dublu chip, îndumnezeirea nu mai are doar o dimensiune harică, ci şi una ființială. Aceasta pentru că strălucirea harică, ca lumină necreată, este întemeiată ca suport pe Persoana ființială, cea din care izvorăşte, fiind har-lumină a Persoanei, pe de o parte. Pe de altă parte paradigma arhechipală este ea însăşi în asemănare cu Persoana care o concepe, şi ca atare are aceeaşi structură, ființială şi harică. Aici survine o dimensiune mistagogică, precizată de Avva Ghelasie isihastul: vederea „dublă" a arhechipului dumnezeiesc, conceput ca structură ființială şi harică, care evident păstrează, atât caracterul necreat ireductibil, cât şi singularitatea, unicitatea irepetabilă a fiecărui arhechip.

b. Nevoia de restaurare iconică: inevitabila raportare la model

Făptură înzestrată cu libertate, omul e chemat să fie implicat activ în realizarea chipului său întru asemănare cu modelul paradigmei divine. O lucrare adeseori neconvergentă cu lucrarea paradigmei divine face ca chipul văzut al omului să nu se realizeze întru totul în conformitate cu paradigma nevăzută: „El strâmbă lucrarea prototipului ce se exercită asupra lui, cum strâmbă o oglindă defectuoasă razele modelului ce ne priveşte în ea, fără ca prin aceasta să sufere o alterare însăşi energia divină”[251]. Aşadar, paradigma este inalterabilă.

Atare lucrare de *con*-formare cu paradigma divină este desemnată de Avva Ghelasie, în isihasmul carpatin, drept o *practică iconică*. Este o modalitate practică de *iconare*. Este o metodă, o cale, deci, de formare prin raportare la model. Este un chip de asemănare *in actu* cu modelul paradigmatic, arhechipal. Un detaliu este aici esențial: modelul modelează. E activ, în Hristos. În acest sens, *con*-formarea, fiind de fapt o *împreună*-formare, şi nu o *auto*-formare, face ca această practică isihastă carpatină să capete şi o dimensiune ritualică, *după* modelul liturgic. De aici un *ritual iconic* definit ca un dublu activ. Este un chip ritualic de iconare hristică în care modelul însuşi este modelator, pentru că este un supra-activ al Iconarului-Icoană față de icoana-om care răspunde cu un activ propriu, participativ, de preluare şi asimilare a modelului.

De aici o practică a ritualului iconic în isihasmul carpatin în care, asemenea ritualului liturgic, există un dublu activ participativ. Este în primul rând un activ al supra-activului hristic, ca Icoană care conduce – prin Duhul Sfânt, Iconar după model paradigmatic! – la o prefacere iconică, adică întru asemănare, prin înscrierea-întipărirea în om a formei-peceții divine. Şi, în al doilea rând, este un activ al omului chip-icoană creată care primeşte şi asimilează în sine pecetea paradigmatică a Icoanei-Hristos, într-o metabolizare-prefacere întru asemănare, prin care se adânceşte în comuniune, în chip euharistic, personalist, în Taina Trupului Mistic. Acest specific formativ este personalist şi integrativ, tocmai pentru că se mişcă plinitor în Taina Trupului Mistic, pe complexele coordonate şi dimensiuni

euharistice. Nu se lasă antrenat în scheme formative de tip metafizic care au tendința, pe de o parte, să „rupă" cu trupul, şi pe de altă parte, să nu se adâncească în taina persoanei ca suport al comuniunii mistice.

Căderea adamică, extinderea păcatului la toți oamenii şi păcatul universal uman ce s-a răsfrânt în cosmos, degradând întreaga lume văzută, a făcut ca omul căzut să aibă alterată vederea, să-şi piardă dispoziția transcenderii spre cele nevăzute. În consecință şi lumea a început să-şi ascundă, să-şi piardă caracterul de simbol şi de ansamblu de simboluri. Astfel, prin chipurile văzute nu mai străbat şi nu se mai străvăd prototipurile dumnezeieşti, nevăzute. A fost nevoie de înomenirea-întruparea Cuvântului pentru a se redeschide Calea arătării paradigmatice a nevăzutului *prin* şi *întru* văzut. Este nevoie de renaştere în Hristos pentru a se naşte credința care poate să dea, în Hristos, puterea harică de transcendere spre Dumnezeu: „Puterea de a face, prin lucrurile văzute, transcensul spre Dumnezeu, e una cu credința. Şi aceasta a adus-o deplin abia harul lui Hristos. De aceea spuneau apărătorii icoanelor că înainte de Hristos, oamenii erau înclinați să facă din lucrurile văzute, idoli"[252].

Din pricina căderii, care a inculcat o predispoziție idolatră şi a afectat capacitatea înțelegerii simbolice în orizont paradigmatic, generând o opacizare a privirii, o neputință a străvederii nevăzutelor dincolo de cele văzute, a survenit interzicerea veterotestamentară a „chipului cioplit". Interzicerea a avut deci o rațiune. Nu a fost o interdicție *per se*. A avut o noimă contextuală. A ținut şi de o adecvare la măsura omului căzut, confuz, incapabil să discearnă între creat şi necreat, între forțele naturale, imanente, şi forțele dumnezeieşti, transcendente. Ridicarea chipului omului din căderea adamică, restaurarea omului în Hristos face ca această interdicție veterotestamentară să devină caducă, din pricina privirii, în chip hristic, a ochiului luminat, transfigurat de har, care nu-L mai poate confunda pe Creator cu creația Sa: „Iar când prin Hristos se naşte şi se întăreşte credința în Dumnezeu, ca deosebit de creațiune, când pentru cei ce cred nu mai e primejdia de a se opri la lucruri, ci

prin ele pot privi spre Dumnezeu, *interdicția din Vechiul Testament îşi pierde pentru aceştia actualitatea* (subl. n.)"[253].

Credința creştină, pentru că este o credință în Hristos – Cel în care sunt toate paradigmele creației, şi Cel care lucrează paradigmatic, haric, prin intermediul lor –, face să se întipărească mai deplin în chipul văzut al omului paradigma dumnezeiască: „Credința face şi în om mai efectivă paradigma dumnezeiască, o face pe aceasta *tot mai străvezie*, tot *mai deplin întipărită* în chipul văzut. În felul acesta, omul ajutat de har vede mai uşor în semenii săi, care stau şi ei sub lucrarea harului, prototipurile lor divine, prin chipurile lor văzute"[254].

Prin lucrarea harului, după întrupare, se deschide, aşadar, şi o vedere *prin*, nu doar *dincolo de* chipul văzut. Asta pentru că paradigma dumnezeiască, ca model viu, în Hristos, devine străvezie prin întipărire în chipul văzut al omului, fiind implicată în procesul de asemănare-iconare. Paradigma nu rămâne, deci, doar la statutul de suport creator şi susținător, întrucât este angajată, în Hristos, în lucrarea de sfințire-îndumnezeire. În acest sens, cel adumbrit de lumina harică vede în şi prin chipurile văzute ale semenilor, aflați şi ei sub înrâurirea harului, aceste paradigme-chipuri divine, străveziu întruchipate.

Prin urmare, în Hristos, în urma întrupării Fiului şi Cuvântului, există şi acest sens catabatic de întrupare paradigmatică a chipurilor nevăzute în chipurile văzute. Este un demers iconic, transfigurativ, care relevă mărturia concretă, efectivă, privind prefacerea creației în trup mistic hristic, prin îndumnezeire. Această întipărire paradigmatică este o lucrare de hristificare a creației care îi arată făpturii menirea sa – taina împlinirii proprii, doar în Hristos. Modalitatea de întipărire, având la bază raportul dintre un *chip* (creat) şi un *prototip* (necreat), adică un raport de asemănare, este o *iconizare-iconare,* întrucât, în fapt, este activ atât prototipul (*iconizare*), cât şi chipul (*iconare*).

Această prefacere iconică de chip *întru* asemănare, care face să se arate şi să se vadă (şi) întipărirea/întruchiparea prototipurilor, survine, devenind posibilă, numai în urma Întrupării lui Dumnezeu, Cel prin care ni se descoperă, prin

chipul omului, Icoana-Hristos. Astfel, într-un demers de tip catabatic se continuă şi se extinde întruparea hristică (şi) prin intermediul paradigmelor divine: *arhe*-chipuri necreate care se *întru*-chipează în chipurile create. Aceasta face ca prefacerea iconică a chipului întru asemănarea paradigmatică a prototipului să nu mai poate fi gândită doar în cadrele stricte ale simbolului şi ale transcensului de tip anabatic. Prin urmare, în Hristos, Dumnezeu şi om, descoperim Icoana întrucât Icoana ni se descoperă ca atare. Icoana-Hristos dă o nouă încărcătură simbolului, conferindu-i un nou sens şi un conținut iconic, personalizat hristic. Icoana ne descoperă însă mai mult decât putem să descoperim prin simbol. Icoana ne descoperă un chip al prezenței, al participării şi cuminecării inter-personale, pentru că ne descoperă ipostasul-persoana şi asemănarea după ipostas-persoană.

A privi mereu la Fața lui Hristos, prin intermediul icoanei Sale, aşa cum consemnează[255] Sf. Pr. Mărturisitor, este o modalitate de a asimila Prezența Sa, fapt ce ne indică o cale distinctă de alte modalități de receptare şi asimilare a acestei Prezențe. Este o cale de întâlnire *in actu*, *hic et nunc*, cu Hristos, prin icoană. Acest act-gest de „a privi mereu" la icoană – sau, altfel zis, de a privi „tot timpul" pe Hristos – se poate echivala cu calea neîncetatei rugăciuni, prin rostirea-pomenirea Numelui, în celebra rugăciune isihastă: Doamne Iisuse Hristoase miluieşte-mă... A „privi mereu" către icoana lui Hristos înseamnă a avea continuitate în atare privire, căci „mereu" înseamnă a fi necontenit, a rămâne neîncetat în atare privire ațintită spre Hristos. Continuitatea are nevoie însă de permanență. Iar în structura antropologică permanență este dată de natura ființială a sufletului. Vederea sufletului este o vedere în ordinea permanenței.

Detaliind antropologia iconică, Avva Ghelasie caută însă să arate sursa privirii, ca vedere dincolo de privire. Ține să evidențieze chipul vederii dincolo de vedere. Cum? Identificând suportul permanent, neclintit al privirii, care este sufletul, cel care, prin structura sa triadică, are o întreită vedere, ființială însă. Vederea-privirea sufletească prin natura sa ființială este

vedere permanentă. Este vedere iconică: vederea persoanei ca persoană. Vorbim de o vedere din orizont apofatic, de o vedere apofatică, ca străbatere. Este o vedere dincolo de vedere. Este o vedere „în duh". Este o vedere care indică adevărata față a omului care este *sufletul – fața apofatică*. De fapt, prin suflet se relevă adevărata vedere ce pătrunde întru adâncuri, care este vederea în duh, ființială. De aici nevoia de a trezi, practic, conştiința sufletului la vederea sa autentică. Altceva este faptul că sufletul este văzut şi vede (şi) prin intermediul privirii feței care îl reflectă în chip mult mai fidel, în raport de măsura trezirii şi a evidenței sale ca prezență. Dar vederea sufletului nu este numai mediată de privirea corpului şi de vederea minții, întrucât ea este vedere directă, nemediată. De fapt, omul restaurat are o dublă vedere: şi ființială (a sufletului), şi energetică/materială (a minții/corpului). Însă, întâlnirea prin icoană nu este numai întâlnire a ceea ce se vede-priveşte, ci este şi o supra-vedere a prezenței-văzătoare care se întâlneşte apofatic, dincolo de reprezentarea care o *inter*-mediază, dar pe care prezența-văzătoare o asumă, şi de care se leagă ca loc-altar al vederii-întâlnirii față către față.

În perspectiva isihasmului carpatin, trebuie precizat faptul că, în chipul gestului de închinare, este în evidență suportul apofatic al actului de prezență al închinătorului. În gestul de închinare se exprimă *persoana-față ființială*. Sufletul este *fața-vedere ființială*. Sufletul este acea *față* dincolo de *fața energetică-corporală*. În acest sens, privirea icoanei este vedere-privire a sufletului, înainte de a fi privire a minții/ochilor/ corpului. În realitate, este o dublă vedere-privire a omului, în acest chip al închinării isihaste. Este o dublă vedere, deci o dublă participare. Sufletul este centrarea-vederea ca permanență ființială. Este actul-suport al vederii directe a persoanei-chip. În atare specific, mistica iconică isihastă nu este nici concentrare de minte, nici privire fixă, ce pot vira experiențial într-o direcție impersonală. Este o mistică a *prezenței iconice*, în chip comuniant, dialogal.

IV.3. Trupul: icoană a sufletului – Sufletul: icoană a lui Dumnezeu

Pe lângă alte neînțelegeri, iconomahii „vădeau şi o neînțelegere a trupului"[256]: „Ei socoteau că trupul e substanța materială din care se constituie şi nimic mai mult. Nu vedeau *raționalitatea imprimată în el* (subl. n.) de suflet. Ei nu vedeau că trupul e o substanță nedespărțită de *o formă*, imprimată în ea de suflet, de *complexitatea rațională a unor lucrări* (subl. n.) ale sufletului"[257]. Dar iconomahii, „socotind firea omenească a Domnului lipsită de formă, neagă nu numai existența trupului, ci şi a sufletului, întrucât neagă sufletul ca *raționalitate dinamică* care *dă formă* trupului şi carnea căreia îi dă formă"[258].

Astfel, această „neînțelegere a trupului" iconomahă denotă atât o înțelegere reducționistă cu privire la trup, cât şi o neînțelegere a *relației iconice* dintre suflet şi trup; o relație care implică (şi) recunoaşterea a ceea ce reprezintă *complexitatea rațională a unor lucrări – raționalitatea dinamică* prin care se leagă sufletul de trup şi trupul de suflet. Aici este o cheie a legăturii-asemănării dintre suflet şi trup, care nu este, se-nțelege, o articulare oarecare. Aceste „lucrări raționale" – *inter*-fața dintre suflet şi corp – sunt, în limbaj ghelasian, chiar energiile sufletului, distincte de ființialitatea lui. Sunt energiile ce constituie viul efectiv al trupului, trup care „nu este doar o carne lipsită de orice raționalitate"[259]. A nu lua în considerare această *inter*-față energetică (şi informațională, deci rațională!) înseamnă a nu identifica viului trupului, ca atare; înseamnă a aborda trupul doar ca materialitate organică, biochimică, şi, deci, înseamnă a ignora *raționalitatea plasticizată* ca viu real al trupului[260].

Drept consecință a unei atare ignorări, în ordine antropologică poate apărea o mare confuzie, rezultată din identificarea/suprapunerea *energiilor sufletului* cu *sufletul în sine*. O suprapunere care, în perspectivă ontologică, exprimă indistincția dintre *ființialitatea creată* şi *energiile create*. Viul trupului este *energetic*! Viul sufletului este *ființial*! Nu se confundă! Energiile sufletului reprezintă „raționalitatea dinamică" care conferă *formă* trupului. Astfel, forma materiei trupului este dată şi legată de suflet prin intermediul formei energetice care constituie „raționalitatea dinamică", „raționalitatea plasticizată" sau

„complexitatea raţională a unor lucrări ale sufletului" – conform expresiilor folosite de părintele Stăniloae. Cu alte cuvinte, prin aceste formulări sunt desemnate *energiile* care reprezintă *inter-*faţa, altfel zis *legătura* dintre *suflet* şi *trup*. Prin urmare, pentru a înţelege articularea, legătura reală dintre *suflet* şi *trup*, trebuie luate în considerare *energiile create*!

Vizavi de forma trupului ca chip al sufletului, ce arată trupul ca fiind icoană a sufletului, părintele Stăniloae precizează: „Prin formă, trupul e chipul sufletului, deci icoană; deşi nu cuprinde însăşi substanţa trupului, redând ca icoană forma lui, indică prin aceasta sufletul care a produs acea formă, iar în Hristos indică ipostasul unic divino-uman"[261].

Rămânând în spaţiul antropologic, putem sesiza deci „două icoane": atât trupul ca icoană a sufletului, cât şi icoana ca reprezentare a trupului. În fond, legându-se forma trupului de chipul sufletului, respectiv forma trupului de forma reprezentării din icoană, se leagă de fapt, inevitabil, prin tranzitivitate, reprezentarea iconografică şi de chipul sufletului. În consecinţă, „icoana" ca imagine nu este o reprezentare şi o contactare a trupului, doar. Implică în contact şi sufletul! Este o legătură iconică – adică *prin* asemănare – între imaginea reprezentată, trup şi suflet. Taina iconică este astfel asocierea reprezentării iconografice nu doar cu un trup decupat, desprins de suflet, ci şi cu sufletul, respectiv, în Hristos, cu ipostasul divino-uman. În atare viziune iconică, icoana este un altar al prezenţei-cuminecării integrale, deşi, în prim-planul vizual, apare în imagine-reprezentare doar ca faţă/trup. Putem, aşadar, să vorbim (şi) de o *în-trup-chipare* de suflet în reprezentarea-imaginea iconică.

Sigur că în caz concret, strict uman, individual, contează şi măsura în care sufletul cuiva este cu adevărat prezent şi viu în trupul său, şi nu este un suflet mort, chiar dacă ontologic e de-a lungul vieţii legat de trup. Altfel zis, deşi toţi oamenii au şi suflet, nu toţi oamenii au la fel de vie prezenţa sufletului lor în trup, şi dincolo de el. Ca atare, şi reprezentarea-imaginea poate fi ecoul-reflectarea unei astfel de situaţii concrete.

De altfel, şi în primul său text, *Sensul icoanei* (1935), susţine atât faptul că între trup şi suflet există o întrepătrundere

tainică, cât şi faptul că sufletul se vede prin trup. O vedere mediată a sufletului, prin mijlocirea trupului, deci. Pune accent pe această unire dintre materie şi spirit care formează *un întreg* ca *față*[262]; consideră fețele umane ca tot atâtea „apariții ale spiritului în lumea naturii materiale, întreruperi ale naturii, soli ai altei lumi"[263].

Atât în *Sensul icoanei* (1935), cât şi în *Considerații în legătură cu sfintele icoane* (1943) amintea doar de spirit şi materie, de întrepătrunderea dintre spirit/ suflet şi materie/trup, care devine culminantă în *fața* umană. Nu era încă precizată, evidențiată, în acel moment (1935), *inter*-fața energetică dintre suflet-ființialitate şi corp-materie pe care Avva Ghelasie o detaliază şi în structura sa de chip triadic. De aceea, a continua să se discute astăzi doar în termeni de spirit şi materie, cu referire la suflet şi trup, denotă o abordare îngustă, simplificatoare, generatoare de confuzii. Energiile articulează de fapt sufletul cu trupul şi arată că trupul nu poate fi considerat o simplă materie. Energiile ca vehicul explică şi *între*-pătrunderea dintre suflet şi trup.

Pe de altă parte, desigur că acest chip al „întrepătrunderii" dintre suflet şi trup ar trebui să fie detaliat, pentru a fi înțeles, cumva, şi din perspectiva restaurării iconice a omului, ca întreg, a relației de asemănare dintre suflet şi trup, a imprimării sufletului în trup. Asta întrucât contrarierea dintre suflet şi corp, prin cădere, nu afectează doar asemănarea omului cu Dumnezeu, ci afectează şi asemănarea dintre trup şi suflet. Iar aceasta duce la un aniconism al trupului care nu mai reprezintă o icoană-asemănare a sufletului, ci o configurare a tendințelor pătimaşe, o expresie a naturii degenerate, mai mult sau mai puțin, dar cert depersonalizată. Fără îndoială, din perspectiva unui limbaj mult mai adecvat iconicității, pecetluirea, imprimarea, amprenta sunt termeni mai afini cu termenii de chip respectiv formă, cu o mai puternică conotație de contur şi hotar identitar, şi mai potriviți în evidențierea legăturii dintre suflet şi trup decât sunt alți termeni, precum întrepătrundere, străbatere, care nu spun în mod necesar ceva şi despre *legătura de asemănare*.

Părintele Stăniloae lua în atenție faptul că „trupul în întregime e o imagine a sufletului cu funcțiile lui"[264]. Considera,

astfel, că într-o reprezentare-imagine poate fi redat şi sufletul: „Cine redă oricât de schematic – dar fidel – o față omenească, redă implicit sufletul acelui om”[265]. Această posibilitate de redare este asociată cu faptul că „trupul e chip şi manifestare a sufletului”, respectiv este legată cu faptul că o atare „prelungire a tainei trupului omenesc”[266] este posibilă. Astfel, şi printr-o fotografie, dar şi prin tabloul unei persoane, susține că „nu se redă numai trupul acelei persoane, ci şi simțirea, caracterul, temperamentul, sufletul ei”[267]. Nici privirea nu e numai o lucrare de factură strict organică, şi nu ne vorbeşte doar despre corp, întrucât din ea transpare şi *sens*, şi *sentiment*, şi *idee*[268].

Chiar harul ceresc sălăşluit în suflet se străvede prin privire, prin față şi prin „tot felul omului de a se comporta vizibil”[269]. Chiar pictat sau fotografiat un astfel de om duhovnicesc, înălțat şi pătruns de harul dumnezeiesc, „va fi redat cu starea sa sufletească”[270]. De ce? Pentru că starea sufletească şi duhovnicească se imprimă în trup. Este un trup însuflețit, înduhovnicit! Această imprimare în trup este o prefacere iconică, întrucât, ca iconar al trupului, sufletul configurează – în-*trup*-chipează – trupul, după asemănarea cu un arhechip, după un model dumnezeiesc, paradigmatic deci, nu aleator.

Părintele Stăniloae evocă, de altfel, *străbaterea* trupului şi a celor materiale de către suflet, dar şi de către dumnezeire. Altfel zis, sufletul şi trupul, respectiv trupul, sufletul şi dumnezeirea nu sunt într-o simplă alăturare. Nu se află într-o simplă juxtapunere, ci sunt într-o anume întrepătrundere. Dar este, totodată, şi o anume legătură, prealabilă, de înrudire, care trebuie consemnată. Ca atare, într-o logică a tranzitivității, în ciuda deosebirii nete de substanță, dat fiind faptul că trupul e imaginea sufletului, iar sufletul e imaginea lui Dumnezeu, conchide că „redând un om cu trupul şi cu sufletul lui, redai chipul, imaginea lui Dumnezeu”[271]. Însă, faptul că trupul e imagine a sufletului, iar sufletul e imaginea lui Dumnezeu, e întărit, în orizontul înrudirii de care aminteam, de trăsătura/ forma de *asemănare*, pe care o regăsim, de pildă, în *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilității icoanei* (1957): „Trupul nostru este *asemenea* sufletului nostru, întrucât e mediul de manifestare a

lui, pentru faptul că într-o anumită măsură e organizat, sau „creat", după forma lui, de sufletul nostru"[272].

Trupul e *asemenea* cu sufletul deci, atât timp cât este şi rămâne mediu al manifestării sufletului, oferind astfel o mărturie despre prezența sufletului ca lucrare, ca subiect activ *în* şi *prin* trup, pentru cine are ochi să-l vadă, desigur – pentru că sunt şi din cei care contestă existența sufletului şi, pe cale de consecință, neagă şi manifestarea sufletului prin trup. Căderea ascunde sufletul de trup. Trupul rămâne doar cu ochii minții, emoției şi simțirii. Aceşti ochi nu mai văd sufletul. Se cred însuşi sufletul. Sufletul orbit nu se mai vede pe sine. Rămâne într-un întuneric de nepătruns. Un tărâm cu totul necunoscut.

Totodată, trupul e *asemenea* cu sufletul întrucât *forma trupului* e organizată sau „creată" de suflet, după *forma sufletului*. Această *asemănare* care leagă forma trupului de suflet ca organizare are şi o anume obiectivitate, întrucât este independentă de recunoaşterea existenței sufletului de către cineva. Adică, organizarea trupului, „crearea" sau formarea lui prin suflet – înțeles în taina sa apofatică, ca duh-ființialitate creată! – e un dat, nu o opțiune. Se petrece ca atare. Însă, trezirea şi asumarea conştiinței sufletului şi a conştienței manifestării sale prin trup ține de o dinamică subiectivă – reală! – a sufletului regăsit. Această dinamică a manifestării sufletului implică practic şi existența unui gradient al iconizării. Reflectă, aşadar, şi o măsură dinamică a prefacerii iconice, fireasc ă, dat fiind procesul asemănării sau/şi asemănarea ca proces. Însă, presupune şi o restaurare a chipului omului ca întreg prin angajarea într-un proces de refacere ca integralitate într-o unitate-isihie a sufletului şi a trupului ce depăşeşte ruptura şi contrarietatea căderii/căderilor.

Această restaurare de chip – iconică! – are în prim-plan sufletul care îşi asumă rolul de iconar al trupului, având conştiința iconicității, adică a Originii sale care îi este Model. Sufletul are conştiința că este un chip creat, pe de o parte, şi, pe de altă parte, că este întru asemănare de chip cu Chipul Necreat, după care, ca Model, a fost creat. Aşadar, sufletul este icoană a lui Dumnezeu prin asemănare, prin creație, nu prin

identitate de ființă, fapt care l-ar transforma în idol. Legătura este prin asemănare. Are un caracter iconic. În temeiul iconicității, imprimatul îşi recunoaşte imprimantul, ca origine, fără a se confunda cu el vreodată, chiar dacă suprapunerea ar fi exactă; aşa cum pecetea prescurii s-ar putea plia pe de-a-ntregul pe amprenta pecetarului, ca într-o îmbrățişare, fără rest, deplin cuprinzătoare, ce nu mai lasă suprafețe neacoperite, linii de contur nesuprapuse. Legătura prin asemănare nu se reduce la legătura prin imagine, imagine care şi ea poate fi, la rându-i, şi verbală, şi plastică, de pildă. E ştiut de altfel că asemănarea, apropo de cele cinci simțuri, nu este arondată doar canalului de transmitere a mesajului vizual. Nu există doar iconism vizual. Există şi iconism auditiv, iconism olfactiv[273] etc.

În viziune iconică, din perspectiva înrudirii dintre *forme*, a legăturii *întru* asemănare, asemănarea trupului cu sufletul respectiv asemănarea sufletului cu Dumnezeu, ca relaționare iconică, spune mai multe decât termenul imagine – precum, de pildă, ne spune trupul ca imagine a sufletului şi sufletul ca imagine a lui Dumnezeu. De altfel şi termenul chip e mai bogat în sensuri şi, ca atare, spune mai multe decât termenul imagine. Inclusiv relația *infra*-antropologică dintre suflet şi trup este, după cum am arătat, una „după chip şi asemănare" de *forme*. Este o *relație iconică*. În acest sens, se poate spune că e preferabil să vorbim în termeni „de *chip*" şi „de *asemănare*" cu privire la o astfel de legătură iconică, care ia în considerare o bază identitară a iconării, ca bază a asemănării – model-prototip al asemănării – reprodusă în anume măsură în (şi de către) asemănător.

Prin urmare, icoana ca imagine-reprezentare este o *iconografie* care întruchipează trupul care este deja icoană a sufletului, dat fiind faptul că forma trupului este un produs al chipului/formei sufletului. Însă, nu trebuie trecut cu vederea faptul că, în urma căderii, taina sufletului este uitată, iar relația dintre suflet şi trup este inevitabil alterată. Aceasta face ca trăsăturile de icoană ale trupului să fie afectate, denaturate. Uitarea tainei sufletului face ca sufletul să-şi piardă rolul de iconar al trupului. În consecință, trupul nu mai este – aşa cum ar trebui să fie – o mărturie iconică a sufletului. Împătimirile

dau acum o altă „față" trupului. Îl fățăresc. Fața trupului nu mai re-*prezintă* chipul sufletului, în acest caz.

De aceea este nevoie de o restaurare antropologică, de o prefacere iconică, ca *asemănare* după *chip*. Astfel, renaşterea sufletului ca iconar-icoană are nevoie de trecerea prin Taina Botezului care oferă sufletului şi modelul iconării, ca *asemănare* după *arhe-chip*. Sufletul însuşi îşi recâştigă asemănarea de chip prin raportarea la model, care este *arhe-chipul*, paradigma divină, pe care o re-memorează, după cum spunea Avva Ghelasie. Acest memorial arhe-chipal este transferat de suflet şi trupului – act de rememorare ce-l re-face ca icoană.

Legătura dintre trup şi suflet şi dintre trup şi icoană este una de înrudire-asemănare ca *formă*, întâi de toate; a formei ca singularitate, ca hotar identitar. Persoana ca bază apofatică este *formă*. Fapt subliniat şi reiterat de isihastul de la Frăsinei. Aşadar, persoana nu poate fi gândită decât ca singularitate, ca hotar identitar. Acest hotar e temei al posibilității comuniunii perihoretice, neamestecate. Pe baza deosebirii dintre *ființă* şi *energii*, Avva Ghelasie insistă şi pe distincția dintre *forma sufletului* (ființială) şi *forma corpului* (energetică), dar şi pe legătura de asemănare – iconică! – dintre trup şi suflet. Legătura aceasta nu este o relație oarecare. Este o legătură de asemănare. Are un caracter iconic. Relația dintre forme este una de asemănare: *relație iconică*. Asemănarea este o relație anume, deci, şi are întotdeauna o bază de referință ca reper al asemănării. Altfel zis, oricând vorbim de asemănare, avem implicit în atenție o bază de raportare.

Însă, relația iconică ca legătură de asemănare din perspectiva naturii formei, nu se restrânge la un chip de asemănare doar în ordinea materialității. Există asemănare de forme şi în ordinea *ființialității* şi în ordinea *energiilor*. Ceea ce implică faptul că în atare viziune mistică isihastă forma nu e doar apanajul materialității, ca în misticile metafizice orientale, marcate în chip esențial de impersonalism. Există şi *forme ființiale* şi *forme energetice*, nu doar *forme materiale*.

De aceea precizarea ființialității ca atare, ca ontologie deci, este necesară dacă se operează antropologic cu distincția dintre

ființă şi *energii* care, în trena moştenirii palamite, este o distincție ontologică reală, nu doar la nivel de termeni şi de semnificație. De ce ar fi necesară, precizarea? Pentru că apare încă un detaliu al iconicității. Survine încă un aspect iconic, decelat în raport cu ordinile de realitate. Una este *asemănarea* în *ordinea ființială*. Alta este *asemănarea* în *ordinea energetică*. Adică, avem aspecte iconice, legături de asemănare, iconări, atât *ființiale*, cât şi *energetice*. Avem, de exemplu, pecetluiri infra-ființiale, atunci când un suflet-formă ființială (se) pecetluieşte-imprimă în alt suflet-formă ființială. Însă, avem şi pecetluiri infra-energetice, atunci când o formă energetică (se) întipăreşte-amprentează altă formă energetică. Aşa cum în modelul palamit există o ordine-ierarhie între ființă şi energii, tot aşa este şi în cazul iconizării ființiale, respectiv energetice.

Însă, la ordinea ființială respectiv la ordinea energetică ne referim doar în sens abstract, pentru că, în realitate, ființialitatea şi energiile sunt de găsit, le-ntâlnim, doar în concretul lor ca *forme ființiale* respectiv ca *forme energetice*, care au un hotar, singularizat, individualizat, identificabil. Fără acest hotar identitar, iconicitatea nu e posibilă, de fapt, întrucât nu are o bază identificală în raport de care poate fi recunoscută, poate fi stabilită, asemănarea. Evident, prin natura sa, hotarul – material, energetic, ființial – diferă, aşa după cum diferă şi determinările sale identitare specifice. Într-un fel identific particularitatea materială, în alt fel identific individualitatea energetică, şi cu totul altfel identific singularitatea ființială.

Poate exista, totodată, o legătură de asemănare între ordinea *ființială* şi ordinea *energiilor,* explicată tot în temeiul formelor. Indubitabil însă, există – e un dat! – şi un raport de asemănare între *creat* şi *necreat*, având drept bază, desigur, chipul-forma în care subzistă funciar, singular, ordinea ființială, fie necreată, fie creată, şi anume *persoana-ipostas* ca reper identitar absolut al relaționării iconice. Aşadar, *persoana-ipostasul* ca bază a asemănării poate avea atât un caracter *necreat*, cât şi un caracter *creat*. Din perspectiva iconicității, putem vorbi astfel de un *icon* (-ism) *necreat* şi de un *icon* (-ism) *creat*. Persoana-ipostasul este şi rămâne însă temeiul-baza absolută a iconici-

tății, atât în ordinea necreată, cât şi în ordinea creată. Aceasta se descoperă în Hristos-Ipostasul-Persoana – Prototipul-Icoana, şi dumnezeiască şi omenească. Evident, persoanele-ipostasuri create au deja un statut iconic, fiind create într-un chip de asemănare după modele/ Modelul Ipostasului Cuvântului-Dumnezeu.

IV.4. Asemănarea după Ipostas
– Icoana naturală şi Icoana ființială –

Asemănarea în ordinea ființială introduce în discuție şi chestiunea *icoanei naturale* respectiv a *icoanei ființiale* care este altceva decât icoana ca artefact. Sau, invers, *icoana naturală* implică o legătură de asemănare şi în alte ordini de realitate: *ordinea necreată*, respectiv *ordinea creată*. Aşa survine în atenție devoalarea iconologiei şi iconicității în ordinea ființialității, în siajul naşterii filiative, a Fiului din Tatăl, de pildă, ca *icoană naturală*. Aceasta înseamnă că taina iconicității se descoperă prin revelație hristică, prin întrupare, dar ea exista, ca taina icoanei, anterior întrupării şi dinaintea creației, chiar în Chipul Sfintei Treimi, în ordinea necreată, deci. În siajul naşterii filiative, *icoana naturală* se regăseşte însă şi în ordinea creată, identificată în asemănarea dintre copii şi părinți (tată şi mamă, nu p1 şi p2!). Aşadar, *icoana naturală* o aflăm şi în Taina Creatorului, Treime de Persoane, şi în taina de creație a omului.

Evocându-l pe patriarhul Nichifor, Marele Teolog consemna, vizavi de *icoana ființială* (*icoana naturală*), această distincție dintre icoana luată în sens strict, ca produs artistic, şi icoana în sens larg, să-i spunem, ca *icoană naturală* (*icoană ființială*): „Aşadar, cunoaşte şi Nichifor, cum cunosc toți apărătorii icoanelor, o *icoană ființială*, sau o icoană care e „de o ființă" cu arhetipul, fiul față de tată. Dar ea nu e icoana produsă de artă sau de meşteşug, adică icoana în sens strict, care este în discuție, ci *icoana naturală*. (...) Astfel se iveşte paradoxul*: Icoana naturală*, deşi e un ipostas deosebit de prototipul ei, e unită cu acela după ființă, pe când icoana produsă de meşteşug, deşi reprezintă ipostasul prototipului, e despărțită după ființă de prototip, fiind numai asemenea, dar nu unită cu el"[274]. Unită în

sensul unirii date de unitatea de ființă, adică a două forme/ entități care au drept conținut aceeaşi substanță.

Observăm că *icoana naturală* – din ordinea supranaturală! – este legată de ipostas/ipostasuri şi ni se relevă prin chipul naşterii Ipostasului Fiului ca Icoană din Ipostasul Tatălui, care este Arhetipul şi, totodată, Prototipul. Sau, cum ar spune Avva Ghelasie, Tatăl este Iconul, este Arhechipul. În Liturghia Sf. Vasile cel Mare, găsim că Fiul este *pecete asemenea chipului Tatălui* şi *chip al ipostasului Tatălui*[275]. Din ambele formulări reiese că Tatăl este şi ipostas şi chip, iar Fiul este chip, dar un chip-ipostas care este (şi) asemenea chipului/ipostasului Tatălui. Detaliul este important pentru că subliniază asemănarea de chip/ipostas: o asemănare, deci, între două ipostasuri/ chipuri. Subliniază legătura iconică, de *asemănare*. Vorbim de o *asemănare* în ordinea fiinţialităţii. Vorbim de o fiinţialitate care stă de sine în ipostasuri – distincte, dar de aceeaşi ființă –, care exclude o interpretare în cheie impersonală; în genul unei esenţe/principiu în rol de tată, lipsit de chip, care devine sau capătă chip în fiul, prin manifestare.

În Sfânta Treime, Fiul este Ipostas-Chip în asemănare de Ipostas-Chip Tatăl, din care se naşte. Astfel, Fiul ca icoană-chip al Tatălui – pecete asemenea Tatălui – nu poate fi redus la a fi o imagine-reprezentare a Tatălui, gândită ca imagine vizuală, sau ceva în genul, aşa cum imediat, involuntar, în gest reflex, poate asocia careva termenul de icoană. Ceea ce e cumva firesc, dat fiind faptul că omul trăieşte covârşitor în vizual, dar şi pentru că icoana s-a consacrat ca imagine, deşi fondul icoanei este, totuşi, *asemănarea*. Iconomahii au luptat cu imaginea şi întrucât contestau posibilitatea *legăturii prin asemănare*. Contestau *asemănarea* care îl face prezent pe cel *re*-prezentat.

Principiul de asemănare-icoană/iconic este mai „larg" decât caracterul de imagine-icoană. Pe fond, asemănarea are nevoie de un temei, iar temeiul trebuie să fie identificabil şi să se identifice ca distinct. Altfel spus, temeiul (asemănării) nu poate fi absolut nedeterminat, în cazul raportului iconic. Acolo unde temeiul, bază a asemănării, nu este identificabil, nu se poate stabili asemănarea. Ipostasul ca stare de sine a fiinţialităţii

are liniile, caracteristicile, unui hotar care îl singularizează, adică îl supradetermină. Impersonalul ce se proclamă liber de orice determinări, considerându-se un nedeterminat în sine, un nedeterminat pur, în sensul principiului filosofic, este esențialmente aniconic. Se refuză legăturii de asemănare, atât *in potentia,* cât şi *in actu*. Altfel este situația în cazul Sfintei Treimi, ca treime de Persoane-Ipostasuri, distincte, identificabile, şi în sine, şi în lucrarea Lor harică.

Caracterul ființial al *icoanei ființiale*, în context, se referă nu atât la substanța ființială, adică la natura intrinsec ființială a Icoanei-Ipostas, cât la faptul că Icoana (Născutul) este „de aceeaşi ființă" cu Prototipul (Născătorul). Asta în contrast cu icoana ca artefact, despre care nu se poate afirma că este „de aceeaşi ființă" cu prototipul ei. Una este substanța artefactului. Alta este substanța prototipului.

Se articulează astfel, paradoxal, despărțirea şi unirea după ființă şi ipostas, dintre icoană şi prototip, dar ceea ce rămâne, în cazul ambelor tipuri de icoane, este legătura prin asemănare: *relația iconică*. Aşadar, *asemănarea* este cea care persistă şi conferă legătură (*iconică*), fie că icoana este de aceeaşi ființă cu prototipul, fie că nu. Însă, în cazul ambelor tipuri de icoane, naturală sau artefact, baza iconării este *ipostasul-persoana*, ca prototip. Prin urmare, legătura iconică este, în ambele cazuri, una cu temei *ipostatic-personalist*.

Indiscutabil însă, *icoana naturală* în unitatea de ființă – distinctiv ipostatică –, şi în unirea-distincția ipostatică este *mai tare*, ca legătură iconică, decât icoana artefact. Icoana naturală este anterioară şi exemplară. Unitatea de ființă, în ordinea necreată, nu este doar una în sensul de „a avea aceeaşi substanță", ci şi una de natură/substanță ființială efectivă, cu corolarul că ființialitatea comună subzistă ipostatic, adică în chip singular. Ipostasul e modul concret de a fi al ființialității. Prin urmare, ființialitatea subzistă în mod real numai ca ipostas, tot aşa cum materia subzistă în trup, iar trupurile sunt individualizate, deşi materia trupurilor este comună. Fiecare trup e unicat. Fiecare suflet e unicat. Fiecare ipostas e unicat. Ipostasul este individualizarea ființialității, ca să formulez şi astfel.

În acest sens, părintele Stăniloae scrie: „Desigur, trebuie adăugat că individualul nu se reduce numai la sensibil. Dar în planul nostru se manifestă prin sensibil. În fond, individualul e şi ceea ce are o esenţă spirituală. Dar Sfântul Teodor Studitul n-a întreprins să arate aceasta”[276]. De reţinut de aici că individualul acoperă mai multe ordini de realitate, inclusiv spirituale, nu doar sensibile (-corporale). Aşadar, chiar dacă în planul nostru se manifestă la nivel sensibil, individualul nu se restrânge la sensibil. Mai mult, individualul supra-sensibil, individualul în ordinea a ceea ce are o „esenţă spirituală”, adică în ordinea fiinţială, e cel care explică şi face posibil individualul în plan sensibil. Individualul este nucleul identitar ireductibil. În cazul *ordinii fiinţialităţii*, nucleul identitar este *ipostasul*. Prototipul identitar, pentru Avva Ghelasie, este Arhechipul de Persoană-Ipostas, care este Dumnezeu Tatăl. În acest sens, mistica isihastă este o mistică iconică, adică a tainei asemănării, pentru că are un temei identitar Originar: Dumnezeu Tatăl ca Persoană şi Arhechip de Persoană.

IV.5. Iconism hristologic – hristologie iconică

În cazul *icoanei naturale/fiinţiale*, iconicitatea este centrată pe *ipostas-persoană*. Este legată de forme care au hotar distinctiv. Altfel zis, e caracterizată de supra-determinări. Are un insurmontabil temei identitar! De altfel şi în cazul icoanei ca artefact, părintele Stăniloae subliniază „caracterul individual al umanităţii lui Hristos, ca bază a posibilităţii redării lui în icoană”[277]. Redarea iconică are nevoie, aşadar, de acest hotar distinctiv, identitar, care individualizează. Baza redării icoanei, a reprezentării iconice în imagine este una real identitară. În Hristos, umanitatea nu e una generică sau universală, fapt care ar duce la anularea întrupării[278], ci una concretă, specifică. Firea umană în Hristos este determinată, nu nedeterminată, şi, ca atare, prezintă anumite caracteristici individuale.

În consecinţă: „Icoana redă firea omenească *determinată* de ipostasul concret al lui Iisus Hristos, care i-a dat anumite *caracteristici individuale* şi a săvârşit prin ea anumite fapte, care-l

deosebesc de oricare alt om[279]. (...) Icoana redând pe omul concret Hristos, adică nu o umanitate abstractă şi de sine, ci *umanitatea ipostasiată*, deci organizată de Cuvântul lui Dumnezeu, îl redă pe Cuvântul lui Dumnezeu Însuşi devenit om"[280].

Individualizarea străbate astfel atât *în* şi *din* ordinea necreată, cea a ipostasului concret divin – care este un Ipostas anume, cel al Cuvântului care se întrupează –, cât şi *în* şi *prin* firea umană care, întrucât e determinată individual, conține însuşiri individuale[281]. Însă, această determinare/individualizare a firii umane, (şi) în Hristos, are legătură cu identitatea Ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului, întrucât Acesta – Dumnezeu Cuvântul! – e Cel care o configurează-modelează într-un anume fel, în chip ipostatic, ca pecete asemenea Chipului Său, deci. Această configurare a firii umane în Hristos, după chipul Ipostasului Cuvântului este şi nu poate fi altfel decât una de pecetluire-modelare întru *asemănare*. Asumarea firii umane în Hristos implică o modelare-iconare a acesteia. După ce model? Cel al Fiului – Dumnezeu Cuvântul!

Consecința? Ne-o relevă părintele Stăniloae: „Şi cum ipostasul care *o poartă şi o configurează ipostatic într-un anume fel unic* (subl. n.) e dumnezeiesc, însuşi acest ipostas dumnezeiesc *e redat* prin ea (prin icoană)"[282]. În ce sens e redat ipostasul dumnezeiesc, în icoana artefact? În sensul iconicității reale, prealabile, de fond, de temei sau suport ipostatic. În sensul legăturii de asemănare dintre Ipostasul Cuvântului şi firea umană enipostaziată în Hristos – asumată, dar totodată şi configurată-modelată prin întrupare –, prin zămislirea de la Duhul Sfânt şi Pururea Fecioară Maria. Altfel zis, întruparea însăşi a Cuvântului are un caracter iconic, prin această configurare. Este şi o iconare, pentru că nu este o configurare arbitrară, aleatorie, a firii umane în Hristos. Nu este nici o configurare de la sine, autonomă, a firii umane în Hristos.

De fapt, nici în cazul oricărui om care se zămisleşte, dat fiind faptul că Dumnezeu crează fiecare suflet unic, iar acest suflet participă la formarea, creşterea şi dezvoltarea corpului, nu se poate afirma că ar fi o configurare autonomă a firii umane. Din acest punct de vedere, omenirea nu se poate perpetua de la

sine prin sine deci, fără intervenția lui Dumnezeu. Apariția oricărui om în existență presupune implicarea lui Dumnezeu, Cel care creează un nou suflet. Cu atât mai mult, această configurare „de la sine" a firii umane, în Hristos, nu este posibilă. Este exclusă!

Pe de altă parte, firea umană asumată de Fiul lui Dumnezeu nu este străină sau neutră şi fără nici o legătură cu El. Firea umană se „leagă" de Dumnezeu Cuvântul prin iconare, adică prin modelare în raport cu temeiul-modelul ipostatic. Prin întrupare, prin zămislire şi naştere, este deja o configurare *întru asemănare* – a Fiului Omului *după chipul* Fiului lui Dumnezeu. Caracteristicile individuale ale Fiului Omului nu sunt străine de caracteristicile Fiului lui Dumnezeu, ca Ipostas. Nu sunt într-o legătură oarecare, ci sunt într-o legătură de înrudire, de asemănare. Configurarea firii umane în Hristos este, totodată, şi o individualizare prin prefacere iconică, după chipul Persoanei Cuvântului.

Aşadar, configurarea ipostatică, evocată de părintele Stăniloae în legătură cu întruparea, este în sine o iconare care ne descoperă, *în* şi *prin* Hristos, chipul iconic al omului, adică un chip în asemănare cu prototipul. În această viziune iconică – ipostatic-personalistă – Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut şi Fiul Omului, este Prototipul icoanei Sale, ca artefact. Dar Fiul lui Dumnezeu, ştim deja, este, totodată, icoana naturală/ ființială a lui Dumnezeu Tatăl. Ipostasul Fiului este *asemenea* cu Ipostasul Tatălui. Ca viziune iconică, în virtutea *asemănării* – a Fiului cu Tatăl, şi a firii umane, asumate, cu Fiul – se explică şi se înțelege, lecturând în cheia acestor multiple legături de asemănare, reale, concrete, ce afirmă Hristos în Scriptură, şi anume: *„Cine M-a văzut pe mine, a văzut pe Tatăl"*.

Nu dumnezeirea (nedeterminată) s-a întrupat, ci Ipostasul Cuvântului, care este distinct/individualizat în raport cu celelalte ipostasuri divine, ca purtător, în chip propriu, al dumnezeirii. Şi, ca atare, „Hristos a devenit om personal, pentru că Cel ce S-a făcut om este o persoană dumnezeiască, nu dumnezeirea în general"[283]. Argumentul caracterului personalizat şi individualizat al firii umane în Hristos se îndreaptă

împotriva concepţiei iconomahilor care „au adus argumentul că Hristos nu a avut o fire umană individuală, ci firea umană universală”[284]. Ei afirmau că „icoana nu redă nici măcar firea omenească a lui Hristos”[285], fiindcă „erau stăpâniţi de concepţia greşită a unui mod abstract de considerare a firilor lui Hristos. Ei socoteau că firile se pot constata într-o existenţă de sine în Hristos, nu în ipostas, deci că şi icoana ar trebui să redea umanitatea în generalitatea ei abstractă. Şi cum icoana nu o poate face aceasta, căci omenitatea universală nu e circumscrisă, icoana nu redă nici măcar omenitatea lui Hristos”[286].

Aşadar, iconomahii separau în Hristos firea/firile de ipostas, negau caracterul individual al firii umane în Hristos, substituind-o – în concepţia lor, nu în realitate! – cu o fire umană universală care punea în scenă o reprezentare iconografică provocată să redea umanitatea în generalitatea ei abstractă. Iconomahii aveau o percepţie şi o concepţie despre Hristos, care reflectă absenţa unui contact real cu El. Toate aceste aspecte relevă şi caracterul aniconic al viziunii iconomahilor; o viziune care neagă realitatea unei baze identificabile – particulară, individuală, singulară – ca suport, referent concret al asemănării. Iconismul este de un realism implicit, inevitabil, realism fără de care nu se poate afirma şi susţine. Fără determinările concrete ale bazei, nu se poate identifica şi recunoaşte asemănarea ca legătură specifică ce se stabileşte în raport cu această bază. Calea iconică este o cale a identificării şi a recunoaşterii.

A promova existenţa unei firi umane universale în Hristos, în detrimentul unei firi umane individuale, înseamnă a ieşi din realitatea hristică – confirmată istoric! – şi din realismul iconic hristic. E, în fond, o negare chiar a Întrupării! Nu prin contestarea directă a Întrupării, ci prin reinterpretarea ei. Părintele Stăniloae arată că „peste tot iconomahii nu admiteau chenoza Cuvântului”. Ca atare, indicau *o altă grilă de interpretare a întrupării* – „admiteau numai o ridicare a firii omeneşti la nivelul Său”, dar „nu admiteau şi o ridicare a omului ca om concret”[287] – determinată de teza lor monofizită „despre caracterul universal şi necircumscris al firii umane în Hristos”[288].

Nu admiteau chenoza Cuvântului în sensul în care nu admiteau că Dumnezeu Cuvântul S-a putut pogorî până într-acolo încât să asume o umanitate concretă, individualizată, pe care să o şi înalțe la nivelul Său. Însă, nu este doar o chestiune de pogorâre şi înălțare, de natură chenotică, care ar fi cu atât mai paradoxală cu cât ar fi vorba de o concretețe individualizată a firii umane, desconsiderată în raport cu o fire umană universală, pură; o pogorâre şi o înălțare cu atât mai mirabilă cu cât distanța, contrastul şi discrepanța dintre Cel ce se pogoară, şi cel la care se pogoară sunt mai mari. Ci totodată, sau întâi de toate este o chestiune de natură iconică. De ce? Pentru că ştim deja, pe de o parte, că în conformitate cu referatul biblic, omul nu este orice chip, ci este un chip creat după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu. Şi, pe de altă parte, pentru că ni se dezvăluie caracterul iconic al acestei individualități concrete a firii umane, în Hristos. Pentru că Hristos este Cel care ne arată, în Sine şi prin Sine, *cine* este omul ca icoană a lui Dumnezeu – un chip creat *după chip* şi *după asemănare* cu Dumnezeu: după Ipostasul Cuvântului, dar nu de-o-ființă cu Dumnezeu.

Mai mult, în Hristos nu doar că avem un caracter individual al firii umane, ci avem ceva în plus. Avem un caracter individual de *un anume* chip: un chip uman *după* Chipul Cuvântului, deci *întru asemănare* cu Ipostasul Cuvântului. Este un chip individual uman într-o înrudire-asemănare cu Ipostasul Cuvântului. Individualizarea firii umane se configurează în Hristos după caracteristicile de individualizare ale Ipostasului-Persoanei Cuvântului. Astfel că, filtrată fiind prin perspectiva iconică dată de aceste înrudiri-asemănări, chenoza poate căpăta alte nuanțe.

Pe de altă parte, dacă vedem omul concret ca icoană (creată) a lui Dumnezeu, îl vedem ca pe un ipostas propriu, creat – în asemănare cu Ipostasul Cuvântului, necreat –, evident de-o-altă ființă cu Dumnezeu, întrucât omul este şi rămâne făptură creată. Legătura este cea de asemănare *după ipostas*. În cazul icoanei ca artefact avem doar legătura de asemănare după ipostas, icoana neavând nici un ipostas propriu, şi nefiind nici de-o-ființă cu ipostasul pe care-l reprezintă.

Prin urmare, există o legătură de *asemănare după ipostas*, atât în cazul icoanei ca reprezentare, ca artefact, cât şi în cazul omului, chip creat în raport cu Dumnezeu, Chip Creator. Dar, întâi de toate, este legătură de *asemănare după ipostas* între Fiul şi Tatăl, în Sfânta Treime. Asemănarea este puntea care le pune în legătură, păstrând atât distincția dintre ipostasuri, cât şi distincția dintre creat şi necreat. Asemănarea, paradoxal, dă mărturie despre distincție, întrucât se afirmă ca având o bază identitară. Asemănarea are ca bază a asemănării ipostasul. Altfel spus, ipostasul este fundamentul iconicității. Iar ipostasul are caracteristici specifice de individualizare-identificare, fapt ce face ca un ipostas să se poată deosebi şi distinge ca ipostas de un alt ipostas, atât în ordinea necreată, a Sfintei Treimi, cât şi în cea creată, a omului. Ipostasul este un întreg ireductibil, un nucleu identitar.

De subliniat că iconomahii „nu puteau admite că ipostasul Cuvântului poate să dea un caracter individual firii omeneşti asumate”[289]. Nu admiteau nici caracterul individual al firii umane. Nu acceptau nici că acest caracter poate fi dat şi chiar e dat prin intermediul Ipostasului Cuvântului. Dar nu înțelegeau nici caracterul iconic al acestui raport prin care se înscriu caracteristicile de individualizare/singularizare ale Ipostasului Cuvântului în procesul de individualizare a firii umane, care este o prefacere-configurare iconică, adică întru asemănare.

„Ei nu înțelegeau că ipostasul nu poate fi decât firea în *starea ei concretă* şi că în cazul lui Hristos nu s-a călcat aceasta, că Logosul întrupându-se a devenit om după felul celorlalți oameni, care se constituie ca *stări de sine* concrete ale firii umane. El nefiind numai om, ci şi Dumnezeu, existența Sa ca ipostas uman fiind totodată existența Sa şi ca ipostas divin, *starea de sine* a firii Sale umane e *starea de sine* împreună cu *starea de sine* sau în *starea de sine* a firii dumnezeieşti formând împreună – *starea de sine*”[290].

V. Mistagogie iconică – personalismul misticii iconice
– chipul iconic euharistic – icoana, chip euharistic –

V.1. Persoana-Icon – Persoana – Arhechip iconic – hotarele fiinţiale ale persoanei-ipostasului: hotarele apofatismului –

Virajul îmburghiat de tip iconomah, aruncând firea umană în universal, în general, în abstract, cu efect de ştergere a caracteristicilor singulare, particulare, individuale, indică o cale de ieşire din realul intrinsec ipostatic şi personal, pe de o parte, şi o intrare în (anti-) chipul impersonal, pe de altă parte. Sau, altfel zis, iconomahii nu ies din fondul impersonal. Rămân captivi modului de impersonalizare. Fac tot ce le stă în putinţă să nu recunoască persoana-ipostasul ca temei iconic, atât în ordinea necreată, cât şi în cea creată, pentru că Dumnezeu creează omul, nu oricum, ci după chipul şi după asemănarea Sa. Creează ipostasuri-persoane umane unice, dar ca *asemănări*, nu ca multiplicări-clone. Creaţia nu e o producţie de serie care multiplică acelaşi model. De aceea şi vorbim de paradigme divine, la plural, ca multiplicitate paradigmatică.

De fapt, etalările umanităţii universale, generice, abstracte, în demersul argumentativ iconomah sunt mijloace de a contesta ipostasul/persoana ca temei, dar şi de a şterge urmele-amprentele iconice ale persoanei, care sunt pecetluiri-personalizări identitare, manifeste inclusiv în trup, individualizat. Iconomahia e un demers aniconic pe fond impersonal. Iconomahii rămân captivi unei viziuni impersonale care, devoalată şi în pliurile sale, se arată a fi de factură panteistă, uneori nu uşor de decelat, fiind abil camuflată. De ce panteism? Pentru că, mergând pe firul lor, până la capăt, iconomahii ajung să confunde creatul, într-un strat al său profund, apofatic, cu necreatul.

În acest sens, părintele Stăniloae afirmă apriat: „Doctrina ortodoxă despre icoane implică excluderea panteismului până în sânul dumnezeirii. În *cinstirea icoanei se manifestă caracterul profund personalist* (subl. n.) al creştinismului răsăritean”[291].

Iar tendința unora de a duce panteismul până în sânul dumnezeirii poate fi stăvilită doar prin trasarea hotarului ipostasului-persoanei. Un hotar care nu mai permite confundarea omului cu Dumnezeu, deşi face posibilă o pătrundere reciprocă între creat şi necreat, descoperită într-o taină perihoretică a întâlnirii. Cu alte cuvinte, cinstirea icoanei nu implică o apologetică care priveşte doar valorizarea imaginii ca vehicul, ca fereastră spre transcendent, sau doar taina întrupării, hristologia[292] etc., ci angajează şi personalismul, ca fiind funciar, şi ca cel care face posibilă icoana şi experiența iconică, ca închinare-cinstire, ca taină interpersonală a întâlnirii şi comuniunii.

Asupra acestui personalism fundamental a insistat, cu iscusință şi consecvență, Avva Ghelasie. A trasat hotarul apofatic, iconic-personalist, care determină chipul unic şi de neconfundat al misticii isihaste. A înțeles miza contextuală – „excluderea panteismului până în sânul dumnezeirii" –, asumând nevoia contemporană de a da mărturie nu doar despre icoana ortodoxă, ci şi despre ortodoxia icoanei, ce are ca fundament ultim *persoana-icoana*. Isihastul a arătat că nu se poate accede la o mistagogie a icoanei fără o devoalare a tainei persoanei, ca hotar transcendental, ființial. Persoana-ipostasul este forma-hotarul ființial trasat ca singularizare-individualizare în ordinea ființială. Acest hotar distinctiv, apropo de sânul dumnezeirii care nu poate fi indistinct, l-a preocupat pe Avva Ghelasie. În acest sens a evidențiat faptul că Dumnezeu Tatăl este Persoana-Arhechip sau este Arhechipul de Persoană în Sine. A trasat astfel hotarul care delimitează net *persoana* de *principiu,* în ordinea temeiului ultim.

Astfel, ca Arhechip de Persoană, Tatăl nu este un principiu monadic sau o esență impersonală, ci este un Chip triadic în Sine ca Persoană care poate naşte din Sine pe Fiul şi purcede din Sine pe Duhul Sfânt. Excluderea panteismului până în sânul dumnezeirii are nevoie de statuarea *persoanei* ca bază şi de o recunoaşterea ei ca *arhechip*, ca început şi sfârşit. Aceasta înseamnă identificarea şi recunoaşterea lui Dumnezeu Tatăl ca Persoană – Arhechip, de neconfundat cu principiul

impersonal. A înțelege Originea ca principiu înseamnă a introduce panteismul în ordinea temeiului originar, înseamnă a suprapune dumnezeirea cu principiul sau/şi a scoate persoana din ordinea temeiului ultim, originar.

În Arhechipul de Persoană – Dumnezeu Tatăl situează isihastul şi taina originară a iconicității, întrucât Dumnezeu Tatăl – Arhechip de Persoană este temei identitar al asemănării Fiului. Astfel ni se deschide calea mistagogiei iconice spre a vedea taina icoanei ca taină fundamentală a ipostasului-persoanei. Fiul-Ipostas – care este pecete şi chip al Ipostasului Tatălui – este în asemănare ipostatică cu Tatăl şi de-o-ființă cu Tatăl. Altfel spus, Fiul este icoana (-asemănarea) Tatălui. Regăsim, aşadar, icoana în Treimea Teologică, în triadologie. Prin întruparea Fiului o regăsim însă şi în hristologie. Vorbim de icoană din perspectiva asemănării, adică a iconicității ca legătură de asemănare ce are ca referent-bază a asemănării Ipostasul.

Aceeaşi pecete a asemănării ipostasului o are icoana şi în cazul iconografic al imaginii-reprezentării, adică în cazul icoanei artefact. Fapt afirmat limpede de părintele Stăniloae, care precizează că icoana de artă redă un ipostas, fără a fi un ipostas deosebit. Şi, fiindcă nu are o ființă proprie, asemeni cu ipostasul reprezentat, icoana este şi rămâne o asemănare a ipostasului, nu o asemănare a firilor: „Icoana este *o asemănare a ipostasului*. Dar *nu o asemănare a firilor*. Tocmai pentru că e o redare prin artă, icoana e *o asemănare* a ipostasului, dar nu a firilor, căci e făcută din alt material. Dacă s-ar constitui din acelaşi material, ar fi asemenea după firi. Dar întrucât în acest caz firea sau firile s-ar rotunji în icoană într-o nouă existență concretă, icoana n-ar mai fi o asemănare a aceluiaşi ipostas, ci un ipostas deosebit, cum se întâmplă prin naştere. Icoana de artă însă nu e propriu-zis un ipostas deosebit, căci nu e în sine nimic, ci o redare a unui ipostas. Tocmai pentru că nu are o ființă proprie, asemenea celei a ipostasului reprezentat, e asemenea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas, nu e un ipostas în sine”[293].

Prin urmare, icoana ca icono-grafie reprezintă şi redă ipostasul, care este prototipul asemănării. Un ipostas pe care,

deşi nu-l reproduce în firea lui, îl are ca bază de asemănare[294]. Comunicarea prin icoană sau legătura mediată de icoană este o legătură de asemănare cu prototipul-ipostas, care nu lasă loc confuziei idolatre. În plan iconografic, sunt şi icoane care, în istoria iconografiei, s-au arătat a fi reprezentări exemplare. Au devenit astfel reprezentative ca modele-prototip, constituind baza unor copii-reproduceri, realizate de artiştii iconari. Copiile pot să întreacă icoana-model, ca bază prototipică, printr-o serie de transformări iconice[295].

Fără îndoială, ambele, şi copia şi modelul copiat, ca imagini-reprezentări se raportează la ipostasul prototipic, indicându-l ca diferit de icoană: „Icoana nu e prototip, pentru că nu e una cu ipostasul ca stare de sine a ființei, ci numai redă ipostasul, ca stare de sine a ființei. Dar aceasta înseamnă totodată o indicare a ipostasului ca deosebit de icoană"[296]. În şi prin icoană ne întâlnim cu ipostasul-persoana. În Hristos, ne întâlnim cu Ipostasul-Persoana divino-umană. Nu ne întâlnim doar cu dumnezeirea, nu ne întâlnim doar cu umanitatea.

Mistagogia iconică ghelasiană pune în centrul său persoana[297]. Conferă însă persoanei sensul fundamental dat de fiinţialitate, subliniind faptul că isihasmul porneşte de la „categoria de persoană fiinţială în sine"[298]. Demersul său, axat pe personalismul tare, fiinţial, nu are doar o noimă isihastă, ci are şi un efect de vector apologetic, distingând mistica care începe de la persoană, atât de metafizica care porneşte de la categoria de fiinţă în sine, cât şi de acea teologie care începe de la dumnezeire, şi nu de la persoană. Susţine că taina misticii creştine este persoana, dar precizează că, în viziune creştină, „persoana are alte sensuri decât cel filosofic şi psihologic obişnuit"[299]. Raportat la categoria de persoană ca fiinţialitate şi la distincţia ontologică dintre fiinţă şi energii, face o delimitare mistică, apologetică, între *personalismul fiinţial* şi *personalismul energetic*.

De altfel tema *personalism energetic* vs *personalism fiinţial* este una semnificativă astăzi, atât pentru distingerea isihasmului de misticile metafizice, cât şi pentru înţelegerea icoanei şi a iconicităţii din perspectiva autenticului personalism, şi a

expresiei unei apologetici de hotar definitiv, personalist. Hotarul personalist permite şi participarea şi perihoreza, care este pătrundere şi locuire în celălalt, fiind con-locuire reciprocă.

Deosebirea dintre *panteismul fiinţial* şi *panteismul energetic* este o distincţie care aparţine arsenalului apologetic ghelasian. În acest sens, a lecturat soluţiile apologetice în raport cu riscurile deraierii mistice de pe Cale. A observat astfel problematica „panteismului fiinţial" – în disputa palamită dintre mistică şi scolastică din sec. XIV, cu privire la posibilitatea unirii dintre om şi Dumnezeu – şi a remarcat soluţia patristică de a nu cădea în confuzia unirii panteiste în nevoia de evidenţiere a harului ca interfaţă a unirii reale respectiv ca hotar al neamestecării şi neconfundării fiinţiale.

De aici evidenţa participării harice în unirea mistică isihastă, promovată în raport cu raţiunea scolastică, cea care nu pricepea taina unirii mistice, fără amestecare sau confundare, dintre om şi Dumnezeu. Raţiunea scolastică nu putea să înţeleagă decât în sens panteist unirea mistică, şi pentru că îl înţelegea pe Dumnezeu ca esenţă pură, nu ca esenţă/fiinţă subzistând în ipostas-persoană. Pe de altă parte, nu lua în considerare faptul că Dumnezeu nu e doar o esenţă fără strălucire/manifestare energetică. De aici, ca interfaţă a unirii, harul – care îl descoperă pe Dumnezeu, nu ca esenţă, ci în dubla deschidere: fiinţă şi har. Aşadar, harul sau lumina necreată este o realitate experiabilă, nu o construcţie teoretică, nu o abstracţiune. Argumentele palamite în această dezbatere au baleiat mai mult în direcţia teologiei harului ca interfaţă participativă, experiabilă, transfigurativă, şi mai puţin s-au preocupat, întrucât nici contextul nu a cerut, de suportul personalist al harului şi de personalizarea harului.

De fapt, în sec. XIV, personalismul, cel puţin în legătură cu omul-persoană – subiect apofatic – nu era clar formulat şi precizat. De aceea nici unirea mistică nu era exprimată în categoriile de limbaj ale persoanei, şi nici prezentată ca întâlnire-comuniune inter-personală. Acest personalism antropologic şi-a căpătat conturul mai clar, mai ales începând cu sec. XX, când personalismul comunitar şi relaţionarea inter-personală a ajuns

în prim-planul gândirii, inclusiv ca un pandant la individul centrat pe sine, configurat autonom, egocentric. Astfel, față de riscul „panteismului energetic", identificat în siajul preocupărilor şi angajărilor mistice din sec. XX, Avva Ghelasie vede viabilă o altă soluție, care vine, totodată, şi ca o explorare şi deschidere mistagogică: interpune ontologia personalismului ființial – *ipostazierea ființială* şi *ființialitatea ipostaziată*, ca fond singular al relaționării –, ca hotar al unirii neamestecate, neconfundate în cadrul comuniunii interpersonale dintre om şi Dumnezeu; vorbim de o întâlnire devoalată în chipul său perihoretic, după model, deci ca transpunere iconică, întru asemănare, a comuniunii perihoretice interpersonale intra-trinitare.

Hotarul ființial al ipostasului, ca stare de sine ființială în chip unic, nu mai lasă loc confundării ființiale, întrucât unirea este comuniune interpersonală, dar în cuminecare ipostatică[300], adică prin identificare reciprocă a singularității ființiale, deci a alterității. În întâlnirea inter-personală nu este o unire ca între realități nedeterminate. Nu e o alăturare sau o alipire ca între natură şi substanță/esență, şi acestea, fie una, fie ambele, indistincte, nediferențiate, adică neipostaziate. În mistagogia ghelasiană, hotarul haric nu este anulat. Dimpotrivă. Este dublat şi întărit de hotarul ipostatic. Participarea harică nu este sistată. Este mult mai clar şi mai evident personalizat, de fapt, harul[301].

Ambele hotare – şi haric, şi ipostatic –, deşi hotărnicesc confundarea şi amestecarea în unirea mistică, nu opresc, nu anulează unirea, ci deschid şi mai amplu, şi mai profund, comuniunea, ca aşezare dinamică în chipul con-locuirii şi întrepătrunderii reciproce, specifică perihorezei inter-personale. Apoi, prin evidențierea chipului triadic al persoanei ca arhechip al structurii persoanei, isihastul oferă un nou detaliu mistagogic prin care adânceşte taina întrepătrunderii inter-subiective şi trasează mai concret, mai aplicat, calea înțelegerii iconării ca vie *icono*-grafiere prin *Persoana Duhului*, dar şi prin *duhul persoanei*. Persoana Duhului se înțelege în Sfânta Treime de Persoane, ca Cel purces şi purcezător din Tatăl, dimpreună cu Fiul, Cel

Născut din Tatăl; iar *duhul* persoanei se înțelege în raport cu structura triadică intrinsecă persoanei, ca de exemplu: *nous-pneuma-logos*, *chip-față-asemănare*, *icon-iconare-iconic*, *conştiință-memorie-limbaj, iubire-dragoste-dăruire etc.*

Antropologic se poate exemplifica cum *duhul* sufletului (creat) care este partea mediană, cea dintre *nous* şi *logos*, adică *pneuma* – este *fața, memoria, iconarea*, *dragostea* ființială (creată) – care poate pătrunde în *duhul/pneuma* altui suflet. Prin acest *duh* al sufletului ne aflăm în spațiul unei ontologii ființiale, apofatice, a creației, aflată dincolo de energii şi de contactul prin ele. Suntem într-un contact nemijlocit, dar apofatic, negrăit, cu sufletul celuilalt. Suntem în ordinea pecetluirii-întipăririi ființiale, prin activul direct al duhului sufletului, care, pătrunzând în duhul celuilalt suflet, lasă o urmă-memorie, ce are forță de prefacere întru asemănare.

V.2. Asemănarea şi participarea după har, unirea în lumină – de la asemănarea după persoană-ipostas la asemănarea după har –

Referindu-se la fața umană care, în Hristos, îşi recâştigă toată lumina, toată adâncimea, adunând în ea toate sensurile creației în mod armonios, părintele Stăniloae îl evocă pe ierom. Simion Grigoriatis: „După fire rămâne întreg om, după har şi participare, după ce s-a răstignit omul vechi şi se recâştigă asemănarea, se face întreg dumnezeu în suflet şi în trup, având harul necreat şi strălucirea de cristal a slavei cereşti a luminii feței Dumnezeu-omului Iisus Hristos, care-l uneşte cu slava Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Pentru aceasta sfintele icoane ne înfățişează pe sfinți asemănători după har şi participare cu Acela care, fiind întreg Dumnezeu, îi umple întregi de El însuşi şi nu lasă în ei nimic gol de prezența Lui. Prin firea îndumnezeită a omului, în care se recapitulează toate, însuşi Dumnezeu se face totul în toate”[302].

Analizând în schema şi structura sa acest text, observăm că după fire omul rămâne om, dar se face „întreg dumnezeu în suflet şi în trup” – după har şi participare –, după ce îşi recâştigă *asemănarea*. Apare astfel că, într-un sens, asemănarea

ce trebuie redobândită premerge îndumnezeirii care înseamnă „a se face întreg dumnezeu în suflet şi în trup" prin har, prin participare harică, mai exact. Pe de altă parte, sfinții din icoane sunt văzuți ca „asemănători după har şi participare" cu Hristos care îi umple de Prezența Sa. Îndumnezeirea este astfel o unire transfigurativă, neamestecată, neconfundată, în slava feței luminii lui Hristos – om şi Dumnezeu –, cu slava Tatălui, şi a Fiului, şi a Duhului Sfânt. Avem o unire a omului cu Dumnezeu *în* şi *prin* slavă, adică, *în* şi *prin* harul necreat: *lumina necreată*.

Aşadar, în perspectiva expusă de Simion Grigoriatis, în mod evident accentul este pus pe „har şi participare", asemănarea fiind „după har şi participare", ca asemănare întru slavă/lumină necreată. La fel, îndumnezeirea sau a „se face întreg dumnezeu în suflet şi în trup" este tot „după har şi participare". Ceea ce înseamnă că omul întreg se îndumnezeieşte, nu numai sufletul, nu doar o parte/componentă, deci. Omul în întregimea sa este pătruns de har. Harul apare astfel în prim-plan ca lucrare a asemănării şi a îndumnezeirii, chiar într-un mod cvasi-unilateral, întrucât nu se mai vede, nu mai transpare suportul personal, de conținut ființial şi identitar singular, al harului.

Pornind de la chestiunea harului şi a participării, în siajul raportului dintre ființă şi har, respectiv al personalismului şi iconicității, o serie de interogări pot apărea: Participarea omului la Dumnezeu este participare numai la energiile necreate? Este numai împărtăşire harică, deci? Ca atare, (şi) prezența lui Hristos este numai o prezență harică? Altfel spus, isihasmul, asemănarea, îndumnezeirea sunt eminamente şi unilateral experiențe şi trăiri mistice energetice (în sens haric, desigur)? Dar Persoana? Persoanele? Harul ecranează până la substituire Persoana/Persoanele? Natura persoanei este harică (energetică necreată)? Cum receptăm în viziune personalistă Ființa şi Energiile Necreate?

Una este ca harul să fie interfață a Persoanei pe care o devoalează, şi alta este ca harul să fie numai o interfață, opacă, care nu transparentizează Persoana, ci o ascunde, ca şi când ar părea că harul ar fi de sine, de la sine, şi nu ar fi podoaba-strălucirea, haina de lumină a Persoanei. Aici se disting

perspectivele mistico-teologice, apropo de sensul distincției dintre *ființa prin har*, care prevalează în structura palamismului, să-i spunem clasic, şi *harul prin ființă* din mistagogia iconică ghelasiană, în care în prim-plan este personalismul ființial ca suport actant al lucrării-strălucirii luminii harice.

Ambele perspective iau în considerare dubla ontologie: ființială respectiv harică, în care harul este energie/lumină necreată. Ambele consideră ființialitatea ca suport. Ghelasian însă, se accentuează şi activul ființialității, conținut al persoanei, care pune în mişcare lucrarea harică. Se indică astfel suportul personal, de natură ființială, în temeiul căruia se accesibilizează harul. Altfel zis, harul nu acționează de la sine şi prin sine, ci pe şi prin baza *persoanei* ca realitate ființială, ce transcende *harul*. Participarea nu este doar harică, în acest caz. Este (şi) ființială. Însă, hotarul neamestecului ființial, în participare, este un hotar al persoanei. Acesta permite participarea fără confundare între necreat şi creat, ca dialog inter-personal, ca perihoreză, chiar.

În acest sens, isihastul de la Frăsinei mută accentul pe fondul personalismului ființial care poate fi participativ chiar prin taina persoanei care nu se poate confunda niciodată cu altă persoană, din pricina singularității sale ireductibile. Se iese astfel din schema în care harul apare ca activ, iar ființa apare ca pasivă sau/şi chiar ca fiind neparticipativă în mod direct, ca şi când ființa ar fi participativă doar indirect, numai prin intermediul harului. În această schemă se poate vedea că încă reverberează o urmă a schemei filosofice antice, aceea în care principiul, nedeterminat şi nemişcat, nu se poate mişca şi nu este participativ decât indirect, prin cele din afara sa, prin manifestările sale. Mistagogia iconică ghelasiană deschide uşa tainei participării ființiale, dar nu a participării ființei ca atare, ci a participării prin chipul persoanei-ipostasului, întrucât ființa nu poate fi altcum decât ipostaziată. Ființa divină nu există real decât în cele Trei Persoane. Personalismul isihast, în grija pentru acuratețea revelațională, se delimitează de modul de operare tributar schemei antice care priveşte raportul principiului transcendent cu lumea prin intermediul manifestărilor sale, schemă care nu mai este validă în creştinism.

În mistagogia ghelasiană *Prezența Iconică* este în dublă dar unitară şi integrată deschidere participativă: *Ființială* şi *Harică*. Subliniază însă fondul eminamente personal al acestei participări. Accentuează chipul identitar al persoanei ca fond ființial care se mişcă prin sine, ca act în sine, înainte de a mişca harul şi de a se mişca prin har ca strălucire, în afară de sine. Mişcarea-lucrarea harică este pe suportul supramişcării-actului persoanei. Aşadar, prezența personală este în primul rând ființială. Din această prezență ființială a ipostasului-persoanei, care comunică cele ale firii ființiale, se revarsă harul ca prezentificare harică, luminoasă.

În acest sens, dacă comuniunea este în mod real o perihoreză interpersonală, înseamnă că participarea nu poate fi numai harică – adică doar energetică, ca lumină necreată –, ci trebuie să fie şi o participare autentic ființială, întâi de toate. Aceasta ține de exprimarea-comunicarea directă a ipostasului-persoanei, nu a ființei ca atare. Aici este esența tare, personalistă, a mistagogiei ghelasiene.

În consecință, în viziunea iconică isihastă nu există doar o *amprentă harică*, ci este şi o *imprimare ființială*, dar în chip personal-ipostatic; o identitate singulară a persoanei care nu lasă nicio posibilitate de unire panteistă, ca fuziune mistică, în comuniunea dintre persoane. Aceasta înseamnă că participarea nu poate fi doar harică, pentru că în acest caz perihoreza interpersonală ar fi fără conținut sau s-ar referi la un conținut haric, unilateral, strict. Altfel spus, ar fi o altă formulare, dar echivalentă, întrucât, în fond, are acelaşi obiect: participarea harică. Prin intermediul persoanei ca stare de sine a ființialității, singulară, deci, participarea este, întâi de toate, ființială, întrucât esența persoanei în sine este ființială. Aceasta este tuşa isihastului carpatin.

În acest sens, perihoreza comuniunii interpersonale este în har, dar nu este doar harică! De aceea – în raport de contextul interferențelor mistice contemporane, energetiste în esență şi impersonale – isihastul de la Frăsinei insistă pe nevoia de a evidenția *harul prin ființă* întrucât *ființa prin har* riscă să ascundă „în har" „personalismul ființial", sau chiar să îl transforme *în*

sau substituie *prin* „personalismul energetic-haric". Ne previne astfel că „personalismul energetic" este un pseudo-personalism care riscă să treacă sau să rămână, dacă nu *de facto*, cel puțin ca *modus operandi*, într-o schemă de tip metafizic, cea în care temeiul este impersonal, iar „personalismul" ca manifestare/structură energetică este asociat cu o devenire „în afara" *principiului*.

De fapt, în schema metafizică-mistică ce pune ca temei *principiul*, acesta nu este capabil de act în sine. Cu alte cuvinte, este incapabil de participare directă, nemijlocită, ca *principiu*. Prin urmare, *principiul* se mişcă şi acționează, devine participativ, nu prin sine, ci numai în devenire prin cele „din afara lui", adică prin manifestările/ energiile lui. În contrast, *persoana* este cea care se mişcă de la sine, prin sine, dincolo de sine printr-o participare directă de sine. Această participare nu se confundă cu participarea prin manifestările/energiile sale. Din această cauză *harul prin ființă*, în viziunea ghelasiană, recuperează personalismul ființial ca participare fundamentală, directă, nu doar mediată haric.

În demersul său apologetic, Avva Ghelasie observă riscul de translatare şi aplicare a acestei scheme metafizice şi în interpretarea misticii-teologice isihaste – atunci când ființialitatea şi personalismul trec în umbră şi se marşează doar pe manifestările energetice harice, ca singurul activ şi participativ –, ceea ce poate conduce, în mintea unora, la o echivalare de neavenit, evident falacioasă, între isihasm şi misticile metafizice. De aici nevoia, iscată şi de contextul interferențelor mistice contemporane, de a restaura şi evidenția personalismul ființial cel dincolo de har – dar suport *supra-activ* al harului! Dublată de nevoia de a recunoaşte, identifica şi totodată promova activul direct ființial al persoanei, de care principiul transcendent din misticile metafizice nu este capabil. De fapt, deosebirea fundamentală aceasta este: misticile metafizice au ca fundament *principiul*, iar mistica isihastă are ca fundament *persoana*.

Prin urmare, pentru a nu confunda misticile metafizice cu mistica isihastă, Avva Ghelasie a trasat un hotar distinctiv,

începând chiar de la temei, de la deosebirea deci, dintre *principiu* şi *persoană*. A identificat astfel şi devoalat ceea ce defineşte ca formă şi structură *persoana*, în realitatea sa identificabilă şi recognoscibilă, pentru a o deosebi de *principiu*. Asta pentru că în raport de realitatea pe care o desemnează, în cadrul misticilor cu care sunt asociate, *persoana* respectiv *principiul*, nu se poate considera cum că ar putea fi termeni interşanjabili.

Şi dacă cineva ar relativiza termenii şi ar încerca să-i inverseze, fundamentul misticii isihaste, chiar dacă s-ar numi *principiu*, sau principiu personal – sintagmă folosită de anumiți autori care nu au reprezentarea necesității acestor distincții funciare –, ar trebui să asocieze acestui *principiu* caracteristici de formă şi structură, precum cea triadică, specifică arhechipului persoanei, pus în evidență de isihast. Aşadar, chiar dacă cineva foloseşte termenul *principiu*, forțând nota, desigur – pentru că e ştiut că *persoana-ipostasul* este termenul deja consacrat în mistica isihastă –, trebuie să-i identifice structura triadică şi să-i recunoscă activul direct, ființial, precum şi capacitatea sa de participare nemijlocită. Altfel, rămâne în logica de funcționare a schemei misticii metafizice, care este una de depersonalizare şi impersonalizare.

În aceste considerente, *mistagogia iconică* isihastă este *mistagogia persoanei* pentru că ne descoperă chipul arhetipal, structural triadic al *persoanei*, cel care face posibilă perihoreza inter-personală, reală, prin activul şi mişcarea directă a persoanei; o perihoreză de care *principiul* nu ştie şi de care nu e capabil, pentru că nu se mişcă prin sine şi nu este activ prin sine, întrucât funcționează pe altă „logică", cea a activării în devenire, prin intermediul manifestărilor sale. Urmând „logica" principiului e ca şi când în cazul dihotomiei suflet-corp, de exemplu, ai susține că sufletele devin participative numai prin intermediul corpurilor. Indubitabil există şi o întâlnire directă, de la suflet la suflet. Este şi o vedere-întâlnire față-către-față a sufletelor. De fapt, Sf. Grigorie Palama susține că înainte de cădere, în Rai, sufletele se vedeau înaintea corpului, în chip nemediat, direct. În aceeaşi perspectivă, dar nu în orizontul

paradisiac, ci în cel eshatologic care restaurează ordinea de preeminenţă dintre suflet şi corp, respectiv dintre fiinţă şi energii, ne provoacă să vedem şi isihastul frăsineian. Vederea sa mistagogică este una situată în perspectivă eshatologică.

În viziunea sa, *persoana-ipostasul* este subiectul activ – conştient, fiinţial în natura sa – care este direct participativ şi care nu poate fi confundat *cu* sau substituit *prin* energiile sale. Iar această schemă este valabilă şi în ordinea necreată, cea în care Persoanele divine, în care subzistă *Fiinţa Necreată*, sunt direct active şi participative, în chip de neconfundat cu *Energiile Necreate*, adică cu *Harul-Lumina Necreată*. Dar este valabilă şi în ordinea creată în care persoanele umane, în care subzistă *fiinţa creată*, sunt direct active şi participative, în chip neconfundat cu *energiile create*, adică cu *lumina creată*. Energiile Necreate nu se confundă cu energiile create. Altfel spus, Lumina Necreată nu se confundă cu lumina creată. Niciodată!

V.3. Lumina icoanei: înfăţişarea Feţei lui Hristos în temeiul perihorezei treimice
– personalizarea luminii, lumina personalizată –

În prelungirea lui Olivier Clément care afirma că „lumina icoanei simbolizează slava dumnezeiască necreată, voalată chiar prin profunzimea ei, trimiţând la sursa ei suprafiinţială", părintele Stăniloae scria: „Aflându-ne în biserică, ne aflăm în orizontul dumnezeiesc care e numai lumină, dar o lumină care deşi porneşte din Hristos nu confundă icoanele sfinţilor unite cu El, care se păstrează şi ele ca lumini pline de lumina Lui. Spaţiul bisericesc e un spaţiu al luminii mai presus de fire, al sensului plenar al existenţei. (...) Faţa omului se descoperă în comuniune în adevărul ei, prin faptul că se luminează, arătând că e chipul comuniunii Persoanelor treimice. Icoana e luminoasă pentru că înfăţişează faţa lui Hristos în comuniunea treimică, faţa sfinţilor în comuniunea cu Dumnezeu, întreolaltă şi plini de atenţie binevoitoare faţă de noi"[303].

Prin urmare, fondul comuniunii perihoretice, interpersonale, treimice, premerge luminii/slavei necreate, cea descoperită

nouă, creației, întru adevăr prin luminarea feței lui Hristos, simbolizată de lumina icoanei-reprezentare/imagine. Fața luminoasă a lui Hristos ne descoperă, prin urmare, comuniunea treimică pe care o întruchipează, adeverind astfel fondul personal şi inter-personal al acestei lumini necreate, harice.

În această lumină a lui Hristos nu aflăm însă o uniformizare, o nediferențiere a luminii sfinților. Nu e o lumină necreată care stinge diferențele. Dimpotrivă. Fiecare chip sfânt, fiecare dintre icoanele sfinților „se păstrează şi ele ca lumini pline de lumina Lui". Diferențierea luminii harice se observă şi în conceperea paradigmelor divine ale creației. Lumina lui Hristos nu anulează aceste lumini ale sfinților care se îmbracă întru această lumină necreată, ca şi cu o haină. Se cuprind, altfel zis, într-o anumită formă, cromatică, linie, textură, după o anumită proporție şi măsură, într-o anume compoziție şi structură. Nu e, aşadar, o îndumnezeire harică, generică, care uniformizează şi anulează fețe, ci una care exprimă o amprentă identitară, personalistă, care prezintă o asemănare cadrată de un model ce – în conformitate cu viziunea ghelasiană, cea a *harului prin ființă* distinctă de cea a *ființei prin har* –, nu e doar un model haric, pur şi simplu, ci un model în dublă dechidere: *ființială* şi *energetică*.

Altfel spus, asemănarea/iconarea nu e doar harică, ci este şi ființială, întrucât prezența ipostasului-persoanei, în realitatea sa ființială singulară, intrat şi aşezat în comuniune inter-personală, lasă (şi) o urmă-pecete ființială, incizând în celălalt ipostas comuniant o urmă a acestei unicități. Se realizează astfel un transfer de memorial ființial, nu generic, ci în chip concret, singular, personalizat, prin contact nemijlocit. Nu se imprimă ființa ca atare în celălalt, ci chipul său unic, în subzistența sa singulară conținută în *persoana-ipostas*. Datorită *ipostasului-persoanei* ființiale, în relaționarea inter-personală, participarea poate fi şi ființială, fără riscul *panteism*-izării, adică al amestecării şi confundării creatului cu necreatul. De ce? Ipostasul este hotar identitar ființial, ireductibil. Ipostasul este mărturia însăşi a distincției, dar în ordinea ființialității. Ipostasul este chipul hotarului ființial. De aceea, întâlnirea *ipostasului* este întâlnire a singularității ființiale, nu a ființialității ca atare,

indefinite. Similar, ne întâlnim prin corpul nostru cu un alt corp individual. Ne întâlnim deci cu materia încorporată individual, nu cu materia ca atare, nu cu o materie în sine.

Ne aflăm astfel, pe fond, în taina unei *asemănări după persoană* care este sursa actului participării directe a ipostasului-persoanei în strălucirea-energia/lucrarea harică. Altfel spus, harul nu lucrează de la sine. Nu e participativ prin sine, ci prin persoana-ipostasul care este suportul supra-activ al lucrării-acțiunii harului. În acest sens personalist, cel al ipostasului ființial ca act-activ în sine, se explică insistența isihastului pe orientarea dată de formula accesibilității *harului prin ființă*, care reiterează ordinea deschiderii participative, punând în prim-plan actul ființial al ipostasului şi în plan secund, lucrarea-acțiunea harică. Este un activ dublu. Participarea este astfel dublă. Ceea ce, în alți termeni exprimat, este o „vedere dublă" – şi vedere a ființialității şi vedere a harului, în concretul personalizării lor! – aşa cum consemna isihastul de la Frăsinei în legătură cu trăirea mistică a unui ucenic al pustnicului Neofit Carpatinul.

Desigur, putem vorbi *in abstracto* de modelul lui Dumnezeu ca Ființă şi Har. Însă, acest model generic ca formulă, trebuie văzut în realitate, la modul concret, prin prisma ipostazierii şi a personalizării Ființei şi Harului. O astfel de perspectivă ne aduce în atenție modelul ipostasului-persoanei ca ființialitate, nu a ființialității ca atare. Şi, în consecință, ne relevă modelarea ipostatică ca personalizare, care este ființială în substanța, în conținutul ei. Mai trebuie adăugat, în acest sens al concretizării, că deşi Harul este unul, aşa cum şi Ființa este una, dar în Trei Ipostasuri-Persoane, tot aşa, în chip real, Harul este individualizat în trena-strălucirea deosebită a fiecărei Persoane, şi, prin urmare, este întreit. Deşi este unic în natura sa, Harul este unul şi întreit în subzistența sa ca strălucire a Persoanei/Persoanelor. În acest sens, Harul/ Lumina Necreată este una dar în trei deschideri, specifice celor Trei Ipostasuri-Persoane. Lumina Necreată este, aşadar, una, dar întreită, distinctă în strălucire, prin Persoanele Sfintei Treimi.

Se poate distinge în acest sens între harul Tatălui, harul Fiului şi harul Duhului Sfânt, care constituie unicul har, de nedespărțit şi de neîmpărțit, al Sfintei Treimi. Este o lumină a Sfintei Treimi, dar strălucind din Trei Fețe, ca din Trei Sori. Aceste detalii care privesc harul nu doar în natura sa, ci şi în distincția sa, prin evidența suportului său personal, sunt relevante cu privire la înțelegerea, detaliată, a *Prezenței Iconice* respectiv a chipului amprentării şi imprimării, deci al căii personalizării ca modelare-iconizare, ființială şi harică, nu numai harică, în Hristos.

În atare considerente, perspectiva isihastă mistagogică, personalistă, conferă un alt orizont de adâncime unirii şi participării mistice, care nu mai este o cale a contemplării şi a participării „doar la har", întrucât este atât comuniune-perihoreză interpersonală (ființială), cât şi participare la har (energii necreate), numai prin Hristos, Dumnezeu şi om: Dumnezeu înomenit şi om îndumnezeit.

Dacă la perspectiva palamită a *Ființei prin Har,* ca ontologie teologică care devine, prin permutare şi schimbare de accent, *Har prin Ființă*, în perspectiva ghelasiană, se adaugă şi detaliile unei ontologii antropologice, configurată pe aceleaşi repere, *ființă creată* şi *energii create*, hristologia, în viziune personalistă, iconică, poate primi noi detalii; sau capătă detalii de un nivel superior ca precizie, claritate şi profunzime, cu privire la cele două firi, dumnezeiască şi omenească, şi la neamestecarea, neconfundarea, nedespărțirea şi neîmpărțirea lor, în unirea şi comunicarea idiomică, în Hristos. Acestea devin şi detalii ale căii devoalării complexității participative şi ale comuniunii interpersonale întru Hristos: „„Lucrările" Harice nu sunt „oarecare", ci evidențierea Chipului Hristic şi al întregii Treimi Personale Divine. Harul repetă şi actualizează energetic Chipurile Personale, de aceea Harul are întodeauna Ipostazierile. Harul evidențiază astfel Sacrul Trupului Hristic, ca însăşi originea sa de Har Hristic, ceea ce înseamnă că Trupul Hristic este de fapt Îndumnezeirea, iar Harul este „Lumina" care iese din Îndumnezeirea Trupului Hristic"[304].

V.4. Fața lui Hristos – împărtășită şi prin Icoană, şi prin Euharistie

– Prezența Iconică: moduri ale prezenței –

Părintele Stăniloae provoacă la reflecții printr-o serie de interogări: „(...) Nu a binevoit oare Dumnezeu să ne acorde şi un mod de a păstra şi conştiința şi sentimentul prezenței Sale umane ca arătare deplină a Lui până când se va arăta descoperit, la sfârşitul timpului? Nu ne-a acordat Dumnezeu o posibilitate de a păstra vie şi conştiința prezenței feței Sale, mai ales că El păstrează în realitate această față până la sfârşitul timpului, nevăzută sensibil, dar după aceea, în eternitatea vizibilă, în mod pnevmatizat?”[305]. Subsecvent răspunde afirmativ, confirmând că prin icoană există o continuare a prezenței lui Hristos printre noi, până la sfârşitul timpului, prin puterile dumnezeieşti mijlocite de Trupul Său. Este prezent deci şi prin umanitatea Sa întreagă transfigurată, inclusiv prin față: „Acest mod de a păstra *conştiința perpetuării prezenței Domnului între noi cu fața Sa umană*, din planul Său invizibil, *ni l-a lăsat Dumnezeu prin icoana Sa* (subl. n.). Dacă Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat continuă să fie printre noi până la sfârşitul veacului prin toate puterile dumnezeieşti, mijlocite prin trupul Său, de ce nu ar continua să fie prezent şi lucrător printre noi şi prin fața Sa, într-un mod care să ne facă conştienți de această prezență cu fața Sa”[306].

În acest sens, icoana nu este doar un obiect al aducerii aminte, sau al simplei transcenderi dincolo, la cele nevăzute, ci este un chip tainic al unei prezențe care vine dincoace, în istorie, din veşnicie. Este o prezență hristică nu doar în duh, ci (şi) prin trupul îndumnezeit, înviat, transfigurat. Hristos este prezent (şi) prin Fața Sa. Astfel, icoana este chip al prezenței invizibilului prin vizibil. Dar nu este o prezență a unui invizibil fără trup sau o arătare a unei lumini în sine, impersonale. Este un chip al prezenței luminii feței lui Hristos, nu a unei lumini depersonalizate. Prin intermediul icoanei se descoperă, aşadar, un mod de a păstra şi perpetua conştiința prezenței lui Hristos depline, inclusiv cu fața Sa umană ca prezență a Sa între noi, în istorie, până la sfârşitul veacurilor. Altfel zis, fața umană a lui

Hristos, păstrată în veşnicie, este lucrătoare asupra noastră, aici şi acum, şi prin intermediul icoanei Sale, care o reprezintă mediind prezența Sa, tot aşa cum este lucrător prin puterile dumnezeieşti, mijlocite de trupul Său înviat.

De fapt, aceste puteri dumnezeieşti care ne vin *din* şi *prin* trupul Său îndumnezeit, ne vin şi prin fața Sa îndumnezeită care ne este accesibilă şi la care suntem părtaşi prin intermediul icoanei Sale. Acest detaliu este într-adevăr semnificativ prin faptul că icoana este un chip al prezenței hristice în Persoană, şi prin Trupul îndumnezeit, şi prin Fața Sa transfigurată. Întâlnirea prin icoană, prin participarea la trupul îndumnezeit al lui Hristos, se arată a fi o comuniune în Trupul Mistic, nu o contemplație metafizică. Altfel zis, prin închinarea la icoană ne aşezăm ca închinători în orizontul îndumnezeirii (şi a) trupului nostru. Suntem, prin închinare la icoană, pe calea unirii-întrupării cât mai depline – prin prefacerea care îndumnezeieşte inclusiv trupul nostru – în Trupul Mistic, adică în Biserică, extensie a trupului îndumnezeit al lui Hristos. În fond, această perspectivă – care mută accentul pe întrupare şi pe îndumnezeirea trupului, şi care angajează, în relaționarea iconică, într-un chip participativ, nu doar duhul, ci şi trupul îndumnezeit şi fața luminoasă – reflectă chipul eminamente ecleziologic al icoanei.

Şi, după cum bine se vede, acest chip ecleziologic al icoanei se distinge de o vedere a icoanei printr-un filtru metafizic care în mod clar nu ia în considerare Trupul şi Fața, *prezente* în Prezența lui Hristos. Este o perspectivă mistică realistă cu reverberație apologetică. În acest sens, icoana nu arată o modalitate de participare doar la har/lumină. Este participare şi la trupul îndumnezeit şi la fața transfigurată. Nu e o întâlnire doar în lumina harică. E o întâlnire şi cu Trupul prin care trece Lumina/ Harul. Trupul îndumnezeit e şi el prezent în comuniunea interpersonală, care este o comuniune în chip iconic euharistic.

De fapt, în siajul legăturii dintre trupul îndumnezeit al lui Hristos şi fața Sa, dintre trupul îndumnezeit şi Euharistie, dintre Euharistie şi fața Sa, şi, pe cale de consecință, dintre icoana Sa şi Euharistie – ce relevă moduri prin care Dumnezeu

ne face conştienți de prezența Sa, făcându-ne părtaşi la aceasta –, Marele Teolog consemnează: „Dacă nu putem concepe că Domnul lucrează în noi prin puterile Sale fără mijlocirea trupului Său îndumnezeit, cum am putea gândi că El nu e prezent şi cu fața trupului Său, prin care se manifestă în modul cel mai deplin intimitatea şi comunicabilitatea Lui cu noi, sau infinitatea dumnezeiască de dragoste în forma feței omeneşti, care este, mai mult decât toate obiectele naturii şi mădularele trupului omenesc, expresia infinității, sau a legăturii omului cu infinitatea? Dacă ne împărtăşim cu trupul şi Sângele Domnului, şi acestea sunt izvorul sau mijloacele umane ale împărtăşirii cu toate puterile dumnezeieşti ale lui Hristos, de ce n-ar exista şi o anumită împărtăşire de fața Lui? Nu e Domnul cu fața Lui în Euharistie, ci numai cu un trup şi cu un sânge fără față? Şi dacă păstrăm „chipurile" trupului şi sângelui Lui în Euharistie, sub înfățişarea pâinii şi vinului nu putem păstra oare şi o oarecare prezență şi a feței Lui, desigur fără o prefacere a feței Sale nevăzute într-o față văzută asemănătoare prefacerii din Euharistie?"[307]

Sf. Pr. Mărturistor Dumitru afirmă, aşadar, că este de neconceput faptul ca Dumnezeu să lucreze asupra noastră altfel decât prin mijlocirea trupului Său îndumnezeit. Ceea ce, printre altele, constituie o delimitare față de misticismul aniconic, evagrian şi origenian, care eterizează trupul învierii sau trec dincolo de el, eliberându-se de el. Dumnezeu lucrează însă asupra noastră prin mijlocire hristică, pentru că noi nu putem să ne întâlnim cu Dumnezeu direct, decât în chip paradoxal, adică indirect. Ne întâlnim cu Dumnezeu numai în şi prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Cel cu trupul înviat şi îndumnezeit, în veşnicie. Prin El, inclusiv prin trupul Lui, străbate lucrarea dumnezeiască, duhovnicească şi harică asupra noastră. Numai prin Fiul, care este *Uşa*, intrăm la Tatăl. Iar Uşa se deschide prin întrupare! Uşa este Icoana! Doar în Hristos ca Trup Mistic, fiind, ne întâlnim direct cu Tatăl, cu Fiul şi cu Duhul Sfânt, cu Sfânta Treime, deci. Doar rămânând în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, ca Mijlocitor-Icoană avem, paradoxal, nemijlocit acces la Duhul Sfânt şi la Tatăl. Mistic nu putem

depăşi Trupul Mistic al lui Hristos, care este Biserica. A crede că poți „depăşi" acest Trup, înseamnă a ieşi din Biserică, care, nu fără noimă, e definită ca Trup Mistic a lui Hristos, întrucât Hristos e capul ei. Aceasta înseamnă a dărâma „stâlpul şi temelia" Adevărului, şi a ieşi de pe Cale, deci din icoană şi din asemănare.

Însă, mai intervine un detaliu. Prezența lui Hristos cu trupul Său îndumnezeit în viața noastră, are ca centru radiant, de prim-plan, al acestei prezențe, *fața Sa*. Mai mult, fața trupului hristic, după precizarea Marelui Teolog, este în chip culminant expresia comunicabilității apropiate, intime, dar şi cea care, cu prioritate, face să transpară infinitatea dumnezeiască. Se poate remarca astfel o ierarhie a comunicabilității şi intimității, respectiv a transparenței, între *față* şi celelalte mădulare ale trupului, dar şi între *trup* şi celelalte obiecte ale naturii. Este o anume deosebire în ceea ce priveşte capacitatea de transparentizare a infinitului dragostei dumnezeieşti, care este o dragoste a Persoanei ce, în Sine, cuprinde infinitul.

Astfel, ca ordonare a capacității de transparentizare a sufletului prin materie, sau chiar a dumnezeirii, putem spune că avem prioritar în alcătuirea structurii umane, capul în raport cu trupul, fața în raport cu capul, ochii în raport fața. Fiind un proces care presupune şi un parcurs şi un gradient, îndumnezeirea transpare, se resimte „exterior" ca lucrare, mai întâi prin ochi, prin față, prin capul aureolat, până la a cuprinde ca într-o mandorlă întreg corpul, care este luminat şi transfigurat de har în chip deplin. Îndumnezeirea este în cele din urmă nu doar a trupului întreg, ci a omului întreg. Însă, îndumnezeirea şi transfigurarea reprezintă un proces al cărui efect se resimte în ochi întâi şi pe față, şi apoi, pe trepte mai înalte, cuprinde corpul întreg care se îmbracă în lumina necreată ca şi cu o haină. A nu se confunda însă *aura* ca lumină creată, cu *aureola* ca Lumină Necreată. Distincția dintre creat şi necreat se păstrează şi în acest sens al luminii sfinților.

De remarcat că în Euharistie, chiar sub înfățişarea pâinii şi vinului, este şi o prezență tainică a *Feței* lui Hristos. Ceea ce este firesc, dat fiind faptul că în Euharistie este (şi) întreg Trupul lui Hristos – de care ne împărtăşim, în taina viului Său!, pentru că

Euharistia este comuniune-întâlnire! – şi nu doar un corp fără cap, fără faţă, fără vedere-privire. Fără îndoială, în Euharistie nu ne împărtăşim doar cu trupul îndumnezeit al lui Hristos, ci ne cuminecăm şi cu sufletul şi dumnezeirea lui Hristos. Însă, prin Fiul-Dumnezeu întrupat ne întâlnim, în Euharistie, inclusiv cu Dumnezeu-Duhul Sfânt şi cu Dumnezeu-Tatăl. Există o perihoreză inter-personală în Euharistie, între om şi Dumnezeu, prin chipul hristic.

Dar între împărtăşirea (şi) de Faţa lui Hristos în Euharistie, deşi nevăzută, respectiv împărtăşirea (şi) de Faţa lui Hristos prin intermediul icoanei, ca faţă văzută-reprezentată, este o legătură de fond. De ce? Pentru că în realitate este o întâlnire cu aceeaşi Persoană/Persoane. Este vorba tot de aceeaşi întâlnire, tot de acelaşi Hristos, Dumnezeu şi om. Este vorba de aceeaşi Faţă a Sa şi de aceeaşi Prezenţă a Sa, de care ne face conştienţi, în diferite moduri, Hristos. Iar fiecare din noi, la rândul nostru, avem la dispoziţie aceste chipuri de a *o* recepta şi de a *o* trăi. Conştiinţa acestei Prezenţe Iconice sau în ce constă conştientizarea este şi o chestiune de practică şi experienţă mistică. Ghelasie isihastul relevă, prin antropologia iconică, dimensiunea fiinţială a persoanei şi a *conştiinţei fiinţiale*, distinctă de *conştienţa energetică*, sens în care receptarea este dublă, atât în ordinea *conştiinţei fiinţiale*, cât şi în ordinea *conştienţei energetice*.

Putem însă să păstrăm acelaşi chip de receptare şi asupra Euharistiei şi asupra Icoanei, fiind conştienţi că ne întâlnim întru adevăr cu acelaşi Hristos, faţă-către-Faţă, în chip personal, şi prin Icoană, şi prin Euharistie. Nu trebuie să aplicăm, de pildă, o grilă de lectură metafizică Icoanei – gândind metafizic, deztrupat, întâlnirea cu Hristos –, iar Euharistiei să-i aplicăm o alta grilă, gândind fenomenologic întâlnirea cu Hristos, doar prin prisma corpului hristic. În fond, întâlnirea cu Hristos este cea inter-personală, în taina comuniunii în *chip euharistic*, adică în chip integral divino-uman, neamestecat şi neconfundat, neîmpărţit şi nedespărţit.

De aceea, dacă Faţa Sa, adică a lui Hristos, o regăsim în Euharistie, ca cea de care ne împărtăşim, şi dacă de Faţa Sa, adică a lui Hristos, ne împărtăşim şi prin intermediul Icoanei –

având în vedere trupul Său întreg îndumnezeit şi transfigurat, Acelaşi Trup cu care ne cuminecăm şi prin Euharistie –, se poate spune, fiind vorba de aceeaşi Prezență Iconică a lui Hristos, care ni se oferă cu trupul îndumnezeit, că şi Icoana este un chip al comuniunii euharistice. Sau este o comuniune în chip euharistic, dar în alt mod mediată. Pe fond, *şi* prin Icoană, *şi* prin Euharistie, suntem părtaşi la aceeaşi întâlnire inter-personală, în Trup Mistic, cu acelaşi Hristos, Cel care are şi trupul Său îndumnezeit, fiind Persoană divino-umană, şi nu oricare Persoană, ci anume Fiul, Cel Unul Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr. În acest sens, oferirea ca trup îndumnezeit, în chip euharistic, nu este numai o participare harică, ci este una deplin personalizată, care este (şi) harică.

Caracterul iconic euharistic al icoanei – în sensul *Prezenței Iconice*, ca *prezență* în *chip euharistic*, adică divino-umană integrală, nu circumscrisă unui orizont metafizic şi spiritual, unilateral deci – l-a consemnat şi Avva Ghelasie. Mulți nu l-au înțeles, în perspectiva sa iconică, personalistă, integrativă. În consecință, isihastul a fost evaluat pripit şi judecat superficial, şi din acest punct de vedere. În realitate, nu a făcut decât să evidențieze în chip personalist şi să configureze în chip euharistic, comuniant în Trupul Mistic, Mistica Icoanei. Astfel, a extras icoana din interpretarea ca transcendere de tip mistico-metafizic, ca modalitate contemplativă, pentru a o prezerva pe coordonatele liturgice, ritualice, euharistice, cele ale întâlnirii-comuniunii inter-personale, desfăşurate în dinamica perihoretică a unirii neamestecate întru acelaşi Trup Mistic – Biserica lui Hristos.

În acest sens, pentru isihast, închinarea *la* sau întâlnirea *prin* Icoană implică o regăsire a tainei persoanei şi o exprimare ca *prezență participativă* deschisă comuniunii *chip iconic euharistic*. Este o aşezare în acel chip al comuniunii în care toate sunt active, toate sunt într-o dinamică participativă, în chip distinct: şi necreatul, şi creatul, şi Dumnezeu şi omul, prin Dumnezeu-Omul, adică prin Hristos. În fond, *chipul iconic euharistic* este o sintagmă care trebuie înțeleasă aici tot iconic, ca model-tip. Deci, ca un chip întru asemănare cu modelul exemplar al comuniunii divino-umane, relevată mistagogic de

taina Euharistiei, radiografiată ca structură a comuniunii interpersonale între Dumnezeu şi om, în Hristos. Ne întâlnim cu acelaşi Hristos din Euharistie, în *chip iconic euharistic*, (şi) prin Icoană. Ne situăm şi ne mişcăm deci, prin închinare gestică – precum în gestul iconic din isihasmul carpatin – pe aceleaşi coordonate structurale şi relaționale ale întâlnirii interpersonale, precum cele ale Euharistiei, avută în atenție ca reper, în taina sa, ca diagramă şi țintă-matrice a comuniunii integrale.

Relaționarea sau participarea în formă gestică este o adresare-exprimare apofatică directă a persoanei în chipul închinării. Nu este o mentalizare care ascunde apofatismul antropologic, ocultând taina persoanei care transcende mintea. Practica iconică, în isihasmul carpatin, are nevoie, pentru acurată înțelegere, după cum explicit preciza isihastul de la Frăsinei, şi de harta antropologiei iconice care ne devoalează apofatismul persoanei umane.

Aşadar, şi prin intermediul icoanei ne deschidem pentru a ne adânci într-o comuniune în Trupul Mistic, iar aceasta implică o participare, pe diverse ordini de realitate, *ființiale* şi *energetice*, *create* şi *necreate*, ce au drept centru şi suport actant, fundamental, persoana/persoanele. De aceea, în viziunea mistagogică personalistă ghelasiană nu se poate restrânge participarea, comunicarea şi comuniunea, doar la har. Indubitabil însă, este participare *şi* la har, dar prin persoană/persoane! Dar este participare *şi* la trupul îndumnezeit, *şi* la fața îndumnezeită a lui Hristos, după cum este participare *şi* la sufletul Său. Dar este, totodată, participare *şi* la dumnezeirea Sa[308], care nu poate fi redusă la har sau substituită de har, şi, cu atât mai puțin, nu poate fi depersonalizată.

În fapt, pentru isihast, a vorbi astăzi, în contextul energetist al misticilor impersonale, numai de participare la har, adică la energii (necreate), implică riscul unei depersonalizări şi impersonalizări mistice, prin (pseudo-) personalizare energetică, aspecte cu totul străine de autenticul isihasm. De aceea în mistica iconică închinarea la icoană rămâne orientată personalist de *prezența iconică* în Trupul Mistic, pre-dispusă, deschisă comuniunii în chip euharistic, devoalat ca participare interpersonală integrală.

Evident, participarea integrală presupune o clarificare, inclusiv a ceea ce este sau în ce constă în realitate chipul integral al omului. Realizarea practică a integralității participative implică o recuperare a dimensiunii apofatice a persoanei umane, dar angajează şi o restaurare a omului ca personalitate, în care se cuprinde şi trupul. Restaurarea omului are însă un caracter iconic întrucât se realizează prin raportare la modelul iconic paradigmatic. Este totodată şi o restaurare de chip antropologic, pentru ca omul să fie capabil de asemănare după chipul-model arhechipal, prin chipul său, *re*-făcut, ca suport al asemănării.

Restaurarea chipului omului este cea care face posibilă întâlnirea-dialogul față către față cu modelul hristic, prototipic. Paradoxul este că noi ne restaurăm fața-chipul nostru apofatic, care este chipul în sine de persoană creată, nu prin noi înşine, ci prin vederea Feței lui Hristos, cea în care transpare Persoana Fiului lui Dumnezeu. Ne restaurăm prin intermediul Restauratorului, pentru că noi nu ne mai cunoaştem chipul autentic, original. Nu-l mai identificăm. Restaurarea este în acest sens o iconare, o modelare adică, prin Icoana însăşi, care este Hristos. Altfel spus, dialogul inter-personal are nevoie şi de descoperirea noastră ca persoană, descoperire care nu este posibilă decât numai prin supra-personalizare hristică, adică prin contactul cu Hristos în Persoană. Deci numai în Prezența Sa este posibilă. Persoana lui Hristos, Prezența Sa şi Fața Sa, ni se descoperă în şi prin Icoana Sa ca Prezență Iconică integrală.

Slava dumnezeiească a feței omeneşti a lui Hristos se răspândeşte, prin comunicare cu El, şi asupra celor ce „recunosc în Hristos pe Dumnezeul supremei iubiri de oameni şi împliniri a aspirațiilor umane după desăvârşirea prin iubire”[309]. Însă, „pentru această sporire a slavei sau a luminii lui Dumnezeu pe fața noastră, după asemănarea slavei de pe fața lui Hristos, ce reflectă adâncimile iubirii şi curăției, se înțelege că trebuie *să privim mereu* la fața lui Hristos. Dar *cum am putea să privim la ea, dacă nu am avea icoana* lui Hristos? A crede în Hristos, dar *a nu privi la slava feței Lui prin icoana Lui, înseamnă a se priva de posibilitatea împărtăşirii de slava feței Lui* (subl. n.), de înduhovnicirea prin El”[310].

Altfel spus, a crede în Hristos, refuzând icoana, înseamnă a nu fi întru asemănare cu Hristos. Înseamnă a te lipsi de împărtăşirea din slava Sa. Înseamnă a nu mai fi părtaş, deci, la înduhovnicirea prin Hristos. Ceea ce echivalează cu a nu-L întâlni, de fapt, cu a sta într-o închipuire a credinței sau a rămâne într-o credință închipuită, lipsită de cuminecarea reală cu Hristos. Trebuie să remarcăm aici, încă o dată, legătura dintre *asemănarea slavei de pe fața noastră* şi *asemănarea slavei Feței lui Hristos* la care suntem chemați să fim părtaşi prin Icoana Sa, ca înduhovnicire prin El. Este o înduhovnicire prin lucrarea slavei care preface, care preschimbă la față întru slavă, care transfigurează trupul nostru. Trebuie să observăm că la Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae nu este o oarecare vedere a oricărei slavei, ci este o slavă a Feței. Este o slavă care se arată, care se înfățişează, în chip personal, pentru că fața este a persoanei.

În acest sens, asemănarea nu este una simplă, doar *după slavă*. Nu este o asemănare numai după slava în sine, ci este asemănare *după slava Feței*, nu oricare, ci Fața lui Hristos. Este o asemănare după slavă/har, dar un har-lumină personalizată care străbate prin Față, prin Trup, pe care îl transfigurează, fiind un trup îndumnezeit. Nu e o asemănare cu o slavă/har ca trecere într-o lumină harică dincolo de Trup, de Față. Este o asemănare cu lumina harică care transfigurează, străluceşte Fața, venind de dincolo, dincoace, trecând prin Față. Harul/slava rămâne în trup. Vine prin cineva. Fața este a cuiva. Este cineva. Fața este a unui Trup şi a unei Persoane. Aceasta înseamnă, totodată, că suntem părtaşi nu doar la slavă/har, ci şi la Față, şi la ce este dincolo de Față, la Persoana-Ipostas ca Supra-Față. Umanul nu se amestecă cu divinul, divinul nu se confundă cu umanul.

Asemănarea slavei feței noastre *după* slava Feței lui Hristos indică faptul că, în parcursul îndumnezeirii, harul ne pătrunde (şi) în trup şi ajunge să se vadă (şi) pe fața noastră. Situație în care vorbim de o vedere-contemplare a slavei/harului prin trup. Prin urmare, nu este o contemplare a slavei în afară de trup, contemplare ce are ca agent o minte desprinsă de trup şi chiar de taina persoanei. Nu e nici o vedere post-mortem a

unei lumini, după ce părăsim trupul, ca o vedere solitară a minții ieşite din trup. Nu e contemplarea ca atare a luminii necreate a Sfintei Treimi deci, cum li se pare unor evagrieni contemporani, ci este vedere a slavei/luminii necreate prin trupul preaslăvit hristic, în chipul comuniunii inter-personale.

Prin urmare, nu ne asemănăm doar în har, ci ne asemănăm şi în chipul de îmbrăcare în har a feței, a trupului nostru, asemeni lui Hristos. Ceea ce, pe fond, exprimă comuniunea inter-personală, transfigurată de har, care ne confirmă în realitate deplina noastră prezență în Trupul Mistic, cel în care şi noi oamenii, şi Hristos, Dumnezeu şi om, ne păstrăm şi fața noastră şi trupul nostru uman, în veşnicie, după înviere. Nu e, aşadar, o unire-contopire în lumină harică, în care trupul dispare. Nu este o unire printr-un trup folosit ca mijloc, în chip pasager, dar care apoi „se depune" ca la origenieni, ori se destructurează şi disipă în lumină, ca la iconomahi.

Pentru Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, a nu privi la slava feței lui Hristos, prin icoană, „înseamnă a reduce enorm eficiența lucrării lui Hristos asupra ta"; „înseamnă a nu aprecia prețuirea ce a dat-o Iisus feței omeneşti ca mijloc şi ca obiectiv de înduhovnicire"; „înseamnă a micşora însemnătatea faptului că Dumnezeu a luat fața omenească pentru vecie, ca cea mai concentrată manifestare a spiritualității umane față de natură"[311].

În perspectivă inversă privind, a vedea slava feței lui Hristos prin icoană, înseamnă a creşte eficiența lucrării lui Hristos asupra noastră, înseamnă a aprecia prețuirea acordată de Dumnezeu feței omeneşti ca mijloc şi țintă de înduhovnicire, înseamnă a maximiza însemnătatea faptului că Hristos a luat pentru totdeauna față umană, prin întrupare, şi o va avea veşnic, după înviere şi înălțare. În mantia acestei perspective care priveşte întâlnirea prin icoană se situează, adâncită într-o viziunea iconică, mistica isihastă, în specificul carpatin, cea care urmăreşte, în chip accentuat, calea directă de comuniune față-către Față cu Hristos.

Note

[1] Vichentie Punguță, *Contribuții ale teologilor ortodocşi români la definirea unei teologii a icoanei*, în *Mitropolia Ardealului*, XXXIV, nr. 3, mai-iunie, 1989, p. 35. Cu privire la acest reviriment, remarcă, pe lângă bizantinologi renumiți, precum Charles Diehl, şi teologii ruşi, aflați în Occident – S. Bulgakov, L. Uspensky, V. Lossky, P. Florensky, P. Evdokimov – care au avut o contribuție semnificativă, în acest sens. Este de reținut faptul că, înainte de 1989, din aceste lucrări unele au avut parte de prezentare şi recenzare, cum e cazul lui P. Evdokimov; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Bibliotèque théologique), Neuchâtel, 1965, pp. 126-238, capitol care este prezentat pe larg de Ion. V. Paraschiv, sub titlul: *Inițiere în interpretarea icoanei ortodoxe*, în „Mitropolia Olteniei", XIX (1967), nr. 1-2, pp. 102-120; P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, 1970, pentru care Pr. Prof. N. C. Buzescu publică o recenzie în „Ortodoxia", XXXIV (1982), pp. 121-133. Altele au fost traduse şi publicate în revistele teologice de la noi, cum sunt studiile apărute în „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", cele ale lui L. Uspensky, în 1958, respectiv al lui Anatolie Kuznețov, în 1971; L. Uspensky, *Primele icoane ale Mântuitorului şi ale Maicii Domnului* (în româneşte, în „Mitropolia Olteniei", XIII, 1961, nr. 10-12, pp. 671-681); L. Uspensky, *Originea icoanei creştine* (în româneşte, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XL, 1964, nr. 9-10, pp. 467-474); A. Kuznețov, *Icoana ortodoxă ca expresie a învățăturii dogmatice a Bisericii* (în româneşte, tradus de Ion. V. Georgescu, în „Ortodoxia", XXIII, 1971, nr. 4, pp. 585-595). Vichentie Punguță, *Contribuții ale teologilor ortodocşi români la definirea unei teologii a icoanei*, în Mitropolia Ardealului, an XXXIV, nr. 3, mai-iunie, 1989, pp. 35-47. Textul reprezintă o lucrare de seminar întocmită şi susținută de Vichentie Punguță în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la catedra de Teologie dogmatică şi simbolică, sub îndrumarea Pr. Prof. dr. Ioan Ică, cel care a dat şi avizul de publicare.

[2] *Ibid.*, p. 35. Evocă în acest sens, ca semn al preocupării în orizontul iconografiei, varianta *Erminiei* greceşti, publicată în 1891 în ediție românească de către Ghenadie Enăceanu, cel care alcătuieşte şi introducerea. Cu un an înainte, în 1890, Melchisedec al Romanului tipăreşte *Tratat despre cinstirea şi închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă*, care relevă prioritar nu teologia icoanei, ci iconografia. Inventariază şi alte lucrări orientate pe iconografie: Sever Mureşianu: *Iconologia creştină occidentală şi orientală* (1894); Alexandru Naum: *Istoria artei creştine de la începutul creştinismului până în secolul al XIX-lea* (1940, 1947); Spiridon Cândea: *Pictura creştină* (1960) şi *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creştină* (1961); Ene Branişte: *Iconografia creştină ca disciplină de studiu şi cercetare* (1962); I. D. Ştefănescu: *Sfinții Apostoli Petru şi Pavel în iconografie* (1967); Ioan I. Rămureanu: *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole* (1971).

[3] *Ibid.*, pp. 36-38. Consideră ca început în spațiul teologic românesc, publicarea de către Dumitru Fecioru, în 1935, a unei lucrări despre viața Sf. Ioan Damaschin – Pr. D. Fecioru, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină, Bucureşti, 1935* – urmată de tipărirea, doi ani mai târziu, a celor trei tratate ale Sf. Ioan Damaschin despre sfintele icoane: Sf. Ioan Damaschin,

Cultul sfintelor icoane, traducere de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1937. Urmează cronologic, în expunerea arhimandritului Vichentie, studiile lui D. Belu (1941), Milan Şesan (1942) şi Ene Branişte (1952). D. I. Belu, *Despre icoana ortodoxă*, în „BOR", LIX (1941), nr. 11-12, p. 643-655; Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Iconografia ca izvor omiletic*, în „Mitropolia Ardealului", III (1958), nr. 11-12, pp. 878-885; Pr. Prof. Milan Şesan, *Cinstirea sfintelor icoane*, în „Candela", LIII-LIV (1942-1943), pp. 72-106; Pr. Prof. Ene Branişte, *Teologia icoanelor*, în „Studii Teologice", IV (1952), nr. 3-4, pp. 175-201.

[4] *Ibid.*, pp. 36-38. Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Cu privire la icoanele ortodoxe*, în „Mitropolia Ardealului", XVII (1972), nr. 11-12, pp. 898-905. Pe lângă această lucrare menționează şi câteva studii de orientare catehetic-misionară: P.S. Vasile, Episcopul Oradiei, *Sensul şi menirea icoanelor în cultul ortodox*, în „Îndrumătorul ortodox", Sibiu, 1972, pp. 156-170; Pr. C. Buzdugan, *Învățătura ortodoxă despre cinstirea sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", L (1974), nr. 1-2, pp. 82-96; Pr. Prof. Ioan Răduț, *Valoarea catehetică a sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă*, în „Mitropolia Olteniei", XXXII (1987), nr. 3-6, pp. 429-435.

[5] D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe,* în „BOR" , 1983, nr. 3-4, pp. 176-181.

[6] D. Stăniloae, *Sensul icoanei*, în „TR", LXXXIII, 1935, nr. 12, p. 1.

[7] D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane*, în „G", an. XXI, nr. 3, 1942, pp. 140-144, şi în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae*, Editura Fundația Anastasia, 2005, Bucureşti.

[8] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în „O", XXX, nr. 3, 1978, pp. 475-487.

[9] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credințe şi mijloace de întâlnire a credincioşilor cu Hristos, cu sfinții care s-au săvârşit în El,* în „MB", 1981, nr. 10-12, pp. 41-56.

[10] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilității icoanei,* în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae*, Editura Fundația Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 81.

[11] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae*, Editura Fundația Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 195. „E drept că apărătorii icoanelor covârşiți de măreția chipului de Stăpân al lui Dumnezeu au stăruit mai mult asupra deosebirii celor două chipuri. Dar ei au afirmat totuşi că chipul de rob e un transparent al chipului Stăpânului. Însă, nu au stăruit asupra acestui fapt. De aceea se va cuveni să se stăruie în viitor asupra capacității chipului de rob de a fi transparent al chipului Stăpânului. Aceasta o cere conştiința de sine mai adîncită a omului de azi".

[12] *Ibid.*, p. 168.

[13] *Idem.*

[14] Părintele Stăniloae, într-o notă din *Filocalia (vol. 3)* se referă la o *față* a sufletului, ca la un chip sufletesc permanent. Iar fața din lăuntru, ca față ascună în suflet, sinteză a tuturor virtuților, este o față care se poate vedea şi pe fața din afară. Vedem astfel fața şi cu referire la suflet, aşa cum am văzut chipul cu referire la ipostas. Astfel, atât fața, cât şi chipul sunt termeni cu referent în ordinea ființială. „Dispoziția aceasta, ca față a sufletului, nu e stare de moment, ci un chip sufletesc permanent, dobândit de om prin anumite

deprinderi. Ea deşi e ascunsă în suflet, se răsfrânge şi pe faţa de dinafară. Când faţa dinlăuntru e o sinteză a tuturor virtuţilor, nu mai e o faţă urâtă, ci o faţă frumoasă, care reprezintă totodată starea de nepătimire". D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 3., Editura I.B.M.B.O.R., nota 384, p. 265.

[15] A se vedea şi M.D. Linte, *Prezența în orizont (estetico)-semiotic/ Prezență Iconică* în Chipul iconic/ crochiuri antropologice – reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian, vol. V, (coord. Neofit), Brumar, Timişoara, 2016, pp. 151-198. (disponibil (02.03.2026) şi [online] pe www.chipuliconic.ro).

[16] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie..., op. cit*., p. 195.

[17] D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia Ortodoxă,* E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2004, pp. 126-129.

Evocă descrierea făcută picturii bisericii Nea de către Patriarhul Fotie, în 881, cu ocazia sfinţirii, care începe cu prezentarea cupolei unde e zugrăvit Hristos Pantocratorul, continuă cu pandantivii cupolei unde se află icoanele celor patru evanghelişti, care reprezintă învăţătura despre Hristos, care uneşte cerul cu pământul, şi care ne mărturiseşte că Pantocratorul S-a întrupat pentru noi şi pentru a noastră mântuire. Se referă apoi la ordinea chipurilor sfinţilor din naos, la biserica cerească, îngerii din jurul Pantocratorului, şi la biserica pământească, patriarhi, învăţători, preoţi, martiri, situaţi pe arcurile principale ale cupolei, asceţi, cuvioşi şi sfinţi locali, reprezentaţi pe peretele de Apus, aproape de intrare. Alături de cupolă, în care chipul lui Hristos are un loc privilegiat, absida altarului, cerând o reprezentare care se află într-o legătură specială cu mântuirea noastră, nu va putea avea zugrăvit decât chipul Născătoarei de Dumnezeu.

Mai târziu, în cadrul catedralei din Kiev găsim zugrăvită în absida din altar împărtăşirea Apostolilor, iar în registrul inferior chipurile marilor ierarhi ai Bisericii, ca „modele de slujitori ai Sfintei Liturghii, ca chipuri ale Marelui Arhiereu Hristos, Care împărtăşeşte pe Apostoli pe un registru superior, şi pe preoţi şi pe credincioşi la Liturghia ce se săvârşeşte în locaşul bisericesc". La catedrala din Ohrida sunt zugrăvite şi alte scene care se referă la Sfânta Împărtăşanie, ca jertfa lui Isaac, iar la Biserica Mânăstirii Noi din Hios apar zugrăvite, în opt scene, şi alte fapte cu semnificaţii mântuitoare ale lui Hristos: Bunavestire, Naşterea, Prezentarea la templu, Botezul Domnului, Schimbarea la Faţă, Răstignirea, Pogorârea de pe cruce şi Învierea. La Dafni se află 12 scene, între care şi Naşterea Sfintei Fecioare.

[18] D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană...*, în *op. cit.,* p. 238.

[19] *Idem.*

[20] *Ibid*., p. 239.

[21] *Ibid.,* p. 240.

[22] *Idem.*

[23] *Idem.*

[24] *Idem.*

[25] *Ibid*., p. 243.

[26] W. Nyssen, *Flacăra mântuirii*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1986, p. 78. Vizavi de sensul asocierii parabolei *Bogatului nemilostiv şi săracului Lazăr* cu tema *Judecăţii de apoi* şi poziţionarea ei pe peretele de apus, care „a părut ciudat

multor vizitatori şi cunoscători în materie de iconografie", W. Nyssen consemnează că, fiind întrebat, pictorul nu s-a încurcat în răspuns: „El s-a gândit la preoţii care după Liturghie, îndreptându-se cu faţa spre apus, dau poporului cuvântul călăuzitor al predicii. Preoţii înşişi trebuie să privească în vremea cuvântării la această parabolă a Domnului."

[27] D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană...*, în *op. cit.,* p. 242.

[28] *Ibid.,* p. 244.

[29] *Ibid.,* p. 246.

[30] *Ibid.,* p. 248.

[31] *Ibid.,* p. 247.

[32] *Ibid.,* p. 248.

[33] *Ibid.,* p. 244.

[34] *Ibid.,* p. 248.

[35] *Ibid.,* p. 239.

[36] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...*, în *op. cit.*, p. 169. Critica patriarhului Nichifor: „Ce e lumina în care spun iconomahii că s-ar fi prefăcut trupul Domnului? O altă fire creată decât cea umană? Aceasta nu poate fi. Firea dumnezeiască? Şi dacă s-a prefăcut în aceasta, s-a prefăcut luând un ipostas deosebit? Dar atunci avem un al patrulea ipostas dumnezeiesc".

[37] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...*, în *op. cit.*, p. 169. V. şi *Diafanul – sau despre imagini ale unei lumini fără Chip – intervalul ca mediu al epifaniilor iconoclaste* –, în M.D. Linte, *Scenarii ale iconicităţii/Iconicul „Cărţii Vieţii"* în Chipul iconic/ crochiuri antropologice – reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian, IV, (coord. Neofit), Brumar, Timişoara, 2015, pp. 93-142.

[38] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, *op. cit*., p. 482.

[39] V. *Despre Iconicul „Cărţii Vieţii" – antropologia iconică: vedere prin chipul isihasmului carpatin*, în M.D. Linte, *Scenarii ale iconicităţii/Iconicul „Cărţii Vieţii"* în Chipul iconic/ crochiuri antropologice – reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian, IV, (coord. Neofit), Brumar, Timişoara, 2015, pp. 128-140.

[40] D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae*, Editura Fundaţia Anastasia, Bucureşti, 2005*, op. cit*., p. 215.

[41] *Idem.*

[42] *Ibid*., p. 216.

[43] A se vedea un succint inventar al teoriilor care privesc conceptul de iconicitate, în M.D. Linte, *Iconicitatea – câteva perspective şi abordări – nevoia de antropologie iconică*, în *Chipul iconic: crochiuri antropologice: reflexii ale chipului mistic ghelasian*, vol. IX, Sânbotin, 2020, pp. 167-205.

[44] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit.,* p. 83.

[45] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...*, în *op. cit*., p. 196.

[46] *Ibid.,* pp. 192-193.

[47] *Ibid.,* p. 193.

[48] *Idem.*

[49] *Ibid*., p. 195.

[50] *Ibid.,* p. 197.

[51] *Idem.*

[52] *Ibid*., p. 202.
[53] A se vedea comentariul nostru privind o interpretare a icoanei în cheie metafizică guénonistă, aşa cum este cea promovată de Anca Manolescu, în Ad. Olteanu şi Neofit ieromonahul, *Convorbiri (II) – Despre isihasm şi mistici metafizice*, Chipul Iconic, Sânbotin, 2023, pp. 252-253.
[54] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică...*, *op. cit*., p. 648.
[55] *Idem.*
[56] *Ibid*., p. 649.
[57] *Idem.*
[58] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în „MMS", XXXIV, 1958, nr. 3-4, p. 244-272, şi în *O teologie a icoanei, op. cit.,* p. 119.
[59] *Ibid*., p. 126.
[60] *Ibid*., p. 129.
[61] *Ibid*., p. 127.
[62] *Ibid*., p. 123.
[63] *Idem*.
[64] *Ibid*., p. 127.
[65] *Idem.*
[66] *Ibid*., p. 129.
[67] *Ibid*., p. 130.
[68] *Idem.*
[69] *Ibid*., p. 142.
[70] *Ibid*., p. 152.
[71] *Idem.*
[72] *Ibid*., p. 150.
[73] *Idem.*
[74] *Idem.*
[75] *Ibid.,*p. 151.
[76] *Ibid.,* p. 146.
[77] *Ibid*., p. 147.
[78] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit.,* p. 81.
[79] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox, op. cit*., p. 476.
[80] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică…*, *op. cit*., p. 648.
[81] *Idem.*
[82] *Ibid*., p. 657.
[83] *Ibid*., p. 643.
[84] *Idem.*
[85] *Ibid*., p. 644.
[86] *Idem*.
[87] *Ibid*., p. 645.
[88] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...,* în *op. cit*., p. 161.
[89] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox, op. cit.,* p. 481.
[90] *Ibid.,* p. 645.
[91] *Idem.*
[92] *Ibid*., p. 644.
[93] *Idem.*

[94] *Ibid*., p. 648.
[95] *Idem*.
[96] *Ibid*., p. 646.
[97] *Ibid*., p. 647.
[98] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credinţe şi mijloace de întâlnire a credincioşilor cu Hristos, cu sfinţii care s-au săvârşit în El,* în „MB", 1981, nr. 10-12, 1981, pp. 642-649.
[99] *Ibid*., p. 648.
[100] Ieromonah Ghelasie, *Dialog în Absolut*, Platytera, Bucureşti, 2007, pp. 233-234. „Aşa, este o mare diferenţă între „apofatismul mistic Filosofic" şi „apofatismul Mistic-Mistic". Cel Filosofic „exclude" orice „Înrudire" a Creaţiei cu Dumnezeu, iar cel Mistic-Mistic Înrudeşte Chipul de Dumnezeu cu Chipurile de Creaţie fără amestecare şi fără despărţire".
[101] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit.,* p. 137. „Iconomahii erau stăpâniţi de o atitudine apofatică faţă de Hristos, de o înfrânare a minţii de la orice încercare de a cugeta pe Hristos în viaţa lui istorică concretă. Iconomahii pretindeau că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât într-un mod cu totul interior, de către cei curaţi cu inima. Căci Hristos înălţându-se la cer a părăsit „chipul" (*morphe*) ridicându-Se „peste firea omenească", amestecând-o pe aceasta în slava dumnezeirii".
[102] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...,* în *op. cit.,* p. 165.
[103] *Ibid*., p. 185.
[104] *Ibid*., p. 164.
[105] *Idem.*
[106] *Ibid*., p. 138.
[107] *Idem.*
[108] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică..., op. cit.,* p. 648.
[109] *Idem.*
[110] *Idem.*
[111] *Ibid*., p. 649.
[112] D. Stăniloae, *Consideraţii în legătură cu sfintele icoane*, în „G", an. XXI, nr. 3, 1942.
[113] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie în disputa din sec. VIII-IX,* în „ST", XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 15-53.
[114] D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogăţit al dogmelor ortodoxe,* în „BOR" , 1983, nr. 3-4, pp. 176-181. Părintele Stăniloae pune în contrast caracterul comunitar Răsăritean cu cel individualist Apusean, într-un comentariu ce priveşte iconografia. Se referă la pictura realizată de pictorul Gheorghe Ciobanu în biserica Sf. Ioan Botezătorul din Ferentari, în care „prezenţa lui Hristos şi a sfinţilor nu e o prezenţă izolată (...), ci în legătură cu Maica Sa, cu oamenii ajutaţi de El". D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană...,* în *op. cit.,* p. 239. „Zugrăvirea lui Hristos sau a sfinţilor în izolare, practicată în Occident, se resimte de individualismul religios occidental. În Răsărit se consideră că numai păcatul egoismului îl face pe om singur. Nimeni nu se mântuieşte singur, dar se pierde singur, cum a observat Homiakov". *Ibid*., p. 248.

115 D. Stăniloae, *Sensul icoanei*, în „TR", LXXXIII, 1935, nr. 12, p. 1, în D. Stăniloae, *Opere complete*, vol. 1, *Cultură şi duhovnicie: articole publicate în Telegraful Român: (1930-1936)*, Bucureşti, Basilica, 2012, pp. 674-675.
116 *Idem.*
117 D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane*, în *O teologie a icoanei*, *op. cit*., p. 49.
118 *Ibid*., p. 50.
119 *Ibid.,* p. 66.
120 *Idem.*
121 *Idem.*
122 *Idem.*
123 *Ibid*., p. 64.
124 *Idem.*
125 D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în „MMS", XXXIV, 1958, nr. 3-4, p. 244-272, în *O teologie a icoanei*, *op. cit*., p. 139.
126 *Ibid*., p. 134.
127 *Ibid*., p. 136.
128 *Idem*.
129 *Ibid*., p. 139.
130 *Idem*.
131 D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie..., op. cit*., p. 195.
132 D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit*., p. 85.
133 *Idem.*
134 *Ibid.,* p. 84.
135 *Ibid.,* p. 93.
136 *Ibid.,* p. 96.
137 *Ibid.,* p. 87.
138 *Ibid.,* p. 86.
139 *Ibid*., p. 87.
140 *Idem.*
141 *Idem.*
142 *Ibid.,* p. 99.
143 *Ibid*., p. 93.
144 *Ibid*., p. 95.
145 *Idem.*
146 *Ibid*., p. 99.
147 *Idem.*
148 *Idem.*
149 *Ibid.,* p. 96.
150 *Idem.*
151 *Ibid.,* p. 97.
152 Referindu-se la faptul că „la Părinți s-a creat o viziune simbolică specială despre lume", Părintele Stăniloae scrie, evocându-l tot pe Sf. Grigorie Palama: „Acestui realism simbolic al Ortodoxiei îi corespunde, de aceea, deplin, învățătura despre energiile necreate, despre aceste urme ale lui Dumnezeu în lume. E o învățătură care şi-a aflat deplina clarificare la Sf. Grigorie Palama.

Dar acesta urmează, în concepţia despre raportul lumii cu Dumnezeu, linia scriitorilor bisericeşti anteriori". V. şi *Ibid.*, p. 103.
153 *Ibid.*, p. 103.
154 D. Stăniloae, *De la creaţie la întruparea Cuvântului şi de la simbol la icoană*, *op. cit*., p. 70.
155 *Ibid*., p. 73.
156 *Ibid*., p. 76.
157 *Idem.*
158 *Ibid*., p. 74.
159 *Idem.*
160 *Ibid*., p. 75.
161 *Ibid*., p. 104.
162 *Ibid*., p. 105.
163 *Idem.*
164 *Ibid.,* p. 106.
165 *Ibid.,* p. 107.
166 *Idem.*
167 *Idem.*
168 „Astfel, se poate spune că omul este fiinţa care vede chipurile, *zoon eikonikon*, ca şi cea care le creează, *zoon poietikon.* Omul, înainte de toate, primeşte în sine chipurile existenţei şi, aşa zicând, le reflectă pe ele, întrucât ele înşile se cer după el. Dar el le şi descoperă şi le reproduce în mod creator. De aceea caracterul de oglindă a omului, în raport cu chipurile, nu trebuie înţeles în sensul unei reflectări pasive, neparticipative. Omul participă activ la această *iconizare* a existenţei (asemănător modului cum realizează activ şi creativ cunoaşterea, *logizarea*). El află *în sine* şi *prin sine* chipurile lucrurilor, pentru că el însuşi este în acest sens icoana totală (*vseicona*) a lumii. Tot ce e realitate e reprezentabil prin om, în om şi pentru om, care nu numai află în sine chipurile gândite ale întregii existenţe, ci are şi capacitatea de a exprima aceste chipuri, de a le reproduce, de a da existenţei lor ideale o oarecare realitate, cu un cuvânt de crea chipuri ale lumii" (S. Bulgakov, *Icona i iconopocitanie*), în D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în *op. cit*., p. 141.
169 D. Stăniloae, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini,* în *op. cit.,* p. 22.
170 *Ibid*., p. 23.
171 *Ibid.,* p. 43.
172 *Idem.*
173 *Idem.*
174 *Idem.*
175 *Ibid.,* p. 41.
176 *Idem.*
177 *Ibid*., p. 31.
178 *Idem*.
179 *Idem.*
180 *Ibid.,* p. 32.
181 *Ibid.,* p. 37.

[182] *Ibid.,* p. 36.
[183] *Idem.*
[184] D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini,* în *op. cit.,* p. 38.
[185] „Fiţi împreună următori mie, fraţilor, şi priviţi la aceia care umblă, precum ne aveţi pe noi de model (*typon*)" (Filip. III, 17). V. (II Tesal. III, 9), (I Petru V, 4), (Tit. II, 7) şi (I Tes. I, 7).
[186] D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini,* în *op. cit.,* p. 36.
[187] *Ibid.*, p. 38.
[188] *Idem.*
[189] *Ibid.*, p. 39.
[190] *Ibid.,* p. 38.
[191] *Idem.*
[192] D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în *op. cit.,* pp. 62-63.
[193] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit.,* pp. 119-156.
[194] D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini,* în *op. cit.,* pp. 5-47.
[195] D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în *op. cit.,* p. 63.
[196] *Idem.*
[197] *Ibid.*, p. 64.
[198] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit*., p. 130.
[199] *Ibid.*, p. 131.
[200] *Idem.*
[201] *Ibid.*, p. 132.
[202] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit*., p. 134.
[203] *Ibid.*, p. 136.
[204] *Ibid.*, p. 134.
[205] *Idem*.
[206] *Ibid.*, p. 135.
[207] *Idem.*
[208] *Ibid.*, p. 139.
[209] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox, op. cit.,* p. 482.
[210] *Idem.*
[211] *Idem.*
[212] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în *op. cit*., p. 480.
[213] *Ibid.*, p. 486.
[214] *Ibid.,* p. 481.
[215] *Ibid.,* p. 482.
[216] *Ibid.,* p. 481.
[217] *Idem.*
[218] *Idem.*
[219] *Ibid.,* 485.
[220] Idem.
[221] Ieromonah Ghelasie, *Memoriile unui isihast: Filocalie Carpatină*, vol. 4, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 172. În acest orizont se poate lectura şi versul isihast: „*Închinarea la Icoană/ Este Duh de mare Taină./ Închinarea este Zbor/ Pentru Inima cu Dor/ Care cade la picioare,/ Ca-n Văzduh apoi să Zboare/ În Cântare*".
[222] *Ibid.,* pp. 485-486.

[223] *Ibid*., p. 97. Vezi şi p. 103.
[224] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în *op. cit.*, p. 485.
[225] *Ibid*., p. 480.
[226] *Ibid.,* pp. 486-487.
[227] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit*., p. 83.
[228] *Ibid.,* p. 101.
[229] *Idem.*
[230] *Ibid.,* pp. 111-112.
[231] *Ibid*., p. 110.
[232] *Ibid.,* p. 111.
[233] A se vedea o analiză critică a teoriei iconicităţii iconomice, avansată de M-J. Mondzain, în M.D. Linte, *Iconicitatea iconomică (M-J. Mondzain),* în *Chipul iconic: crochiuri antropologice: reflexii ale chipului mistic ghelasian*, (coord., Neofit), serie veche, vol. VI, Platytera, pp. 189-262. Mondzain prezintă „o „gândire despre icoană" ca o cale de (re-) punere în relaţie a vizibilului cu invizibilul în baza diferenţei între *imagine* (mister/similitudine/eternitate, ce ţine de invizibil) şi *icoană* (enigmă/asemănare/timp, ce ţine de vizibil), şi în temeiul *economiei* ca articulare organică a lor. Ni se relevă de fapt, în demersul lui Mondzain, nu doar un „acces iconomic la vizibil" şi „o gestionare a totalităţii vizibilului sub semnul iconomiei", ci chiar o generalizare sau universalizare a *iconomiei* ca „principiu al gestionării gândirii, vieţii şi istoriei", iconomia fiind, în sens mai adânc, un concept al transfigurării istoriei". M.D. Linte, *Iconicitatea – câteva perspective şi abordări – nevoia de antropologie iconică*, în *op. cit*., pp. 180-181.
[234] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit.,* p. 110.
[235] *Idem.*
[236] *Ibid.,* p. 111.
[237] *Ibid*., p. 112.
[238] *Idem.*
[239] *Idem.*
[240] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică..., op. cit.,* pp. 649-650.
[241] *Ibid*., p. 650.
[242] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 173-174: „Filosofii vorbesc de o „coborâre-întrupare" a Principiilor Spirituale Divine. Revelaţia creştină vorbeşte de o „coborâre-întrupare" a Ipostasului Fiinţial al Fiului Dumnezeiesc. Aici este şi marea dispută „iconoclastă". Principiile Spirituale Divine sunt într-adevăr „ne-iconice", fără Chip. Dar „cele ale Firii Ipostasului Fiului Fiinţial sunt Iconice", cu Chip.

Teologii spun de „Taina Întrupării Divinului" ca Taina Icoanei. Divinul dincolo de Chip prin Întrupare „capătă" Chip, adică se Arată totuşi într-un Chip de Creaţie „Îndumnezeit-Iconizat", ca Unire Divino-Creaţie. Noi, ca Mistică, lărgim aceasta, prin evidenţierea deja a Chipului Ipostasului ca Arătarea-Iconizarea Divinului. Dumnezeirea în Sine are deja Chip, şi datorită acestuia se transpune şi ca Chip de Întrupare. S-au văzut distincţiile dintre Chip, Fiinţă şi Fire-Ipostas; Chip, Faţă şi Asemănare. Chipul este Tainic şi Ipostasul este Arătarea-Asemănarea Chipului. Aşa noi găsim Originea Icoanei deja în Ipostas şi Întruparea Ipostasului este Icoana accesibilă nouă.

Ființa Dumnezeiască este Ipostatică, deci este Iconică, chiar dacă este o Icoană inaccesibilă nouă Creației. Această Icoană în Sine dă posibilitatea Icoanei de Arătare-Întrupare în Creație. (...) **Iconizarea este o Ființialitate de Natură Ființială în Sine, ca Origine apoi a Iconizării de Întrupare.** Fără Taina Ipostasului, Teologia Icoanei este fals interpretată."

243 *Idem.* Care se împlineşte prin înviere, completează părintele Stăniloae.

244 *Idem.*

245 *Idem.*

246 *Idem.*

247 *Idem.*

248 D. Stăniloae, *Ascetica şi Mistica Bisericii Ortodoxe*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2002, p. 96. V. Neofit, *Dihotomii. Trihotomii. X-hotomii*, Sinapsa IV, Platytera, 2009, pp. 109-123.

249 D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică..., op. cit.*, p. 651.

250 *Idem.*

251 D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei...*, în *op. cit.*, p. 113.

252 *Idem.*

253 *Ibid.*, p. 114.

254 *Idem.*

255 D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în *op. cit.*, p. 487.

256 D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...*, în *op. cit.*, p. 183.

257 *Idem.*

258 *Ibid.*, p. 180.

259 *Ibid.*, p. 185. „Iconomahii nu făceau uz de *raționalitatea conştientă plasticizată* în trupul lor, şi de aceea, acesta rămânea, practic, ca o carne lipsită de orice raționalitate".

260 *Idem.* „Cine nu constată că prin ochii, prin graiul uman se manifestă şi transpare nevăzutul spiritului omenesc şi uneori a celui dumnezeiesc? Iar taina icoanei e o taină în care se prelungeşte taina feței lui, redând prin rațonalitatea plasticizată a combinării unor linii şi culori, *rațonalitatea plasticiată* ca viață a lucrului real, sau a persoanei văzute, suprema plasticizare reală a rațonalității conştiente".

261 *Ibid.*, p. 183.

262 D. Stăniloae, *Sensul icoanei*, în Cultură şi duhovnicie, vol 1, *op. cit.*, p. 677. „Faţa omului este lucrul cel mai minunat de pe lume. E o tainică, dar incontestabilă unire de spiritual şi material. Materia cu spiritul fac întregul ce se cheamă față. Nu înțelegem cum poate fi ceva material, imaginea, icoana a ceva spiritual, dar realitatea cuprinde şi lucruri pe care nu le înțelegem noi". În *Considerații în legătură cu sfintele icoane*, publicat în 1943, Părintele Stăniloae preia un fragment din *Sensul icoanei* (1935), cu câteva modificări de termeni. De pildă, raportat la relația dintre suflet şi trup, şi la relevanța feței umane, înlocuieşte „întrepătrundere tainică" cu „penetrație misterioasă". Sau vine cu o anume precizare. Aşa este în cazul omului înălțat duhovniceşte în preajma căruia aflându-ne „... Simțim şi vedem harul din el. Nu direct, ci prin trup" (1935), care ulterior (1943) devine: „... Simțim şi vedem harul din el, nu direct, ci prin trup, *printr-o anumită fizionomie spirituală a feții*". Se leagă astfel această

simțire şi vedere a harului, în chip mediat de trup, (şi) de „o anumită fizionomie spirituală a feței". Vezi şi *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 676-677 respectiv D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în *op. cit.,* p. 53.

[263] *Idem.*

[264] *Idem.*

[265] D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în *op. cit.,* p. 55.

[266] *Idem.*

[267] „**Sufletul omenesc, oricât de spiritual, se vede prin trup**, şi într-o fotografie sau într-un tablou al unei persoane nu se redă numai trupul acelei persoane, ci simțirea, caracterul, temperamentul, sufletul ei. **Între trup şi suflet e o întrepătrundere tainică**".

[268] „Privirea unui om nu e numai combinație de celule, numai aglomerație de materie cărnoasă, ci şi *sens*, *idee*, *sentiment*".

[269] „Iar dacă într-un suflet e sălăşluit har ceresc, nu se străvede şi el prin privirea şi fața omenească, prin tot felul unui om de a se comporta vizibil? Evident că da".

[270] „Când suntem în preajma unui om înălțat de harul dumnezeiesc, **simțim şi vedem harul din el. Nu direct, ci prin trup**. Iar dacă e pictat sau fotografiat acel om, nu va fi redat cu toată starea lui sufletească? (...)".

[271] D. Stăniloae, *Sensul icoanei*, în *op. cit*., p. 677.

[272] D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei*…, în *op. cit*., p. 90.

[273] V. U. Eco, *Kant şi Ornitorincul*, Pontica, Constanța, 2002, p. 339. V. şi J.M. Klinkenberg, *Inițiere în semiotica generală*. Institutul European, Iaşi, 2004, p. 333. V. şi T Sebeok, Semnele: o introducere în semiotică, Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 141. V. şi Neofit, *Reflecții asupra iconicității*, *Sinapsa*, V, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 132-138.

[274] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...*, în *op. cit.,* p. 125.

[275] Liturghia Sf. Vasile cel Mare, Chilia Buna Vestire-Schitul Sf. Dimitrie- Lacu, Sfântul Munte Athos, 2008.

[276] D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie...*, în *op. cit*., p. 197.

[277] *Ibid*., p. 196.

[278] *Ibid*., p. 197.

[279] *Ibid*., p. 196.

[280] *Ibid*., p. 197.

[281] *Ibid*., p. 196.

[282] *Idem.*

[283] *Ibid*., p. 202.

[284] *Ibid*., p. 196.

[285] *Idem.*

[286] *Idem.*

[287] *Ibid*., p. 202.

[288] *Idem.*

[289] *Idem.*

[290] *Idem.*

[291] *Idem.*

[292] *Ibid*., p. 196.

[293] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit.,* p. 127.
[294] *Idem.*
[295] Există o serie de transformări iconice: geometrice, optice, analitice, cinetice, prezentate de J-M. Klinkenberg şi sub forma unui tabel. J-M. Klinkenberg, *Iniţiere în semiotica generală*. Institutul European, Iaşi, 2004, p. 354. Au fost tratate mai detaliat în *Iconicitatea – de la chip la asemănare*, teză de doctorat (2017), alături de alte teme ce privesc semnul iconic, retorica comunicării vizuale, retorica iconică, retorica icono-plastică. A se vedea şi Neofit, *Reflecţii asupra iconicităţii*, *Sinapsa*, V, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 132-138.
[296] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...,* în *op. cit.,* p. 127.
[297] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010, p. 15. „Persoana pentru noi este însăşi originea iconicului şi tot universul acestuia. Fără taina chipului de persoană, nici taina iconicului nu se poate dezvălui".
[298] „Iată taina misticii iconice. Persoana noi o considerăm iconicul viu al fiinţei în sine şi fiinţa ca natura fiinţială a persoanei. Metafizica filosofică porneşte de la categoria de fiinţă în sine şi teologia de la dumnezeirea în sine. Mistica noastră iconică porneşte de la „categoria de persoană fiinţială în sine", „trifiinţialul iconic al fiinţei". Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 16-17.
[299] *Ibid*., p. 14.
[300] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 141-143: „Cea mai mare noutate a creştinismului este descoperirea Tainei Ipostasului ca posibilitate de Arătare a Fiinţei". (...) „Să se facă aceste distincţii:

– Chipul Fiinţial în Sine este Potenţa absolută;
– Fiinţa Chipului este Activul;
– Firea Chipului este Actul.

Aceste Fiinţialităţi sunt specificul Ipostasurilor Treimice, Tatăl, Sfântul Duh şi Fiul. Ipostasul Tatălui şi Ipostasul Sfântului Duh ne „rămân încă nearătate", căci noi, Creaţia, suntem „Chipul Firii Ipostasului Fiului". Noi putem fi „părtaşi ai Firii Dumnezeieşti" (II Petru 1, 14). Prin Ipostasul Fiului noi avem acces la Cele Dumnezeieşti. (…) Ipostasul Fiului-Cuvântului Fiinţial Dumnezeiesc face direct şi volutiv Actul Creaţiei, datorită căruia Harul apoi intră în Lucrarea Harică. (…) Creştinismul este Religia HristoCentrismului. Mistica şi Teologia creştină sunt de asemenea IpostasCentrism Hristic".

Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a liturghiei*, Platytera, Bucureşti, 2009, pp. 139-140: „Aici este Taina Dialogului-Liturghisirii între Chipuri Indestructibile şi între Firi Împărtăşibile. Firile se pot Uni în Chipul unei Persoane Indestructibile, pentru că Firea, deşi se asumă de către Chip, are taina să Transfigureze Chipul în care se întrupează, Comunicând Chipul Firii şi celuilalt Chip prin participare de propriu Chip.

Doar în Viziunea tainei Trifiinţialităţii Persoanei (ca Chip-Deofiinţă, Faţă-Înrudire de Chip şi Fire-Asemănare de Chip) se poate avea Viziunea Comunicărilor între Chipuri. Acestea nu se amestecă şi sunt de Naturi diferite, însă au capacitatea ca Firile Chipurilor să se Asume reciproc, să se Integreze propriului Chip, dar nu absorbindu-se în Chip, ci Împărtăşind

Chipul de Întâlnire Dialogală între Chipuri. (…) Firile Chipului sunt Împărtăşiri de Naturi-Substanţialităţi diferite, iar Chipurile între Chipuri sunt Întâlniri între Persoane Faţă în Faţă. Aici este Taina Misticii Creştine ca Liturghie de Dialog între Chipuri Persoane care totodată se însoţesc de Euharistia Împărtăşirii între Firile Chipurilor, ce se Asumă de către Chipuri prin participări la Taina Chipurilor, prin Împărtăşirea Firilor".

[301] Ieromonah Ghelasie, *Memoriile unui isihast*, Filocalie Carpatină, vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 113: „Ipostasul este însăşi Icoana Ființei. Ipostasul este Firea-Asemănarea Chipului Fiinţial. Aşa Icoana este Arătarea Firii Fiinţiale, este Asemănarea Chipului Fiinţial. Fiinţa este doar în Ipostas-Icoană. Icoana este Asemă-narea. Iată toată taina creştină".

Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010, pp. 204-205: „Ipostasul este evidența Firii Fiinţiale, care, mai mult, purcede din Cele ale Firii Energiile Harice, care Împărtăşesc tocmai Firea Ipostatică. Pentru noi, Creația, toată Taina este Ipostasul Cel cu Har".

[302] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică..., op. cit.,* p. 651.

[303] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică..., op. cit.,* pp. 652-653.

[304] Ieromonah Ghelasie, *Mic dicționar isihast*, Platytera, Bucureşti, 2015, p. 288.

[305] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, *op. cit*., p. 477.

[306] *Idem.*

[307] *Ibid*., p. 478.

[308] Se pot urmări, în chip detaliat, dimensiunile acestei comuniuni în chip euharistic, în toate amănuntele ei complexe, parcurgând articolul părintelui Stăniloae: D. Stăniloae, *Liturghia comunității şi jertfa interioară în viziunea filocalică*, în „O", XXX, 1978, nr. 1-2, pp. 389-399; v. şi Boris Bobrinskoy, *Prière du coeur et Eucharistie – en hommage respecteux au Père Dumitru Stăniloae*, în *Persoană şi comuniune – Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia ortodoxă, Sibiu, 1993, pp. 627-634; v. şi Neofit, *Chipul euharistic... al întâlnirii*, Chipul iconic, Sânbotin, 2019, pp. 51-100.

[309] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, *op. cit*., p. 487.

[310] *Idem.*

[311] *Idem.*

Icon-Iconare-Iconic: Persoana – Chip Triadic

– de la mistagogia icoanei, la mistagogia iconică –[*]

I. Iconic, Iconare, Icoană

I.1. Icoana - taina în descoperirea persoanei
– de la teologia icoanei, la mistica icoanei –

Icoană, Iconare şi *Iconic* – sunt termeni ce constituie fundamentul şi centrul de greutate al întreg edificiului misticoteologic al Părintelui Ghelasie, precum şi al practicii sale duhovniceşti. „Trăirea noastră creştină este trăirea în icoană, (…) este dialog între icoane”[1]. „Să începi să vezi lumea prin ochii Icoanei”, „să capeți o vedere de Icoană a lumii”, „să transformi lumea într-o Icoană cosmică”, „să Iconizezi lumea prin Icoana întrupării lui Hristos”, „să te închini şi să îngenunchezi în fața Icoanei”, „să stai ca în Icoană”, „să faci Ritualul Icoanei”, „să vă umpleți casa de icoane” ca să devină Biserică – sunt îndemnurile sale de practică în specific carpatin, rămase ca moştenire. Sunt îndrumări simple, în fond, dar pline de adevăr şi de valoare duhovnicească, căci au în spate o trăire autentică, un vast bagaj de cunoştințe multidisciplinare însoțit de o muncă asiduă de cercetare, elaborare şi exprimare, întreținută de o necontenită căutare de adâncire în tainele lui Dumnezeu şi ale lumii, asociată cu nevoia de actualizare şi adecvare contextuală.

Ce este icoana, în rostirea Părintelui Ghelasie?

„Icoana este deplinul tainei. Icoana este taina în descoperire tot de taină, care te implică în taină, te asociază până la o proprie participare tot de taină. Icoana este sublimul întâlnirii cu taina până la vorbirea cu taina ca descoperire tainică. Icoana

[*] *Un gest de mulțumire coordonatorului colecției – GHELASIENE – in honorem Avva Ghelasie –, pentru încredere, sugestii, comentarii şi completări.*

este izvorul şi originea tainei. Icoana este cea care are taina în sine şi icoana naşte taina, nu taina naşte icoana. Icoana este chipul-ipostasul-persoana ca supra-taină din care se revarsă taina"[2].

„Icoana este arătarea-asemănarea Chipului"[3]. Chipul este numit „în mod deosebit şi iconul în sine al lui Dumnezeu, de unde originea icoanei creştine în descoperirea chipului lui Dumnezeu prin taina arătării lui Hristos. Între chipul de icoană şi chipul lui Dumnezeu este astfel mai mult decât o „înrudire" de analogie, fiind chiar o „comunicare" de sine"[4]. „Icoana este exprimarea Chipului"[5]. „Icoana este Chipul în comunicare (...) Icoana este vorbirea în gest divin"[6]. „Icoana este puntea rugăciunii"[7].

„Icoana este icoană doar dacă are „trupul învierii hristice", altfel nu mai este icoană, ci o reprezentare figurativă, moartă"[8]. „Icoana creştină este hristic întrupat, nu hristic inteligibil. (...) A sacraliza hristic trupul iconic este icoana creştină"[9].

„Icoana este obiect de cult creştin, adică de ritual liturgic hristic"[10]. „Icoana nu este simplă reprezentare teologică, ci este în primul rând reprezentare ritualică de euharistie liturgică"[11]. „Icoana este viu iconic şi spiritual şi material-corporal"[12]. „Icoana este material ce participă la Divinul Întrupat în el. Icoana este Divin Întrupat, nu Divinul însuşi ca în idol"[13].

Pe lângă aceste formulări ce au consistența unor maxime, pentru a percepe icoana în contextul viziunii isihaste a Părintelui Ghelasie, am ales câteva teme prin care se poate vedea şi modul său personal de abordare, sau altfel zis, chipul său de iconare: *Icoană şi Nume; Trupul Icoanei – Viul Hristic, Viul Duhovnicesc; Prezența Persoanei – Activul şi Viul Iconic; Icoana – Punte de Rugăciune şi Dialog, Icoana – arhechip al Bisericii şi Biserică în potență; Icoană şi Ritual; Icoană şi Liturghie: euharistia hristică – originea icoanei.*

Icoană şi Nume, Persoana şi Iconicul Numelui

Teologia icoanei este: numele, chipul şi materia de zugrăvire, toate formând reprezentarea iconică. Iar raportul față de icoană implică trecerea de la materia de zugrăvire la chipul

iconic şi de la chip la numele persoanei chipului, care aduce acea *prezență iconică* de dialog. „Icoana creştină are teologic, nume, chip şi materie-trup de zugrăvire, dar nu are persoana acestora, aceasta fiind dincolo şi peste ele”[14].

„Numele este esențial pentru icoană, el este considerat iconicul spiritual. Astfel, teologic se spune că numele dă chip icoanei şi o sfinţeşte chiar. Numele este legat direct de chipul icoanei şi-i atrage prezența celui din icoană. Puterea numelui este cunoscută – Numele lui Dumnezeu atrage şi Prezența reală a Lui. Acest viu al Numelui şi Chipului este viul ce se manifestă şi în materialitatea icoanei. Este o relație nedespărțită. Icoana este în primul rând Numele şi Chipul acestuia şi apoi corespondența corporală, până la materialitatea icoanei”[15]. „Icoana este Numele în comunicare, este cartea cu Numele Chipului, care face tocmai arătarea Chipului, a nevăzutului”[16].

„În creştinism, Numele este legat şi de Persoana Numelui, care se arată cu adevărat prin Întruparea Hristică. Această taină a Întrupării Numelui şi a Persoanei Divine este temeiul icoanei creştine, care dă o cu totul altă viziune chipului reprezentat în forme iconice”[17]. Hristos este arătarea tocmai a Chipului lui Dumnezeu cel de taină. Dacă Numele de Dumnezeu este prima lui reprezentare, odată cu aceasta este şi taina chipului iconic. „Dumnezeu şi Chipul Iconic sunt sinonimi şi deodată. În Sine, Dumnezeu este Chip Iconic ce nu poate fi văzut de creație, iar în arătare este tot Chip Iconic, dar accesibil nouă. Iconic-Persoană-Dumnezeu sunt deodată şi fără despărțire. Numele de Dumnezeu este identitatea, Persoana este distincția Numelui şi Iconicul este arătarea de taină a Numelui şi Persoanei. Deci, ca specific carpatin, Dumnezeu este Chip de Icoană în Sine în care subzistă Numele şi Persoana”[18].

Astfel, Chipul lui Dumnezeu ca Iconic este mai mult decât Chip de Dumnezeu în relație cu lumea. „Dumnezeu nu este un Nume „funcțional”, ci un Supra-Nume Sacru în sine, Iconic, datorită căruia El Însuşi este (numit) mai întâi Dumnezeu în sine şi, prin acesta, şi Dumnezeu pentru creația sa. Acest Chip de Dumnezeu intraființial este Iconicul divin” pentru mistica isihastă carpatină. Noi nu ştim Chipul lui Dumnezeu, dar ni se

revelează asemănarea Sa care este Numele Iconicul Chipului din adânc”[19]. „Specificul carpatin este această supra-sacralizare a Numelui lui Dumnezeu ca Iconic Divin în sine, față de care trebuie să faci gest de închinare, şi cu „înfricoşare mare” apoi şi numirea Lui”[20].

Trupul Icoanei – Viul Hristic, Viul Duhovnicesc

Fiul lui Dumnezeu S-a Întrupat real şi astfel trupul poate avea în sine divinul. De aici, Icoana poate avea în sine pe Cel pe care-l reprezintă. De asemenea „trupul unui chip nu poate fi niciodată rupt de cel pe care-l reprezintă. Trupul atrage chipul şi prezența celui reprezentat, iar prezența şi chipul atrag trupul acestuia. Această simultaneitate a trupului şi a celui pe care-l reprezintă este învățătura Sfinților Părinți, referitor la taina icoanei”[21].

Hristos Cel Înviat este icoana adevărată, ca trup şi divin deodată, fără despărțire şi fără amestecare. Unde este arătarea trupului lui Hristos este şi arătarea prezenței lui reale şi vii. Trupul icoanei este astfel trup de înviere, nu orice trup. „Icoana este icoană doar dacă are „trupul învierii hristice”, altfel nu mai este icoană, ci o „reprezentare figurativă, moartă”. De aceea taina icoanei începe doar cu întruparea lui Hristos, că prin chipul Său se poate face iconarea chipurilor. „Câți în Hristos v-ați Botezat, în Hristos v-ați şi Îmbrăcat”. (...) Prin Hristos cel întrupat făpturile capătă iconarea hristică, (...) de chipuri înviate, în viul hristic”[22].

Astfel, icoana are în plus față de o reprezentare oarecare tocmai *viul hristic* ce dă icoanei chipul propriu-zis de icoană. Viul hristic din reprezentarea icoanei este însă încorporat în Trupul Înviat, ce dă şi materialului icoanei taina unui „viu iconic”. „Astfel mistica icoanei vorbeşte de „un viu special”, *viul iconic hristic*, ce intră în icoană, deodată ca „material şi reprezentare”. „Materialul” icoanei prin chipul iconic pe care-l reprezintă primeşte „condiția de iconic”, ce îl sfințeşte. Icoana este „sfințită prin chipul iconic din ea”, nu este sfântă prin sine însăşi. Icoana este trupul chipului şi trupul este viu doar prin chipul ființial ce este în trup. Deci icoana este trupul chipului şi

noi nu ne închinăm trupului, ci chipului, dar chipul fiind întrupat, închinarea se face deodată şi trupului şi chipului, ca totalitate. Hristos cel cu trup este Hristos cel întreg şi noi ne închinăm acestui întreg hristic"[23].

„În modalitatea revelației biblice, Însuşi Dumnezeu procedează de la trup la suflet. Dumnezeu „ia pământ, modelează-zugrăveşte corpul", în care apoi suflă chipul sufletului. Dumnezeu întâi face „casa" în care să locuiască sufletul. Şi dacă chipul spiritual nu poate fi fără trupul acestuia, înseamnă că şi trupul nu poate fi „gol" de chipul spiritual, deci nu poate fi lipsit de *viul iconic*. Astfel icoana este *viu iconic* şi spiritual şi material-corporal. Acelaşi fapt este în taina întrupării hristice. Fiul lui Dumnezeu întâi îşi prepară casa-trupul în care să Se întrupeze. Mai întâi alege pe Fecioara-Maica Domnului, şi din trupul Maicii Domnului Se naşte chipul iconic al lui Hristos cel întrupat. Maica Domnului este Teo-tokos, Născătoare de Dumnezeu, adică real naşte chipul lui Hristos cel Dumnezeu şi Om. Trupul Maicii Domnului naşte iconicul Dumnezeiesc al lui Hristos. Aşa, corpul este născător de chip"[24] .

De obicei se consideră că chipul este înaintea corpului. „De fapt sunt deodată şi în prezență reciprocă. Pentru noi, creația, fiind prin Creator, partea de întrupare a Divinului este activul propriu-zis. De aici, icoana este considerată mistic ca „născătoare de chip" al celui pe care-l reprezintă. Dacă nu este trupul, nici chipul nu se naşte. Trupul este astfel Icono-tokos, Născător de Chip Iconic"[25].

Dar „trupul icoanei este trup „înduhovnicit", nu o materialitate obişnuită. Are astfel „duhul chipului" şi acest duh dă un *viu iconic* şi materialului icoanei. Se distinge trupul de duhul chipului, dar materialul icoanei, fiind înduhovnicit, înseamnă că are real *viul duhului*. Deosebirea dintre o materialitate oarecare şi materialitatea icoanei este în această „înduhovnicire" a materialului icoanei. Icoana în însăşi materialitatea ei are astfel un „viu duhovnicesc", are *prezența duhului iconic*. Credinciosul participă la taina icoanei prin acest *duh iconic*"[26].

Prezența Persoanei: comunicare ființială şi strălucire harică
– Activul şi Viul Iconic –

„Icoana este mai mult decât simpla reprezentare a unui chip. Icoana este altarul chipului, ceea ce implică şi un sacru de activ iconic. Altarul cere închinare specială în plus față de o venerare. În altar este prezent direct Dumnezeu şi de aici se prelungeşte în templu-biserica propriu-zisă. Astfel se consideră un Divin ce „îmbracă" materia şi chipul reprezentat şi-i dă o „suprareprezentare" de iconic chiar în materia şi chipul reprezentat. Aceasta nu înseamnă idolatrie, pentru că materia şi chipul reprezentat nu se transformă în Divin (ca la idoli), ci se îmbracă într-un Divin care acceptă întruparea în reprezentarea iconică. Aşa, iconicul acesta nu este de „substanță", nici ca materie, şi nici ca Divinitate, ci ca supra-formă care le îmbracă neamestecate, dar în legătură.

Spre deosebire de perspectiva teologică, în care icoana are nume, chip şi materie-trup de zugrăvire[27], în mistica iconică toată taina icoanei nu este în nume, chip şi materia de zugrăvire, ci în *persoana* care se „lasă legată" de acestea[28]. Cel mai important este *viul iconic*, supra-viul care îmbracă icoana în exterior. Acest viu nu este al chipului şi materiei, ci al „legăturii de taină" a acestora cu persoana de „dincoace". Acest viu este un *viu ființial* care are, într-adevăr, şi harul, dar nu se confundă cu acesta. Persoana are capacitatea să iasă real şi faptic în „afara" sa, fără să-şi „piardă" ființialitatea, iar această **ieşire a persoanei ființiale în „afara" sa este prezența**. Astfel **prezența nu este energie, ci prelungire de ființialitate** peste „hotarele sale", din care apoi iese şi o energie harică.

Prin prezență se comunică „cele" ale *ființei*, iar apoi cele ale prezenței se comunică prin *energiile harice*. Este evidențiată astfel această deosebire între prezența ca ființialitate de exterior şi energia ca strălucire de prezență[29].

Şi în acest miraculos *viu iconic* de exterior al chipului reprezentat se face apoi dialogul cu icoana. „Astfel, în taina persoanei ca supra-reprezentare şi peste nume, şi peste chip, şi peste materie se face comunicarea mistică. Aşa-zisele energii ale reprezentării formei chipului se dizolvă în *supra-viul persoanei*, care este dincolo de orice energie, fiind ființă. (...) Acolo unde

este reprezentarea chipului iconic vine imediat şi *prezența persoanei* respective, dar „peste şi în exteriorul" reprezentării. Şi *prezența persoanei* de dincolo de reprezentare face apoi şi un fel de „harizare" a reprezentării chipului zugrăvit.

Icoana este „reprezentare harismatică", spun Sfinții Părinți. „Prin chipul sfânt pe care-l reprezintă primeşte sfințirea harului, ce dă materialității icoanei o „energie iconică". Chipul iconic este chip harismatic şi harul este o realitate vie divină, care se manifestă şi în materialitatea icoanei"[30].

Mistica iconică este în acest ritual gestic dintre *prezența – viul persoanei* şi reprezentarea sa şi într-un chip întrupat-zugrăvit. Aşa, trupul-zugrăvit capătă sfințirea *supra-viului prezenței persoanei*, care nu transformă materia, ci o face „părtaşă-participantă" la taina cea de dincolo[31]. În acest gest iconic avem încărcătura prezenței Divinului, ca întâlnire şi chiar ca unire şi dialog-conlucrare. Iar în această unire tu eşti cel pasiv şi Divinul cel Activ"[32].

Icoana – chip dialogal, Icoana – arhechip al Bisericii
– Icoana – Biserică în potență, Icoana – punte a rugăciunii –

Fiul lui Dumnezeu Se împărtăşeşte lumii prin diferite modalități, deplinătatea acestei împărtăşiri fiind Euharistia Liturgică. Icoana este chiar un rod al împărtăşirii. Icoana este chip sfințit, tocmai datorită faptului că a ajuns la împărtăşirea cu Divinul, până la unirea cu El. Icoana este chip de unire. De aceea în icoană este dialog. „Mistic se poate spune că icoana este tocmai ritualul dialogului sacru. Icoana este modalitate de relație, ce dă icoanei prezență şi participare deodată. Şi astfel, icoana este vie, tocmai datorită dialogului pe care-l are deja în sine şi pe care-l activează în permanență"[33].

„Unde este icoana, este „vorbirea cu Dumnezeu", de unde legătura icoanei directă cu rugăciunea. Icoana este puntea rugăciunii. De aici rugăciunea prin icoană, ce şi mai mult se face rugăciune „în" icoană. Icoana este, astfel, chip de Biserică, unde se întâlneşte creația cu Dumnezeu. Orice icoană este arhechip al Bisericii, care naşte Biserica. Modelul Bisericii este după modelul icoanei. Hristos întrupat este prototipul icoanei, care

are în sine prototipul Bisericii. Icoana este Biserică în potență. De aceea Biserica trebuie să aibă icoane şi zugrăveli de sfinți, care nasc tocmai Chipul de Biserică. (…) Această condiție de „icoană de întrupare" dă caracterul de dialog şi de Biserică-locaş de întâlnire până la unirea cu Dumnezeu. Şi acest caracter de Biserică dă icoanei aureola de taină"[34].

„Mistica teologiei icoanei are ca esență tocmai caracterul de dialog al icoanei. Dacă, teologic, icoana este reprezentarea ce te îndreaptă spre chipul celui reprezentat, mistica icoanei este o dată dialogul dintre văzut şi nevăzut, şi încă o dată dialogul dintre chipul reprezentat şi reprezentatori. Este tocmai miracolul icoanei, în care Chipul Cel Nevăzut se îndreaptă El către vedere"[35].

Icoană şi Ritual – Mişcare în Gesturi Sacre

„Icoana este obiect de cult creştin, adică de ritual liturgic hristic. Aşa, icoana trebuie să aibă „dimensiunile" ritualului liturgic, nu doar simpla reprezentare. Ca şi cuvântul evanghelic, care în cultul ritualic capătă şi alte dimensiuni decât „simplu cuvânt scripturistic". Spiritul iconoclast este şi anti-ritualic.

Teologicul pentru viața creştină înseamnă tocmai „intrarea" în taina ritualului sacramental creştin, care face din cuvânt o euharistie[36] reală şi împărtăşibilă. Evanghelia ritualului liturgic este mai mult decât „cele patru evanghelii scripturistice". Este icoană liturgică. Evanghelia este chivotul care ține Cuvântul divin întrupat. Orice cuvânt evanghelic este o euharistie pentru suflet.[37]

Acest *viu* al cuvântului evanghelic noi îl prelungim şi în reprezentarea icoanei. Dacă în pâinea şi vinul euharistic este cu adevărat un viu divin**,** şi cuvântul evanghelic şi reprezentarea iconică pot să aibă un viu ritualic liturgic.

Teologia Icoanei trebuie să țină cont şi de acest aspect al ritualului liturgic al icoanei. Trebuie clarificat că **icoana nu este simplă reprezentare teologică, ci este în primul rând reprezentare ritualică de euharistie liturgică**.[38] Şi aşa, reprezentarea iconică intră şi în categoria de viu liturgic[39]. Pâinea euharistică este Trup Divin[40], chiar dacă are reprezentarea materiei pâinii[41]

obişnuite. La fel, trupul icoanei este Trup Sfinţit, chiar dacă este materie obişnuită.

Tot ce este sacralizat nu mai poate fi considerat obişnuit, ci o „excepţie" supranaturală. Şi reprezentarea sacră nu poate fi „distrusă", chiar dacă reprezintă trupul, şi nu spiritul. Iconoclaştii ar trebui să înţeleagă că idolatria nu se potriveşte cu icoana creştină, pentru că are o reprezentare de divinitate de întrupare-euharistie, nu de divinizare în sine.[42]

Mai mult, iconicul creştin este divin de ritual, nu de „substanţă" divină. Icoana nu are substanţa divină, ci are *viul activului* formei divinului. Reprezentarea iconică este teo-formă ce are în sine conţinutul[43] naturii create, nu al divinului, ca în idol. Această taină de formă divină ce „îmbracă"[44] un conţinut de natură creată este taina iconicului creştin. Paradoxal, în icoană forma este divină şi conţinutul nu este divin. De aceea este o închinare reală şi la reprezentarea iconică, pentru că are tocmai teo-forma. Idolul este „formă creată" şi conţinut de divin, ce face o absorbire a divinului în „materia" idolească. Iar „teo-forma este taina chipului de persoană. (…) Persoana este teo-forma teo-conţinutului"[45]. Această teo-formă[46] este taina iconicului[47], care face reprezentarea iconică un viu de formă divină, nu de natură divină, ceea ce exclude astfel idolatrizarea. Şi viul de formă divină înseamnă ritual iconic, adică gest iconic"[48]. „Ritualul este mişcarea în gesturi sacre"[49].

Icoană şi Liturghie
– icoana – liturghia întrupării chipului lui Hristos –
– euharistia hristică: originea icoanei –

Ca definiţie în terminologie ghelasiană, liturghia este actualizarea în prelungire nesfârşită a iubirii dumnezeieşti[50]. Liturghia înseamnă „trăire în chipul iubirii absolute". „Iubirea dumnezeiască dincolo de toate definirile este arhi-liturghia în sine, care se „revarsă" şi în creaţie ca „liturghie de creaţie", care este „dialogul de iubire între iubirea absolută dumnezeiască şi iubirea absolută de creaţie"[51].

„Esenţa vieţii este permanenta liturghie a iubirii dumnezeieşti, care coboară în creaţie şi prin care apoi creaţia se „urcă" spre Dumnezeu"[52]. „Liturghia pe scurt este iubirea lui Dumnezeu

care neîncetat Se dăruieşte creaţiei Sale şi creaţia la rândul său răspunde mereu cu „deschiderea fiinţialităţii" de creaţie"[53].

Liturghia este şi mistica teologiei icoanei hristice: „Chipul icoană al lui Hristos este euharistia liturghiei. Taina icoanei este taina euharistiei liturghiei lui Hristos. **Icoana este liturghia întrupării chipului lui Hristos în chip de creaţie. Icoana este liturghie hristică**"[54].

Icoana „se naşte din dublul act al coborârii lui Dumnezeu în creaţie şi totodată al urcării creaţiei în Dumnezeu. (...) Este actualizarea desăvârşirii. Dacă ar fi doar o „coborâre" a lui Dumnezeu în creaţie fără urcarea şi a creaţiei în Dumnezeu, nu ar fi fost cu adevărat „toată împlinirea". De aici iată se „naşte" chipul desăvârşirii, icoana. **Cine nu trăieşte actul liturgic al liturghisirii euharistiei hristice nu poate „pricepe" taina icoanei. De aceea originea icoanei este euharistia hristică**. El, Hristos cel euharistic, cel Dumnezeu totodată om-creaţie este icoana, chip de Dumnezeu coborât în creaţie şi chip de creaţie urcat în Dumnezeu.

Icoana este chip de Cuvânt-Dumnezeu întrupat în chip de creaţie şi chip de creaţie întrupat în Chip de Dumnezeu Cuvânt. Este însuşi chipul euharistiei în care chipul de creaţie se face trupul şi sângele lui Hristos, Dumnezeu şi om-creaţie totodată. Icoana este chip de creaţie urcat în Dumnezeu, este chip îndumnezeit, nu dumnezeit. A nu se confunda icoana cu „idolul" – icoana nu este chip de creaţie „făcut Dumnezeu", cum este „idolul", ci este chip de creaţie îndumnezeit, urcat în Dumnezeu. Analog, „pâinea-trupul Bisericii se face trupul şi sângele lui Hristos cel înviat", iar „credincioşii Bisericii prin pâinea liturgică urcă în Hristos şi trupul lor se face trupul lui Hristos – o taină negrăită şi o bucurie cerească"[55].

„Biblic, mistica personală este doar o jumătate de comunicare cu Dumnezeu, căci **doar liturghisirea euharistică sacerdotală a Bisericii este mistica întreagă şi deplină**. Personal, tu poţi ajunge să stai până în Faţa lui Dumnezeu Cel Întreit, ca starea iconică, dar prefacerea euharistică a trupului înveşnicirii nu o poate face decât Biserica. Poţi primi harul-lumina divină, dar nu poţi primi înveşnicirea decât prin unirea-împărtăşirea cu

trupul liturgic bisericesc sacerdotal. De aceea, strict biblic, zisa rugăciune mistică personală este doar o jumătate, ea trebuie să se întregească prin rugăciunea euharistică a Bisericii, dincolo de tine personal. Strict biblic, nimeni nu se poate mântui decât prin Biserica Euharistică"[56].

„Este doar o unică împărtăşire, de trup euharistic hristic, peste care este coborât şi Sfântul Duh, fără despărțire sau amestecare"[57]. „Biserica întreagă biblică este deodată Cuvântul, Duhul-Pecetea Divină şi Euharistia-Prefacerea Dumnezeiască. Liturghisirea este această integralitate nedespărțită şi deodată"[58]. „**În Biserică este totala întâlnire cu Dumnezeu**"[59].

Unii vor o teologie exclusivă, alții o religie cult-morală. Taina isihastă este taina acestora nedespărțită şi neamestecată. Taina isihastă-filocalică este taina trinitară-integrală. Taina isihastă este taina icoanei şi taina împărtăşaniei liturgice. Fără taina icoanei şi a împărtăşaniei nu se poate înțelege taina creştină. Icoana-Chipul Tatălui Dumnezeu, taina în sine însăşi, se corelează după căderea creației cu Icoana Chipul lui Hristos, restabilirea creației căzute. În taina Icoanei Hristos-Împărtăşanie se întâlnesc teologia şi religia. În această taină se unesc cele două icoane, Dumnezeu şi creația. Totul este în vederea şi în sensul acestui ultim act de unire a creației cu Dumnezeu.

În taina Icoanei Împărtăşanie-Hristos, chipul necreat Dumnezeu se uneşte cu chipul de creație într-o unitate fără amestecare. Toată taina este prin Hristos**.** Nu simpla persoană Hristos, ci Hristos cel Taină Împărtăşanie. Hristos restabileşte creația căzută şi tot El o uneşte cu Dumnezeu Tatăl, Taina-Taină. Creația este creație şi niciodată nu va putea ajunge la deoființa cu Dumnezeu. Prin Hristos se ajunge totuşi la acest imposibil, fără amestecare. În Hristos Împărtăşanie cele două firi creație-Dumnezeu se unesc fără amestecare şi fără despărțire"[60].

„Taina icoanei este însăşi taina hristică, a unirii Dumnezeu-creație, dar nu ca simplă unire, ci totodată ca act liturgic al prefacerii firescului într-un supra-firesc, doar hristic posibil. Mistica isihastă este astfel liturghia propriei persoane"[61].

Toate cele expuse până aici spre desluşirea tainei icoanei, în viziunea şi cu cuvintele isihastului de la Frăsinei, ne-au condus la taina Icoanei Hristos-Împărtăşanie, prin care creația şi

Dumnezeu se unesc fără amestecare şi fără despărţire. „Viitorul teologicului hristic, numai în sensul acesta va putea deveni o actualizare activă, în care să se trezească în mod deosebit viaţa creştină”[62].

I.2. Iconicul – în iconare mistagogică

Familia de cuvinte născută în jurul termenului icon: iconic, iconare, iconizare, iconografie, iconoclasm se regăseşte abundent în scrierile isihastului[63], fiind dovada preocupărilor sale nu atât directe şi explicite faţă de această tematică, cât faţă de conturarea şi reflectarea implicită a unei viziuni iconice distincte, specifice trăirii isihaste. Privind iconicul ca pe un cuvânt cheie în ansamblul operei, se poate creiona încă de la început o imagine semnificativă asupra complexităţii abordării sale, doar amintind câteva din temele tratate, prin titlurile sugestive care ne trec printr-un întreg repertoriu mistico-teologic – triadologic, hristologic, mariologic, antropologic, ecleziologic, liturgic, euharistic, mistagogic (persoană, trifiinţialitate, perihoreză, fiinţă şi har, fiinţă şi „fiinţări”) –: *Paternitatea, Originea Tainei Iconicului*; *Taina Iconicului Maternităţii*; *Iconicul Hristic*; *Personalizările Hristice Iconice*; *Biserica Hristică, Uşa de intrare în Iconic*; *Euharistia Liturgică, Iconicul Posibil al Creaţiei*; *Mistica Iconică prin Iconicul Maicii Domnului*; *Perihoreza Divin şi creaţie, Împlinirea Mystagogiei Iconicului*; *Fiinţă şi Iconic*; *Trifiinţialul Iconic al Fiinţei în Sine*; *Iconicul de Fiinţă şi de „fiinţări”; Iconizările Fiinţiale şi cele Harice*; *Iconizările în raporturi comparative*.

Numai prin această înşiruire de titluri putem fi puşi într-o condiţie smerită în faţa evidenţei unei mărturii a Părintelui Ghelasie de mare anvergură, care pe bună dreptate poate să copleşească pe cel care se încumetă să încerce o analiză a structurii „iconicului” şi să comprime într-o sinteză această temă, cu multiple ramificaţii şi dimensiuni, după cum se poate observa.

Şi totuşi, ce spune despre iconic, Părintele Ghelasie?

„Chipul lui Hristos este chipul de persoană fiinţială în sine, din care cauză este chip iconic-arătare. Odată cu venirea

pământească a persoanei hristice, apare şi taina iconicului, a arătării la față a Divinului şi Sacrului Său”[64]. „Persoana pentru noi este însăşi originea iconicului şi tot universul acestuia. Fără taina chipului de persoană, nici taina iconicului nu se poate dezvălui[65]”. „Persoana noi o considerăm iconicul viu al ființei în sine şi ființa ca natura ființială a persoanei[66]”. Iconicul persoanei este „viu de ființă „peste” ființă şi în comunicare de cele ale ființei, fără ca să „schimbe” sau să se „intre” în ființă[67]”. Persoana este un iconic „al ființei dumnezeieşti”, având „legătură directă cu Treimea Ființei în Sine”[68].

„Dumnezeirea este tocmai paternitatea în sine, ca originea-supraesența în sine. Iată iconicul în sine, cu originea directă în dumnezeirea însăşi”[69]. „Paternitatea este originea tainei iconicului. (...) Noi identificăm iconicul chiar în taina dumnezeirii cea dincolo de toate chipurile. Iată originea iconicului, ca teo-chipul paternității arhepersoanei Tatăl. Dumnezeirea este deja Dumnezeu în teo-chipul paternității”[70].

„Arhechipul de triființialitate” este „iconicul în sine, pe care îl căutăm noi ca origine a însuşi chipului în sine”[71]. Prin „teo-chipul iconic”, esența trece „fără gol” în „distincțiile sale iconice Treimice”[72]. „Esența şi natura nu sunt niciodată „libere”, ci întotdeauna înglobate” în iconicul lor de „Teo-persoană paternitate”, ca „arhechip de Persoană al Persoanelor Treimice Divine”[73]. „Teo-Persoana este iconicul dumnezeirii, ca esență a tuturor distincțiilor. Această „orientare ființială” (intraființială), de esență în sine, este iconicul, pre-persoana, pre-distincția, pre-individualitatea”[74].

„Iconic înseamnă „chip în formă de distincție”. Deci taina iconicului este distincția într-o anume formă-model”[75]. Iconicul este „conținut şi supra-formă”[76]. „Iconicurile de distincție intraființiale” rezolvă trecerea de la ființa „fără chip” la ființa „cu chipuri”; apoi „ca arhechipuri se fac modelele însuşirilor şi calităților”[77].

Chipul sau iconicul este tocmai „capacitatea de relație”[78]. „Actele iconice, arhechipale” sunt acte intraființiale şi „datorită modelului lor sunt posibile apoi actele energetice, ca descoperire de acte ființiale”[79].

„Mistagogia iconicului este primul pas în trăirea tainei liturgice creştine”[80]. „Trupul euharistic hristic este iconicul posibil de acces la iconicul nevăzut Divin”[81]. „Mistica numelui iconic este partea spirituală şi trupul iconic este partea corporală a icoanei, ca un întreg iconic”[82]. „Şi corpul are o formă iconică specifică lui, care trebuie avută în vedere”[83]. „Chipul pâinii este iconicul hranei. (...) Chipul pâinii este prin excelență iconicul lui Hristos, care se „face trup” pentru a ne da nouă viață”[84].

„Iconicul de creație este arhechipul Maicii Domnului”[85]. „Ființa creată este iconicul creat al teo-iconicului creator” (sau „supraiconicul Divin”) – „triființialitatea ființei create este în analogie cu triființialitatea iconică Divină”[86]. „Iconicul creat este „conținut” de natură creată şi supraformă de Divin”[87]. „Ființa creată are pecetea teo-chipului şi propria natură creată”. Iconicul creat, ca persoană, „trebuie să se facă iconic de unire a naturii create cu teo-iconicul, realizând iconicul teo-asemănare”[88]. „Iconicul Divin şi iconicul de creație sunt în raport şi dialog, ca chipul şi asemănarea sa”[89]. Pentru ființa creată, „creațio-chipul iconic este baza perihorezei-întrepătrunderilor ființei create”[90].

Ca şi în cazul icoanei, putem surprinde „iconicul” într-o iconare a Părintelui Ghelasie ce ne arată specificul isihast carpatin, trecând fulgurant privirea prin câteva filtre de orientare: prezența iconică, viul iconic ființial, iconicul spiritual şi trupesc, iconic divin şi iconic de creație.

Iconicul Isihast – Specificul Carpatin: personalizare directă – activ hristic – hristo-iconizare: modelare hristică – iconicul trupului euharistic hristic –

Sfinții percep cu adevărat „acel viu divin care este prezența lui Dumnezeu”, respectiv prezența lui Hristos cel Înviat şi Înălțat la cer (pe care noi nu ni-L închipuim, ci Îl conştientizăm că este prezent cu adevărat în tot locul, fiind Dumnezeu cel Atotprezent). Dacă unii îl identifică cu harul – energie necreată divină, Avva Ghelasie îl consideră un *viu ființial* care are, într-adevăr, şi harul, dar nu se confundă cu acesta: „Ființa, în sensul revelației creştine, nu „iese” în „afara” sa, dar iese intra-

fiinţial, ca distincţie de Persoane Treimice. Şi persoana are capacitatea apoi să iasă real şi faptic în „afara" sa, fără să-şi „piardă" fiinţialitatea. **Această ieşire a persoanei fiinţiale în „afara" sa este *prezenţa***[91].

Părintele Ghelasie distinge cu evidenţă susţinută această deosebire între „prezenţa divină ca prelungire de fiinţialitate de exterior şi energia ca strălucire de prezenţă – energie harică, dar acoperită de activul direct al prezenţei". Iar aceasta se „localizează" prin facerea unui „altar" unde se cheamă activul viu al prezenţei, faţă de care se face apoi gestul iconic – adică gestul faţă de prezenţa iconică a Persoanei lui Hristos care coboară prin taina întrupării Sale[92].

În aceste „locuri iconice" prezenţa divină se face un viu activ care lucrează şi în care omul se poate modela-iconiza. Trebuie pus accentul asupra activului direct al iconicului hristic ce acoperă harul (care există deodată cu acesta), pentru că „gestul iconic[93] este hristo-formă directă în care trebuie trecut, după care urmează transfigurarea harică. Iconicul hristic este viu de hristo-formă, care este prin sine însuşi"[94].

Hristos este în cer, dar Duhul Său se extinde până la noi, cei pământeşti. Avva Ghelasie insistă pe taina „legăturii" nedespărţite dintre persoana hristică înălţată la cer şi trupul Său pământesc în continuă asumare[95].

Iconicul creştin este şi spiritual, şi trupesc, faţă de filosofie, care nu admite un spiritual de trup[96]. Iconicul trupesc creştin este tot o teo-formare a trupului, ca şi teo-formarea sufletului. Teo-forma „îmbracă" conţinutul creat fără să-l distrugă, dându-i doar „răsfrângeri de divin". Astfel, iconicul creştin nu este „idolatrie" care preface şi conţinutul în divin. În icoana creştină doar forma este divină, pe când conţinutul este natură creată şi noi ne închinăm formei divine, nu conţinutului – iată evidenţiată distincţia dintre Forma Divină şi conţinutul creat al icoanei.

Avva Ghelasie „lărgeşte" teologicul icoanei şi cu un viu al teo-formei, care se opreşte cu adevărat în reprezentarea icoanei, dând reprezentării o realitate concretă, fără ca aceasta să fie „idolatrie" (ce înseamnă oprire şi în materialul icoanei). „Viul

de teo-formă care îmbracă „materialul" icoanei nu face îndumnezeirea materiei, ca în idol, ci face o îndumnezeire „peste" materie. Acesta este misticul iconic pe care-l evidențiem noi. Acest „peste-haric divin" este oprirea în reprezentarea icoanei. Prin acest „peste-haric", trupul, în sens creştin, se face părtaş la Divinitate, fără să „umbrească" Divinitatea. „Aureola" din icoanele creştine nu este „aura trupului", ci este „peste-haricul" Divin, dincolo de energeticul trupului"[97].

În euharistie avem „o prezență iconică dublă", fără absorbire – mai afirmă isihastul de la Frăsinei – pe care chiar şi unii teologi nu o acceptă, ca o pretinsă „idolatrizare" a naturii create. Este astfel un *dublu iconic*, de teo-formă „peste" natura creată şi totodată de creațio-formă „peste" teo-forma întrupată, ca *iconic divin* şi ca *iconic de creație*, care dialoghează față către față. Mai mult, trupul euharistic hristic este considerat iconicul posibil de acces la iconicul nevăzut divin. „Dacă Divinul nu s-ar îmbrăca mai întâi în „ceva" creat, nu ar fi posibilă o „legătură" dintre increat şi creat. Doar prin uşa trupului hristic noi putem intra la Domnul. Cei care încearcă să intre „peste gard", ca „furii", nu vor putea avea acces la Divin, că nu au iconicul de prefacere hristică. Un Divin fără trecerea prin Hristos, ca şi o natură creată fără trecerea prin Hristos, nu are accesibilitate. «Cine nu mănâncă Trupul Meu şi nu bea Sângele Meu nu va avea viață întru El», zice Domnul"[98].

Această **personalizare-iconare în trupul euharistic hristic** este posibilul comunicării cu Divinitatea, ca „împlinirea coborârii Divinului în creație şi urcării creației în Divin". În plus, Părintele Ghelasie accentuează că este „singurul iconic de accesibilitate în Divinitate şi chiar iconicul Sfântului Duh de har, tot prin păstrarea iconicului hristic este"[99].

Astfel, „ca iconic creştin, noi facem personalizarea de dialog cu divinul, ca integralitate suflet şi corp, nu ca simplu „inteligibil de-corporalizat". De aceea „mistica noastră este prin trupul hristic, nu prin simplul „inteligibil hristic", cum vor iconoclaştii şi semi-iconoclaştii, ca pretins creştinism inteligibil." Euharisticul hristic este trup în care este Divinul, doar aşa avem acces la Divin. „A de-corporaliza iconicul creştin înseamnă a distruge tocmai taina creştină, a întrupării Divinului"[100].

„Persoana hristică are, paradoxal, în sine numele şi chipul, de aceea sunt nevăzute şi în distincția şi activul direct de persoană. Persoana este tocmai activul şi distincția firii şi chipului ființial. Numele este al firii, iar chipul este al spiritualului pur, dar acestea sunt întotdeauna doar „în şi prin" distincția persoanei"[101].

Specificul carpatin este de personalism direct care asumă şi mentalul şi duhul şi totodată le depăşeşte în integralitatea ființialității"[102], este tocmai „plinul persoanei care înglobează toată diversitatea şi pe care, totodată, o personalizează în unitatea tuturor diversităților, în sensul de a personaliza „de-personalizările" noastre cauzate de păcat"[103].

Deci, „persoana este supra-reprezentarea numelui şi chipului din icoana obişnuită. Această supra-reprezentare are în interior numele şi chipul icoanei, iar în exterior are supraforma persoanei pe care „deocamdată" nu o poți vedea, dar pe care o intuieşti datorită numelui şi chipului din interiorul său. Nu se exclud numele şi chipul icoanei, ci ele sunt îmbrăcate în supra-forma persoanei, care le „odihneşte" şi le hristo-iconizează, le dă supraforma hristică"[104].

Taina persoanei rezolvă astfel cel mai dificil impas al misticii. Ca practică, acest specific carpatin este de a personaliza hristic în primul rând mintea şi trupul tău şi totodată totul în jurul tău: „De la icoana de întrupare hristică, de nume, chip şi materie de zugrăvire, să treci la persoana acestora, cea de dincolo de ele, pe care nu ai voie să ți-o închipui cu niciun chip, dar în care, paradoxal, sunt numele şi chipul din icoana ştiută"[105].

„Practica mistică carpatină opreşte tot ce este al tău, tu intrând în activul hristic care vine către tine de la persoana hristică. Şi aceasta te va hristo-iconiza, îți va reface propria personalizare, pentru ca apoi să fii „apt" şi de un activ de răspuns propriu. Deci, prima treaptă a isihasmului carpatin este să intri în hristo-iconizarea mistică – în acest caz nu este puterea numelui lui Iisus, ci puterea hristo-iconizării activului persoanei lui Iisus. Pronunțând numele lui Iisus, îți hristifici într-adevăr mintea, dar va fi o „luptă" aprigă între conținuturile păcătoase

ale minții şi pronunțarea numelui. Se opreşte această luptă, oprind orice activ de minte în gestul tăcut făcut față de activul hristic – această „inactivitate" a minții li se pare unora un fel de „de-personalizare". Dar în specificul carpatin, prin faptul că activul hristic este al persoanei hristice, tu intrând în acest activ, te vei personaliza, refăcându-se în tine toate de-personalizările cauzate de păcat. Mai mult, se poate folosi şi o *uşă*, mai sigură, de intrare spre activul hristic, şi anume icoana de creație a Maicii Domnului care naşte şi întrupează pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu"[106].

În sensul carpatin, iconicul înseamnă nu ridicarea văzutului la nevăzut, ci un fel de coborâre tainică, de sacralitate a nevăzutului în văzut, în arătare, încât la un moment dat, icoana devine un fel de preînchipuire euharistică; „pentru specificul carpatin Icoana nu este o simplă reprezentare, şi nu este nici o simplă modalitate de a trece de la văzut la nevăzut, de a trece de la trupesc la spiritual, sau la Duh, ci este altceva, este această taină în care Divinul se face trup şi se face împărtăşanie, şi se poate împărtăşi. Şi valoarea în împărtăşanie este că acest duhovnicesc poate coborî într-un concret de văzut al nostru, pe care-l putem pur şi simplu, să zicem aşa, să-l mâncăm, şi devine o parte integrantă din însăşi constituția ființialității noastre întregi, atât ca suflet, ca duh şi ca trup"[107].

Iconicul acesta carpatin „este un caracter al memorialului ancestral de rai în care trupescul şi duhovnicescul, Divinul şi creația stau față-n față, nu se mai contrazic şi se văd deodată. (…) În sensul Iconic al caracterului carpatin, Hristos Înviat nu este în sensul că a putut să facă transfigurarea într-un fel de Spiritualitate de Duh, ci (…) este tocmai această minune peste fire, în care spiritualul, sau duhovnicescul, sau dumnezeirea poate să se coboare ca să poată participa şi partea trupească, materială, în mod egal la dumnezeire, şi nu numai atâta, ca să se poată sta față-n față într-o egalitate, şi nu numai într-o egalitate, dar într-o egalitate de prezență deodată. Nu în sensul că atunci când este spiritualul, trupescul să se estompeze şi aproape să nu se mai vadă, să se absoarbă în spiritual (…), ci să participe în mod egal fără să se contrazică, transfigurându-se

unul în altul deodată în acest suprafiresc iconic. Transfigurarea pare un fel de absorbire a obişnuitului în lumina harică, pe când iconicul carpatin nu face vreo absorbire a unuia, ci sunt amândouă egale fără amestecare, fără umbrirea unei părți sau a celeilalte"[108].

II. Întâlnirea între Icoane – Dialog în Absolut

Continuăm demersul nostru (care îşi propune să dezvăluie originalitatea şi complexitatea viziunii, bine închegate, a Părintelui Ghelasie despre icoană, dar şi să arate că aceasta nu contravine, ci dezvoltă şi adânceşte dogma icoanei, atât de controversată de-a lungul istoriei[109]), evidențiind trei paliere, întotdeauna bine delimitate în expunerea sa – Divin, Creație şi Dialogul dintre Divin şi Creație.

II.1. Icoana Absolută – Dumnezeu Unul în Treime

Părintele Stăniloae afirma că „firea dumnezeiască, deşi e fără formă, pe de altă parte e izvorul tuturor formelor. Ea nu e informă, ci mai presus de orice formă, e o „hiper-icoană". Dumnezeu, fără să aibă o determinare actuală, e izvorul tuturor lucrărilor de determinare. Toate chipurile au astfel originea în El"[110]. Dar în altă conjunctură ne spune că „Dumnezeu nu poate fi socotit condamnat la o veşnică stare informă sau haotică" şi îl citează pe Paul Evdokimov: „Contra sărăciei unui spiritualism excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absența imaginii (a arhetipului chipurilor, în special al celui uman, *n.n.*), ar fi o lipsă de plenitudine. Dumnezeu este forma tuturor formelor, Icoana tuturor icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu e pură negație, ea vrea să spună că Dumnezeu este o Meta-Icoană, după terminologia lui Dionisie, o Hyper-icoană"[111].

Chipul de Dumnezeu „e dincolo de toate Chipurile, dar izvorul tuturor Chipurilor" afirmă Avva Ghelasie[112]. Deci Dumnezeu are Chip, şi anume: „Dumnezeirea în Sine este Treimea

Chip, Dumnezeu Tatăl – Iubirea, Dumnezeu Sfântul Duh – Dragostea-Memoria-Mişcarea Iubirii şi Dumnezeu Fiul – Dăruirea-Liturghia-Cuvântarea Iubirii. Iubirea este Dar, Dragostea este Închinăciune-Oferire-Ritual şi Dăruirea este Liturghie-Răspuns-Mulțumire. Această Treime Nedespărțită, în egalitate fără amestecare este Chipul în Sine Dumnezeiesc, dincolo de toate Chipurile, dar Izvorul şi Originea tuturor Chipurilor"[113].

Noi trebuie să redescoperim Taina Icoanei, „ce este Taina Treimii Dumnezeieşti care înseamnă Dialog în Icoana Absolută, Deoființa Treimii". „Orice Icoană are Trei Chipuri deodată, în Unicul Chip Deoființa Unică"[114]. Dumnezeu Unul în Treime este tocmai Taina Icoanei Absolute Dumnezeu. **Dumnezeu este Însăşi Icoana şi Originea Icoanei. Aşa, Icoana este Dialog Trinitar**"[115] „**Absolut**"[116] – ni se spune.

„**Chipul este Deplinătatea Totalitatea Ființialității de Sine**. Chipul este esența şi nu un produs al esenței. Totul este înaintea părților care sunt Egalități de Totul. Fărâmițarea este restructurarea părților care aduce apoi pierderea Totalității. De aceea Totul Deplinul-Chipul este Originea Originilor**,** Identitatea Absolută de Sine. Chipul este permanentul, Indestructibilul. Dar Chipul ca Totalitate-Deplinătate este tocmai Triființialitatea. Chipul nu este singularitatea, fiind Deplinătatea. Astfel Chipul este Potențialitatea Deplină în Sine, care are Totul în sine spre deschidere nesfârşită de sine. Chipul este mai mult decât Izvorul, fiind şi conținutul Izvorului. Chipul este cea mai mare Taină a Misticii şi Teologiei Creştine. Chipul este Însuşi Dumnezeu Tatăl ca originea Originilor din care se Naşte Totul şi se deschide Totul. Chipul – Tatăl este Supraforma[117] formelor din care Purcede Forma-Fața Chipului şi se naşte Asemănarea Chipului-Prelungirea conținutului Supraformei"[118].

Suntem obişnuiți să privim icoana ca reprezentare şi zugrăvire a Chipului lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu care S-a întrupat în lume. Pe aceste coordonate s-a desfăşurat lupta anti-iconoclastă a Sfinților Părinți; la Părintele Ghelasie ea, „Icoana" (scrisă întotdeauna cu majusculă) şi alți termeni din sfera ei (Chip, Arhechip, Arhetip, etc.) primesc în plus conotații mai profunde care conduc spre taina Sfintei Treimi, spre

deoființa Treimii dumnezeiești – văzută ca „Icoana Absolută". Iar ca un element de pătrundere şi mai fină în acest insondabil, suntem îndreptați direct către „Chipul Perfecțiunii Absolute", „Sacrul-Absolut", către „Izvor" şi „Originea Originilor", către străfundul Tainei în Sine şi al Supra-Tainei, anume Plinul-Deplin Substanțial-Ființial (tri-ființial cum vom vedea) care este **Chipul lui Dumnezeu Tatăl**:

„Taina Icoanei este însăşi Taina Misticii Creştine. Icoana în Sine este Chipul lui Dumnezeu Tatăl. Chipul Perfecțiunii Absolute nu se poate Numi mai Mistic ca denumirea de *Icoană*. Să lăsăm prejudecățile confesionale şi să înțelegem Esențele. În Chipul Icoanei totul este Taină. Dar, în acelaşi timp, măreția Icoanei este tocmai Descoperirea şi Arătarea Tainei[119]. Mulți consideră Taina „ascundere"[120] totală, orice descoperire părând distrugerea Tainei.[121] (...)

Icoana este Izvorul şi Originea Tainei. Mulți sunt nedumeriți de această afirmație, dar în viziunea pur creştină Icoana este Cea care are Taina în Sine şi Icoana Naşte Taina, nu Taina Naşte Icoana. Aici este o Supra-Logică Tainică. Taina simplă şi singulară este mai mult „principiu" abstract decât Deplin concret şi Substanțial-Ființial, Taina nu este un gol în care se topesc şi tac toate. Taina este într-un Plin-Icoană, care aceasta se Descoperă-Deschide ca Taină şi Arătare.

Icoana este Chipul-Ipostasul-Persoana ca Supra-Taină din care se Revarsă Taina. Taina, în sens pur Creştin, nu este o „fixitate" fără Mişcare, ci este tocmai Mişcarea în Sine a Icoanei-Persoanei-Chipului în Sine. Taina este un gol insuficient fără suportul Icoanei. Icoana este Deplinul Tainei. Doar aşa este cu adevărat o Mistică a Icoanei şi a Tainei însăşi"[122].

„Taina! (...) Taina este originea şi izvorul a toate. O singură Icoană în Trei Modele Absolute este originea şi Baza întregii Existențe. Icoana este Chipul-Dumnezeu, Modele sunt Treimea şi restul sunt Tipare şi Sisteme de Realitate. Cea mai mare greşeală este că noi, Creația, ne vedem Sisteme de Realitate şi nu ca Chipul-Icoana lui Dumnezeu. Taina este Icoana-Chipul-Persoana-Iubirea lui Dumnezeu Tatăl din care purcede Sfântul Duh şi se Naşte Fiul-Logosul. (…)

Taina este totalitatea Absolută. Taina este Icoana-Chipul lui Dumnezeu Tatăl. Tatăl este Unica şi Totala Icoană din care iese Treimea, ca Modele[123] Absolute şi Harul-Raţiunile-Energiile Divine, ca Tipare şi Sisteme. Icoana Tatăl este Taina-Taină. Sfântul Duh este Modelul-Religia-Taină. Fiul este Prototipul Teologia-Taină. După Căderea din Rai se uită de Chipul-Icoană-Tată. Ca Perfecţiune sunt trei Taine într-o singură Taină-Taină. (...) Taina Trinitară este Taina Isihastă. (…) Taina Isihastă este Taina acestora nedespărţită şi neamestecată"[124].

Creştinismul vine iată cu Trinitatea Gândirii – în viziunea Avvei Ghelasie, conform căreia operăm în permanenţă cu trei categorii ce sunt „Deodată în Egalitate şi Neamestecare şi Nedespărţite", cum ar fi:

– Odihnă-Mişcare-Nemişcare;
– Supraformă-Formă-Conţinut;
– Conştiinţă-Eu, Memorie-Duh, Limbaj-Spirit;
– Neutru, Pozitiv, Activ;
– Sacru, Gest, Semnificaţie;
– Chip, Faţă, Asemănare.

„Familia Trinitară este Arhetipul Chipului Dumnezeiesc. Familia Trinitară este şi esenţa Chipului nostru de Creaţie"[125].

Astfel, „Dumnezeu Tatăl este Persoana Absolută în Sine care îşi are Chipul Propriei Persoane. Din El iese şi se Naşte Treimea de Persoane, pe Modelele Absolute din Propria Persoană. Chipul rămâne El Însuşi Tatăl. Faţa Tatălui se Transpune prin Purcedere ca o altă Persoană Sf. Duh. Asemănarea Tatălui se Transpune prin Naşterea altei Persoane Fiul. De aici Sfânta Treime de Persoane. Sfântul Duh şi Fiul nu sunt părţi de Tatăl, ci Totalităţi de Tatăl în transpunere Chip de Modele de Tatăl.

– Tatăl este Chip-Chip, Persoană-Persoană;
– Sfântul Duh este Faţa-Chip, Persoana Faţă;
– Fiul este Asemănarea-Chip, Persoana Asemănare.

Aşa Propria Triadă a lui Dumnezeu Tatăl se Transpune într-o Treime de Persoane ce nu sunt altceva decât Dumnezeu, Treime de Deplinuri ca şi Tatăl, ca Persoane de Sine ce ies din Tatăl şi sunt în Deofiinţimea Persoanei Tatăl"[126].

Tot din perspectiva logicii trinitare şi în limbajul[127] ghelasian, specific, Treimea Dumnezeiască este:

– „Dumnezeu Tatăl, Supraforma-Supracauza, Conştiinţa-Iubirea Absolută, Afirmaţia-Substanţa Absolută, Chipul-Unicul, ce se Deschide totodată ca:

– Formă-Cauză, Fiinţă-Dragoste-Memorie-Mişcare, Evidenţa Absolută, Sfântul Duh, Faţa Absolută, Personificată

– Conţinutul-Semnificaţia, Dăruirea-Limbajul, Dumnezeu Fiul-Logosul, Existenţa-Substanţa Absolută, Fiul Suprasubstanţei Tatăl, Asemănarea, Limbajul Conştiinţei Tatăl"[128].

Am ajuns astfel la aşa-numitele „Triade"[129]. Vom evidenţia în continuare câteva din acestea, căci ele definesc şi întregesc Icoana-Persoana, ca „Taină Trinitară-Integrală" ce se conformează „Logicii Trinitare" (adică „Unul în Deodată Trei în Deofiinţa Unului" sau „Unul în Trei Deodată şi Trei Deodată în Unul Absolut").

Chip, Faţă, Asemănare

„Icoana trebuie văzută ca Treime Dumnezeiască, întâi ca Supra-Formă, ca Chipul Unic Perfect, după cum Dumnezeu Tatăl este Supraforma Absolută. Din Chipul Supra-Formă se Deschide Forma-Faţa-Duhul Icoanei, cel ce este Prezent în Icoană şi, totodată, Asemănarea Chipului Supraformei, ca înfăţişarea celui din Icoană, ca Substanţa Icoanei"[130].

Părintele Ghelasie face o distincţie între „*Icoana de afară*" cu înfăţişarea obişnuită, prin care se face intrarea la Prezenţa Transcedentală din „*Icoana din Lăuntru*", cele două Icoane Unindu-se într-o Aceeaşi Icoană şi Transfigurându-se în aceeaşi Dumnezeire („*Şi Întâlnirea-Iubirea-Împărtăşirea este Unirea Celor Două Icoane*")[131]. „Partea de afară este tocmai ultima parte a Icoanei, nu prima, de care se împiedică iconoclaştii. Cine vede în Icoană întâi partea de afară este ca acela ce vede Treimea Dumnezeiască înaintea Tatălui Dumnezeu"[132].

– Chipul-Supraforma este Esenţa Icoanei, ca Afirmaţie;

– Faţa-Memoria-Închinarea-Duhul Icoanei este Evidenţa-Prezenţa;

– Asemănarea-Înfăţişarea este Arătarea, Identificarea.

De aici, „Taina Icoanei este Unirea Interiorului cu Exteriorul, fără Contrariere şi fără desfiinţarea vreunuia, ci din contră, cu Transfigurarea Unuia prin Celălalt. *„Cine mă vede pe Mine, Vede pe Tatăl*", zice Domnul Hristos. Cine vede Înfăţişarea de afară a Icoanei trebuie să vadă, totodată, Chipul din Lăuntru, ca Dialog reciproc. Ca Mistică nu este separaţie între Interior şi Exterior, ci Convorbirea Amândurora. Exteriorul este Vorbirea Interiorului şi Interiorul este Vorbirea Exteriorului. Fiul ca Asemănare a Tatălui este Vorbirea-Semnificaţia Chipului Tatălui. **Cine nu vede în Icoană Dialogul Trinitar, ca Chipul Tatălui, Faţa Sfântului Duh şi Asemănarea Fiului, nu ştie ce este Taina Icoanei**"[133].

Modelul acesta de comunicare intra-Treimică – „Dialog în Icoană", cum spune Părintele Ghelasie – are ca specific faptul că este un „Dialog în Transcenderea Celui de-al Treilea care nu amestecă şi nu absoarbe întâlnirea Dialogală, ci o Transfigurează în Unicul Celui de-al Treilea, comun Amândurora", şi pe acest model el fundamentează atât Mistica Icoanei, cât şi Teologia Icoanei, afirmând că „esenţa Icoanei este tocmai Dialogul în al Treilea"[134].

Iubire, Dragoste, Dăruire

Dumnezeu în Sine este Iubire, Dragoste, Dăruire – corespondenţe pentru Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Sfântul Duh şi Dumnezeu Fiul. Aşa cum am spus şi mai sus, „Dumnezeu este Treimea Dialogului în Absolut" – o altă faţetă a tainei perihorezei[135] între Persoanele Sfintei Treimi: „Sfântul Duh este Gestul Sacru, adică Închinăciunea dintre Dumnezeu Tatăl Iubirea şi Fiul Dăruirea. Închinăciunea Sfântului Duh este Mişcarea Întâlnirii dintre Tatăl şi Fiul, dintre Iubire şi Dăruire. Aceasta este Viaţa Dumnezeiască"[136].

„Iubirea este Sfântă şi Perfectă şi este Chip de Dumnezeu-Icoană. De aceea, doar Sfinţenia este Icoana"[137]. Plasând taina, şi odată cu ea icoana, în plan sacramental, o altă formulare a Părintelui Ghelasie prezintă aceeaşi triadă în „Mediul Sacrului Dumnezeiesc" şi al Ritualului Sacru:

– Iubirea este Chipul-Icoana Absolută, Dumnezeu Tatăl, Taina Sacrului de Sine;

– Dragostea este Fața-Închinăciunea Absolută, Dumnezeu Sfântul Duh, Gestul Sacru în Sine;

– Dăruirea este Asemănarea-Cântarea Absolută, Dumnezeu Fiul, Vorbirea Sacră în Sine.[138]

„Dumnezeu este în Sine Sacrul-Tatăl, Gestul-Sfântul Duh şi Semnificația-Fiul. Viața Dumnezeiască este Această Mişcare Transcendentală pură care se Naşte din Sacrul Absolut Tatăl şi se Mişcă în Gestul Absolut Sfântul Duh şi în Semnificațiile Absolute-Limbajul Fiului. Aşa, Limbajul este Ritualul Transcendental al Gestului Sacru. Conştiința este Iubirea Sacră, Dragostea este Gestul Sacru şi Dăruirea este Semnificația Sacră. Ritualul Transcendental ca Chip de Dumnezeu este astfel Iubirea-Conştiința în Mişcarea-Memoria-Gestul Dragostea în Sine şi în Semnificația-Limbajul-Euharistia-Dăruirea Cuvântului[139]. Un Ritual fără aceste Trei Modele deodată, neamestecate şi nedespărțite, este incomplet”[140].

Categoria de Iubire este doar Transcendentală şi niciodată nu aparține Creației – afirmă Părintele Ghelasie. „Creația doar prin Sfințenie ajunge la Iubire, care este doar ca Transcendent. Noi folosim greşit cuvântul de Iubire pentru Creație. Creația are doar ca Sfințenie Iubirea, în rest are Agape[141], ca Dragoste[142] şi Dăruire (…). Creația are Agape şi Eros în Urcuş Transcendental spre Icoana Iubirii Chip de Dumnezeu. Iubirea face Îndumnezeirea Creației”[143].

Persoană-Esență, Ființă-Mişcare, Dumnezeire-Înfățişare

În limbaj arhetipal, Arhetipul Absolut este Arhetipul Transcendental de Părinte-Tată:

„Dumnezeirea este în Esență Arhetip de Tată. Fondul Dumnezeirii este Tatăl Dumnezeu, nu invers. Datorită Fondului-Esenței de Tatăl este Dumnezeirea. Nu Dumnezeirea produce pe Tatăl, ci Tatăl produce Dumnezeirea. De aici Persoana este Originea Ființei, nu Ființa Originea Persoanei. Dumnezeu Tatăl este: Persoana, Ființa, Dumnezeirea, deja Prefigurarea Treimii. Persoana Dumnezeiască este mai întâi Persoană-Conştiință-Eu

în Sine, şi din aceasta este Duh-Ființă Memorie-Mişcare de Persoană şi este Spirit-Limbaj-Semnificație de Sine ca Dumnezeire. Dumnezeirea este întâi Tatăl-Conştiința Absolută şi din Tatăl se Deschide Ființa-Duhul şi se Naşte Existența Fiul"[144].

Conştiință, Duh, Logos sau Conştiință, Memorie, Semnificație

– Dumnezeu Tatăl este Suprachipul Conştiinței Absolute;

– Sfântul Duh este Suprachipul Memoriei-Inteligenței Absolute;

– Fiul-Logosul este Suprachipul Vorbirii Absolute

Astfel, „Sfântul Duh şi Logosul-Fiul sunt SupraGândirea Dumnezeiască prin care Conştiința Tatălui Dumnezeu se Mişcă în Sine însuşi ca Ființa în Sine Însăşi. (…) Ființa Dumnezeiască în Sine Însăşi Gândeşte prin Sfântul Duh şi Cuvântul-Fiul, Gândeşte Direct prin Ființa Însăşi, nu prin „instrumente neființiale". (…) Această SupraGândire este Suprachipul-Chip al Gândirii-Înțelepciunii apoi Energetice Harice din afara Ființei în Sine. În Ființa în Sine Gândirea este Sfântul Duh şi Logosul-Fiul-Cuvântul, pe când în Har-Energii de Ființă Gândirea este prin Rațiuni Harice, energii de Duh Sfânt şi de Cuvânt-Logos. Trebuie deosebită SupraGândirea Sfântul Duh şi Logos Direct de Gândirea Energetică Harică"[145].

Viul, Viața, Existența

Ca Arhetipuri avem:

– Viul-Tatăl, Persoana, Supra-Forma, Supra-Afirmația, Identitate;

– Viața-Sfântul Duh, Ființa, Forma, Afirmația-Evidența, Identic;

– Existența-Fiul, Sinele, Conținut, Recunoaşterea, Semnifiația, Identificare.

Dumnezeu spune „Eu sunt Cel Ce Sunt" (Ieşire 3, 14) – iar Părintele Ghelasie traduce în limbajul său triadic:

– *Eu* este Chipul Persoana-Identitatea-Conştiința-Supra-Afirmația;

– *Sunt* este Afirmația Identicului;

– *Cel Ce Sunt* este Recunoaşterea-Asemănarea-Existența.

De aici mistica:

– Supra-Numele (*Eu* Persoana);

– Numirea (*Sunt* Ființa);

– Numele (*Cel ce Sunt* Vorbirea în sine, Liturghisirea, Spiritualitatea)"[146].

Iar în coordonatele iubirii:

– Viul este Iubire în Dăruire;

– Viața este Ritualul Viului-Iubirii, este Dragostea, Mişcarea Iubirii-Darului;

– Existența este Limbajul-Cuvântul-Liturghia Iubirii.

„Persoanele Acestor Arhechipuri sunt Înseşi Persoanele Sfintei Treimi Dumnezeieşti – Tatăl, Sfântul Duh şi Fiul"[147]. Prin urmare:

– Viul este Sacrul Absolut Tatăl;

– Viața este Ritualul-Mişcarea Sacrului, Sfântul Duh;

– Existența este Liturghia Iubirii Sacrului Absolut, Fiul Dumnezeiesc.

Din cele prezentate până acum, putem rezuma următoarele:

– Pe baza Revelației Creştine Chipul de Ființă este Triființialitatea;

– Ființa în Sine datorită Triființialității ca Esență este „Un Viu" Ființial în Sine;

– Originea Viului nu este ființarea, ci Însăşi Ființa. Viul este Ontologic, nu funcțional. Viul în Sine este Ființa, nu funcționalitatea Ființei;

– Pe această bază se poate vorbi de o Adevărată Viață în Ființa Însăşi Dincolo de ființările Ființei de Afară;

– Dumnezeu ca Triființialitatea Absolută are în Sine Viață pur Ființială Dincolo de toate asemănările Vieții ființărilor de afară. Această Supra-Viață pur Dumnezeiască este Apofatică față de Viața de Creație şi se Prelungeşte în afară ca Viață-ființări;

– Ființa în Sine are mai Întâi Viață, Mişcare şi Conştiință şi apoi Acestea se Transpun şi ca ființări. Dar Viața, Mişcarea şi Conştiința Ființei în Sine sunt Dincolo de toate asemănările Vieții şi Conştiinței ființărilor[148].

Încheiem aici incursiunea în Taina Persoanei ca Triadă în Sine şi a limbajului triadic dezvoltat pe Arhetipurile Persoanei de către Avva Ghelasie (pentru ineditul lor, redăm ca notă integralitatea acestor triade ale persoanei prezentate în volumul I din *Memoriile unui isihast*[149]).

Aşadar, în concluzie: „Persoana Absolută Tatăl este tot limbajul Arhetipal al Modelelor Dumnezeieşti pe care noi le denumim Icoane. Persoana este comuniune de Treime proprie şi determinare proprie de Sine. Fără Triadă de Sine nu este Persoană şi nici limbaj de Persoană. Limbajul este pe Arhetipurile Persoanei. Limbajul este de la Origine Întreg şi total. Persoana determină gramatica. Gramatica este pe Modelele Persoanei. (…) Acesta este limbajul Persoanei Absolute Tatăl Dumnezeu. Pe Modelele Acestui limbaj se vorbeşte de la Treimea Dumnezeiască până la ultima formă de Creație. Dumnezeu Tatăl este Persoana Absolută în Sine, care îşi are Chipul Propriei Persoane. Din El iese şi se Naşte Treimea de Persoane, pe Modelele Absolute din Propria Persoană. (…) Propria Triadă a lui Dumnezeu Tatăl se Transpune într-o Treime de Persoane, ce nu sunt altceva decât Dumnezeu, Treime de Deplinuri ca şi Tatăl, ca Persoane de Sine ce ies din Tatăl şi sunt în Deoființimea Persoanei Tatăl”[150].

Iată Originile Originilor, Chipurile Vieții Dumnezeieşti care se revarsă şi în Chipuri de Creație. „Acestea sunt ArheChipurile în Sine. Ființa noastră creată „întrupează aceste ArheChipuri Dumnezeieşti”, care Creează Înseşi Chipurile „de Creație în „Substanță Ființială Creată”. Mare atenție să nu se confunde Chipurile Create cu ArheChipurile Creatoare, care sunt dincolo de toate Chipurile de Creație, dar Izvorul tuturor Chipurilor. (…) Chipurile de Creație sunt Liturghisirea în Creație a Liturghiei Dumnezeieşti în Sine a Fiului”[151].

II.2. Omul ca Icoana de Asemănare a Chipului lui Dumnezeu

Revelația ne spune că omul este creat după Chipul lui Dumnezeu, iar mântuirea urmăreşte restabilirea omului „ca să fie asemenea chipului Fiului Său” (Romani, 8, 29) – fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului Cel Unul-născut[152].

„Creația fiind Creație nu are Chip prin Sine, ci Chip Dăruit de Creator. Creatorul dă Chip Creației, care are apoi şi „proprii chipuri". Fiecărei Creații Creatorul Dumnezeu îi Dăruieşte din Iubire un Chip Propriu. Aşa, orice Chip de Creație este, mistic, o „Întrupare" de Chip al lui Dumnezeu în Chip de Creație"[153] – afirmă isihastul de la Frăsinei.

Părintele Stăniloae ne spune că „Dumnezeu Cuvântul, creând pe om ca ființă conştientă mărginită în puteri, nu poate să nu-i dea acesteia un chip actualizat până la un anumit grad. Căci chipul e forma organizată a raționalității proprii omului ca chip culminant în cosmos, destinat să imprime chipul său în tot cosmosul, în toate lucrările ce le face, prin organizarea lor conform rațiunii sale şi deci conform, în mod indirect, Rațiunii supreme, spre care rațiunea omului tinde, revenind mereu asupra formelor anterioare ale organizării date lucrurilor şi faptelor sale. Dar chipul acesta, fiind conform Logosului divin ca arhetip, este pe de altă parte într-o legătură cu Arhetipul dumnezeiesc infinit şi e chemat să se imprime în toate în mod tot mai desăvârşit şi să le cuprindă pe toate ca şi Arhetipul lui şi în mod tot mai conform cu Acela"[154].

Părintele Ghelasie declara că „face un fel de Asumare a Chipului Uman cu însuşi Chipul Hristic" şi că „Omul este un Chip Iconic" şi totodată un Chip cosmic, argumentând că „noi avem ca Chip de Făptură însuşi Chipul Întrupării Fiului": „Nici îngerii şi nici natura n-au Chipul Cosmic. Numai Omul are Chipul Cosmic. (…) Omul este destin cosmic şi supracosmic. De ce? Omul, pe lângă faptul că este Făptură de Om, este şi Chipul Unirii întregii Creații şi, mai mult decât atât, Chipul de Om este chipul prin care se Întrupează Hristos şi ca Făptură. Deci înseamnă că Chipul de Om trebuie să fie al lui Hristos şi ca Model în sine. (...) Aici este taina. Deci noi nu avem un chip oarecare, în Chip de Făptură avem deja Originea, Transcendentalul. De aceea zic eu că Omul este un Chip Iconic"[155].

În limbajul său iconic, Avva Ghelasie afirmă că, întrucât „Dumnezeu este Chip Permanent Absolut", şi „Creația, ca Chip, deşi Creat, are Chip Permanent de Creație"[156]; „Ființa Creată nu are „Origine" prin sine, ci prin Creator. (…) Ființa

noastră Creată trebuie să fie „completă", adică Tri-ființialitate în sine şi de sine, în analogie cu Triființialitatea Iconică Divină, trebuie să aibă o Esență, o Natură şi o Distincție proprie. (...) Ființa Creată nefiind prin sine, ci prin Creator, înseamnă că are „Esență" de Sine ca Chip Creat prin Pecetea-SupraEsența Divină"[157].

Astfel, după Avva Ghelasie, *Triființialitatea Creată* este:

– Icon Creat (sau Creațio-Icon), Întrupare de Teo-Icon;

– Natură Creată a Creațio-Iconului;

– Persoana Creată, ca Unire a Creațio-Iconului cu Teo-Iconul.

„Dacă Persoana Divină este Chip şi Natură de Sine, Persoana Creată este Chip de sine în Unire cu Teo-Chipul Creator" – este un „specific" important al Persoanei Create: „după cum Chipul Creat nu poate fi „prin sine", ci prin Pecetea Chipului Creator, la fel Persoana Creată nu poate fi doar prin „propria Natură Creată", ci ca Unire şi cu Chipul SupraNaturii Divine. De aceea Iconul Creat este „Dublu Icon", ca Natură Creată ce Întrupează Teo-Iconul. Astfel „noi, Creația, avem Chip de „Persoană în Creştere", care doar prin Unirea cu Teo-Iconul se „Împlineşte ca Persoană Creată. (…) Iconul Creat, este deci *prin* şi *cu* Pecetea Teo-Chipului, ca Teo-Icon Întrupat în Icon Creat"[158].

Şi în analogie cu Perihoreza Triființialității Ființei Dumnezeieşti, avem perihoreza proprie a Ființei Create, în care se Întrupează Divinul: Dacă „Ființa lui Dumnezeu este în Esența Teo-Chipului Iconic, care fără „gol" trece în Distincțiile Sale Iconice Treimice", la fel „şi pentru Ființa Creată, „Creațio-Chipul Iconic" este baza perihorezei-întrepătrunderilor Ființei Create." Dacă „Iconicul este „Conținut şi SupraFormă" şi Chipul de Persoană fiind Iconicul, înseamnă că Iconicul Creat este „Conținut" de Natură Creată şi SupraFormă de Divin. (…) Pecetea Chipului lui Dumnezeu de pe Chipul Creat este această Teo-SupraFormă, pe care trebuie să şi-o Asume Persoana Creată, ca să se facă Asemănare de Divin. Ființa Creată are Pecetea Teo-Chipului, are propria Natură Creată, dar ca Persoană-Iconic de Creație trebuie să se facă Iconic de Unire a

Naturii Create cu Teo-Iconicul, ce realizează Iconicul Teo-Asemănare"[159].

Pe de altă parte, Creația ca „Chip şi Asemănare" de Chip Dumnezeiesc (Facere 1, 26) este, la fel, ființă creată-suflet şi energii create-corp[160]. Există o Unică Natură Divină – Dumnezeirea ca Ființă şi Energiile Sale Necreate Harice, şi o Unică Natură Creată – de asemenea ființă şi energiile sale corporale, dar în deschidere[161]. „Dumnezeirea nu are „Corp", are „Veşmânt Haric Energetic Necreat" care se „traduce creativ" în creație ca „energii create-Corp". Corpul nostru este „harul nostru" de Creație. (...) Şi Integralitatea Suflet şi Corp este Trupul"[162].

În sens creştin, trebuie să fie o armonie între spiritual şi corporal, ca făcând parte din aceeaşi ființialitate de creație. „**Iconarea în Trup este tot aşa de importantă ca şi Iconarea în Suflet.** Iconarea Sufletului se face prin Hrana Teo-Formei Spirituale şi Iconarea pentru Corp se face prin Hrana Teo-Formei Energetice"[163]. Mai mult, Modelul Hristic este Spirit cu Trup Înviat, de unde în creştinism „grija Trupului" este în egală măsură cu grija Sufletului, care în egalitate trebuie să participe la Hristicul Euharistic Divin. „Hristos este Pâinea Divină pentru Suflet şi tot EL este Pâinea Harică pentru Trup. Şi Unirea Iconică a celor două este Euharistia Liturgică Hristică"[164].

Acest Chip de Creație este Permanent, iar în logica trinitară creştină, „Permanentul este Viul, iar Viața şi Existența sunt Fețele şi Asemănările Viului-Chipului" (conform „Trifiinţialităţii Supra-Afirmative: Chip-Față-Asemănare", Fețele şi Asemănările sunt „Purtătoarele de Deschidere a Chipului Permanent Absolut"). În aceeaşi viziune este considerat şi chipul nostru de creație. Şi după cum „Chipul Ființei Dumnezeieşti în Sine este Viul Trifiinţialităţii Persoanei", la fel şi „Chipul Ființei noastre Create este Viul Trifiinţialităţii Sufletului Creat"[165].

Astfel, Sufletul nostru Creat este Chip Trinitar Ființial, după Chipul şi Asemănarea Persoanei Dumnezeieşti, deci configurația adevărată de creație ca Ființă-Suflet este Trifiinţialitatea Chip Creat: Eul, Duhul, Limbajul-Spiritul. „Ca

Viziune Creştină, noi definim Sufletul Chip Trinitar în Sine, ca Ființă în Sine, iar Corpul ca energii de Ființă Suflet – Viața Ființei Create e dincolo de „Viața Energetică". Deci este Dihotomie Suflet şi Corp, nu Trihotomie Spirit, Suflet Vital şi materie"[166]. În cadrul Sufletului Trinitar este Duhul şi Spiritul, Planul Ființei Sufletului este considerat planul Persoanei, Chip-Asemănare de Ipostas-Persoană Dumnezeiască.

Sufletul nostru Creat este Chip de Persoană, comuniune Treimică de Sine, Triființialitate deja de Sine: Eu-Conştiință, Duh-Memorie-Mişcare de Conştiință în Conştiință-Eu, Spirit-Limbaj de Conştiință în Conştiință (Logos de Suflet). „Sufletul Creat este „o Microtreime Creată", Chip de Dumnezeu Treime, care are în Sine Conştiința-Persoana, are Duhul-Mişcarea Sufletească directă şi Spiritul-Cuvântul-Vorbirea directă de Suflet. Sufletul nostru este Complet şi Deplin ca Persoană Ființială, care are propria sa Conştiință, Mişcare şi Limbaj, în analogie şi „Asemănare" cu Ființa Treime Dumnezeiască Creatoare"[167].

Părintele Ghelasie mai face încă o Identificare a Chipului Sufletului Creat prin Chipul şi Asemănarea Chipului lui Dumnezeu. „Astfel dacă Chipul lui Dumnezeu este Taina Triființialității în Sine (Tatăl este Triființial că are în Sine deja pe Fiul şi Duhul, precum şi Fiul are în Sine pe Tatăl şi Duhul şi Duhul are în Sine pe Tatăl şi Fiul), la fel şi Sufletul nostru, ca Chip al Chipului lui Dumnezeu, are aceeaşi Taină, dar transpusă în Natură Ființială de Creație. Şi Sufletul nostru ca Ființă Creată este o Triființialitate Proprie şi Individuală"[168], în diverse iconări, cum ar fi:

– Entitate-Duh-Ipostas;
– Eu-Ființă-Fire;
– Chip-Față-Asemănare;
– Conştiință-Memorie-Limbaj, etc.

Apoi această Triființialitate Ființială se reflectă în funcțiile de Suflet, ca:

– Minte-corespondența Conştiinței Ființiale;
– Simțire-corespondența Duhului Ființial;
– Voință-corespondența Firii Ipostatice Ființiale[169].

O altă taină a creației este Taina Ipostasului.

Ierom. Neofit explică: «În viziunea isihastului: „Nu există Ființă fără Ipostas. Nu este Ipostas fără Icoană. Nu este Chip fără Asemănare". Leagă de fapt iconicul, caracterul iconic, de ipostasul ființial (ca Icoana Ființei), dar îl şi identifică drept temei (ca Icoana în Sine) al posibilității Icoanei de Arătare-Întrupare. Altfel zis, Icoana de Arătare-Întrupare este posibilă doar ca relație iconică, ca asemănare a Icoanei Ființei: „Ființa Dumnezeiască este Ipostatică, deci este Iconică, chiar dacă este o Icoană inaccesibilă nouă Creației. Această Icoană în Sine dă posibilitatea Icoanei de Arătare-Întrupare în Creație." Taina creştină, în străbaterea mistagogică pe care ne-o descoperă isihastul, situează însă fundamental, primordial, în Ființa Însăşi, nu doar iconicul-ipostas, ci şi relația iconică, care are astfel şi un statut de relație iconică intra-ființială (între Chip Ființial şi Ipostas-Icoana Ființei)[170], şi, deci, nu doar de relație iconică de la „Icoana Ființei" la „Icoana de Arătare-Întrupare". În acest sens, evocăm o mărturie, profund ortodoxă, a mistagogiei icoanei pe care ne-o încredințează apologetul isihast de la Frăsinei: „Ipostasul este însăşi Icoana Ființei. Ipostasul este Firea-Asemănarea Chipului Ființial. Aşa Icoana este Arătarea Firii Ființiale, este Asemănarea Chipului Ființial. Ființa este doar în Ipostas-Icoană. Icoana este Asemănarea. Iată toată taina creştină"»[171].

În sens creştin, Ipostasul – în accepțiunea Arătării în evidență a Chipului Ființial – este tot Ființă. Ipostasul este apofatic, dar este totuşi catafatic prin Har: „Ipostasul este evidența Firii Ființiale, care, mai mult, purcede din Cele ale Firii Energiile Harice, care Împărtăşesc tocmai Firea Ipostatică. Pentru noi, Creația, toată Taina este Ipostasul Cel cu Har"[172].

„Icoana Chipului de Om nu este Creație, ci este Chip-Icoană de Dumnezeu Transpus în Creație. Chipul de Om este Chip de Dumnezeu, nu Chip de Creație, încât în fața Chipului de Om trebuie să te închini nu ca în fața Omului, ci ca în fața Chipului adevărat de Dumnezeu. Mistica pur creştină este Mistica Chipului Dumnezeiesc care se „coboară" şi în Chipuri de Creație, nu ca să coboare pe Dumnezeu în Creație, ci să „ridice" Creația la „Chipul Sacru" de „îndumnezeire"[173].

Creația după căderea din rai îşi „uită Chipul" adevărat – prin „păcat" Chipul nostru Interior este „întunecat până la caricaturizare", nu mai este „Icoana Chipului Adevărat" – şi ca să-şi „Regăsească Chipul" trebuie să i se „Reveleze" din Afară Chipul. În timp ce filosofii spun că noi ne „Regăsim Chipul în Esențele de Interior ale noastre", Taina creştină afirmă că noi, ca să „regăsim" propriul nostru Chip, trebuie să „Primim Icoana Chip a lui Dumnezeu" din Afară şi din Chipul lui Dumnezeu să ne „Redescoperim propriul nostru Chip".

„De aici specificul pur Creştin al „Restabilirii Creației" nu prin „Chipul Creației", ci prin Chipul lui Dumnezeu. De aceea vine Logosul Direct şi se Întrupează în Creație, ca să Vină cu „Chipul Icoană" prin care să ne „Regăsim" propriul Chip de Creație pierdut. Fără „Coborârea" Chipului lui Dumnezeu în Creația căzută, nu este posibilă nici Regăsirea Chipului propriu de Creație. (…) Fără Icoana-Chipul Hristic, Creația face doar „iluzia şi închipuirea unui chip care se caută pe sine fără să se poată regăsi pe sine". Aici este toată Taina Creştină, Icoana-Chip Hristic ce Vine cu „Chipul" pe care Văzându-L, Creația să poată avea „Modelul Restabilirii propriului Chip pierdut prin căderea în păcat"[174] – Părintele Ghelasie sublinia insistent acest fapt esențial.

Am citat anterior în lucrare o afirmație a isihastului de la Frăsinei care ne-a atras atenția: „După Căderea din Rai se uită de Chipul-Icoană-Tatăl", întregită de o alta: „Icoana-Chipul Tatălui Dumnezeu, Taina în Sine Însăşi, se corelează după căderea Creației cu Icoana-Chipul lui Hristos, Restabilirea Creației Căzute". Ierom. Neofit comentează: „Restabilirea Creației are ca indubitabil reper, origine şi sens, icoana-model: „Fără Icoană nu este Restabilirea Creației". Chiar şi „asceza isihastă" este consemnată de Avva Ghelasie ca o „transfigurare de persoană căzută, în Icoană", ca „asemănare după un chip de transfigurare iconică". În viziunea isihastului, Creația are propriu-zis o situare şi un parcus iconic, are un sens de mişcare şi o cuprindere între Icoane: „Taina Creației este Drumul prin Icoana lui Hristos spre Icoana Tatăl".

În acest sens, precizează reperele iconice descoperite de Întrupare, Icoana care deschide cu adevărat uşa întâlnirii în *chip iconic*: „Fiul lui Dumnezeu Tatăl Se Întrupează ca să facă Lumea o Icoană care să poată Primi Icoana în Sine, a Tatălui." (...) **Fiul lui Dumnezeu Se face Puntea dintre Icoana Lumii, care este Icoana Maicii Domnului, şi Icoana Dumnezeiască, care este Icoana lui Dumnezeu Tatăl**. Apoi, odată cu descoperirea Icoanei lui Dumnezeu prin Întrupare, dar şi a arătării chipului Icoanei Creației, se deschide cale Creației să se ridice la taina întâlnirii Icoanei Originare, de unde îndemnul isihast: „Prin Icoana Întrupării lui Hristos în Lume, ridică-te la Icoana Cea dincolo de toate Icoanele, la Icoana lui Dumnezeu Tatăl"[175].

Reținem şi un alt chip al prefacerii în icoană, menționat în acest context de ierom. Neofit: „Icoana înseamnă Iubirea lui Dumnezeu. Cine Iubeşte pe Dumnezeu se preface în Icoană", iar „Icoana Iubirii Tatălui este Fiul Său Iisus Hristos" – avem astfel un model-icoană a iubirii întru care trebuie să ne iconăm-asemănăm şi, totodată, să îmbrăcăm iubirea (noastră). Dar pentru a putea dezvălui „chipul iubirii din sine" trebuie să fim fără îndoială încredințați şi lămuriți întru adevăr de o realitate, anume formulată: „Doar Icoana Hristos va trezi în tine conştiința iubirii". Aşadar, nu vorbim doar de o trezire a iubirii, ci de o trezire a conştiinței iubirii, de descoperirea unui chip al iubirii. (...) Prin icoana-chipul hristic este o trezire a conştiinței prin chipul-icoana unei iubiri originare, filiative, de neconfundat"[176].

Teologic Creştin, Fiul Hristic Enipostaziază, adică Asumă Firea-Natura Creată, dar nu şi Persoana Creată, că nu pot fi „două" Persoane în Hristos (Persoana poate Asuma „mai multe Naturi", dar nu poate Asuma mai multe Persoane.) Noi suntem Creați prin Chipul Cuvântului-Fiului Creator, prin care toate S-au făcut (Ioan 1, 1-3), „Sufletul nostru este Creat pe Arhetipul Cuvântului Logos"[177]. „**Iconicul Hristic Euharistic este acela care ne face şi pe noi Icoane-Asemănare de Dumnezeu**"[178].

În viziunea ghelasiană, noi suntem *personalizări* prin ArheModelul Iconic Hristic, care Se întrupează şi într-un Iconic de Creație, ca Preoție şi Biserică[179]. Personalizările pe care

trebuie să le facă Persoana noastră Creată, prin Iconicul Hristic, pleacă de la următoarele considerente:

– Preoția este Iconul Teo-Chipul – Botezul Chipului;

– Ritualul este Iconizarea Teo-Formarea – Botezul Hristic;

– Biserica este Iconicul Teo-Forma – Personalizarea;

– Chipul Creat, ca Pecete de Preoție;

– Natura Creată ca Pecete de Preoție şi Biserică;

– Persoana Creată ca Activ de Unirea Preoției şi Bisericii, prin Personalizările proprii[180].

Toți avem în noi Chipul Preoției, ca Pecetea directă a Chipului lui Dumnezeu şi avem Pecetea Botezului Hristic ca Preoție şi Biserică spre Activare: „Avem în proprie Persoană Consacrarea Activului de Biserică „față" de Preoție, sau de Preoție „față" de Biserică. (...) Şi Preoția, şi Biserica sunt Activuri Iconice Hristice, care ne *personalizează* pe fiecare dintre noi şi ne dau Iconicul Propriu. (…) Nu se poate Săvârşi Euharistia-SupraPersonalismul Hristic decât ca Unire Egală de Preoție şi Biserică[181]. „Rugăciunea Liturgică" Hristică face tocmai Prefacerea Euharistică în proprie Personalitate"[182].

Deci dacă „Modelul de Iconare este Iconicul Hristic", avem şi „un Iconic-Uşă, care este Iconicul Bisericii" şi, mai mult, „Uşa de Iconic Hristic este Iconicul Maicii Domnului – Trupul - Biserica Hristică"[183]. Taina Bisericii este Taina Chipului Maicii Domnului, „Iconicul Sacralității de Creație" care poate Întrupa pe Fiul Divin. De aceea, noi vorbim de un „Arhechip" în Sine de Iconic al Maicii Domnului"[184].

Legat de Personalizările Hristice Iconice, Părintele Ghelasie insistă asupra faptului că doar prin Chipul Iconic Hristic există posibilitatea iconărilor noastre: „Chiar şi unii teologi confundă Activul Hristic cu Harul. (...) Noi avem Taina Iconării noastre prin Cele Trei Chipuri ale Divinului. Ființa noastră Creată ca Triființialitate are Trei Peceți ale Divinului:

– Chipul Creat cu Pecetea Teo-Chip, în general;

– Natura Creată cu Botezul-Pecetea Hristo-Chip, în special;

– Persoana Creată ca Unire prin Personalizări proprii cu Hristo-Chipul.

Şi în acest Urcuş de Hristificare facem şi Iconarea Harică a Iconicului Sfântului Duh. Mare atenție la distincția dintre Iconicul Hristic şi Iconicul Sfântului Duh, care sunt în Legătură, dar nu se confundă şi nu se amestecă. Hristos ne Aduce Chipul Tatălui, ca „Înfiere" față de Tatăl. Şi tot prin Hristic Vine apoi şi Sfântul Duh, ca Încununare a Sfintei Treimi Dumnezeieşti"[185].

Reluând şi concluzionând: „Dumnezeul Creştin este Viu În Sine, Deplin, Chip, capabil să Creeze şi o Creație tot Vie şi Concretă. Dumnezeul „necunoscut", filozofic, prin creştinism se Arată La Față. (...) Hristos este Arătarea la Chip a lui Dumnezeu. **Chipul de Dumnezeu la Arătare-Vedere înseamnă Icoană**. **Cine vede Chipul Icoană a lui Hristos vede Chipul Icoana lui Dumnezeu Însuşi. Cine vede Chipul Icoană de Creație vede Chipul Icoana Fiului lui Dumnezeu Hristos.**

Aici este Taina Misticii Creştine: Chipul lui Dumnezeu Se coboară în Creație prin Chipul Icoană a Fiului Hristos, şi Chipul de Creație se „urcă" la Dumnezeu prin Iconizarea pe Care o face Icoana lui Hristos. Creația este şi ea Chip de Icoană de Creație, dar nu prin sine însăşi, ci prin Chipul Icoanei lui Hristos, care Iconizează Chipul de Creație"[186].

Astfel mistica, sau unirea-dialogul dintre Dumnezeu şi Creație, este dialogul între Chipul-Icoana lui Dumnezeu şi Chipul-Icoana de Creație.

II.3. Dialogul iconic între Dumnezeu şi Om

Fondul creştin este „Obiectivitatea Ființei de Creație în Fața Ființei Obiective Dumnezeieşti, ca Întâlnire cu Dumnezeu, nu ca absorbire în Dumnezeu"[187] – evidențiază isihastul de la Frăsinei.

Dumnezeu – ne spune Părintele Stăniloae, revelându-se într-o persoană umană, „îmi face posibilă intrarea şi persistarea într-un raport viu şi concret cu El, ca o experiență veridică a unei realități afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine şi peste mine, şi pe care o simt ca pe limita şi autoritatea absolută a mea, dar totodată, şi tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut şi ca pe izvorul care dă creştere şi adâncime continuă intimității mele. (...)

Caracterul acesta de transcendență absolută al lui Iisus nu s-a experiat mai puțin după înălțarea Lui la cer, ci chiar mai intensiv. (...) Prin înălțarea Sa la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de pretutindeni. (...) Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toți, prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa. Şi nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci şi ca realitate lăuntrică, prin infinitatea dumnezeirii Sale. (...) Dar şi ca realitate lăuntrică El este altceva decât produsul puterilor noastre sufleteşti. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale". (...) E vorba de „o intimă relație între eul propriu şi Iisus Hristos prin Duhul Sfânt", de o raportare „la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlineşte ca existență. (...) Raportul de eu-Tu este acela de maximă apropiere şi dragoste"[188].

Şi Avva Ghelasie împărtăşeşte o viziune hristologică a sensului lumii, cu o Prezență a lui Hristos cu adevărat Permanentă şi o Participare a lumii la Divin, ca „Intrarea Lumii în Trupul lui Hristos". Ființa Divină şi Ființa Creată fiind două naturi complet diferite, apare însă problema „punții" de legătură dintre Divin şi Creație. Să urmărim în continuare împlinirea legăturii Divinului cu Natura Creată şi a Creației cu Divinul, ca o „**Perihoreză Integrală**", în viziunea sa: Dacă cea mai grea problemă a Perihorezei din Triființialitatea Ființei Divine în Sine – „legătura de înrudire" dintre Esența necompusă-simplă şi Distincțiile Treimice, ca şi raportul dintre „impersonal" şi Personal – este rezolvată prin Taina Arhe-Persoanei Tatăl, care este Conținutul şi al Esenței, şi al Distincției (aşa cum s-a menționat în *II.1.*), problema de „legătură şi înrudire" dintre Natura Divină şi Natura Ființială Creată a fost rezolvată de Sfinții Părinți prin Taina Harului-Energiilor Necreate. Chipul de Ființă este ca „Ființă cu Energiile Sale" Ființiale (în care „Cele ale Ființei" se pot transpune). Ființa Divină este „apofatică-dincolo" total, dar este „catafatică-accesibilă" prin Harul Divin[189].

Părintele Ghelasie, aşa cum am mai subliniat, insistă pe Taina Persoanei Ființiale, prin care se Revarsă Harul şi pe care Harul o are în vedere. În sens pur creştin, Persoana Ființială

este „îmbrăcată" în Lumina Harică, prin care se face „accesibilă" nouă, condiției de Creație, dar nu se „absoarbe" în Har, ci „Străluceşte" în Har.

Atât Dumnezeirea ca Treimea de Persoane este Ființă în Strălucirile Energetice Necreate Harice, cât şi Creația este Ființă Creată cu Energiile sale Corp – iată de ce **Comunicarea noastră cu Divinul Creator este în Dublă Comunicare, cu Ființa şi cu Energiile Sale**. Cine pierde din vedere pe una „mutilează" Întregul: Ființa prin Har şi Harul prin Ființă, în raportare permanentă şi fără amestecare. Toată Taina Relației Divinitate – Creație este Întâlnirea Dialogală Ființială dintre Persoana Divină şi Persoana Creată. Persoana pentru creştinism este „totul", dar Persoana cu Trup Haric.[190]

Cum se poate realiza această Întîlnire?

S-a arătat anterior (*II.* 2.) că Ființa Creată:

– nu are Chip prin sine, ci prin Teo-Chipul Creator;

– are Natură Creată tot prin Creator;

– are Persoană Creată în Creştere, prin Personalizările sale în Relație cu propria Natură în Urcare în Teo-Chipul Creator.

„Noi, Creația, trebuie să ne Personalizăm în Haro-Forma Divină (sau Teo-Forma *n.n.*), prin care putem Participa la „Cele ale Ființei". Persoana de Creație se Personalizează pe Sine, prin Creşterea propriei Naturi Create în Teo-Chipul Creator (…) Dacă Natura Creată Intră doar în Teo-Forma Divină, se face o Asemănare cu Natura Divină, dar nu o absorbire. (...) Păstrarea Indestructibilității Naturii Create în Unirea cu Teo-Forma este tocmai Taina peste Fire a Revelației creştine"[191].

Taina creştină este Împărtăşirea-Întâlnirea Ființă cu Ființă, Față în Față, dar ca Unități de Sine, Dumnezeu ca Unul şi Creația ca Unul-Personal. Nu este vorba de o Integrare-Reîntoarcere a Creației în Ființa lui Dumnezeu, ci de o „Întâlnire a Ființei de Creație cu Ființa lui Dumnezeu, Față către Față, în Dialog Transcendental, Dialog în Absolut"[192].

Mistica pur creştină nu este Mistica Multiplului care se „întoarce în Unul", ci este Mistica *Unului Personal Dumnezeiesc* şi *Unului Personal de Creație*, care se Întâlnesc-Împărtăşesc

reciproc; iar aceasta fără „pierderea" Unuia în Celălalt, ci prin Asumare-Participare a Fiecăruia la Celălalt, ca Supra-Personalizare prin Celălalt, fără pierderea propriei Persoane, care este Indestructibilă. Creația se Supra-Personalizează prin Dumnezeu, îndumnezeindu-se, iar Dumnezeu Supra-Personalizându-se prin Creație, „Coborându-se" pe Sine în Creație, „Înalță-Urcă Creația la Sine"[193].

Creația, fiind „Chip de Chip de Dumnezeu" (Facere l, 26), este Sfințenie prin SupraSfințenia lui Dumnezeu. Creația nu este Sfântă prin ea însăşi, ci datorită Creatorului Care îi Dăruieşte Sfințenia Sa. De aici deosebirea mistică între Dar şi Har. „Ce iese din Mâna lui Dumnezeu este Sfânt şi bun. Creația are în dar Firea de Sfințenie Dumnezeiască, dar tradusă-transpusă în Fire-Sfințenie proprie de Creație. Firea de Creație este astfel Sfântă doar dacă se menține în legătură cu Chipul de SupraSfințenie al lui Dumnezeu. (…) De aici Mistica Permanentei Hrăniri a Creației din Creator. Chipul Hrănirii este Însăşi această Împărtăşire-Euharistie permanentă"[194].

Taina misticii de creație constă în euharistia-împărtăşirea de Dumnezeu, fără ca natura de creație să sufere vreo modificare şi, totuşi, asumând în persoana-individualitate de creație tocmai Firea Chipului care este dincolo de Natura de Creație (Fiul este Firea-Arătarea Chipului Dumnezeiesc). „Aceasta se realizează ca dialog între Chipuri, în Unire între Firi şi în Unitatea Personalizării proprii, fără amestecarea Chipurilor, dar în Dăruirea-Împărtăşirea Firilor ce se Asumă în Propriul Chip fără să se despartă de Chipul propriei Firi. Aici este Taina Dialogului-Liturghisirii între Chipuri Indestructibile şi între Firi Împărtăşibile. Firile se pot Uni în Chipul unei Persoane Indestructibile, pentru că Firea, deşi se asumă de către Chip, are taina să Transfigureze Chipul în care se întrupează, Comunicând Chipul Firii şi celuilalt Chip prin participare de propriu Chip.

Doar în Viziunea tainei Triființialității Persoanei (ca Chip-Deoființă, Față-Înrudire de Chip şi Fire-Asemănare de Chip) se poate avea Viziunea Comunicărilor între Chipuri. Acestea nu se

amestecă şi sunt de Naturi diferite, însă au capacitatea ca Firile Chipurilor să se Asume reciproc, să se Integreze propriului Chip, dar nu absorbindu-se în Chip, ci Împărtăşind Chipul de Întâlnire Dialogală între Chipuri. (…) Firile Chipului sunt Împărtăşiri de Naturi-Substanţialităţi diferite, iar Chipurile între Chipuri sunt Întâlniri între Persoane Faţă în Faţă. Aici este Taina Misticii Creştine ca Liturghie de Dialog între Chipuri Persoane care totodată se însoţesc de Euharistia Împărtăşirii între Firile Chipurilor, ce se Asumă de către Chipuri prin participări la Taina Chipurilor, prin Împărtăşirea Firilor"[195].

Chip-Persoană, Cuvânt-Persoană, Icoană-Persoană

Am menţionat anterior că, în limbaj triadic, Dumnezeu Tatăl este Iubirea absolută, Sfântul Duh este Dragostea absolută-Memoria în Mişcare a Iubirii iar Fiul este Dăruirea-Liturghia-Cuvântarea absolută – ca „originile originilor". Iisus Hristos vine cu descoperirea acestui Chip al lui Dumnezeu. „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9). Fiul este Cuvântul Tatălui. „La început a fost Cuvântul" (Ioan 1, 1). Aşadar „Chipul lui Dumnezeu este Vorbirea – Cuvântarea – Liturghia. (...) „A Fi" este „A Cuvânta-Liturghisi". Cuvântul[196] este Chip-Persoană, primul Cuvânt Liturgic Creştin este Chipul-Persoana"[197].

Pentru Avva Ghelasie, isihasmul este astfel comunicare fiinţială, comunicare chip-persoană, ca persoană faţă de Persoană. Căderea din Rai a întunecat această comunicare – „noi, după căderea din Rai, am pierdut Cuvântul Direct de Suflet Persoană şi am rămas doar cu „ecoul energetic de Cuvânt Persoană", care este doar umbră. (...) Trebuie înţeles că este o deosebire între Cuvântul-Informaţie şi Cuvântul Persoană Directă. (...) De aici Taina Misticii de „regăsire" a Tainei Cuvântului direct de Persoană, care este Întâlnire Faţă în Faţă între Persoane"[198].

Mistic, Cuvântul Persoană nu este niciodată în lipsa Persoanei, ci doar deodată cu Persoana – Persoana fiind Însuşi Cuvântul: „Noi nu mai ştim această Taină a prezenţei, a Icoanei

Persoanei Directe deodată cu al Său Cuvânt. Taina Cuvântului Persoană este în Arătarea Persoanei la Față prin Cuvântul Său. Taina Cuvântului Persoană este că arată Persoana la Față şi totodată o Împărtăşeşte ca persoană Altei Persoane. Această Împărtăşire de persoană altei Persoane este Taina Euharistiei Liturghiei Persoanei. De aceea, mistic, Liturghisirea Cuvântului Persoanei se face de la sine Euharistie Împărtăşire de Persoană pentru alte Persoane. Aici este marea Taină a Liturghiei Persoanei care are în mod esențial Euharistia Împărtăşirea. De aici nu poate exista Liturghie fără Euharistie Împărtăşire, nici Euharistie fără Liturghie. Cuvântul Sacru este tocmai Mijlocitorul Prefacerii Liturghisirii persoanei în Euharistie-Împărtăşire de Persoană. (...) Tot aici este şi marea Taină a Prefacerii Darurilor de Pâine şi Vin din Liturghia Pământească, care prin Liturghisirea Cuvântului Personal Hristic se fac cu Adevărat Euharistie-Împărtăşire din Însăşi Persoana Hristică"[199].

Logosul Hristos S-a Întrupat şi în Ființă de Creație şi în Energii-Corp de Creație. De aceea „Euharistia Hristică este „Dublă" Euharistie, de Cuvânt Ființial, de însuşi Logosul Ființial în Sine, cât şi de „energeticul" Logos, al Harului Logos, ca „Împărtăşire" din „Trupul energetic" Hristic"**.** În Euharistia Hristică este „Dublă Substanțialitate, de Ființă în Sine şi de Energii de Ființă. Substanța Ființială Logos ni se „Împărtăşeşte" cu adevărat doar Sufletului Ființial al nostru, care având Chip de Ființă de Dumnezeu poate să „Dialogheze" real cu Ființa lui Dumnezeu în mod direct, dar prin Logos-Cuvânt Ființial. Noi avem „acces" la Ființa Dumnezeiască prin „Chipul" de Ființă al Creației (fiind după Chipul Său), dar Acest Chip este Asemănarea Chip-Cuvânt Logos prin care avem acces Ființial. Noi nu ne „amestecăm" cu Ființa lui Dumnezeu, ci „Dialogăm" Ființial datorită „Cuvântului Logos" Întrupat în Ființa de Creație, care de fapt „înființează" Ființa de Creație"[200].

III. De la mistagogia icoanei la mistagogia iconică

– imperativul autenticului personalism: chipul triadic al persoanei –

Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru spunea că „noi nu ştim cum a fost Fiul lui Dumnezeu înainte de întrupare, nici cum e Tatăl şi Duhul Sfânt (…) cu alte cuvinte cum e Dumnezeirea[201] în sine, dar ştim că (…) Dumnezeirea **Fiului s-a arătat oamenilor şi li se va arăta în vecii vecilor prin înfăţişarea reală de om şi numai prin ea**"[202]. Una din concluziile Sfinției Sale este aceea că „**Taina icoanei**[203] **nu o putem descifra deplin**"[204].

Ieromonahul de la Frăsinei afirmă şi el că „Iconografic, Icoana Tatălui este încă „Tainică", iar a Sfântului Duh este mai mult simbolică. Icoana Fiului însă ne este arătată în toată plenitudinea. Şi doar prin Icoana Fiului ne Împărtăşim şi de Cele ale Icoanelor Tatălui şi Sfântului Duh, care rămân încă „Tainice". Creştinismul este astfel Iconizarea Fiului, prin care primim Cele ale Tatălui şi ale Sfântului Duh, precum şi Harul acestora"[205]. „Logosul Creator nu rămâne doar ca „principii arhechipale" în Creația Sa, ci Se face Logosul Icoană. Iată marea Taină"[206].

Iar ierom. Neofit surprinde sintetic sensul mistagogic şi rostul apologetic al abordării tainei icoanei, din perspectivă mistică isihastă:

«„**Cine nu înțelege Taina Icoanei nu înțelege nimic din Taina în Sine**", afirmă neîndoielnic şi categoric Avva Ghelasie de la Frăsinei. Isihastul ne previne astfel că taina (creştină) nu este un oarecare mister subtil, metafizic-ocult, sau un principiu transcendent impersonal, întrucât taina (creştină) reclamă o identificare şi o recunoaştere iconică. În viziunea isihastă, prin urmare, taina este de înțeles şi experiat ca taină a icoanei. Altfel, se poate spune şi că isihasmul exprimă o viziune mistică care ne deschide uşa unei vederi a icoanei ca taină. „**Icoana şi taina sunt totuna**", afirmă chiar direct, în clar, isihastul. Trăirea isihastă însăşi este fulgurant desemnată ca „rugăciune tainică prin taina icoanei". Rugăciunea este legată aşadar de icoană, de „taina ca icoană". Iar isihasmul, ca neîncetată rugăciune, se

descoperă chiar şi într-o oportună delimitare apologetică faţă de contemplarea de natură mistico-metafizică (panteistă şi/sau impersonală): „**fără Icoană nu este Rugăciune**, ci contemplaţie Metafizică". Tot în acest orizont, isihastul adaugă că „**icoana este însăşi rugăciunea**" şi ne încredinţează fără echivoc că nu există trăire isihastă „fără prefacerea în icoană"»[207].

De la teologia icoanei, la mistagogia icoanei
– de la mistagogia icoanei, la mistagogia iconică –

Părintele Ghelasie a susţinut că e necesar ca „învăţăturile Sfinţilor Părinţi şi învăţăturile filocalice, care sunt clare, să fie retraduse pentru lumea de astăzi". A devenit obligatoriu, în contextul de azi, „să găsim un fel de limbaj deosebit care să fie ca o punte de legătură între limbajul nostru creştin şi acest limbaj care vrea să se apropie de creştinism", pentru a putea „să facem un fel de comunicabilitate cu celelalte forme de spiritualitate"[208], pentru a distinge şi mai bine mistica isihastă. În modestia sa, Avva Ghelasie a afirmat că nu a încercat decât o „transpunere", o „actualizare" în modul nostru creştin ortodox, „o distincţie clară care să lămurească în ce constă această evidenţă creştină", în „contextul general de spiritualitate şi duhovnicie de astăzi"[209].

Luând în considerare contextul spiritual în deschiderile şi transformările lui istorice, am considerat că este oportun să reluăm prezentarea unor elemente cheie din sfera „iconicului", aşa cum sunt desluşite şi descifrate de Părintele Ghelasie, în încercarea sa de „lărgire mistică", mistagogică, a teologiei icoanei: „Teologia Icoanei a încercat o „împăcare" cu iconoclasmul filosofic (excluderea oricărei reprezentări corporale a Spiritului Divin).[210] Reprezentarea Imaginii Iconice este considerată ca „orientare" spre Chipul „dincolo" de orice reprezentare, dar cu Păstrarea şi a unei „Reprezentări Sacre" Iconice, care nu atinge „puritatea" Chipului. Noi încercăm **o „lărgire" a Teologiei Icoanei** tocmai în SupraSpiritualul Ritualului Liturgic Hristic şi pentru aceasta este nevoie de o „bază" Mistagogică a Tainei Icoanei (…) Taina Supraspiritualului Ritualic Creştin este în Taina Icoanei **(**…) Mistagogia Iconicului este primul pas în Trăirea Tainei Liturgice Creştine"[211].

În vederea identificării acestei baze mistagogice în forma şi structura sa de profunzime, scrutând orizontul ritualic, liturgic, euharistic, a considerat că este nevoie de a aduce în actualitate viziunea isihastă şi de a face, şi din stringență apologetică, „**încă un Pas înainte, după cel făcut de către Sfântul Grigorie Palama**":

„Sfântul Dionisie Areopagitul în Teologia sa Mistică înclină spre o Mistică Metafizică, dincolo de toate, până la „Un Dumnezeu Supra-Esență", simplu până la ultima reducere. Mistica Isihastă începând cu Sfântul Grigorie Palama se arată o dublă Mistică neamestecată şi nedespărțită, Mistică Ființială şi Mistică Energetică Harică. Cine nu porneşte de la Această Dihotomie a Realității, ca Ființă şi energii de Mişcare de Ființă, nu înțelege specificul Misticii pur Creştine. Sfântul Grigorie Palama descifrează Ființa față de energiile Sale de Mişcare, dar se opreşte aici. Este nevoie însă încă de un Pas, de a Identifica energiile ca Esență. Aici se pune problema serioasă în zilele noastre, a unei Mistici a Ființei şi a unei Mistici a energiilor. Până acum nu s-a pus în mod serios această problemă. Acum Mistica Isihastă Creştină este pusă în raport cu Misticile magice energetice Orientale şi cu Misticile oculte Raționaliste. (…) Fiecare Mistică are partea sa de realitate ce nu se poate contesta cu uşurință. Aşa, noi încercăm o descifrare în acest sens, ca încă un Pas înainte după cel făcut de către Sfântul Grigorie Palama"[212].

Părintele Ghelasie arată că prin Sf. Grigorie Palama mistica isihastă se distinge de oricare altă mistică, chiar prin distincția esențială dintre ființă şi energii, care nu trebuie nici despărțite, nici amestecate, ci păstrate în integralitate. Susține că dezbaterea unei problematici de diferențiere, dar nu de despărțire, între o „mistică ființială" şi o „mistică energetică" este provocată şi impusă de „misticile energetice-magice orientale" şi de „misticile raționaliste oculte", iar isihasmul, fiind solicitat, nu poate să evite să dea un răspuns, ce nu poate fi decât cel al distincției fundamentale între creat şi necreat, care este dublată de o analogie, de o asemănare dintre creat şi necreat. Astfel, distincția palamită dintre ființă şi energii din chipul lui

Dumnezeu este un model, un „iconic" care se regăseşte şi în chipul omului, care prezintă astfel o componentă fiinţială creată asociată sufletului, respectiv o componentă energetică creată asociată corpului:

„Cu Sfântul Grigorie Palama, Mistica Isihastă Creştină nu se mai confundă. Fiinţa este Altceva decât energiile Sale. Dar Sfinţii Filocalici în Semnificaţia pur Creştină văd Realitatea în Integralitate, Deodată Fiinţă şi energii, orice despărţire fiind o anomalie. Iată că se arată Misticile pur energetice magice Orientale şi Misticile Raţionaliste oculte, care silesc dezbaterea unei probleme de diferenţiere, dar nu de despărţire, a „unei Mistici pur Fiinţiale" şi a unei Mistici pur energetice, ca apoi să se facă din nou Reintegrarea în Mistica Integrală Filocalică de Fiinţă şi energii totodată şi fără amestecare. Noi în relatarea noastră despre Isihasm accentuăm tocmai pe acest fapt, de descifrare a Misticii pur Fiinţiale faţă de Mistica pur energetică. Mistica Fiinţială este Mistica pură de Suflet pur şi Mistica energetică este Mistica de Corp"[213].

Astfel, distincţia dintre mistica fiinţială ca mistică de suflet şi mistica energetică ca mistică de corp, prin distincţia dintre fiinţa creată şi energiile create, are şi o importantă consecinţă, anume faptul că misticile raţionaliste oculte şi misticile energetice-magice orientale nu depăşesc cadrul creat, cel al fiinţei create şi al energiilor create, pe care preponderent le explorează. Prin urmare, nu au legătură cu Dumnezeul revelaţiei creştine care este Fiinţă necreată şi Energii necreate. De aceea, Părintele Ghelasie califică aceste mistici ca fiind „mistici de creaţie" sau „auto-mistici". Însă, detaliul „iconic" antropologic care pune în evidenţă fiinţialitatea creată ca fiind deosebită de energiile create, dincolo de rolul apologetic, rămâne o achiziţie importantă şi de real folos şi în înţelegerea autentică a personalismului şi experienţei isihaste. Arată o înnoire paradigmatică, pentru că nu mai lucrează cu distincţia spirit vs. materie, ci cu cea dintre fiinţialitate şi energii. Este o iconare a Părintelui Ghelasie care preia ca „iconic" modelul teologic palamit şi-l transpune în modelul antropologic. Însă, faţă de modelul palamit al dublei ontologii: Fiinţă şi har, Părintele Ghelasie mută accentul de pe har pe Fiinţă.

„Mai ales în vremea noastră, când se vorbeşte doar de o „Divinitate energetică", Evidențierea Ființei prin har trebuie să fie cu precădere" – scrie Părintele Ghelasie, care, prin raportare la problematica ridicată astăzi, arată şi direcția unei soluții, anume cea a „Evidențierii Ființei prin Har". Dar consemnează şi faptul că grija justificată față de căderea în panteism nu trebuie să conducă la o poziționare teologică „extremă", precum cea a evidențierii doar a energiilor necreate, în detrimentul ființei, variantă care se arată şi ca fiind inadecvată în context: „Panteismul este problema numărul unu, care trebuie rezolvată de viziunea creştină. Ființa Divină este „apofatică-dincolo" total, dar este „catafatică-accesibilă" prin Harul Divin. Unii teologi însă „cad" într-un „extremism" de Har, încât se „pierde" din vedere Ființa"[214].

Pentru Părintele de la Frăsinei, spiritul vremii de azi, ce reflectă alte tendințe şi provocări, reclamă o căutare a „celor dincolo de Energii", o lărgire a noțiunii de *Chip* şi o re-descoperire a Chipului Ființei. Aceasta implică nevoia de adâncire a tainei realităților ființiale şi intra-ființiale, nevoie explicată în chip condensat de ierom. Neofit:

„(...) Observând faptul că, în contextul contemporan, este o dublă tendință, pe de o parte una de a „separa" complet Ființa de energiile sale, şi pe de altă parte una de a „absorbi" energiile în Ființă, poziționări în răspărul perspectivei creştine, isihastul consideră că, pentru noi, cei de astăzi, este necesară mai întâi (şi) o „deschidere a Ființei prin Ființa Însăşi", prin care „apoi să se facă deschiderea Ființei prin Energiile Sale", (...) ca să nu „pierdem" Ființa în Energiile Sale, ca să nu „ocultăm" Ființa prin Energiile Sale, ca să nu o „izolăm" față de Energiile Sale. Altfel zis, „deschiderea Ființei ca Ființă" nu trebuie confundată, substituită sau anihilată de „deschiderea Ființei prin Energiile Sale"; „deschiderea Ființei ca Ființă" este deci deschiderea care deschide, este supra-deschiderea originară, origine şi a deschiderii Ființei prin Energiile Sale"[215].

„**Reevaluarea Categoriei de Ființă este Puterea de Spiritualitate Salvatoare pentru noi, cei de astăzi**"[216] – afirmă Părintele şi, în acest sens, explică nevoia unei lărgiri a mistagogiei tradiționale prin mistagogia iconică:

„Modalitatea filosofică adoptată şi de Teologie, de a vedea Ființa Creată doar prin Reflectările din „afara" Ființei, este insuficientă pentru noi, cei de astăzi. De aceea, noi încercăm şi o Modalitate de a vedea Ființa şi prin Ființa Însăşi, păstrând deosebirile dintre Ființă şi Reflectările sale (…) fără contrazicerea celor deja Relatate despre Ființă şi Reflectările Sale. Mistagogia noastră Iconică este o „Lărgire" a Mistagogiei Tradiționale, ca necesitate de context spiritual actual, când este „pericolul" uitării Ființei în Energiile Sale, şi mai mult, al „confundării" Ființei cu Energiile ei"[217].

Mistagogia iconică: limbaj şi categorii specifice

În fond, înțelegerea mistagogiei iconice presupune o înțelegere a categoriilor de *Ființă*, *Chip*, *Formă*, *Persoană*, *Ipostas* – în viziunea ghelasiană, care ne relevă (şi) o sintetică, precisă şi amănunțită cunoaştere teologică[218]. Părintele Ghelasie invocă astfel de categorii, care nu sunt „categorii de gândire", ci „categorii de revelație" – Ființa în sine Chip, Triființialitatea în Sine, Treimea de Persoane Chip, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Sfântul Duh şi Dumnezeu Fiul, Ființa Dumnezeiască, apoi Energiile Necreate Har – ca bază a unui limbaj şi a unei cunoaşteri creştine:

„Sfinții Părinți, în „raportarea" creştinismului cu filosofia rațională, au pornit de la nişte la „Categorii de Revelație", ce se „Arată" direct, nu se „deduc rațional", şi nu de la nişte „Categorii de Gândire". Aceste „Categorii de Revelație" se pot apoi trece şi prin „proba gândirii". Se poate spune că Teologia creştină are „filosofia" ei proprie, care se deosebeşte net de filosofia rațională. (...) Ființa în Sine Chip, Triființialitatea în Sine, Treimea de Persoane Chip, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Sfântul Duh şi Dumnezeu Fiul, Ființa Dumnezeiască, apoi Energiile Necreate Har – Acestea sunt „Categoriile de Revelație" ale unei „filosofii" pur creştine (dacă se poate spune aşa ceva). Acestea sunt baza „Limbajului Creştin"[219].

Sunt categorii pe care „trebuie să le primeşti". Sunt asemeni unor „arhetipuri care se impun de la sine". Acestea „nu sunt categorii de gândire, (ci) sunt categorii de ființialitate".

Sunt „categorii de limbaj". Un limbaj fiinţial care, în perspectiva isihastului, „este superior gândirii şi originea-izvorul-arhetipul arhetipurilor de gândire"[220], pentru că gândirea în natura sa, după cum specifică isihastul, este energie. Mistagogia iconică „nu e propriu-zis cunoaştere raţională", ci e „un fel de cunoaştere în icoane", prin care se poate vedea realitatea aşa cum este, aşa cum se descoperă în taina ei. E o cunoaştere mistică transpusă într-un limbaj iconic: „Mistica aceasta creştină a noastră este în sens de iconizări"[221]. E „ca o dezvelire a vederii sufletului", o vedere de icoană. Limbajul iconic, exprimând categorii fiinţiale, se adresează sufletului, în primul rând, nu gândirii.

Chipul-Iconul – în desen mistagogic

Aşa cum mărturisea în scrierile sale, Părintele Ghelasie a încercat o „Iconare a Chipului lui Dumnezeu (...) cu accentul pe Taina Chipului în Sine care, pentru creştinism, este însăşi esenţa". A încercat şi o „Redescoperire a Tainei Filocalice", mizând, în deschiderea uşii tainei, pe *cheia Chipului* – „**Chipul Treimii îl luăm ca temei în toate privinţele**". În sprijinul demersului său explorator, mistagogic, îl evocă pe Părintele Stăniloae – Teologul prin excelenţă al Sfintei Treimi –, pentru a argumenta că taina apofatismului divin este deschiderea: „Apofatismul Chipului lui Dumnezeu nu este în acea închidere ermetică, ci în permanentă Deschidere şi Arătare Harică-Catafatismul creştin". Fapt pentru care, **Taina Chipului Treimic** nu poate fi decât **un „inepuizabil subiect al reflectărilor teologice**".

Astfel, dacă Sfinţii Filocalici relatează „un Isihasm Tainic de Viaţă Lăuntrică până la negrăire", Avva Ghelasie are curajul de a grăi şi a face „o relatare a Tainei Lăuntrice" a Dumnezeirii, distingând, fără a contraria, abordarea mistică de cea teologică şi de cea metafizică, din perspectiva temeiului de la care pornesc: „Teologia porneşte de la Dumnezeu ca Fiinţă Reală, cu toate atributele Sale Divine. Metafizica porneşte de la Originea în Sine a Realităţii până la „esenţa în Sine". Mistica porneşte de la Chipul în Sine al lui Dumnezeu. Mistica nu se mulţumeşte cu

Dumnezeu teologic „distant", ci caută Chipul Dumnezeiesc până la Unirea cu EL"[222].

Această „lărgire mistică", ce reiese din conținutul viziunii isihaste ghelasiene, se concretizează deci în distincția pe care o face între „**Ființialitățile Intra-ființiale** şi **Energiile Harice ale acestora**". Este o distincție care se conturează, se precizează, se adânceşte în prezentarea şi dezvoltarea unei mistagogii a **Chipului Ființial**, recurentă în iconarea personalismului ființial[223].

Dacă răsfoim lucrările Părintelui Ghelasie vom întâlni frecvent termenul *Taină*. La fel de insistent folosite vom regăsi categoriile de *Ființă*, *Chip*, *Persoană*, *Ipostas, Iconic* şi *Icoană*, scrise întotdeauna cu majusculă[224], care țin de planul ontologic, ființial, pe care doreşte să-l exprime. Sunt elemente-pilon ce susțin structura categorială a viziunii sale. Sunt cuvinte de forță ale discursului său mistico-teologic, strâns legate, complementare şi articulate, dar şi cu o mobilitate semantică, după cum vom vedea că pot să prezinte şi un sens identic, similar sau diferit, de „egalitate", de „co-existență" sau „supra-punere", fapt care necesită şi o înțelegere a semnificației lor nu abstractă, ci aplicată, personalizată în raport cu contextul, cu intenția.

De exemplu:

„Biblic, Ființa în Sine este o Anume Ființă (nu oarecare). Este Ființa Chip – Persoană. „Eu" (*Sunt cel ce Sunt*) este acest Anume, ce înseamnă Persoană şi totodată Chip, Integralitatea de Sine". „Chipul şi Persoana sunt Fețele Egale ale Eului. (…) Biblic, Eul-Persoana-Chipul sunt identice"[225].

„Creştinismul deosebeşte Chipul ca Esență în Sine de Forma ca Distincție a Chipului, ca Persoană"[226]. „Persoana este un Iconic al Ființei Dumnezeieşti, având legătură directă cu Treimea Ființei în Sine"[227]. „Pentru noi, creştinii, Chipul este „înaintea" Ființei, fiind Cel care Purcede Ființa şi Naşte Existența. (...) Chipul este Taina Persoanei Ființiale în Sine şi Taina Persoanei este Taina Treimii. Chipul este Deplinătatea Ființială în Sine"[228].

„Ca mistică, Ființa nu este decât Triființialitatea în Sine, ca Chip, Ființă-Natură, Fire-Ipostas"[229]. „Chipul este Originea

Ființei şi Ipostasului (ca „PreFiință şi PreIpostas", sau „Ipostasul Ipostasului şi Ființa Ființei"). Chipul Purcede Ființa şi Naşte Ipostasul"[230]. „Ipostasul este Unitatea Chipului şi Firii, iar Persoana este Totalitatea Chip-Ființă-Ipostas"[231].

„Icoana este Arătarea-Asemănarea Chipului"[232].

În limbajul ghelasian al „categoriilor mistice" am putea prestructura mistagogic, Chipul, Triființialitatea Chipului şi Persoana, şi subsecvent harul sau energiile necreate, care sunt puse în legătură cu Chipul şi Persoana ca realități ființiale: „Prima categorie este Chipul, apoi Tri-Ființialitatea Chipului, apoi Persoana ca Icoana Triființialității Chipului şi care, apoi, se prelungeşte în „chipurile energetice". (...) Ființa şi Energiile Harice sunt în Originea Chipului în Sine. (...) Dacă la Sfinții Părinți ultima categorie este Ființa în Sine ca Persoană, aici se evidențiază cu precădere însuşi Chipul Persoanei Ființiale"[233]. Astfel, Ființa şi Harul sunt privite prin intermediul Chipului, pentru că Chipul, şi nu ființa, este ultima/prima categorie în viziunea mistagogiei iconice. În raport cu categoria teologică a „Ființei în sine ca Persoană", în care încă se resimte pe fundal categoria filosofică de Ființă, şi o „logică duală", evidențiază, într-o „logică trinitară", categoria mistică a „Chipului Persoanei Ființiale":

„Dacă am vorbi de o filosofie pur creştină, prima Categorie ar fi „noțiunea de Chip", nu de Ființă. Chipul este Ontologicul-Originea-Substratul Ființei şi nu invers. În viziunea pur Creştină, Ființa este în Sine Chip şi Chipul este în Sine Ființial. Ființa în Sine este Triființialitatea, ca Ființă Chip. De aceea, toată „Taina" Ființei în Sine este „Chipul" în Sine (...), iar „Chipul în Sine" este Esența Persoanei. Persoana există doar datorită „Chipului în Sine". (…) Chipul este „Modelul în Sine Ființial", pe când Persoana este „Chip Ființial în Mod propriu". (...) De aceea în limbajul teologic creştin Chipul şi Persoana sunt termeni folosiți cu semnificații proprii, care nu se confundă, dar se întregesc"[234].

Aşa cum am specificat, pentru Părintele Ghelasie, taina configurativă a Chipului este Triființialitatea[235] în Sine, care se aplică atât Chipului Ființei Dumnezeieşti, cât şi Chipului

Persoanei: „Dacă Dumnezeu este Treime de Persoane, Chipul de Persoană are în Sine Chipul Treimic, ca Unitate şi Înrudire, fără de care Treimea ar fi „politeism". Şi de aici Taina Chipului de Persoană: Dacă Chipul Ființei Dumnezeieşti este Triființialitatea în Sine şi Chipul este Însuşi Dumnezeu Tatăl ca Persoană, noi Identificăm Chipul de Persoană ca Chip-Triființialitate de Sine"[236].

Schematic, *Triființialul Ființei* este relevat în *Triada*:

Esență-Dumnezeire
Natură-Ființă
Distincție-Persoană (e).

În plus, ca detaliu, isihastul de la Frăsinei consideră *Triființialitatea în Sine* ca:

Dumnezeirea ca Teo-Chip[237]
Ființa ca Teo-Fire (Teo-Natură)
Persoana ca Teo-Persoană

Teo-Chipul ca Paternitatea[238]
Teo-Firea ca Personalitate
Teo-Persoana ca Teo-Tatăl

respectiv

Icon
Iconare
Iconic[239].

Vedem astfel, din corespondența şi analogia acestor triade, că identifică „Iconicul chiar în Taina Dumnezeirii cea Dincolo de toate Chipurile"[240]. Pe de altă parte: „Chipul este numit în mod deosebit şi „Iconul în Sine al lui Dumnezeu" (…) Chipul lui Dumnezeu este Transcendentul Absolut, dar care Se Arată în Iconicul-Asemănarea-Revelația Sa (...) Viul de Chip Personal Se Arată în Iconările Sale"[241].

Se poate observa o suprareprezentare mistagogică a unui model al modului cum Chipul sau Iconul se arată prin Iconicul-Asemănarea în Iconările sale. În această logică trinitară de chip triadic, care exprimă în fond caracteristicile triadologice ale specificității ipostasurilor în Sfânta Treime, putem vedea –

în *Chip* – atât faptul că Iconicul are caracteristici de arătare şi asemănare, respectiv faptul că Iconarea este acțiunea, lucrarea de a arăta asemănarea în distincția sa, cât şi că ambele au ca temei-origine Iconul, pe care Iconicul şi Iconarea îl descoperă. Este o reprezentare-modelare după chipul Treimii Iconomice, adică cel de arătare „în afară" a Persoanei ca Prezență direct ființială, şi subsecvent harică-energetică: „Prezența Persoanei Ființiale Divine este tocmai Spațiul Divin, ca Ființialitate Divină Ieşită în Exterior. Astfel Prezența nu este energie, ci Prelungire de Ființialitate peste „Hotarele Sale", din care apoi iese şi o Energie Harică".

Prin analogie, folosind aceiaşi termeni de chip triadic – *icon-iconare-iconic* – ca să înțelegem corespondența de model, Treimea Teologică, adică Treimea „în lăuntru", s-ar formula: *Iconul* (Tatăl) „purcede" *Iconarea* (Duhul Sfânt) şi „naşte" *Iconicul* (Fiul).

Acest model triadic este „funcțional" şi în cazul realității apofatice a persoanei umane, ce prezintă o structură triadică de natură ființială, ca viu în sine. Sau, în formularea Părintelui, este triființialitate. Este un model viabil atât în „funcționarea" în sine a persoanei, cât şi în afară de sine, în relaționarea inter-personală, care ne arată posibilitatea de întâlnire a persoanelor umane, dincolo de energiile create, subtile, individuale. Astfel, acest model ne relevă modul cum taina persoanei se descoperă ca tainâ, păstrând distincția şi unicitatea persoanei în arătarea ei ca iconic, ca distincție adică, în iconările sale, adică în amprentele puse prin prezența sa ființială unică: „Persoana are Capacitatea apoi să Iasă real şi faptic în „afara" Sa, fără să-şi „piardă" Ființialitatea. Această Ieşire a Persoanei Ființiale în „Afara" Sa este Prezența"[242]. Ni se devoalează astfel taina comuniunii inter-personale în ordinea permanenței ființiale, chip al perihorezei intra-ființiale.

Aceşti termeni ai triadelor sunt folosiți, după cum subliniază Avva Ghelasie, pentru a identifica şi preciza distincții în Ființialitatea intraființială, şi nu în „ființările" Ființei. Sunt formulări care ne cheamă să ne aşezăm în perspectiva vederii chiar în ființialitate. O vedere dincolo de „ființările Ființei".

Reprezintă o chemare de a pătrunde în taina viului Ființialității intraființiale, pentru a descoperi *chipul de a fi ființial*, care este cel al persoanei. Abordarea Părintelui este cea a unui mistagog, şi nu una de gândire comună şi logică raţională, uzuală. Aduce o altă logică şi un alt limbaj – de caracter „trinitar" şi „iconic". Un limbaj care caută să indice „întregul triființial": „Limbajul iconic foloseşte „Întregul Triființial ca SupraUnitate apoi şi a Unităților Ființiale. Această Supralogică a „Triființialului înaintea Unului" este „adevărata" Logică a Tainei Ființei Treimice Creştine"[243].

O „logică trinitară" pe care, mărturiseşte, „nu o are nicio religie şi nicio filosofie". O logică diferită de logica dualistă pe care o califică drept iconoclastă pentru că „nu admite Icoane în cadrul Tainei, considerându-se că Taina în descoperire se distruge ca Taină"[244]. Aceasta face de fapt Părintele Ghelasie în iconările sale, prin „logica iconică" şi „logica trinitară": ne arată modul cum taina se poate descoperi ca taină fără să se distrugă sau piardă, fără să se epuizeze ca taină. Este o taină a persoanei, o taină a chipului ființial al persoanei care, spre deosebire de iconoclasm, admite taina în icoană şi icoana în taină. O icoană care este de înțeles ca persoană, în distincția *în* chip triadic: *icon-iconare-iconic*. Prin limbajul iconic încearcă să exprime direct această taină a persoanei. O exprimare ca limbaj ființial al sufletului, dincolo de limbajul gândirii, energetic în natura sa.

Identifică „Limbajul-Chip Ființial ca Ontologia-Originea Gândirii" şi evidențiază ca „logică proprie" – pentru că nu se poate înțelege cu logica altora – „Logica Limbajului Hristic". Este un limbaj dincolo de gândire, care trebuie învățat de suflet, prin Hristos: „Noi reînvățăm limbajul pur ființial prin Logosul Hristos Întrupat, care ne va trezi în adâncul ființei noastre tocmai limbajul supra-viu al ființei-sufletului dincolo de limbajul gândirii energetice"[245].

Taina întâlnirii transcendentale, a întâlnirii directe-personale a ființei-sufletului de creație cu Ființa-Treime Dumnezeu, este Limbajul Mistic Hristic, care este dincolo de raţiune şi operațiile ei, dincolo de imaginație şi închipuirile ei. Isihasmul este „Mistica între „Concreturi Integrale", nu între „Imagini şi închipuiri", (…) este „Taina Intrării în Limbajul pur Hristic

Ființial, fără operații de Gândire", (...) este „Mistica Limbajului Hristic", (…) este „Odihna-Liniştea Minții Gândirii în Originea sa Cuvântul Logos Hristic"[246]. Este un îndemn şi o chemare de a reînvăța limbajul hristic, prin isihasm, având ca bază a învățării acest „concret integral" care este persoana.

Dezvăluită de Părintele Ghelasie tot ca exprimare şi limbaj, în sens de prezență a persoanei-cuvânt, este şi rugăciunea isihastă: „Limbaj Mistic, nu gândire filosofică sau meditație transcendentală" (...), „Limbaj pur Logos-Hristic, Limbaj între „Prezențe Persoane directe", nu între „părți sau calități" de Persoană, ca „frântură" de „raționamente" şi alte atribute"[247]. Acest limbaj mistic ține de un contact direct, de o comunicare ființială, care nu poate fi decât ca întreg şi între întreguri, întrucât ține de exprimarea ca prezență propriu-zisă. Dar este o prezență specifică pentru că are un chip determinat, atât triadic, cât şi ca natură ființială. Nu este o prezență oarecare, pe de o parte, şi este o prezență în anume fel, pe de altă parte, pentru că prezența se comunică în funcție de acest chip triadic ce o descoperă ca fiind cineva care lasă o urmă identitară. Este o prezență iconică care nu poate fi decât ca iconare, ca imprimare specifică: „Iconicul Persoanei este Viu de Ființă „peste" Ființă şi în Comunicare de Cele ale Ființei, fără ca să „schimbe" sau să se „intre" în Ființă". „Iconările sunt Identități de Identitate de Sine, ce nu se confundă cu Distincțiile de Sine sau cu Însuşiri care sunt „Specificuri" de Transpunere a Iconărilor de Identitate".

Prin triada: *icon-iconare-iconic*, ce desemnează şi supra-defineşte chipul triființial al persoanei, am putea privi şi icoana ca triadă de sine şi în sine – ca împletirea deodată, fără amestecare a celor trei elemente care coexistă, nedespărțite, neamestecate –, pentru că icoana nu poate fi înțeleasă fără persoană, iar persoana nu poate fi înțeleasă fără chipul triadic care îi permite să se comunice pe sine altei persoane, fără confundare.

„Cine nu priveşte Icoana prin Logica şi Limbajul Trinitar nu poate pricepe Taina Icoanei" – afirmă isihastul, îndemnând la o abordare adecvată, specifică, în logică triadică: „Logica Trinitară este afirmație tot prin afirmație şi niciodată prin

negare", spre deosebire de logica dualistă iconoclastă, „care este prin raportare, prin afirmație şi negație"[248]. Tot afirmație şi negație întâlnim şi în cunoaşterea antinomică, care este o cunoaştere în necunoaştere, sau o necunoaştere în cunoaştere[249].

Însă, în logica sa trinitară, o logică a afirmațiilor sau a întreitei afirmații şi a căutării de a se situa într-un chip esențial al exprimării, dincolo de gândire, prin care ne cheamă şi pe noi să ne situăm similar, ca receptare, dar şi ca exprimare, Părintele Ghelasie transcende logica antinomiilor – care ne arată de fapt limitele limbajului şi logicii gândirii de a surprinde taina. Isihastul de la Frăsinei caută propriu-zis să exprime taina care se cunoaşte tot ca tainã, revelându-se ca tainã, şi nu să cugete la tainã în categoriile gândirii şi să o exprime în raport de astfel de categorii. Foloseşte categorii de alt ordin, şi anume de ordine ființială. Se adresează sufletului, care este ființialitate, nu gândirii, care este energie.

În loc de concluzie: un crochiu în gest ghelasian

În încheiere ar fi fost potrivită o „sinteză" a multiplelor expuneri de până acum, orientate spre dezvăluirea şi desluşirea tainei Icoanei / Iconicului, în viziunea isihastului de la Frăsinei. Dar, după cum s-a putut constata, ideile, temele şi categoriile de limbaj iconic, prezentate în prim-planul acestui demers, au fost cele „desenate", „însăilate pe pânză" tot de Cuvioşia Sa, pe care doar le-am selectat, decupat şi cusut, prin acest fir „iconic" al „iconării icoanei", cu gândul că poate fi urmărit şi chiar urmat, practic. Preocuparea noastră nu a fost nici de analiză şi sinteză, nici de comentare şi interpretare, ci de a pune într-o formă şi a alcătui o structură care să cuprindă, într-o imagine sugestivă a ansamblului, gesturile isihastului de iconar, cu tuşă clară, revelatoare a tainelor „iconicului şi icoanei". De aceea, fideli acestui demers, credem că şi pentru alcătuirea acestui crochiu concluziv, e potrivit să lăsăm să ne vorbească direct, ca un mare meşter, artist iscusit în arta „iconării" de sorginte mistică carpatină, tot Avva Ghelasie.

„**Icoana în Sine este Chipul de Dumnezeu**. Doar Chipul lui Dumnezeu este icoană – chip de perfecțiune. Şi noi, creația,

ne facem icoane de asemănare a Chipului lui Dumnezeu, ca transpunere şi în chip de creaţie, de unde noi suntem icoane de „întruparea icoanei lui Dumnezeu". „Fiţi sfinţi precum Tatăl vostru Cel din ceruri sfânt este", ne spune însuşi Fiul Dumnezeiesc. Ca o concluzie, icoana este sfinţenia Chipului lui Dumnezeu, întrupată şi într-o sfinţenie de creaţie. Doar acest fapt de „relaţie" între chipuri este icoana. Chipul sau iconicul este tocmai „capacitatea de relaţie".

Prima caracteristică a icoanei este „reprezentarea de relaţie şi de dialog". Deci nu este o simplă reprezentare, ci o reprezentare de comunicare. Icoana este chipul în comunicare**.** De aceea iconicul nu este niciodată „static şi singular", ci „îndreptat şi legat faţă de ceva", de unde şi caracteristica de ritual şi rugăciune a icoanei. Icoana este vorbirea în gest divin, de unde legătura icoanei cu limbajul sacru-evanghelic. Icoana este suportul, litera Cuvântului, este cuvântarea în gest-ritual, este adresarea în Sine. Icoana este adresarea-inima Chipului, de unde legătura icoanei cu Inima-sentimentul. Icoana este chipul inimii lui Dumnezeu.

În icoană Divinul este prin prezenţa tocmai a adresării şi comunicării, ce dă icoanei acel viu iconic. În icoană nu este simpla reprezentare a celui reprezentat, ci este în primul rând tocmai comunicarea şi adresarea celui reprezentat. Mistica icoanei este „relaţia de la chipul însuşi spre reprezentare". Teologicul singular al icoanei doar ca „îndreptare spre cel reprezentat" este completat de misticul şi „al îndreptării reprezentatului către reprezentare".

Mistica vede în icoană inima Chipului care bate spre comunicarea sa. De aici legătura directă a numelui şi icoanei cu rugăciunea, care doar prin cuvânt în unire cu inima este completă şi împărtăşire de Chip. Este tocmai mistica isihastă a Cuvântului Divin şi Icoanei Divine. Cuvântul întrupat este astfel numele şi inima dumnezeirii în unire.

Filocalic se distinge numele-cuvântul de icoană-locul, ca mintea şi inima, care în unire pot face rugăciunea. Repetarea-rostirea numelui în icoana inimii este rugăciunea isihastă. Unii confundă numele cu însăşi icoana şi fac din Numele Divin

însăşi icoana Sa spirituală. Dar există o deosebire netă între *Nume şi Icoană*, ca *cele două deschideri ale aceluiaşi Chip*. De unde consemnarea filocalică a Minții-Cuvântul-Numele prin care, şi deodată cu Inima-Icoana-Duhul, se face rugăciunea de taină. Cuvântul este Numele Întrupat, şi icoana este Întruparea Duhului Numelui. De unde viul icoanei în care este duhul cu inima ce bate fără încetare, tocmai prezența Chipului. Şi prin aceasta, icoana nu mai este „redusă" la o simplă reprezentare a Chipului, ci i se dă şi participarea în corporalitatea icoanei a Chipului, de unde şi un iconic al trupului.

Icoana este totodată iconică şi ca trup şi ca Chip dincolo de trup. Corpul iconic este „în-divinizat", nu divinizat. Idolul este „material divinizat", pe când icoana este material ce participă la divinul întrupat în el. Icoana este Divin Întrupat, nu Divinul însuşi ca în idol. Trupul icoanei se face părtaş la Divin, nu se divinizează până la transformarea sa în Divin.

În icoană, corporalitatea nu se transformă în Divin, ci se uneşte cu Divinul, fără amestecare. În icoană, corporalitatea se sfințeşte, dar nu devine sfântă în sine. Icoana se sfințeşte prin Chipul pe care-l reprezintă, participă la sfințenia Chipului, iar în „natura sa" rămâne materie, care niciodată nu poate să se transforme în altceva. Şi, prin participarea la Chip, *corporalitatea icoanei este o corporalitate „eshatologică"*, cum se zice teologic, adică asemănătoare celei înviate în Hristos, de trup duhovnicesc, de condiție a noului rai[250].

„Noi, creația, nu avem acces la „nevăzutul Divin" decât prin „văzutul de întruparea Divinului", care este tocmai icoana-Chip la vedere. Icoana, prin condiția ei de întrupare-arătare a Chipului, este astfel un „viu iconic", atât ca exterior cât şi ca interior. Materialul, „pământul biblic", din care se zugrăveşte Chipul, este o materialitate „aleasă", ca şi Fecioara-Maica Domnului, doar Ea putând fi întruparea Chipului. De aici tradiția pictorilor şi zugravilor de a „sfinți materialele şi vopselele" icoanelor şi, mai mult, după zugrăvire făcându-se sfințirea icoanelor. Sfințirea este în analogie cu „Buna Vestire" a Maicii Domnului, peste care coboară Sfântul Duh, să o facă trup special ales pentru întruparea Divină. La fel, după zugrăvirea

Bisericii se face sfințirea Bisericii, ca „prefacerea" materialului de zugrăvit în material sfințit, ce întrupează Divinul şi sfințenia. Este o prefigurare a tainei prefacerii pâinii şi vinului în euharistie, Trupul şi Sângele lui Hristos. *Icoana este astfel prefigurare de Chip Euharistic*. De unde *icoana este considerată „Pre-Liturghie*".

Şi după cum liturghia, ce este a „pâinii şi vinului", va „naşte" euharistia-icoana Hristos, la fel şi *icoana este trup iconic, ce va să nască Chipul Iconic*. Din „materialitatea" icoanei se naşte Chipul Iconic, ca şi în liturghia euharistiei, în care din „materialitatea" pâinii se face euharistia. Euharistia nu poate fi fără „suportul" pâinii. La fel icoana nu poate fi fără „suportul materialului" de zugrăvit şi reprezentat. Materialitatea icoanei este în analogie cu trupul Maicii Domnului care întrupează Chipul Divin şi Sfânt. Şi după cum trupul Maicii Domnului este un „Trup Ales", la fel şi materialitatea icoanei se face ceva „ales", vrednic de trupul Chipului Iconic"[251].

„Este o modalitate filocalică, prin Numele Divin care să se coboare la icoana duhului inimii, ca o reînviere a tainei rugăciunii mistice. Şi, într-adevăr, Numele-Cuvântul „deşteaptă" duhul inimii. Prin repetarea-rostirea Numelui Hristic se ajunge la coborârea în inimă, unde este locul iconic mistic. Mai este şi modalitatea tot filocalică, a icoanei de inimă, care să „deştepte" apoi Numele Cuvântul de taină."

„Noi am pierdut taina Cuvântului şi ca o reintrare în Cuvânt este intrarea prin Icoana Duhului. Este Taina Numelui-Cuvântului care prin Icoană-Duh se descoperă şi Duhul-Icoana prin Cuvânt-Nume se Arată. Specificul filocalic grec şi slav pornesc de la Cuvântul care Se îndreaptă spre lume, Cuvântul „spre" întrupare, pe care trebuie tu, în inima ta, să-L naşti. Specificul carpatin are modalitatea icoanei care deja a născut Cuvântul, pe care apoi să-L întrupezi iconic în tine, ca întâlnire iconică. Modalitatea de a naşte tu Cuvântul este, în modalitatea antică, de a „urca" tu spre Dumnezeu. Modalitatea icoanei este „coborârea" lui Dumnezeu la tine, de a primi pe Dumnezeu care deja „umblă pe pământ".

Modalitatea antică este „primirea Cuvântului" pe care apoi tu să-L naşti. Modalitatea icoanei este primirea Celui deja

Născut. Ca mistică a icoanei, nu tu te ridici la cel reprezentat, ci cel reprezentat se coboară la tine. Şi acest specific este tocmai modalitatea filocalică carpatină. Ca să te „urci" tu la Cel reprezentat de icoană, înseamnă să te urci la „Cel Nevăzut", pe când dacă se coboară Cel reprezentat, înseamnă că „Cel nevăzut" se arată la vedere, acesta fiind tocmai „temeiul" icoanei. Teologia icoanei este ridicarea de la reprezentarea văzută la Chipul nevăzut. Mistica icoanei este coborârea Chipului nevăzut în Chipul reprezentat văzut.

Acest dialog este teologia şi mistica icoanei, ca integralitatea icoanei"[252].

Biliografie

Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005.

Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013.

Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2004.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, Platytera, Bucureşti, 2007.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Platytera, Bucureşti, 2010.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, Platytera, Bucureşti, 2015.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, Platytera, Bucureşti, 2009.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului*, Platytera, Bucureşti, 2013.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare*, Platytera, Bucureşti, 2016.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originilor*, Platytera, Bucureşti, 2015.

Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, Platytera, Bucureşti, 2006, vol. 1.

Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi*, Chipul Iconic, Sânbotin, 2019, vol. 1.

Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Chipul Iconic, Sânbotin, 2020, vol. 2.

Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi*, Chipul Iconic, Sânbotin, 2024, vol. 3.

Note

[1] Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare,* p. 357.
[2] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut,* p. 50.
[3] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, p. 323.
[4] Ibid., p. 323.
[5] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii,* p. 86.
[6] *Ibid.,* p. 179.
[7] *Ibid.,* p. 177.
[8] *Ibid.,* p. 172.
[9] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, p. 101.
[10] *Ibid.,* p. 74.
[11] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei,* p. 75.
[12] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 174.
[13] *Ibid.,* p. 176.
[14] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar de isihasm,* pp. 327-331.
[15] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 174.
[16] *Ibid.*, p. 179.
[17] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, p. 330.
[18] *Ibid.,* p. 339.
[19] *Ibid.,* pp. 340-341: „Pentru mistica carpatină, Numele este tot una cu Chipul, ca şi pentru Evrei, de aceea e „Înfricoşător", este Numele Domnului, şi cine nu-L Spune cum trebuie şi în anume condiţii este „mistuit cu moartea". Aşa, Numele Iconic al lui Dumnezeu în creştinism este precum Tablele Legii, cele Scrise direct de Degetul Divin. Numele lui Iisus Hristos vine din Cer, prin Îngerul Gavriil, la Vestirea Naşterii Sale din Fecioară. Deci nu este o „Numire" pe care o face Creația, după Chipul ei, ci vine de la Însuşi Dumnezeu care se Numeşte pe Sine şi se Revelează".
[20] *Ibid.,* pp. 341-342: „Practica isihastă în acest specific nu este Pronunțarea Numelui lui Iisus, ci Gestul față de Iconicul Numelui care are în Sine Numele, dar ca într-un Chivot ce se deschide mai târziu, ca Citirea Evangheliei de la Liturghia Euharistiei Hristice în care se face Unirea Trupului Iconic Cosmic".
[21] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 171.
[22] *Ibid.*, p. 172.
[23] *Ibid.,* pp. 172-173.
[24] *Ibid.,* pp. 174-175.
[25] *Ibid.,* p. 175.
[26] *Ibid.,* pp. 171-173: „Astfel Icoana nu mai este idol, că nu prin sine este Divină, ci prin Viul Hristic ce dă Iconicul reprezentării respective. (...) Idolul este ca materialul însuşi îndumnezeit, pe când în Icoană materialul nu este decât ca „Participare" la Chipul Iconic, prin care primeşte condiția de „material Înduhovnicit". Nu materialul Icoanei este Sfânt prin sine, ci Duhul Iconic al Chipului dă materialului Viu Duhovnicesc, ce este real şi faptic, nu doar sugestiv şi simbolic. (…) Teologia Icoanei priveşte partea „relației dintre materialitatea Icoanei şi Chipul Iconic", pe când Mistica Icoanei mai are în plus şi „Participarea acestei relații"".

[27] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar de isihasm,* pp. 327-331.
[28] Avva Ghelasie relatează în *Memoriile unui Isihast*, prin reflecţiile personajului principal: „Icoana nu mi se mai pare o simplă reprezentare pentru Minte, ca să ajung la sensul dincolo de Icoană. (...) Aici este altceva (...)Icoana de aici este o Prezenţă aşa de tare şi vie, ca o Realitate în Sine pe care o simt şi o văd cu nişte ochi adânci din mine. (...) Realitatea are dublă înfăţişare, una aparentă pentru ochii noştri obişnuiţi de Corp, şi o alta Vie-Prezenţă care este Icoana în Sine, Chipul adevărat al Icoanei. (...) Această Icoană nu este Idol ca zugrăvire şi lemn devenit Dumnezeu. Zugrăveala-lemnul-zidul rămân ceea ce sunt, dar totodată peste acestea este Realitatea aceea Dumnezeiască, ca Realitate în Sine ce nu se amestecă cu lemnul, cu zidul… dar se leagă una cu alta… Idolul este o Dumnezeire a însăşi zugrăvelii şi zidului… aici este altceva… Este acel ceva dincolo de zugrăvire şi zid, o prezenţă tare şi vie, ce este prin zid şi zugrăveală, dar nu se amestecă, zugrăveala şi zidul Transfigurându-se prin prezenţa de dincolo de zugrăveală… Prezenţa, acel Real suport este Icoana în Sine… Icoana!… Simt în ea o prezenţă care este totodată doar aici ca o cuprindere, dar în fond un necuprins ce curge în acest cuprins Icoană". (Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* editura Platytera, Bucureşti, 2006, pp. 60-61)
[29] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar de isihasm,* pp. 373-377: „Persoana, ca Distincţie de Fiinţă în Sine, ca să fie Completă, are şi o Distincţie peste „hotarele" Fiinţei, Persoana fiind paradoxala Taină a „Formei-Cuprinderii Infinite a Infinitului Fiinţei. Aşa, Persoana este „Un Afară IntraFiinţial", ca Distincţie de Fiinţă şi „Un Afară" ca „Peste" Fiinţă, fiind deodată Purtătoare de Interior de Fiinţă şi de Exterior de Fiinţă … doar aşa Fiinţa nu este „închisă" în Sine, ci Deschisă şi în Sine şi în Afară de Sine şi „Peste" acestea, ca Energie Harică. Fiinţa Divină nu este într-un Spaţiu, ci Ea Însăşi este Propriul Spaţiu, ceea ce înseamnă şi Interior, şi Exterior „Tot" Divin, iar apoi este „Spaţiul Creat", ca „Loc de Fiinţialitate Creată"".
[30] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, pp. 173-174: „Sunt Icoane Făcătoare de Minuni, care au tocmai acest Har deosebit, ce se face Lucrător prin însăşi materialitatea Icoanei respective. Sunt Icoane care „lăcrimează", din care iese „sânge", din care se revarsă „Mir", Lumini Harice, etc.".
[31] *Ibid.,* pp. 327-331.
[32] *Ibid.,* pp. 375-376.
[33] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 177.
[34] *Ibid.,* pp. 177-179: „Doar unde sunt Icoane este Chip de Biserică, altfel este doar o simplă casă de Rugăciune".
[35] *Ibid.,* p. 178: „Dacă, Teologic, de la Văzut se trece la „Cel Nevăzut" (dincolo de Reprezentare), Mistic se trece în cealaltă modalitate, de la Cel Nevăzut la Văzut, de la Cel „de dincolo" de Reprezentare, la Cel de „dincoace" prin care se face Reprezentarea".
[36] Părintele D. Stăniloae, în *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 433: Taina Euharistiei este „taina unirii noastre cu Tatăl prin jertfa trupului Fiului Său unit cu trupurile noastre, ridicate prin aceasta şi ele la starea de jertfă. De aceasta se numeşte jertfa aceasta a noastră Euharistie, adică mulţumire (...)".

[37] „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh şi sunt Viaţă" (Ioan, 6, 63). Părintele D. Stăniloae, în *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 491 afirmă: „Pâinea spirituală poate fi de exemplu orice cuvânt bun; cu atât mai mult, un cuvânt al credinţei în Hristos. Prezenţa chiar în chipul material a realităţilor spirituale ca trepte simbolizate se face simţită de exemplu în faptul că pâinea materială nu întăreşte numai trupul nostru, ci şi sufletul sau viaţa noastră spirituală. Dar şi invers, un cuvânt bun întăreşte nu numai sufletul altuia, ci şi trupul lui".

[38] Părintele Stăniloae, în studiul *O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogăţit al dogmelor ortodoxe* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 2005, pp. 237-238 afirmă: „icoanele nu despart viaţa din istorie a lui Hristos şi a sfinţilor de viaţa lor de acum din cer. Ei au fost, dar sunt şi acum vii şi prezenţi. Căci n-au despărţit nici pe pământ omenescul lor de dumnezeiesc, imanenţa de transcendenţă. Icoanele ne prezintă pe Hristos care ne îmbie la comuniunea cu El şi cu sfinţii care ne-au fost şi ne sunt modele ale acestei comuniuni. Iar această comuniune îşi atinge punctul culminant în împărtăşirea de trupul şi de sângele lui Hristos în Sfânta Liturghie, deşi credincioşii se pregătesc pentru ea prin rugăciunile întregii Sfinte Liturghii. De aceea s-a spus că icoanele care înconjoară pe credincioşi în spaţiul localului bisericesc au un caracter sau un scop liturgic, sau conţinutul lor slujeşte pregătirii pentru împărtăşirea euharistică. Tot cosmosul se concentrează în jurul Euharistiei. Sensul acesta al icoanelor care împodobesc pereţii bisericilor s-a precizat cu timpul tot mai mult, ajungând la expresia lui completă în secolul XIV odată cu deplina precizare a conştiinţei prezenţei lui Dumnezeu în lume şi în Biserică prin energiile necreate".

[39] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti 2004, pp. 13-16: „Liturghia înseamnă în greceşte slujire comună. Trupul jertfit al lui Hristos este „pâine spre viaţa lumii", cum a spus Domnul însuşi (Ioan 6, 33) Scufundându-Şi trupul prin moarte în Dumnezeu, în lărgimea infinită a vieţii, într-o supremă transcendere de Sine însuşi, Hristos l-a umplut de viaţa nemuritoare şi nesfârşit de iubitoare a Sfintei Treimi".

[40] Părintele D. Stăniloae, în *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, afirmă: „Taina prefacerii pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Domnului este aşa de mare, încât după ce Părinţii, urmând cuvintele Domnului, au afirmat-o cu toată hotărârea, teologia de după ei n-a mai cutezat să facă niciun efort pentru pătrunderea ei, sau când în timpul mai nou a încercat să o înţeleagă, mai mult a dizolvat-o, reducând prezenţa Trupului şi Sângelui Domnului la o prezenţă spirituală. Credem că la înţelegerea acestei mari taine, care trebuie păstrată în înţelesul ei real, ar putea contribui aprofundarea a două idei afirmate în tradiţia creştină: cea de simbol şi cea de trăire interioară a stării de jertfă", (...) care „ne poate înlesni o oarecare înţelegere a copleşirii pâinii şi vinului în Euharistie de Trupul şi Sângele lui Hristos, ca pâine şi vin de pe o treaptă superioară, dar nedespărţite de pâinea şi vinul de pe treapta materială cea mai de jos". (...) La Sfinţii Părinţi simbolurile nu sunt despărţite de ceea ce simbolizează, ci simbolul văzut are ca temelie susţinătoare realitatea nevăzută

pe care o simbolizează. Şi între simbolul material şi realitatea pe care o simbolizează se intercalează un şir de trepte. (...) Pe de altă parte, Trupul şi Sângele lui Hristos de după înviere au fost ridicate la conţinutul superior implicat în ele, de trup şi sânge, copleşite de spirit în aşa măsură, că trupul a fost ridicat la incoruptibilitate şi sângele nu se mai varsă din el ca din trupul dinainte de înviere. Pe lângă aceasta, trupul a urcat atât de mult la starea fotonică ce constituie esenţa întregii materii, încât poate intra prin uşile încuiate. Pâinea şi trupul lui Hristos s-au apropiat atît de mult, prin lucrarea trupului Său asupra pâinii, că pâinea se absoarbe în grad desăvârşit în trupul luminos al lui Hristos, şi trupul lui Hristos a ridicat pâinea la treapta de parte luminoasă asimilată trupului Lui, implicată ca potenţă în el. (...) Ca Trup şi Sânge care ni se prezintă, nu fără semnificaţie sub chipul pâinii şi vinului pe care le mâncăm spre întărirea noastră, Trupul şi Sângele Lui ce ni se comunică pline de iubire faţă de noi, echivalând cu jerfa de sine, ne umplu pe noi prin chipul pâinii şi vinului în mod real cu toate simţirile lor, fără să înceteze să fie şi în afara noastră. Vin atât de intim în noi, că au loc ca o consumare a lor de către noi, producând în noi o înaltă viaţă spirituală, (...) ca o adevărată hrană şi băutură susţinătoare nu atât a vieţii noastre trupeşti, ci a celei spirituale, curăţite şi înălţate de ele. Există între cei ce se iubesc un fenomen de interiorizare reciprocă nu numai prin simţiri şi gânduri, ci şi prin trupuri, dar prin trupurile spiritualizate, însă nu lăsate la o parte. Hristos ne devine interior prin Trupul şi Sângele Său pline de Sfântul Duh" (pp. 490-494).

„Darurile ce se dau ca jerte lui Dumnezeu se umplu de sfinţenia Lui, de puterea Lui… sunt însuşite atât de total de Hristos, sau sunt umplute aşa de mult de Duhul Său, că devin însuşi Trupul şi Sângele Lui, ca cele ce sunt în mod maximal unite cu dumnezeirea Lui. (...) Trupul Său Însuşi şi Sângele Său, ce au imprimate în ele starea de jertfă, se imprimă desăvârşit în pâine şi vin, făcându-le şi pe ele Trupul şi Sângele Său jertfit." (pp. 482-483)

„Fiul, care a asimilat în trupul Său trupurile noastre, reprezentate de darurile noastre… ne răspunde venind în mod real cu întreg Trupul şi Sângele Lui în trupul şi sângele nostru, pentru a le curăţi şi mai mult de pornirile egoiste şi a le face asemenea Trupului Său plin de iubirea Sa faţă de Tatăl şi de noi… Astfel numai prin Sfânta Împărtăşanie se încheie circuitul real ontologic al dialogului de dragoste între Tatăl, Fiul şi noi, prin jertfa Fiului Său." (p. 487)

„Totul se face în comun în Sfânta Treime… cerând Tatălui să trimită pe Duhul, Hristos Însuşi Îl trimite… Dacă cuvintele ar fi numai ale omului, ele n-ar avea nicio putere… Dar în cuvintele rostite de preot, la Sfânta Liturghie, Hristos Însuşi este Cel ce deschide prin ele orizonturile de taină şi Îşi aduce în ele puterea Sa dumnezeiască." (p. 477) … „la cererea noastră şi a Lui, Tatăl preface prin Duhul, pentru noi, pâinea şi vinul în trupul şi Sângele Său jertfit pentru a ne urca şi pe noi, cei ce ne împărtăşim de El, acolo unde este El (...)" (p. 484).

„Misterul prefacerii se întemeiază pe o legătură deosebită între trup şi pâine şi pe una profundă şi tainică între Cuvântul dumnezeiesc şi trupul omenesc însufleţit al Lui, în care se preface pâinea. (...) Ea e hrana prin excelenţă a trupului nostru, fiind elementul esenţial al susţinerii lui..Raţiunea pâinii se asimilează în mod natural cu raţiunea trupului, deci implicit în însăşi raţiunea

existenței pământeşti a sufletului şi deci a subiectului uman e implicată rațiunea pâinii. (…) Subiectul uman e chipul Logosului ca subiect, (…) deci în Cuvântul întrupat se arată actualizarea relației esențiale între pâine şi trup, (...) putând asimila în Sine deplin rațiunile pâinii în rațiunea trupului Lui (…), deci o poate absorbi în trupul Său. (…) Acest fapt se înfăptuieşte în El nu numai prin mâncare, ci şi prin Duhul Sfânt, (…) punând temelia tainei Euharistiei. Dar în trupul asumat de Cuvântul sau sub acoperământul Lui transparent prin înviere, e implicată solidaritatea nu numai cu pâinea devenită şi ea înduhovnicită, ci cu materia cosmosului care va învia şi se va transfigura" (pp. 447-449).

[41] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar de isihasm,* pp. 385-386: „Chipul Pâinii este „singurul" Chip al Hranei ce mai păstrează Chipul Divin în el. Toate celelate sunt „hrană de umplutură şi de substanță de creație", fără Legătura directă cu Chipul de Hrană Divină. De aici Chipul Sacru al Pâinii, care nu poate fi înlocuit cu nimic, (…) acest Iconic al Pâinii, fără de care Corpul nostru nu poate Reintra în Sacralitatea Firii, aşa cum a Creat-o Dumnezeu. Acest Chip este chiar mai mult, este Chipul Trupului lui Hristos făcut Euharistie. Chipul Pâinii este nu numai Chip de Materie-Corp obişnuit, ci de Trup Ceresc din care se Hrănesc şi Îngerii cei Spirituali. Pâinea este Chip de SupraHrană, Arhechipul pe care se Modelează orice Hrană. (...) Chipul Pâinii este traducerea în Substanțialitate a ArheChipului Logosului Creator Prehristic, ca Viu Divin Tradus şi în Viu de Creație şi totodată în Unire şi Asumare Reciprocă. Creația, pe acest ArheChip se Structurează ca Ființialitate Creată, fără de care nu poate avea „structură". **Chipul Pâinii este prin excelență Iconicul Lui Hristos care se „Face Trup" pentru a ne Da nouă Viață.** Cuvântul Său Evanghelic este Pâinea pentru Suflet şi Pâinea de Grâu este pentru Corp, iar mai presus de acestea este Trupul-Pâinea Euharistie care le Uneşte şi le Ridică la Chipul Cosmic Ceresc.

[42] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, pp. 274-275: „Chipul Hristic, deşi este „Chip Văzut la Față", nu mai este „idol", pentru că este „Însuşi Dumnezeu Logosul Care se Coboară în Chip de Creație" ca să „alunge" înşelarea „chipului fals diavolesc". Icoana Creştină este „Chip Adevărat" fără „pericolul" de a fi suspectat de „idol", căci are „Chipul Lui Hristos în el". Orice Chip Hristificat-Botezat-Sfințit nu mai este „idol", ci „Icoană", care are „Restabilirea Chipului de Dumnezeu" în sine. Moise a zis că „tot chipul să fie considerat idol" fiindcă nu Venise Hristos ca să „Restabilească" Chipul de Dumnezeu din Chipurile păcătoase. Dar odată ce Vine Hristos cu Chipul de Dumnezeu, „toate Chipurile de Creație se Restabilesc" şi din „chipuri păcătoase-idoli" se „Restabilesc" ca Chipuri de Creație de Rai-Icoane. Orice Chip Botezat Hristic nu mai poate fi „chip idolesc" că are „Chipul Lui Hristos în el" care nu mai este „fals chip", ci Chip Adevărat de Dumnezeu Însuşi Arătat şi Descoperit".

[43] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 89-90: „Obişnuit, se face mare caz de „Conținut". În sens Creştin, (...) noi suntem un „Conținut Creat", dar într-o SupraFormă de Chip Divin, fără de care Conținutul Naturii noastre Create se „de-formează" până la „moarte", rezultatul păcatului, ca „despărțire" de Teo-Formă. (…) Pentru noi Teo-Forma este de primă importanță. În „gol" de Teo-Formă, Conținutul Naturii noastre Create încearcă o compensație de

„autoforme", care sunt însă negative atât faţă de Teo-Formă, cât şi faţă de propriul Conţinut, de unde „distructivitatea" păcatului".

[44] În legătură cu acest concept de Teo-Formă ce „Îmbracă" un Conţinut de Natură Creată, amintim ceea ce afirma Părintele Stăniloae (în Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 229) privitor la „imprimarea maximă a lui Hristos în sfinţi", la infinitatea lui Dumnezeu care „se imprimă în voia şi simţirea lor personală" – „cu cât e mai plină o persoană umană de Hristos, ca Persoană, cu atât e mai realizată şi ea ca persoană". Părintele Ghelasie vorbeşte de Iconizare şi de **Personalizarea în Hristos** şi explicitează în *Mystagogia Icoanei*, pp. 90-91: „Natura-Conţinutul nostru Creat trebuie să se Deschidă, ca să intre în el Teo-Forma, tocmai Personalizarea. În propria noastră Natură Creată avem manifestările de Creaţie, care de asemenea trebuie să ia Teo-Forma, ca şi Natura noastră Creată să Participe la Taina Teo-Formei. Această Prefacere a Naturii Create este Personalizarea în Hristos, despre care vorbesc Sfinţii Părinţi Filocalici. Iconizarea noastră este deci în Hristo-Formă. „Câţi în Hristos v-aţi Botezat, în Hristos v-aţi şi-mbrăcat". **Viaţa noastră este astfel o permanentă Teo-Formare, ca o nesfârşită Personalizare în Divin.** (…) Şi **Supra-Numele Teo-Formei este Iubirea.** Numele Lui Dumnezeu este Iubirea, zice Sfântul Ioan Evanghelistul. Iubirea este Supraputerea care ne face Teo-Forme pe noi, Conţinutul de Natură Creată. Iubirea este SupraConştiinţa de Teo-Formă. După Iubirea sa poţi vedea Teo-Forma cuiva. (…) Teologic, Chipul Dumnezeirii este Paternitatea-Tatăl. Fiul este Purtătorul Chipului Tatălui. Sfântul Duh este Pecetluitorul Chipului Tatălui. De aici şi Iconicul nostru Creştin.

La Creaţie-Naştere avem Pecetea Chipului Divinităţii în general. Prin Botezul Hristic Primim prin Hristos Fiul Pecetea Înfierii, adică Chipul Tatălui. Şi apoi primim Pecetluirea prin Chipul Sfântului Duh Tainei Mirungerii. Iată Teo-Formă noastră, în care trebuie să trăim, să ne manifestăm propriile manifestări de Natură şi Fire Creată, ca Participare şi Prefacere în Teo-Formă Dăruită Gratuit de Iubirea Lui Dumnezeu. Mistic Filocalic, noi trebuie să ne Hristificăm Mintea prin Unirea cu Pecetea Botezului din Inimă, apoi vine Pecetea Sfântului Duh cu Lumina Harică, după care urmează Îndumnezeirea-Sfinţirea noastră în Dumnezeu Cel Treime" (vezi Sfântul Simeon Noul Teolog, „Cateheze către Monahi", Ed. Anastasia, 1995).

[45] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 351-356: „Infinitul Fiinţial Creştin este Cel Viu şi în Deschidere, de aceea **Forma este Viul Conţinutului**. Iată fundamentarea Mistică a **Iconicului Persoanei,** ca **Viu de Fiinţă „peste" Fiinţă şi în Comunicare de Cele ale Fiinţei, fără ca să „schimbe" sau să se „intre" în Fiinţă**. Ca Practică, **Viul Formei este însuşi Activul mistic** – prin „intrarea" într-o Formă Iconică are loc Participarea la un Fiinţial de „Formă Fiinţială" (şi nu „intrarea în Fiinţă").

Forma este Taina în Arătare a NeArătatului Interior; şi la Cele Arătate se poate Participa. Şi Arătarea este Sacră, ca şi Interiorul, de aceea **Forma de Arătare este Iconicul Chipului Celui Dincolo de Arătare.**

Taina Formei Ființei Divine este „Întoarcerea" Infinitului „Înapoi şi peste" Sine, ca o „Îmbrăcare" a Infinitului cu Propriul infinit. Şi **această Formă Ființială este Însăşi Persoana-Distincția de Sine a Ființei**. Şi Specificul Formei este că poate Pătrunde în Interiorul Ființei, că este „Interiorul făcut Exterior…

De menționat este faptul că, în Revelația Creştină, **Relația nu este niciodată între Conținuturi, ci între Formele în care Subzistă Supraforma şi Conținutul.** De aceea, **Forma este Viul Existențial al Realității.** În Creştinism, Mistica este astfel între Forme Vii, şi nu între Conținuturi care se fac Forme. **Viul-Forma Iconică este tocmai această Relație Inter-Ființială, dar nu Intra-Ființială**. Noi, Creația, nu putem Intra în Ființa lui Dumnezeu, dar putem Comunica real cu Persoana-Forma Vie a Ființei".

[46] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 90-91: „Pentru Creştinism, Teo-Forma este Sfințirea „Exterioară", care apoi trebuie să pătrundă şi în Interior. Adesea Interiorul greu se Deschide Teo-Formei, dar insistând mereu pe Teo-Forma Exterioară se va face şi Teo-Forma Interioară. Mulți fac prea mult caz de Interior. Trebuie înțeles că Prefacerea Interiorului se face doar prin insistența Teo-Formei de Exterior. Noi, Creştinii, suntem Religia cea mai „Formalistă". Insistența pe Teo-Forma Exterioară este şi importanța capitală a Ritualului Liturgic şi al Celor Şapte Taine Bisericeşti, care ne Dau Teo-Forma, singura posibilitate prin care putem să facem apoi şi Teo-Forma Interioară. Ordinea în Creştinism este din Exterior spre Interior".

[47] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, pp. 350-352: „Iconic înseamnă „Chip în Formă de Distincție". Taina Iconicului este Distincția într-o Anume Formă-Model. (să nu se confunde cu „limitarea") (...) Dar Distincția ca Formă nu este „limitarea şi încorsetarea" Chipului, ci, paradoxal, „Lărgirea fără limite" a Chipului, care în toate Lărgirile Sale nu se „schimbă", ci „ia" Formă ca Deschidere de Chip în Sine şi peste Sine. Un Chip închis în Sine, ca şi un „infinit tot închis în sine", nu este admis de către Teologia Creştină. Chiar zisul „infinit" al Ființei Absolute este o „închidere în infinit" dacă nu-şi „depăşeşte" propriul infinit. Şi această „depăşire de Taină" este tocmai Forma care „Cuprinde" infinitul, ca ceva paradoxal „peste" infinit, care face o „infinitate şi de interior, şi de exterior", ca „infinitate completă", nu doar într-o singură „direcție", ca la antici. „Forma ca infinit peste infinit" este aşa-zisa Distincție de Teo-Formă a Persoanelor Treimice".

[48] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 76-77: „Prin Cuvânt, Comunicarea se face direct Spiritual. Prin Reprezentarea Iconică se face Ritualic. Şi se ştie că Ritualul Preface Cuvântul în Euharistie şi tot Ritualul Preface Trupul de asemenea în Euharistie. De aceea nu se poate „despărți" niciodată Spiritul de Trup, că nu mai poate fi Euharistie, doar împreună putând fi Chip Euharistic. Spiritul este Chip de Preoție şi Trupul este Chip de Biserică, ce nu se pot despărți, fiind unul prin altul".

„Trupul este tocmai Personalitatea Integrală-Reprezentarea Sacră „peste" Corp, în care se Unesc Sufletul şi Corpul în „depăşire" de înfățişare." (*Ibid.*, p. 48).

[49] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 99: „Viața în Sine este Ritual, Mişcare Sacră", este nevoie azi de „Resacralizarea Vieții", decăzute până la „Mişcarea mecanică profană" şi „mecanicismul fizico-chimic".
[50] „Însăşi esența în sine a Dumnezeirii înseamnă Sfânta Liturghie. Liturghie înseamnă iubire. Şi iubirea are triființialitatea ei care este Iubirea, Dragostea şi Dăruirea. Puțin şi mai adânc, chipul în sine al iubirii este Tatăl, dragostea în sine este Sfântul Duh şi limbajul în sine este Fiul. Încă mai mult, Sfântul Duh şi Fiul liturghisesc permanent o SupraLiturghie care e dincolo de înțelegerea noastră. Liturghisesc permanent liturghia Tatălui. (...) Dacă viața în Dumnezeire înseamnă liturghie, înseamnă că viața şi în creație trebuie să fie tot liturghie. În momentul în care nu mai există liturghie murim. Nu mai suntem vii. Însuşi viul în Dumnezeire înseamnă liturghia Treimii. De aceea e aşa de vitală liturghia (Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare*, p. 319)".
[51] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, p. 50: „Dumnezeirea Treime este Chipul Iubirii Absolute, iar Creația este Chip de Chip de Iubire Absolută. (...) Căderea-păcatul Creației „adaugă Liturghiei Perfecte" a Iubirii Absolute şi Chipul Jertfei Absolute. Liturghia Perfectă de Rai se „împleteşte cu Liturghia Jertfei" după căderea din Rai".
[52] *Ibid*., p. 152.
[53] *Ibid.,* p. 161.
[54] *Ibid.,* p. 117.
[55] *Ibid.,* pp. 220-221.
[56] *Ibid*., p. 301; „Logica Biblică este această Esență a Formei-Chipului-Întregului, care-şi desface Conținutul şi Structura. La fel, Biserica Pământească este tot pe Baza Arhemodelului Chipului Fiului Dumnezeiesc Care Se Întrupează ca Biserica Trupurilor. Şi mai mult, Fiul Dumnezeiesc Va Face Unirea Bisericii Spirituale cu Biserica Trupurilor Pământeşti, în Biserica – Trup Euharistic, care este Împlinirea de Veşnicie a Întâlnirii Lumii cu Dumnezeu, Făcătorul ei. (...) Omul este Ales să Fie Chipul Sacerdotal al Trupului-Euharistic. Nici Îngerii, nici cele ale Naturii nu pot Săvârşi Trupul-Euharistic, decât Omul. Atenție la Revelația Biblică! Biserica redusă doar la „Sacramentul Cuvântului Divin" (cum înclină unii) sau doar la „ Sacramentul unei Esențe de Duh", sau doar la „Sacramentul unui Ritualism Formal de Adunare", rupe Chipul Întreg de Biserică ce este **Biserica – Trup Euharistic**. Puțini înțeleg **Chipul de Trup Euharistic** ca **Biserica Împlinită şi Întreagă, Însăşi Biserica Eshatologică a Veşniciei.** Trebuie însă bine lămurite distincțiile dintre Sacramentele Cuvântului, Esenței de Duh, Adunării-Comunității, Euharistiei şi Ritualului cu Formele şi specificurile diverse" (*Ibid*., pp. 249-250).
[57] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, p. 259.
[58] *Ibid.,* p. 269.
[59] *Ibid*., p. 199.
[60] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* Platytera, Bucureşti, 2006, pp. 11-12.
[61] *Ibid.,* p. 157: „Creştinismul vine ca o Religie în felul ei mai Dură decât toate celelalte, vine cu Supra-Conştiința unei Vinovății Transcendentale, în care Creația se Implică ca Realitate de Conştiință mai mult decât Simpla morală, ca Vinovăție ce se poate Prelungi în Veşnicie, ca Iad mai dur decât Veşnica

Reîncarnare-Ispăşire Proprie. Mistica Hristică este Asumarea Vinovăţiei şi Curajul Crucificării, nu în sensul de Simplă Asceză, ci ca Învierea Conştiinţei şi **prefacerea în Icoană a Celui Păcătos**. Conştiinţa Creştină nu se limitează la Îngusta Proprie Realitate, ca Ciclu-propriu, ci se Deschide într-o Participare Totală chiar Supra-Cosmică, în care Iubirea şi Vinovăţia stau faţă în faţă şi îţi dau propria Conştiinţă. Reîncarnarea-Reîntoarcerea este Fuga de Propria Vinovăţie, dorinţa de Unitate, Neputinţa Depăşirii proprii".

[62] Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului,* p. 260.

[63] De exemplu, în lucrarea *Mystagogia Icoanei* termenii de *icoană*, *icon*, *iconic, iconizare, iconare, iconografic, iconoclasm* apar de peste 400 ori; alături de termenii de *fiinţă, fiinţial, fiinţare, fiinţialitate* (de peste 1200 de ori) şi termenii de *persoană*, *personal*, *personalitate*, *personalizare* (de peste 500 ori).

[64] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 257.

[65] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 15.

[66] *Ibid.,* p. 16.

[67] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 351-352.

[68] *Ibid.*, pp. 358.

[69] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 25.

[70] *Ibid.,* pp. 23-27.

[71] *Ibid.,* pp. 24-25.

[72] *Ibid.,* p. 34.

[73] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 33.

[74] *Ibid.,* p. 33-34.

[75] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 350.

[76] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 34.

[77] *Ibid.*, p. 37.

[78] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 179.

[79] *Ibid.,* p. 37.

[80] *Ibid.*, p. 14.

[81] *Ibid.*, p. 96.

[82] *Ibid.*, p. 174.

[83] *Ibid.,* p. 236.

[84] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 386.

[85] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 232.

[86] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, pp. 27-30.

[87] *Ibid.,* p. 34.

[88] *Ibid.,* p. 35.

[89] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, p. 231.

[90] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 34.

[91] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 373-375: „Prin Prezenţă se Comunică „Cele" ale Fiinţei, iar apoi Cele ale Prezenţei se Comunică prin Energiile Harice. Dacă s-ar Comunica Direct Cele ale Fiinţei prin Energii, ar fi o „transformare" de Fiinţă în Energii, fapt de neadmis".

[92] *Ibid.,* p. 376: „Prezenţa Divină „generală şi nelocalizată" în mod Special nu este „Comunicabilă" (…). Filocalicii Pronunţă Numele lui Iisus şi aleg „Locul cel mai intim" ca fiind Inima. (...) Specificul carpatin caută tocmai

„Comunicabilul" Prezenței Hristice şi face mai întâi „Altar" în Exterior, care apoi se va Interioriza, de unde Specificul de „Gest Iconic", (...) care consideră un Comunicabil neîndoielnic al Prezenței, în Chipul de Altar Exterior, nu Interior, unde poate fi „falsificat" de componentele interioare".

[93] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, p. 356: „Gestul este Legat direct de Formă, este o Comunicare Vie de Formă, de aceea este Activul Formei. De aici Puterea Gestului din Ritualul Cultic. Orice Gest este un Potențial de Activuri şi un declanşator de Activuri. **Gestul este „Forma care Formează"**. Dacă Divinul este Chemat prin Cuvintele Sacre, prin Gest se Aduce Prezența Sa".

[94] *Ibid.,* pp. 377: „Persoana Hristică are şi ea un Viu Direct şi Personal, deosebit de al Celorlalte Persoane Treimice. În acest Viu Direct al lui Hristos trebuie să se Intre, mai întâi, ca Practică Isihastă. După ce devii „Formă Hristică", te vei Îmbrăca şi în Strălucire Harică. Unii pun accentul pe Activul Harului prin care ajungi la Forma Hristică… dar Forma Hristică are ea Însăşi un Viu Direct, şi prin acesta se Activează apoi Harul. De fapt, Activurile Divine sunt întodeauna Deodată şi în Egalitate, dar în Evidență printr-o Persoană Treimică, care Totodată le are şi pe Celelalte".

[95] *Ibid.,* pp. 375-377: „Hristos Cel Creştin ne-a Lăsat în mod deosebit Taina Euharistiei Liturgice prin care, Permanent şi Continuu, Lumea se Preface şi devine Trupul Său, ca Asumare şi Urcare a Lumii Pământeşti la Cer. „Eu sunt Vița, voi sunteți Mlădițele" (Ioan 15, 5) (…) Această Viziune Hristologică a Sensului Lumii - Prefacerea a tot ce este Creație în Trupul lui Hristos – este deci a Intrării Lumii în Trupul lui Hristos, ceea ce înseamnă tocmai Unirea Cu Divinul fără „anihilarea-absorbirea" Lumii, ci ca Participare a ei la Divin. Şi atunci, **Prezența lui Hristos este cu Adevărat Permanentă. În tot „Locul" unde se Cheamă Hristos, El Vine să Asume cele de acolo ca Trup al Său.** (…) Să nu se confunde Duhul acesta de Extindere A Persoanei cu Energia Harică, aceasta fiind, într-adevăr, dar Acoperită de Duhul-Ființialitatea care Iese în Exterior. Duhul, ca Prezență a Persoanei „Dincolo" de ea, are un Activ Direct de Persoană care este totodată un Activ de Har, dar, repetăm, Har ca Energie care Lucrează prin Activul Prezenței".

[96] Ghelasie Gheorghe, *Dialog in absolut*, pp. 118-119: „Filosofii Raționalişti fac greşeala amestecului Ființei cu energiile sale, Rațiunile. Aici este diferența dintre Mistică şi Metafizica Filosofică. Mistica consideră Rațiunile drept Conştient energetic, în afara Ființei-Spiritului, iar filosofia consideră Rațiunile ca Însăşi Esența-Interiorul Ființei-Spiritului. Mistica este Conştiința pură Ființială, iar filosofia este amestecul Conştiinței pur Ființiale cu Rațiunile Conştientul pur energetic." Vezi şi Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, p. 88: „Misticile oculte moderne încearcă şi o Spiritualitate Trupească, de „stil creştin", numai că falsifică tocmai Iconicul Creştin cu un fel de „semi-idolatrizare neo-păgână". Eroarea este în „sincretismul dintre Teologicul Creştin şi metafizicul filosofic", care au specificuri diferite, de unde un fel de „hibridare nereuşită" față de ambele părți".

[97] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, p. 89.

[98] *Ibid.,* pp. 95-96.

[99] *Ibid.*, p. 97: „Insistența noastră este însă pe Iconicul Trupului Euharistic Hristic, fără de care nu este nici Iconicul Haric al Sfântului Duh. Mulți vor să treacă direct la Iconicul Haric de Lumină Divină, fără Iconizarea prin Trupul Hristic, ca o pretinsă Iconizare Spirituală, Dincolo de Trup. (...) Îndumnezeirea este doar prin Iconicul de Îndumnezeire a Trupului Hristic, ca o Adâncire a Participării în Iconicul Trupului Înviat Hristic, care ne Împărtăşeşte totodată şi Harul - Substanța Divină Pură. (…) Urmează Îndumnezeirea de Veacul Viitor, prin Adâncirea în Divinitate prin Sfântul Duh, o altă Dimensiune Iconică. Sfinții, prin Lumina Harică, deja au o Pregustare. Dar „Legătura" va fi tot Trupul Înviat, care este Înălțat la Dreapta Tatălui pentru Veşnicie şi prin care şi noi putem Urca la Tatăl".
[100] *Ibid.*, p. 101
[101] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar isihast*, p. 332.
[102] *Ibid.*, p. 322.
[103] *Ibid.*, p. 332.
[104] *Ibid.*, p. 333.
[105] *Idem.*
[106] *Ibid.*, pp. 334-335.
[107] Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului,* p. 258.
[108] *Ibid.*, p. 259.
[109] „Dogma despre sfintele icoane este tot o învățătură despre Dumnezeu, deci este o dogmă în înțelesul deplin al cuvântului; (...) deşi cinstirea icoanelor nu formează unicul criteriu al Ortodoxiei, iar dogma despre ea a fost formulată cea din urmă, ea constituie totuşi unul din criteriile şi valorile Ortodoxiei" (Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 51).
[110] Studiul *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 179.
[111] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, pp. 120-121: „Creştinismul nu vede în toate o unică esență panteistă, supusă involuntar unor procese formatoare ciclice, nici nu ține separat pe Dumnezeu de lumea creată de El, incapabil să-i dea nişte forme corespunzătoare virtualităților Sale pline de sens. (...) Dacă Dumnezeu este lumina în care nu e nicio umbră de întuneric (I Tim. 6, 16), această lumină nu poate fi un haos, un indefinit total, ci armonia mai presus de orice armonie a tuturor sensurilor pozitive, a puterilor de viață, a simțirilor iubitoare. (...) Existența supremă e sânul unitar al tuturor structurilor ce se actualizează, desigur pe un plan nesfârşit inferior (...) în existențe mărginite. (...) Toate făpturile sunt lumini, pentru că toate au o structură ordonată, o ordine interioară".
[112] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, p. 112.
[113] *Ibid.*, p. 126.
[114] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, p. 109.
[115] *Ibid.*, p. 107.
[116] *Ibid.*, p. 108.

[117] Dacă Părintele Stăniloae foloseşte termenul de „hiper-icoană", la Cuviosul Ghelasie remarcăm folosirea prefixului „Supra" („deasupra", „peste"), ca semn al superiorităţii, perfecţiunii, apofaticului şi transcendentalităţii lui Dumnezeu – facem menţiune aici că am întîlnit peste 50 de astfel de cuvinte compuse, din care enumerăm: Supra-Taină, Supra-Chip, Supra-Formă, Supra-Fire, Supra-Cauză, Supra-Sacralitate, Supra-Sfinţenie, Supra-Lumină, Supra-Bine, Supra-Model, Supra-Arhetip, Supra-Esenţă, Supra-Conştiinţă, Supra-Conştient, Supra-Unul-Tatăl, Supra-Treime, Supra-Minte, Supra-Limbaj, Supra-Vorbire, Supra-Mişcare, Supra-Odihnă, Supra-Relaxare, Supra-Eul, Supra-Personal, Supra-Personalitate, Supra-Personalizare, Supra-Creaţie, Supra-Iubire, Supra-Viu, Supra-Viaţă, Supra-Împlinire, Supra-Afirmaţie, Supra-Nume, Supra-Natura Divină, Supra-Raţional, Supra-Spiritual, Supra-Evidenţiere, Supra-Permanentizare, Supra-Dialog, Supra-Idee, Supra-Libertate, Supra-Filozofie, Supra-Logică, Supra-Raportare, Supra-Simţire, Supra-Cuprindere, Supra-Mistică, Supra-Biologic, Supra-Cosmic, Supra-Substanţiere, Supra-Manifestare Fiinţială, Supra-Ontologicul Fiinţei în Sine. Întânim de asemenea prefixul „Teo": Teo-Formă, Teo-Persoană, Teo-Chip, Teo-Icon.

[118] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, p. 135; (pentru categoria de Supra-Formă vezi şi *Dialog în Absolut*, pp. 19-20: „Fiinţa nu este „ultimul principiu" Spiritual, ci este Prima Supra-Formă a existenţei. (…) Fiinţa nu evoluează sau devine, ea are totul în deplinătate ca esenţă. Ca Metafizică pur creştină, Realitatea este Trinitatea deodată: Supraformă, Formă, Conţinut. Supraforma este Arhetipul-Conştiinţa-Originea Formei şi Conţinutului. Spiritul, în viziunea creştină, este mai întâi de toate Supraforma-Persoana Fiinţială, care Aceasta se Deschide în două Moduri deodată, ca Formă-Duh-Memorie şi Conţinut-Limbaj. Conţinutul este Structura ce tinde la Formă, având, deci, Memoriile Formei. Conştiinţa Conţinutului este Forma. Astfel, Conştiinţa Limbajului este Supra-Forma-Persoana. Datorită Chipului-Esenţei de Persoană este posibil Limbajul. Astfel, Limbajul-Conţinutul se naşte din Arhetipul Supraformei-Persoanei-Conştiinţei. Fiinţa, în viziunea creştină, este deja în Sine Dialog, încât Orice Fiinţă este Vorbire în Sine şi Dincolo de Sine. De aici, Taina Isihasmului este Dialog Fiinţial Transcendental (...) ca Dialog Trinitar peste dualitate şi singularitate").

[119] „Pentru Apus între taină şi vizibilitate este o prăpastie. Tainicul nu se exteriorizează, nu se încorporează, ci rămâne într-o abstracţie gândită, iar planul văzut nu poate cuprinde şi sugera altceva decât atomi, legi mecanice sau realităţi din lumea aceasta" (Studiul *Consideraţii în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 64).

[120] În postfaţa cărţii Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei,* Adrian Matei Alexandrescu foloseşte expresia: „insondabilul absolut al vieţii intratrinitare" (p. 254) – adică de nepătruns, cu neputinţă de cercetat; „taina icoanei se sublimează în taina ipostasului teandric al lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, care se adânceşte mai departe în insondabilul relaţiilor interpersonale trinitare, în taina Sfintei Treimi, în pragul căreia se instituie apofaza,

doxologia tăcerii" (*Ibid.,* p. 259). Avva Ghelasie are însă curajul de a sonda aceste adâncimi (în care nu este tăcere, ci dimpotrivă „Vorbire" neîncetată), şi de a-şi prezenta conceptele în terminologia şi limbajul său specific.

[121] În legătură cu „vederea mai presus de vedere", Sfântul Grigorie Palama îl citează pe Dionisie Areopagitul, care spune: „Treime mai presus de ființă, îndreaptă-ne spre vârful cel mai înalt al celor tainice, unde se află ascunse tainele simple, desfăcute de toate şi neschimbăcioase ale cunoştinței de Dumnezeu, în întunericul cel mai presus de lumină" (*apud*. studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 34).

[122] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, p. 50.

[123] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, pp. 11-12, în prefața ierom. Neofit: «tot în acest orizont apologetic, prezintă Icoana ca temei, ca origine chiar a Modelului, arătând o transpunere iconică ce recunoaşte modelul ca persoană în virtutea identificării originii lui cu icoana ca persoană. În acest chip, şi Icoana şi Modelul sunt într-o transpunere şi relaționare iconică, de la persoană la persoană, şi, prin urmare, nu sunt într-o relație aniconică, de la principiu la persoană, tip de relație care face din persoană o simplă proiecție şi manifestare a Principiului: „Ni s-ar părea că Modelul este Originea. Aici este Taina. Icoana Chipul este Unicul şi esența Modelului. Modelul se naşte din Icoană, altfel Modelul ar fi un Principiu. (...) Icoana înseamnă Persoană şi atunci Modelul este tot Persoană. Persoana Tatăl este Originea Dumnezeirii. Dacă n-ar fi Tatăl întâi, Dumnezeirea ar fi un principiu Divin şi nu neapărat Persoană"».

[124] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* vol. 1, p. 11.

[125] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, p. 20: „Marea Taină a Vieții Isihaste este Reînvierea acestei Vorbiri Transcendentale de Chip Dumnezeiesc. Noi trebuie să Reînvățăm Dialogul în Gest Sacru şi Gândirea în Logica Trinitară. Filosofii gândesc dualist pe baza contrariilor, spirit şi materie, rațional şi nerațional. Creştinismul vine cu Trinitatea Gândirii. Nu există doar pozitiv şi negativ, mişcare şi nemişcare, ci sunt Trei Deodată în Egalitate şi Neamestecare şi Nedespărțite".

[126] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* p. 20.

[127] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 162: „Aici este Taina Limbajului din Lăuntrul Ființei şi din afara Ființei – cele două Limbaje ale Misticii Creştine, ca Limbaj al Ființei Însăşi şi ca Limbaj al Energiilor de Ființă. Limbajul în Sine este Întâi al Ființei în Sine, ca Rostire Directă de Sine. Chipul de Limbaj este al Rostirii şi apoi al Numirii din afară. Noi după Căderea din Rai am uitat de Limbajul Rostirii Directe de Ființă-Suflet şi am rămas cu Limbajul de „Numire" al Mentalului Corpului Energetic. Ca realitate Integrală noi posedăm ambele Limbaje deodată, fără amestecare şi fără contrazicere. Sufletul ca Ființă în Sine de Creație are Limbajul „Rostirii Ființiale" şi Energiile Corpului au Limbajul „Numirilor-Informațiilor" de afară. După căderea din Rai avem tendința să înlocuim Limbajele, să le amestecăm, fapt în care cad multe mistici şi filosofii".

[128] *Ibid.*, p. 107.
[129] *Ibid.*, p. 161: „Fiinţa se „Rosteşte" dar nu se „Numeşte". Eul, Duhul, Spiritul, sunt Rostiri în Sine, nu sunt Numiri-definiri-fiinţări-funcţionalităţi-fenomenalităţi. Eul, Duhul, Spiritul sunt Cunoaştere Mistică Directă, nu prin Intermediari-Instrumente. Eul, Duhul, Spiritul nu sunt facultăţi-funcţionalităţi, ci Fiinţă Însăşi care se Rosteşte pe Sine, nu se Numeşte de ceva din afară de Sine. Aceste Rostiri Mistice ale Fiinţei Sufleteşti nu sunt Gnostică, sunt ca şi Revelaţia Treimii Fiinţiale Dumnezeieşti. Acestea sunt Rostiri Mistice Revelate, care în pofida Transcendentalităţii lor, se Descoperă totuşi chiar şi Cunoaşterii Discursive din afara Fiinţei. (...) Rostirile Mistice sunt Poeziile Transcendentale. Acest Limbaj Mistic este Rostirea Revelaţiei despre Fiinţa în Sine, ca Dumnezeu şi ca Suflet. Conştiinţa-Iubirea, Duhul-Dragostea, Spiritul-Dăruirea (şi celelalte *Triade Mistice* consemnate de autor), nu sunt Numiri din afara Fiinţei, ci sunt Rostiri ale Fiinţei Însăşi, sunt Rostiri Mistice ale Revelaţiei Fiinţei".
[130] *Ibid.*, p. 108.
[131] *Ibid.*, p. 106.
[132] *Ibid.*, p. 108.
[133] *Idem.*
[134] *Ibid.*, pp. 104-105.
[135] Perihoreza, ca „împreună petrecere şi întrepătrundere", din Treimea Fiinţială Creştină. Părintele Ghelasie distinge trei Perihoreze ale Misticii Creştine: „SupraPerihoreza IntraDivină, Perihoreza propriei Naturi Fiinţiale Create şi Perihoreza dintre Divin şi Creaţie" (Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 28).
[136] *Ibid.*, pp. 32-33; „Iubirea este Chipul de Icoană în Sine, Icoana lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul Său, prin Sfântul Duh Dragostea tot pentru Fiul Său. Viaţa Dumnezeiască este în Iubirea lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul şi Inima Fiului şi a Sfântului Duh Bat Odată cu a Tatălui. Şi Icoana Iubirii Tatălui este Unica Icoană a Lor" (*Ibid.*, p. 55).
[137] *Ibid.*, p. 62.
[138] *Ibid.*, p. 32.
[139] *Ibid.*, p. 83. Ilustrăm acest Ritualul Transcendental prin câteva versuri de mistică isihastă ghelasiană:

„Icoana este Absoluta Întâlnire Transcendentală (...)
Icoana este o Întreită Inimă Transcendentală (...)
Icoana înseamnă Prezenţă Vie Dincolo de toate înfăţişările (...)
Icoana înseamnă Împărtăşire-Întâlnire-Iubire (...)
Icoana este Iubirea-Inima Absolută în Bătaia Sfântului Duh,
Şi în Euharistia-Împărtăşirea lui Hristos totodată şi Dumnezeu şi Creaţie" (*Ibid.*, p. 105).

[140] *Ibid.*, pp. 83-84: „De aceea Ritualul Creştin este în esenţă Coborârea Sacrului-Tatălui în Gesturile Sfinte ale Sfântului Duh ca Slujbă şi ca Liturghie-Euharistie-Preoţie-Cuvântare Sacră. Un Sacru Dumnezeiesc fără Gesturi Sacre nu este un Sacru Viu şi Mişcător. Un Sacru fără Liturghie-Euharistie nu este un Sacru ce se împărtăşeşte, rămânând un Sacru gol de Comunicare Obiectivă, înlocuirea Liturghiei doar cu o Vorbire despre cele Sacre este un Ritual fără Preoţie, fără Potenţa Transcendentală a Sacrului".

[141] *Ibid.*, p. 62; menţionăm şi o altă extindere pe care o face părintele Ghelasie, prin diferenţierea termenilor de Iubire si Agape: „Iubirea, Agape sunt cele două Moduri Arhetipale ale Vieţii Dumnezeieşti în Sine. Icoana Iubirii Absolute este Însuşi Dumnezeu Tatăl. Din Iubire se Deschide Agape, ce înseamnă Dragoste-Purcedere-Sfântul Duh şi Dăruire-Naştere-Fiul. Iubirea este Icoana Dumnezeirii în Sine şi Agape este Dubla Deschidere a Icoanei, ca Taină de Iubire ce este Dragostea Sfântului Duh şi ca Arătare-Descoperire de Icoană ce este Dăruirea-Limbajul Icoanei, Fiul-Logosul. Ca Mistică pur Creştină, Iubirea şi Agape nu se confundă, nu se amestecă, dar nici nu se despart. (...) Iubirea este Icoana-Originea-Tatăl, Dumnezeirea Însăşi, Deplinul Absolut în Sine, Unitatea în Sine care se Deschide ca Agape, Dragoste ca Mişcare de Iubire şi ca Dăruire-Cântare de Iubire. Iubirea este Icoana-Perfecţiunea Absolută, Dincolo de toate, dar din care Ies Toate. Agape este Taina-Dragostea Iubirii şi totodată este Descoperirea-Dăruirea, Arătarea Iubirii" (*Ibid*., p. 58).

[142] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, pp. 13-16: „Cine se dăruieşte din dragoste, împreună cu Hristos, intră în legătură cu apele vii ale Dumnezeirii treimice care e dragoste şi, deci, viaţă fără sfârşit, şi se umple de ele. (...) Creştinismul se distinge de orice religie şi filosofie prin faptul că e religia dragostei".

[143] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, pp. 62-63.

[144] *Ibid.*, p. 77.

[145] *Ibid*., pp. 236-237: „Filosofii consideră că Fiinţa în Sine Însăşi nu se poate Mişca, de unde „nevoia" de Energii prin care Fiinţa să se Mişte. În viziunea Creştină Fiinţa fiind Trifiinţială în Sine Însăşi, are propria ei Mişcare Fiinţială ca Sfântul Duh şi Fiul-Logosul. (…) Mişcarea Fiinţială în Sine Însăşi este Originea Mişcării Energetice din „afara" Fiinţei. Fiinţa Treime Creştină se poate Mişca în Sine Însăşi fiind Treime, nu Singulară, şi aşa Sfântul Duh şi Fiul-Logosul sunt Mişcarea Fiinţei în Sine Însăşi, ca Chip în Sine al Chipului de Mişcare Energetic Haric. Fiinţa Treime Creştină întâi se Mişcă prin Sfântul Duh şi Cuvântul-Fiul şi apoi se Mişcă Energetic. Întâi este Limbaj Fiinţial şi apoi „limbajul" Inteligenţei Energetice din afara Fiinţei. Mistica Isihastă caută întâi Chipurile de Limbaj Fiinţial dincolo de „Ideile-esenţele" Harice energetice. Fiinţa de Creaţie Vorbeşte cu Fiinţa lui Dumnezeu, nu cu Energiile lui Dumnezeu. Prin Energii, Creaţia „transcende" Corpul de Creaţie, iar prin Limbajul Fiinţial Logos se „Întâlneşte-Împărtăşeşte" de Limbajul pur Fiinţial Dumnezeiesc, fără „absorbire şi amestecare".

[146] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, pp. 128-129.

[147] *Ibid.*, p. 158.

[148] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, pp. 156-157.

[149] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, editura Platytera, Bucureşti, 2006, vol. 1, p. 19: „Persoana este Triadă Proprie în Modele Triadice de Sine:

– Chip	– Persoană	– Icoană
– Faţă	– Fiinţă	– Model
– Asemănare	– Dumnezeire	– Prototip

[150] *Ibid.,* pp. 19-20.
[151] Ghelasie Gheorghe, *Trairea Mistica a Liturghiei*, p. 120: „Fiul lui Dumnezeu este Arătarea la Față a Chipului Tatălui: „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9). Creația este Arătarea la față a Chipului Fiului. (...) Arătarea Tainei Chipului este Fiul-Liturghia. Deci prin Chipul Liturghiei Dumnezeu Cel dincolo de toate Se coboară în Creație și totodată Creația se „Urcă" prin Împărtășire în Dumnezeire. (…) Chipurile de Creație Participă la Chipurile Creatoare fără amestecare și fără contrariere, ca Supraevidențieri reciproce. Chipurile Creatoare Creează Dialogând Chipurile de Creație".
[152] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2013, p. 90.
[153] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, p. 278.
[154] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, pp. 122-123: „Iar chipul lui Dumnezeu în om, avându-și baza în sufletul acestuia, se reflectă sau se prelungește și în trup și în special în fața lui. Iar în Hristos arhetipul penetrând chipul Său, se reflectă și în fața Lui omenească (...) și într-o anumită măsură, și în fețele celor ce se unesc prin credință și viață cu Hristos. (...) «Pentru aceasta sfintele icoane ne înfățișează pe sfinți asemănători după har și participare cu Acela care, fiind întreg Dumnezeu, îi umple întregi de El Însuși și nu lasă în ei nimic gol de prezența Lui. Prin firea îndumnezeită a omului, în care se recapitulează toate, Însuși Dumnezeu Se face totul în toate»" (este citat Ierom. Simion Grigoriatis, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 1978, p. 64).
[155] Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului*, p. 263.
[156] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 287-288: „Taina Creației este în Icoana Chipului Fiului-Logosului Ființial Dumnezeiesc, care ca Prinos de Dăruire-Iubire față de Tatăl, împreună cu Sfântul Duh Creează și Chipul de Creație. (...) Chipul este Permanenta Deplinătate de Sine Însuși. Dumnezeu este Chip Permanent Absolut. Deci și Creația, ca Chip, deși Creat, are Chip Permanent de Creație. (…) Sfinții Părinți sunt până la „extremism" cu grijă să nu se „amestece" Chipul lui Dumnezeu cu cel de Creație. Noi „îndrăznim" să „vorbim" de Chipul lui Dumnezeu în această „Frică Transcendentală". Fără Icoana Chipului lui Dumnezeu noi nu mai știm „Propriul nostru Chip de Creație". Așa „îndrăznim" să Vorbim de Icoana Chipului lui Dumnezeu care se Descoperă nouă prin Hristos, Arătarea lui Dumnezeu la Față. „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9). „Singurul Lui Fiu care este în Sânul Tatălui, Acela L-a făcut Cunoscut" (Ioan 1, 18)".
[157] *Ibid.,* pp. 30-32.
[158] *Ibid.,* pp. 32-33: „Această remarcă este foarte importantă, atât ca Teologie, cât și ca Mistică. Aici, în Iconarea noastră de a ne „face" Întrupare de Teo-Icon, apare și „slăbiciunea" păcatului, care ne orientează „opus", spre o anti-iconare".
[159] *Ibid.,* pp. 33-35: „În Ființa noastră Creată este Firea Naturii Create, dar nu ca „oprire" în propria Fire, ci ca Urcare în SupraFirea Divină. Doar în Ființa Divină este „oprire" în Firea Divină, de unde Teo-Persoana în Proprie Teo-Natură. Ființa Creată fiind prin Ființa Creatoare, ca să fie și ea „Chip" de

Ființă, pe care îl are doar Unica Ființă Divină, trebuie să Ridice Natura Creată la Asemănarea cu Teo-Chipul Ființei Creatoare, şi aşa şi Ființa Creată este cu „adevărat" Chip de Ființă Creată. Ființa Creată în „gol" de Teo-Chip îşi pierde propriul Chip Creat, care face o „oprire" în propria Natură Creată, care nu se mai Uneşte cu Dei-Chipul şi atunci nu se mai „Personalizează în Dei-Asemănare", ci se „de-personalizează" într-o anti-personalizare".

[160] *Ibid.,* p. 283: „Dumnezeul Treime şi Har Creştin Creează cu adevărat o „Ființă-Suflet de Creație cu energiile sale de Creație". Aşa, Creația nu este „reflectarea simplă" a unei „simple Gândiri Divine", ci este o Reală Creație, Totală şi Vie, Ființă şi energii Create, ca Chip şi Asemănare de Sine".

[161] *Ibid.,* pp. 100-101: „În Viziunea Ființei Create Creştine, Sufletul este Însăşi Natura Creată care are Spiritualul Creat propriu-zis şi din care iese şi energeticul creat, fără amestecare sau prefacere. Sufletul nostru este Categorie de Ființă, chiar dacă este Creație, prin Chipul Ființei Divine Creatoare Pecetluit pe Chipul Creat. Ființa Creată ca Triființialitate, este:

– Chip Creat cu Pecetea Teo-Chip;
– Natură Creată cu Pecetea Hristo-Chip;
– Persoana de Creație, ca Unire.

Şi din acest Spiritual Sufletesc de Ființă Creată se configurează şi energeticul de Corp ca:

– Psihism Nervos;
– Vital Biologic;
– Organe individuale".

De asemenea, ne este prezentată pe plan Corporal-Biologic următoarea „Tri-funcționalitate energetică:

– Supra-biologicul Corespondența Teo-Formei;
– Biologicul natural Corespondența Creație-Formei;
– Organe funcționale individuale Corespondența Persoanei;

respectiv:

– Sistemul Nervos Hrană Suprabiologică;
– Sistemul Circular Hrană Biologică;
– Sistemul Organic Comunicabilitate-Asimilare" (*Ibid*., p. 87).

„De evidențiat este faptul transpunerii Iconării în Trup, sub „Forma Hranei". Dacă pentru Suflet, Iconarea Personalității este Spiritualul dintre Teo-Formă şi Creație-Formă, în Trup este Funcționalul energetic, Supra-biologicul Haro-Divino Form şi Biologicul propriei substanțe Corporale" (*Idem*.).

[162] *Ibid.,* pp. 268-271: „Trupul este Unirea Suflet şi Corp, ca „Grădina Rai Personală". De aceea, „păcatul din Rai" aduce „scoaterea din Rai" şi pierderea Raiului Propriu, „moartea Trupului" (*Facere 2*). Creştinismul vine cu „Rememorarea" Chipului primordial al Creației. Învierea lui Hristos este Icoana Chipului Primordial de Rai, ca Suflet şi Corp în Nemurirea Trupului-Integralitatea Suflet şi Corp energetic, Ființă Creată şi energii Create. De aici, spun Sfinții Părinți frumos că Personalitatea noastră este Integralitatea Suflet şi Corp, care se concretizează în Chipul Trupului, dubla Icoană şi a Sufletului

şi a Corpului. De aceea Creştinismul vine cu „Revelaţia Icoanei", care este „Raiul Chipului", ca Mântuirea Sufletului de păcat şi Învierea Corpului şi izbăvirea de „moarte". Mare atenţie la Chipul nostru de Creaţie, ca „dihotomie Suflet şi Corp" în Integralitatea Trup-Icoană-Raiul Unirii lor. (…) Aşa, noi Identificăm în ce constă Chipul de Suflet, în ce constă Chipul de Corp şi în ce constă Chipul de Trup-Icoana Unirii Sufletului şi a Corpului. (…) Isihasmul Creştin este o Mistică-Mistică de Integralitate Suflet şi Corp în Chipul Învierii de Rai Hristic. Isihasmul aspiră la „câştigarea Învierii Hristice", prin care este posibilă apoi „adevărata" Comunicare cu Dumnezeu. (…) Căderea din Rai „înlocuieşte" Mistica Sacră cu „automistica profană". Isihasmul Creştin este o Regăsire a Misticii Sacre de Rai, prin Învierea Hristică. Automistica profană are ca „bază" reîncarnarea-autoînvierea, pe când Mistica Sacră Creştină are ca „bază" Învierea Hristică - SupraÎnvierea".

[163] *Ibid.,* p. 88.

[164] *Idem.*

[165] *Ibid.,* p. 282.

[166] *Ibid.,* p. 123: „Aşa, Sufletul nostru are Capacităţi de Trăire şi Viaţă pur Sufletească, datorită Treimii Sale Proprii, după cum Dumnezeu Treime în Sine are Trăirea Sa pur Dumnezeiască. Corpul este Energia-Harul Creat al Sufletului, după cum Harul Divin este Energia Fiinţei Dumnezeieşti. Harul Divin este Energia ce se Emană nu din Fiinţa Directă, ci din Mişcările Fiinţei Dumnezeieşti, încât nu este transformare de Fiinţă în Energii, ci străluciri de Mişcare de Fiinţă. Harul este Înrudit cu Mişcările Fiinţei, nu cu Fiinţa Direct. Aşa şi la noi Creaţia, Corpul este Harul energetic al Fiinţei Suflet, Înrudindu-se cu Mişcările Sufletului, nu cu Sufletul Direct. Deci, Intermediarul dintre Fiinţă-Spirit şi Corp-materie este Mişcarea de Spirit-Suflet, nu „un suflet Vital nici Spirit, nici Corp". (...) Această Mişcare de Fiinţă-Suflet este Harul-Raţiunea. Dumnezeu are ca Har Raţiunile Sale Necreate. Creaţia are ca Har Creat Raţiunile Sale Create".

[167] *Ibid.,* p. 277: „Fiinţa Sufletul de Creaţie este „Realitatea noastră în Sine". Energiile-Corpul sunt „podoaba-harul" Creat ce emană din Viaţa Deplină a Sufletului-Fiinţei noastre Create. Energiile Corpului sunt o „realitate normală", neputând fi Fiinţă fără Energiile sale. Corpul este „Energia naturală" a Fiinţei Suflet, Înrudită cu „Mişcările Sufletului" din care se emană-produce. Energiile Corp nu pot fi fără „mai întâi Viul de Suflet". Despărţirea de Viul de Suflet aduce imediat moartea Corpului".

[168] *Ibid.,* p. 224. „Iată Iconarea întreagă:

– Cuvântul Creator Pecetluit, ca Chipul Lui Dumnezeu din fiecare Făptură Creată, SupraConştiinţa Divină din Fiinţa Creată.

– Chipul Fiinţial Creat după Chipul şi Asemănarea Cuvântului Creator, Conştiinţa Fiinţială proprie de Creaţie, ce se prelungeşte ca Minte-Conştiinţa noastră Harică. De aceea, Sfinţii Părinţi vorbesc îndeosebi de Mintea Sufletului că este tocmai Conştiinţa Harică. Noi accentuăm pe Conştiinţa Chipului Fiinţial Creat cea dincolo de Minte, ce nu se confundă cu SupraConştiinţa Cuvântului Divin Creator care este dincolo de Conştiinţa Fiinţială de Creaţie" (*Ibid*., p. 226).

[169] *Ibid.,* p. 224.
[170] *Ibid.,* pp. 173-174: „Filosofii vorbesc de o „coborâre-întrupare" a Principiilor Spirituale Divine. Revelația creștină vorbește de o „coborâre-întrupare" a Ipostasului Ființial al Fiului Dumnezeiesc. Aici este și marea dispută „iconoclastă". Principiile Spirituale Divine sunt într-adevăr „ne-iconice", fără Chip. Dar „cele ale Firii Ipostasului Fiului Ființial sunt Iconice", cu Chip. Teologii spun de „Taina Întrupării Divinului" ca Taina Icoanei. Divinul dincolo de Chip prin Întrupare „capătă" Chip, adică se Arată totuși într-un Chip de Creație „Îndumnezeit-Iconizat", ca Unire Divino-Creație. Noi, ca Mistică, lărgim aceasta, prin evidențierea deja a Chipului Ipostasului ca Arătarea-Iconizarea Divinului. Dumnezeirea în Sine are deja Chip, și datorită acestuia se transpune și ca Chip de Întrupare.

S-au văzut distincțiile dintre Chip, Ființă și Fire-Ipostas; Chip, Față și Asemănare. Chipul este Tainic și Ipostasul este Arătarea-Asemănarea Chipului. Așa noi găsim Originea Icoanei deja în Ipostas și Întruparea Ipostasului este Icoana accesibilă nouă. Ființa Dumnezeiască este Ipostatică, deci este Iconică, chiar dacă este o Icoană inaccesibilă nouă Creației. Această Icoană în Sine dă posibilitatea Icoanei de Arătare-Întrupare în Creație. (...) Iconizarea este o Ființialitate de Natură Ființială în Sine, ca Origine apoi a Iconizării de Întrupare. Fără Taina Ipostasului, Teologia Icoanei este fals interpretată".
[171] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, p. 11, în prefața ierom. Neofit.
[172] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 204-205: „Ipostasul și Harul, iată Chipul și Asemănarea Chipului lui Dumnezeu din Creație. Noi avem Chipul Fiului lui Dumnezeu Creator. (…) Chipul Fiului-Cuvântului lui Dumnezeu este Supra-Asemănarea care Creează Chipul Creat, ca Asemănarea Asemănării Chipului lui Dumnezeu".
[173] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 233.
[174] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, pp. 273-274: „Vederea directă a Icoanei-Chip Hristic" care s-a Descoperit în „Persoana Întrupată a lui Hristos" nu mai este „simplă Ideație și meditație", ci „Prezență Reală și Obiectivă". Mistica Isihastă astfel nu este „Mistică de Ideație Divină", ci este Mistică de „Întâlnire-Împărtășire Reală și Obiectivă" din „Prezența Personală Ființială" a Chipului Adevărat Dumnezeiesc care s-a „Coborât" în Creație, ca să fie „Văzut direct de Creație" și Creația să nu-și mai închipuie „chipuri idolești", având „Chipul Hristic Adevărat".
[175] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, p. 8, în prefața ierom. Neofit: „Nu evită să reamintească, așadar, diferiților căutători de experiență mistică, că doar „Hristos Restabilește Creația Căzută și din păcătoasă o preface în Icoană". Arată în acest fel că nu este posibilă o autorestabilire sau prefacere a Creației în Icoană prin ea însăși, deci printr-o „auto-mistică", ci este nevoie de o „re-facere" a chipului Creației. Această „re-facere" nu o realizează Creația numai prin ea însăși, ci printr-un demers iconic, prin iconare. Este o

„re-facere" care implică de fapt o relaționare iconică, presupune o descoperire a modelului iconic, o aşezare-iconare în raport de icoana-prototip".

[176] *Ibid.*, pp. 9-10: „Ni se pune astfel înainte, ca un chip al iubirii, Icoana, sau suntem chemați să descoperim taina iubirii ca taină a icoanei, având, cultivând această conştiință iconică a iubirii. Observăm şi reținem astfel (...) o dezvăluire a unui anume chip al iubirii, care se petrece propriu-zis întru iconare, ca asemănare-imprimare de chip. Vedem o dezvăluire a iubirii ca dialog iconic, ce se împlineşte, odihneşte întru cuprinderea Potirului-Hotar, care se desfăşoară într-o întâlnire euharistică în comuniunea aceluiaşi Trup Mistic. Pentru isihast, taina nu este simplu iubirea, ci taina este „împletirea de iubiri". O „împletire de iubiri" al cărei model-icoană este Hristos, întrucât în Hristos, numai în Hristos, se întâlnesc deplin cele două iubiri, de Dumnezeu şi de Creație".

[177] *Ibid.*, p. 99.

[178] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 71-73: „trebuie menționat faptul că Logosul Creator săvârşeşte Trei Faceri ale Lumii:

– Este mai întâi Hexameronul Facerii Lumii, în care Ființa Creată este:

– Chip Creat cu Pecetea Teo-Chip, ca Botezul Chipului Divin;

– Natură Creată;

– Persoană Creată, care Uneşte Natura Creată cu Teo-Chipul.

– Este apoi Hexameronul Euharistic Hristic al Întrupării Persoanei Fiului Divin. Primul a fost doar al Formei Chipului Divin, dar fără Conținutul Divin. Acum este O Dăruire şi a Unui Conținut Divin. Acum este şi o Pecete Hristică pe Natura Creată:

– Chip Creat cu Pecetea Teo-Chip, ca Botezul Chipului Divin;

– Natură Creată cu Pecetea Hristică, ca Botezul Hristic;

– Persoană Creată, care Uneşte Natura Creată cu Teo-Chipul şi Hristo-Chipul.

– Urmează în Veacul Viitor Hexameronul Îndumnezeirii prin Pneumo-Chipul Sfântului Duh.

La Actul Creației, fiecare primim Pecetea Chipului lui Dumnezeu, care este Teo-Forma pe Chipul nostru Creat, dar care nu Activează pe Natura Creată, ci doar o face Aptă de Primire. Aşa este necesar Botezul Hristic, cu Activul Divinului şi pe Natura Creată, întrucât Hristos are El Însuşi Asumată Natura Creată. De aici, Hexameronul Euharistic, fără de care Creația ar fi rămas ca Teo-Formă, doar virtuală, fără Prefacerea Naturii Create în aceasta. Aşa, tot Fiul Creator trebuie să facă şi acest Act. Şi iată cum Iconicul Hristic Euharistic este acela care ne face şi pe noi Icoane-Asemănare de Dumnezeu".

[179] *Ibid.*, p. 102: „Chipul de Bărbat este Iconic de Teo-Formă în Exterior şi Minte, ca Preoție, şi în Interior de Inimă este Creație-Formă-Biserică. Chipul de Femeie este Iconic de Creație-Formă în Exterior şi Minte, ca Biserică, şi în Interior de Inimă este Teo-Formă-Preoție. (…) Bărbatul are Capul-Mintea de Chip Divin şi Inima de Pământ. Aşa, Personalizarea Bărbatului este prin Personalizare Teo-Formă. Femeia are Capul-Mintea de Pământ şi Inima de Chip Divin. Personalizarea Femeii este prin Chipul de Biserică, de a da Trup Creat Teo-Formei".

[180] *Ibid.*, p. 77.
[181] *Ibid.*, p. 78. Vezi şi *Mic dicţionar isihast*, pp. 261-265: „Liturgicul Hristic este „Ritualul Sacru" dintre Preoţie-Divin şi Creaţie-Biserică", „cele Două Iconicuri care nu se pot despărţi, nici amesteca, nici substitui". La fiecare Sfântă Liturghie se Actualizează aceste Iconicuri Sacre, şi noi ceilalţi ne facem „Părtaşi" la „Împărtăşirea" din Tainele lor. După cum Preotul care Liturghiseşte Actualizează pe Însuşi Hristos care face Tainic Liturghisirea, la fel Adunarea Bisericii (Credincioşilor) Actualizează pe Maica Domnului care se face Tainic „Născătoarea de Hristos", din care se pot apoi „Împărtăşi" toţi ceilalţi. (...) Fără acest Iconic Mariologic, Trupul Hristic nu are, nici El, Taina Iconică. Ritualul Liturgic Hristic face tocmai această Reală Concretizare a Actualizării permanente a celor Două Iconicuri fundamentale creştine. (…) Mariologicul nu este un „pasiv" (cum se consideră), ci un Activ Egal cu Hristologicul, pentru că Actualizează Real Taina „Naşterii lui Hristos" în Trupul Euharistic, fără de care nu ar fi o Reală Euharistie Hristică. După cum „în Preoţia care Liturghiseşte este Chipul Hristic care Liturghiseşte", la fel în Adunarea Bisericii „Maica Domnului nu este un simplu „simbol" al Bisericii, ci un „Activ" permanent al Bisericii, fără de care Biserica nu ar mai Fi acel Tainic Viu Eclesial". Unii confundă „Viul Eclesial" cu Harul Sfântului Duh. Trebuie înţeles că Sfântul Duh este Cel care „Sfinţeşte" pe Fecioara Aleasă (ca la Buna Vestire) şi, de asemenea, Sfinţeşte Biserica-Adunarea creştinilor (ca la Pogorârea Sfântului Duh), dar Activul rămâne al Hristicului şi al Chipului Mariologic care Actualizează în Ritual Întruparea Divină. Sfântul Duh şi Harul fac „Întrepătrunderea" de Unitivitate a Tainelor şi de Lucrare a Prefacerii Liturgice".
[182] *Ibid.*, pp. 77-78: „Aici este Chipul de Bărbat, ca Potenţă de Preoţie „faţă" de Biserică, ce prin Hirotonie de Succesiune Apostolică se face şi Preoţie Sacramentală de Săvârşirea Tainelor Preoţeşti, precum şi Chipul de Femeie, de Biserică „faţă" de Preoţie. (...) Iconicul este strictă Unire de Preoţie şi Biserică, dar în Evidenţe specifice, ca Formă de Preoţie în Exterior şi de Biserică în Interior (Chip Bărbat) şi ca Formă de Biserică în Exterior şi de Preoţie în Interior (Chip Femeie). Dar fiecare nu poate să „inverseze" aceste „specificuri", că face „ruperea" Iconicului de Personalizare Hristică. De aici, Taina Activului de Personalizare deosebit la Bărbat şi Femeie, care nu înseamnă „ierarhizare sau dezavantaj", ci Taină de Ritual Liturgic, spre Prefacerea Euharistiei, care este Unirea Preoţiei cu Biserica, acel Iconic în care „nu mai este chip de Bărbat sau de Femeie, ci Chip Divin Unic, în care se Transfigurează Egal şi Bărbatul, şi Femeia".
[183] *Ibid.*, p. 92.
[184] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 259-261: „Şi, după cum este un „Prototip" primordial al Iconicului Fiului, aşa este şi un „Prototip" al Iconicului Mamei, ca Maica Domnului, Prototipuri care sunt „Unice" şi nu se pot „repeta", ci doar „copia" ca „multiplicări de Asemănare". Chipul Hristic şi Chipul Maicii Domnului sunt Prototipuri Preoţie şi Biserică, prin Chipul cărora toţi ceilalţi se pot face „Părtaşi" la acestea (nu însăşi Preoţie şi Biserică, cum sunt Hristos şi Maica Dumnezeiască)".

[185] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 98-99: „Pentru noi, Creaţia, Activul Hristic direct şi Personal este Cel care Acţionează pe Natura noastră Fiinţială Creată şi numai după ce se face Hristificarea se poate face un Activ de Har. Mai întâi se face Hristo-Forma şi, prin aceasta, apoi Haro-Forma. Şi în măsura Hristificării se face şi Harizarea. Unde nu este Hristos, nu este Harul, ci eventual „Raze de Har", cum zice Sfântul Vasile Cel Mare. Doar Hristicul aduce Deschiderea de Acţiune a Harului. Dar, repetăm, să nu se confunde Activul Hristic Cu însuşi Activul Haric, fiind Două Activuri în Legătură, dar fără amestecare. Hristo-Forma are Acţiune pe Refacerea Naturii Create din păcat şi o Modelează cu o Deschidere totodată pentru Activul Haric al Iconicului Sfântului Duh. Şi Iconicul Sfântului Duh nu absoarbe Hristicul, ci Îl evidenţiază şi mai mult".

[186] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, p. 116.

[187] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, p. 156.

[188] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 81-84: „Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufleteşti cresc la o viaţă mai amplă şi mai pură, se numeşte realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective. Viaţa duhovnicească este o viaţă interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relaţie între eul propriu şi Iisus Hristos prin Duhul Sfânt".

[189] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 138: „Dumnezeul „Cel Transcendental Pur Dincolo de Toate Raţiunile şi Conceptele", nu este „Un Dumnezeu abstract până la Simpla ideaţie-principiu, ci Un Dumnezeu Ipostatic Personal, Chip-Icoană în Sine, Dincolo de toate Chipurile, dar Chip Deplin şi Viu, cu Duh-Mişcare Dincolo de toate mişcările de afară, cu Limbaj-Vorbire Dincolo de toate Vorbirile Corpului, Un Dumnezeu Deplin, Prezent Totodată ca Fiinţă Dincolo de toate Conceptele şi ca Har-Energii, Dincolo de atribute şi calităţi în Sine. Fiinţa are şi ea Mişcări Fiinţiale, dar ca Duh Dincolo de asemănările mişcării Energetice şi are Limbaj Fiinţial Dincolo de Limbajul Raţiunilor. (...) Apofatismul Sfântului Dionisie Areopagitul în Semnificaţie Isihastă nu este ultimă abstractizare şi ideaţie, ci este Trecerea în Realitatea Fiinţei Dincolo de Realitatea energetică ce este Catafaticul-Calitativul. Fiinţa este Dincolo de atribute şi calităţi, dar ca Deplin de Fiinţă, în care Mişcarea şi Limbajul sunt Duh şi Spirit Direct, ca Însăşi Fiinţa, nu ca mişcări exterioare Fiinţei".

„Aici este Taina Iconizării creştine. Dumnezeirea este într-adevăr, dincolo de atribute, numiri, arătări Harice (cum zice Sfântul Dionisie Areopagitul), dar are în sine Fiinţialităţile Chipului în Sine ca Treimea cea Dumnezeiască. Apofatismul Sfântului Dionisie nu este „desfiinţarea Fiinţialităţilor Fiinţei în Sine", ci distincţia netă dintre Harul atributelor şi Fiinţialităţile de Taină ale Fiinţei Treimice în Sine. Noi, condiţia de Creaţie, nu avem acces direct la Fiinţialităţile Fiinţei, decât prin mijlocirea Harului, care însă, ne Arată Fiinţialităţile înveşmântate în Har. Aici este accentul nostru, pe Realitatea Fiinţialităţilor cele dincolo de Har, care se Împărtăşesc însă prin Har. Şi mai mult, Harul se Împărtăşeşte prin Taina Fiinţialităţilor" (Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 212).

[190] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, pp. 59-61.
[191] *Ibid.*, pp. 63-64: „În sens creştin, din cele relatate se deduce că tocmai Personalizarea Naturii Create este Regăsirea propriei Esenţe, dar ca Personalizare în Teo-Forma Creatoare Divină, nu în propria Natură Creată şi fără amestecarea cu Natura Divină. Dumnezeu ne Dăruieşte nouă Creaţiei Teo-Forma Chipului Său, dar fără Natura Sa, care nu poate fi accesibilă condiţiei de Creaţie. Dacă ne-ar da şi Natura Divină, Natura Creată s-ar desfiinţa, s-ar absorbi de Natura Divină. Dar dacă Natura Creată Intră doar în Teo-Forma Divină, se face o Asemănare cu Natura Divină, dar nu o absorbire".
[192] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 115.
[193] *Ibid.*, pp. 237-238.
[194] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei,* pp. 140-141: „Creaţia este Sfinţenie Creată prin SupraSfinţenia Creatoare, care Dăruieşte şi Creaţiei Sfinţenia Creatorului, ca Înrudire între Creator şi Creaţie. Creaţia este astfel Sfinţenie Religioasă, adică legată de SupraSfinţenia Creatorului, din care dacă iese, nu se mai Împărtăşeşte din Dumnezeire şi astfel îşi pierde Firea de Înrudire cu Divinitatea, îşi pierde însăşi propria Sfinţenie de Creaţie. (…) Condiţia de Creaţie este tocmai condiţia de Împărtăşire – Legătură Religioasă a Creaţiei – din Dumnezeirea Creatorului".
[195] *Ibid.*, pp. 139-140.
[196] „Cuvântul este mai mult ca Ideea, că Ideea înseamnă Spirit singuratic. Cuvântul este Comunitate de Spirit. Ceea ce numesc grecii «Logos», este Cuvântul din Minte. Ceea ce numeşte Biblia Cuvânt, este Cuvânt către Minte. (...) Cuvântul este semnul unei Persoane" (Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi Mistica Ortodoxă*, Ed. Deisis, 1993, p. 22).
[197] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, p. 111. „Liturghia este însăşi Persoana Chip al Fiului lui Dumnezeu-Cuvântul, (…) adică Persoana Cuvântătoare Liturghisitoare. Persoana este în esenţă Cuvânt şi Cuvântul este în esenţă Persoană. În Persoană este Supramişcarea de Persoană directă ca Limbaj de Persoană Cuvânt. (...) Euharistia Hristică este **Cuvânt Persoană** Întrupat în Creaţie, este: „Şi Cuvântul Trup (Biserică-Creaţie) S-a făcut" (Ioan l, 14). Cuvântul este Liturghia Iubirii lui Hristos. (…) Cuvintele Evanghelice sunt Cuvintele Personale ale Persoanei Hristice" (*Ibid*., p. 115). „Cuvântul Sfânt Evanghelic este Liturghisirea Euharistiei Hristice. Filozofii vorbesc despre o „împărtăşire de idei". Euharistia Liturghiei Hristice este de altă factură, este Împărtăşirea din Persoana Însăşi. Cuvântul Persoanei este Arătarea Persoanei la Faţă. Cuvântul-Vorbirea este Liturghia Persoanei. Cuvântul este Euharistia Persoanei, care se poate Împărtăşi" (*Ibid*., p. 117).
[198] *Ibid.*, p. 117.
[199] *Ibid.*, pp. 117-118.
[200] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 225.
[201] Părintele Ghelasie face o clarificare distingând între noţiunea de Divin şi cea de Dumnezeire. „De obicei se consideră Divinitatea ca Esenţialitate şi Dumnezeirea în afara Esenţialităţii. Dumnezeirea este Fiinţa Tri-Personală, tocmai Esenţialitatea, şi Divinitatea este Harul-Energiile în afara Dumnezeirii. Baza este Dumnezeu ca Izvor al Divinităţii." (*Ibid*., p. 116)

[202] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, pp. 51-52.
[203] Vezi *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 216.
[204] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 60.
[205] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei,* pp. 141-143: „Cea mai mare noutate a creştinismului este descoperirea Tainei Ipostasului ca posibilitate de Arătare a Ființei". (...) „Să se facă aceste distincții:

– Chipul Ființial în Sine este Potența absolută;
– Ființa Chipului este Activul;
– Firea Chipului este Actul.

Aceste Ființialități sunt specificul Ipostasurilor Treimice, Tatăl, Sfântul Duh şi Fiul. Ipostasul Tatălui şi Ipostasul Sfântului Duh ne „rămân încă nearătate", căci noi, Creația, suntem „Chipul Firii Ipostasului Fiului". Noi putem fi „părtaşi ai Firii Dumnezeieşti" (II Petru 1, 14). Prin Ipostasul Fiului noi avem acces la Cele Dumnezeieşti. (…) Ipostasul Fiului-Cuvântului Ființial Dumnezeiesc face direct şi volutiv Actul Creației, datorită căruia Harul apoi intră în Lucrarea Harică. (…) Creştinismul este Religia HristoCentrismului. Mistica şi Teologia creştină sunt de asemenea IpostasCentrism Hristic".
[206] *Ibid*., p. 174.
[207] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, p. 7, în prefața ieromonahului Neofit; „De fapt, în prezentarea isihastului, „taina isihastă" este mărturisită explicit ca „taina icoanei persoanei", sens în care afirmă apriat că „fără Icoană şi Persoană nu este Rugăciune", întrucât „numai Persoana se roagă. De altfel, chiar privitor la „Rugăciunea lui Iisus", încă de la un început al practicii rugăciunii, spune că trebuie văzută „nu doar ca simplu Nume al lui Iisus, ci ca Icoană-Prezență-Persoană" (*Ibid*., pp. 10-11).
[208] Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare,* pp. 357-358: „Apar tot felul de confuzii şi aberații. Şi de aceea noi ca mistică creştină suntem puşi în situația asta încât să concretizăm nişte lucruri. Adică să vă punem în față nişte icoane, nişte chipuri creştine, pe care să le avem model şi care să fie tocmai calea şi, cum să spun eu, realitatea clară a ceea ce înseamnă trăirea noastră creştină. Și (…) ca să înțelegeți lucrul acesta trebuie să înțelegeți ce înseamnă chip şi ce înseamnă icoană hristică" (*Idem*).

„Trebuie identificate lucruri clare (...) în context, plus că mai încerc să mai fac (...) un fel de transpunere într-un context general de spiritualitate în care, pe undeva, fac chiar şi unele raporturi ca să nu se confunde, ci din contră să se evidențieze, să se identifice clar în ce constă creştinismul" (*Ibid*., pp. 322-323).
[209] Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului,* pp. 253-254: „Eu nu am un mesaj special, ci doar această transpunere, cum zice părintele Stăniloae, „această actualizare", în modul nostru ortodox, în contextul general de spiritualitate şi duhovnicie de astăzi (…) Ținta noastră este de a fi în sensul acesta teologic creştin ortodox, care a fost dat de Sfinții Părinți. (…) Acest lucru implică, pe

lângă o cunoaştere amănunţită şi temeinică a teologicului, şi capacitatea de pătrundere, capacitatea de viaţă şi de integrare în acest teologic. În contextul de azi, de cunoaştere amestecată, sincretismul acesta ocult-magic are nevoie, mai ales pentru noi, de o distincţie clară, care să lămurească în ce constă această evidenţă creştină, şi tocmai acest lucru eu vreau să-l fac". „Eu încerc astfel o actualizare, şi actualizare întotdeauna înseamnă un Prezent în Nou. Fondul este acelaşi, îmbrăcămintea de actualizare este un nou, un prezent. Să nu folosim un ceva alarmist, sau bombastic, sau nu ştiu ce. Noi trebuie să trăim acel deplin şi să-l desfăşurăm în noi într-un Răspuns propriu. (...) Vă rog din toată inima să nu fiţi suspicioşi, ceea ce fac eu este o preocupare a mea direct personală. Este o preocupare a mea, directă, mistică, şi dacă va prezenta o valoare şi pentru alţii, ar fi cumva îmbucurător" (*Ibid.,* p. 264).

210 Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei,* p. 74: „Teologia Creştină a căutat o „Spiritualizare" a Întrupării Hristice. Primele veacuri Creştine au fost în confruntare directă cu gândirea greacă, pe care Sfinţii Părinţi au prefăcut-o şi spre o accesibilitate Creştină. Sfântul Maxim face Sinteza cea mai reuşită dintre Creştinism şi gândirea filosofică greacă. Spiritul iconoclast grec era foarte rezistent cu privire la Hristicul Întrupat, de unde Teologia Sfinţilor Părinţi, care fac Spiritualizarea Trupului Hristic prin Harul Netrupesc Divin; de unde Teologia Iconicului Creştin, care „acceptă" Reprezentarea Trupească a Divinului, dar care nu se opreşte în aceasta, ci Urcă în Chipul care şi acesta este ca Prezenţă Harică, nu direct Personală (…) Noi încercăm o „Lărgire" în Teologicul Iconic".

211 *Ibid.,* pp. 13-15: Specificul Spiritualităţii Creştine nu este „de-corporalizarea" Spiritului, ci Întruparea Spiritului. Filosofic, Spiritul are într-adevăr nevoie de a ieşi din „corporalitatea" care-l umbreşte. Creştinismul vine cu Taina Spiritului care, paradoxal, se Arată în Corporalitate. Taina „Cuvântului care se face Trup" (Ioan 1, 14.) nu mai este „umbrirea" Spiritului, ci Descoperirea Sa. De aici, Ritualul Creştin este Descoperirea Spiritului. Filosofic, Ritualul este o „corporalizare" a Spiritului în care se „pierde" pe sine, de unde „anti-ritualismul" filosofic. Taina Ritualului Liturgic Hristic este, paradoxal, Arătarea Divinului metafizic. Dacă Divinul este considerat „Dincolo" de tot ceea ce este corporal, în Taina Creştină, Trupul Liturgic Hristic „are" Misterul Divinului care Vine „Dincoace".

212 Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, pp. 134-135.

213 *Ibid.,* p. 135.

214 Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei,* p. 59.

215 Prefaţa ierom. Neofit în Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2019, vol. 1, pp. 8-9.

216 Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei,* p. 68.

217 *Ibid.,* pp. 66-68: „Fiinţa este Realitatea în Sine, care se Revarsă total pe Sine în Strălucirile Sale Harice. Harul nu se „absoarbe" în Fiinţă, ci se Reînnoieşte Permanent în Revărsările Fiinţei. (...) Sfinţii Părinţi spun că despre Fiinţa în Sine nu se poate vorbi decât atât cât Însăşi Fiinţa Divină Se Revelează pe Sine. Filosofii, şi mai mult, susţin că Fiinţa în sine este „inaccesibilul absolut". Revelaţia Creştină ne vorbeşte totuşi de Dumnezeirea în Sine, ca Esenţă şi Natură în Distincţiile Treimii de Ipostasuri. Pe acestea noi le folosim ca

„descoperirea" Reperelor de Fiinţialitate pentru Fiinţa noastră Creată. Noi, în Raportul nostru cu Divinitatea, trebuie neapărat să ştim Propriile noatre Componente Fiinţiale, prin care putem să Comunicăm".

[218] Preluăm aici şi sinteza „terminologiei" Sfinţilor Părinţi, prezentată de Părintele Ghelasie în dicţionarul său de termeni: „Sinodul de la Niceea stabileşte termenul de *Homoousios* şi *Ousia* ca Identitate de esenţă a Tatălui şi Fiului din Sfânta Treime, Identitatea ca cea mai apropiată de sensul creştin, Natura Fiinţială. Se adoptă apoi termenul de *Persoană* de la latinul „*persona*" şi grecescul „*prosopon*", căruia i se dă o semnificaţie deosebită de Chip „peste chipul văzut" (zisa mască). Se ajunge la concretizarea termenului de *Hypos-Tasis*, *Ipostas*, ca Plinătatea Naturii-Substanţei Fiinţiale Divine. Natura Fiinţială Dumnezeiască nu se poate fărâmiţa, poseda, de aceea ipostasurile Treimii se Deschid reciproc unele în altele, ca Unicitate a Unicului Absolut, în Comuniune cu Participare egală a fiecăruia, fără amestecare (vezi Lossky). Persoana este „Libera Relaţie cu Natura-Substanţa în Sine". Unicitatea Persoanei este în „acel Dincolo în Sine" încât Persoana nu se însumează, rămâne întotdeauna Unică. Se afirmă că Persoana nu se poate percepe decât în relaţie cu altă Persoană, încât „Relaţia dintre Persoane" este „însăşi deosebirea lor". Astfel în Sfânta Treime Relaţia dintre Persoanele Dumnezeieşti, ca şi Izvorul Comun ce este Tatăl, este distincţia de bază. Monada şi Triada, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, sunt deodată ca UniTreime şi TriUnitate, ca o depăşire a numărului. Dumnezeu Tatăl nu este doar o Monadă, ci se Dăruieşte Fiului şi în Purcederea Sfântului Duh. Dumnezeul Biblic nu este „închis" în sine, ci Viu. Aşa, Numele de Tatăl este Numele Tainic al lui Dumnezeu" (Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 169-170).

[219] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, pp. 182-183. Părintele Ghelasie a încercat un fel de „Limbaj Mistic Creştin", prin acele „Triade" care au la bază aceste „Categorii de Revelaţie", „proprii cunoaşterii Transcendentale Creştine" – „Limbaj care pe mulţi îi nedumereşte şi chiar îi contrariază"(*Ibid.*).

[220] *Ibid.*, p. 183: „Baza Cunoaşterii Creştine este „Limbajul Revelat", nu Gândirea despre Divinitate. De aici „afirmaţia noastră" că Limbajul este Superior Gândirii şi Originea-Izvorul-Arhetipul Arhetipurilor de Gândire. Fiinţa în Sine Însăşi este Limbaj superior Gândirii, iar Gândirea este Har Energie de Limbaj Fiinţial".

[221] Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare,* pp. 315-317.

[222] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar de isihasm*, pp. 164-166.

[223] Prefaţa ierom. Neofit în Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2019, vol. 1, pp. 9-11: „Într-o asemănare cu viziunea palamită, ce revelează Dumnezeirea ca Fiinţă şi Energiile Sale Harice, viziunea ghelasiană evidenţiază un „Intra-Fiinţial" de prim-plan, deci identifică un Chip Fiinţial, ca viu în sine personal, „Intra-Fiinţial" care apoi se transpune şi în Energiile sale Harice. Astfel, dacă în viziunea palamită, Chipul Fiinţial „nu se vede" prin el însuşi, ci doar prin atributele şi însuşirile Harice, Fiinţa rămânând în permanenţă „acoperită-umbrită" de Har, în acest personalism de Chip Fiinţial, specific viziunii ghelasiene, Harul este pus în „umbra" Persoanei. (...) Desigur, la identificarea şi distingerea „chipului fiinţei", ca

unul de neconfundat cu harul, isihastul adaugă şi nevoia de evidenţiere a „viului în sine", „intra-fiinţial", al „chipului fiinţei", asociat cu caracterul său de „chip triadic". Totodată, marchează şi nevoia de recunoaştere a originarităţii şi întâietăţii actelor de chip fiinţial, personal, în raport de activul haric, energetic, care este unul de ordin secund, în „umbra" celui fiinţial-personal, care îi premerge".

[224] Pentru a uşura parcurgerea textului, am renunţat în citatele folosite la modul de redactare specific „ghelasian" (care are însă semnificaţia şi rolul său), păstrând doar majuscula de la începutul cuvintelor „cheie". Scrierile în transcrierea lor originală, cea după care facem actuala reproducere, pot fi găsite în format electronic pe www.chipuliconic.ro.

[225] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, pp. 340-344.

[226] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 355.

[227] *Ibid.,* p. 358.

[228] *Ibid.,* pp. 168-169.

[229] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, pp. 115-116: „Chipul este totodată şi Fiinţă şi Ipostas; Fiinţa este totodată şi Chip şi Ipostas; Ipostasul este totodată Chip şi Fiinţă; Acestea sunt deodată nedespărţite, neamestecate". Vezi şi Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare*, pp. 313-315: „fiecare se conţine unul pe altul şi le are pe toate odată, (...) se împletesc, nu se amestecă".

[230] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia icoanei*, p. 115.

[231] *Ibid.,* p. 122.

[232] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 323.

[233] *Ibid.,* p. 177: „Ce este Persoana Fiinţială? Este Taina Fiinţei în Sine. Se încearcă încă un pas, al Chipului Tainei Fiinţei în Sine, care este însuşi Chipul. Astfel Chipul nu este o „abstracţie", cum reduc filosofii totul la „principiul în sine absolut", ci este tocmai Concretul Cel mai Deplin Absolut".

[234] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, pp. 181-182: „Ca şi categoria de „Chip", categoria de Persoană Dumnezeiască este Dincolo de „Persoană" în sensul nostru obişnuit. (...) Aşa noţiunea de „Persoană" are o semnificaţie adâncă, a Chipului propriu în „Descoperire", în „Evidenţă"".

[235] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 178-180: „Ca probă incontestabilă este Taina Chipului Trifiinţialităţii Tatălui, care certifică întru totul Treimea cea în Sine Însăşi ca Fiinţialitate în Sine însăşi. Cu „monada" lor dogmatică, filosofii nu puteau concepe o Treime în Sine, ci doar una „funcţională", în afară. Prin Chipul ca Trifiinţialitate de Sine, (...) Tatăl este deja „Triada în Sine", de aceea este Tatăl, apoi, al Treimii. (...) Taina Trifiinţialităţii Chipului este toată Mistica şi Teologia". „Tatăl Dumnezeu, Chipul Dumnezeirii, are deja în Sine pe Fiul şi pe Sfântul Duh şi pentru aceasta este Deplinul Chip Tatăl. Tatăl este „confirmarea" Trifiinţialităţii Chipului. Datorită Trifiinţialităţii Chipului Tatălui este Dumnezeirea Trinitară".

[236] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 262.

[237] *Ibid*., pp. 30-35: „Una dintre problemele grele ale filosofiei este şi aceasta: de ce Fiinţa în Sine este neapărat Spirit şi nu materie? Înseamnă că Fiinţa absolută are şi o „Orientare de Esenţă" în Sine, ca Spirit absolut. Această „Orientare" Fiinţială este Iconicul, Pre-Persoana, Predistincţia, Pre-Individua-

litatea. Toată Perihoreza Intrafiinţială a Dumnezeirii Treimice este în această Taină a „Orientării", cum îi zicem noi, Teo-Chipul, care este Paternitatea, Teo-Persoana, ca Arhechipul apoi al Treimii de Ipostasuri-Persoane. Teo-Persoana este Iconicul Dumnezeirii ca Esenţă a tuturor Distincţiilor. Fără acest Teo-Chip Iconic, Esenţa Divină rămâne tot un „impersonal" panteistic care apoi se face „Natură şi Persoană", de neadmis în viziunea Creştină. Iată de ce pentru noi ca Mistică totul este „Teo-Chipul Iconic" (*Ibid.*, p. 34).

[238] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, p. 360: „Ca să fie un Real Intrafiinţial, trebuie să fie o Fiinţialitate cu Chip chiar în Esenţă. Aşa, Chipul Paternităţii ca Chip-Esenţă face ca Persoana Tatăl să fie Reprezentarea Fiinţială a Esenţei. Dumnezeirea nu mai este „separată" de Distincţia Sa, Persoana, fiind Chip de Esenţă al Însăşi Persoanei. Chipul, Fiinţa şi Persoana sunt într-un Trifiinţial Indistinct şi totodată Distinct, fără să fie „Altceva". Astfel, Persoana nu mai este o „prefacere" dintr-o Divinitate impersonală, ci este Însăşi Esenţa care Se Distinge".

[239] *Ibid.*, pp. 358-360: „Ca Mistică Isihastă, Chipul de Taină al Treimii Fiinţiale Divine este de bază: Teo-Tatăl, cu Dumnezeirea Totală în Sine, Distinge Treimea Dumnezeirii de Sine. (...) Se exclude „impersonalismul" Esenţei ca Dumnezeire nedefinită, dându-i tocmai Chipul Paternităţii, aşa cum Firii-Fiinţei îi dă Personalitatea Chipului".

[240] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 20.

[241] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicţionar isihast*, pp. 322-324.

[242] Ghelasie Gheorghe, Mic dicţionar isihast, pp. 373-375.

[243] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, p. 23.

[244] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 51: „În Logica dualistă Afirmaţia, astfel, nu mai este Perfecţiune Absolută, ea putând fi distrusă de negaţie, ceea ce înseamnă, de fapt, că nu există Perfecţiune Absolută. Dar, ca Logică Trinitară este Perfecţiunea absolută, ca Afirmaţie Permanentă în Afirmaţii de Permanenţă. Aşa, negaţia nu există, deşi apare ca parazit al căderii, ca inversare a Afirmaţiei, dar nu ca transformarea Afirmaţiei în negaţie".

[245] *Ibid.*, pp. 194-195.

[246] *Ibid.*, pp. 210-212: Este subliniată nevoia de Redescoperire a Limbajului pur Fiinţial Dincolo de Limbajul Gândirii Energetice – „Noi după căderea din Rai, suntem „un amestec grosolan şi profan" dintre Limbajul Fiinţial „desacralizat" şi Gândirea energetică Corporală, de asemenea „desacralizată". Păcatul „contrariază Limbajul" Sufletesc (Iubirea o negativizează în ură, Conştiinţa în inconştiinţă, etc.) şi acest „negativ-păcat" se traduce apoi în Gândirea energetică în „Gândire negativă". (...) Mistica Isihastă este „întoarcerea Gândirii în Originea sa, Limbajul pur Fiinţial". Coborârea Minţii din Cap în Inimă este această „Revenire" firească a „Energiilor" în Originea lor, Fiinţa în Sine".

[247] *Ibid.*, pp. 210-211.

[248] În studiul *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, Părintele Stăniloae afirmă: „De altfel, însuşi Dumnezeu nu e o realitate lipsită de posibilitatea definirii. El nu e orice. El e, dacă nu definit în sensul de limitat, măcar în sensul că e deosebit de neant, sau de un minus de existenţă. El e

definit ca perfecţiune în toate faţă de orice imperfecţiune. El e definit în sensul că cuprinde în sine virtual toate definirile. Căci în El îşi au originea toate definirile pozitive. Savantul fizician Bernhard Philibert, spune că numai neantul e lipsit de orice definire, de orice structură interioară. Orice existenţă e prin sine structurată (*Der Dreieine*, 1971). Cu cât are ceva determinări mai puţine, cu atât e mai puţin real. (…) Dumnezeu se defineşte şi prin faptul că e o Treime de persoane, care se deosebesc una de alta. Fiul e altfel decât Tatăl. Dar filiaţiunea Lui e infinită; e infinitatea esenţei şi existenţei divine în formă filială" (în *O teologie a icoanei*, editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 2005, p. 189).

„Cu Dumnezeu nu mai există „nimic", El fiind Totul. Dumnezeu este Totul Absolut care cuprinde aşa-zisul „spaţiu". Spaţiul nu există, ci începe odată cu Creaţia. Spaţiu este „nimicul" din care Dumnezeu Creează Creaţia" (Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, p. 118).

[249] Studiul *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei*, în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundaţiei Anastasia, Bucureşti, 2005, pp. 105-106: „Această antinomie stă la baza icoanei. Pe de o parte, icoana reprezintă dumnezeirea, care s-a făcut ea însăşi lume văzută, pe de alta, n-o reprezintă, întrucât dumnezeirea e inacesibilă şi fără imagine. Icoana este «vizibilitatea invizibilului, imaginarea inimaginabilului». Serghei Bulgkov concepe antinomia ca „o existenţă a doi factori contrarii, dar şi ca identitatea lor, deci ca o contradicţie în sine, ca ceva de neînţeles, ca o imposibilitate logică, ca o negaţie a logicii", ca o afirmaţie simultană a lui *este* şi *nu este* la alternativa reducţionistă total inoperantă în cazul icoanei: identitate / alteritate (A=B ori A#B). Părinţii evită această antinomie contradictorie şi toate consecinţele ei, prin faptul că, după ei, Dumnezeu se pune în relaţie cu lumea nu prin fiinţa Lui, ci prin «cele din jurul Lui», prin puterile şi lucrările fiinţei Lui".

[250] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originii*, pp. 176-181.

[251] *Ibid.,* pp. 174-177.

[252] *Ibid.,* pp. 182-183.

Icon-iconologie-iconografie
– mozaic din fragmente de glosă: efigia Stăniloae – / 5

I. De la teologia icoanei la mistica icoanei – inserții mistagogice
– noi spații de explorare: persoana –
– direcții noi de cercetare: personalismul iconic – / 5

II. Viziunea iconică – vectori apologetici
– distincții şi hotare – / 37

III. Prezența prin imagine – Prezența prin text / 56

IV. Iconologie, iconicitate, iconism / 73

V. Mistagogie iconică – personalismul misticii iconice
– chipul iconic euharistic – icoana, chip euharistic – / 116

M.D. Linte

Icon-Iconare-Iconic: Persoana – Chip Triadic
– de la mistagogia icoanei, la mistagogia iconică – / 157

I. Iconic, Iconare, Icoană / 157

II. Întâlnirea între Icoane – Dialog în Absolut / 175

III. De la mistagogia icoanei la mistagogia iconică
– imperativul autenticului personalism:
chipul triadic al persoanei – / 199

M.R. Ienculescu