

Aspectul hristologic al vederii luminii necreate: Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Teodor Studitul

Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost primul teolog capabil nu numai să treacă dincolo de orizonturile înguste ale disputei, sfârșind ca martir al adevăratei credințe calcedoniene, ci să întrevadă un sistem complet, care să răspundă într-o manieră nouă problemelor puse de origenism. De fapt, Sfântul Maxim Mărturisitorul poate fi socotit adevăratul părinte al teologiei răsăritene. Numai datorită sistemului său, în care tradițiile bine întemeiate ale trecutului și-au găsit locul legitim, ideile lui Origen, Evagrie Ponticul, ale Părinților Capadocieni, ale Sfântului Chiril al Alexandriei și Pseudo-Dionisie Areopagitul s-au păstrat în creștinătatea răsăriteană. Eroarea fundamentală a origenismului constă în felul în care tratează problema creației. La origine imuabilă și statică, lumea eternă a intelctelor a purces spre o existență diversificată și materială ca o consecință a păcatului. Numai libera autodeterminare a intelctelor le-a făcut să intre sub imperiul timpului. Cât despre lucrările dumnezeiești, inclusiv creația, ele sunt eterne (de aici identificarea *de facto* între procesia ipostasurilor divine și crearea lumii). Sfântul Maxim Mărturisitorul desemnează sistemul origenist prin această triadă: starea de nemișcare, mișcarea și creația. Aducerea la existență a lumii văzute nu este pentru Origen un „început” adevărat; este doar manifestarea temporală și dinamică a unei existențe eterne și statice. Sfântul Maxim Mărturisitorul răspunde: „Începutul a toată mișcarea naturală este crearea ființelor puse în mișcare; iar începutul facerii ființelor care se mișcă este Dumnezeu, în calitatea Lui de Creator. Starea de stabilitate este scopul mișcării naturale a ființelor create; această stare provine din Infinit, când tot ce este finit este depășit: în El, din lipsă de spațiu, orice mișcare a ființelor puse în chip natural în mișcare încetează... Dumnezeu este deci începutul și sfârșitul a toată facerea și a toată mișcarea ființelor: de la El vin și către El se îndreaptă și în El își vor găsi odihna”. Problema „stabilității” în Dumnezeu la Sfântul Maxim Mărturisitorul are legătură cu învățătura sa despre îndumnezeire și mai putem nota că triada origenistă este inversată la Sfântul Maxim Mărturisitorul devenind: facere, mișcare și stare de stabilitate¹.

Dumnezeu este Inițiatorul și sfârșitul a toată mișcarea naturală. El este în mod absolut, Creatorul, Transcendentul. Când Sfântul Maxim Mărturisitorul este întrebat cum poate explica ideea de stabilitate la Dumnezeu, câtă vreme nu este precedată de nicio mișcare, el răspunde că Infinitatea dumnezeiască, care oprește toată mișcarea, nu este decât o realitate „în jurul lui Dumnezeu”, care o transcede în chip neasemuit, iar „Creatorul și creatura nu sunt același lucru”. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Unii pretind că fapăturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci, ceea ce este cu neputință... Aceasta este însă învățătura elinilor care nu socotesc pe Dumnezeu Făcător al ființelor, ci numai al însușirilor. Dar noi, cunoscând pe atotputernicul Dumnezeu, zicem că El este Făcătorul nu a însușirilor, ci a ființelor străbătute de însușiri”².

Concepția intelectualistă și monistă a lumii lui Origen, care presupunea preexistența sufletelor în eterna contemplare a ființei divine, este înlocuită cu dualismul biblic Creator-făpturi, Dumnezeu fiind singura origine, absolut liberă a ființelor. Totuși, Sfântul Maxim Mărturisitorul preia unele intuiții ale lui Origen; reînvie și exploatează doctrina alexandrină a Logosului; păstrează ideea că „ființa” presupune mișcare, dând însă acestei mișcări un sens opus (nu este vorba de o cădere ca la Origen, ci de un *urcuș către Dumnezeu*). Asemeni lui

¹ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere Pr. Nicolai Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 140-141;

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 6, în Filocalia vol. 2, traducere Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 125;

Pseudo-Dionisie Areopagitul, el exprimă aceasta printr-o nouă triadă: ființă putere, energie. În sfârșit, reafirmă învățătura despre libertate, dar pe care o reinterpretează fundamental³.

Logosul divin, în care toate au fost create, conține în El însuși diversitatea creației. „Contemplând această diversitate, cine nu va înțelege că Logosul unic este o mulțime de *logoi* ... și că invers, multitudinea este una în întoarcerea universală către El?”⁴. Nu este vorba despre o preexistență a ființelor înseși în Dumnezeu; căci toate cele văzute și nevăzute au fost create din ne-ființă de bunăvoința divină și la timpul potrivit; este vorba despre existența acestor *logoi* în singur Logosul dumnezeiesc. Orice lucru își trage esența din *logosul* care este în el și care-l face să participe la Dumnezeu. Despărțită de logosul său, făptura nu este decât ne-ființă. Această participare a ființelor la Dumnezeu îi permite Sfântului Maxim Mărturisitorul să distingă în Scriptură „litera de spirit”; în creație, „*logosul* de aparență”; iar în om, „intelectul de simțire”, căci în duhul Scripturii, în *logosul* creației⁵ și în rațiunea omului va fi aflat Dumnezeu. Această participare universală la Dumnezeu nu-I pune totuși Acestuia în pericol transcendența: *Logosul* divin, ca supra-esențial, nu este participat de nimic. Îl recunoaștem aici cu ușurință pe Sfântul Maxim Mărturisitorul ca discipol al lui Dionisie Areopagitul și nu al lui Origen; Dumnezeu este atât „participat” cât și „neparticipabil”⁶.

Unul din cele mai stabile principii ale gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul este exprimat prin triada: ființă – putere – lucrare, care este o paralelă a triadei: geneză, mișcare și stabilitate, menționate mai sus. „Definiția oricărei naturi este *logosul* activității sale esențiale, iar puterea naturală a fiecărei ființe nu este altceva decât o mișcare de neînving din spre natură înspre lucrare”⁷.

Lucrarea lui Hristos este, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, o „recapitulare”⁸; el se întoarce la un concept pe care, cu cinci secole mai devreme, Sfântul Irineu de Lyon îl folosea împotriva gnosticilor. Logosul, în care și prin care toate lucrurile au fost create la început, reorientează și reintegrează întreaga creație asumând-o, după ce aceasta abandonase mișcarea pe care i-o încredinșase Dumnezeu. Dualitățile fundamentale ale creației, care, din cauza păcatului, deveniseră elemente de dezintegrare și alterare, sunt depășite întru El. Prin nașterea Sa din Fecioară, Hristos depășește opoziția sexelor – „În Hristos nu este nici bărbat nici femeie” (Gal. 3, 28). Prin moartea și prin învierea Sa, Hristos distruge separația care exista, de la cădere, între Rai și lume. „Astăzi vei fi cu mine în Rai”, îi spune Hristos tâlharului din deapta (Luca 23, 43) – deschizând, astfel, neamului omenesc grădina oprită, revenind El Însuși pe pământ după Învierea Sa și arătând că, în El, Raiul și lumea aveau să fie de acum înainte una. Înălțându-Se, El unește cerul și pământul prin proslăvirea trupului omenesc, conatural și consubstanțial cu al nostru, pe care îl asumase. Depășind cu trupul și sufletul Său omenesc cetele îngerești, El restaurează unitatea dintre lumea simțurilor și cea a rațiunii și restabilește armonia întregii creații. În sfârșit, ca om, el împlinește destinul adevărat al omului în tot adevărul său, destin pe care El însuși îl predeterminase ca Dumnezeu și de la care omul se întorsese: El unește pe om cu Dumnezeu⁹.

³ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 142;

⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. 1077 c, apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 142;

⁵ Prin centralitatea Logosului în creație, Sfântul Maxim depășește atât panteismul cât și dualismul. În acest sens „istoria cosmosului nu mai poate apărea ca o curgere liniară sau ca o evoluție în sine însăși ci este o creație continuă a lui Dumnezeu, care își are punctul ei de plecare în creația inițială (*creatio originalis*) și se încununază cu creația finală (*creatio finalis*) datorită faptului că Fiul lui Dumnezeu nu este numai Logos creator ci și Logos Mântuitor care dă unitate și sens iconomiei divine cu privire la creație”(Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 194);

⁶ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 143;

⁷ *Ibidem*, p. 144;

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. 1308 d, 1312 a, apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 152;

⁹ *Ibidem*

Scopul ultim al planului dumnezeiesc este deci îndumnezeirea omului: „pentru ca toți oamenii să se împărtășească de Dumnezeu, și pentru ca așa cum trupul și sufletul sunt unite, tot așa și Dumnezeu să devină participabil pentru suflet, și, prin mijlocirea acestuia, și pentru trup, pentru ca, astfel, sufletul să primească caracterul neschimbător iar trupul, nemurirea; și, în sfârșit, omul să devină în întregime Dumnezeu, îndumnezeit prin harul lui Dumnezeu devenit om; rămânând în întregime om, suflet și trup, prin har”¹⁰.

Această doctrină a mântuirii, dinamică în esența ei, presupune astfel o dublă mișcare: o mișcare divină înspre om, constând din a-L face pe Dumnezeu să participe la creație, și, respectiv, o mișcare umană înspre Dumnezeu, voită de Creator încă de la început și restaurată în Hristos. Aceasta este unirea ipostatică a celor două mișcări în Cuvântul întrupat. Ea constituie esența hristologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul: două firi implică două energii sau voințe, care se întâlnesc una pe alta¹¹. În vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul era unanim acceptată ideea că energia divină depinde de ființa divină comună și că aceasta face posibilă vederea lui Dumnezeu și participarea la natura divină. Astfel, el a denunțat doctrina monoenergistă sau monotelită ca fiind un cripto-monofizism. Pentru el, argumentul monoteliților că în Hristos energia și voința depind de ipostas și sunt deci una, nu putea decât să distrugă argumentul Sfântului Grigorie de Nyssa. Aceasta, deoarece în acest caz, trei ipostasuri divine ar fi presupus trei dumnezei și trei energii. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, două firi în Hristos presupun însă în chip necesar două energii sau voințe. Această relație fundamentală între energie și ființă este legată la Sfântul Maxim de distincția *logos – tropos*, pe care o aplică foarte general la învățătura sa trinitară, ca și la iconomie¹²: fiecare ființă are în sine o lege preexistentă și naturală dar, în mod concret, ea nu există decât în virtutea unui „mod de existență” care îi este propriu. Ordinea naturii divine rămâne întotdeauna transcendentă și inaccesibilă creaturilor, chiar dacă, în energiile Sale, Dumnezeu Se revelează pe Sine ca Treime și, într-un anume sens, ipostasurile divine sunt niște „moduri de existență” particulare. Omul posedă și o ordine a firii prestabilită de Dumnezeu și comună tuturor oamenilor, dar tragedia sa este că, după cădere, modul său de existență este în opoziție cu firea sa. Adevăratul mod de existență, modul de existență perfect uman, nu este restaurat decât în Hristos¹³. Sfântul Maxim Mărturisitorul are o concepție personalistă despre ipostas: „Ipostasul este, în viziunea filozofilor, o esență cu anumite caracteristici; pentru Sfinții Părinți, el este fiecare om în parte, distinct de alți oameni”¹⁴. În Dumnezeu ca și în natura umană, ipostasul este deci centrul oricărei realități concrete care determină și califică „modul de existență” sau „mișcarea” firii. În cazul omului, libertatea – de care doar ipostasul se poate bucura – a aruncat omenitatea în stadiul de cădere, fără să fie, totuși, capabilă să altereze nici firea însăși nici unitatea ei fundamentală. Sfântul Maxim Mărturisitorul s-ar fi făcut vinovat de reducerea naturii la o abstracție, dacă ar fi conceput-o în mod static; de fapt, pentru el, nu există natură fără mișcare, fără energie, fără existență; fără mișcare nu există natură. Energia este în acest fel manifestarea concretă a naturii, iar ipostasul îi conferă calitatea sau felul de a fi. Triunghiul ipostas – natură (fire) – energie este, astfel, cheia întregului sistem al Sfântului Maxim și, în special, a hristologiei sale¹⁵.

Depășind cadrul polemicii împotriva ereticilor, Origen, Pseudo-Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul, dăduseră deja la iveală „sisteme” de gândire teologică. Sistemul pe care-l găsim la Sfântul Ioan Damaschin este foarte diferit. Definițiile termenilor

¹⁰ *Ibidem*, col. 1088, apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 153;

¹¹ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 153;

¹² Polycarp Sherwood, „The Earlier Ambigua of Saint Maximus”, *Studia Anselmiana*, 36 (Roma, 1955), pp. 164-177, apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 155;

¹³ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 155;

¹⁴ *Opusc. Theol. et pol.*, PG, 91, col. 276 ab., apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 155;

¹⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 156;

folosiți în teologia trinitară și în hristologie constituie elementul cel mai interesant al „Dialecticii” Sfântului Ioan Damaschin. Totuși sensul creștin al acestora apare cu mai multă claritate prin aplicarea lor la raționamentele teologice din „Expunerea credinței ortodoxe”. Cu privire la Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin afirmă în mod clar imposibilitatea de a-L cunoaște în firea Sa: „El este deasupra oricărei cunoașteri. Ceea ce se spune despre Dumnezeu se referă la atributele Sale, la ceea ce este în jurul firii”¹⁶. Numai manifestările *ad extra*, puterile și energiile sunt accesibile. Sfântul Ioan Damaschin neagă în mod categoric posibilitatea vederii ființei divine chiar și de către sfinți în veacul viitor. „În momentul Schimbării la Față Hristos nu a devenit ceea ce nu era mai înainte, ci S-a arătat ucenicilor așa cum era deschizându-le ochii”¹⁷. Prin firea umană îndumnezeită și proslăvită, ucenicii au contemplat energia firii divine, slava Sa. Firea divină rămâne inaccesibilă, dar slava Sa se arată în natura umană. În virtutea perihorezei, firea umană a lui Hristos participă la slavă și face ca Dumnezeu să fie văzut. În veacul viitor, vederea față către față va fi o comuniune cu persoana lui Hristos: „Îl vom vedea și vom fi văzuți, vedere-participare la slava dumnezeiască”¹⁸.

La origine, omul a fost creat cu o fire dinamică, destinată progresului în comuniune¹⁹ cu Dumnezeu: Adam era în „stare de îndumnezeire prin participarea la revelația divină”. Această participare la îndumnezeire îi dădea lui Adam nemurirea, căci el nu era nemuritor prin firea sa, ci prin har. Această dependență a omului față de Dumnezeu nu este totuși imaginată ca o micșorare a demnității omului ca atare; dimpotrivă, participând în același timp la îndumnezeire și la cele create, omul este conceput ca fiind superior îngerilor înșiși și rege al universului creat: „Omul este microcosmos; el are într-adevăr suflet și trup și se găsește așezat între spirit și materie; el este locul în care sunt legate creațiile vizibilă și invizibilă, sensibilă și inteligibilă”²⁰. Natura omenească de la origini, cea care participă la viața și slava dumnezeiască, este astfel fără păcat prin fire și liberă în voința sa sau, prin faptul însuși de a fi creată, ea este susceptibilă de schimbare, singur Dumnezeu fiind, prin firea Sa, neschimbător. Schimbarea nu intervine decât prin libera alegere a persoanei. Libertatea deci, al cărei subiect este ipostasul, și nu firea umană, poate să devină sediul păcatului. Pentru a desemna această libertate de alegere, Sfântul Ioan Damaschin folosește curent o terminologie introdusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul: o desemnează ca *gnome* sau *thelema gnomicon* și, pentru el, această voință gnostică poate fi definită ca o funcție a ipostasului creat și deci susceptibilă de schimbare, în opoziție cu voința naturală care se împlinește doar în conformitate cu planul și voința dumnezeiască. Din fire, ca ființă creată omul nu este doar bun, ci posedă și facultatea dinamică a comunicării cu Dumnezeu și de a progresa după asemănarea divină; aceasta este voința sa firească. Dar există în el și o capacitate de discernământ, un liber arbitru care alege, deci ezită, și, eventual, poate să se revolte împotriva lui Dumnezeu. Aceasta este funcția gnostică, o funcție a ipostasului creat²¹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 172;

¹⁷ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 66;

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ Relația Creator-creatură este bine conturată din perspectiva pnevmatologiei care nu este văzută separată de hristologie și triadologie. Duhul Sfânt „este și se numește Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul, nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, atotelucrător, atotputernic, nemărginit în purtare, el stăpânește întreaga zidire dar nu este stăpânit, îndumnezeiește, dar nu se îndumnezeiește, desăvârșește, dar nu se desăvârșește, împărtășește dar nu se împărtășește, sfințește, dar nu se sfințește, mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor, în toate asemenea Tatălui și Fiului, purces din Tatăl și dat prin Fiul, este primit de toată zidirea”(Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere din limba greacă veche Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp28-29) ;

²⁰ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 172;

²¹ *Ibidem*, p. 173;

În viziunea Sfântului Ioan Damaschin omenitatea lui Hristos nu este una abstractă: este omenitatea noastră așa cum există ea concret, cu toate consecințele păcatului lui Adam. „Cuvântul lui Dumnezeu însă a primit pentru mântuirea noastră pe om în întregime: sufletul rațional, trup, însușirile firii omenești și afectele naturale și neprihănite”²². Să remarcăm în acest text distincția stabilită între caracteristicile trupului (ansamblul manifestărilor unei existențe create) și afectele naturale și neprihănite (ireproșabile). Sfântul Ioan Damaschin afirmă cu tărie că și afectele ireproșabile au fost asumate de Cuvânt, acestea fiind consecințele păcatului lui Adam și specifice firii umane căzute, pe care El a venit tocmai să le mântuiască, restaurându-le nepătimirea originală. Astfel, identificarea Cuvântului cu omenitatea noastră căzută nu este pusă la îndoială de Sfântul Ioan Damaschin: „Mărturisim că Hristos a luat toate afectele firești și neprihănite ale omului... cum sunt foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, agonia, din care provin sudoarea, picăturile de sânge, ca și ajutorul îngerilor, din pricina neputinței firii, și cele asemenea, care există în chip firesc în toți oamenii”²³. În Hristos, creștinul dobândește libertatea: patimile n-au reușit să pună stăpânire pe El și, în măsura în care noi suntem în El, ele nu mai sunt în stare să ne domine. Nici foamea, nici setea, nici frica și nici chiar moartea nu-l pot determina pe Sfânt, care, pentru că este în Hristos, devine el însuși nepătimitor, având în el speranța de a dobândi, în timpul Învierii, eliberarea chiar de pătimirile cele stricătioase. Căci Hristos „după învierea din morți, a lepădat toate afectele, adică coruptibilitatea, foamea și setea, somnul și oboseala și cele asemenea”²⁴.

Noțiuni hristologice identice sunt exprimate deopotrivă la Sfântul Ioan Damaschin ca și la Sfântul Maxim Mărturisitorul, în faptul că Logosul întrupat, posedând suma întregă a energiilor umane naturale, voința umană nu era totuși mijlocul activ al unei voințe gnomice, ezitante, schimbătoare și deci instabilă, caracteristică ipostasurilor omenești create. Ipostasul divin și unic nu putea să ezite între bine și rău; el era unicul subiect, unicul săvârșitor, în lucrările sau energiile lui Hristos. Iată de ce voința Sa omenească, energiile și afectele specifice firii omenești n-au primit niciodată amprenta unei voințe gnomice sau căzute. Nu era în ele niciun element al păcatului, și totuși, ele erau perfect omenești în sensul natural. Unitatea ipostatică înseamnă că divinitatea și omenitatea posedă în Hristos un izvor de existență unică; energiile lor nu au decât un singur subiect. Acest ipostas unic și dumnezeiesc comunică omenității caractere care în mod normal aparțin doar dumnezeirii și, pe de altă parte, Cuvântul Își asumă un mod de existență uman. Totodată, această reciprocitate nu este absolută: am văzut că exista în Hristos o disimetrie, dat fiind că ipostasul este divin și că dumnezeirea este neschimbătoare. Iată de ce în Cuvântul întrupat și prin El, în Trupul întreg ale cărui mădulare sunt creștinii, se produce îndumnezeirea trupului și nu „carnificarea” dumnezeirii. Cel ce se întrupează este ipostasul Fiului și nu firea divină: doar ipostasul divin, și nu natura divină, primește și asumă²⁵.

Apărătorii icoanei, în frunte cu Sfântul Ioan Damaschin, desfășurau o teologie a vizibilului ca simbol al invizibilului; noțiunea liturgică de simbol presupune prezența celui simbolizat în cel care simbolizează. Astfel, Întruparea Cuvântului face să se vadă dumnezeiescul în firea umană și face absolut reală și adevărată vederea iconografică²⁶. În

²²Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 41;

²³ *Ibidem*, p. 167;

²⁴ *Ibidem*, p. 178;

²⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 182;

²⁶ Realitatea Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu stă la baza cinstirii sfințelor icoane. „Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob, prin această apropiere de cantitate și calitate și a îmbrăcat chipul corpului, atunci, zugrăvește-l în icoane și așază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut” (Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, I, 8, traducere Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 44);

acest sens, Sfântul Atanasie Sinaitul face distincție între fire și persoană, care poate să însemne și „față”. Astfel, vederea „față către față” înseamnă că persoana este cea care vede persoana și nu natura. La fel, Sfântul Teodor Studitul precizează că, chipul este neasemănător prototipului în ceea ce privește ființa, dar asemănător în ceea ce privește ipostasul și numele. Este evident că, pe icoana lui Hristos, privim nu natura Sa divină sau umană, ci, prin firea Sa umană, ipostasul Cuvântului făcut om. Icoana pune începutul vederii viitoare a Persoanei lui Hristos în care energiile celor două naturi se întrepătrund. Iconoclasmul este o nouă formă de monofizism și de monotelism, dublată de mentalitatea iudeo-arabă. Raționalismul său duce sau la separare sau la confuzie, singurele posibilități logice. Or, icoana, în miracolul ei, face vizibil divinul și umanul în Hristos, nedespărțit și neamestecat, fundamentând astfel realitatea îndumnezeirii ființei umane²⁷.

În gândirea Sfântului Teodor Studitul dispăre orice ambiguitate legată de caracterul individual al omenității lui Hristos. Dacă Leonțiu de Ierusalim putea să vorbească simplu despre această omenitate ca despre o „sumă de trăsături individuale” asumate de Cuvânt, concepția Sfântului Teodor Studitul este mult mai concretă: „Hristos nu s-a făcut un simplu om, căci n-ar putea zice cineva din cei evlavioși că El a asumat un om oarecare, ci omul în general, întreaga natură umană”²⁸. Această fire totală era contemplată de o manieră individuală, căci, altfel, cum ar fi putut ea să fie văzută? - într-un mod care o făcea vizibilă și descriptibilă, care îi permitea să mănânce și să bea.

Combătând poziția iconoclaștilor, potrivit căreia omenitatea lui Hristos ar fi fost indescriptibilă pentru că El era „omul în general” (Noul Adam), Sfântul Teodor Studitul îl evocă pe Aristotel pentru a nega orice existență ideală a firii umane: „Ea nu există decât în Petru și Pavel”, scrie el, altfel, omenitatea lui Hristos n-ar fi putut fi contemplată decât intelectual, iar experiența lui Toma, care a pus degetul pe rana lui Iisus, ar fi fost imposibilă. „Numele însuși al lui Iisus Îl face distinct, în caracteristicile sale ipostatice, față de ceilalți oameni”²⁹. Un Hristos indescriptibil ar fi, unul netrupesc; dar Isaia (8, 3) Îl descrie ca ființă de parte bărbătească și numai formele trupului pot face distincția dintre bărbat și femeie. Pentru iconoclaști, a afirma că Hristos este descriptibil era echivalent cu a face din El doar un ins; pentru Sfântul Teodor Studitul, faptul de a fi indescriptibil este o trăsătură a firii divine; a admite că omenitatea lui Hristos dobândește această calitate divină înseamnă a introduce în Hristos un „amestec” al firilor, condamnat la Calcedon, și a reduce taina Întrupării la un simplu produs al imaginației³⁰. Sfântul Teodor Studitul vorbește de o legătură naturală a celor două firi ale lui Hristos și de o singură persoană în două firi dintre care numai una poate fi reprezentată; el recunoaște ortodoxia celebrei formule: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”. Astfel, Sfântul Teodor Studitul își întemeiază ansamblul teologiei sale a icoanelor pe doctrina unirii ipostatice. Pentru el, chiar ipostasul lui Hristos este cel descriptibil, fiind reprezentat în icoană. La fel, orice portret este imaginea unui ipostas și nu al unei firi: căci ipostasul este singura formă concretă de existență a firii omenești și, deci, singura realitate care poate fi reprezentată; iar firea omenească a lui Hristos este enipostaziată tocmai în ipostasul Logosului. Deci, acesta din urmă este reprezentat în icoană, căci icoana și Prototipul nu pot să se refere decât la un singur ipostas și nu la două³¹.

Marian Mihailescu

²⁷ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 66;

²⁸ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 4;

²⁹ *Ibidem*, p. 29;

³⁰ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 201;

³¹ *Ibidem*, p. 203;