

Anca VASILIU

EIKÔN

Imaginea în discursul celor trei Părinți Capadocieni

Traducere din limba franceză
de Georgiana HUIAN

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Editura DOXOLOGIA
2017

CUPRINS

Cuvânt înainte	11
Nota traducătorului	13
PROLOG	
Identitate imperfectă, reflexie, alteritate	15
Platonismul: filosofie, teologie sau retorică?	17
Texte, repere și construcție	19
Imaginea – <i>eikôn</i>	23
Prezență, semn, urmă	25
Substituție și transfer	26
INTRODUCERE	
Vorbind ca filosof: limbajul comun și figurile genului	29
Platonism creștin sau creștinism platonician?	29
Genul și fondul	30
Cearta cu „sofiștii”	36
Surse de inspirație sau instrumente ale gândirii?	40
Domenii preferențiale ale discursului „adevărat”	44
CAPITOLUL I	
Grigorie de Nazianz în căutarea limbajului potrivit	49
Împărțirea rolurilor	49
Conținut și conținător, singur către cel singur	49
Diagonale filosofice și asemănări retorice	54
Revărsarea limbajului	63
Imaginile, tipurile și modelul analogiei	68
Încremenirea metaforei	75

CAPITOLUL II

Comparație și imagine la Grigorie de Nyssa	83
O <i>eikôn</i> edificatoare (în căutarea imaginii potrivite pentru a vorbi despre corp și despre suflet)	83
Vasul și torța	86
Locul imaginii între comparație și analogie	97
<i>Kosmos</i> și <i>logos</i> (intermezzo)	102
<i>Eikôn</i> și oglindă ca medieri între om și Dumnezeu	109
Asemănarea și unicitatea reflectării	113
Dubla oglindă a unei <i>eikôn</i>	126
Auto-referința sau limita unei <i>eikôn</i> (Ocol prin Atanasie al Alexandriei)	131
Concluzii la jumătatea drumului	136

CAPITOLUL III

<i>Eikôn</i> și <i>eidôlon</i> (O vedere generală teoretică)	141
Imaginea și invizibilul	141
Diferitele sensuri ale asemănării platoniciene	148
Opoziție și schimbare de paradigmă	152
Imagine individuală și icoană personală	157
Patru aspecte ale studiului lexical al imaginii	165
Cunoașterea și puterile obiectului vizibil.....	173
O dovadă <i>a posteriori</i> : Ioan Damaschinul	176

CAPITOLUL IV

Vasile al Cezareei și principiul oglindirii.

Chipul persoanei în Sfânta Treime	183
Rolul teologic și ambiguitatea noțiunii de <i>eikôn</i>	183
<i>Eneikonizô</i> : reflectarea reciprocă iconică	188
Comunicarea prin transfer: diferență, transparență reciprocă, slavă	197
Realitatea ca imagine și realitatea imaginii	206
Litera și imaginea: sens literal și contemplație	210
Regimul lingvistic al doxologiei	213
Întipărirea numelor	224
Gândire, reprezentare, reflexie	228
Contemplație și privire, virtuțile Marelui Retor	236

CAPITOLUL V

Icoana celuilalt, la Vasile al Cezareei	241
Identitate și exercițiu al asemănării	242
Înțelepciunea conștiinței	242
Susținere și legătură	249
Omul-chip și Dumnezeu-pictorul	263
Celălalt în același	278

EPILOG

Puterea imaginii	289
Privirea oarbă și forma înrobită	290
Icoana lui Hristos și biserica Duhului	292
Sf. Vasile la Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea II)	302
Umbra și lumina (Precizare finală)	317
Opere citate	325
Indici	337

ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω

Heraclit¹

¹ Heraclit *apud* Hipolit Romanul, *Respingerea tuturor ereziilor* („Eu prefer cele ce pot fi văzute, auzite, învățate”). Vezi Diels-Kranz, fr. B55, traducere în limba română de A. Piatkovski și I. Banu, preluată din *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 357. (n. trad.)

CUVÂNT ÎNAINTE

Această carte este rodul unei reelaborări complete a celei de-a treia părți a tezei de abilitare pentru conducerea doctoratelor (*Habilitation à diriger des recherches*), susținută în iunie 2005 la Universitatea Paris-IV Sorbona în fața unui juriu compus din profesorii Jean-Luc Marion (Univ. Paris-Sorbonne, directorul tezei), Ruedi Imbach (Univ. Paris-Sorbonne), Joël Biard (Univ. din Tours) și Philippe Hoffmann (E.P.H.E., Paris) și din directorii de cercetare Barbara Cassin (C.N.R.S., Paris-Sorbonne) și Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France, Paris). Îmi exprim aici recunoștința față de toți membrii comisiei pentru că m-au lămurit cu privire la imperfecțiunile lucrării și m-au încurajat să o perfecționez aducând-o la bun sfârșit.

Teza de abilitare, intitulată *Adevărul imaginii, de la Platon la Vasile al Cezareei*, a fost împărțită în vederea publicării în trei părți care au devenit trei cărți distincte. Primele două sunt dedicate problematicii imaginii în filosofia platoniciană: *A spune și a vedea. Cuvântul vizibil din Sofistul* (publicată la editura Vrin în 2008, în colecția „Istoria filosofiei”) și *Arătarea sufletului. Chip și imagine în Phaidros*. Devansată de alte trei cărți consacrate filosofiei antice târzii publicate între timp, lucrarea despre *Phaidros* este încă în șantier. Cea de-a treia parte a tezei, intitulată: *Eikôn. Imaginea în discursul celor trei Părinți Capadocieni*, consacrată gândirii creștine asupra imaginii și relațiilor pe care aceasta le întreține cu filosofia lui Platon, constituie lucrarea de față.

Călduroasa mea recunoștință se adresează domnului Jean-Luc Marion, nu numai pentru publicarea în 2010 a acestei cărți în colecția „Épiméthée” pe care o coordonează la *Presses Universitaires de France*, dar mai înainte de toate pentru că m-a inițiat în filosofie și pentru că m-a însoțit, vreme de peste 25 de ani, cu încrederea și cu sfaturile sale care îndeamnă deopotrivă la rigoare și la libertate.

Acum, când această carte a fost tradusă în limba română, mulțumirile mele se adresează doamnei Georgiana Huian pentru traducerea sobră și

elegantă pe care a realizat-o, pentru rigoarea profesională și fidelitatea ei în dialogul nostru pe tot parcursul lucrului, și în mod deosebit pentru atenta verificare a textelor grecești citate și a preluării critice a edițiilor românești pentru traduceri.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Această traducere s-a îmbogățit prin dialogul permanent și consistent cu autoarea, doamna Anca Vasiliu, despre transpunerea în limba română a conceptelor-cheie, despre semnificațiile textelor patristice, despre redarea cât mai clară și elegantă în limba română a argumentelor și a multiplelor nuanțe ale exegezei. În urma acestui dialog și a relecturii întregii traduceri de către doamna Anca Vasiliu, au rezultat parafrazări, clarificări și completări care trec dincolo de litera textului francez, ca și o serie de note suplimentare, semnalate cu „n. aut. la ediția de față” sau „n. trad.”. Urmând sugestiile autoarei, conceptul polivalent de *image* a fost redat în limba română, în funcție de context și de conotațiile implicate, prin multiple variante, precum „image”, „chip”, „image-chip”, „chip ca image”, „image iconică” sau „image de tip iconic”, rareori prin „icoană”.

Pentru traducere am folosit de obicei edițiile în limba română ale textelor antice (patristice sau filosofice), indicate în note și bibliografie, angajând însă o comparație implicită cu originalul grecesc și cu traduceri în limba franceză citate în ediția originală. Comentariile rezultate în marginea acestor comparații au fost semnalate prin „n. trad.”. Traducerile au fost uneori retușate sau completate cu variante între paranteze, urmând în general variantele preferate de autoare în ediția franceză, cu scopul de a înfățișa cititorului român redări mai precise din punct de vedere filologic și conceptual.

PROLOG

Identitate imperfectă, reflexie, alteritate

Se împletesc aici trei fire: firul discursului care surprinde în însuși aspectul lucrurilor că acestea nu se dezvăluie de la prima privire; firul căutării aceluși semn particular care distinge unicitatea individului și care marchează singularitatea experienței și a expresiei sale; firul determinării continue care face ca identitatea divină, în mod esențial de necunoscut, să poată fi gândită ca un chip destinat privirii celuilalt, adică drept vizibilitate absolută, ireductibilă și de neatins. De ce să urmărim împletirile acestor trei fire diferite? Pentru că acestea sunt cele trei fire care se împletesc în acele câteva pasaje pe care le studiez aici, extrase din texte care au devenit fondatoare pentru gândirea despre om și despre imagine în creștinismul bizantin. Pentru că o legătură explicită unește la autorii studiați aceste trei fire: identitatea imperfectă¹ pe care o propune pentru ei termenul *eikôn*; reflectarea unică și singulară în care se oglindesc principiul și modelul identificate în mod substanțial în actul existențial; în sfârșit, abordarea alterității în sine care este calea a experienței absolutului, transcendența și subiectivitatea traducând, în termeni anacronici desigur, definiția creștină a conștiinței la acest sfârșit de secol IV. Pentru că, așadar, aceste trei fire împreună, iar nu unul singur sau două dintre ele, sunt determinante pentru conturarea noțiunii de imagine care se află în centrul acestui studiu.

Imaginea, desemnată prin termenul grec *eikôn*, este obiectul principal despre care tratează aceste cercetări. Este vorba bineînțeles de o imagine particulară și specială: chipul lui Dumnezeu și al omului, plan al întâlnirii

¹ În franceză *identité différée*, o identitate care-și așteaptă desăvârșirea în orizontul eternității și al ființei, deci o identitate suspendată într-un timp al intermediarului, tinzând spre câștigarea definitivă a propriei sale unități cu sine ca identitate, și imperfectă, câtă vreme parcurge acest interval al așteptării și al încordării spre desăvârșire, pe scurt, o *identitate în așteptare...* (n. trad.)

absolute și loc al distincției fundamentale. Dar această imagine, care pare a avea un obiect precis, sau, la rigoare, două obiecte complementare și inseparabile cum sunt modelul și copia, nu este în general așezată în rând cu toate celelalte imagini și figuri care se înfățișează ochilor și limbajului. Încerc să demonstrez necesitatea de a face acest lucru, și în aceasta constă un prim pariu al cărții de față. Ceea ce s-ar putea reduce la o explicație a rolului teologic al chipului pornind de la pasajul în chestiune al cărții *Facerea*, este introdus aici într-un circuit mai amplu, care asociază interpretarea versetului ce face din om „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu cu texte în care imaginea este folosită ca argument filosofic pentru a defini relația ipostasurilor în Sfânta Treime, și cu texte care afirmă necesitatea de a folosi un limbaj potrivit pentru a vorbi despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și pentru a desemna în orice lucru statutul său de creatură.

Al doilea scop este de a arăta că tratarea acestei problematice a chipului lui Dumnezeu și al omului ca o problemă a imaginii *în general* ne permite să scoatem textele pe care se bazează analiza din cercul închis al unui studiu specific de patristică sau de teologie. Aș dori să arăt la ce pot servi astăzi aceste texte, ce pot aduce ele unei lecturi atente și totodată neutre, venind din afara determinării lor din unghiul strict al credinței. Căci, în opinia mea, aceste texte au ceva de spus dincolo de domeniul lor istoric strict și dincolo de cadrul în care istoriografia modernă le-a clasat pe genuri specifice. Recursul la „platonism” îmi folosește în principal din această perspectivă. Evident că alegerea nu este întâmplătoare: dialogurile lui Platon și *doxa* platoniciană reprezintă marea referință a autorilor aleși. Dar există și un motiv secundar pentru căutarea unui sprijin de partea lui Platon. Anume că problema imaginii se găsește în centrul filosofiei lui, iar reflecția asupra rolului imaginii pentru definiția ființei și pentru accesul limbajului la gândirea lui Unu a influențat puternic vocabularul și gândirea autorilor creștini.

De ce am ales să tratez despre aceste probleme, fie ele filosofice, teologice sau retorice, pornind de la anumite texte ale celor trei Părinți Capadocieni? Să nu fie ele îndeajuns de cunoscute, sau să fie vreun motiv anume pentru a ne interesa astăzi de acești autori ai ultimei treimi a veacului al IV-lea? Răspunsul este dublu. Pe de o parte, Capadocienii sunt cunoscuți, bineînțeles, în domeniul de specialitate, însă sunt relativ puțin frecvențați în înseși textele lor în afara cercului de specialiști de patristică greacă și de teologie bizantină. Or, în contextul numeroaselor studii din ultimii ani cu

privire la problema imaginii, gândirea Capadocienilor nu a făcut obiectul unei cercetări specifice de la lucrarea lui Hans Urs von Balthasar consacrată lui Grigorie de Nyssa². În această lucrare, definirea unei anumite „filosofii a imaginii” specifice gândirii patristice grecești deschidea drumul pe care îl vor urma mai mulți cercetători în anii '40 și '50, majoritatea fiind teologi precum Daniélou, Crouzel, Leys, Bernard, care aveau să deduce studii problemei imaginii³. În ceea ce mă privește, nu voi urma aceeași cale, neavând nici formarea necesară pentru aceasta, nici aceleași repere de școală, nici opțiuni filosofice înrudite. Celălalt motiv pentru alegerea Capadocienilor provine din situarea lor la întrepătrunderea a două perioade din istoria gândirii. Ei sunt în același timp iubitori de antichitate și moderni, mai iubitori de antichitate decât alți autori dintre contemporanii lor, dar mai moderni, sau mai liberi în interogațiile și în alegerile lor filosofice decât mulți dintre succesorii lor. Ceea ce mi-a îndreptat interesul către acești autori a fost tocmai această poziție de frontieră între două paradigme culturale care se conturează cu claritate și uneori se contopesc, dincolo de subtilitatea demersului și de frumusețea expresiei față de care, mărturisesc, sunt sensibilă.

Platonismul: filosofie, teologie sau retorică?

Părinții Capadocieni folosesc din abundență analogia și comparația urmând astfel demersul dialectic platonician, ca și anumiți *topoi* împrumutați din textele filosofice antice: vânătoarea, labirintul, statuia lăuntrică pe care trebuie să o șlefuiți, vasul, oglinda, soarele pentru a desemna în mod vizibil Binele sau peștera pentru a aminti de parabola cunoașterii, dar și pentru a evoca spațiul mitic al trecerii sufletului. Care este motivul acestei utilizări? Oare aceste figuri sau imagini mai spun încă în discursul Părinților „aceleași lucruri” ca în textele filosofice antice? Țin ele de

² H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988 (lucrarea scrisă în 1942). Vezi în special partea a doua a lucrării (pp. 81-100).

³ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944; R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Paris, DDB, 1951; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955. Alte referințe bibliografice sunt citate *infra* în note și în bibliografia de la sfârșitul lucrării.

împrumutul literar al unui gen, cu o necesară reinvestire semantică a figurilor? Să fie vorba de mijloace specifice ale discursului filosofic, aduse în prim-plan pentru a caracteriza astfel scriitura Părinților în căutarea unui gen încă nedefinit? Sau se înscrie cumva opțiunea de a vorbi folosind niște *topoi* figurativi antici în tendința unei părți a intelectualității creștine de a recupera moștenirea culturii antice, inversând însă perspectiva datelor ei inițiale? Cum se articulează aceste imagini sau figuri, care provin în majoritatea lor din dialogurile lui Platon și care sunt reluate de nenumărate ori de succesorii săi, cu conținutul teologic al cuvântărilor și al tratatelor Părinților? Determină ele interogația de fond? Mai amintesc ele de dimensiunea filosofică a folosirii lor inițiale, fără a îndrepta totuși într-o cu totul altă direcție reflectarea „adevărurilor revelate” pe care se întemeiază Părinții? Care sunt mijloacele prin care modalitățile de expresie figurată ale gândirii antice sunt folosite pentru a răspunde unei noi provocări, anume posibilitatea de a gândi, de a spune și de a arăta (demonstra) legătura dintre Dumnezeu și lume prin intermediul unor noțiuni străine filosofiei precum creația *ex nihilo*, Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și posibilitatea de a defini esența dumnezeiască și de a o cunoaște în modul existențial al Treimii?

Fără îndoială, figurile întipărite în limbă, ca și imaginile concepute pornind de la receptarea sensibilă, determină – unele ca și celelalte – această interogație filosofică și teologică, deoarece imaginea-*eikôn* apare ca termen cheie pentru desemnarea legăturii dintre om și Dumnezeu în analiza antropologică a facerii, în cunoașterea teologică a Treimii și chiar în raportul dintre discurs și semnificațiile care i se atribuie. Limbajul însuși se transformă în prezență sensibilă: el tinde să devină rostire locuită atunci când cuvântul este adresat celui alt în prezență sau în absolut, și se înfățișează sub această condiție, ca și cum semnificațiile pe care cuvântul le poartă ar fi tipuri de manifestări sensibile ale *logos*-ului, ba chiar întrupări imperfecte și aproape autonome în succesiunea cuvântării proferate. Jocurile între *muthos* (rostire) și *logos* (cuvânt, cu majusculă subînțeleasă) sunt frecvente la Părinții acestei epoci. Atitudinea acestora din urmă față de limbaj se reîntâlnește astfel cu demersul care-l pune în scenă pe Socrate în *Banchetul*, *Alcibiade* sau *Phaidon* pentru a face din exercițiul discursului o cale de acces la cunoașterea de sine, ca și cum ar fi vorba de a accede astfel la un fel de dumnezeu lăuntric al cărui dublu apare în oglinda limbajului bine stăpânit. Însă mizele și contextul sunt noi: atât imaginea, cât și limbajul își schimbă

așadar referința nu numai în registrul semnificațiilor, ci și în definirea propriului lor statut.

Fără îndoială, ne descumpănește faptul că același termen, *eikôn*, joacă în același timp rolul său filosofic antic, desemnând acea figură de limbaj folosită pentru a defini raportul între ceea ce este și ceea ce apare sau între adevărat și fals, rol înrudit cu folosirea verosimilului în retorică, și un rol teoretic nou, care răspunde necesității de a folosi imaginea (chipul) și asemănarea pentru a reîmbina lumea sensibilă și cunoașterea inteligibilă, articulându-le cu o cunoaștere întemeiată pe experiența existentului. Ne mai descumpănește și faptul că această îmbinare, această articulare nefirească pentru o anumită filosofie, se bazează pe mărturia narativă și pe expresiile de credință, ca și pe ordinea ontologică și pe categoriile logice ale facultății de înțelegere. Dar acest echivoc terminologic ține, de fapt, de o alegere filosofică făcută în acea perioadă în numele unei opțiuni religioase și nu al unui sistem de gândire. El arată că alunecarea semantică cu privire la diferitele tipuri de imagine și de niveluri de vizibilitate poate fi revelatoare pentru schimbările structurale care se operaseră în spatele aparentei continuități a genurilor în care se încrui încă, pentru o anumită perioadă, numeroase texte datorate discipolilor creștini ai retorilor și ai școlilor filosofice din Atena, din Antiohia sau din altă parte. Or, opțiunea platoniciană, explicită la autorii despre care va fi vorba mai târziu, nu corespunde nici unei *tekhnè* filosofice precise care ar fi practică de aceștia în calitate de veritabili „profesori de școală filosofică”, nici unei *doxa* transmise prin simple profesiuni de credință. Ea răspunde însă nevoii de a înscrie demersul teoretic al unei practici religioase sub un stindard filosofic, singurul care avea precădere în epocă și care, fără a urma noilor opțiuni teologice, oferea cel puțin instrumentele necesare pentru exprimarea acestora.

Texte, repere și construcție

Principalele texte analizate se situează în cele mai rodnice două decenii ale creației teologice capadociene, între 370 și 390⁴. Pentru a oferi un

⁴ Pentru datările precise ale textelor analizate sau pentru discuțiile istoriografice în curs privitoare la datarea lor precisă, vezi notele care însoțesc analizele pe parcursul studiului. Doar tratatul *Împotriva lui Eunomie* de Vasile al Cezareei este redactat cu câțiva ani înainte de această perioadă, în jurul anului 364.

reper care are propria lui importanță pentru configurarea identitară a gândirii creștine, să specificăm că aproape toate aceste texte se situează după *intermezzo*-ul politic al împăratului Iulian Apostatul (360-363), și deci după încercarea de revenire „oficială” la o filosofie neoplatonică și la practicile teurgice provenite din aceasta. Dar putem preciza la fel de bine și un alt reper cronologic, exterior *a priori* subiectelor abordate în aceste texte, dar complementar problematicii generale a imaginii, anume interdicția cultelor păgâne (395) însoțită de închiderea templelor și câteodată de distrugerea lor. Toate textele studiate aici se situează înainte de această dată și nu se prezintă ca texte polemice față de construcțiile sau de statuile templelor antice, deși felul în care ele tratează noțiunea de imagine implică o desprindere totală de imagistica religioasă păgână. În sfârșit, un al treilea reper cronologic este intern instituției eclesiastice și perioadei în care se situează aceste texte: anume, al doilea Sinod Ecumenic care a avut loc la Constantinopol în 381. Dar, chiar și în acest caz, nu există o relație directă între problemele discutate și pozițiile dogmatice adoptate cu această ocazie, pe de o parte, și textele celor trei Părinți Capadocieni amintite mai târziu, pe de altă parte, cu toate că în acest Sinod este invocată autoritatea lui Vasile cel Mare, iar Grigorie de Nazianz a fost implicat personal. Textele pe care se bazează analiza sunt așadar texte care-și găsesc locul în momente de confruntare filosofică și dogmatică în același timp interne și externe creștinismului, dar care nu sunt în mod direct vizate de evenimentele politice ale Bisericii și ale Imperiului. Reverberația lor dogmatică este ulterioară contextului lor istoric strict și depășește cu mult intențiile autorilor lor. Prin urmare, în cadrul unui studiu care nu se vrea a fi nici monografic, nici patristic (în sensul consacrat al termenului), mi se pare legitim ca aceste texte să fie citite, de asemenea, și ca texte teoretice și epistemice, fără a considera neapărat că unghiul dogmatic este singurul determinant pentru conținutul lor.

În ordinea studiului propus mai jos, pasajele comentate sunt extrase din operele majore ale celor trei Părinți Capadocieni: cele trei *Cuvântări teologice* (27-29) de Grigorie de Nazianz, *Marele cuvânt catehetic* și tratatul *Despre facerea omului* (*De hominis opificio*) de Grigorie de Nyssa; *Despre Sfântul Duh*, *Omiliile la Hexaemeron* și *Despre originea omului* (omiliile a X-a și a XI-a la *Facerea*), ca și tratatul *Împotriva lui Eunomie* de Vasile al Cezareei. În sprijinul sau în contrapunct față de textele capadociene, sunt de

asemenea menționate și comentate câteva fragmente din *Cuvântul împotriva elinilor* de Atanasie al Alexandriei și din *Cele trei tratate contra iconoclaștilor* de Ioan Damaschinul. Acestea constituie două repere exterioare momentului istoric capadocian, unul fiind situat în amonte, la puțină vreme după primul Sinod de la Niceea (325), celălalt în aval, dar înainte de al doilea Sinod de la Niceea (787), cel care ratifică printr-un *Horos* (din care vom analiza de asemenea câteva pasaje cu privire la un citat al lui Vasile al Cezareei) poziția oficială a Bisericii asupra problematicei imaginii, punând astfel capăt, pentru un timp, disputei bizantine privitoare la icoane. În toate pasajele analizate, unele dintre ele celebre deoarece vor fi citate *in extenso* de numeroși teologi bizantini în Sinoadele Ecumenice din secolul al V-lea până în secolul al IX-lea și pentru că vor juca rolul de *autoritate normativă* a Bisericii Răsăritene, este vorba de o reflectare asupra limbajului în dublul său aspect ontologic și semantic, cu scopul de a găsi modalitățile discursive cele mai potrivite definirii substanței dumnezeiești, naturii unimii dumnezeiești și determinării caracterului specific al ipostasurilor. *Eikôn*, imaginea platoniciană investită cu un sens teologic și biblic care se adaugă mizei ontologice propuse de Platon, reprezintă numitorul comun al tuturor textelor capadociene analizate în această lucrare.

Ordinea în care sunt analizate textele capadociene nu urmează firul cronologic al operelor, dar corespunde unei opțiuni de claritate tematică: studiul utilizărilor imaginii sub specia figurilor și a împrumuturilor de *topoi* platonicieni în discursul lui Grigorie de Nazianz și al lui Grigorie de Nyssa este urmat de o primă discuție asupra dimensiunii antropologice și divine a imaginii pornind de la modelul analogiei și de la respingerea lui în exegeza lui Grigorie de Nyssa la pasajul din *Facerea* 1, 26. Un capitol central, nucleul teoretic al lucrării, este dedicat unei așa-numite arheologii a relației dintre imagine și invizibil. El prezintă diferitele planuri (mitologic, optic, logic, lexical) pe care se situează determinările imaginii potrivit gândirii clasice grecești, definește rolul cheie deținut de Platon în elaborarea unei filosofii și a unui discurs adecvat acestui subiect, și încearcă să pună în evidență transformările care intervin odată cu schimbarea de paradigmă realizată de creștinism la cumpăna dintre secolele al III-lea și al IV-lea. Această punere în perspectivă istorică și teoretică a noțiunii abordate separă analizele dedicate celor doi Grigorie de cel de-al treilea Părinte Capadocian, Vasile, căruia îi sunt consacrate următoarele două capitole. Chiar și aici, partea consacrată imaginii iconice sau chipului omului și al lui

Dumnezeu nu survine decât în poziție secundă, în urma analizei rolului imaginii în discuția despre Sfânta Treime. Astfel, această ultimă parte (antropologică) se situează aproape simetric față de partea dedicată aceleiași problematici la Grigorie de Nyssa; pozițiile teologice și exegetice ale celor doi frați capadocieni sunt totodată apropiate, întrucât Grigorie pretinde că preia proiectul antropologic al lui Vasile, și totuși clar divergente – atât pe planul metodei de analiză, cât și datorită tezelor susținute pe parcursul comentariului textului biblic.

De asemenea, avem de-a face, în ordinea tematică pe care o propun, cu trei abordări diferite ale imaginii și ale vizibilului: poetică și filosofică la Grigorie de Nazianz (Teologul), retorică și cosmologică la Grigorie de Nyssa, teologică și exegetică la Vasile al Cezareei. Aceste trei perspective converg pe planul relației dintre imagine și cuvânt, fără a se identifica totuși și fără a dovedi o specializare riguroasă a acestui vocabular. În schimb, aceste trei abordări dau seama, în mod complementar, de experiența sensibilă și de expresiile credinței creștine folosind instrumentele teoretice de care dispun autorii textelor analizate, care rămân încă tributari metodelor, noțiunilor și chiar idealurilor filosofiei antice.

Se înțelege de la sine că puținele analize textuale pe care le propun sunt departe, foarte departe de a acoperi ansamblul problemelor abordate și al întrebărilor ridicate de acestea. Complexitatea argumentării acestor autori și amploarea tradiției istoriografice cer prudență și-l antrenează pe orice cercetător într-un exercițiu de modestie. Singurul scop care justifică această îndrăzneală este poate acela de a deschide ochii cititorului asupra domeniilor în care rămâne foarte mult de făcut, cu condiția ca acestea să nu fie clasate dintru început în genurile închise ale specialităților științifice respective. O posibilă lectură filosofică a mizelor ridicate de aceste fragmente alese constituie, de altfel, ceea ce ar rezuma cel mai bine intenția acestei cărți.

Așadar, teologia creștină a Părinților Capadocieni se folosește de mijloacele filosofiei și împrumută figuri din retorică, dar se ferește de orice confuzie cu aceste discipline prin menținerea explicită a unei poziții încordate, chiar critice în ceea ce le privește. Inventează ea atunci un gen nou, „cuvântarea teologică”, după modelul oferit de anumite scrieri ale Capadocienilor? De asemenea, mai trebuie să stabilim dacă abordările teoretice ale acestor autori țin de filosofie, dacă Părinții își percep demersul ca expresie a unei „filosofii creștine”, și dacă „cuvântarea” putea fi percepută

în secolul al IV-lea ca un gen adecvat teologiei, sau numai ca un contrapunct față de exegeză și de tratatul sistematic: un contrapunct prin care Părinții, ca buni oratori, nu se sfiesc să facă concurență sofiștilor pentru nevoile politice, și în mod subsidiar polemice, ale instituției nou create.

Imaginea – *eikôn*

Există două moduri de a surprinde statutul și funcțiile imaginii în gândirea antică: prin felul în care acestea sunt definite sau prin felul în care sunt folosite. Primul ia în considerare ceea ce spune un autor, al doilea analizează ceea ce face el, cum se folosește de imagini, de vizibilitatea imanentă a existentului, sau pur și simplu de datele disparate ale experienței vizuale.

Desigur, pasajele în care filosofii, teologii și retorii încearcă să circumscrie teoretic noțiunea de imagine sunt numeroase. Această noțiune este delimitată uneori pornind de la rolul pe care îl poate avea într-un sistem de gândire, cel mai adesea în raport cu ființa, față de care ea joacă rolul umbrei sau al reflectării. Eforturile gândirii gravitează în jurul terminologiei vizibilului, a corectitudinii numelui (*kurios onoma*) acordat imaginii într-un context anume, și a câmpurilor teoretice vizate: rod al percepției, instrument al facultăților de înțelegere, cunoaștere a ceea ce este și a ceea ce nu este, formă de acces *în absență*, sesizare a ceea ce apare și a ceea ce este semnat prin ceea ce apare. În special, în cazul a doi dintre cei trei autori studiați aici, textele dedicate unei reflecții urmate de accepțiunile pe care le comportă noțiunea de imagine și folosirea diferitelor câmpuri semantice acoperite de termenii vizați și consacrați, apar cel mai adesea în contextul comentariilor la *Facerea* și se concentrează pe definirea omului-chip și pe determinarea legăturii de asemănare care unește omul și modelul său dumnezeiesc. Discuțiile purtate în calitate de comentariu în omiliile și cuvântările la *Facerea* se concentrează în bună parte asupra naturii legăturii de asemănare, definită uneori ca o deschidere și ca o împărtășire a unei naturi sau a unor proprietăți comune, alteori ca o formă ușor deghizată de a semnifica separarea radicală. Dar acest lucru nu este totul, deoarece noțiunea de imagine, în determinarea sa ca relație în general, și în special ca formă de actualizare a asemănării și a unei anumite unități de fond exprimate prin proprietăți, este folosită și pentru a defini identitatea divină în limitele unui acces imperfect, prin imaginea și prin reflectarea interpusă.

Văzută din acest unghi, analiza imaginii ar trebui să se concentreze asupra dimensiunii antropologice a comentariului biblic și asupra câtorva utilizări ale noțiunii de imagine în raport cu prototipul din tratatele de teologie. Acești *loci* sunt cunoscuți în scrierile Părinților Capadocieni, iar interpretările lor nu lipsesc din vasta literatură de specialitate. Și eu amintesc unele dintre aceste pasaje obligatorii și încerc să le citesc sensul ținându-mă cât mai aproape de text. În realitate însă, atenția mi-a fost captată totodată de celălalt aspect: anume de folosirea imaginii pe parcursul discursului, în surprinderea sensibilă a lucrurilor evocate și prin intermediul unor forme anume de structurare a gândirii plecând de la experiența vizuală transformată, și uneori transfigurată în argument al demersului teoretic sau lingvistic întreprins de orator sau de scriitor. Se dezvăluie astfel strategii literare și concepții filosofice care nu sunt puse în lumină în părțile demonstrative ale tratatelor, dar care le determină structural și care le articulează finalitatea. A face abstracție de acestea înseamnă a reduce gândirea vie și complexă la literă încremenită, gata să servească drept rezervor pentru argumente de autoritate.

Mai târziu, când imaginea devine o miză politică prin asociația sa cu teologia, aceste strategii intime ale gândirii și afinitățile filosofice pentru care ele dau mărturie sunt intenționat oculte. Cuvântările Părinților Capadocieni devin rânduiești și norme ale Bisericii, definițiile se transformă în articole de dogmă, gândirea, îndepărtată de experiența conjuncturală a individului, se *de-subiectivizează* și se transformă în *doxa* de școală, exemplele imanente iau forma parabolilor. Desigur, imaginea a avut întotdeauna de-a face cu politica; folosirea retorică a exemplelor (*paradeigmata*), a tipurilor (*tupoi*) și a simbolurilor, a verosimilului (*eikos*), a povestirilor și a modelelor fictive, ca și punerea în scenă a prezenței imediate a oratorului, fac parte din dispozitivul de bază în cuvântarea politică. Cuvântarea sofistică adaugă la această folosire un câmp particular care este cel al raportului dintre ontologie și adevăr, dintre realitate și semnificația lucrurilor. Cuvântarea teologică se apleacă asupra noțiunii de adevăr, dar o face sesizabilă pe planul unei alte realități, al unei realități care nu este immanentă, ci transcendentă, și care este proprie unei experiențe intelective conduse după procedee specifice, logice și teologice. Imaginea slujește în acest context pentru a apăra cauze care nu sunt în mod direct ale sale, însă ea rămâne legată de o experiență unică, aceea a caracterului fenomenal al lucrurilor, oricare ar fi prototipul lor și legătura cu originea lor. Tocmai asupra acestei

experiențe unice, axate pe modelul hristologic, se va focaliza folosirea ulterioară a noțiunii de imagine și a puterii de atracție pe care imaginile o pot manifesta în anumite condiții – în cazul de față, când modelul hristologic este folosit pentru a defini, și a întemeia, modelul puterii centrale de stat. Textele pe care le studiez aici nu împărtășesc însă această folosire „orientată”. Numai două exemple de utilizare ulterioară a fragmentelor din textele lui Vasile al Cezareei, extrase din contextele lor, demonstrează violența schimbării și adâncimea la care ea are loc.

Prezență, semn, urmă

În funcție de felul în care este folosită, imaginea apare ca un dispozitiv care arată în negativ prezența și care semnifică, în același timp, identitatea „prezentului” în chipul unei „urme”. Așadar, imaginea este totodată *prezență*, întrucât arată, și *semn*, întrucât semnifică o identitate imperfectă în ceea ce arată, dezvăluind și natura legăturii. Definită ca o urmă, sau ca o amprentă a caracterului propriu, imaginea operează astfel pe două planuri: ea este deopotrivă prezență vizibilă și semnificație sau adecvare în actul legăturii pe care o asigură. Aceste două acțiuni sunt determinate de natura imaginii-*eikôn* – o natură dublă, pentru că imaginea arată amprenta, prezintă, într-un singur act, povestirea trecerii de la ceea ce se identifică la caracterul său unic, fie că este o ființă vie sau un obiect neînsuflețit, dar ea semnifică simultan asemănarea caracteristică expresiei subiacente caracterului, asemănare sau similitudine care leagă caracterul unic și singular de unitatea ființei, de ordinea genului specific al ființei vii sau al obiectului neînsuflețit.

Cel mai adesea, „chipul” servește pentru a defini această stare particulară ce face din imagine prezentarea unei entități individuale, marca singularității sale, povestirea apariției sale și semnificația expresivă a apartenenței sale la unitatea genului propriu. Este vorba însă, în acest caz, de „chip” ca generic al *feței* lucrurilor, nu ca portret. Înțeleg prin *chip* sau prin *față* întinderea maximală a suprafeței de percepere a fiecărui lucru perceput vizual și sesizat în existența sa ca obiect propriu al vizibilității, al condiției vizibile în calitate de condiție a realității imanente a aceluia lucru. Este de altfel sensul originar al termenului grecesc *prosôpon*, lăsând deoparte sensul public și funcția teatrală cuprinsă sub aspectul costumat a ceea

ce se arată scenic, într-o anumită lumină și sub veșmântul unui anumit rol. Evident, orice lucru care apare în câmpul vizibilului și este surprins vizual nu se reduce în mod automat la această condiție, deoarece condiția realității sale imanente provine din perceperea sa și deoarece realitatea immanentă, deși participă la originea existențială a lucrului, poate să nu limiteze condiția fiecărui lucru sesizat la ceea ce se sesizează propriu-zis.

Imaginea, așa cum se degajează din analizele propuse, este o limitare la actele de arătare și de semnificare a unei realități care nu poate fi în nici un fel limitată, cu excepția cazului în care este arătată și i se degajează prin rostire virtuțile și caracterul său în același timp nelimitat și unic. Dar rostirea angajată în acest caz se împărtășește ea însăși, în mod inevitabil, din condiția particulară a acestei imagini și din aceste două acte corolare de arătare și de semnificare din afara câmpului vizual, căci ea se prezintă ca rostire *de adevăr* și *de slavă*, ca o rostire care susține limbajul mărturiei și care vizează să regăsească, dincolo de cuvinte, reflexivitatea contemplativă a gândirii și a sufletului. Imaginea este aici sinonimă cu spațiul de exercițiu pentru o metafizică a realului.

Substituție și transfer

Principala transformare suferită de termenul *eikôn* provine din transferul său dinspre registrul ontologic către registrul teologic, ca o consecință a raportului tensionat, chiar polemic, al gândirii creștine, zise „patristice”, cu metafizica, atât cu tezele din *Parmenide* cât și cu contestarea Stagiritului. *Eikôn* nu mai este un dublu al ființei, ci o reflectare a lui Unu. În cursul acestei transformări, ea își schimbă natura: nu mai este o natură secundă, menită să îndeplinească funcția (mai mult sau mai puțin contestabilă) a unei asemănări „participative”, ci dobândește o natură proprie și, deci, o realitate demnă de acest nume, natură care situează imaginea pe planul cunoașterii în potență a identității divine. Problema ridicată în cursul acestei transformări, transformare care corespunde schimbării de paradigmă între filosofia platoniciană și gândirea creștină, este cea a legăturii față de prototip. Mai precis, modul în care imaginea semnifică unitatea prin asemănare cu modelul său, sau ceea ce numesc tot timpul *identitate imperfectă* (ca *identitate în așteptare*), este același cu modul în care ea se prezintă ca loc al diferenței ontologice, al separării radicale. Această ambivalență are

o consecință majoră asupra naturii omului, pentru că acesta din urmă, după chipul demiurgului său divin, poate să-l cunoască pe Dumnezeu în el însuși, poate să perceapă chipul lui înscris în fundamentul propriei sale naturi, după ce a dobândit desăvârșirea experienței sinelui. În același timp, omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu și în potență, în mod intelectual, prin intermediul științei pe care o dobândește despre propria identitate și despre lucrările ipostasurilor dumnezeiești în lăuntru Sfintei Treimi. Ambiguitatea lui *eikôn* provine din folosirea sa în cele două cazuri: atât pentru a identifica unitatea în asemănarea care se arată, cât și pentru a semnifica, prin intermediul semantismului aceluiași termen, diferența și ceea ce se joacă între cei doi – omul și Dumnezeu.

În prima situație, imaginea ia locul modelului. Ea joacă acest rol în alternanță cu limbajul, căruia i se acordă de asemenea această virtute de prezență sensibilă capabilă de substituție și de cvasi-autonomie. Este în orice caz o situație care apare deopotrivă la Grigorie de Nazianz (fără îndoială în virtutea calităților sale de orator și de poet) și la Vasile al Cezareei, în special în exegezele biblice. În cel de-al doilea rol, imaginea este de ordinul unei *dunamis*, a unei puteri și a unei posibilități. Ea este de ordinul unui act și semnifică în același timp reflectarea ca și reflexivitatea proprie prototipului său – faptul că acesta este în stare să genereze o reflectare fără a-și trăda prin aceasta natura sa esențială; că modelul, deși rămâne transcendent, este în stare să existe în mod substanțial fără a cădea în modul devenirii, și nici sub incidența limitei circumscrierii materiale. Această situație paradoxală, aporetică, este rezumată de imaginea-*eikôn*: o imagine pliată pe reflexivitatea sa, dar și deschisă în capacitatea sa tranzitivă, referențială.

Discuțiile ulterioare asupra semnificației transferului – trecere (*διαβαί-
νει*) sau urcare (*αβαβαίνει*) – reduc și sărăcesc considerabil această capaci-
tate a imaginii de a fi un act propriu prototipului. Fragmente din scrierile
lui Vasile cel Mare, citate deja în florilegiul iconofil al lui Ioan Damaschinul,
vor fi folosite apoi de apărătorii icoanelor (Patriarhul Tarasie al Constan-
tinopolului în momentul Sinodului de la Niceea II [Sinodului al VII-lea
Ecumenic], patriarhul Nichifor sau Teodor Studitul câteva decenii mai
târziu) pentru a defini imaginea pe baze complet diferite de acelea asu-
pra cărora lucrase Vasile. Imaginea este atunci redusă la un statut similar
celui de semn sau de „portret istoric”, în vreme ce prototipul este definitiv
separat de orice lucrare proprie sau copie imperfectă. Singura cunoaștere

posibilă rămâne negația – cale apofatică și dublu paradox, vizual și topologic, căci este vorba de a vedea *prin intermediul* imaginii și de a circumscrie *în ea* pe cel de necircumscriș. Se înțelege de la sine că această cunoaștere, a cărei tipologie este deopotrivă hristologică și marială, se situează dincolo de tot ceea ce ar putea purta ca semnificație vizibilul. Folosirea transferului către prototip împrumută atunci, în acest context ulterior momentului Capadocienilor, calea lui *reditus*, a întoarcerii menite să inverseze purcederea divină, făcându-l de această dată pe om să urce înapoi spre Dumnezeu. Preferințele filosofice nu se mai înscriu de partea lui Platon, căci Aristotel, Proclus și Dionisie Areopagitul sunt privilegiați pentru multă vreme. Pe tărâmul imaginii, scurta „modernitate” capadociană se resoarbe lăsând întăietate simbolului, semnului și ierarhiei – fundamentele teologiei medievale.

Înaintarea cea mai spectaculoasă în reflecția asupra noțiunii de imagine din secolul al IV-lea rămâne aceea făcută de Vasile cel Mare. Imaginea *eikôn* devine la el imaginea alterității în sine, imaginea-*dunamis* a duhului, imaginea ca act de reflexivitate care se determină drept act metafizic propriu-zis, pentru că el corespunde *mărturiei*, *contemplației* și *slăvirii*. Acestea sunt cele trei momente esențiale ale experienței religioase care permit accesul la cunoașterea identității divine, cunoaștere care este, pentru Vasile cel Mare, deopotrivă o experiență subiectivă și o cunoaștere unică și reciprocă.