

Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*

MARELE SINOD DE LA MOSCOVA ȘI CHIPUL LUI DUMNEZEU-TATĂL

(traducere: Adriana Mihaela Grosu)*

Din hotărârile Marelui Sinod de la Moscova, capitolul 43 este consacrat problemei chipului Dumnezeirii și, în special, chipului lui Dumnezeu-Tatăl. Acest capitol se intitulează: "Despre iconari și Savaot"¹.

Decretăm că pictorul îndemânatic, care va fi deținând și o demnitate ecleziastică, va fi numit monitor al iconarilor, șef și supraveghetor al lor. Ignoranții să nu îndrăznească să batjocorească sfintele icoane ale lui Hristos, ale Prea-Curatei Sale Maici și ale sfinților Sai, printr-o reprezentare incorectă sau urâtă și să nu mai îndrăznească nimeni cu înțelepciune deșartă să reprezinte pe Domnul Savaot după propria sa închipuire.

Ci poruncim ca de aici înainte să nu mai îndrăznească nimeni să facă chipul Domnului Savaot după propriile închipuiri nebunești și cu totul nepotrivite, căci nimeni nu a văzut vreodată pe Sfântul Savaot (adică pe Dumnezeu-Tatăl) în trup. Singur Hristos poate fi reprezentat așa cum a fost văzut El în trup, adică reprezentat după chipul Său și nu după ființa Sa; se va reprezenta de asemenea, Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu și ceilalți sfinți ai lui Dumnezeu (...).

"Este cu totul absurd și nepotrivit să arătăm în icoane pe Domnul Savaot (adică pe Dumnezeu-Tatăl) cu barbă albă și pe Fiul Său Unul născut în sânul Său, cu un porumbel între Ei, căci nimeni nu l-a văzut pe Tatăl după Ființa Sa; Tatăl, cu adevărat nu are trup și nu în trup a fost Fiul născut de către Tatăl mai înainte de toți vecii". Și dacă profetul David spune: "Eu pe Tine mai înainte de Luceafăr Te-am născut" (Ps. 109/110:3), această naștere nu este nicidecum trupească; ea este inexprimabilă și de neconceput. Căci Hristos însuși o spune în Sf. Evanghelii: "Nimeni nu cunoaște pe Tatăl în afară de Fiul". Și Isaia profetul întreabă în cap. 40: "Cu cine veți asemena voi pe Cel Atotputernic? Și unde veți găsi Altul asemenea Lui? Este un idol din lemn sculptat de un meșter iscusit, sau din lemn turnat de un făurar? Cu cine Mă asemenați voi ca să-i fiu asemenea"? zice sfântul.

Iată ce spune și Sf. Apostol Pavel în cap. 17 din Fapte: "Fiind deci neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim că Dumnezeu este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de iscusința omului". Iar Sf. Ioan Damaschin zice și el (cartea 4, *Cerurile*, cap. 17, despre icoană): "Cine poate să-l imite pe Dumnezeul Cel Necuprins, netrupesc, indescrribil, nevăzut? Este culmea nebuniei și a blasfemiei să îndrăznești să-l închipui pe Dumnezeu după ființă". Sf. Grigorie Dialogul interzice și al această reprezentare. De aceea Domnul Savaot (adică Dumnezeu după ființă) și nașterea din Tatăl mai înainte de toți vecii a Fiului Său Unuia născut nu trebuie să fie percepute decât cu duhul; cât despre reprezentarea tuturor acestora în icoane, nu se cuvine nicidecum să o facem, căci este imposibil. Căci Duhul Sfânt nu este după ființa Sa un porumbel, ci El este după ființa Sa Dumnezeu. Or nimeni nu l-a văzut niciodată pe Dumnezeu, așa cum o dovedește Sf. Evangelist Ioan Teologul.

Totuși, la botézul lui Hristos în Iordan, Sf. Duh apare sub chipul unui porumbel și de aceea se cuvine să-L reprezentăm pe Sf. Duh sub forma unui porumbel, în acest singur loc.

Altfel, cei care au duhul nu vor reprezenta pe Sf. Duh sub forma unui porumbel; căci pe Muntele Tabor El a apărut sub forma unui nor iar în altă parte, altfel. Pe de altă parte, Savaot nu este numele doar al Tatălui, ci al Sf. Treimi. După Dionisie Areopagitul, Savaot se traduce în limba ebraică prin "Stăpânul Puterilor". Or, Sfântul Puterilor este Sf. Treime - Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Și dacă profetul Daniel zice că l-a văzut pe Cel Vechi de zile, așezat pe tronul judecății, aceasta nu înseamnă că l-a văzut pe Tatăl, ci pe Fiul căci, la a doua venire El va judeca toate neamurile cu judecata Sa cea dreaptă.

"Mai vedem de asemenea în icoanele Bunei Vestiri pe Domnul Savaot suflând din gura Sa, cu o suflare care atinge pânțele Prea Curatei Maicii Domnului. Dar cine a mai văzut ceva asemănător în Sf. Scriptură? Unde s-au învățat toate acestea? Este evident că o astfel de înțelegere și altele asemănătoare au fost adoptate și împrumutate de la oamenii cu înțelepciunea deșartă, rătăcită și lipsită de duh. De aceea poruncim ca de aici înainte aceste reprezentări nebunești, născocite de închipuirea deșartă să dispară. Doar în Apocalipsa Sf. Ioan, Tatăl poate fi reprezentat cu părul alb, din cauza lipsei vreunei alte posibilități, căci așa îl vede Sf. Ioan evanghelistul în viziunea sa apocaliptică".

"Este bine și cuviincios să așezăm în sfintele noastre biserici, deasupra icoanei Deisis^a, în locul Domnului Savaot, o cruce, adică Răstignirea Domnului nostru și Stăpânului IISUS HRISTOS, conform rânduielii păstrate din timpurile vechi în toate Sf. Biserici din Răsăritul creștin, de la Kiev și de pretutindeni, cu excepția Statului moscovit. Aceasta este o mare taină pe care Biserica a păstrat-o cu sfințenie (...)"

Sinodul se încheie astfel: "Afirmăm acestea pentru a închide gura iconarilor ca astfel ei să înceteze să mai facă icoane false și închipuite, și ca de aici înainte ei să nu mai picteze nicidecum după închipuirea lor și fără referire la adevărul dogmatic".

Tema principală a acestui capitol este după cum am văzut, o problemă de principiu, și anume, dacă e posibil să reprezentăm ființa lui Dumnezeu și îndeosebi pe Dumnezeu-Tatăl în chip omenesc. Să ne amintim că în secolul XVI, în Rusia, această problemă fu ridicată la Sinodul celor o sută de capitole. Ridicată în legătură cu reprezentarea Treimii veterotestamentare, ea privea probabil icoanele neotestamentare ale Treimii ("Paternitatea", "Syntonomul"...) chiar dacă faptul acesta nu era formulat în mod deosebit. Atât în discuțiile mitropolitului Macarie cu Viskovaty, cât și în Sinodul din 1554, problema reprezentării ființei lui Dumnezeu se referea mai ales la chipul lui Dumnezeu-Tatăl. Partizanii acestei icoane ca și adversarii săi, erau de acord în afirmarea imposibilității de reprezentare a lui Dumnezeu după ființa Sa, dar în timp ce adversarii vedeau în această icoană tocmai o încercare de a face și prin urmare "o închipuire", partizanii replicau: Dumnezeu-Tatăl este reprezentat nu după ființa Sa, ci după viziunile profetice. Baza acestei justificări era, după mitropolitul Macarie, folosirea răspândită a acestei icoane în Biserică. Acest ultim argument rămâne decisiv până în zilele noastre pentru partizanii reprezentării lui Dumnezeu-Tatăl.

Acest chip "a devenit o uzanță"². "Icoana lui Dumnezeu Tatăl, zice părintele Serghei Boulgakov, (...) fără să fie prevăzută de vreo decizie directă a celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic, este totuși legitimată prin uzajul admis în Biserică"³. Această "legitimizare" prin uzaj a manifestat-o cu atât de mare persistență încât, în pofida deciziei Marelui Sinod de la Moscova, figură încă recent pe manualele oficiale destinate clerului⁴. Explicând simbolul mâinii ieșind din cer, autorul zice: "Introducerea acestui simbol în arta sacră se explică prin dorința Bisericii de a-și păzi "oile" de greșala în ceea ce privește concepția despre Dumnezeu-Tatăl". Un alt simbol obișnuit pentru a-L reprezenta pe Dumnezeu-Tatăl era chipul unui bătrân sau al "Vechiului de zile". Dar după cum am văzut, Marele Sinod de la Moscova nu numai că nu tolerează acest obicei răspândit, dar îl condamnă cu violența caracteristică epocii, ca provenind dintr-un "duh rătăcit sau din lipsă de duh". Și totuși decizia sa nu a împiedicat nici difuzarea chipului lui Dumnezeu-Tatăl și nici, după cum vom vedea, justificarea sa teoretică.

De la începutul disputei privind chipul lui Dumnezeu Tatăl și până în zilele noastre, această reprezentare este justificată prin viziunile profetice: cea a lui Isaia (6:5: "Vai mie că om fiind, L-am văzut pe Domnul Savaot cu ochii mei!") și mai ales cea de la Daniel (7:9 și 13) care dă o imagine mai concretă și mai descriptivă: "... și s-a așezat Cel Vechi de zile. Îmbrăcăminteă Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său era curat ca lâna...". Aceste viziuni cu domnul Savaot și cu Vechiul de zile, care sunt înțelese ca figuri ale lui Dumnezeu-Tatăl, nu constituie ele însele teme iconografice ci datorită lor, reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl a fost considerată ca fiind posibilă; ele sunt cele care servesc drept fundament reprezentării Sale însoțite de inscripțiile corespunzătoare. "Noi îl reprezentăm pe Tatăl fără de început sub forma unui bătrân, așa cum L-a văzut Daniel", citând în manualul pentru iconari al lui Dionisie de Fourn⁶. Și încă: "Pictorii creștini vechi-găseau în viziunea profetului Daniel, un punct de sprijin pentru reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl sub forma unui bătrân sau a Vechiului de zile⁷.

În școlile de iconografie, la începutul secolului XX, meșterii învățau reprezentarea, în icoanele Sf. Treimi (era vorba fără îndoială de subiecte fizice: "Paternitatea" și "Trinitatea neotestamentară") "a Domnului Savaot", după indicația din Sf. Scriptură și după înfățișările Sale în fața anumitor aleși ai Vechiului Testament⁸. Găsim această indicație în anumite manuale pentru iconari (podlinikuri) în care chipul însuși al lui Dumnezeu Tatăl apare încă din secolul XVII.

Astfel Dumnezeu, care nu este reprezentabil după ființa Sa, este reprezentabil în chip omenesc, dar pentru unii numai în întruparea Sa (cea a Fiului lui Dumnezeu) în timp ce pentru alții, acest fapt este posibil și în cazul chipului lui Dumnezeu Tatăl, conform viziunilor profetice veterotestamentare. Dar dacă ținem cont de comentariile patristice ale profețiilor Vechiului Testament, ca și de cele ale textelor liturgice, apare cu evidență faptul că a vedea în aceste profeții viziuni ale lui Dumnezeu Tatăl, înseamnă a intra în contradicție flagrantă cu modul în care le vede Biserica. Aceste viziuni profetice se raportează nu la Dumnezeu Tatăl, ci la Fiul lui Dumnezeu. Ele prefigurează, toate întruparea Sa și nu au alt scop decât vestirea acesteia, inclusiv viziunea eshatologică a lui Daniel ("am privit în vedenia de noapte"), care prefigurează a doua venire a lui Hristos. Sf. Ioan Damaschin este cel care ne lasă expunerea cea mai sistematică despre concepția patristică a teofaniilor și a viziunilor veterotestamentare: "Și Adam când a auzit glasul Domnului Dumnezeu care umbla prin rai în răcoarea serii, s-a ascuns (Gen. 3, 8), și Iacob îl vede pe Dumnezeu și se luptă cu El (Gen. 32:24). Este clar că Dumnezeu îi apără ca om. Și Moise văzu din spate pe un viu (Ex. 33:23). De asemenea Isaia, văzu un om așezat pe tron (Is. 6:1). Daniel văzu și el o asemenea omenească și pe cineva asemenea Fiului Omului care se apropia de cel Vechi de zile (Dn. 7:13). Nimeni însă n-a văzut ființa dumnezeiască, ci doar chipul și asemănarea Aceluia care trebuia să vină. Căci Fiul și Cuvântul invizibil al lui Dumnezeu avea scopul să devină în chip real om spre a se uni cu natura noastră și a fi văzut pe pământ⁹. Tocmai în acest sens Biserica explică viziunile din textele liturgice care îi pomenesc pe profeți, ca cele din Duminica Ortodoxiei și mai ales, din liturgia sărbătorii Întâmpinării Domnului. Această din urmă sărbătoare, este o întâlnire între Vechiul și Noul Testament, relevând sensul profețiilor veterotestamentare în modul cel mai concret și cel mai clar. În persoana Sf. Simeon misiunea profetică a Vechiului Testament "se duce în pace" iar Biserica veterotestamentară primește pe Întemeietorul Bisericii Noului Testament, anunțat de profeți ca "Stăpân al Vechiului și Noului". În această sărbătoare, Biserica pare să rezume prefigurările profetice: "Tu ai fost văzut de profeți, Iisuse, pre cât te puteau vedea ei odinioară" (a II stihiră) "Cel care făcu pe Adam (Utrenie, icos), același care este: "Vechiul de zile care odinioară dădu legea lui Moise, este văzut astăzi ca un Prunc" (I stihiră de la litie) și așa mai departe. Viziunea Domnului Savaot (nume care se aplică pe icoanele lui Dumnezeu Tatăl) de către profetul Isaia face parte din liturgia Întâmpinării Domnului ca paremie și este comentată astfel: "Când Isaia văzu chipul lui Dumnezeu ridicat pe tron (...) O!-vai mie, scrie el: căci L-am

văzut mai înainte pe Dumnezeu, care se va întrupa, Lumina neînserată care luminează peste lume". (irmos, a V-a odă din canon). Viziunea profetului Iezechiel este comentată și ea astfel: "Arătat-te-ai prooroc lui Dumnezeu, Iezechiele minunate, și mai înainte tuturor ai vestit întruparea Domnului, a Mielului și Ziditorului, Fiului lui Dumnezeu, Care s-a arătat în veci" (liturgia zilei proorocului Iezechiel, 21 iulie, condac). "Iar Daniel cel drept și minunat dintre profeți, văzând în chip clar a doua Ta venire, zice: "Am văzut tronurile întinse și pe judecător așezându-se și focul curgea ca un fluviu"... (Duminica Ortodoxiei, a IV stihiră după "Doamne, strigat-am către Tine").

Astfel, toate aceste teofanii și viziuni profetice ale Divinității sunt tot atâtea revelații ale viitorului, fiind înțelese de Biserică în contextul hristografic, iar numele "Cel Vechi de zile" nu este al Tatălui, ci tocmai al lui Hristos. Nu există nici un text liturgic care să raporteze viziunile profetice sau numele "Cel Vechi de zile" la Dumnezeu Tatăl.

Pretextul sub care "Cel Vechi de zile" din profetația lui Daniel, este reprezentat ca Dumnezeu Tatăl constă în aceea că această viziune prezintă două personaje distincte, fiecare cu denumirea Sa: pe Fiul Omului și pe Vechiul de zile: "Și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului. El a înaintat până la Cel Vechi de zile și a fost dus în fața Lui" (Dn. 7:13). Ceea ce este neclar, este raportul între aceste două personaje care sunt înțelese ca două persoane diferite: din moment ce Fiul Omului este Hristos, Cel care este așezat pe tron și către care El înaintază, Vechiul de zile este înțeles neapărat ca Dumnezeu Tatăl. Dar, să ne referim, și în acest caz la comentariile patristice și la liturgie. "Ce semnifică", "și fu dus în fața Vechiului de zile"? se întreabă Sf. Chiril al Alexandriei. Se referă la spațiu? Am da dovadă de ignoranță dacă am înțelege astfel, căci Divinitatea nu este în spațiu ci umple întregul spațiu. Dar ce semnifică "și fu dus în fața Vechiului de zile"? Aceasta înseamnă că Fiul atinse slava Tatălui¹⁰. "După cum am spus deja, Vechiul Testament nu cunoaște revelația divină directă și toate viziunile pe care le-au proorocit sunt viziuni nu ale ființei, nici ale persoanelor divine, ci viziuni ale slavei Dumnezeirii. Chiar viziunea atât de concretă a lui Isaia ("L-am văzut pe Stăpânul Savaot cu ochii mei" (6:5) este explicată de Hristos Însuși ca viziune a slavei: "Aceasta a zis Isaia, atunci când a văzut Slava Lui și a grăit despre El" (In. 12:41). De aceea Sinodul explică inscripția "Savaot", care însoțește de obicei chipul lui Dumnezeu Tatăl (în icoanele Sf. Treimi sau când El este reprezentat singur) ca fiind falsă: numele Savaot "care este Dumnezeirea", semnifică nu Tatăl, ci "Dumnezeul Puterilor" și se referă la toate Persoanele Treimice, adică, în viziunea lui Isaia, la Slava Dumnezeirii comună tuturor celor Trei Persoane, a Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, slavă manifestată prin Cel care avea să devină om.

Astfel, "Fiul ajuns în fața Slavei Tatălui", după Sf. Chiril, înseamnă că Fiul după umanitatea Sa asumată ajuns la slava Tatălui de care Divinitatea Sa, nu se despărțise niciodată; iar viziunea lui David este o prefigurare a celor două stări ale aceluiași Fiu al lui Dumnezeu: smerenia întrupării (Fiu al omului) și slava Divinității Sale ca judecător la a doua venire (Vechiul de zile). Tocmai astfel Biserica Ortodoxă înțelege această viziune a două personaje: "Daniel aparține în chip spiritual Tainelor Tale, o Prietene al omului; căci în curățenia spiritului său, el Te vedea mergând pe nori, ca Fiu al omului și ca judecător al tuturor popoarelor" (oda 5 din canon). De aceea, repetă Marele Sinod de la Moscova, profetația lui Daniel "nu se referă la Tatăl care, la a doua Sa venire, va judeca toate neamurile cu judecata Sa cea dreaptă".

Astfel, chipul antropomorfic al Divinității ca și viziunea Slavei Sale de către profeții veterotestamentari nu poate să se refere decât la Hristos, fie la cel din contextul întrupării, fie la cel de la a Doua Venire. Așa înțelege biserica ortodoxă profețiile Vechiului Testament și acest mod de a înțelege suprimă argumentul esențial al partizanilor reprezentării lui Dumnezeu Tatăl pe icoane. Cât despre a vedea în viziunea David două personaje distincte, înseamnă a aplica unei profeții categorii logice pe care ea le transcede. De aici vine această falsă interpretare care permite să se vadă în Vechiul de zile chipul lui Dumnezeu-Tatăl¹¹.

Marele Sinod de la Moscova consideră principiul reprezentării Divinității nu în modul abstract, ci în contextul subiectelor iconografice precise și mai ales al subiectului zis "Paternitatea". Părerea Sinodului despre această imagine pretins trinitară este precedată de o judecată asupra reprezentării lui Dumnezeu-Tatăl: "Nimeni nu L-a văzut vreodată pe Tatăl în trup" și "nimeni nu L-a văzut pe Tatăl după ființa Sa". Sinodul nu dezvoltă acest principiu, limitându-se la formularea scurtă a argumentului său, interzice categoric orice imagine a lui Dumnezeu Tatăl ca nefiind fundamentată în revelație, adică fiind "fără mărturie autentică". Sinodul pleacă de la o premisă ortodoxă clasică opunând pe Tatăl Cel fără de trup, Fiului întrupat. Dumnezeu nu este reprezentabil decât în a doua Persoană întrupată a Sf. Treimi. Sinodul consideră reprezentarea Tatălui Celui fără de trup și în consecință nevăzut, ca echivalând cu reprezentarea ființei lui Dumnezeu. Bazându-se pe teza apofatică a lui Dumnezeu Celui necuprins și deci nerepresentabil, Sinodul traduce esențialmente principiul însuși al apoloغيștilor ortodocși din perioada iconoclastă. "De ce să nu reprezentăm pe Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos? întreabă Sf. Părinți la Sinodul VII Ecumenic prin gura Sf. papă Grigorie II.

"Pentru că nu știu cum este El (...), și dacă noi L-am fi văzut și cunoscut pe Fiul Său, atunci am fi încercat să-L descriem și să-L reprezentăm în artă"¹². Sinodul Ecumenic, după cum vedem, nu numai că nu prevede icoana lui Dumnezeu-Tatăl "printr-o decizie directă", așa cum crede părintele S. Boulgakov, ci chiar "el așează față în față imposibilitatea de a reprezenta pe Tatăl cel netrupesc, cu posibilitatea reprezentării Fiului lui Dumnezeu; el arată și aceasta este deosebit de important, că pentru el, din punct de vedere doctrinal, nu poate să existe chipul lui Dumnezeu Tatăl"¹³. prima persoană a Sf. Treimi care nu s-a întrupat este, într-adevăr, purtătoare doar de ființă divină. "căci cuvântul *Divinitate* semnifică ființă" explică Sf. Ioan Damaschin (și deci un chip al Tatălui, purtător numai de ființă divină, ar fi un chip al Divinității); "iar cuvântul *Tatăl* - semnifică ipostasul"¹⁴. A reprezenta atât pe unul cât și pe celălalt este imposibil, "căci nimeni nu L-a văzut pe Tatăl în ființa Sa". Iar Sf. Ioan Damaschin insistă în mai multe rânduri: "Dacă cineva îndrăznește să facă vreun chip al divinității nemateriale și netrupești, noi respingem acest chip ca fiind mincinos"¹⁵.

Absența unui chip al Tatălui, pentru Sinodul VII Ecumenic și pentru apologeții ortodocși, decurge direct din întrupare, aceasta fiind rațiunea unică a chipului neotestamentar și a posibilității de a reprezenta pe Dumnezeu. Pentru conștiința ortodoxă, în afara întrupării, orice reprezentare a lui Dumnezeu este exclusă. "Eu reprezint cu îndrăzneală pe Dumnezeu Cel invizibil, zice Sf. Ioan Damaschin, nu în măsura în care El este invizibil, ci în măsura în care El a devenit vizibil din cauza noastră, prin participarea Sa la trup și la sânge. Ceea ce eu reprezint nu este Divinitatea Sa invizibilă; prin chip eu arăt trupul lui Dumnezeu care a fost văzut"¹⁶.

Hristos Însuși, chiar dacă este Chip al Tatălui, nu poate, ca atare, să fie fixat pe icoană înainte de Întruparea Sa: după Divinitatea Sa, El este la fel de nerepresentabil ca și Tatăl Său. "A limita în spațiu Cuvântul Cel neîntrupat (înainte de întrupare), zice Sf. Teodor Studitul, nu este numai lipsit de sens și absurd (...), ci este idolatrie"¹⁷. Pentru apărătorii ortodocși ai icoanelor, icoana lui Hristos, nu este numai o dovadă a întrupării, o mărturie a istoricității lui Hristos; ci este mărturie, chiar prin faptul realității Tainei Euharistice. Dacă această mărturie prin reprezentare este imposibilă, atunci Euharistica însuși a Trupului și a Sângelui își pierde realitatea¹⁸.

Divinitatea nu se revelează decât prin intermediul Trupului lui Hristos: participarea la Dumnezeu, cunoașterea Sa nu poate să se realizeze decât prin comuniunea cu Trupul și sângele lui Hristos și această realitate a Tainei Euharistice exclude orice reprezentare a lui Dumnezeu în afara chipului lui Hristos. Fără îndoială acesta este contextul în care Marele Sinod de la Moscova recomandă plasarea pe iconostas a "Unei cruci, adică a Răstignirii" care revelează iconomia Celei de-a doua Persoane a Sf. Treimi, și nu a reprezentării Domnului

Savaot. Probabil în același context trebuie să înțelegem și porunca specială a Sf. Sinod al Bisericii ruse din 1722 care recomandă înlocuirea de pe antimise a chipului lui Dumnezeu Tatăl cu inscripția numelui lui Dumnezeu în ebraică ca mărturie a Divinității lui Hristos¹⁹.

Vorbind despre icoana "Paternitatea", Sinodul nu o desemnează prin nici un nume - nici prin cel de "Treime", care totuși îi era atribuit, nici prin cel de "Paternitate" (această ultimă desemnare este uneori aplicată de către savanții icoanei zise a "Trinității neotestamentare" sau "Syntronom". Trebuie să spunem că numele de "Paternitate" nu se întâlnește niciodată, din câte cunoaștem, pe icoane și proveniența sa nu este clară). Neaplicând acestei reprezentări nici una din denumirile care îi erau proprii, Marele Sinod n-a recurs decât la expresii descriptive, referindu-se doar la conținutul acestei icoane.

Ca pretinsă reprezentare a Sfintei Treimi, această compoziție nu are nici un fundament; nici în viziunile profetice și nici în Revelație în general. Ea nu este o revelație directă a Sf. Treimi din Mamvri; ea este un amalgam de trei elemente de natură complet diferită: o viziune profetică interpretată arbitrar ca fiind viziunea lui Dumnezeu Tatăl, un chip al Fiului întrupat sub forma lui Emanuel și o reprezentare a uneia din manifestările Sf. Duh. Putem presupune că această icoană este o tentativă de "concretizare", de a da o formă vizibilă unei revelații neotestamentare a Sf. Treimi.

Într-adevăr, tot ceea ce știm noi despre Sf. Treime, o știm doar din întrupare: "Tocmai după întruparea Cuvântului lui Dumnezeu Tatăl ne-a fost nouă cunoscut (...) Tatăl în calitate de Tată și Dumnezeu Cuvântul, întrupat pentru noi, în calitate de Fiul al lui Dumnezeu"²⁰. Cât despre Sf. Duh, El a apărut nouă sub formă de porumbel deasupra Iordanului. Dar cele trei reprezentări care formează această compoziție se bazează pe revelațiile privind planul icoanei; or aici ele sunt raportate la viața internă a Sf. Treimi. Altfel zis, fiecare din aceste trei reprezentări este scoasă din contextul său propriu și unită artificial cu celelalte pentru a forma un chip al Sf. Treimi cu numele înscrise deasupra: Tatăl, Fiul (sau Iisus Hristos), Sf. Duh. În rest, această reprezentare caută să arate în plus față de tri-unitatea lui Dumnezeu, și relații inter-trinitare: nașterea veșnică a Fiului de către Tatăl și purcederea Duhului Sfânt. Sinodul își concentrează atenția asupra primului din aceste două aspecte, asupra nașterii. "Aceasta nu este în trup, căci Fiul fu născut de Tatăl mai înainte de toți vecii" și cuvintele lui David ("Mai înainte de Luceafăr Te-am născut") semnifică o naștere netrupească, dar și "necuprinsă și de neconceput".

Nașterea este transmiterea naturii Tatălui la Cel pe care îl naște; de aceea nașterea Fiului lui Dumnezeu după Divinitate este la fel de nereprezentabilă ca și Tatăl însuși. Suntem aici în fața unei noi contradicții față de învățătura Bisericii. Iată ce spun textele liturgice: "Cuvântul *necuprins* al tatălui (Fiul lui Dumnezeu în Divinitatea Sa) S-a făcut cuprins întrupându-Se din Tine, Maica lui Dumnezeu...". Condacul Triumfului Ortodoxiei, sau încă: "Cel care, în chip de nedescris din sânul Tatălui, acum, în mod descriabil, în sânul Tău, o Prea Curată, îmbracă natura Ta" (Irmos la oda 7 din canon glas 6, miercuri). Hristos posedă proprietățile celor două nașteri ale Sale. Așa cum explică Sf. Teodor Studitul, "Cel care S-a născut dintr-o Maică vizibilă"²¹. Dar în icoana "Paternitatea", pentru că Tatăl însuși este reprezentat sub formă omenească, nașterea Fiului este și ea figurată prin analogie cu nașterea omenească, "Indescribibilul" care "este în sânul Tatălui" este descris prin chipul întrupării: Hristos Emanuel (căci astfel este numită imaginea lui Hristos adolescent), născut din Fecioară, supus legilor creșterii omenești în timp, este introdus în sânul Tatălui; reprezentarea celei de a doua Persoane întrupate, este aici o imagine a nașterii Sale cea în afara timpului (după Divinitatea Sa). Dar "nașterea de către Tatăl a Fiului Său Unul-Născut mai înainte de toți vecii nu trebuie să fie percepută decât de duhul nostru; cât despre reprezentarea aceasta în imagini, nu se cuvine în nici un caz a o face, căci ea este imposibilă. Astfel, compoziția "Paternitatea", în calitate de icoană trinitară, caracterizând ipostasurile divine și însoțindu-le cu inscripții

corespunzătoare, introduce antropomorfismul în sânul Sf. Treimi, și aceasta reprezentându-L sub chip uman nu numai pe Tatăl ci și pe Fiul.

În sfârșit, prezența simultană a unui bătrân și a unui adolescent aplică la viața Sf. Treimi necreate și în afara timpului, categorii temporale, proprii lumii-create. Aceasta risca să fie un pretext pentru presupunerea că a fost un timp în care Dumnezeu Tatăl nu născuse pe Fiul și deci nu era încă Tată. Or aceasta "este mai rău decât orice blasfemie", zice Sf. Ioan Damaschin referitor la un asemenea raționament²², gândindu-se probabil la erezia ariană.

În sfârșit "Sf. Duh nu este, după natura Sa, un porumbel, ci El este prin natura Sa Dumnezeu. Or, nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu vreodată". Aceste cuvinte pot să pară o concluzie ciudată din partea Sinodului: nu poate, într-adevăr, nimănui să-i treacă prin minte să identifice Persoana Sf. Duh cu un porumbel. Dar, "Paternitatea", fiind o reprezentare "trinitară" care trebuie să arate cele trei Persoane divine, de ce reprezintă pe Sf. Duh sub una din manifestările Sale? Potrivit expresiei celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic, "Sfântul Duh nu S-a întrupat într-un porumbel ci El s-a manifestat sub forma unui porumbel"²³. Și cum indică Sinodul moscovit, manifestările Sale sunt variate; la Botez, El apare sub forma unui porumbel, pe Muntele Taborului, sub formă de nor; la Cincizecime sub forma limbilor de foc. Astfel reprezentăm manifestările Sale. Dar o singură formă a unei manifestări nu poate să fie chipul unei Persoane divine. Ipostasul nerevelat al Sf. Duh nu se manifestă decât prin lucrările Sale; este una din lucrările Sale cea care se identifică cu porumbelul și ea este cea care a fost adoptată de către iconari. Astfel Erminia cere reprezentarea unui porumbel în temele iconografice cele mai diverse - peste tot unde se manifestă energia Sf. Duh, chiar și la hirotonia Sf. Nicolae; la Cincizecime, simultan cu limbile de foc, ea dedublează în mod absurd manifestarea divină. Se pare că Sinodul vede reprezentarea porumbelului într-o icoană care se pretinde trinitară, ca pe o tentativă de a fixa această imagine simbolică ca icoană a Celei de-a III-a Persoane a Sf. Treimi, ce este indicată prin inscripția: "Sf. Duh", care se referă la Ipostas²⁴.

Reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl Cel necuprins și nereprezentabil este deci, în ochii Marelui Sinod de la Moscova, o reprezentare a Divinității: "Nimeni nu L-a văzut pe Tatăl, decât Fiul", zice Hristos Însuși în Sf. Evangheliile. Aceste cuvinte sunt imediat urmate de o referire la profeția lui Isaia și la cuvintele apostolului Pavel, care aplică această profeție la idoli pe care-i văzuse la Atena. Prin această referire, Sinodul pare să amintească că reprezentarea Divinității este proprie nu creștinismului, ci păgânismului. "Păgânismul, zice părintele Sergie Boulgakov, pleacă de la convingerea imediată și evidentă, s-ar putea spune, că Divinitatea este reprezentabilă, că Ea are un chip"²⁵. Din această cauză Boulgakov consideră idolul păgân ca pe strămoșul imaginii creștine²⁶. Dar pentru teologia ortodoxă originea icoanei nu este idolul, ci absența de icoană în Vechiul Testament înainte de întrupare: Dumnezeu care n-are nici trup, nici formă, zice Sf. Ioan Damaschin, odinioară nu era reprezentat în nici un fel. Dar acum, când Dumnezeu a apărut în trup și a locuit printre oameni (Va. 3:31; 1 Tim. 3:16), eu voi reprezenta chipul văzut al lui Dumnezeu²⁷.

În reprezentarea lui Dumnezeu, diferența radicală între păgânism și creștinism constă în aceea că, pentru creștinism, Dumnezeu este reprezentat nu conform "unei concepții omenești" - adică a unei noțiuni despre Dumnezeu - ca ființă superioară, desigur, dar totuși antropomorfă, nu după o idee abstractă, ci după realitatea revelației Sale în persoana Fiului lui Dumnezeu. Interdicția veterotestamentară păstrează în Noul Testament, repetăm, întreaga sa forță. Dar Dumnezeu care a impus această interdicție devine El însuși reprezentabil în Persoana Fiului întrupat care este "Chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut" (Col. 1:15). Aceasta nu este o reprezentare a Dumnezeului Celui de nereprezentat, ci Chipul Dumnezeului Întrupat.

Sinodul își încheie critica sa la adresa subiectelor iconografice ce reprezentau pe Dumnezeu Tatăl prin interdicția categorică de a le mai picta: "De aceea noi poruncim ca de aici înainte aceste picturi deplasate și născute dintr-o înțelepciune deșartă, să înceteze".

Dar, cu toate acestea, incoerența gândirii proprii acestei epoci se manifestă chiar în această hotărâre a Sinodului. Aceasta, într-adevăr, adaugă la interdicția de a face chipul lui Dumnezeu Tatăl: "Doar în Apocalipsa Sf. Ioan. Tatăl cu părul alb poate fi reprezentat, din lipsa altei posibilități, din cauza viziunilor care îi aparțin". Fără îndoială Sinodul crede cu dreptate că reprezentările din Apocalipsă sunt niște ilustrări, căci nu sunt imagini cultice. Dar din moment ce este vorba de principiul însuși al posibilității sau imposibilității reprezentării, Sinodul se lasă pradă unei incoerențe flagrante în propriile sale explicații; pe de o parte el explică viziunea lui Daniel ca o viziune a lui Hristos - Judecător la a doua venire; pe de altă parte el aplică lui Dumnezeu Tatăl atributele "Fiului Omului" apocaliptic (părul și veșmintele cele albe), cele ale Vechiului de zile, ale lui Hristos - Judecător despre care vorbește Apocalipsa.

Mai mult gândirea Sinodului este exprimată sub o formă generală în asemenea manieră încât nu mai distingem diferența între viziunile care, în Apocalipsă, se disting cu claritate: prima viziune, "asemănarea Fiului Omului" având părul alb (1, 13-14) și a doua viziune, "Cel care este așezat pe tron" (4, 2-3) și care nu are chip antropomorf. Comentatorul Apocalipsei explică această a doua viziune în următorii termeni: "Din moment ce el (Sf. Ioan) prezintă în această viziune pe Tatăl, el nu-i aplică nici un indiciu corporal, așa cum o făcuse în viziunea precedentă, cea a Fiului, ci îl compară doar cu pietrele prețioase", adică Îl descrie pe Cel de pe tron într-un mod simbolic²⁸. Absența distincției între aceste două viziuni introduce în judecata Sinodului o neclaritate care seamănă a contradicție. Chiar admitând explicația celei de-a doua viziuni apocaliptice ca fiind cea a lui Dumnezeu Tatăl, nimic nu ne permite să-I conferim o reprezentare antropomorfă "adică cea a unui bătrân". Oricum această incoerență în gândirea Sinodului nu micșorează cu nimic semnificația hotărârii sale privind reprezentarea Divinității în imaginea cultică.

În pofida interdicției categorice a Marelui Sinod de la Moscova, reprezentările cu Dumnezeu Tatăl nu numai că vor continua să se multiplice, ci cu timpul începură să apară și justificări la ele, în afara viziunilor profetice, prin considerații de ordin teologic și filozofic; amintim mai ales, opera lui I.N. Bogoslovsky, *Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sfintei Treimi, în monumentele de artă veche creștină* (în limba rusă, Moscova, 1893) și cea a părintelui Serghie Boulgakov, *Icoana și cinstirea sa, Eseu teologic* (în limba rusă, Paris, 1937). Pentru Bogoslovsky, uzanța admisă în Biserică folosește ca punct de plecare în raționamentele sale, în timp ce pentru părintele Boulgakov această uzanță confirmă și sprijină sistemul său filozofico-teologic.

Bogoslovsky nu neagă "doctrina ființei necuprinsă și spirituală a lui Dumnezeu Tatăl, cu excluderea oricărei asemănări trupești care, în consecință, nu admite nici o reprezentare", el îl citează pe Sf. Atanasie din Alexandria! "Să nu atribuim Tatălui un trup supus suferințelor așa cum L-a avut Fiul pentru a mântui lumea întreagă"²⁹. Dar în pofida acestui fapt Bogoslovsky consideră reprezentarea lui Dumnezeu Tatăl ca fiind cu totul normală. Normală pentru că Sf. Scriptură și doctrina Sf. Părinți, deși afirmă adevărul necuprinderii esenței divine, vorbesc despre viziunea lui Dumnezeu Tatăl prin profeția lui Daniel³⁰ iar Sf. Părinți exprimă adevărul privind prima persoană a Sf. Treimi recurgând la noțiuni antropomorfe (Tatăl...). Acesta este faptul care în ochii autorului permite artei să facă "vizibil" acest adevăr.

Bogoslovsky completează această justificare a reprezentabilității lui Dumnezeu Tatăl prin ceea ce el numește "o lege psihologică" potrivită cu noțiunile timpului său. "Omul este chipul și asemănarea lui Dumnezeu și de aceea spune el, cunoașterea noastră despre Dumnezeu trebuie în mod firesc să îmbrace un caracter antropomorfic, aceasta mai ales pentru că noi nu cunoaștem pe Dumnezeu decât în raport cu noi înșine. Or, cum remarcăm în lumea reală,

atunci când fiul devine adult, tatăl său este de obicei la vârsta bătrâneții. Iată de unde provine ideea paternității primei Păsoane a Sf. Treimi, aceasta cu atât mai mult cu cât astfel de noțiune nu este străină Cuvântului divin, fără îndoială datorită legii psihologice pe care am indicat-o mai înainte³¹. După autor, trei moduri de a reprezenta pe Dumnezeu Tatăl corespund etapelor dezvoltării artei creștine care coincid cu cele trei etape ale dezvoltării intelectuale: "Moduri de reprezentare: *simbolic* (...) (mâna ieșind din cer), *alegoric*, atunci când plecând de la chipul Tatălui care este Dumnezeu Fiul, gândirea noastră se ridică către Prototip, Dumnezeu Tatăl, și în sfârșit modul *istoric* sau direct, atunci când îl reprezentăm prin chipul unui bătrân sau a Vechiului de zile"³².

Dar dacă Sf. Scriptură și Sf. Părinți exprimă adevărul sub forma unor rațiuni antropomorfe, aceasta nu înseamnă că aceste noțiuni sunt reprezentabile. "Chiar dacă Sf. Scriptură, zice Sf. Ioan Damaschin, aplică lui Dumnezeu imagini care par trupești (...), aceste vederi în sine sunt netrupești pentru că profeții și cei la care ele s-au arătat, (pentru că ele n-au fost văzute de oricine) le-au văzut nu cu ochii lor trupești, ci cu ochii lor duhovnicești"³³.

După raționamentele lui Bogoslovsky apare că, din moment ce "în lumea reală", un fiu adult are un tată bătrân, noi primim, la un anumit grad al dezvoltării noastre intelectuale (sic!), prin chipul unui bătrân, o noțiune despre Dumnezeu, în calitate de Tată și, în acest caz, imaginea este "istorică și directă".

Noțiunea însăși de istoricitate este aici falsificată: imaginea pentru Bogoslovsky, nu mai este mărturia unui fapt care a avut loc într-un anumit moment, ci expresia unei anumite idei exprimată prin trăsăturile lumii înconjurătoare. Piatra unghiulară a teologiei icoanei - mărturia intrării lui Dumnezeu în istoria lumii - scapă în întregime gândirii lui Bogoslovsky; nu există pentru el decât o expresie picturală a "ideii de Dumnezeu". Cât despre icoana Fiului lui Dumnezeu, în calitate de chip al Tatălui, ea este, în raport cu Tatăl, o alegorie.

Dacă Bogoslovsky aplică o "lege psihologică" și "etapa de dezvoltare intelectuală" cunoașterii lui Dumnezeu, este aici rezultatul tipic al teologiei scolastice, infectată de protestantism și de catolicismul roman. Ortodoxia ignoră, cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu, "Legile psihologice"; ea cunoaște doar Revelația, accesibilă în grade diferite, înafara oricărei dependențe de dezvoltare intelectuală. Iar teologia ortodoxă a icoanei nu cunoaște reprezentarea lui Dumnezeu prin analogii, la lumea reală".

Trebuie să notăm o trăsătură a operei lui Bogoslovsky pe care o întâlnim și la alți autori: menționează și el sinodul mitropolitului Macarie din 1554, care recunoaște imaginea lui Dumnezeu Tatăl ca fiind "conformă cu vechile modele", dar trece sub tăcere Marele Sinod de la Moscova și ignoră cu desăvârșire textele liturgice privitoare la modul în care Biserica înțelege viziunile profetice.

Cartea lui Bogoslovsky este o operă polemică direcționată, se pare, împotriva unui anumit tip de intelectuali protestantizanti care negau imaginile sacre în general, și cea a lui Dumnezeu Tatăl, în special, pentru că umanitatea ar fi atins, odată cu creștinismul un grad superior al dezvoltării intelectuale în comparație cu noțiunile senzuale despre Dumnezeu din păgânism și pentru că, prin urmare, singură o noțiune abstractă despre Dumnezeu ar fi proprie creștinismului excluzând orice altă imagine din religie; Bogoslovsky se străduiește să demonstreze contrariul, dar pleacă de la aceleași principii de bază: tocmai gradul superior al dezvoltării intelectuale este cel care, după părerea lui, permite cunoașterea lui Dumnezeu Tatăl și reprezentarea Sa antropomorfică.

Justificarea teologică-filozofică a reprezentării Divinității găsește în opera părintelui S. Boulgakov, mai multă seriozitate. Ea face parte din ansamblul sistemului teologic al acestui autor și se distinge considerabil atât de concepția general admisă de către apărătorii icoanei lui Dumnezeu Tatăl, cât și de învățătura Bisericii ortodoxe. Părintele Boulgakov justifică reprezentarea lui Dumnezeu Tatăl bazându-se nu pe o falsă interpretare a profețiilor, nici pe o

"lege psihologică", nici pe un alegorism abstract; această reprezentare se face corp comun cu sistemul său și reprezintă unul din punctele de sprijin ale acestuia. Servindu-se de noțiunile teologice general admise și de termenii folosiți de Sf. Scriptură, părintele Boulgakov justifică posibilitatea reprezentării Divinității ca atare; imaginea lui Dumnezeu Tatăl nu este acolo decât un caz particular ce-i confirmă teza.

În învățătura sa despre posibilitatea de a reprezenta Divinitatea (și despre icoană în general) Boulgakov pleacă, după cum spune el "nu de la *teza apofatică* a invizibilității lui Dumnezeu și deci a imposibilității reprezentării Sale, ci de la doctrina *sofiologică* după care Dumnezeu are un chip cu care lumea este conformă. Dumnezeu a trasat chipul Său în creatură și acest chip al lui Dumnezeu poate, prin urmare, să fie reprezentat"³⁴ (subliniază Boulgakov). Boulgakov consideră în general *teza apofatică* a imposibilității de a prezenta Divinitatea ea o falsă premisă pe care ortodocșii ar fi împrumutat-o, în cursul perioadei iconoclaste, "din neatenție și neînțelegere de la adversarii lor"³⁵. De aceea el paragrafează rugăciunea euharistică adresată lui Dumnezeu Tatăl în Liturgia Sf. Ioan Hrisostom, "că-Tu ești Dumnezeu necuprins, necunoscut, nevăzut și neînțeles..."³⁶ în modul următor: "În legătura Sa cu creatura, Dumnezeu nu este un chip invizibil, necunoscut, și deci nereprezentabil"³⁷.

Învățătura părintelui Boulgakov despre posibilitatea reprezentării Divinității este fondată pe următorul raționament: omul este creat după chipul lui Dumnezeu și această "idee a omului purtător de chip divin conține în ea, în *calitate de fundament* (subl.ns.), ideea inversă și anume, aceea că umanitatea este proprie chipului lui Dumnezeu". Acest "chip al lui Dumnezeu în Dumnezeu este umanitatea cerească", Sofia, umanitatea divină eternă"³⁸. Divinitatea este în chip veșnic divino-umană și chipul lui Dumnezeu este trasat în om deoarece chipul uman este propriu lui Dumnezeu Însuși. Prin această conformitate a lui Dumnezeu cu creatura, acest chip omenesc al Creatorului este cunoscut de către om; de aceea Dumnezeu se descoperă profeților în Vechiul Testament și li se face vizibil sub această formă. De aceea la fel și "în păgânism ideea că Dumnezeu nu poate fi reprezentat pentru că este invizibil și lipsit de chip (...) era în mod tăcut respinsă. Fundamentul iconografiei păgâne consta din aceea că chipul propriu Divinității poate fi cunoscut de către om și reprezentat de către el, adică el este într-un anumit sens, omenesc"³⁹.

Aceasta este pe scurt teza principală a părintelui Boulgakov, și punctul său de plecare.

Se cuvine să spunem de la început: "chipul dumnezeirii propriu omului înțeles ca efect al creației omului după chipul lui Dumnezeu, nu este cătuși de puțin același lucru cu o conformăitate între Divinitate și umanitate"⁴⁰. Faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu nu înseamnă și contrariul: că, chipul omenesc poate fi propriu și Divinității. Chipul divin din om înseamnă că acest chip este propriu persoanei umane, dar nu că natura Divinității și natura omenească se determină reciproc în "Sofia".

Dezacordul său față de *teza apofatică* a lui Dumnezeu Celui nereprezentabil îl incită pe părintele Boulgakov să formuleze judecăți adesea foarte acerbe față de Sf. Părinți din perioada iconoclastă, și îndeosebi față de cei de la al VII-lea Sinod Ecumenic, pentru care această teză era baza tuturor raționamentelor și care, după Boulgakov, rătăciseră drumul în modul în care fundamentaseră ei icoana, interpretând greșit conținutul acesteia. Greșeala apologetilor icoanei, spune el, constă într-o concepție eronată a raportului între dogma de la Calcedon (Persoană unică și două naturi în Hristos) și chip. deci chipul lui Hristos este punctul de plecare al raționamentelor părintelui Boulgakov despre reprezentabilitatea Divinității. "După natura Sa umană, sau mai exact după esența Sa trupească, Hristos, spuneau apărătorii icoanelor, are un chip vizibil, El este reprezentabil; după natura Sa divină, El nu are chip și deci nu este reprezentabil"⁴¹. Aceasta este teza ortodocșilor care, după Boulgakov, rezultă dintr-o înțelegere greșită a dogmei de la Calcedon. Divinitatea, după el, este descriptibilă tocmai în umanitatea Sa veșnică și dumnezeiască. "Hristos; ca Dumnezeu - Omul; are chip omenesc și în el Hristos are

inclusă viața Sa umană pământească⁴². El posedă "în mod dublu un chip unic și identic: cel după Divinitatea Sa în mod invizibil ochilor omenești; și cel după omenitatea Sa în mod vizibil"⁴³. Icoana lui Hristos este posibilă "tocmai după chipul său omenesc și vizibil care este identic, totuși, chipului Său invizibil, dumnezeiesc"⁴⁴.

Rezultă de aici că chipul lui Hristos este chipul lui Dumnezeu, nu pentru că este chipul Persoanei divine care are "reunite naturile separate" (irmos-oda 9 din canon, glas 4), divinitatea și omenitatea, ci pentru că Hristos este o manifestare, în omenitatea creată, a omenității necreate, divine: "*Dumnezeu este reprezentabil* pentru om în această omenitate care este |a Sa"⁴⁵ (subliniază Boulgakov). Prin "esența trupească", creată, împrumutată de la Maica Sa, se realizează, "se concretizează" eternitatea divino-umană și boulgakov pune accentul pe posibilitatea de a reprezenta nu Persoana, ci umanitatea veșnică și divină. Or apologeții ortodocși vedeau reprezentarea lui Dumnezeu, nu într-o "divino-umanitate" originară și eternă, ci într-un chip al Persoanei lui Hristos, Purtător al naturilor divine și umană. "Astfel, zice Sf. Teodor Studitul, Hristos este reprezentabil în ipostasul Său (chiar dacă nu este reprezentabil după Divinitatea Sa), și nu în naturile al. căror Purtător este El. Într-adevăr, cum am putea să reprezentăm natura care nu este văzută într-o persoană?"⁴⁶. Iar după Sf. Ioan Damaschin, tocmai persoana este cea care posedă generalul cu particularitățile distinctive, la fel și o existență independentă; cât despre natură, ea nu posedă existență independentă, ci este vizibilă doar în persoane⁴⁷. Persoana lui Hristos este cea reprezentată cu indiciile Sale caracteristice și individuale după "ființa Sa trupească" împrumutată de la Maica Sa. Această noțiune de persoană care în acest context, îi lipsește lui Boulgakov, este o noțiune cheie, atât pentru dogma de la Calcedon cât și pentru tehnologia icoanei. Și tocmai aceasta este noțiunea despre persoană care, în teologia patristică, permite rezolvarea și depășirea dilemei fundamentale a controversei iconoclaste și dă un fundament solid cinstirii icoanelor⁴⁸.

Dacă ne bazăm pe teza că Divinitatea este reprezentabilă, fiecare din cele trei Persoane ale Sf. Treimi ar trebui, s-ar părea, să aibă un chip omenesc direct și adecvat. Dar nu: Persoanele neîtrupate (Tatăl și Duhul Sfânt) nu pot, după părerea lui Boulgakov, să aibă chip direct. Dar din moment ce umanitatea divină, concretizată în Fiul (unul din Sf. Treime) este reprezentabilă în El, aceasta face posibilă reprezentarea umanității proprii Sf. Treimi Însăși. "Dacă uneori, spune Boulgakov, Dumnezeu este reprezentat sub forma unui bătrân, avem aici o imagine omenească a lui Dumnezeu, *unul*, persoană tri-ipostatic (Elohim); și nu avem motive să vedem în ea o icoană specifică a Tatălui (...). Acest chip omenesc în reprezentarea lui Dumnezeu Creatorul (aceasta în afara oricărei legături directe cu întruparea) dovedește deja clar, ca atare, că chipul lui Dumnezeu a fost trasat în om la creația lui, sau invers, repetă Boulgakov, că chipul omenesc este propriu lui Dumnezeu. Umanitatea în chipul Creatorului este o mărturie a Umanității veșnice, sau a Sofiei, a Înțelepciunii divine, icoană divină veșnică în Dumnezeu Însuși"⁴⁹.

Astfel, după părintele Boulgakov, trebuie să vedem în bătrân, atunci când este reprezentat singur, o imagine nu a lui Dumnezeu Tatăl (cum se înțelege de obicei), ci a lui Dumnezeu tri-ipostatic, adică a Sf. Treimi. O astfel de reprezentare a trinității într-un singur chip este posibilă, după doctrina lui Boulgakov, pentru că "Sf. Treime este o Persoană tri-ipostatică"⁵⁰ (sic!). Astfel, Dumnezeu Tatăl, fiind transcendent, nu are chip independent; dar Treimea în calitate de "Persoană tri-ipostatică" (Persoană tri-personală!), poate să aibă chip, și acest chip este cel al Sofiei - umanitatea veșnică și dumnezeiască. Astfel, natura comună a celor trei Persoane a Sf. Treimi este dotată cu un principiu personal având chip: cel al unui bătrân - chipul lui Dumnezeu tri-ipostatic antropomorf (deci: Tatăl, Fiul, Sf. Duh plus bătrânul Elohim). Ce înseamnă acest chip? A patra Persoană a Sf. Treimi? Cu siguranță Boulgakov respinge acuzația de a vedea în Sofia sa un al patrulea ipostas al lui Dumnezeu. Și totuși, atunci când aplicăm raționamentul său la reprezentare, se ajunge tocmai la această situație și aceasta

este o deformare esențială a doctrinei creștine despre Sf. Treime. Eroarea dogmatică esențială a părintelui Boulgakov apare tocmai în învățătura sa despre natura divină ca principiu personal, adică Sofia: confuzia între natură, fire și persoană.

Conform sofologiei boulgakoviene, în pofida a tot ceea ce o precede, Dumnezeu Tatăl este în mod personal reprezentabil, dar aceasta doar prin raport la Fiul în icoana Sf. Treimi: "Tatăl este reprezentat aici sub trăsăturile unui bătrân. Ce înseamnă, întreabă Boulgakov, această reprezentare a Tatălui sub chip omenesc, chiar în condițiile în care El nu s-a întrupat?"⁵¹. Aici Dumnezeu nu este reprezentat pentru a demonstra asemănarea între Tată și Fiul. Boulgakov (probabil ținând cont de Bogoslovsky) consideră o atare explicație ca fiind nesatisfăcătoare și ca nejustificând reprezentarea Tatălui în icoană. "În acest caz, zice el, ar trebui pur și simplu să evităm orice icoană a Sf. Treimi. Dar (...) această reprezentare umană a Tatălui (...) demonstrează că (...) umanitatea este un chip direct al lui Dumnezeu, așa cum o demonstrează viziunea profetului Daniel (Dn. 7:9) *înaintea* întrupării, la fel ca și cea a profetului Iezechiel (Iez. I *passim*)"⁵². "Totuși această umanitate proprie Sf. Treimi nu se descoperă concret decât în Fiul care posedă deja un chip omenesc individual, cel al lui Iisus, Fiul lui David. Fiul lui Avraam. Tatăl nu are un astfel de chip (adică individual, uman) altfel decât prin Fiul. Și doar în raport cu acest chip este reprezentată prima Persoană a Sf. Treimi ca Tată al Fiului.

Vorbind într-un mod mai riguros, ceea ce este reprezentat, nu este persoana omenească a Tatălui - pentru că El nu o are; ci umanitatea în calitate de chip al Sf. Treimi, asumată în mod individual prin Fiul. În acest sens se poate spune într-adevăr că icoana Tatălui este reprezentarea, în Tatăl, a Fiului pe care El L-a arătat oamenilor"⁵³.

Ce rezultă din acest raționament complicat? Neavând chip personal, primul Ipostas nu este reprezentabil în icoana Sf. Treimi, decât în raport cu Fiul - "în calitate de Tată al Fiului". Totuși din moment ce Tatăl nu are persoană umană (dar nici Fiul nu o are!), chipul bătrânului din icoana Sf. Treimi reprezintă nu pe Tatăl, ci Umanitatea Acestuia, deci tot pe Sofia. Dar, în raport cu Fiul, acest chip omenesc al Sf. Treimi (Sofia) se dovedește a fi Tatăl (deci primul Ipostas până la urmă)? și în același timp "reprezentarea, în Tatăl, a Fiului pe care El L-a arătat oamenilor" (în calitate de chip al Tatălui?). Dar după credința ortodoxă, Hristos ca chip al Tatălui, este indescritibil pentru că El este chipul Său consubstanțial după Divinitatea Sa"⁵⁴. Desigur, noțiunea de Fiul - Chip al tatălui implică o relație personală; totuși ceea ce se arată prin chip nu este Persoana tatălui, ci natura Sa; identică cu Fiul (...): Fiul în calitate de *eikôn* dă mărturie despre Dumnezeu Tatălui"⁵⁵. Cât despre raționamentul lui Boulgakov, putem trage concluzia că, din moment ce umanitatea proprie a Sf. Treimi se revelează doar în Fiul, reprezentarea "Fiului în Tatăl", concret vorbind, revelează umanitatea Tatălui sub trăsăturile unui bătrân. Astfel, reprezentarea chipului lui Dumnezeu Tatăl prin sofologie, în calitate de "problemă interior justificată printr-un impas"⁵⁶ nu suprimă totuși impasul: ea nu ajunge la o imagine trinitară pentru că, pentru a reprezenta Sf. Treime, imaginea trebuie să fie personală, adică să reprezinte Persoanele: a Tatălui, a Fiului și a Sf. Duh, sau să fie o imagine simbolică (cum este Trinitatea veterotestamentară), dar nu o combinație a unei personificări după natură (bătrânul), a Persoanei Fiului și o alegorie a Sf. Duh sub formă de porumbel. Boulgakov consideră ca fiind normală o atare reprezentare a Sf. Duh în icoana Sf. Treimi"⁵⁷.

Astfel, chipul antropomorfic al Divinității, exceptând întruparea, servește părintelui Boulgakov drept dovadă pentru învățătura sa despre Sofia - umanitatea veșnică în Dumnezeu, și s-ar putea crede că reprezentarea lui Dumnezeu Treimic sub formă de "Savaot" aștepta justificarea sa prin învățătura lui Boulgakov. Dar pentru a accepta teza părintelui Boulgakov după care Divinitatea ar fi reprezentabilă, trebuie să acceptăm în ansamblul său, întreaga sa doctrină despre Sofia. Or, această doctrină "poate, fie să înlocuiască doctrina Bisericii, fie să-i cedeze locul, dar în nici un caz nu poate să fuzioneze cu ea" după expresia mitropolitului

Serghie⁵⁸. Pentru aceasta ea a fost condamnată de Sf. sinod al Bisericii Ruse ca doctrină de sorginte pur filozofică și ca produs al imaginației creatoare a autorului.

Marele Sinod de la Moscova își dădea seama că o uzanță introdusă în Biserică și chiar confirmată de un sinod nu este întotdeauna expresia adevărului. Așa cum spune Sf. Ciprian al Cartaginei "o uzanță care s-a strecurat pe nesimțite în concepția unora nu trebuie să servească ca un obstacol pentru triumful și afirmarea adevărului. Căci o uzanță lipsită de adevăr nu este decât o greșală invederată"⁵⁹. Neacceptând ideea unei justificări prin uzanță, Marele Sinod a studiat problema reprezentabilității lui Dumnezeu Tatăl, bazându-se pe adevărul și credința ortodoxă. Și așa cum a arătat-o confruntarea deciziei sinodale cu textele patristice și liturgice, această decizie nu poate fi considerată ca arbitrară sau insuficient sprijinită.

Nu poate să existe un chip antropomorfic "al Domnului Savaot (adică al Tatălui". Bătrânul Savaot prezintă o personificare a Divinității care este identificată cu Tatăl și înțeleasă ca chip al Său. Or, nu poate să existe chip al Divinității în afara unei Persoane iar Persoana Tatălui neîntrupat nu poate să aibă un chip uman, "căci Tatăl nu are trup". Credincioasă cuvântului Evangheliei: "nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu" (In. 1:18) Biserica nu cerea: "arată-ne pe Tatăl" (14,8) pentru ca noi să-L putem cunoaște prin cunoștința noastră pământească". (Slava lui Dumnezeu este de a fi "Dumnezeu necuprins, nevăzut, neînchipuit" (rugăciunea euharistică a Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom ...). Pentru credincios aici se află o realitate sfântă, de care nu se poate apropia, decât "scoțând încălțăminte de picioarelor sale" (Ex. 3:5), astfel încât să fie curățat nu numai de păcat, ci și de orice imagine sensibilă sau materială ("întunericul inaccesibil vederii")⁶⁰. Dumnezeu nu are contur, El este simplu. Nu-ți imagina structura Sa (...), nici nu închide pe Dumnezeu în noțiunile tale trupesti, nu-L limita la măsura minții tale", zice Sf. Vasile cel Mare⁶¹.

La fel, nașterea veșnică a Fiului din Tatăl în sânul Sf. Treimi nu este reprezentabilă după chipul nașterii Sale omenești din Maica Sa⁶². Teza dogmei ortodoxe: "Tatăl, principiul unic în Sf. Treime, naște pe Fiul și purcede pe Sf. Duh, este o aluzie abia perceptibilă la noile taine din sânul Divinității, mai curând decât o încercare de a le descoperi"⁶³, și încă mai puțin de a le transmite în imagine. Tocmai noțiunea apofatică de necuprindere totală a lui Dumnezeu este cea care stă la baza doctrinei ortodoxe despre imposibilitatea reprezentării Divinității. Acesta este faptul care caracterizează esențialmente întreaga tradiție patristică a Bisericii ortodoxe. În cunoașterea și reprezentarea lui Dumnezeu, ortodoxia nu cunoaște nici "lege psihologică", nici "grade de dezvoltare intelectuală", nici "conformitate între Divinitate și Omenitate"; teologia icoanei nu cunoaște nici un chip al lui Dumnezeu în afara Revelației, chip - mărturie a unui fapt. Și noi nu putem decât să ne însușim gândirea Dr. H.J. Schultz: "O reprezentare vizibilă a ceea ce este *esențialmente* invizibil este, pentru această teologie a icoanei, nu numai o nebunie și o deșertăciune; ci o erezie și un sacrilegiu; aceasta înseamnă un supliment arbitrar adus Revelației și iconomiei divine și, în cazul prezent, și mai mult decât atât, o erezie care afirmă o întrupare a Tatălui și a Sf. Duh"⁶⁴.

În problema reprezentării Divinității, Marele Sinod se limitează la câteva subiecte iconografice doar, fără să acorde atenția altor greșeli iconografice care existau în mare număr în acea epocă. Totuși, principiul de bază pe care îl formulează depășește cu mult subiectele enumerate. Întreaga serie de subiecte care, încă din secolul XVI, făcuseră obiectul discuțiilor și, mai general, toate cele care nu se bazează pe realismul evanghelic (care sunt "fără referire la adevăr"), cad sub lovitura interdicției prin hotărârea principiului formulat de Sinod. Este vorba, înainte de toate, despre celelalte compoziții neotestamentare ce reprezentau Sf. Treime și care, prin conținutul lor, sunt apropiate de "Paternitate"; "Syntonomul" sau "Trinitatea neotestamentară"⁶⁵ și "tronul Slavei"⁶⁶. Chiar dacă geneza și sensul acestor icoane ar fi diferite, ele falsifică credința ortodoxă tot atât de mult ca și "Paternitatea". Icoana Sf. Treimi neotestamentară fu de altfel interzisă în Biserica greacă, fără argumentare teologică, ci doar ca

fiind latină. Sf. Sinod de la Constantinopol din timpul patriarhului Sofronie II, în 1776, zice: "A fost decretat de către sinodali că această icoană pretinsă Trinitară este o inovație; ea este străină Bisericii apostolice ortodoxe și nu este acceptată de ea. Ea a pătruns în Biserica Ortodoxă prin Latini"⁶⁷.

Pe tema acestor icoane trinitare neotestamentare, se ridică o problemă importantă: pe de o parte folosirea practică în Biserică admite existența lor, pe de altă parte ritul ortodox "al binecuvântării și sfințirii icoanelor Prea Sfintei și de viață făcătoarei Treimi" adoptat de Biserica rusă, deci un act bisericesc, nu cunoaște aceste icoane nici în enumerarea de icoane trinitare ortodoxe și nici în conținutul teologic al rugăciunii de sfințire. Ritul binecuvântării menționează următoarele icoane: "Așa cum ne relatează Vechiul Testament, înfățișarea Tată sub chipul celor trei Îngeri slăvitului patriarh Avraam; și în Noul Testament prezența Tatălui prin voce, a Fiului întrupat la Iordan și a Sf. Duh în chip de porumbel; și încă, atunci când Fiul, după ce S-a înălțat la ceruri în trup și S-a așezat de-a dreapta Tatălui; trimite pe Duhul Mângâietorul apostolilor sub chipul de limbi de foc; și pe Muntele Tabor Tatăl S-a manifestat celor trei apostoli prin voce, Sf. Duh printr-un nor, Fiul în lumina supraluminoasă". Astfel, ritul binecuvântării cunoscute patru icoane trinitare: una veterotestamentară și trei neotestamentare - icoanele Teofaniilor, a revelației Sf. Treimi în Noul Testament (Teofania, Schimbarea la Față și Cincizecimea). Doar la binecuvântarea icoanei Trinitare veterotestamentare se cântă stihira (glas 8): "Veniți popoare să-L slăvim pe Dumnezeu în trei Persoane".

La sfințirea celorlalte icoane trinitare, se cântă troparul și condacul sărbătorii care le corespund. Aceste evenimente reprezentate fură, cu siguranță, manifestări ale Sf. Treimi în lume, dar ele nu arată chipul Ei. În afara icoanelor trinitare enumerate, ritul binecuvântării nu mai cunoaște altele. Iar lucrurile stau așa tocmai pentru că în Noul Testament, chipul lui Dumnezeu "slăvit în Sf. Treime, pe care nici duhul nu-L poate atinge, nici cuvântul să-L exprime, pe care nimeni dintre oameni nu L-a văzut vreodată" (ritul binecuvântării icoanelor trinitare), chipul vizibil al Sf. Treimi în orice variantă iconografică, sau după orice noțiune abstractă ar fi, este imposibil de reprezentat⁶⁸. Din Cele trei Persoane ale Divinității, doar cel de-al doilea Ipostas este reprezentabil sub formă umană - Fiul lui Dumnezeu - devenit Fiul Omului. Lumea nu cunoaște pe Dumnezeu decât în Fiul prin Sf. Duh.

În Noul Testament, culmea Revelației a Sf. Treimi este Cincizecimea - revelație nu în chip ci în omul însuși, prin îndumnezeirea Sa. Or îndumnezeirea este "lucrarea Sf. Duh (...) prin Care Sf. Treime este cunoscută"⁶⁹. Altfel spus dogma trinitară nu este o doctrină abstractă, o formulă sau un adevăr cunoscut printr-un proces intelectual, cum sunt adevărurile cu care operează știința.

Cunoașterea Sf. Treimi se săvârșește nu printr-o învățătură exterioară ci printr-o experiență interioară și vie a vieții creștine; este o experiență existențială a cunoașterii divine despre care găsim mărturii în viețile sfinților și în scrierile Sfinților Părinți. Și nu este o întâmplare că această icoană a Trinității veterotestamentare s-a manifestat cu o plenitudine nouă, într-o viziune și cu un conținut teologic nou în icoana Sf. Andrei (Rubleov), sfânt care lucra pe urmele Sf. Serghe din Radonej, și care el însuși a fost, "un sălaș al Treimii" (troparul sfântului). Icoana Treimii veterotestamentare unește începutul Bisericii din Vechiul Testament, promisiunea făcută lui Avram cu momentul în care se constituie Biserica neotestamentară. Începutul revelației divine se unește cu realizarea sa în ziua Cincizecimii, în momentul revelației supreme a Dumnezeirii tri-ipostatice. Tocmai în această icoană "lucrarea Duhului Sfânt" întredeschide monahului Andrei sensul revelației veterotestamentare, o viziune nouă a vieții trinitare.

Icoana dovedi o așa de mare putere încât "printre toate dovezile filozofice ale existenței lui Dumnezeu, zice părintele Florensky, cea mai convingătoare este concluzia: există Troița lui Rubleov, deci există Dumnezeu"⁷⁰.

Savanții văd o legătură între apariția icoanelor "Paternitatea", atât în Bizanț și în Balcani, cât și în Rusia, și răspândirea ereziilor anti-trinitare (bogomilismul, strigolnicii, iudeizantii). Lupta contra acestor erezii, după unii savanți, ar fi provocat, "pentru a reveni în ajutorul unor scrieri antieretice" cercetări pe teme iconografice noi, în sprijinul dogmei trinitare⁷¹.

Se consideră că icoana Treimii veterotestamentară nu era suficient de convingătoare pentru a exprima egalitatea și consubstanțialitatea Persoanelor, că ea ar fi prea speculativă. "Paternitatea" ca subiect iconografic nu apare decât ca antidot contra ereziei și completare, ca să spunem așa, pentru a exprima dogma trinitară într-un mod mai concret. Destul de rar în Bizanț și în Balcani, acest subiect se răspândește mai ales în Rusia. El apare la sfârșitul secolului XIV sau XV (în orice caz această dată este atribuită primei icoane cunoscute de proveniență norvegiană. Rară la început, această compoziție cunoscute un mare succes în secolul XVI-XVII. Apariția sa fu punctul de plecare pentru o largă difuzare a imaginilor lui Dumnezeu Tatăl în frescele și icoanele reprezentând Treimea sau alte teme.

Este sigur că epoca în care se răspândiră aceste erezii și cea în care apărură această compoziție coincid, iar exterior conținutul iconografic al acestei icoane pare să se opună afirmărilor eretice. Într-adevăr toți acești eretici negau Divinitatea lui Hristos și, prin urmare dogma Sf. Treimi. Iar compoziția "Paternitatea" trebuia, indicând nașterea veșnică a Fiului din Tatăl, să dovedească tri-unitatea lui Dumnezeu și să servească de probă evidentă a Dumnezeirii lui Hristos. Astfel, punctul de vedere general admis de către știință, pare să fie sprijinit printr-o argumentare suficientă și convingătoare.

Totuși, documentele scrise nu conțin nici cel mai mic indiciu care să permită concluzia că acest subiect iconografic este folosit de Biserică pentru a lupta contra ereziilor. (În orice caz noi nu am găsit până în prezent astfel de dovezi în pofida abundenței scrierilor consacrate acestei lupte). Fie că este vorba de documente ecleziastice oficiale, fie de scrierile adversarilor celor mai îndârjiți ai ereticilor, nici unii, nici alții nu menționează acest subiect iconografic, cu titlul de argument. Mitropolitul Macarie însuși, în discuția sa cu Viskovaty la sinodul din 1553-1554 convocat tocmai împotriva ereticilor care negau Divinitatea lui Hristos și dogma trinitară, apărând imaginea lui Dumnezeu Tatăl, nu vorbește nicăieri de subiectul "Paternitate" ca despre un mijloc de luptă contra ereziilor. Or astfel de argument n-ar fi fost cu siguranță ignorat de către cei în cauză. Și, de altfel, dezbateră cu ereticii privea nu iconografia Treimii, ci dogma însăși a tri-unității lui Dumnezeu. Dar dacă Biserica ar fi voit prin această icoană să lupte contra ereticilor și i-ar fi putut dovedi tri-unitatea divină, nici o variantă iconografică, inclusiv "Paternitatea" n-ar fi putut fi convingătoare și aceasta cu atât mai mult cu cât icoana ca atare nu putea să se servească de argument, căci ereticii erau iconoclaști.

În scrierile polemice contra ereticilor și în expunerile atitudinilor anti-trinitare, nu se vorbește niciodată decât de icoana Trinității veterotestamentare. Acestea I se consacră al III-lea tratat din *Mesaj către un iconar*⁷², cât și scrisoarea Sf. Iosif de Volokolamsk către arhimandritul Vasion privind Sf. Treime⁷³. Mai mult, documentul oficial care este cronică din sec. XVI, ilustrând victoria asupra ereziilor printr-o miniatură însoțită de un text corespunzător se servește în aceasta nu de "Paternitate", ci tocmai de Trinitatea veterotestamentară isocefală⁷⁴. În sfârșit, organul suprem al Bisericii ruse, sinodul său local, interzice categoric această imagine pentru că este imposibil ca Biserica să-și schimbe propria sa doctrină. De altfel, lichidarea definitivă a ereziilor nu a împiedicat acest subiect iconografic să se dezvolte și să se răspândească.

Lucrul care interesează cel mai mult pe savanți este schema "Paternității" - reprezentarea celor trei în unul: "Cele trei Persoane sunt atât de apropiate, încât ele nu formează decât un singur grup, așa cum sunt ele încadrate în silueta Tatălui"⁷⁵.

Din moment ce iudaizantii negau icoana Trinității veterotestamentare pentru că Avraam ar fi văzut nu Trinitatea ci Dumnezeu împreună cu doi îngeri, anumiți oameni de știință trag concluzia că iconografia "Paternității" ar trebui să arate dogma trinitară cu cea mai mare plinitudine și exactitate. "În acest tip de icoană, unitatea și egalitatea celor trei Persoane a Sf. Treimi au primit expresia cea mai clară și care nu permite nici un fel de neînțelegere"⁷⁶. Dar despre care unitate este vorba aici? Figurile heterogene reprezentate nu pot să arate nici egalitatea Persoanelor nici unitatea naturii lor. Și dacă înțelegem această imagine ca o expresie a unității pur simbolice, unde sunt atunci Persoanele Sf. Treimi din moment ce o personificare sau un simbol nu este chipul unei persoane? Unitatea Trinității, în concepția ortodoxă, este unitatea Sa de natură; dar în această compoziție nu există unitate de natură între un bătrân, un adolescent și un porumbel, iar din același motiv, nu există nici o egalitate.

Pentru a explica această imagine L.S. Retkovsky citează cuvintele Sf. Iosif de Volokolamsk: "Să mărturisim deci un Dumnezeu Unic și nu trei: căci Ei nu sunt separați Unul de Celălalt (...) ci sunt împreună: Tatăl, Fiul și Sf. Duh, conținuți fiecare *Unul în Celălalt* (subliniază Retkovsky) fără amestecare și fără despărțire". "Dacă nu vom cunoaște reprezentările "Paternității" pictate cu mult înaintea acestor cuvinte ale lui Iosif din Volotsk, zice autorul, noi am fi putut crede că imaginea acestei compoziții, în oricare din variantele ei, a apărut ca o ilustrare literară la citatul de mai sus"⁷⁷.

Totuși, în scrisoarea sa către arhimandritul Vasion și în al II-lea tratat din *Mesaș către un iconar*, Sf. Iosif se servește de noțiuni patristice clasice despre Divinitatea neexprimabilă și de nereprezentat. El cunoaște în orice caz suficient de bine teologia pentru a nu considera Persoanele Sf. Treimi ca reprezentabile în Divinitatea lor, fie într-un mod antropomorfic (ca Tatăl și Fiul) sau zoomorfic (ca Sf. Duh). Expresia sa "Unul în Celălalt" se referă la viața intratrinitară necreată, dar în nici un caz la vreo formă a artei plastice.

Cât despre "neînțelegeri", acest subiect nu a încetat să le provoace, așa cum o dovedesc și disensiunile interpretărilor, începând cu cele ale iconarilor înșiși, și controversele periodice care începură în secolul XV și urmară în secolul XVI-XVII și care nu s-au terminat nici astăzi⁷⁸.

Absența datelor documentare precise și contradicția între această imagine și doctrina ortodoxă interzice să vedem în ea o armă a Bisericii contra ereziilor. Simultaneitatea în ea însăși nu dovedește nimic. În orice caz nu există o unanimitate printre oamenii de știință privitor la geneza acestei imagini. Se cuvine să notăm aici opera lui M.S.A. Papadopoulos privind icoana "Paternitatea"⁷⁹. Autorul nu-și propune, este adevărat, să descopere cauza care a făcut să apară această icoană. Dar concluziile sale, reprezintă, după părerea noastră, o apropiere mai justă față de această problemă. M.S.A. Papadopoulos presupune că apariția acestei teme în creștinism își are originea într-un rit de adopțiune care exista printre popoarele antice și care a persistat în Bizanț până în secolul XIII. Acest rit comportă ca trăsătură importantă, gestul de a face să se așeze cel adoptat, pe genunchii tatălui adoptiv. Această imagine fiind, după autor, în contradicție flagrantă cu teologia ortodoxă, el încheie astfel: acest subiect iconografic trebuia să exprime în ochii Bizantinilor fie o strânsă înrudire naturală (dacă sensul păgân antic al acestui gen era încă viu), fie o adopțiune, ceea ce, în raport cu Trinitatea, exprima o concepție eretică a relațiilor între Tată și Fiul, fie chiar o înrudire spirituală. Fără a analiza aceste concluzii, se cuvine să spunem că imaginea "Paternitatea" reprezintă o rămășiță târzie a credințelor antice. După concluzia lui Papadopoulos, tocmai în Rusia, această reprezentare a fost foarte răspândită și s-a conservat până în zilele noastre, ceea ce a păstrat și numele său cel mai vechi și original de "Paternitate".

În mod obișnuit, compozițiile care falsifică doctrina Bisericii încep prin a apărea în ilustrații. Pictorul se poate înșela, din ignoranță, străduindu-se să ilustreze un text cât mai exact posibil, să-l redea cât mai inteligibil și mai accesibil. Însă el poate, de asemenea, să transmită

conștient o concepție eronată despre Tradiția ortodoxă. Au existat - în toate timpurile în Biserică, pe lângă Teologia autentică și fidelă Revelației, puncte de vedere reprezentând diferite grade de asimilare - amalgame între teologie și filozofie atunci când, manipulând noțiunile și termenii teologici, se lăsau loc unor lacune sau neînțelegeri ce puteau să meargă până la contradicții directe despre doctrina Bisericii. Astfel, limita între ceea ce poate fi închipuit și ceea ce nu poate fi închipuit, între ceea ce este reprezentabil și ceea ce nu este, încetează să fie resimțită cu claritate și se pierde din conștiință.

A crede că este posibil să reprezentăm Divinitatea este o ispită care a existat întotdeauna în creștinism; ea nu a fost niciodată eliminată și problema limitelor reprezentabilului n-a încetat niciodată să se ridice la periferia conștiinței eclesiale. În anumite epoci împrejurările contribuiau la hrănirea acestei ispite, sau mai curând la stimularea ei prin ereziile sau vestigiile altor credințe sau noțiuni despre Divinitate. Iată, unde trebuie să căutăm, credem noi, geneza imaginilor asemănătoare "Paternității".

Scrierile apocrife de la începutul creștinismului conțin adesea noțiuni antropomorfe despre Divinitate. Tot de la începuturile creștinismului ne-au parvenit și reprezentările antropomorfe (extrem de rare, este adevărat), ale Divinității. Cea mai veche reprezentare cunoscută despre Treimea sub forma a trei bărbați se găsește pe un sarcofag de la sfârșitul secolului IV (Muzeul din Latran), adică care datează din perioada intrării masive a păgânilor în Biserică⁸⁰. Uneori apare de asemenea o falsă concepție a viziunii despre Dumnezeu - încercarea de a contempla pe Dumnezeu în afara întrupării Sale. Dar din moment ce întruparea nu numai că a făcut pe Dumnezeu vizibil, dar chiar a dăruit oamenilor facultatea de a-L contempla, am început să confundăm această contemplare cu viziunile profetice⁸¹.

"Paternitatea" a apărut într-o epocă în care aveau loc la Bizanț violente controverse despre vederea lui Dumnezeu. Această vedere nu este legată în ortodoxie de apariții antropomorfe și în general atitudinea față de orice fel de vedenii a fost întotdeauna foarte rezervată. Dar în cercurile eretice bogomile, viziunile antropomorfe ale Sf. Treimi erau considerate ca autentice. Monahul Eutimie Zigabenu lăsa în *Panoplia sa dogmatică*: "bogomilii spun adesea, că nu numai în vis, ci chiar aveau, ei văd pe Tatăl sub forma unui bătrân, pe Fiul ca un bărbat cu barbă și pe Sf. Duh sub forma unui tânăr adolescent"⁸². Ideile bogomile, în general noțiunile lor antropomorfe despre Sf. Treime, erau foarte răspândite, în Biserica și în societatea Bizanțului. Dar dacă nu putem să afirmăm în mod pozitiv o influență a doctrinelor bogomile asupra subiectului iconografic al "Paternității", noi nu putem decât să-i dăm dreptate lui M.K. Onasch care consideră că apariția reprezentărilor antropomorfe ale Sf. Treimi la Bizanț tocmai în această epocă nu ar fi întâmplătoare⁸³.

Ideile bogomile pătrunseseră în Rusia în secolul XI prin intermediul bogomililor bulgari și a literaturii lor. Se pare că ulterior ele fură reflectate în ereziile strigolnicilor și ale iudaizanților. Oricum ar fi fost putem să presupunem cu un mare grad de probabilitate, că exista la baza ideilor religioase și filozofice ale strigolnicilor ruși aceeași concepție dualistă despre lume ca și la bogomilii bulgari⁸⁴.

Nu putem să afirmăm cu certitudine că icoana "Paternitatea" provenea doar din bogomilism, fie el rusesc sau bizantin. Dar în Occident, unde bogomilismul se prelungea la albigeni și la catari, noțiunea antropomorfică a Divinității fu mai clar reflectată în artă⁸⁵. Este semnificativ că în Rusia primele reprezentări ale "Paternității" apărură, ca și ereziile, tocmai la periferie, în locurile unde contactele cu Occidentul erau deosebit de strânse: în regiunea Novgorod (icoana menționată mai sus din Galeria Tretiakov), icoana din partea posterioară a altarului din mănăstirea Zverina, datând din 1467 și "Paternitatea" din cupola mănăstirii Tihvina de la începutul secolului XVI, și mai târziu la Moscova.

Așa cum am mai spus⁸⁶, ereziile strigolnicilor și iudaizanților nu fură direct reflectate în artă. Aceasta nici n-ar fi fost posibil, căci acești eretici erau iconoclaști. Oricum, imaginația lor

religioasă vătămătoare și exaltată nu putea să nu contamineze conștiința ortodocșilor și arta lor. Există o înrudire internă între misticismul nebulos și confuz al ereticilor și dispariția oricărui criteriu teologic la ortodocșii slabi în credință sau poate la anumiți zeloși fervenți ai ortodoxiei. Acesta este terenul care a dat naștere la imaginile subiectului despre care existaseră "mari controverse" încă din secolul XV și pe care unii "refuzau să le cinstească, în timp ce alții se minunau în fața lor, ca în fața unor lucrări compuse cu o mare înțelepciune".

Aceste "modele compuse cu mare înțelepciune" erau tocmai fructul unei imaginații religioase exaltate, al unei devieri de la realismul evanghelic, atât în gândire cât și în artă. Ele distrugau bariera între ceea ce este reprezentabil și ceea ce nu este. De altfel, să nu iutăm că ereziile nu înfloresc în altă parte decât în sânul clerului și al clasei superioare a societății (la curtea marelui prinț).

Cu siguranță nu aceștia erau oamenii care să vegheze și să protejeze ortodoxia de ideile eretice. Rezultatul acestei situații fu expansiunea simultană atât a Trinității veterotestamentare ca afirmare a adevăratei doctrine a Bisericii (istoricul Buslaev are dreptate când explică acest fenomen ca o încercare de opoziție a ortodoxiei la erezia iudaizantilor)⁸⁷, cât și a alterărilor acestei doctrine în reprezentări ca cea a lui Dumnezeu-Tatăl, variante diferite ale "Paternității", etc. Dar expansiunea acestor imagini din urmă fu mai ales provocată de "mutațiile generale în concepția despre lume ale cercurilor largi sociale"⁸⁸. Ori aceste mutații constau, după cum am văzut, într-o pătrundere de idei aparținând unei noi culturi care lua formă în Rusia, în concepția despre lume a Bisericii și în arta sa. În teologie, sub influența catolicismului roman și a protestantismului, se preda scolastica occidentală; în evaluarea unei icoane criteriul teologic se pierdea. Aceasta a dus la pierderea sensului însuși al icoanei, la abandonarea bazelor doctrinare a Sinoadelor Quinisext și VII Ecumenic. Rezultatul fu: dezagregarea unității ontologice dintre cuvânt și reprezentare iconografică. Este caracteristic că acești iconari, pe de o parte scriau pe filacterele zeilor păgâni și filozofilor antici sentințe cu caracter apofatic, pe de o altă parte reprezentau în același timp pe Dumnezeu Tatăl; ambele reprezentări apăreau în catedralele de la Kremlin, adică chiar în sânul Bisericii ortodoxe ruse (astfel în catedrala Adormirii există în cupola principală Hristos, iar în alta Dumnezeu Tatăl). Dacă câteva voci s-au ridicat în apărarea sensului icoanei autentice ortodoxe, acestea fură voci care strigau în deșert; așa era vocea monahului erudit Eutimie care vedea în icoana "Paternității" "O obrăznicie lipsită de judecată, atât din partea celor ce o pictează cât și din partea celor ce o comandă". Atmosfera generală era atât de perversă încât nimic nu se mai opunea la difuzarea icoanelor confuze. Credincioșii nemaifiind atenți la fidelitatea față de sensul cuvântului, se mulțumeau doar cu cuvântul în general sau cu o combinație de cuvinte arbitrar detașate de contextul lor. Astfel de reprezentări nu numai că se răspândeau ca un incendiu dintr-o pădure, ci fură admise și introduse ca regulă; rezultatul se face încă simțit și în zilele noastre. Aceasta se datorează în parte și faptului că scriitorii bisericii și operele teologice (cu rare excepții) fac dovada unei credințe oarbe în infailibilitatea icoanei ca atare, fără să se țină seama de corespondența sau necorespondența respectivei icoane la credința ortodoxă. Iar întoarcerea teologiei la tradiția patristică, în epoca noastră, se combină curios și bizar cu o insensibilitate totală în ceea ce privește conținutul teologic al icoanei.

Astfel, așa cum am mai notat, Marele Sinod de la Moscova nu a reacționat nici într-un fel la apariția schimbărilor profunde care s-au manifestat în arta sacră, în pofida actualității arzătoare a acestei chestiuni. Dar meritul său și actualitatea sa pentru epoca noastră stă în aceea că el precizează fundamentul însuși al artei ortodoxe - reprezentarea întrupării, ca și fundamentul însuși al alterării sale - reprezentarea nereprezentabilului. Într-adevăr, pierzând criteriul a CEEA CE este reprezentabil în artă, încetul cu încetul, pierdem și criteriul MODULUI ÎN CARE trebuie să reprezentăm sacru și în limbajul pictural al icoanei ortodoxe se deteriorează. În această epocă în care Tradiția ortodoxă este trădată atât de icoana ca atare

cât și de concepția care stă la baza ei, hotărârea Marelui Sinod de la Moscova, interdicția sa categorică de a reprezenta Ființa lui Dumnezeu, este un erou autentic ortodox al teologiei patristice despre icoană.

NOTE

* editarea lucrării lui Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei*, în versiune românească ne determină să publicăm, în acest număr al revistei "Codrul Cosminului", o ultimă pate din traducerea realizată de Adriana Mihaela Grosu.

1. textul original apărut în "Hotărârile Sinoadelor de la Moscova din 1666-1667", Moscova, 1893. Se omit aici câteva pasaje care nu privesc subiectul tratat.

a. În icoana numită "Deisis" este reprezentat Hristos ca Judecător așezat pe tronul de judecată, având în picioare, de o parte și de alta a tronului, pe Maica Domnului (la dreapta Sa) și pe Sf. Ioan Botezătorul (la stânga Sa) în atitudine de rugăciune pentru întreaga lume (n.tr.).

2. Părintele Anatolie, *Despre pictura icoanelor*, Moscova, 1945, p. 82, în limba rusă.

3. Părintele Serghie Boulgakov, *Icoana și cinstirea sa. Studii dogmatice*, Paris, 1937, p. 137, în limba rusă.

4. De exemplu Lebedev, *Știința liturghiei*, t.I, Moscova, 1901, pp. 119-120, în limba rusă

5. Explicația mâinii ca simbol al lui Dumnezeu-Tatăl, pe care o întâlnim la anumiți autori, este mai curând arbitrară. "Mâna dreaptă, zice de exemplu I.N. Bogoslovsky (*Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sf. Treimi, în monumentele de artă creștină veche*, Moscova, 1953, p. 16, în limba rusă) este întrucâtva o monogramă a lui Dumnezeu-Tatăl în limbajul pictural". Iconografia însăși dezmente o astfel de afirmație. În Vechiul Testament și în arta evreiască (de exemplu în sinagogile din secolul III după Hristos, de la Beth Alphe și Dura Europos), mâna este în general un simbol al Divinității și semnifică că Dumnezeu este prezent și că El se adresează omului: "Și acolo a fost peste mine mâna Domnului" (Ez.1:3; 8:1) sau "Dumnezeu zice", "fost-a cuvântul lui Dumnezeu către mine" (Ir. 1:4; 2:1) etc. Această semnificație a mâinii a rămas aceeași și în arta creștină. Dacă în anumite cazuri putem vedea în ea simbolul lui Dumnezeu-Tatăl (în imaginile reprezentând o lucrare a Treimii), dimpotrivă în icoanele sfinților, mâna este adesea însoțită de inscripția I C X C, sau a reprezentat în loc de mână, Hristos însuși. Nu există deci nici un motiv să vedem în imaginea mâinii un simbol exclusiv al Persoanei Tatălui fără să ținem cont de subiectul iconografic unde ea figurează.

Și acest simbol este bine explicat de W. Loeschke, "Neue Studien zur Darstellung des tierköpfigen Christophoros", *Beiträge zur Kunst, des Christl. Ostens*, t. 3, Recklinghausen, 1965.

6. M. Didron, *Manual de iconografie creștină greacă și latină*, Paris, 1845, p. 451.

7. I.N. Bogoslovsky, *op. cit.*, p. 65

8. *Culegere iconografică*, t. I, S.P.b. 1907, pp. 84-85, în limba rusă.

9. Al III-lea *Tratat în apărarea Sf. Icoane*, cap. XXVI, P.G. 94, I, 1345. După informația noastră (Ex. Dr. Theol. Iosif Barbel, CSSR, *Christos Angelos*, Bonn, 1941), singur dintre Sf. Părinți Sf. Ipolit al Romei (sec. III) face excepție în modul său de a comenta teofaniile și viziunile Vechiului Testament. În comentariul său despre Daniel (cap. XI, p. 282, ed. Cerf, Paris, 1947), profetind cea de-a doua venire, el spune "Și Vechiul de zile, pentru Daniel, nu este altul decât Dumnezeu și Stăpânul tuturor, Tatăl lui Hristos însuși...". Dimpotrivă anumiți părinți se exprimă cu o energie cu totul deosebită în sensul contrar. Astfel, Sf. Ilarie din Poitiers scrie: "Fiul Unul Născut care este în sânul Tatălui ne spune că pe Dumnezeu, nimeni nu l-a văzut vreodată (...). Aceasta ne zice cuvântul profeților, aceasta ne vestește Evanghelia, ne subliniază Apostolul, și aceasta mărturisește Biserica; cel care a apărut este cu adevărat Dumnezeu. Dar nimeni să nu pretindă că l-a văzut pe El. (Despre Sf. Treime 5, 34, P.G. 152-153 A).

10. *Despre Daniel*, P.G. 70, 1462.

11. În rest singurul mod în care Biserica înțelege profețiile veterotestamentare rezolvă caracterul antinomic al textelor biblice privind viziunea lui Dumnezeu, care ne apare ca fiind contradictorii: pe de o parte, "om păcătos ce sunt pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei" (Is. 6:5); pe de altă parte, "nimeni nu poate să Mă vadă și să fie viu" (Ex. 33, 20 și jud. 13:22).

12. Mansi XII, 963 E. Vezi de asemenea mai sus capitolul: "Învățătura iconoclastă și răspunsul ortodox".

13. Se cuvine să notăm aici două atitudini radical contradictorii față de acest text din Hotărârile Sinodului VII, la doi autori greci din secolul XVIII - Macarie din Patmos și Sf. Nicodim Aghioritul. Primul, atacând catolicismul roman, întreabă: Creștini sunt aceia care contrar Sinodului VII Ecumenic, reprezintă pe

Tatăl care n-a fost văzut creodată? Omilia la ziua Sf. Trei Ierarhi din culegerea: *Trâmbița evanghelică*, Euangelike salpigz, XVIII s., p. 323. La rândul său, Sf. Nicodim obiectează: "Tatăl cel fără de început trebuie să fie reprezentat, așa cum El a apărut profetului Daniel, adică ca Vechiul de zile. Și dacă papa Grigorie, în scrisoarea sa către Leon Isaurul, spune că noi nu reprezentăm pe Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, spune așa pentru ca nu cumva să-L reprezentăm după natura Sa divină" (sic!). Pidalion, Atena, 1957, p. 320, în limba greacă. Sf. Nicodim, după cum vedem, împărtășește punctul de vedere admis încă din epoca mitropolitului Macarie și, ci și el, se îndepărtează de modul în care Biserica înțelege viziunile profetice. Este adevărat că, pentru Biserica, sfințenia n-a fost niciodată sinonimă cu infailibilitatea. Astfel, cum a spus cu înțelepciune Sf. Macarie din Efes referitor la originalismul Sf. Grigorie de Nissa, "se întâmplă ca cineva să fie aproape de desăvârșire și totuși să nu vorbească întotdeauna toate absolut corect. Căci ce nevoie ar mai fi pentru Sf. Părinți să se mai întrunească la Sinoadele Ecumenice dacă fiecare dintre ei ar fi cu totul infailibil, și lipsit de orice greșală?" (Arhim. Ambrozio, *Sf. Marcu din Efes și unirea de la Florența*, Jordanville, New York, 1963, p. 128, în limba rusă).

14. Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, Cartea I, cap. XI, P.G. 94, I, 1028 A.

15. *Al II-lea Tratat în apărarea Sf. Icoane*, cap. XI, P.G. p. 4, I, 1293; *Al III-lea Tratat*, cap. IV, ibidem, col. 1236.

16. *I Tratat*, cap. IV, ibidem, col. 1236.

17. *Respingerea iconoclaștilor*, P.G. 99, 457 D. Desigur, aceasta nu înseamnă că Hristos nu este reprezentabil decât numai într-un anumit moment istoric și nu este, de exemplu, în ilustrațiile Vechiului Testament (în creația lumii, etc.), ci aceasta înseamnă doar că Christos nu este reprezentabil decât după natura sa umană pe care El și-a asumat-o, și nu în alt mod.

18. Cf. J. Meyendorff, *Hristos în teologia bizantină*, Paris, 1969, p. 260, în limba franceză (n.tr.).

19. N. Pokrovski, *Evanghelia în iconografia, îndeosebi cea bizantină și rusă*, S.P.b 1892, în limba rusă, p. 389. Referire la Culegerea completă de hotărâri a Departamentului credinței ortodoxe 2, 163-164, nr. 516. Această regulă este repetată în *Cartea de căpătâi a clerului* de S. Boulgakov, Kiev, 1913, în limba rusă: "Despre antimise (...), este cu desăvârșire interzisă reprezentarea Domnului Savaot sub forma unui bătrân și a Sf. evangheliști sub formă de animale" (notă, p. 780).

20. *Sf. Simeon Noul Teolog*, ed. critică cu Introducere de A.A. Darrouzes, Paris, 1966, vol. I, p. 105.

21. *Respingerea*, 3, O.G., 99, 417.

22. *Despre credința ortodoxă*, cartea I, cap. VIII, P.G. 94, I, 812 A.

23. Mansi XVII, 181 A.

24. Să amintim că a existat deja încercarea de a crea icoana Sf. Duh "sub forma unei păsări lipsită de înțeles" și că această icoană a fost prezentată Sinodului din 1554 (vezi mai sus capitoul: "Sinoadele moscovite din sec. XVI și rolul lor în arta sacră").

25. *Icoana și cinstirea ei*, ibidem, p. 9.

26. "... Iconografia păgână, ca să zicem așa, este Vechiul Testament al iconografiei creștine" (Ibidem, pp. 10-11). "Păgânismul a lăsat deja creștinismului o idee deja articulată despre icoană" (ibidem, p. 14). Aici părintele Boulgakov este în perfect acord cu istoricii artei, și în dezacord total cu modul în care Biserica înțelege geneza icoanei creștine.

27. *I Tratat în apărarea Sf. Icoane*, cap. XVI, P.G., 94, I, 1245; cf. *al II-lea Tratat*, cap. V, ibidem, col. 1288; cap. VII din același tratat; *Al III-lea Tratat*, cap. IV, Ibidem, col. 1321, cap. VIII, col. 1328 și capitolele XXIV_XXV (col. 1344).

28. *Comentar la Apocalipsă de Andrei*, arhiepiscop al Cezareii, sec. VI, Moscova, 1889, p. 51, în limba rusă. Un alt comentor, Arethas, arhiepiscop al Cezareii îl repetă pe primul (P.G. 106, 568).

29. Sf. Atanasie, *Expunerea credinței*, P.G. 25, 203; Bogoslovsky, ibidem, p. 21

30. Este neîndoielnic, zice Bogoslovsky, că Vechiul de zile văzut de Daniel este Dumnezeu Tatăl, ibidem, p. 63.

31. *Ibidem*, p. 63.

32. *Ibidem*, p. 65.

33. *Tratatul III în apărarea Sf. Icoane*, cap. XXIV, P.G., 94, I, 344.

34. *Icoana și cinstirea sa*, idem, p. 82.

35. *Icoana...*, p. 83.

36. *Vezi și Liturgia Sf. Vasile*: "Tu care ești fără de început, nevăzut, necunoscut, nedescris, fără schimbare... Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos".

37. *Icoana...*, p. 82.

38. *Ibidem*, p. 83.

39. *Ibidem*, p. 9.

40. V. Loasky, *Controversa despre Sofia*, Paris, 1935, p. 38, în limba rusă.

41. *Icoana...*, p. 94.

42. *Ibidem*, p. 120. Însăși întruparea, după doctrina lui Boulgakov este o actualizare a umanității veșnice, a Cuvântului (*Mielul lui Dumnezeu*, Paris, 1933, p. 211, în limba rusă). Posibilitatea și chiar necesitatea întrupării lui Dumnezeu, face parte din natura însăși a lucrurilor. "Dumnezeu a creat lumea tocmai pentru întruparea Sa; nu lumea este cea care, prin căderea omului, a forțat pe Dumnezeu să se întrupeze" (*Ibidem*, p. 193). În perspectiva lui Bulgakov, întruparea este scopul existenței lumii și nu mijlocul mântuirii ei. El vede în actul final al creației. "Unanimitatea veșnică care se unește cu unanimitatea terestră, Sofia divină cu Sofia creată" (*Icoana...*, p. 151).

43. *Icoana...*, p. 94

44. *Ibidem*, p. 95.

45. *Ibidem*, p. 106.

46. *A II-a Respingere...*, P.G. p. 99, 405.

47. *Despre Credința ortodoxă*, P.G., 94, I, 1004 A.

48. Cf. J. Meyendorff, *Hristos în teologia bizantină*, idem, p. 258.

49. *Icoana...*, p. 138. Multiplicarea semnificației Sofiei a fost, în vremea sa reproșată lui Boulgakov de N. Berdiev: Ea "se dovedește a fi totul: și Prea Sfânta Treime, și fiecare din Ipostasurile Sf. Treimi, și universul, și umanitatea, și Maica lui Dumnezeu" (N. Berdiev, "Sofologia", "Pont" XVI, Paris, 1929, p. 99). Ea este, de asemenea și Divinitatea lui Dumnezeu sau Divinitatea în Dumnezeu; și de asemenea este icoana veșnică a lui Dumnezeu în Dumnezeu.

50. *Icoana...*, p. 45. "Dumnezeu este un Ipostas tri-ipostatic". (*Mielul lui Dumnezeu*, *ibidem*, p. 215). "Unitatea în Sf. Treime nu este numai Divinitatea (Sousia sau Sofia), ci și subiectul tri-ipostatic, adică Eu tri-unul (Mângâietorul, Paris, p. 42, nota în limba rusă).

51. *Icoana...*, p. 138.

52. *Ibidem*. Avem, zice Bulgakov, "o manifestare disimulată a Tatălui în formă divino-umană, adică conformă cu cea a Fiului, tocmai în viziunea profetului Daniel, în manifestarea Vechiului de zile; spre care se îndreaptă Fiul Omului, și de asemenea în apariția celor trei Îngeri" (*Mielul lui Dumnezeu*, *ibidem*, pp. 190-191).

53. *Icoana...*, pp. 138-139.

54. Sf. Teodor Studitul, *A III-a Respingere*, P.G., 99, 408.

55. VI. Lossky, "teologia icoanei", *Mesagerul Exarhatului Patriarhiei ruse în Europa occidentală*, nr. 30/31, 1959, p. 130, în limba franceză (n. tr.).

56. *Icoana...*, p. 139.

57. Plecând de la doctrina sa, Boulgakov vrea să vadă chipul Sf. Duh "în chipurile sfinților și purtătorilor de Dumnezeu" și "într-un sens exclusiv" în icoana Maicii Domnului. În sens exclusiv pentru că, în doctrina sa despre Sofie în calitate de umanitate veșnică în Dumnezeu, el stinge în aceste două principii, prin analogie cu umanitatea creată: principiul masculin - Fiul, și principiul feminin - Sf. Duh. Boulgakov pune deci problema astfel: icoana Maicii Domnului, în calitate de Pnevmatoforă prin excelență, nu este "o icoană ascunsă a celui de-al treilea Ipostas în chipul uman" (*Icoana...*, p. 140)? El răspunde puțin mai departe: "Icoana Maicii Domnului, mai ales dacă Ea este fără Copil, este chipul omenesc al Sf. Duh". Mai departe, este adevărat, Boulgakov exprimă o rezervă: trebuie să înțelegem prin aceasta: "că pentru El (Sf. Duh), chipul uman (al Fecioarei) este perfect transparent. El nu este întruparea Sa, ci manifestarea Sa supremă în chip uman" (*Ibidem*, p. 151). Totuși, această rezervă nu aduce nicidecum claritate. A înțelege prin "manifestarea supremă" a Sf. Duh, *lucrarea* sa în om, îndumnezeirea prin El a ființei umane - este un lucru". Dar este cu totul alt lucru să vedem în chipul ipostatic al celui de al Maicii lui Dumnezeu o icoană, chiar "ascunsă" a celui de-al III-lea ipostas al Sf. treimi, o "icoană omenescă a Sf. Duh". Și aici noțiunea de ipostas se estompează la Boulgakov, astfel încât chipul ipostatic al Maicii Domnului devine pentru El, în același timp, o icoană, chiar dacă "ascunsă", dar totuși o icoană a celui de-al III-lea Ipostas divin. Și în sfârșit nu înțelegem prea bine pentru ce un chip al Maicii Domnului fără Copil este o icoană a Sf. Duh într-o măsură mai mare decât atunci când Ea este reprezentată cu Copilul.

58. Viitorul patriarh. Decret din 7 septembrie 1935, p. 1, în limba rusă.

59. Scrisoarea lui Pompei contra scrisorii lui Ștefan despre botezul ereticilor, Sancti Caecilii Cypriane opera, Veneția, 1758, Epist. LXXIV, col. 337.

60. Același decret din 7 septembrie 1935, p. 2.

61. Prima conversație despre creația omului după chip, cap. V, Paris, 1970, pp. 176-179.

62. V.N. Lazarev greșeste când contestă influența asupra "Paternității" a chipului Fecioarei Nicopeea pentru că, așa zicând, ideea conținută acolo este cu totul alta. ("Despre o icoană novgorodiană și ereziant-trinitară" *Drevnerousskaya Kultura*, Moscova, 1966, pp. 107-108 în limba rusă). Conținutul nu este altul, pentru că el arată aceeași relație, într-un caz cu Maica, în celălalt cu Tatăl.

63. Mitropolitul Serghie, același decret, p. 3. Ni se pare că nu putem considera ca pozitivă mențiunea pe care o face despre "Paternitate" mitropolitul Filaret al Moscovei, după I. Sneguorev "Amintirile unei vizite la

sanctuarul moscovit de "Alteța Sa delfinul" S.P.b, 1838 și *Monumentele Antichității moscovite*, Moscova, 1841, p. 11; (în limba rusă), explicând moștenitorului tronului, iconostasul din catedrala Adormirii de la Kremlin: "Seria de patriarhi din cele două laturi ale Domnului Savaot care, din sânul său naște pe cuvântul cel veșnic". Cuvintele tradițional ortodoxe rostite de mitropolitul Filaret pe tema icoanelor Sf. Fețe și Adormirii nu ne permit să presupunem că marele teolog care era el, nu vedea contradicția între "Paternitate" și textele liturgice. Ni se pare că trebuie să ținem cont aici că mitropolitul explica conținutul iconostasului în ansamblul său, fără să intre într-o analiză dogmatică a icoanelor care îl compuneau. Există o uzanță atunci ce pătrunsesse până într-atât în mințile oamenilor încât eclipsa înțelegerea autentică a icoanei; o explicație teologică a "Paternității" ar fi fost de prisos și ar fi riscat să tulbure.

64. H.J. Schultz, "Die Hollenfahrt als Anastasis", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Bd. 81, 1959, Helf, I, S. 12.

65. Punctul de plecare al acestui subiect iconografic a fost ilustrarea psalmului 109 (110): "Zis-a Domnul Domnului Meu: șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi sub picioarele Tale". Cea mai veche dintre ilustrațiile pe care le cunoaștem, se găsește în Psaltirea din Utrecht din sec. X. Tot așa cum, în exemplele mai târzii, vedem pe Hristos, de două ori conform comentariului acestor cuvinte a Fer. Ieronim (*Breviarum in Psalmis*, P.L., 26, 1163), ca exprimând două stări diferite: al Domnului nostru: pe cea de slavă cerească și pe cea de smerenie, terestră. Atât psalmul însuși cât și comentariul fură utilizate în occident pentru a opune doctrina Bisericii arianismului, astfel încât la picioarele a două personaje sunt reprezentați cei doi dușmani învinși: Iuda și Arie. Totuși transpunerea comentariului Fer. Ieronim în imagine produse o personificare a celor două naturi ale lui Hristos. Și după despărțirea Bisericii Romei, de la începutul sec. al XII-lea, unul din personajele reprezentate fu transformat în Dumnezeu Tatăl, un porumbel fiind adăugat la această compoziție. Astfel, această ilustrație se transformă într-o reprezentare a Sf. Treimi. Începând cu secolul XII, această imagine se răspândi larg în Occident în Biblii, în cărțile ceasurilor, în Antifoane și în alte cărți liturgice; în sec. XIV se întâlnește ca imagine pioasă independentă (vezi lucrarea lui W. Braunfels, *Die Heilige Drei faltigkeit*, Dusseldorf, 1954). Din Occident această iconografie a Trinității trecu în arta ortodoxă. În Rusia, găsim cel mai vechi exemplu de acest fel în icoana quadripartită de la Catedrala Bunei Vestiri din Moscova. Apărută astfel în Rusia pe la mijlocul secolului XVI, această imagine "sfârși prin a nu mai semăna" a invenție latinească, ci chiar a deveni una din componentele importante ale "Judecății de apoi" (L.S. Retkovsky, "despre apariția și dezvoltarea compoziției Paternității în arta rusă", *Drevnerousskoye iskusstvo XV-XVI vekov*, Moscova, 1963, p. 257, în limba rusă).

66. Reprezentarea Sf. Treimi sub forma unui bătrân reprezentând pe Dumnezeu Tatăl, cu Hristos răstignit în sânul Său și cu porumbelul, este de origine romano-catolică și datează în forma sa finită de la sfârșitul secolului XII. Numele obișnuit al acestei compoziții în Occident este: "Sf. Treime". Dar faptul că ea este însoțită uneori de primele cuvinte ale unei rugăciuni euharistice latine și că ea este, de asemenea, numită "Tronul Slavei" arată că semnificația sa este mai ales euharistică, așa cum o explică și W. Braunfels (op. cit.). Scopul acestei icoane este de a arăta că atât sacrificiul euharistic cât și cel de pe Golgota, sunt oferite Tatălui și primite de către El, ceea ce constituie o reconciliere între Dumnezeu și om. Această icoană, "conduce încetul cu încetul spre altar, prin cruce și jertfă, la Duhul Sfânt și la Tatăl" (op. cit. p. XLII). Acest subiect tipic catolic roman, legat de ideea satisfacției și traducând-o, are variante nu mai puțin tipice catolic-romane. Astfel, Hristos mort este uneori reprezentat fără cruce, susținut de către Dumnezeu Tatăl, ca în compoziția "Pieta". El este susținut și de Maica Sa. Aceasta trebuie să exprime durerea Tatălui analoagă celei a Maicii Sale (*Ibidem*, p. XLI). În Rusia primul exemplu cunoscut al acestui tip se găsește până azi pe aceeași icoană quadripartită de la catedrala Bunei Vestiri. Răstignitul din sânul Tatălui este acoperit acolo de aripi de heruvimi (vezi mai sus, pp. 120 s., cap. "Sinoadele moscovite din sec. XVI..."). În pofida sensului său evident neortodox, subiectul cu Hristos răstignit în sânul Tatălui cunoscu un succes atât de mare în Rusia, încât el fu reprezentat încă și în sec. XIX, de exemplu în catedrala Sf. Vladimir din Kiev.

67. SETHAD, Biblioteca graeca medit. aevei, vol. III, Venetiis, 1872, p. 317.

68. O icoană a Sf. Treimi nu poate fi decât simbolică, ca de exemplu cea a trinității veterotestamentare - o revelație a Trinității în cei trei ingeri nepersonali, sau cum a fost cazul în arta creștină primitivă, sub forma unui tron, a unei cărți și a unui porumbel. A mai existat, la începutul artei creștine și simbolul triumfului.

69. Oda 7 a primului canon de la Cincizecime. Vezi de asemenea și rugăciunile cu metanii din vecernia aceleiași zile.

70. Părintele P. Florensky, "iconostasul", *Bogoslovskiye Troudy*, nr. 9, Moscova, 1972, p. 100, în limba rusă. În pofida părerii anumitor savanți și teologi pentru care Persoana principală a Troiței lui Rublev trebuie să se afle la mijloc iar Fiul la dreapta Tatălui, fără îndoială prin analogie cu Trinitatea neotestamentară, se cuvine să repetăm: Treimea lui Rublev urmează ca o consecvență riguroasă ordinea din Crez (de la stânga la dreapta): Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt. Ceea ce apare incontestabil la pictorii pricepuți nu este luat în considerare de teoreticieni. Or nici simbolismul culorilor, nici cel iconografic nu lasă loc vreunei îndoieli. O scurtă analiză a acestei icoane a fost făcută de către noi în *Der Sinn der Ikonen*, Bern, 1952; în engleză *The Meaning of Icons*,

reeditată la Boston, în 1969. Aici noi ne mărginim să repetăm că veșmântul Îngerului din mijloc poartă culoriile Cuvântului Întrupat, la care se atribuie și nasturele special de lemn care apare pe veșmântul de deasupra - simbolul mesajului. Nasturele mai puţin vizibil bineînţeles, în nuanţa veșmântului este vizibil şi la Îngerul din dreapta - simbolul celui de-al treilea Ipostas. Cât despre simbolismul iconografic, această icoană ilustrează tema ecleziologică fundamentală: Biserica este o revelaţie a Tatălui în Fiul şi Sf. Duh. Edificiul, casa lui Avram este o imagine a Bisericii de deasupra Îngerului primei Persoane; stejarul din Mambri - arborele vieţii şi lemnul crucii, deasupra Îngerului care reprezintă a doua Persoană - este indicaţia economiei Fiului lui Dumnezeu; în sfârşit muntele, simbolul urcuşului duhovnicesc, de deasupra Îngerului celei de-a treia Persoane. Se cuvine să adăugăm că sensul acestei icoane se centrează pe potirul euharistic, pe Cina divină. Or, în reprezentările cinei (Cina, Nunta din Cana...) încă din primele secole creştine personajul principal, de regulă, era plasat nu la mijloc şi la dreapta, adică în raport cu privitorul, la stânga. Excepţiile sunt rare: anumite fresce sârbeşti din sec. XIII-XIV, Cina lui Simion Ouchakov şi reprezentările mai târzii (vezi K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen, 1964). Cât despre Cina de pe iconostasul catedralei Sf. Treimi (Lavra Sf. Treimi - Sf. Serghie) atribuită dacă nu lui Rubliov însuşi, cel puţin cercului său, nu face nici ea excepţie de la regulă: personajul principal, Hristos, este reprezentat ca de obicei la stânga în raport cu privitorul. Este inutilă referirea, cum se mai întâmplă uneori, doar la excepţia cunoscută la această regulă; chipul Sf. Treimi zisă Zyriano, unde Îngerul din mijloc este însoţit de inscripţia: "Tatăl". Chiar dacă această icoană poate fi atribuită cum se presupune, anturajului Sf. Ştefan din Perm, această excepţie nu suprimă regula în sine.

71. Vezi L. S. Retkovsky, *Despre apariţia şi dezvoltarea...*, ibidem, p. 239.

72. Editată de N. Kazakov şi Ya. Lourie, *Mişcările eretice antifedale în Rusia în sec. XIV - începutul sec. XVI*. Moscova - Leningrad, 1955, pp. 360-373, în limba rusă.

73. *Ibidem*, pp. 306-309.

74. Publicat de L. S. Retkovsky, *op.cit.*, p. 241.

75. Dr. A. Heilmann "Iconografia Trinităţii", *Arta creştină*, Paris, 1934, p. 39.

76. L. S. Retkovsky, *Idem*, p. 243.

77. *Ibidem*, p. 246.

78. Sinodul nu se referă decât la imaginea "Paternităţii" reprezentând pe Tatăl, Fiul adolescent în sânul Său şi porumbelul între ei. Totuşi datele de care dispunem arată că acest subiect iconografic nu se limitează la varianta studiată de Sinod. Studiind dezvoltarea iconografiei "Paternităţii" după apariţia sa - vedem că ea oscilează de-a lungul secolelor. Este deosebit de important că aceste ezitări reflectă nu căutarea unei expresii mai bune pentru un conţinut definit, ci căutarea conţinutului însuşi; Care este personajul principal reprezentat? Atât iconografia cât şi inscripţiile variază: 1) În anumite icoane Vechiul de zile este reprezentat sub trăsăturile lui Hristos (aşa sunt: miniatura ilustrând pe Ioan Scărarul din secolul XI, vatic. gr. 394, fol. 2; o ilustrare grecească la Evanghelia din sec. XII de la Viena - Gr. 52, fol. 1. 2). În alte imagini personajul principal este Hristos în aspectul său obişnuit de bărbat matur: astfel în voalurile brodate ale Sofiei Paleolog datând din 1449 (cu inscripţia I C X C) şi ale Solomoniei Saburov datând din 1525 (cu inscripţia "Domnul Savaol"). 3) Uneori bătrânul cu părul alb (Vechiul de zile) este reprezentat cu inscripţia I C X C (fresca din secolul XIII-XIV de la Kastoria care de altfel comportă şi inscripţiile: Tatăl, Fiul, Sf. Duh). Paralel cu aceste reprezentări trinitare, există imagini bi-unitare cu aceleaşi indicaţii iconografice şi inscripţii (de exemplu miniaturile din Codex de la Muntele Athos Dionision 740, din secolul XI, Psaltirea sârbească din secolul XIV de la Munich. Psaltirea bulgară a lui Tomich din secolul XIV de la Moscova etc.). În toate aceste imagini, atât bi-unitare cât şi trinitare, există în sânul lui Hristos (în aspectul Său obişnuit sau sub trăsăturile Vechiului de zile), Copilul Emanuel. În anumite reprezentări cele două personaje au nimbul crucifer. Uneori vedem pe genunchii Vechiului de zile nu Copilul, ci pe Hristos adult în dimensiuni reduse (Evanghelia de la Viena din secolul XII gr. 52, frescele din Kastoria şi din Grotta ferrata). În toate aceste imagini ale lui Hristos, fie că El este în aspectul Său obişnuit, fie în cel al Vechiului de zile, Ipostasul Mântuitorului se dedublează, atât iconografic cât şi prin inscripţii. Ce semnifică această imagine? H. Gerstinger ("Über Herkunff und Entwicklung der anthropomorphen bizantinisch-slavischen Trinitats darstellungen des sogenannten Synthroni- und Paternitas Typus", *Festschrift W. Sas - Zaloziecky* S. 60, Geb. Graz 1956) consideră de exemplu că, din moment ce reprezentarea Tatălui contrazice doctrina ortodoxă, imaginile Cuvântului supraesenţial (Vechiul de zile) pot fi puse în legătură cu cercurile eretice gnostice. Dacă în Vechiul de zile trebuie să-L vedem pe Cuvântul veşnic, adică pe Hristos în calitate de Dumnezeu, în Copilul Emanuel se cuvine să-L vedem pe Hristos în întruparea Sa. În acest caz ar fi o reprezentare a celor două naturi, separate una de alta, ceea ce este un nestorianism. Dar pentru că Fiul lui Dumnezeu, continuă Gerstinger, nu este reprezentabil decât numai în întruparea Sa, El nu poate fi reprezentat, în calitate de Cuvântul veşnic, decât simbolic, sub forma Vechiului de zile. Or, după cum am văzut, Vechiul de zile, atât în viziunea lui Daniel cât şi în Apocalipsă, este Hristos la a doua venire, purtător prin urmare a celor două naturi ale Sale - divină şi umană, ca şi Copilul Emanuel. Oricum ar fi, şi în pofida prezenţei porumbelului, nu rezultă de aici o imagine a Sf. Treimi, deoarece Ipostasul Tatălui este absent. Şi în sfârşit: 4) Vechiul de zile este înţeles ca chip al Tatălui şi inscripţia care îl însoţeşte este "Tatăl", "Domnul

Savaot" sau "Tatăl ceresc". (Repetăm: nicăieri nu am întâlnit inscripția: "Paternitate"). Vedem aceeași ezitare în acest subiect iconografic în Occident până în sec. XIV. Exemplele de mai sus ale reprezentărilor datează din epoci diferite, demonstrând cu evidență, că, multă vreme, nu a existat o înțelegere clară a acestui subiect iconografic; atât incoerența iconografiei sale cât și lipsa de coîncordanță a inscripțiilor care-l însoțesc nu permit să vedem nici o unanimitate și nici o uniformitate. Există de asemenea, o inconsecvență, în imaginea "Paternității" și în ce privește porumbelul - simbolul Sf. Duh. În Rusia aceste oscilări au continuat încă și în secolul XVII. Ele sunt în iconografia occidentală mai pronunțate decât în iconografia orientală. În aceasta din urmă, porumbelul se găsește fie între bătrân și copil, fie în sânul copilului. Marele Sinod de la Moscova nu vorbește decât de prima variantă care apare la Bogoslovsky ca "ideală". "Nu vom găsi nicăieri un mod mai adecvat de a personifica noțiunea de desfășurare a Sf. Duh", zice el (op. cit. p. 3). În tot cazul locul porumbelului reflectă concepția doctrinală a desfășurării Sf. Duh. Astfel, d-na A. Heimann consideră că locul Său între Tatăl și Fiul "corespunde cel mai bine dogmei catolice, care afirmă că Sf. Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul" (op. cit., p. 47). Dacă porumbelul este plasat în sânul Fiului, aceasta "este conform cu credința ortodoxă, unde Duhul Sfânt purcede numai de la Fiul" (sic!) (Ibidem, p. 40). Din contra, L.S. Retkovsky vede în porumbelul plasat între bătrân și copil un fel de a lupta contra modului în care romano-catolicii înțeleg purcederea Sf. Duh, Filioque. Autorul crede că locul porumbelului în sânul copilului poate să fie înțeles ca o expresie a lui Filioque. M.A. Graber înțelege acest loc al porumbelului în același fel. (*Cahiers Archeologiques*, t. XX, Note de lecture, p. 237).

79. "Eseu despre interpretarea temei iconografice a Paternității în arta bizantină", *Caiete arheologice*, t. XVIII, 1968, pp. 121-136.

80. De altfel, putem să atribuim Bisericii (așa cum se face uneori) o polemică contra arienilor cu ajutorul acestor imagini reprezentate pe sarcofage destinate a fi îngropate și nu expuse poporului?

81. M.A. Graber dă un exemplu: este vorba de o miniatură din sec. IX (deci urmând imediat iconoclasmului) de la Biblioteca Națională din Paris (Gr. 923) a unui contemplator anonim care reprezintă pe Dumnezeu Tatăl trimițând pe Mântuitorul în lume (această miniatură este pusă după un citat al Sf. Vasile cel Mare despre contemplarea lui Dumnezeu în lucrarea sa despre credință, cap. 1, începutul cap. 2, P.G. 31, 465). A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Paris, 1957, tabl. 163.

82. Euthymii Zigabeni Panoplia Dogmatica, XXVII, p. 23, P.G., 130, 1320. Cât despre predecesorii bogomililor, pavlicienii, conducătorii lor își atribuiau rolul de Persoane ale Sf. Treimi și se intitulau Tatăl, Fiul și Mântuitorul, așa cum o dovedește Sf. Fotie în povestirea sa despre noua apariție a maniheilor. Vedem același lucru în a 11-a formulă a renunțării la erezie din primirea pavlicienilor în Biserică. Vezi *Lucrări și Memorii*, al 4-lea extras, Paris, 1970. Centrul de Cercetări Istorie și de Civilizație bizantină, pp. 133-134. În plus bogomilismul era într-o mare măsură hrănit de literatura apocrifă din primele secole ale creștinismului.

83. K. Onasch, "Katzergeschichtliche Zusammenhänge bei der Entstehung des anthropomorphen Dreifaltigkeits - Bildes der Byzantinisch - slavischen Orthodoxie" *Byzantino-slavica* XXXI, Praga, 1970 (A), S. 231. Din contra, Gerstinger vede aici o influență net occidentală; într-adevăr, în Occident reprezentarea primei și celei de-a treia Persoane a Sf. Treimi nu întâlnise niciodată opoziție. Înainte de apariția "Paternității" o reprezentare analogică exista deja în Occident. Este o miniatură făcută de un monah anglo-saxon din secolul X. Între această miniatură și icoanele bizantine există o mare diferență de stil, dar și o mare înrudire iconografică (op.cit., p. 81).

84. T.A. Sidorov. "Fresca de la Volotovo" : "Înțelepciunea și-a zidit sieși casă și legătura sa cu erezia novgorodiană a strigolnicilor din secolul XIV" Troudy Otdela drevneroussk. Literatury XXVI, Leningrad, 1971, p. 228, în limba rusă.

85. N. Braunfels (op. cit., p. IX) citează o reprezentare antropomorfică occidentală a Sf. Treimi de la sfârșitul sec. X sub forma a trei bărbați stând în picioare unul lângă altul și corespunzând perfect viziunilor bogomililor: Tatăl acolo este în chipul unui bătrân, Fiul în chipul unui bărbat adult cu barbă, Sf. Duh în chip de tânăr adolescent. La rândul său K. Onasch presupune că apariția acestui "tricefal monstruos" răspândit în Occident încă din sec. XI, este legat de noțiunile bogomile despre antropomorfismul lui Dumnezeu (op. cit., p. 233). Această reprezentare fu interzisă în Rusia de către Sf. Sinod: "Preoții parohi să vegheze ca, în casele credincioșilor, să nu fie icoane pictate incorect, ca de exemplu reprezentarea Sf. Treimi sub forma unui om cu trei capete (Boulgakov, *Cartea de câpătai*, Kiev, 1913, pp. 745-746, nota în limba rusă).

86. Vezi capitoul precedent: "Isihasmul și înflorirea artei ruse".

87. F.I. Bouslaev, *Opere*, t. 2, S.P. b. 1910, p. 1 331, în limba rusă.

88. K. Onasch, op. cit., p. 236.