

Marius Dumitru LINTE  
(Universitatea de Vest din  
Timișoara)

## Iconicitate și limbaj – considerații asupra înțelegerii gestului iconic ca metalimbaj în isihasmul carpatin

**Abstract: (Iconic and language - considerations on understanding iconic gesture as meta in Carpathian hesychasm)** The paper focuses on a text considered by Pierre Boudon important in establishing today's semiotics of the image, a text which belongs to the volume *L'iconicité et ses images. Etudes sémiotique* by Jean-François Bordron. It is a chapter entitled *Iconicity* in which the interest is not on the classical issue: resemblance, representation, mimicry, but on matters related to iconicity and language, iconic categorization and mereology as well as iconicity as a point in the process of forming meaning. Within the area of such a subject matter, we will attempt to approach the elements which make possible a discussion on Carpathian hesychasm presented by hieromonk Ghelasie Gheorghe, who insisted on phrases such as iconic language, iconic gesture, iconic anthropology, etc. in his volumes. We will attempt to see what unifies and separates the iconic gesture in the view of a hesychast from the coordinates of an iconic moment as Jean-François Bordron sees it.

**Keywords:** semiotics, iconicity, gesture, meta-language, hesychasm

**Rezumat:** Comunicarea se desfășoară pe marginea unui text considerat de Pierre Boudon important în ceea ce înseamnă constituirea unei semiotici a imaginii, astăzi, text ce se regăsește în volumul *L'iconicité et ses images. Etudes sémiotiques* (Jean-François Bordron). E vorba de un capitol – *Iconicitatea* – față de care interesul nostru, în demersul de față, nu se fixează atât pe problematica clasică: asemănare, reprezentare, mimetism, cât pe chestiunile legate de *iconicitate și limbaj, iconicitate categorială și mereologie, respectiv iconicitatea ca moment* în interiorul constituirii unui sens. În orizontul generat de atare tematică încercăm o identificare a elementelor ce fac posibilă o întâlnire cu un discurs asupra isihasmului, în forma sa carpatină, prezentată astfel de ieromonahul Ghelasie Gheorghe, care, în volumele sale, a adus cu insistență în atenție sintagme precum *limbaj iconic, gest iconic, antropologie iconică*, etc. Vom încerca să vedem ce unește și ce desparte *gestul iconic*, în viziunea isihastului, de sensul coordonatelor unui *moment iconic*, așa cum îl conturează Jean-François Bordron.

**Cuvinte-cheie:** semiotică, iconicitate, gest, metalimbaj, isihasm

### I. J. F. Bordron și iconicitatea ca proces

#### I.1. Momentul iconic

Chiar dacă iconicitatea vizuală, după cum lesne se constată, este mult mai generos cercetată, fapt ce, după J.F. Bordron, are numeroase rațiuni antropologice și culturale, totuși, în perspectiva sa, iconicității nu trebuie să i se restrângă câmpul, erijând semnul vizual în arhetip și interpretând-o ca pe o proprietate a semnelor, pentru că, susține acesta, sensul iconicității nu se află în semnul iconic cât, mai cu seamă, e presupus de el.

Înscriindu-se, în contextul actual, într-un acord larg, care nu restrânge iconicitatea numai la o modalitate senzorială, întrucât există „*iconicitate vizuală, auditivă, tactilă, olfactivă, gustativă, chinezestică*” (Bordron 2011, 140), J.F. Bordron caută să situeze iconicitatea, asociată modurilor de organizare a sensului, în interiorul unei geneze a sensului, și încearcă să o definească ca un moment, fenomenologic necesar, identificat și desemnat ca *moment iconic*. Urmărește astfel acest *proces de constituire*, căruia îi enumeră etapele, sperând să obțină o înțelegere generală asupra iconicității, din care, apoi, să poată rezulta și o lămurire a ceea ce reprezintă semnul iconic.

Iconicitatea, cea care îl preocupă pe Bordron, este surprinsă, devoalată, așadar, ca „*etapă anterioară a manifestării sensului sub formă de semn*”, fiind concepută ca etapă intermediară între un a priori material al senzației și o ordine simbolică, constitutivă limbajului. Iconicitatea apare astfel „*ca momentul compoziției și al stabilizării, intermediar între imediatitatea a ceea ce poate resimți carnea noastră și articulațiile limbajului*” (Bordron 2011, 175).

Trebuie spus că Bordron distinge între un sens subiectiv și un altul obiectiv al expresiei *a fi icon a*; în sens obiectiv expresia trimite la faptul că iconul deja constituit se raportează la alt lucru, funcționând ca semn, iar în sens subiectiv, expresia *a fi icon a* semnifică cum un lucru devine icon, se iconizează, și, în acest caz, avem de a face cu un *proces de constituire* a iconicității.

De fapt, acest *proces de constituire* nu e străin de perspectiva unei semiotici structuraliste, de factură gestaltistă, care – spre deosebire de o teorie a referențialității, care presupune implicarea unor entități și eventual clase ce se pot constitui în referenți – implică, în viziunea sa, o teorie a constituirii, ce, într-o schematizare simplificată, privilegiază existența substanțelor, fluxurilor, forțelor, cărora li se dă/ care prind formă.

Însă, aceste două căi nu presupun numai diferențe metodologice și tehnice, ci și ipoteze ontologice diferite ce implică viziuni asupra compoziției lumii: una, în care punctele de referință sunt entități atomice, respectiv cealaltă, care reflectă o ontologie de fluxuri, forțe, etc. Bordron consideră că iconicitatea este noțiunea balama de a cărei interpretare ține alegerea unei căi sau a alteia, tot iconicitatea fiind și cea care pune ambele teorii în criză, dar și cea care ridică problema trecerii<sup>1</sup> posibile de la o punere în forme a substanțelor și fluxurilor la existența simbolică a semnului.

În atare orientare structuralistă, ce pornește de la o constituire a lumii în entități plastice (flux, forțe, etc.), teoria iconicității este chemată „*să arate cum această plastică poate să prindă formă, stabilitate și consistență ca apoi, numai în al doilea timp, să fie organizată într-un sistem simbolic*” (Bordron 2011, 158). Dar aceste puneri în formă, prinderi de formă duc iconicitatea sub incidența morfologiei: „*Iconicitatea nu provine din nimic altceva decât din această capacitate a imaginației de a transforma indicii existenței în morfologie.*” (Bordron 2011, 161).

Propriu-zis, iconicității, termen originat în semiotica lui Peirce, i se caută o reelaborare în cadrul unei semiotici de inspirație și expresie fenomenologică, perspectivă în care iconicitatea apare ca moment intermediar între domeniul indicelui și cel al simbolului. E vorba de un parcurs care desemnează un proces generativ al expresiei ce merge de la indice la simbol trecând prin icon; cu precizarea că Bordron vede *indicele* și *simbolul* ca supuse, prin natura lor, regulilor, în vreme ce *iconul* este supus formelor, sens în care *momentul iconic* este legat de o chestiune specifică formei, ireductibilă atât la simpla prezență a lucrurilor cât și la cea a structurilor simbolice.

Acest punct sau moment de inflexiune este prezentat într-o schemă ce dispune *indicele*, *iconul* și *simbolul* în diverse ordini și relații.

1. o ordine de succesiune ce merge de la indice la icon apoi la simbol. Urmând acest traseu, momentul iconic este un moment pivot în procesul de emergență care merge de la indice la simbol.

2. un traseu de la simbol la icon apoi la indice ce corespunde ordinii referinței.

<sup>1</sup> Există „un loc sau un moment critic unde iconicitatea, înțelesă ca un proces de constituire, se transformă în funcție simbolică de referință” (Bordron 2011, 163).

3. un traseu de la simbol la indice printr-o referință directă<sup>2</sup>.

Pentru a încerca să determine ce este iconicitatea în ea însăși aduce în atenție iconicitatea categorială și mereologia, demers în care se referă la categoriile de constituire ale iconicității ca „*părți ale unei fenomenalități în formare și nu ca predicate dependente de un enunț*” (Bordron 2011, 167).

Accesul la aceste categorii, independente de un enunț, sunt date de intuiție<sup>3</sup> cu titlu de constituante primare ale întregii manifestări fenomenale: „*Categoriile astfel înțelese sunt fenomenalitatea însăși, atât cât ea se dă unei experiențe, cât și ca natura acestei experiențe (sensibilă, mentală, ficțională, vedere pur categorială*” (Bordron 2011, 167). Astfel, cu privire la categorii, Bordron susține că acestea posedă, prin faptul că sunt intuționabile, o iconicitate intrinsecă, ce servește ca bază sau substrat al oricărei iconicități.

Iconizarea experienței constă în desfășurarea tuturor consecințelor ce decurg din înțelegerea categoriilor ca părți ultime a ceea ce este dat. Această desfășurare este asemeni cu „*exfolierea unui germene după liniile de dependență*”.

Interesantă este situarea timpului în raport cu iconicitatea, dat fiind faptul că, în mod curent, așa cum remarcă Bordron, iconicitatea este asociată, mai cu seamă când se vorbește de imagini, cu un fenomen spațial. Acesta consideră că nici un icon, oricare ar fi modalitate senzorială, nu poate fi înțeles decât numai ca moment în interiorul unui proces temporal. Astfel, senzația momentului prezent nu este decât un icon al timpului, ca moment stabilizat, ca stabilitate temporală în interiorul unui flux. „*Noțiunea de prezent este în acest sens modelul oricărei iconicități, care se realizează în timpul însuși, ca iconicitate muzicală și gustativă, sau în spațiu, ca iconicitate a imaginilor*” (Bordron 2011, 154).

Apropo de dimensiunea enunțiativă a iconului, care, propriu-zis, este redusă la procesul de constituire, Bordron vede o echivalență a prezentului enunțării (în forme simbolice ale limbajului) cu situarea în prezent a iconului, subliniind că iconul nu poate avea un prezent al enunțării, în sensul unui acum coextensiv al unui act al cuvântului, decât în măsura în care timpul însuși este conceput ca un icon. În acest sens, „*Prezentul nu este nici timpul simplu resimțit (indicial), nici timpul supus regulilor de reperare sau de măsură (simbolic), cât timpul pus în formă într-o imagine (icon)*” (Bordron 2011, 166).

### 1.2. Icon și limbaj simbolic

Pentru a sugera diferența semnificativă de organizare între limbaj și icon, Bordron face un inventar al celor mai caracteristice proprietăți ale limbajului simbolic care nu se întâlnesc la nivelul iconic. Propune cinci diferențe ce disting nivelul propriu iconic de nivelul simbolic – subliniază că e vorba de nivele de organizare –, considerând că trebuie, totodată, înțelese ca probleme de rezolvat, ca probleme ale trecerii între iconic și simbolic și nu ca o simplă listă ce permite simpla lor diferențiere.

1. iconii nu se traduc între ei în sensul în care limbile naturale pot să o facă, dar există echivalențe între iconi aparținând unor modalități senzoriale diferite (muzică și culoare, parfum și gust, etc.), există o intersemioticitate a iconilor care nu este cea a traducerii.

<sup>2</sup> Bordron apreciază că o cale indirectă, care presupune că pe baza unui indice s-a constituit un icon, comportă un element de reminiscență ce implică o recunoaștere a ceea ce a fost dat în indice, iar o cale, ca cea care indexează indici ca unități direct referențiale, este considerată directă.

<sup>3</sup> Bordron consemnează, alături de intuiția perceptivă, atât intuiția imaginativă cât și intuiția categorială, de sorginte husserliană.

2. iconul nu comportă negație, ceea ce este caracteristica sa principală<sup>4</sup>.
3. iconul nu posedă marcă de individualitate sau generalitate care să-i fie intrinsecă.
4. iconul, redus la resursele sale, nu posedă nici o marcă a persoanei și nici o coordonată spațio-temporală proprii deixis-ului limbilor naturale<sup>5</sup>. Dimensiunea enunțiativă a iconului este redusă la procesul său de constituire.
5. o gramatică a iconicității nu se poate fonda pe relația predicativă, care este proprietatea esențială a limbajului, cât pe o relație mereologică de la parte la întreg.  
 „Iconul nu predică, el compune” – afirmă Bordron (2011, 166), care precizează că trecerea de la iconic la simbolic „comportă în particular problema abstracției și chestiunea intersubiectivității” (Bordron 2011, 167).

Referitor la semantica iconului, ce se sprijină pe două puncte importante, avem, pe de o parte, o univocitate a sensului, atât pentru icon cât și pentru limbaj; o analogie, deci, a sensului, exprimat însă în moduri diverse. Și, de altă parte, pornind de la premiza că la nivelul intuiției, sensibile și categoriale, noțiunea de sens nu poate fi separată de cea a ființei, iconicitatea este înțeleasă ca moment de conversie a ființei în semnificant (Bordron 2011, 151).

## II. Limbajul Gestic în isihasmul carpatin

### II.1. Limbaj și metalimbaj

În volumul *Isihasm, Dialog în Absolut*, Ghelasie Gheorghe distinge, în plan antropologic, „reper” ale limbajului ființial față de „limbajul” gândirii, insistând pe o anterioritate ontologică, originară, a limbajului ființial față de gândire. Arată, astfel, spre acest chip al ființei create care este chip de limbaj în sine, și care se revarsă „în afară” ca ființare și „produce” gândirea; gândire ce este de recuperat, de așezat și integrat în sensul ei de „vehicul” al acestui (meta)limbaj ființial. Caracterul de limbaj discursiv al gândirii<sup>6</sup> își are drept sursă acest limbaj ființial descoperit prin experiența tainei persoanei în concretul, în realul, în viul ei. O experiență ce transcende orice abstractizare, oricât ar fi de subtilă, și, prin concretețea ei dinamică, infabilă, ca *prezență*, orice intuiție. Acest limbaj ființial ține de un ordin de realitate ce transcende planul suport al dualității epistemice noetic/dianoetic, intuitiv/discursiv.

Referitor la intuiție, isihastul remarcă faptul că intuiția pură, directă, are nevoie de o „intuiție în sine” prin care să se poată recunoaște pe sine, și această intuiție a „intuiției gândirii” este „chipul de limbaj în sine” cel dincolo de gândire<sup>7</sup>, și, pe cale de consecință, de limbajul său formal, convențional, logic, simbolic, etc.

<sup>4</sup> Sunt prezentate trei sensuri diferite ale negației lingvistice: cel de natură logică, cel de natură enunțiativă (sau pragmatică) și cel zis polemic sau adversativ, pentru a se arăta care din aceste negații sunt excluse de icon și care nu. Bordron reține ca aparținând registrului iconic numai negația de natură enunțiativă, care constă în refuzul unui conținut, argumentând că acest tip de negație este în realitate un act, așa cum, un act este, de asemenea, și iconul, și pe cea polemică sau adversativă, care este considerată tot de natură enunțiativă, și care, în registrul iconic reflectă o posibilă opoziție între o imagine sau alta sau între un sunet sau altul, etc.

<sup>5</sup> „Într-un mod mai general, reperele de timp, spațiu și persoană, puse în forme simbolice în limbaj, par că trebuie să preexiste sub forme iconice. Noțiunile de prezent, loc și persoană par să furnizeze echivalenți asemănători.” (Bordron 2011, 166).

<sup>6</sup> „Limbajul Chip în Sine pur Ființial este „Comunicare-Comuniune”, ca Origine ce „devine discursivitate ca Gândire”. „Comunicarea este Originea discursivității”. Comunicarea este Ființă-Persoană în Sine, și Persoana-Chip Comunică prin Sine și din Sine, Comunicare care apoi în „afară” se face „discursivitate de Gândire”.” (Ghelasie 2007, *Isihasm, Dialog în Absolut*, 196).

<sup>7</sup> „Gândirea doar în „Chip de Limbaj” se „Regăsește pe Sine Însăși”. Gândirea se Gândește pe Sine Însăși (cum zic Platon și Aristotel) nu prin Gândire, ci prin Chipul din Adâncul Gândirii care este Limbajul în Sine Chip de Logos Ființial. Intuiția din adâncul Gândirii este Chipul de Limbaj în Sine, Originea și Dincolo de gândire. Platon și

De fapt această superioritate, ca anterioritate ontologică, a limbajului ființial față de gândire este de înțeles și în sensul că limbajul acesta ține de „esența” conștiinței, că limbajul acesta este marca persoanei în sine, ca act conștient, revelator de sine. Există, așadar, un limbaj al conștiinței în sine care este fundamental comuniant – comunicare-cuminecare de sine –, ce nu se confundă cu conștiința gândirii, fie ea subtilă intelectual-intuitivă sau operativă rațional-discursivă. Ne aflăm într-o zonă a apofatismului antropologic.

Pe acest considerent personalist, o decuplare a limbajului gândirii de la acest metalimbaj supraformativ, ce îi premerge, înscrie gândirea într-o „ordine impersonală”, într-o autonomie pseudopersonalistă, care, instituită ca mască-prosopon, apare ca interfață ocultă. Trebuie spus că, pentru isihast, imaginația, asociată unei „capacități” a gândirii, e îndatorată la rândul ei acestui metalimbaj ca limbaj originar (Ghelasie 2007, 189).

Limbajul gândirii este limbaj secund vizavi de întâietatea originantă a limbajul ființial al conștiinței, și acest limbaj al gândirii, ce este viul său, dinamismul său, își are suportul propriului activ în supracitivul limbajului în sine al chipului persoanei, care, cum vom vedea, este un chip triadic, ce, tocmai prin acest caracter triadic, își arată potența dialogică și relațională în sine și dincolo de sine. Uitarea, necunoașterea și nepăsarea față de acest limbaj ființial, pe care încearcă să-l retrezească și să-l recupereze isihasmul<sup>8</sup>, denotă, vorbim în plan antropologic, și o fracturare a ordinii firești; în concret avem o reală ruptură a legăturii între aceste limbaje, o dez-integrare a omului, ce are ca efect o negativizare și o polarizare a limbajului gândirii, care operează ca un sistem „pe baza «opozițiilor», a «Rațiunilor afirmative și negative» care apoi, dau «Concluzia»” (Ghelasie 2007, 198).

În viziunea lui Ghelasie Gheorghe, „*Isihasmul ca Mistică vorbește despre o Gândire fără „negativuri”, ca „Supra-Afirmatie” (Chipul de Limbaj în Sine) ca Afirmatie (Raționalul în Sine) și ca Sinteză-Concluzie-Recunoaștere (Judecata în Sine).*” (Ghelasie 2007, 198). Acest tip de judecată-cumpănire pune astfel în balanță afirmația cu supraafirmația (și nu cu negația!), și în raport cu supraafirmația se arată concluzia, judecata, identificarea, recunoașterea.

Și poziționarea față de relația parte/întreg își găsește o referință în această dualitate, necontrară, a limbajelor, astfel: „*Gândirea este «desfășurare» în «părți» de realitate, pe când Limbajul este «Unire de Întreguri-Egalități». Rațiunile Gândirii sunt «fragmente», pe când Cuvintele Limbajului sunt «Întreguri»*” (Ghelasie 2007, 200).

Într-o altă schemă avem de a face cu această dualitate a limbajelor în sensul de limbaj al atributelor, gândirea, și limbajul ființei, persoana, sau, altfel formulat, după o transpunere de reflectare palamită, limbajul energiilor, gândirea, respectiv limbajul ființei ce o transcende, persoana<sup>9</sup>. Gândirea-inteligența este o calitate a persoanei nu însăși persoana-conștiința, care e

Aristotel Intuiesc „Chipul” de Limbaj, dar îl confundă cu „Inteligența” Gândirii, făcând Gândirea Originea Limbajului. Creștinismul vine cu „Redescoperirea” Limbajului în Sine Ființial Logos (...).” (Ghelasie 2007, 197).

<sup>8</sup> Evident calea isihastă este fundamental hristologică (pneumatică, triadologică, ecleziologică), și regăsește fără rest în Hristos, Cuvântul ce s-a făcut Trup, calea recuperării tainei persoanei ca un cuvânt-cuvântător.

<sup>9</sup> „Aici este Taina Limbajului din Lăuntrul Ființei și din afara Ființei. Limbajul în Sine este Întai al Ființei în Sine, ca Rostire Directă de Sine. Chipul de Limbaj este al Rostirii și apoi al Numirii din afară. De aici Mistica celor Două Limbaje ale Misticii Creștine, ca Limbaj al Ființei Însăși și ca Limbaj al Energiilor de Ființă. (...) Noi după Căderea din Rai am uitat de Limbajul Rostirii Directe de Ființă-Suflet și am rămas cu Limbajul de „Numire” al Mentalului Corpului Energetic. Ca realitate Integrală noi posedăm ambele Limbaje deodată, fără amestecare și fără contradicție. (...) Ca Isihasm noi trebuie să avem mare atenție să distingem Limbajul „Rostirii” Directe de Suflet cel Dincolo de Energiile Corpului care au Limbajul lor Energetic.” (Ghelasie 2007, 162).

de natură apofatică, dialogică, experiabilă, împărtășibilă. „*Conștiința este Însăși Iubirea Ființială, este Persoana, este Chipul, este Limbajul în Sine.*” (Ghelasie 2007, 202). Limbajul ființial-personal este însăși persoana care se mișcă pe sine, este *mișcare* directă de persoană (Ghelasie 2007, 203). În acest sens al dinamicii apofatice ca rostire-cuvântare-exprimare de sine *limbajul este „Ritualul Persoanei Ființiale”* (Ghelasie 2007, 200).

De subliniat că ne aflăm într-un plan antropologic, chiar dacă sunt transparente modele/repere teologice. Și, în formulări specifice antropologice, omul, ca integralitate suflet/corp, se desfășoară pe aceste componente – suflet respectiv corp – pe schemă triadică: „*Așa Ființa-Sufletul este Persoana-Tri-ființialitatea de Sine: Eu-Conștiință, Duh-Mișcare, Spirit-Limbaj. Apoi Corpul este Tri-energismul Mișcărilor de Ființă Suflet: energii Informaționale-Rațiuni energetice-pure, energii Vitale, Rațiunile Senzitive, energii Acumulative-Organice, Rațiunile Funcțiuni Organice.*” (Ghelasie 2007, 125-126).

Este de reținut că, în substratul său energetic, corpul are o întreită raționalitate: rațiuni mentale-informaționale, rațiuni senzitive, rațiuni funcțiuni organice<sup>10</sup>. După cum aceste „exfolieri” triadice, în planul ființial al sufletului-persoanei și în planul energiilor corpului-individ, trebuie văzute ca existând, într-un chip restaurat al omului, într-un mod integrat: „*Întrepătrunderea Psihicului pur Ființial cu Mentalul Rațional energetic al Corpului este Psihologicul pe care îl știm noi.*” – arată isihastul. Integrarea în atare deplin psihologic, personalist, nu înseamnă însă confuzie, substituție, amestecare între componentele antropologice, și cu atât mai puțin între vreuna dintre aceste componente și cosmos respectiv Divin. Dimpotrivă.

În această dualitate a limbajelor se poate înscrie și raportul, văzut din perspectiva ieromonahului Ghelasie, dintre simbolul doar ca informație și icoana ca „*totodată informație și prezență fără amestecare și fără despărțire*”<sup>11</sup>. În acest sens simbolul abstract, simbolul-imaginare<sup>12</sup> sunt mai puțin decât icoana ce deschide propriu-zis către un alt tip de participare dialogală, întrucât antropologia iconică are un alt orizont originant și teleologic.

## II.2. Limbajul Gestic/ Gestul Iconic

Astfel, gestul iconic este pentru isihast această deschidere dialogală în primul rând ființială, apofatică dar personalistă, sens în care gestul este de identificat, recuperat și, putem spune, înțeles ca metalimbaj. Din faptul că „*Gestul are altă „Atenție-Conștiință”, nu direct prin Minte, ci printr-o „Atitudine Integrală”, la care Participă apoi și Mintea fără operațiile ei „automentale.*” ni se relevă nu doar caracterul său de metalimbaj, ce descoperă și evidențiază limbajul ființial al conștiinței dincolo de limbajul minții, ci și dispoziția sa atitudinală integrală și, totodată, integrantă.

Gestul, tot în considerarea demersului său integrator, are, conform isihastului, „*dublă încărcătură*”: o semnificație a celui ce-l manifestă dar și, mai ales și mai întâi, o „orientare” către cineva. Este comuniune nu doar comunicare. Este, așadar, deschidere și orientare fundamental

<sup>10</sup> În acest detaliu antropologic observăm un aspect important și anume că „Simțurile sunt tot Rațiuni, ca și Funcțiile Organice, dar fiecare sunt Rațiuni de moduri diferite de energii, cele Mentale ale energiilor Informative, cele Senzitive ale energiilor Vitale și cele Funcționale ale energiilor Acumulative-Organice.” (Ghelasie 2007, 126).

<sup>11</sup> Referitor la simbolul asociat prezenței de tip idol, Ghelasie Gheorghe susține, în volumul *Nevoia Isihaste*, că este o prezență „dar nu o prezență dialogală în sine cum este Icoana”.

<sup>12</sup> „(...) Simbolul este doar un Instrument ce produce Dialogul Iconografic. Simbolurile Religioase au acest Substrat de Înlesnirea Dialogului cu Transcendentul. De aceea sunt Simboluri abstracte, ca simple Semne-Desene și Simboluri Icoane în care Chipul-Reprezentarea este deja angajat în Dialog cu Transcendentul. Religiile ce au doar Semne-Desene sunt Religii abstracte cu Un Dumnezeu Principal, nu Personal.” (Ghelasie 2007, *Memoriile unui isihast II*, 257).

comuniantă. Cheia acestei „orientări” trimite la taina gestului care este însăși „*taina centrului de personalitate prin care trebuie să ai DĂRUIREA întregului tău Ființial*”. Gestul este un activ de exprimare al persoanei – cuvânt cuvântător – și, în acest sens, este actul ce „articulează” limbajului ființial al întregului persoanei sau inițiază dăruirea persoanei ca întreg; persoană ce este orientată către întâlnirea celuilalt, vizat tot ca persoană predispusă comuniunii.

Gestul are, prin urmare, un evident caracter personal, interpersonal dar și transpersonal, atunci când, așa cum este cazul în isihasm, urmărește dialogul divino-uman. Persoana este de recunoscut astfel, în orizontul său nuclear, ca „deschiderea” propriei ființialități spre dăruire. Iar această „deschidere” este „Gestul Ritualic al Persoanei”. Dar, în acest „Gest Personal Integral”, după cum ne spune isihastul, se „*oglesc atât mintea, simțurile, cât și energiile organice*”.

Cu alte cuvinte, *gestul*, ca act fundamental, deși nu trebuie redus sau circumscris la semnificație, cuvânt, simțire, sentiment, limbaj corporal etc., este de văzut, ca (re)sursă personalizantă, ca fiind purtătorul, mobilul, catalizatorul și orientarea acestora. În fond, „*Iconicul-Gestul nu „esențializează-abstractizează”, nu preface gândirea în simțuri și simțurile în gândire sau în forme energetice (ca în tehnicile antice), ci face direct „Gestul Iconic” ca Dăruire – Adresare – Deschidere – Primire – Participare – Împărtășire.*” (Ghelasie 2006, 103).

### III. Limbaj și iconicitate (sau despre întâlniri pe *contrasens*)–

Bordron observă, obiectiv credem, că viziuni ontologice diferite asupra compoziției lumii – o ontologie întemeiată pe entități fundamentale cealaltă bazată pe fluxuri, energii – trimit către o direcție sau alta de interpretare a iconicității sau balamaua iconicității deschide un mod sau altul de așezare în lume. Însă, la fel de obiectivă ar fi și constatarea că viziuni antropologice pot genera orientări distincte de parcurs al iconicității relevând anume situare în lume, deschizând către un sens sau altul, nu doar al lumii ci și al omului.

Întrebarea lui Bordron: „*Iconicitatea lumii noastre este furnizată de către percepție sau are o sursă mai generală?*” (Bordron 2011, 147) nu este una nouă. U. Eco a răspuns, celor care au făcut o profesiune de credință, până la dogmatism, din natura iconică a percepției, punându-le înainte evidența raporturilor de asemănare pe care se sprijină mare parte din viața noastră cotidiană. Eco susține că nu se poate nega evidența faptului că o fotografie de I.Penn sau de R. Avedon seamănă cu persoana pe care o întruchiează mai mult decât o figură de Giacometti. Numai că, așa cum remarcă Dondero, la Bordron iconicitatea nu are de a face cu asemănarea. Asemănarea nu asigură iconicitatea, iconicitatea nu asigură asemănarea ne spune Bordron, cel care, în plus, o abordează ca fenomenalitate.

Din perspectivă isihastă există un temei al lumii în acei *logoi* paradigmatici, ce, mai adânc, își au originea în Logosul prin care „toate s-au făcut”; ceea ce denotă nu numai un chip iconic în care este desfășurată cosmogonia ci indică și o teleologie iconică a lumii ce se deschide și împlinește prin omul care are temei și țintă revelate în același Logos (Întrupat). Cuprinderea lumii ca dar în dialogica divino-umană conferă iconicității lumii și un sens de transfigurare ce se petrece în chip procesual.

Așadar, vorbim în această perspectivă de o (re)sursă a iconicității „mai generală”, de o iconicitate necircumscrișă la a fi un produs perceptiv, de o iconicitate care nu se poate datora, prin urmare, numai percepției. Se prezumă o asemănare ce nu se mișcă numai în fenomenalitatea care este numai unul din aspectele, evidente desigur, ale acesteia. Iar această asemănare nu este lipsită de resorturile unei motivații și intenționalități mai profunde a cărei recunoașteri ține însă de un act de credință (care poate fi înțeles ca metapercepție) ce poate

străbate și percepția. Asemănarea aceasta are și o fundamentală potență dialogică și un caracter dinamic și procesual ce o distinge atât de imitația văzută de Bordron ca acțiune intențională disimetrică cât și de asemănarea pe care o concepe ca relație simetrică fondată pe analogie.

Interesant e și faptul că Dondero, spunând că iconicitatea lui Bordron nu are de a face cu asemănarea întrucât este legată de procesul de organizare al unui „obiect” al sensului, pare că exclude asemănarea din chestiunea sensului sau sensul din chestiunea asemănării. Asemănarea trebuie însă că are un rost, că implică un sens, sau că nu e străină de un „obiect” al sensului sau, și mai mult, chiar de un subiect al sensului.

Iconicitatea lui Bordron este relevantă în acest proces perceptiv ce implică trecere de la instabilul și inconsistentul informal al fluxurilor plasmatică la o stabilitate și o consistență morfologică. Iconicitatea apare astfel ca devenire către formă, ca structurare de formă, spre deosebire de perspectiva isihastă ce pune forma ca temei al iconicității.

*Gestul iconic*, ca act, este forma care formează, afirmă isihastul.

Iconizarea este astfel nu un proces pur și simplu, ci, în primul rând, o dinamică a formei, o relaționare, o iradiere, o împărtășire între forme. Iconizarea, așadar, nu compune, nu generează din părți forma ca întreg, ci prezervă și activează întregul formei sau forma ca un întreg, participativ și prin părțile sale. Iconizarea este un act al unei forme iconice, are suport o formă iconică, ce induce, propagă, transferă identitatea sa, dar și aspiră, reverberează, asimilează identitatea altei forme în întâlniri ce generează asemănare. Iconizarea nu poate fi o cale, un parcurs, fără început și fără sfârșit, fără origine și fără țintă, un total și definitiv decupaj decât dacă se vrea a fi o iconizare aniconică.

Desigur, lui Bordron chestiunea importantă îi pare nu cea de a ști dacă percepția este iconică, cât aceea de a răspunde la întrebarea dacă percepția are sau nu un privilegiu în ceea ce privește iconicitatea. Bineînțeles că răspunsul, privitor la existența acestui privilegiu al percepției în raport cu iconicitatea, ce reiese din perspectiva isihastului, este, firește, nu.

Însă, totodată apare în discuție nu atât problema iconizării ca proces perceptiv cât posibilitatea iconizării percepției însăși, situarea ei într-un ambient epistemic mai larg, mai adânc, ce-i inspiră anume motivație și intenționalitate, ce o așează integrativ și participativ ca parte într-un întreg al cunoașterii.

Prin urmare, nu o iconizare ca proces perceptiv, ca nivel median și mediator al trecerii către o abstractizare, către conceptualizare, ci una care înscrie percepția într-o mișcare iconică mai profundă ce insuflă o iconizare a însăși procesului perceptiv.

Se străvede în acest sens o limită a posibilității unei înțelegeri generale asupra iconicității care să derive doar dintr-o focalizare pe coordonata perceptivă. Astfel, întrebării privitoare la existența unei surse mai generale a iconicității, pe care nu o evita Bordron, i se alătură inevitabil și o interogare privitoare la modul de cunoaștere, identificare și recunoaștere a acestei posibile surse mai generale a iconicității. Aceasta pune în discuție și limita înțelegerii unei autentice și depline geneze a sensului, surprinse și desprinse prin „fotografia” acestui moment fenomenologic de compoziție și stabilizare morfologică într-o etapă perceptivă.

După cum am văzut, *iconicul* și *limbajul* (simbolic), pentru Bordron, sunt nivele de organizare, între care identifică cinci diferențe, care se constituie și în provocări ce reclamă răspunsuri vizavi de modul trecerii de la *iconic* la *simbolic*. În cealaltă perspectivă, avem de a face cu un *limbaj iconic* ce transcende *limbajul simbolic*. În acest caz nu e vorba de o diferență de nivel de organizare sau de grad ci, în primul rând, de o diferență ontologică.



Dacă în prima diferențiere între icon și limbaj Bordron vorbește, în cazul limbajului simbolic, de tractabilitate și, în cazul iconilor, de intersemioticitate, în cel al limbajului iconic s-ar putea vorbi de un chip interpersonal al limbajului-gestic.

De altă parte, apropo de a doua diferențiere, pe care Bordron o vedea ca principala caracteristică a iconilor, și anume că iconii nu comportă negație, s-a văzut că acest limbaj iconic-gestic în firescul său este, ca act, eminentamente afirmativ.

Apoi, față de iconul care, la Bordron, nu posedă marcă de individualitate sau generalitate, în limbajul iconic-gestic avem un chip personal (individual), o pecete universal-singulară. Gestul iconic ca metalimbaj este eminentamente personalist, primitor și dătător de sens, transpersonal, interpersonal (și infrapersonal, în măsura în care omul este chemat mai întâi la o restaurare a sa ca întreg). Gestul iconic este dăruirea ca act institutiv al sensului constitutiv persoanei ca dat-dar fundamental. Deschiderea spațiului ființial al persoanei ca *prezență* învăluitoare este *momentul iconic* al *Gestului*.

De fapt, noțiunea de prezent, pe care Bordron o vede ca modelul oricărei iconicități, corespunde într-un fel acestei *prezențe a persoanei-gest*. Gestul este „momentul” *prezenței iconice* a persoanei. Aici nu este o stabilizare a unui moment prezent în interiorul unui flux temporal, ci o revelare, o extensie comunitară a adâncului unei permanențe a persoanei ca însăși *prezența* sa. E o iconicitate ce se desfășoară ca permanență dincolo de/ dar și în procesul spațio-temporal. Gestul iconic este prin urmare o marcă fundamentală în ceea ce privește o locuire și o permanentizare personalizată a coordonatelor deixis-ului.

Unei gramatici a iconicității, căreia Bordron îi vede fondarea pe relația mereologică, cea de la parte la întreg – relație ce caracterizează, după el, iconul –, i se poate găsi un alt temei în redescoperirea relației dintre întreguri, ce se desfășoară și exprimă prin *gestul iconic* ca mișcare ritualică a persoanei.

Este însă aici o altă cale a iconicității.

## Bibliografie

- Bordron, Jean-François. 2011. *L'iconicité et ses images. Etudes sémiotiques*. Paris: PUF.
- Cuxac, Cristian. 2003. *Iconicité de langues de signes: mode d'emploi*, în *Cahiers de linguistique analogique*, vol. 1, pp. 237-263.
- Eco, Umberto. 2002. *Kant și ornitorincul*. Traducere de Ștefania Mincu. Constanța: Pontica.
- Klinkenberg, Jean-Marie. 2004. *Inițiere în semiotica generală*. Traducere de Marina Mureșanu Ionescu. Iași: Institutul European
- Ghelasie, Gheorghe. 2006. *Scrieri Isihaste*. București: Platytera.
- Ghelasie, Gheorghe. 2007. *Memoriile unui isihast II*. București: Platytera.
- Ghelasie, Gheorghe. 2007. *Isihasm, Dialog în Absolut*. București: Platytera.
- Ghelasie, Gheorghe. 2010. *Mystagogia Icoanei*. București: Platytera.
- McNeill, David. 2000. *Language and Gesture*. Chicago: University of Chicago Press.
- McNeill, David. 2005. *Gesture and Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vaillant, Pascal. 1999. *Sémiotique des langages d'icônes*. Paris: Honoré Champion.

\* Cercetarea pentru această lucrare a fost finanțată din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013: Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE) POSDRU/159/1.5/S/140863.