

АСПЕКТИ ВИЗАНТИЈСКОГ ИКОНОБОРСТВА И ДОГМАТ О ИКОНОПОШТОВАЊУ – АНТИЦИПАЦИЈА РЕФОРМАЦИЈЕ? –

**Мирослав
П. Поповић**
Физички факултет
Универзитета
у Београду

Апстракт: У овом раду трагаће се за извесним психолошко–културолошким аспектима првог периода византијског иконоборства (VIII век) и настојаће се показати у којој мери оно, као покрет, у својој основи и домаћима има шири секуларистички програм. С једне стране, његове су прешече разне јереси које су припадјено живеље на истоку Римског царства још од најранијих векова хришћанства. На ово су се унеколико надовезали јудаизам и ислам. С друге стране, из неког разлога осетило се засићење монашком духовношћу (у време кад је монаштво сваке врсте било у успону), а испловили су на површину и елементи сујеверја, и аверзија према „сметима“, мистицизму и конзервативизму. У свему овоме може се пронаћи аналогија са неким западноевропским друштвеним тенденцијама и покретима XIV–XVI века, као и са позновизантијским исхаситичким покретом.

Кључне речи: иконоборство, иконопоштовање, оваплоћење, Византија, христологија, јерес, Св. Јован Дамаскин, јудаизам, ислам

Историјски оквир појаве иконоборства

Почетак VIII века био је у Византији обележен анархијом: након жестоке страховладе Јустинијана II (која је уследила као реакција након његовог повратка на престо, и другог периода владавине, 705–711.) која се свршила уротом и његовим убиством, дошло је до грађанског рата и превирања, а на византијском престолу су се за 6 година сменила три цара. Ово су искористили Арапи, заузимајући постепено стратешки важне позиције на Егејском мору и постепено се примичући Цариграду. Напослетку, уследила је опсада престонице, 717. године. Баш у то време на престо долази високи официр пореклом из источних покрајина Царства – Лав Исавријанац (као Лав III), и тешком муком отклања вишемесечну арапску опсаду (717–18.), више захваљујући изузетно оштрој зими и појави куге у редовима Арапа. Овај њихов неуспех и наступајућа превирања у Омајадском калифату ослободили су Царство опасности за један низ година. Цар се могао окренути унутрашњој политици. Управо у то време калиф Језид II

(717–723.) издаo је указ о забрани приказивања слика и обнародовао га и међу својим хришћанским поданицима. Словени су се, поколебани Арапским неуспехом, и сами повукли, а са Бугарима је током прве половине 8. века углавном владао мир. Смиривање спољнополитичке ситуације у Царству, нарочито на његовим источним границама, и јачање изнутра (војном, административном и економском реформом Лава III – која је заокружила друштвено–политичку еволуцију, започету још под Ираклијем, у првој половини VII века), омогућили су покретање једне друге, нове проблематике, превасходно на теолошкој основи, али са поводима, узроцима, а и реперкусијама, које су се тицале много ширег дијапазона духовног и религијског погледа на свет. О тим ширим, рационалистичким основама и тенденцијама иконоборства VIII века покушаћемо се овде позабавити.

1. Аспекти / димензије иконоборства

У Малој Азији су притајено живе­ле древне антицрквене јереси, једна на другу се на­довезујући: монтанизам, маркионитизам, павликијанство. Њихова учења су у себи носила печат антикултуралности,¹ самим тим и антииконичности (што подразумева противљење ликовном изражавању), те су у време продора ислама могле имати великог афинитета према њему (као таквим који више наглашава духовно–мисаони аспект односа с Богом² од хришћанства), а могле су стећи и знатнијег утицаја међу хришћанским народним масама неголи до тада.³ У таквој атмосфери императори, већ читав један век оптерећени притиском ислама, нису одолели искушењу да отклоне „сувишну препреку ради мирног суседовања са религијом Мухамеда“⁴ (односно да отклоне битан камен спотицања између хришћана и муслимана – ликовно изражава­ње антропоморфних садржаја⁵). Но, ова претпоставка не може пружити баш целовито објашњење, а поготово не објаснити сав ентузијазам, карактеристичан за иконоборце. Иконе су само један део њиховог ширег реформаторског програма, који се на изванредан начин може успоредити (уз налажење знатних сличности) са реформацијом XVI века, или секуларизационим реформама Петра Великог у Русији почетком XVIII века (ово последње са мање крвопролића).

¹ У културном смислу могло би се рећи да су биле опструктивне, апатичне, с оштрим истицањем „духовног“, нетелесно–контемплативног битија. Оне су све представљале својеврсни синкретизам са традиционалном источњачком религијском духовношћу (подразумевајући овамо како религије блиског Истока – Персије и Египта, тако и религије средњег и далеког Истока – хиндуизам, будизам – које су на разне начине могле остављати одјека и на предњем Истоку).

² Али и непремостиву Божију трансцендентност! То значи и занемаривање могућности опитовања Божијих енергија у творевини.

³ Свака од ових јереси је за себе држала да представља најчистији, најизворнији облик хришћанског учења, па су се народним масама хришћана могле презентовати аналогно данашњим „зилотима“ („ревнитељима“). На тај начин су у време римских прогона, све до Миланског едикта, могле да постоје алтернативно са православном Црквом. Тек по изласку из илегалне егзистенције Црква је могла да, и уз помоћ државног законодавства, санкционише ове покрете.

⁴ А. Карташов, *Васеленски Сабори II*, Београд, 1995, стр. 196.

⁵ Због тога апологети икона називају императоре иконоборце *ααρχινοφρονοι* (= „сараценомудрујући“).

Можемо констатовати 4 димензије реформистичког иконоборачког програма које су спроводили цареви Лав III и Константин V:

- а) борба против култа икона (икономахија)
- б) сузбијање култа Светитеља и Пресвете Богородице, и поштовања св. моштију (агиомахија)
- в) економске и друштвене мере против нарастајућег монаштва и манастира, ради преусмерења новчаних средстава у државну касу, и људства на војну силу (монахомахија)
- г) форсирање секуларизације, и то не само манастирских имања, него и укупног културног и књижевног живота

Прве две ставке тичу се више духовног погледа на свет, и теолошких и философских ставова, односно више у смислу индивидуалног, као и практичног, живог живота Цркве (у смислу предањске традиције и праксе), а друге две задирале су дубље у друштвени живот. Но, у целини гледано, обједињавале су се у једној тачки: императори иконоборци били су огорчени, с једне стране против икона (које су штитили монаси), а с друге и против монаштва. Надахњујући се световним државним интересима усмереним против монашког стила народне побожности, цареви иконоборци су се насупрот томе одушевљавали „лаичким“ духом,⁶ а уместо етоса аскезе и покајничких суза, наглашено су истицали светски распусни начин живота.⁷ Они који су се држали обредне побожности били су у опасности да буду сматрани политички непоћудним. Придев *ἀγίος* избачен је из титуле владара.

1.1. Дуалистичке тенденције иконоклазма

Може се успоставити логичан континуитет између иконоборачких тенденција претходних периода, са испољеном опозицијом између материје и духа. Код Јевсевија Кесаријског може се запазити наглашена тенденција раздвајања чулног и духовног, што је пре карактеристично за Оригена неголи за, тобоже, његова аријанска схватања – ово се нпр. јасно испољава у писму Констанцији, сестри цара Константина Великог: „Ти желиш икону која Га изображава у лику слуге и лику плоти, који је обукао ради нас; али знамо да је тај лик апсорбован славом Божанства“.⁸

Међутим, према св. Јовану Дамаскину, природа човечанска је чак виша од анђеоске, јер „Бог није постао анђео, већ стварни и истински човек“.⁹ „Не клањам се материји, већ се клањам творцу материје, који је мене ради постао материја...“¹⁰

Материја није нижа категорија егзистенције, нити пак нешто презрено, него акт (или плод акта) Божанског стварања, јер од тренутка када је постала „сместилиште Несместивог“, твар постаје достојна славе и поштовања; „наша природа се прослави и постаде нетрулежна“.

⁶ Монахе притом називајући *σκοτένδυτοι* (= „огрезли у мрак“, мрачњаци).

⁷ Theoph. 445, 1–3; ed. C. de Boor², Leipzig 1885.

⁸ Сократ, *Црквена историја*, I, 8; (P.G. XXII, Paris, 1868.).

⁹ *De imaginibus Oratio* III, cap. 26: Migne XCIV, col. 1348 A.B.

¹⁰ *Oratio* I, cap. 16, col. 1245 A.B.

У иконоборству Јован Дамаскин види јасно манихејско гнушање према материји: „Не куди материју“ – обраћа се он цару – „она није презрена, јер ништа није презрено што је произишло од Бога. То је мудровање манихејаца“.¹¹

Ортодоксни писци су касније стално оптуживали иконоборце због манихејства; манихејце подразумева вероватно и патријарх Герман говорећи, у писму Константину Наколијском, о „древним јеретичима“,¹² чије се заблуде побијају приказивањем Христа на иконама.

Узгред, иконоклазам као да није био у стању да прихвати одавно присутну чињеницу да је Црква већ од краја 1. и почетка 2. века прешла границу свог дотадашњег есхатолошко–трансцендирајућег карактера (у ком духу су живели први хришћани: прва генерација – сведока Христових и њихових непосредних ученика, који су ишчекивали Други долазак пре своје смрти), и ушла у историју, односно своје преображено „есхатолошко“ време¹³ морала да стави наредо са историјским временом, у ком је, надаље, постојала, али које је изображавала.

2. Осврти на неке аспекте теологије иконопоштовања

2.1. Корени иконопоштовања

Почетак хришћанске уметности (сликарство катакомби) има симболички, или „сигнифитивни“ карактер. Ту није присутно изображавање Христа, светитеља или догађаја из историје Цркве као на икони, него симболичке представе (сидро, голуб, риба), алегорије (јеванђелске поучне приче), старозаветни праобрази и апокалиптичне визије. Она симболизује само „огњено језгро, живо Сунце светотајинске вере (о коме сведоче мученици и пастири тих векова)...“,¹⁴ не истичући у први план само Божанство, колико функцију Божанства.

Леонтије, епископ Неапоља на Кипру, пише: „Ми хришћани, телесно целивајући икону Христову или икону Апостола или Мученика, душом целивамо самога Христа или Његовог Апостола, Мученика“. Из овог „халкидонског“ зрачења икона проистекао је и начин њиховог сликања, који одређује 82. правило Трулског Сабора: „...прописујемо да се одсад на иконама представља Христос Бог наш – у људском облику, да би се кроз ту представу видела свеколика преузвишеност смирења Бога Логоса, и да бисмо се сећали Његовог живота у плоти, Његових страдања, спасоносне смрти и отуда проистеклог искупљења целог света“.¹⁵

Сведочење св. Анастасија Синаита: „Многи мисле да се Крштење довољно поштује ако, пошто уђеш у цркву, изљубиш све иконе и при том не мариш за Литургију и богослужење...“.¹⁶ Појавио се обичај да се боја остругана са икона додаје у евхаристијско

¹¹ *Oratio I*, cap. 16, col. 1245 C.

¹² Migne, PG XCVIII, col. 157 B. C.

¹³ Боље рећи: „без–време“ Осмог дана (*dies octava*), спој временитости са вечностју.

¹⁴ А. Шмеман, *Историјски џуџи православља*, Цетиње, 1994, стр. 243–4.

¹⁵ Р. Поповић, *Документи Васељенских Сабора*, Београд, 2003, стр. 85; В. Фидас, *Канонско право*, Београд, 2001, стр. 223.

¹⁶ А. Шмеман, *Историјски џуџи православља*, стр. 246.

вино, да се за крсне кумове узимају иконе,¹⁷ или да се Св. Причешће ставља на икону како би се тако могло примити из руку Светитеља. „Иконопоштовање се приближавало идолопоклонству и завршавало се указивањем поштовања самом њиховом вештаству“.¹⁸

Учење о иконама има дубок христолошки смисао и основу. Икона Исуса Христа, Богочовека, јесте сликовити израз Халкидонске догме.¹⁹

2.2. Пишање икона и христолошка догмаишка

Од свих аргумената које су, бранећи култ икона, истицали византијски теолози, од самог почетка борбе па до њеног краја, главна и полазна била је једна мисао: приказивање Христа на иконама служи као гаранција за истинитост и реалност Његовог оваплоћења, а поштовање икона као гаранција за веру у стварност тог чина. За разумевање теолошке суштине спора о поштовању икона треба поћи од разматрања везе између питања о иконама и догме оваплоћења, и уочити значај који је за ово питање имао христолошки проблем. Најпре треба укратко размотрити питање о изображавању и поштовању Христове иконе.

У књизи „О јересима и саборима“ патријарх Герман Цариградски (715–730.) каже: „...икону Господа нашег Исуса Христа која приказује његове човечанске црте, које су постале видљиве захваљујући Његовом богојављењу (оваплоћењу), прихватамо да би се чувала вечна успомена на Његов живот у плоти, Његово страдање, спасоносну смрт и искупљење света које је одатле произишло: из Његове иконе познајемо смирење Бога Логоса“.²⁰ Овде се истиче „мнимички“ (меморијални,²¹ = подсећајни) карактер и циљ изображавања Христове иконе. Упоредо с овим истиче се и *антиидокејска* аргументација, тј. против тврдњи о само привидном очовечењу Бога Логоса. Епископу Томи Клаудиопољском²² св. Герман пише: „Приказивање Господњег лика на иконама у његовом људском облику служи оповргавању јеретика који празнословје да је он тобоже само привидно, а не стварно постао човек“.²³ Мисао да иконе служе као јемство за стварност Христовог оваплоћења и побијање сваког докетизма налази се и у основи познатог 82. канона Трулског Сабора (о приказивању „Христа Бога нашега у човечијем облику“ уместо у облику јагњета). Бог се јавио и постао видљив, а самим тим и изобразив, не само симболички, него у правом смислу описног изображења онога што се десило.

¹⁷ Овакав један случај, тј. узимање иконе за кума, похвалио је чак Теодор Студит!

¹⁸ В. В. Болотов, *Историја Цркве у доба Васељенских Сабора*.

¹⁹ Л. Успенски, „Смисао и садржај иконе“ (прев. с француског О. Мршић–Кошутић), *Градац* (82/83/84), 1988, стр. 43.

²⁰ J. P. Migne, *Patrologia graeca*, XC VIII, col. 80 A. (прев. Г. Острогорски).

²¹ Грч. *μνιμα* = сећање; лат. *memoria* = (у)спомен(а).

²² Један од три најистакнутија теоретичара и заступатеља иконоборства у првој фази овог покрета (заједно са епископима Константином Наколијским и Јованом Синадским).

²³ J. P. Migne, *Patrologia graeca*, XC VIII, col. 173 B.

2.3. У свешћу домостроја сјасења

Дела св. Јована Дамаскина пружају читав систем, теолошки богат, филозофски сложен и занимљив, којим он управо успоставља везу између питања о иконама и Христовом оваплоћењу. Бог Отац, као *υοοβρειον*, чулима је недостижан и према томе неописив, док је оваплоћени Логос, као *φαιβρειον*, описив у телу, које обожује. Дајући коментар на библијске речи: „Лик његов не видесте“, на које су се стално позивали и иконоборци, Јован Дамаскин жели да докаже да поштовање икона не само да не противуречи Старом Завету, већ као да је чак наговештено у њему.

У Старом Завету Бог се јавља на различите начине. Аврам, Мојсије, Исаија и остали пророци угледали су лик Бога али не и саму Његову суштину. Дакле, такав тип ликована је симболички и у себи носи дубинску истину о твари као некаквом природном образу Божанских јављања. Отуда, сасвим је могуће речју говорити о Богу, мада та и таква реч увек остаје непотпуна и недоречена, на начин на који се невидљиво јавља и присуствује у видљивом.

Св. Јован Дамаскин разликује неколико врста ликована. Први лик је саздао сам Бог родивши Јединородног, тј. „Свој живи и природни лик, израз Своје вечности“; затим, створио је човека по Свом лику и подобју. Друга врста ликована је, према Дамаскину, Предвечни план Божији о свету, тј. укупност створених ликована и примера као и свега што тек треба да буде створено. Човек представља трећу врсту ликована, тј. „ликована по подражавању“.

„Видео сам човечански лик Бога и спасена је душа моја!“ – кличе св. Дамаскин; и наставља: „...и созерцавам оно што је преназначено о Виђеном у плоти“.²⁴ Према томе, кроз чињеницу Откривења иконописање је реално у истој мери у којој и Свето Писмо. „Не изображавамо невидљиву Божанску суштину, него Његову видљиву плоть... Као што предмет стављен у огањ бива сједињен с њим и сам постаје огањ, али не по природи, него по сједињењу, кроз горење и општење – слично се дешава и са плоти оваплоћеног Сина Божијег“.²⁵ Бог је изобразив само кроз оваплоћење Логоса, а Његов лик представља лик Бога, једну од Личности Св. Тројице – а никако изображење самог тела. Оваплоћење Логоса обожује плоть, а самим тим и икону чини достојном поштовања, али не као твари за себе, него по сили сједињења с Богом.

Једна од најважнијих тврдњи св. Јована Дамаскина гласи: „Поштовање свешћих икона прихваћљиво је само по сили Божанској Оваплоћења, пошто је иконописање неодојиво од обнове и обожења наше природе, довршене Христом“.

„...ако Он не Би могао бити представљен преко уметности, то би значило да је Он рођен само од Оца и да се није оваплотио. Али то би било супротно целој икономији нашег спасења.“²⁶

2.4. Ушмељење у антропологији св. ап. Павла

„Сви ми који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“ (2. Кор. 3, 18). Преображавање „из славе у славу“ равно је Преображењу Господњем, то је будуће преображење целе људске

²⁴ *De imaginibus Oratio* I, cap. 22, Migne XCIV, col. 1256 A.

²⁵ *Oratio* I, cap. 21, col. 1253 A.

²⁶ Св. Теодор Студит, „Писмо Платону, свом духовном оцу“, *Градац*, 1988.

природе, укључујући и тело. У преображењу на Таворској гори није се само Божанство показало људима, већ се и људска природа показала у слави божанској.²⁷ Ми созерцавамо и гледамо не само лице Господа Исуса Христа, него и Његову славу, светлост божанске истине која постаје видљива за наше очи посредством иконе, „пуноћу која је постала доступна погледу свих преко слике“.²⁸

Као што видимо, икона не изображава пропадљиво тело које је подложно распадању, него тело преображено, обасјано благодаћу – тело будућега века (1. Кор. 15, 35–46); јер „у Њему обитава сва пуноћа Божанства телесно“ (Кол. 2, 9).

„Јер све што је објављено, светлост је“ (Еф. 5, 13). То јест, све што се јавља..., садржај сваког опита, свако биће је светлост. А што није светлост, то се не јавља, значи, и није реалност. Тама је бесплодна, и зато „дела таме“ Апостол назива „неплодним“ (Еф. 5, 11). То је тама „кромешна“ (=паклена), растурина мимо, то јест ван Бога.²⁹

Икона учествује у светости њеног прволика и преко иконе ми учествујемо, са своје стране, у тој светости, молитвом. Перцепција човечанског у ипостаси Логоса јесте обожење, и све што је у Христу човечанско постало је живи лик Божанског.

2.5. Апофатика³⁰ иконе

Апофатика, насупротив агностицизму, конституише нарочити облик „познања кроз непознавање“. То је „божански примрак“, схваћен као позитивно искуство Бога, као Постојећег. Божанска недостиживост не означава само природну слабост која одликује стање твари, већ „неистраживу дубину трансцендентног“.³¹ Иконософија то ванредно илуструје: икону можемо схватити као симболичко–ипостатичко, личносно представљање, које позива на трансцендирање симбола, на заједничарење у Личности да би се учествовало у неописивом. „Обликован светлошћу без форме... Бог се јавља ликом, али ликом Божијим... Показује се у својој једноставности“.³² Икона, дакле, не води ка чистом и једноставном одсуству слике, већ изнад и с ону страну слике, ка „над–икони“, неописивој, и то је њен апофатички аспект, иконографска апофаза, одрицање. Она апстрахује садржину мисли о Богу, она је Његово утиснуто Име, живи сусрет сместивог са Несместивим, „источник јединства“.³³

* * *

Црква, Тело Христово, у себи сједињује две природе (божанску и човечанску), две стварности: земаљску и историјску, и благодат Светога Духа, стварност Божију, и

²⁷ Л. Успенски, „Смисао и садржај иконе“.

²⁸ 82. канон Трулског сабора; Mansi XI, 929 sq.

²⁹ П. Флоренски, *Иконостаѕ* (прев. Д. Калезић); Никшић, 2001, стр. 127–8.

³⁰ Апофатичка теологија = негативни узлазни пут богословске контемплације; она превазилази слику и сваки концепт ка неопредељеној и несазнатљивој пуноћи Тројице. Насупрот томе је катафатичка теологија = позитивни силазни пут богословске мисли; она формулише Божије манифестације у Његовим именима и енергијама.

³¹ П. Евдокимов, „Апофаза или узлазни пут иконе“ (прев. са франц. Ј. Цветић), *Градац*, 1988, стр. 97–100.

³² Ibid.

³³ П. Евдокимов, „Апофаза или узлазни пут иконе“ (прев. са франц. Ј. Цветић), *Градац*, 1988, стр. 100.

стварност света. Смисао постојања уметности иконе, као свештене уметности, састоји се у томе да буде видљиво сведочанство ове две стварности: она је реалистична у оба смисла, и управо то је оно по чему се икона разликује од сваке друге слике, као што се и текст Светих списа разликује од сваког другог књижевног дела.

3. Психолошки погледи на иконоборство

Прецизна терминологија захтевала би овде да се стриктно дефинишу термини којима ћемо надаље баратати, но, ради поједностављења, дајемо само описно–функционално тумачење.

Психологију ћемо овде пратити као нешто што се тиче појма душе, душевног живота (насупротив телу с једне, и духу с друге стране). Усвојићемо да се под појмом „психологија“ ради о природним, од Бога даним, склоностима и предиспозицијама човековим, сабраним у унутрашњи живот „ума“ и „срца“.

3.1. Рационализација

По овом питању можемо пратити две димензије: 1) историјску, која се може временски локализовати специјално на период иконоборства, и 2) психолошку, која се може поопштити на читаву историју.

1. Просвећеност Византије и њена мисаона култура су у великој мери биле ослабљене после Јустинијана I. Ранији суптилни догматски проблеми касније нису били доступни већини богословских умова. Остала су само она питања која су била доступнија поједностављеном мишљењу. Цареви VIII века потицали су са истока Мале Азије, и мада су неретко били на висини просвећености свога времена, ипак је њихов тон умовања био рационалистички. Ухватили су се за једно питање које је било општеразумљиво и за широке народне масе.³⁴ Сам император Константин V био је, по сведочењу хронографа Теофана, човек сложене природе, пун противречности, нервозан, неуравнотежен, болесно напрасит,³⁵ са јасно израженом рационалистичком концепцијом.

2. Склоност рационално–логичком поимању, која је јасно својствена јеврејском монотеизму, налази доследног настављача у иконоборцима VIII и IX века. Са психолошке тачке гледишта, ово се поистовећује са оним „логосним“, мушким принципом у човеку који тражи ред и форму, разумност и умност, логичност и каузалност, односно строгост у општем дељењу од света осећања и наслућивања (који би се у том случају именовало као женски принцип – неуобличен, алогичан, акаузалан, тајанствен, па тиме и опасан).³⁶

3.2. Антииципација реформације

Овде би се покушале показати неке везе и паралеле иконоборства у Византији VIII века са идејама, тенденцијама и коренима реформације у Европи XVI века. Осећа се протестантски дух у византијском иконоборству, мада у датостима и оквирина

³⁴ А. В. Карташов, *Васељенски сабори 2*, Бгд, 1995, стр. 197.

³⁵ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Бгд, 1998, стр. 244.

³⁶ В. Јеротић, „Иконокластија и оживљавање слике“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 135.

једног другачијег доба, једне друге цивилизације.³⁷ Централно поље борбе се, отуд, разликује међу овим покретима, али је код оба корен како у противљењу наглашенијој мистичко–монашкој духовности, тако и у противљењу специфично народном изражавању побожности.³⁸ Исти такав је био протест световног духа против духовности и клерикалности средњег века.³⁹ Но, теолошка, па и философска мисао не зауставља се само на Лутеровом и Калвиновом протесту, нити на данашњим протестантским теолозима који су практично завршили процес секуларизације и материјализације хришћанских истина Откривења, већ се екстериоризује изласком на улице, у народне масе.⁴⁰ На почетку XVI века нашли су се, супротстављени један другом, протестантски свет Мартина Лутера и ликовни уметници високе ренесансе. И док је иконофилство налазило своју целосну пуноћу у истицању иконичног и богоподобног у људској души, дотле је иконоборачки протестантизам, борбен и на политичком пољу, пружио жесток отпор свему визионарском. Насупрот илузионизму и „многобожачкој“ ћуди имагинације, протестантска мисао (као и иконоборачка пре ње) у настојању истиче потребу оштрине и тачности опажања, логичког расуђивања и трезвеног закључивања.⁴¹

Иконоборачке тенденције кроз историју појачавале су се нарочито у оним периодима историје када би иконоборачке тежње у људској психи (услед страха од надирања паганских слојева у несвесном) преузеле првенство над иконофилним тенденцијама.

Закључци

Иконоборство је представљало реформаторски покрет (на ширем плану); проповедало је секуларизацију, лаички дух побожности, животни ентузијазам, а супротстављало се аскетско–монашкој духовности и обредној побожности древних црквених култова.

Као такво, мету напада је имало у: култу икона, култу светитеља и моштију, монашком покрету (као заточнику претходних култова, али и са економско–политичке стране) и у Црквеном поседу.

Основна аргументација иконокласта против израде икона била је: или се запада у несторијанство, дељењем недељивих Христових Природа (ако се само Христово људ-

³⁷ Могли бисмо рећи и: једног другачијег света, другачије духовности Истока.

³⁸ Ово се покаткад доиста мешало са паганском заоставштином, и било је тешко разграничити их; а изазивало је местимце аверзију у просвећеним круговима. Против овога су архијереји Цркве устајали већ и пре: неколико канона Пето–шестог (Трулског) Сабора устаје против паганштине у народним обичајима, против контаминирања православних обреда елементима многобожачког култа, а назире се „између редова“ и општи дух непросвећених византијских народних маса; в. Острогорски, *Историја Византије*, стр. 151–152; инструктивно је погледати и каноне Пето–шестог Сабора, у: Р. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана докуменџа*, Београд 2007, стр. 283–308.

³⁹ И исихастички спорови у Византији 14. века носе са собом сличан „дух“, иако више пренет на теолошко–учену разину, без већег ширења у народне масе. Но, и овде је присутан отпор тобожњем „мрачњаштву“, мистификацији и „прелести“, која се (по тим образовано–рационалистичким византијским круговима, оличеним у Нићифору Григори понајпре) баштини у неукости и елементарној непросвећености византијског монаштва.

⁴⁰ Већ 1524/25. године – сељачки устанци под Т. Минцером.

⁴¹ В. Јеротић, „Иконокластија и оживљавање слике“, *Грагац* (бр. 82–84), 1988, стр. 136–7.

ско тело изображава) или у идолопоклонство (ако се настоји изобразити неизобразиво, односно ако се икона поштује као Божанство).

Догмат о поштовању икона истиче:

– Бог Логос се очовечио, примио телесни лик и поднео кенозис; зато га изображавамо иконично, ради исповедања, сећања и созерцања реалности Његовог оваплоћења (насупротив докетизму); представљање човека Христа је и представљање Бога.

– Све у свету, и сам свет у оваплоћењу Бога добија нови смисао, да све постаје доступно освећењу, сама материја носилац Св. Духа – тако да нас више не одваја но се открива као пут ка сједињавању са Њим.

– Поштовање које се указује овим изображењима разликује се од „истинског по вери поклоњења које приличи једино Божанском Јеставству, и њега дефинише као „поштовалачко поклоњење“ (τιμητικὴ προσκύνησις). У њему се част која се указује лику повезује са Прволиком и онај ко се клања иконама, клања се ипостаси на њој изображенога.

– Светитеље изображавамо као саучеснике у обожењу твари, у Христовом домо-строју спасења, у „телу славе“; јер сваки Светитељ је сведок Христов, који у себи пројављује сву силу сједињења са Њим, као Христова жива икона.

* * *

Догматима о иконопоштовању завршава се тако догматичка „дијалектика“ епохе васељенских сабора, која је у својој жижи имала две основне теме хришћанског Откривења: учење о тајни Свете Тројице (тројичног постојања Бога и односа међу Лицима Св. Тројице) и учење о богочовештву Христовоме. За овај процес је, видимо, било потребно добра четири и по века.

Икона учествује у светости њеног прволика и преко иконе ми учествујемо, са своје стране, у тој светости, молитвом.

Перцепција човечанског у ипостаси Логоса јесте обожење, и све што је у Христу човечанско постало је живи лик Божанског.

Библиографија

Извори:

- Св. Теодор СТУДИТ, „Писмо Платону, своме духовном оцу, о поштовању икона“ (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак 1988, стр. 29–31.
- Св. Јован ДАМАСКИН, *De imaginibus Oratio* I–III (= „Апологетска слова против опадача светих икона“); J. P. Migne, PG, XCIV.
- Св. Герман ЦАРИГРАДСКИ, „О јересима и саборима“; J. P. Migne, PG, XCVIII.
- *Acta Concil. Quinisext.*, Mansi XI, 929 sq.
- *Theophani Chronographia*, ed. C. de Boog, Leipzig 1885.
- Орос вере Седмог Васељенског Сабора (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак, 1988, стр. 32–33.
- Синодик у Недељу Православља (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак, 1988, стр. 34–34.
- Р. Поповић, *Документи Васељенских Сабора*, Београд, 2003.

Монографије, синтезе:

- БЕК (Ханс–Георг), *Византијски Миленијум* (прев. с нем. Р. Козић), Београд, Клио, 1998.
- БОЛОТОВ (Василиј В.), *Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора* (прев. са рус. Ђ. Лазаревић), Краљево, 2006.
- КАРТАШОВ (Антон В.), *Васељенски Сабори*, књ. 1 и 2 (прев. са рус. М. Лалић), Бгд, 1995.
- МАЈЕНДОРФ (Јован), *Византијско бојословље* (прев. са енгл. Ј. Олбина), Крагујевац, 1989.
- ОСТРОГОРСКИ (Георгије), *Историја Византије*, Београд, 1998.
- РАНСИМЕН (Стивен), *Византијска цивилизација* (прев. са енгл. Д. Куртовић), Београд, 1964.
- УСПЕНСКИ (Фјодор И.), *Историја Византијског царства*, књ. 1, Београд, 2001.
- ФЛОРЕНСКИ (Павле А.), *Иконостас* (прев. са рус. Д. Калезић), Никшић, 2001.
- ШМЕМАН (Александар), *Историјски јуџи православља* (прев. са енгл. Б. и М. Марковић), Цетиње, 1994.
- ТРУБЕЦКОЈ (Јевгениј), *Истина у бојама*, Београд, 2005.

Чланци, расправе, зборници:

- БИЧКОВ (Василиј В.), „Философија иконописа“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 106–112.
- ЕВДОКИМОВ (Павле), „Апофаза или узлазни пут иконе“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 97–99.
- ЈАЊИЋ (Драгана), „Белешке о иконоклазму“, *Бојословље* 1–2, 2004, стр. 47–62.
- ЈЕРОТИЋ (Владета), „Иконокластија и оживљавање слике“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 132–139.
- КАВАРНОС (Константин), „Естетско испитивање византијске уметности“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 84–90.
- ОСТРОГОРСКИ (Георгије), О веровањима и схватањима Византинаца (зборник радова); *Сабр. дела Г. О.*, књ. 5, Београд, 1970.
- УСПЕНСКИ (Леонид), „Смисао и садржај иконе“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 43–48.
- ФЛОРОВСКИ (Георгије), „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура*, Београд 2005, стр. 84–106.
- ФЛОРОВСКИ (Георгије В.), „Одбрана светих икона“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 38–42.

**THE ASPECTS OF THE
BYZANTINE ICONOCLASM
AND THE DOGMA ON
VENERATION OF ICONS
– ANTICIPATION OF
REFORMATION?**

Miroslav P. Popović,
Faculty of Physics, University of Belgrade

***Summary:** This paper traces certain psycho-cultural aspects of the first period in the Byzantine iconoclasm (7th century) and tends to demonstrate the measure in which it, as a movement, has a broader secular program in its foundations and in its ranges. On one hand, its forerunners are various heresies which from the earliest centuries of Christianity latently existed in the Eastern Roman Empire. Judaism and Islam are somewhat connected to all of this. On the other hand, for some reason, certain saturation with monastic spirituality could be felt (in the period when monasticism was at its peak), and the elements of superstition emerged as well as aversion towards “discipline”, mysticism and conservatism. A certain parallel with some western European social tendencies and movements in the 14th to 16th century could be found, as well as with the hesyhastic conflict of the Late Byzantine period.*

***Key words:** Iconoclasm, Veneration of Icons, Byzantium, Christology, heresy, St. John Damascene, Judaism, Islam*