

# ИКОНА: ЕТИМОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ ПОЈМА И ЊЕН БОГОСЛОВСКИ СМИСАО

Жељко Р. Ђурић  
Академија СПЦ за  
уметности и конзервацију,  
Београд

*Анотација:* У основи свештописачке епископске икона је усмерена на однос Бога и човека. Она у њом контексту задобија релациони карактер и сагледава се једино у оквиру заједнице. Етимологија иконе стоји у међузависном односу, ово је богословски став који може да се понуди као модел тумачења и суочења са појединим ставовима научника који говоре о икони (знаку и символу) као појмовима везаним искључиво за културолошке аспекте.

*Кључне речи:* икона, заједница, етимологија, значење, човек.

## Увод

Икона у православном свештеном предању има релациони, односни карактер, што значи да се одређује у контексту другог, Бог – човек. Човек је у том погледу схваћен као онај који бива иконом невидљивог Бога-Творца, на основу чега човек подражавањем личи на свога Творца. Ово значи да за православне Оце идентитет људске личности чини икона. Тако су говорили рани Оци Цркве, мада се сликана икона врло рано среће и као предмет по себи, предмет који подсећа на личности Старог и Новог Завета са одређеном поруком и садржајем. У савременом свету појам иконе је разгранат на многа значења. Оно што се заборавља јесте један теолошки дискурс који овај појам дефинише, не само као нешто што је у вези, што чини символ, већ да икона сведочи о зависности лика од прволика до те мере да ако би поништили прволик, нестало би и лик. Савремена одређења иконе су лишена свог метафизичког језгра и потпуно су одређена практичним потребама друштва.

## 1. Појам иконе: одређење

У Старом Завету појам *tselet* значи слика. Најчешће се тај појам среће у поглављима која говоре о стварању човека. Може се рећи да

је темељно одређење православне вере управо овај пункт о стварању човека од стране Бога, и његово високо призвање да буде господар над свим створеним бићима, јер то открива Бога као првог уметника. Бог, дакле, ствара, човек подражава. Појам *εἰκόνα* указује на појам *σχέσης*, што за основу има и православна иконографија стварана од стране уметника, јер природа иконе је да подражава првообраз, да буде у заједници, јер без заједнице којој је упућена икона и не постоји.<sup>1</sup>

Икона представља семантику личносног односа, *λοῖοσνυ* пројаву личносне енергије као призива у заједницу и однос. Она није статичка назнака *σημαίνόμενο* и не замењује као пример (слика) неку стварност или догађај, већ открива личну енергију призива у заједницу и однос.<sup>2</sup> За православне народе, икона је нешто што је неодвојиво од литургијске заједнице, што значи да само освећење, које бива Духом Светим, доводи верника у непосредни однос са светим који је на икони изображен. Јер када се верник налази пред иконом и побожно је целива, он ступа у заједницу са оним кога икона изображава, са Христом, и Богородицом и светима.

Икона настаје као један од два начина црквене интерпретације хришћанства. Први је у томе да писменим путем тумачи верске истине, а други начин био би визуелни, дакле сликом. Отуда се икона и у самом Новом Завету тумачи као **визуелна порука**, а карактеристичан пример је када апостол Павле пише Колошанима и подсећа их на везу са Богом Оцем, који је избавитељ, и који је човечанству подарио, наместо таме, царство Сина љубави своје. „Који је обличје-икона Бога невидљивог (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), прворођени пре сваке твари, јер кроз Њега би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво... и Он је глава тела Цркве.“<sup>3</sup> Штавише, ако се погледају светоотачка сведочанства о икони, видеће се да су она испуњена идејом по којој је у ствари читав свет једна икона – тачније, сами међуљудски односи, како у Старом Завету, тако још више у Новом, испуњени су иконолошким пројавама. Богослужење је у основи повезано са иконом, а она опет са појмом заједнице, без које и не постоји. Тачније, икона је онтолошки повезана са односом који успоставља човек са Богом.<sup>4</sup> У том смислу, икона је

1 Καλαντζάκη Σ. Ε., (2001): *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός*, Πουρναρά–Θεσσαλονίκη, 243–244.

2 Јанарас Х., (2001): *Личности и ерос*, Нови Сад, 298.

3 Кол. 1, 15–18.

4 Тако је и за Дамаскина *εἰκὼν* шири појам од слике у ужем смислу. За њега је и само Свето Писмо, које наговештава спољашњост, ликове и обличја оног што се не види, дато да бисмо нејасном слутњом спознали Бога и анђеле. Острогорски Г., (1970): *О веровањима и схваћањима византијанаца*, Београд, 50–51. Погл. и: Петровић П., „Бого-

једна агиографија, израз божанске икономије која се тачно читава у учењу Православне Цркве.<sup>5</sup>

У Цркви постоји разлика између живописа на зиду и иконе на дасци. Зидно сликарство (фреска и мозаик) не чине самостални предмети, а икона то јесте, мада у строгом тумачењу и икона има свој смисао само ако је упућена заједници Цркве. Појам иконе се, посебно у периоду Седмог Васељенског Сабора, односио на целокупно црквено сликарство, на мозаике, фреске, рељефе на камену и друго.<sup>6</sup>

## 2. Етимологија појма иконе и њено шире значење

Реч икона (*εἰκών*) је грчког порекла и указује на сличност, наликовање. Долази од грчког глагола *εἶκω* или *εοικα* са значењем: *личим, сличан сам, наликујем, изгледам, истии сам*. Појам иконе указује на нешто што је истински постојеће, стварно, нешто што се односи на прототип, за разлику од нечега што не постоји, што нема учешћа у вечном бићу. Овај израз су у већини случајева код старих народа користили сликари и вајари – за означавање свог уметничког дела.<sup>7</sup> У философији и код Платона, читав видљиви свет је слика оног невидљивог, идеалног, док је у хришћанству појам *εἰκών* добио значење у односу на живу личност Исуса Христа. Икона је нешто што има односан појам, па је патријарх Никифор у периоду иконоборства управо истицао овај аспект приликом тумачења иконе. За њега је икона увек слика некога (*πρός τι*) и мора да има однос (како то дефинише и Аристотел у спису *Καθηγετοριје*). *Πρός* у контексту иконе, јесте први елемент личности – *prosopon*. Односни карактер иконе се не исцрпљује пуком етимологијом, већ се завршава теологијом. У икони се изражава и врхуни тријадолошка и христолошка догма. Дакле, икона се најбоље тумачи у њеном *релационом контексту*.<sup>8</sup>

Често се и у савременом говору може чути реч *иконографија*, и то најчешће у смислу тумачења одређене форме, на пример иконографија у филму или иконографија простора, икона као стил и сл. У савременом речнику, појам *икона* се користи за многе садржаје, желећи

---

службена природа богоустановљене иконе Божије у људима“, *Ошачник*, год. II, свеска 1, 2 и 3, 177–196.

5 Ουσπένοκη Α., (2006): *Η Εικόνα* (μεταφρ Φ. Κοιντόγλου), Αθήναι, 15.

6 Упор. Бычков В. В., (2009): *Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство*, Москва, 56.

7 Пурић Ј., (2010): *Љугско лице Боја*, Београд, 17–18.

8 Manoussakis J. P., (2006): “Prosopon and Icon”, у *After God, Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 292.

да укаже на нешто што је обележило епоху или неку другу важну чињеницу. Дакле, када се каже да је Елвис Присли икона, мисли се на једну личност која је носилац читаве једне културе која уз то име иде. За разлику од устаљеног схватања иконе, било да је реч о старогрчкој или византијској епохи, где се овај термин користио за именовање визуелне слике неке особе и имала је значење које данас има реч портрет, у садашње време појам иконе се користи било да означи сличице на монитору компјутера, било ручку туша у купатилу у пропагандној поруци фабрике санитарии,<sup>9</sup> из чега се види да је модерно тумачење појма иконе вишеструко. Широко је распрострањено мишљење Панофског о иконографији као грани историје уметности, која се бави садржином или значењем уметничких дела, за разлику од њихове форме.<sup>10</sup> Но, оно што је интересантније је да код социолога појам симбола у ствари кореспондира са појмом иконе.

Символ је једно од средстава којим се остварује комуникација између друштва и његових чланова, и они су изражени у језику знакова, икона или сигнала. Застава са различитим бојама и грбом означава идентитет нације и отеловљење њене идеје, ореол на цртежу означава светост, а црни повез преко ока означава гусара.<sup>11</sup> Због своје иконичне природе, символ омогућује човеку да премости јаз између доживљаја физичке реалности и апстрактних појмова. За Перса икона је нешто што сличи нечему, и сличношћу делује између означитеља и означеног.<sup>12</sup> Међутим, за њега, икона само *личи* на објекат, она нема онтолошку везу са објектом кога представља. У теологији ствари стоје сасвим супротно. За Перса је иконично у присуству, а иконично у теологији значи и присуство и онтолошку повезаност. Де Сосир у својој теорији знака указује на неколико основних претпоставки. То су двострука структура знака, његова ментална зависност, структуралан појам значења и арбитарност језичког знака.<sup>13</sup> Ни Еко не иде даље од мишљења по коме је симболично нешто што се подудара, да би се на тај начин слило ради успостављања јединства.<sup>14</sup> Но, за православно религијско искуство није довољно говорити о симболима, посебно не о симболима одвојеним од оног што они представљају. Теолози су мо-

9 Вујновић А., (2011): *Икона – српска духовна и историјска слика*, Београд, 7.

10 Панофски Е., (1975): *Иконолошке ситуације*, Нолит, Београд, 2.

11 Погл. Павловић М., Алексић М., Шиљег Д., (2008): *Ојлашавање у медијима*, Мегатренд универзитет, Београд, 51.

12 Pierce J. R., (1961): *Symbols, Signals, and Noise: The nature and Process of Communication*, Harper and Brothers, New York, 362.

13 Погл. *Културологија – скрийша*, [www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teo-gija-znaka](http://www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teo-gija-znaka) (посећено 23. априла 2011. г.).

14 Еко У., (1995): *Симбол*, Београд, 5.

гли да падну у ову замку, али је богато искуство иконичке онтологије то спречавало. Ако су срп и чекић симболи комунизма, они ни у ком случају неће наудити тој идеји ако се униште, али ако једну православну икону уништимо, уништавамо и прволик. Савремена аналитичка философија појам иконе посматра аналогички, у једној врсти аналитичке подударности, односно да она има заједнички, логички вид изражавања са оним што је изображено. Пошто се свет познаје само као иконе, закључује се да је једина могућност спознајног принципа свету логосност која је у истом значењу са иконичним. Такође, византијско схватање иконе претпоставља аналогички однос, само што се ту аналогичка не исцрпљује у подударности аналитичке повезаности, него је реч о *односу логоса*.<sup>15</sup> То значи да је православна икона у јединственој органској вези са прволиком, у једној перспективи личног односа.

### 3. Светоотачко богословље о икони

Икону у раној фази (II–IV век) Свети Оци разматрају у оквиру теологије и њене потребе да се уоквири у односу на доминантну културу тога доба. То значи да у ранијем добу Оци чешће говоре о човеку као икони Божијој и његовом месту у свету, а мање о икони као уметничком предмету. У том смислу, посебно од четвртог века, јавља се једно веома развијено богословско учење о икони Божијој. Готово да су сви говорили о тој теми, а највише Кападокијци (IV в.). Било би заиста превише ако би се овде детаљно разматрао сваки сегмент тога учења. Уместо тога, пружиће се један општи увид, и покушати што прецизније, у оквиру теме, приказати најважнији ставови по овом питању.

Ако је у четвртом веку развијено учење о икони, онда недостатак учења о истој, примећен код Отаца *иреникејаца*, указује на њихово бављење другим темама, у првом реду сусретању хришћанства са јелинизмом и апологисање истог. Атинагора четрнаест пута користи појам *εἰκων*, али никада у позитивном контексту. Икона је просто слика неког паганског бога или хероја; у његовом систему слике су идентичне идолима, бездушне и непомичне. Како је показао Ђого,<sup>16</sup> од апологета једино Мелитон Сардски развија једну библијску христолошку типологију/иконологију. Његова теологија није оптерећена идеолошким, већ је изузетно сликовита. Појам иконе употребљава пет пута и комбинује га са појмом *τύπος* – за њега тип садржи битну карактеристику

---

<sup>15</sup> Јанарас Х., (2001): *Личности*, 302.

<sup>16</sup> Ђого Д., (2008): „Доктринарни елементи иконоборства код раних црквених писаца“, *Ошачник*, год. II, свеске 1–3, Београд, 66–70 (241).

иконе. Уколико се занемаре гностици, који су такође користили појам иконе, а знајући да се код њих *εἰκὼν* није могао уклопити у један хри-столошко-иконолошки кључ, потпуно интересовање за ову тему може да крене од четвртог века и од каснијих богословских стремљења.

У тексту *О начелима*,<sup>17</sup> Ориген наводи да се „у Сину обликује Оче-ва икона“, а затим „да је Син рођењем од Оца у истој суштини као и Отац“. Сигурно да би бављење Оригеновом теологијом довело до одређених сличности са Атанасијевим богословљем, како је показао Пол-лард,<sup>18</sup> али и многи други теолози. На пример, опште је познат став по коме су Кападокијци користили Оригенову мисао, али у својој интер-претацији – дакле, прерадили одређене Оригенове теолошке дискур-се. Бављење иконом, као што ће се показати код Атанасија, усмерено је на теоријски аспект, и нема говора о тумачењу иконе као уметнич-ког предмета. Код њега се појам иконе користи искључиво у догмат-ском контексту. У тексту о темама иконе у делу Светог Атанасија,<sup>19</sup> указано је да је појам иконе повезан како са тријадолошим учењем, тако и са јерархијским устројством, са једне стране Свете Тројице, а са друге Цркве и њене структуре. Атанасије нас учи о Сину који нема ништа сродно са тварима и временом; да о Богу не говоримо унутар граница људске логике и искуства. Шта је у том случају Син? На при-меру иконе и језика иконе, Атанасије решава ову дилему: „Само је Син истинита икона, пошто је природе Очево“, вели он. Дакле, само је Син – Божији (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), за човека се не може рећи да је ико-на Божија (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*), него само да је *ὑρεμα* (*κατ’*) *икони* и према сличности (*κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ*). Постоји, дакле, према нашем тумачу, велика разлика између *κατ’ εἰκόνα* (пре-ма), што се тиче човека, и истинске иконе Божије (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), што се односи на Христа.<sup>20</sup> Оно што разликује Сина од Оца јесте управо *синовство*, а то што је Христос *Син Очев*, указује на то да је он сасу-штаствена икона Очеве личности. Синоводство тачно описује однос који Христа спаја како са Његовим Оцем, тако и са људском природом. На другом нивоу, икона изражава однос личности у Светој Тројици, али

17 *О начелима* 1, 2, 6; Ђого Д., Доктринарни, 70.

18 Pollard T. E., (1957): “Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius”, *Studia Patristica*, vol. II, Berlin, 282–288.

19 Ђурић Ж., (2002): „Разликовање и веза између *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* и *κατ’ εἰκόνα* код св. Атанасија Александријског“, *Саборности* 3–4, год. VIII, Пожаревац.

20 Погл. Прошив аријанаца, 3, 10, PG26, 344A. Упор. Ματσοῦκα Ν., (2001): *Θεο-λογία κτισιολογία, Εκκλησιολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον, Σημεῖα πατερικῆς καὶ οἰκουμ-ενικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη, 72; Δημητροπούλου Π., (1954): *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγ-άλου Ἀθανασίου*, Ἀθήναι, 60; Ρωμανίδου, Ι. Σ. (1999): *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεο-λογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τομος Α’ Τετάρτη ἔκδοσις, Θεσσαλονίκη, 241.

указује и на историјски аспект оваплоћења, повезујући тај догађај са есхатолошким обећањем Христа да ће он поново доћи. Једноставно, икона показује Христа какав је био, какав јесте, и какав ће бити. Икона је односна и увек се односи на нешто ван себе, Христова људска природа се односи на Божанску природу, Син на Оца, а оваплоћење на есхатон. Једно имплицира друго.<sup>21</sup> Верује се да је само један потпуно уникални лик божанског пралика апсолутно истинит. По својој природи и суштини истоветан сопственом значењу, па зато не укључује у себе ни најмању сенку алегорије: то је жив и по природи својој истинит лик невидљивог Бога – Син Божији.<sup>22</sup> Бог, позивајући човека на конкретан и јасан начин, је желео да икона Његове Иконе буде не просто у бићу, него у *бићу вечноја живоја*, другим речима, да икона *Његове Иконе* буде у свему верна своме оригиналу. То у првом реду значи вечни живот у непрекинутом континуитету иконе са Иконом, непрекидном општењу онога *κατ' εἰκόνα* са *εἰκόν τοῦ Θεοῦ*, човека са Христом. У речима *καθ' ομοίωσιν Θεοῦ*, препознаје се *жеља Бога* и *циљ човека*. Живот човеков је требало да личи на живот Бога. То и јесте смисао стварања **према** икони. Стога, библијски пад, тумачи Свети Атанасије, није морални чин, него управо и истовремено трагични прекид општења иконе са Иконом. Пад је трагична катастрофа по људски род, али и апсолутно остварење слободе. Другим речима, човек је својом слободном вољом одбио животворне енергије Божје којима је, будући неприродни Син, већ син *κατ' εἰκόνα*, требало да постане син благодаћу *κατά χάριν*.<sup>23</sup> Дакле, при паду, човек није просто згрешио, већ је изгубио благодат Божју, *χάρις τοῦ Θεοῦ*. Због тога се смрт открила као последица трулежности (*φθοράς*) света, а зато што исти потиче из небића, она није казна и плата за грех, већ природна, рекло би се нужна последица. Супротно овоме, човек је својом *κατ' εἰκόνα* (што је дар слободе) могао имати заједницу са Богом и не проћи кроз искуство смрти.<sup>24</sup> Дакле, након пада и губитка *κατ' εἰκόνα*, једино решење би било да сам Бог дејствује. Само је Христос, као истинска Икона човекова и његов оригинал, могао да обнови и пробуди смртног човека. Јер Христос је, како подсећа Драгаш, **кључ света**.<sup>25</sup> Из ових навода се види да је Атанасије појам иконе везивао за кључне елементе космологије и хришћанске метафизике.

21 Manoussakis J. P., (2006): *Prosopon and Icon*, 291–293.

22 Аверинцев С. С., (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 136.

23 Ματσοῦκα Ν., *Θεολογία κτισιολογία*, 73.

24 *О Оваплоћењу*, 3, 4, изд. Kannengiesser, 272–4; PG 25, 101BC.

25 Δράγα Γ. Δ., (1986): “Η Ενανθρώπιση τοῦ Θεοῦ κατὰ τον Ἅγιον Αθανάσιον Αλεξανδρείας”, *Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ »Εκκλησία« Ἀθήναι*, 11.

У каснијем раздобљу, ови ставови ће умногоме помоћи Дамаскину и Светом Теодору Студиту за одређивање једне онтолошке перспективе православне иконографије. Поједини Оци, мање присутни у литератури, који су се у четвртном веку борили против аријанизма, спорадично користе појам иконе. Тако Тит Бостријски, бранећи појам *ομοουσιος*, пише у свом тумачењу на Лукино Јеванђеље: „Сличност Сина са Оцем је у појму *ροῦθεν*... тачније идентичност, због исте природе. (Син) је непромењива икона невидљивог Оца.“<sup>26</sup> Појам *οποναшања*, *τῆς μιμήσεως*, чини осовину учења Св. Василија Великог о уметности, и за њега значи да уметници треба да *οποнашају* Великог Уметника – Бога. „Сва људска занимања, било да се ради о лекарству или виноградарству, треба да *οποнашају* дело божанског уметника.“<sup>27</sup> Појам *εἰκῶν*, који користи под утицајем Платона (а зна се да је Платон овај појам користио у смислу сличности слике – иконе са прототипом, са оним кога слика показује), ипак користи у христолошком смислу. Василије, као пре њега Атанасије, закључује да је појам сличности недовољан у случају Христа и Његовог иконичког односа са Оцем. Јер, Син је природна икона Оца (*φυσικῆ εἰκῶν*),<sup>28</sup> што указује на тешњу везу од појма сличности. Ни за човека не можемо рећи да је сличан, него иконичан. Икона омогућава дубље тумачење, ради се о вези која је иконом обезбеђена и установљена.

Када се Оци баве иконом, углавном то чине из два разлога. Први би био у томе да утврде тријадолошку теологију. У том смислу, говорећи о Сину и Оцу, најчешће користе појмове *ὑπριродне иконе*, *ιστινινске иконе* и слично. Други разлог је антрополошки, за ову тему и важнији. Наиме, трагало се за местом које човеку припада у свету, уколико је створен по лику-икони Бога. Пратећи достигнућа у теологији, Дамаскин понавља добро познату чињеницу да је наш добри Господ после духовног света створио и овај чулни свет. И то не из неке препостојеће материје, како су доникејци и аријанци под утицајем платонизма учили, него је саму материју створио пре облика. На крају, ствара и човека подаривши му умну душу и створивши га по своме лику, којег и постави за начелника свих на земљи створења, те му засађује на истоку и рај, угодан по изгледу, а још угоднији, како и треба, по уживању.<sup>29</sup> Свети Григорије Ниски користећи појам по лику *κατ' εἰκόνα*, мисли да је човек *икона Христова*, што смо видели и код

26 Тит Бостријски, *На Луку*, 10, 21 (ΒΕΠΕΣ 19, 109–116).

27 Νικολάου Θ. Σ., (1992): *Η σημασία τῆς εἰκόνας στο μυστήριο της οικονομίας* (μὲ ταφρ Κων. Νικολακοπούλου), Θεσσαλονίκη, 21.

28 Василије Велики, *Посланица* 38, 8.

29 Дамаскин Ј., (2002): *Беседа на Срећење Господње*, Требиње – Врњци, 196.



Атанасија. Оно што је интересно за Ниског, то је да он овај појам доводи у тесну везу са слободом. „Човек, могућношћу слободног избора, поседује сличност са Господарем свега, јер не подлеже никаквој спољашњој присили – нужности, већ се односи својом властитом вољом, вођен оним што му одговара и независно бира оно што хоће.“<sup>30</sup> Разуме се да је као такав човек одговоран за своје поступке. Састављен од тела и душе, он стоји у центру творевине и уједињује у себи дух и материју. Створен на крају да влада природом, човек има царске атрибуте. А тај царски карактер је задобио од сличности са својим творцем – архетипом.<sup>31</sup>

Св. Григорије не прави оштру разлику између иконе (*εἰκόνας*) и сличности (*ὁμοίωσις*). Оба појма су му потребна за објашњење суштинске, динамичке везе између човека и Бога. *Сличности* постоји у пуноћи створене иконе, с обзиром на то да је и могућност превазилажења смрти сапостојећа у икони. Могућност сличности човека са Богом путем иконичности, омогућује да човек учествује у *живошћу Бога*, да заједничари у доброту Божјој. Ради се о дару, без којег, по Светом Григорију, човек не би могао да постоји. Не постоји човек сам од себе (*ἄφ' ἑαυτοῦ*), већ истински битује учешћем (у Богу). икона Божија (човек), дакле постоји само *учешћем*, које му омогућује бесмртан живот.<sup>32</sup> Може се рећи да је основна карактеристика иконе и подобја у антропологији Светог Григорија Ниског заправо непрестано, слободно из љубави кретање, покрет, двиг и стремљење човеково ка напредовању, усавршавању и уподобљавању Богу. Управо то представља непрестано остваривање подобја.<sup>33</sup> Појам иконе се дефинише вишезначно, а можда је највише повезан са слободом човечијом, често помињаном у антропологији светитеља из Нисе, али и код других, јер Свети Григорије Богослов управо акцентује ту димензију када каже да је Бог Адама почаствовао самовласношћу, што значи *слободном вољом*. Бог му даје, дакле, слободну вољу кроз закон, *закон је материјал слободној вољи*. Само дрво, по Григорију, није било рђаво него је било созерцање, духовно гледање, коме је сигуран приступ само онима који су у врлини савршенији.<sup>34</sup> Човек је и личност и природа, икона је Сина, који је посебна ипостас у оквиру божанске суштине. Кад се ово каже има се

30 Григорије Ниски, *О девичанству* 12, PG 46, 369C.

31 Упор. студију: Βασιλικὴ Κυριακῆ Ν., (1999): Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου καὶ ἡ σημᾶσία τοῦ ἔργου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Αθήνα, 90.

32 Исто, 96–103.

33 Перић Д., „Икона и подобје у антропологији светог Григорија Ниског“, [www.verujem.org/savremeni\\_teoloji\\_azbucni.htm](http://www.verujem.org/savremeni_teoloji_azbucni.htm) (посећено 1. јула 2011).

34 Богослов Г., *Беседа на бојојављење*, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 55.

у виду иконоборачки спор, јер ће иконоборачко неприхватање описивости Христове на иконама управо имати за последицу неразумевање хришћанске антропологије, коју су Кападокијци заједно са Атанасијем Великим утемељили. Дакле, бављење Светих Отаца појмом иконе има у ствари циљ да покаже човека као створење Божије, одговорно за своју судбину, али и то да је човек предназначен за Христа, с обзиром на то да је његова икона. То је, заправо, познати став који је Кавасила исказао умујући ехаристијски: „Хришћани су сједињени са Христом више него са својом главом и живе више кроз Њега него кроз складно јединство са својом главом.“<sup>35</sup>

Јован Дамаскин, у својој догматици, сумирајући богословска достигнућа свога времена, рећи ће о икони и подобју: „Бог је, из видиве и невидиве природе, властитим рукама саздао човека по своме образу и подобју, обликујући тело од земље, и својим дахом дајући му словесну и умну душу, кога човека, као што је познато, називамо божанском иконом; јер израз ‘по образу (икони)’ открива оно што је умно и самовласно, док израз ‘по подобју’ открива могућност уподобљавања врлини.“<sup>36</sup> Најзад, учење о икони Божијој у човеку, према свим отачким тумачењима, указује на лично јединство створеног и нествореног, а икона и могућност иконичног омогућује ову везу. То је укратко и разлог Христовог очовечења, реч је о сједињењу двеју природе у једну личност, како се предање изражавало – *Боја Лојоса*. То јединство некад

35 Кавасила Н., (2002): *О живоју у Христу* 6/29, Беседа, Нови Сад. Можда на овом месту треба подсетити да неке схоластичке теорије и поделе на рај и пакао, нису у духу православног учења о спасењу. Тачније, прихватањем учења о икони Божијој у човеку премешћују се било какве поделе на два невидљива, одвојена света, где у један одлазе праведни, а у други зли, како је говорио нпр. Деретић Ј., (2005): *Културна историја Срба*, Народна књига Алфа, 33. Ово су новији теолози често подвлачили, мислећи на литургијско искуство које спаја лаикат са свештенством, а саму литургијску заједницу посматра као недељиву од крајњег човековог циља. То остварење јединства бива у есхатону, без подела на рај и пакао, о чему је убедљиво писао Св. Максим: „Свето причешће осликава и нуди суделовање онима који се достојно причешћују да буду богови по благодати, пошто их свецели Бог свецело испуни, не оставивши ничег празног у њима без Његовог присуства“ (PG 91: 697A). Погл. нпр. Kuhg Н., (1990): *Liturgy and Tradition. Theological reflections of Alexander Shmemann*, New York; Patsavos J. Lewis, (1995): “Ecclesiastical reform: At what cost”? *The Greek Orthodox Theological Review* 1–2; Шмеман А. (1979): *За живој светиа*, Београд; Taft R. F., (1984): *The Spirit of Eastern Christian Worship, Beyond East and West, Problems in Liturgical Understanding*, Washington; Zizioulas J. D., (1985): *Being as Communion*, New York, као и новија истраживања теологије Св. Максима Исповедника, нпр. Тумберг Л., (2008): *Микрокосмос и њосрежник, теолошка антропологија светио Максима Исповедника*, Београд – Шибеник; Baltazar Н., (1961): *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenners*, Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln.

36 Дамаскин Ј., *Тачно изложење*, 81.

се назива према енергији која је загарантована човечанству стварањем Адама по икони. Као што истина иконе лежи у личности коју представља, тако и истина о човеку лежи у његовом прволику. Ово управо стога што је прволик тај који организује, одобрава и даје облик материји и који га истовремено привлачи ка себи. Ово показује да онтолошка истина о човеку не лежи у њему схваћеном на начин аутономног бића у његовим природним карактеристикама, као што држе материјалистичке теорије; у души или интелекту, вишем делу душе, као што су стари веровали; не, она лежи у његовом архетипу. Наравно, у једном ширем друштвеном контексту, могуће је говорити о религиозним схватањима која не подразумевају учење о икони као спони и вези човека и Бога. Таква концепција је прихватљива и идеји по којој се веровања, и уопште религије, сматрају за *старе људске изуме*, али их по правилу не везују за биолошки условљене.<sup>37</sup> Такве теорије подразумевају религију као нешто што прати друштвену условљеност. Међутим, за теолошке ставове православних учитеља, категорија биолошког постојања не исцрпљује целину човекову. Оци Цркве човека онтолошки разумеју само као теолошко биће.<sup>38</sup> По том питању, постоји једно занимљиво запажање које даје Јагазоглу. Наиме, као што је познато, фотографија као пре-сликач стварности (и не само фотографија), не учествује онтолошки у прототипу, већ само у мери у којој машта ствара след мисли који повезује мисао са човеком, фотографију са прототипом. Икона учествује онтолошки у прототипу. Дакле, ако се фотографија једног човека и згужва или поцепа, прототипу неће бити ништа. Али, ако се уништи икона, уништиће се и прототип, и супротно, ако се поштује једна икона, поштује се и прототип, закључује Јагазоглу. Он у томе види смисао речи Св. Василија Великог *о частии која њрелази са лика на њрволик*.<sup>39</sup>

Наравно, пратећи новија истраживања о теолошком учењу о икони, не треба заборавити и основна начела која је поставио Св. Максим, а која икону посматрају у есхатолошком контексту. Не понављајући овде његове познате ставове о икони и будућем веку, довољно је рећи да православно схватање иконе у литургијском смислу није нити параболочно, нити алегоријско. Оно је иконично, а то значи да се подразумева учешће у прототипу, а прототип је, како сведочи Свети Максим, долазеће Царство и наше коначно измирење и сједињење с Богом кроз

37 Упор. Benedikt R., (1976): *Obrasci kulture*, Beograd, 46.

38 Упор. Нелас П., (2001): *Обожјење у Хрисџу*, Хришћанска мисао, Србиње – Београд – Ваљево, 3–32.

39 Јагазоглу С., (2009): „Иконична онтологија“, *Ошачник (часопис за светиошачку ѡраксу и теорију)*, год. III, свеска 1, Београд, 38.

наше утеловљење са Христом.<sup>40</sup> У оквиру овога, није нелогично схватање по коме је Бог још у почетку зажелио Цркву, која би била Његова икона, икона *Његовој живој* и на тај начин постојала вечно. *Човек је створење обдарено као еικόνα, али је  $\theta\sigma$  и Црква* по тачном запажању Св. Максима Исповедника.<sup>41</sup> У контексту ових тумачења, може се установити да је човек биће комуникације, да је сам Бог позвавши човека у своју заједницу хтео једну посебну врсту заједнице. У ту сврху Бог је обдарио човека способношћу комуницирања. Људи су позвани да Божији свет дограђују, да своју околину мењају и тумаче, а најзначајнији начин тога остварује се комуникацијом. Стваралачке способности које красе човека, благодарећи икони Божијој у њему, не могу бити пасивне. У том смислу Вацлавиково гледиште да *човек не може  $\theta\sigma\iota\omicron\tau\alpha\iota$  ако не комуницира*, сасвим је оправдано.<sup>42</sup> Наравно, ова комуникација се простире како на друштвени ниво, тако и на религијски. У теологији, комуникација је уско повезана са односом човек – Бог, и она се одвија преко иконе, тачније, могућност дијалога успоставља се преко иконе.<sup>43</sup> Стога, комуникација није ништа друго него литургијски дијалог, молитва и принос Цркве ради заједништва и живота творевине.

## Закључак

Може се дати један кратак резиме реченог: и поред тога што строго теолошко-догматско учење највећих Отаца и учитеља Цркве формално не говори о икони као уметничком предмету, ипак из њихових богословско-филозофских ставова о човеку као *икони Божијој* проистиче утицај на поштовање икона у сваком погледу, не просто као уметности по себи, јер би то било апсурдно и водило би у идолатрију. Једноставно, ради се о поштовању Бога који је даровао човеку биће, а преко иконе једну перспективу *вечној бића*. Томе следи да,  *$\theta\sigma\iota\omega\upsilon\upsilon\eta\iota$  материју – лик,  $\lambda\upsilon\delta\iota$   $\theta\sigma\iota\omega\upsilon\upsilon\eta\iota$  личности коју материја, образована на један ликовни начин, приказује*. У том кључу биће јасније и оно што ће се истицати у борби против иконобораца. У теолошким студијама на тему иконе код Светих Отаца доминира повезаност црквеног контек-

40 Зизјулас Ј., (2002): „Евхаристија и Царство Божије“, *Саборности* бр. 3–4 год. Пожаревац, 41.

41 *Μυσταγωγία*, PG 91, 664D.

42 Watzlawick P., Beavin J., H. & Jackson, D., (1967): *Pragmatic of Human Communication*, New York, 48–49.

43 Свети Герман Цариградски, „Посланица Томи Клавдиополском“, у: Поповић Р., (2011): *Седми васељенски сабор – његов одјек у црквеној уметности – одабрана докуменшта*, Београд, 25.

ста са самим човеком. Наиме, човек јесте икона Божија тек у оквиру Цркве, у којој и сам бива икона и остварује своје пуно назначење које му она омогућује. Преко Цркве, човек бива усмераван ка његовом прволику, пре свега комуникацијом која је омогућена литургијским путем. Тачније, „есхатолошка стварност која се у историји појављује преко иконе Цркве, открива и свету Литургију као икону Будућега Века, и то не симболично, већ иконички, што значи да пројављује есхатолошку стварност у садашњости“.<sup>44</sup> То опет указује да сваки човек, који је део Цркве, стиче заједничко и идентично искуство кроз аскезу, и стога разумева иконични језик и симболе које су и други већ искусили или управо доживљавају догађај црквене заједнице.<sup>45</sup>

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Атанасије Велики, *Прошив аријанаца*, 3 PG 26.

Атанасије Велики, *О Оваилоћењу* (изд. Kannengiesser, C. (1973)): *Athanase D`Alexandrie: Sur l`incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, (Sources Chrétiennes, 199), Paris.

Григорије Богослов, (2001): *Празничне беседе*, „Беседа на богојављење“, Требиње – Врњачка Бања.

Јован Дамаскин, (2002): *Беседе*, „Беседа на Срећење Господње“, Требиње – Врњци.

Герман Цариградски, „Посланица Томи Клавдиопољском“, у: Поповић Р., (2011): *Седми васељенски сабор – његов одјек у црквеној уметности – одабрана докуменџа*, Београд.

Григорије Ниски, *О девичанству*, PG 46.

Максим Исповедник, *Мистагогија*, PG 91.

Никола Кавасила, (2002): *О живошћу у Христћу*, Беседа, Нови Сад.

---

44 Зизјулас Ј., (2002): *Евхаристија*, 39.

45 Скутерис К., (2005): „Лик, символ и језик у тријадологији“, *Исшина*, год. VI, св. (број) 12–15, 42.

Тит Бостријски, *На Луку*, ВЕПЕС 19.  
Василије Велики, „Посланица“, 38 PG 32.

### Литература:

Аверинцев С. С., (1982): *Поетика рановизантскијске књижевности*, Београд.

Бычков В. В., (2009): *Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика Искусство*, Москва.

Balthazar H., (1961): *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenner*, Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln.

Benedikt R., (1976): *Obrasci kulture*, Београд.

Δημητροπούλου Π., (1954): *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου*, Ἀθήναι.

Δράγα Γ. Δ., (1986): “Ἡ Ἐνανθρώπιση τοῦ Θεοῦ κατὰ τον Ἅγιον Ἀθανάσιον Ἀλεξανδρείας”, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «*Εκκλησία*» Ἀθήναι.

Деретић Ј., (2005): *Културна историја Срба*, Народна књига Алфа.

Ђого Д., (2008): „Доктринарни елементи иконоборства код раних црквених писаца“, *Ошачник*, год. II, свеске 1–3, Београд.

Ђурић Ж., (2002): „Разликовање и веза између εἰκόν τοῦ Θεοῦ и κατ’ εἰκόνα код св. Атанасија Александријског“, *Саборности* 3–4, год. VIII, Пожаревац.

Еко У., (1995): *Симбол*, Београд.

Јанарас Х., (2001): *Личности и ерос*, Нови Сад.

Јагазоглу С., (2009): „Иконична онтологија“, *Ошачник (часопис за свештоошачку праксу и теорију)*, год. III, свеска 1, Београд.

*Културологија скрипти*, [www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teorija-znaka](http://www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teorija-znaka) (посећено 23. априла 2011.)

Kuhg H., (1990): *Liturgy and Tradition. Theological reflections of Alexander Shmetann*, New York.

Καλαντζάκη Σ. Ε., (2001): *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός*, Πουρναρά-Θεσσαλονίκη.

Manoussakis J. P., (2006): “Prosopon and Icon”, у *After God, Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York.

Ματσούκα Ν., (2001): *Θεολογία κτισιολογία, Εκκλησιολογία κατὰ τον Μέγαν Ἀθανάσιον, Σημεῖα πατερικῆς καὶ οἰκουμενικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη.

Νικολάου Θ. Σ., (1992): *Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στο μυστήριο της οικονομίας*, Θεσσαλονίκη.

Нелас П., (2001): *Обоженье у Христѹ*, Хришћанска мисао, Србиње – Београд – Ваљево.

Острогорски Г., (1970): *О веровањима и схваћањима византинца*, Београд.

Пурић Ј., (2010): *Људско лице Боја*, Београд.

Панофски Е., (1975): *Иконолошке студије*, Нолит, Београд.

Павловић М., Алексић М., Шилег Д., (2008): *Ојлашавање у медијума*, Мегатренд универзитет, Београд.

Перић Д., „Икона и подобје у антропологији светог Григорија Ниског“, [www.verujem.org/savremeni\\_teoloji\\_azbucni.htm](http://www.verujem.org/savremeni_teoloji_azbucni.htm) (посећено 1. јула 2011).

Петровић П., (2010): „Богослужбена природа богоустановљене иконе Божије у људима“, *Ошачник*, год. II, свеска 1, 2 и 3.

Pierce J. R., (1961): *Symbols, Signals, and Noise: The nature and Process of Communication*, Harper and Brothers, New York.

Pollard T. E., (1957): „Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius“, *Studia Patristica*, vol. II, Berlin.

Patsavos J. Lewis, (1995): „Ecclesiastical reform At what cost“? *The Greek Orthodox Theological Review* 1–2.

Ρωμανίδου, Ι. Σ. (1999): *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ὁρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τομος Α΄ Τετάρτη ἔκδοσις, Θεσσαλονίκη.

Скутерис К., (2005): „Лик, символ и језик у тријадологији“, *Исцїна*, год. VI, свеска (број) 12–15.

Шмеман А., (1979): *За живоӣ свеїа*, Београд.

Taft R. F., (1984): *The Spirit of Eastern Christian Worship, Beyond East and West, Problems in Liturgical Understanding*, Washington.

Тумберг Л., (2008): *Микрокосмос и посредник, теолошка антропологија свеїої Максима Исїоведника*, Београд – Шибеник.

Ουσπένσκη Λ., (2006): *Η Εικόνα*, Αθήνα.

Βατσιοῦρα Κυριακοῦ Ν., (1999): *Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου καὶ ἡ σημασία τοῦ ἔργου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Αθήνα.

Watzlawick P., Beavin J., H. & Jackson, D., (1967): *Pragmatic of Human Communication*, New York.

Вујновић А., (2011): *Икона срїска духовна и исїоријска слика*, Београд.

Зизјулас Ј., (2002): „Евхаристија и Царство Божије“, *Саборносї бр. 3–4* год. Пожаревац.

Ziziulas J. D., (1985): *Being as Communion*, New York.

# THE ICON: ETYMOLOGY OF THE TERM AND ITS THEOLOGICAL MEANING

**Željko Đurić**

*Academy of Serbian Orthodox Church for Fine Arts  
and Conservation in Belgrade*

**Summary:** *In the groundwork of patristic exegesis the term Icon is directed to the relationship of God and man. In that context, the Icon acquires character of relationship and can be assumed only in the framework of a communion. Ontology of Icon is an interdependent relationship. It is theological view that could be offered as a model of exegesis, and even a model for facing with particular views of scholars that speak about Icon (as a sign and as a symbol).*

**Key words:** *Icon, communion, eschatology, Salvation, man.*