

Никада као богови: иконе и иконопоштовање

проф. Константин Скуттерис

www.pravoslovo.net



У традицији Источне Цркве, Њено учење и богослужење су неодвојиви. Богослужење је, у извесном смислу, догматско сведочанство, оживљавање откривењских догађаја. Стога, „догме нису некакве апстрактне идеје, које постоје ради самих себе, већ откривењске и спасоносне истине и стварности, које за циљ имају васпостављање заједнице између човека и Бога.”¹ Без икаквог оклевања можемо рећи да, према православном учењу, пуноћа богословске мисли лежи у црквеном богослужењу. Управо из тога разлога, многи људи термин *Православље* не разумевају као исправно мишљење, већ као

исправно славословље (доксологију), исправно богослужење. Наравно, исправно богослужење подразумева и исправно мишљење. Управо због ове уске повезаности између богослужења и учења, сматрам да се теологија иконе најбоље може представити богослужбеним текстовима, односно догматским сведочењем заједнице верних. Из тога разлога ћу за основу свога излагања узети три химне које се певају у Недељу Православља. Као што је добро познато, Недеља Православља је прва недеља Великог поста, када се православна Црква сећа Своје победе над иконокластима и коначног враћања икона у цркве у време регент царице Теодоре. Одлука о томе је донесена на цариградском сабору 843. године, када је и установљено да се овај празник победе Православља прославља сваке године.

Три химне, које ћу користити у своме раду су: кондак, трећа стихира и Слава на стиховње стихире са вечерњег богослужења.²

1.

Неописиви Логос Очев описа се оваплоћен из Тебе Богородице, и упрљаној икони Он поврати изгубљену славу, испунивши је

божанственом лепотом. Стога, исповедајући наше спасење – делом и речју га изображавамо.

2.

Иако у Својој божанској природи, по суштини неописани Господе, благоизволео си да, оваплотивши се будеш описан; и примивши плот примио си на Себе и сва његова својства. Зато ми, смерно целивајући је, изображавамо благообразност спољашњости Твоје. Следујући тако светом апостолском предању, бивамо узнесени љубављу Твојом примајући од иконе Твоје благодат исцељујућу.

3.

Узрастајући из нечастија у благочешће, и просветљени светлошћу познања, рукама заплешћимо, псалмима Бога прославимо и поклонимо се смерно светим иконама Христа, Богородице и свих светих, било да су изображене на зидовима, даскама или свештеним сасудима, одбацујући неблагочестива учења јеретичка. Јер као што каже свети Василије: *клањајући се лику, клањамо се Прволику*. Молитвама Твоје Пречисте Матере и свих светих, Христe Боже наш даруј нам велику Твоју милост.

НЕОПИСИВИ ЛОГОС ОЧЕВ ОПИСАСЕ ОВАПЛОЋЕН

Проучавајући ову тему, на самом почетку можемо увидети да питање о иконама има христолошку димензију. Употреба икона је саставни део учења о Оваплоћењу. Основно питање се може формулисати на следећи начин: да ли је Христос, оваплоћени Логос, описан или неописан? Иконоборци су тврдили да је Богочовек Христос неописан, јер јединство божанског и човечанског није остављало места за његово представљање.

Према теологији иконобораца, како је то представљено на сабору у Јерији (754. г.)³, иконописац који слика „икону Христа, представља Његову човечанску природу, одвојену од божанске, или пак представља и божанство и човечанство оваплоћеног Логоса. У првом случају, иконописац је следбеник Несторија, док у другом случају, поистовећујући божанство и човечанство, следује монофизитима. Штавише, он претпоставља да се неописана божанска природа може описати човечанском природом, што је хула.⁴

Иако се ови аргументи чине разумним, очигледно је да су иконокласти имали тешкоћа у разумевању да икона не представља ни једну, нити обе Христове природе. Икона, пре свега кроз видљиво

представља невидљиво. Св. Јован Дамаскин, одговарајући на примедбе иконобораца, даје следеће јасно богословско образложење:

„Не клањамо се творевини преко Творца, већ Творцу, Који је постао творевина слична мени, и Који је узео тело како би обожио моју природу и учинио ме причасником божанске природе (...). Пошто тело није постало божанство, већ, како Реч постаде тело без икакве измене, остајући какво јесте, тако и тело постаде Реч, не губећи оно што јесте, поистовећујући се са Речју ипостасно. Дакле, охрабрен, представљам невидљивог Бога, не као невидљивог, већ као видљивог, Који је ради нас узео тело и крв. Не представљам невидљиво божанство, већ видљиво тело Божије.”⁵

Поред изнетих аргумената против иконопоштовања, може се сагледати дубока богословска разлика између иконобораца и иконобранитеља. Иконоборци су наглашавали природу, а иконобранитељи су за основу свега истицали ипостас, личност оваплоћене Речи. Св. Теодор Студит кратко и јасно излаже православно становиште: „Свака икона је икона ипостаси, а никада природе.”⁶ Посматрано са тог становишта, икона није историјска слика. Иконописац не слика слике одређених невидљивих, небеских и трансцендентних стварности, већ конкретних догађаја и личности повезаних са историјском чињеницом Оваплоћења.

Икона се разумева као дар Оваплоћења, као нова могућност богословствовања, заснована на личности оваплоћеног Сина. У старозаветно доба није било могућности за представљање Бога. У Мојсијевом закону постоји строга забрана сликања: *Не гради себи лика резана нијим какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи, или у води испод земље* (2. Мој. 20, 4).⁷ Слике из тога времена представљале су извесну опасност слављења једног и истинитог Бога. Св. Јован Дамаскин о томе каже:

„У прошла времена се Бог, будући без тела и облика, никако није могао представити. Али сада, када је Он узео људско тело и живео међу људима, могуће је насликати видљивог Бога. При томе се не клањамо твари, већ величамо Творца све твари, Који је постао твар ради мене, Који се из крајњег снисхођења Свога оваплотио, и Који је кроз твар спасио људски род. Стога, непрестано поштујем твар кроз коју је остварено моје спасење.”⁸

Христос држи васцелу твар и освећује је. Тајна божанског Домостроја коначно укида сваки дуализам између духа и материје. У Личности Господа нашега Исуса Христа, проналазимо потврду твари, која постаје посредник божанске енергије и благодати.⁹ Дакле, твар има и својеврсну литургијску улогу у историји спасења људског рода.

Управо са овог становишта треба да разумевамо оптужбу иконокласта о наводном идолопоклонству. У грчком паганизму, идоли су

били само представе онога што не постоји.¹⁰ На тај начин је твар постала објекат обожавања (adoratio). У новозаветно доба, Христос је избавио човека од идолопоклонства, али не на негативан начин - забрањујући сваку представу - већ позитивно – откривајући Себе, Који је истинита слика Бога Оца (2.Кор. 4,4; Кол. 1, 15; Јн. 14, 9).¹¹ По Своме божанству, Бог Реч је једносуштна икона Оца и у његовој човечности је икона Бога. У Својој човечности, Он открива икону аутентичног човека. То је већ само по себи очигледно, иако не можемо раздвојити две природе у Христу. Таква подела води или у несторијанизам или у монофизитство. Стварност ипостаси, једне Христове Личности, осигурава јединство две природе „неливене, неизменљиве, нераздељиве, неодвојиве”.¹² Тако, када говоримо о Христу, на уму имамо јединство две природе.

Аналогно томе, говорећи о Христовој икони, прихватамо да се ово јединство представља и на икони. Другим речима, на икони Христова човечанска природа није одвојена од божанске, већ превасходно разумевамо да она (икона, прим. прев.) представља оваплоћеног Логоса, неописану Реч Очеви, Која је, узевши тело, постала описана. Као што ипостас омогућава ово јединство, али и разликовање двеју природа, Христова икона исто тако сведочи о јединству тих природа, али и о разлици између створеног и нествореног.¹³ Како би оправдали сликање Христових икона, Оци Седмог васељенског сабора истичу појаву ове иконе која приказује саме ипостаси Бога Логоса по телу:

Када саборна Црква приказује оваплоћеног Христа, Она Га не одваја од божанства које је сједињено са Њим. Она пре сматра да се тело обожило и да је неодвојиво од Самога Бога (omotheon), како то каже и сам Григорије Богослов (...). Исто као када сликамо портрет неког човека, ми га при томе не сликамо без његове душе, већ човек кога сликамо задржава своју душу (...). Исто тако када иконопишемо Господа, ми исповедамо да се Његово тело обожило, те разумевамо да Његова икона представља образ Прволика.¹⁴

И УПРЉАНОЈ ИКОНИ ОН ПОВРАТИ ИЗГУБЉЕНУ СЛАВУ,

ИСПУНИВШИ ЈЕ БОЖАНСТВЕНОМ ЛЕПОТОМ

Иконе имају своје библијско оправдање у стварању човека по божанском подобију. Стварање човека „по Својему обличју” (1.Мој. 1, 26), јасно указује на извесну аналогију која постоји између божанског и човечанског. Грчки Оци разумевају ову аналогију у смислу учествовања у божанској лепоти. Посматрано са тог становишта, чињеница да је човек створен по слици Божијој, значи да је Бог направио људску природу пријемчивом за свако добро. По Својој приорди, Сам Бог је апсолутно добро и апсолутна лепота, те је човеку, стварајући га по Своме обличју,

пренео Своју доброту, која се описује као слобода, премудрост, правичност, љубав, бесмртност.¹⁵ Другим речима, човек је створен да би био својеврсно огледало божанске лепоте. Очигледно је да постоји основна разлика између Бога Праобраза и човека обличја: први је нестворен, а други створен. Значајно је и то да је стварање човека по божанској слици динамичког карактера. Човек би требало а се прошири од слике до подобја Божијег. Дар обличја није имао статички карактер; већ је пре представљао почетак личносне историје обожења. Али, слику Бога као створене стварности, још увек је карактерисала променљивост. Човек би могао да одбије да следи пут који води од слике до подобја. То се у ствари управо и догодило: он је следујући својој слободној вољи пао. Првородни грех се разумева као помрачење и затамњење божанског лика. Св. Григорије Ниски каже да је човек заменио слику за маску (prosopieion).¹⁶

Оваплоћењем Логоса човеку је враћена првобитна слава. У Христу се остварило друго стварање човека; скривена и помрачена икона Божија је поново насликана. Човеку је поново отворен пут од слике ка подобју. Чињеница да је Син Божији постао човек пружа човеку могућност да и сам постане бог по благодати. Свети Оци Седмог васељенског сабора, упоређујући прво и друго стварање човека, наглашавају да је друго стварање човека, остварено кроз Бога Логоса, „ближе Божијем подобју, због чега ово поновно стварање постаје боље од самог стварања. Поред тога, овај дар је вечан.”¹⁷

Овај „неотуђиви дар”¹⁸ човека поново уводи у заједничарење у божанској красоти. Човеку је поново дата могућност да, свесно и по слободној вољи, постане богоносац (theophoros). Наравно, место овог човековог преображаја јесте Црква. Крштењем у Цркви, човек може пронаћи своје стварно биће. Другим речима, Црква пружа лек и оздрављење, враћајући човека у његово природно стање. Тако дакле, човек у Цркви, учествујући у животу који обожује, и сам постаје икона. Св. Дијадох Фотички наглашава да је човеку у Цркви дата могућност да, кроз унутрашње делање и благодат Светога Духа, „поново наслика властито божанско подобје.”¹⁹

Ова иконишна димензија човека се јасно показује у многим аспектима живота православне Цркве. На свакој Литургији и сваком јавном богослужењу, свештеник кади сваког верника на исти начин као што кади иконе. На Божанственој Литургији, верници који певају трисвету песму животворној Тројици, сматрају се иконама херувима. Окружени иконама, они Христу приносе „Твоје од твојих Теби приносећи због свега и за све”. Тако је Литургија жива икона небеске тајне Царства Божијег. Чак је и сама црква као грађевина, по речима св. Симеона Солунског, икона васцеле Цркве, која представља оно што је на земљи, на небу и изнад небеса. Припрата храма означава земљу, брод рај или небо,

а олтар оно што је изнад небеса.²⁰ Штавише, Сама Црква је икона Свете Тројице. Заједница личности у телу Цркве је слика заједнице божанских Личности.

Дакле, видимо да употреба икона има дубоко богословско значење. Слободно можемо рећи да иконе превазилазе речи, представе и слике, те да оне представљају богословље, реч о Богу, чији је циљ да човека доведу пред Бога „лицем ка лицу”. Сликање икона обухвата визуелно представљање целе драме човекове историје. На „светим иконама Христа, Пречисте Богородице и светитеља, било да су насликане на зидовима, даскама или на светим сасудима”, приказано је стварање човека по подобију Божијем, његово поновно стварање у Христу, његов преображај и коначна слава.

ИСПОВЕДАЈУЋИ НАШЕ СПАСЕЊЕ – ДЕЛОМ И РЕЧЈУ ГА ИЗОБРАЖАВАМО

Св. Јован Дамаскин нас у својим *De Imaginibus Oratio I* подсећа на разлику коју је направио св. Василије Велики између писаног и неписаног учења, те истиче његов закључак да „оба имају једнаку важност за нашу веру.”²¹ Он управо на то и мисли када говори о „неписаним обичајима”, наглашавајући да се „црквене заповести преносе не само кроз написане речи, већ и кроз предање.”²²

Сада ћемо покушати да сагледамо улогу икона у поменутом контексту. Већ смо напоменули да је кроз оваплоћење Речи Божије човек постао нова твар, поставши икона по благодати Светога Духа и по унутрашњем делању. Такође смо истакли да иконе представљају и један од начина богословствовања. Коначно, то значи да човек у Цркви има две могућности: прво, да постане икона Божија, поново васпостављајући подобије Божије у себи; и друго, да пренесе овај дар ближњем, богословствујући не само речима, већ и сликама.²³

Иконе су насликане речи. Оне се односе на историју спасења и њену пројаву у конкретним личностима. Православна Црква је иконе увек схватала као насликано јеванђеље, као сведочанство великих дела које је Бог, оваплоћени Логос даровао човеку. На Сабору одржаном 860. г, је речено да је „све што је изречено речима и написано словима, исто тако и пренесено језиком боја.”²⁴ Посматрано са овог аспекта, између икона и Светог Писма постоји унутрашња повезаност: обоје са-постоје у Цркви и објављују једнаке истине. Речи и иконе се међусобно надопуњују и. Свето Писмо, каже св. Јован Дамаскин, је једна врста иконе; а икона је, са друге стране, Свето Писмо. Поново ћемо навести његове речи:

„Као што у Светом Писму слушамо реч Христову и освећујемо се (...), исто тако кроз насликане иконе сагледавамо Његово човечанско

обличје, Његова чуда и страдања: и тако се освећујемо, и утврђујемо у вери, и испуњавамо се радошћу и постајемо блажени. Поштујемо и славимо његово човечанско обличје и тиме, опет, созерцавамо, колико можемо, славу Његовог божанства. Јер, до духовног можемо доћи кроз материјално, будући да смо тако и створени - имајући и душу и тело. Пошто наша душа није огољена, већ заштићена покривалом, ми, као телесним ушима, чујемо разумљиве речи и на крају созерцавамо оно духовно. На тај начин кроз физичко виђење долазимо до духовног.²⁵

Иконична димензија Светога Писма и духовна димензија икона су у апсолутној сагласности са богословљем Источне Цркве, и то посебно са Њеним учењем о откровењу и богопознању. Добро је познато да, са становишта православне вере, речи из Светога Писма нису саме по себи откровење, већ су оне пре речи о откровењу.²⁶ Исто тако, икона сама по себи није независна, већ нас ка томе води. Следујући томе, и Свето Писмо и иконе имају тако рећи уводну и педагошку функцију: они говоре о историјским догађајима или личностима; проповедају спасење - у првом случају кроз речи, а у другом кроз слику; они говоре о откровењу, иако оно само по себи превазилази и речи и слике.²⁷ Занимљиво је да је Никифор, патријарх цариградски (806-815.), сматрао да иконе, иако представљају „сведочанство више везано за овај свет”, врше силан утицај, нарочито на оне који не разумеју Свето Писмо. Заиста, веома често се дешава да оно што пречујемо, видимо на иконама.²⁸ Зато Свети Оци Седмог васељенског сабора говоре о „библијској представи” и „сликовном уобличавању” као два симболична начина, кроз која долазимо до надчулних стварности.²⁹

Ипак, потребно је да подробније објаснимо уводни и васпитни карактер Светог Писма и икона. Говорећи о Светом Писму и иконама на симболичан начин (симболичан у првобитном значењу ове грчке речи), просто мислимо да обоје имају ограничену функцију, јер су сама тајна о Богу и искуству, слави преображеног Христа и неисказивим речима које је ап. Павле чуо, откривене стварности, које се не могу изразити и пренети створеним речима, представама или сликама. Св. Симеон Нови Богослов се позива на 2. Кор. 12,3;4 (*И знам да ѿај човјек – да ли у ѿијелу, да ли изван ѿијела, не знам, Боџ зна – би однесен у рај и чу неисказане ријечи које човјеку није доуишћено џоворишћи*), и каже:

„Неисказане речи” су мистична и истински неизразива виђења и преузвишено непознато познање славе и божанства Сина и Речи Божије, који превазилазе сваку светлост и знање. Ово откровење славе Божије (које св. Симеон назива поимање непојмљивог) се даје светитељима и то просветљењем Светога Духа.³⁰

Тако светитељи кроз божанско просветљење чују неисказиве речи, које превазилазе свако слушање; они имају виђење онога што превазилази свако виђење. Према св. Симеону, човек који је просветљен свише и који

је имао виђење, има ново чуло које сједињује свих пет чула, али истовремено надилази и свако поједино чуло.³¹ Имајући то на уму, могуће је разумети да библијско, као и сликовно богопознање, води ка надумном и над-чулном богопознању. Такво знање се налази у Светом Писму и изражава се на иконама (будући да свака икона открива оно што је скривено);³² а истовремено оно превазилази сваки опис или израз, било у Светом Писму или на иконама.

ЗАТО МИ, СМЕРНО ЦЕЛИВАЈУЋИ ЈЕ, ИЗОБРАЖАВАМО БЛАГООБРАЗНОСТ СПОЉАШЊОСТИ ТВОЈЕ

Тако долазимо до најделикатнијег питања везаног за проблем иконопоштовања, а које је било једна од главних тема у време иконоборне јереси, али и повод многих неспоразума у западном хришћанству. Карактеристичан пример тога јесте англикански двадесет други „Члан религије” (Articles of Religion), у коме се осуђује „слављење и поштовање слика”. Пошто су ови неспоразуми у великој мери настали и као резултат тешкоћа при превођењу, корисно је да укратко разјаснимо употребљене термине. У грчком језику се у основи користе две речи: *aspasmos* и *proskynesis*. Први можемо превести као „целивање” а други као „поклоњење”. Оба термина се спомињу у правилима Седмог васељенског сабора, те се чак поклоњење дефинише као почасно поклоњење (*timetike proskynesis*):

Са великом пажњом и прецизношћу тврдимо да поштоване и свете иконе, треба поштовати заједно са часним и животворним Крстом. Иконе, насликане бојама или направљене као мозаици или од неког другог материјала, има да се ставе у свете цркве Божије, на свете сасуде и одежде, на зидове и даске, у куће и поред путева: иконе Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа и Његове Пречисте и Пресвете Матере, свечасних анђела и свих светих. Јер, што су оне дуже пред човековим очима, то они који их посматрају сећају се и почињу да ревнују њиховом Праобразу и одају им сваку хвалу, част и поклоњење, али не и истинско sluжење (*latreia*) које, по нашој вери, приличи само Богу.³³

Иако је ово саборско правило веома јасно и одбацује сваку врсту латрије, стварно иконопоштовање се често приписује источном хришћанству. Очигледно је да је разлог томе непрецизан превод грчке речи *proskynesis* (поклоњење), која је у латинској верзији саборских правила, преведена као „обожавање”. Познати *Libri Carolini* користи овај превод и, из политичких разлога, одбацује и иконоборачки сабор из 754. г. и други сабор у Никеји сабор из 787. г. Други никејски сабор је у *Libri Carolini* окарактерисан као *inepsissima Synodi*. Интересантно је и то да и

Тома Аквински, који признаје други сабор у Nikeји, говори о „релативном обожавању”. Заснивајући своје аргументе на поменутом изразу, Грци су искористили прилику да на Сабору одржаном у св. Софији 1450. г. оптуже Латине за идолатрију.³⁴

У сваком случају, упркос овим неспоразумима, православно богословље је увек заступало јасно становиште да је поштовање икона релативно. Оци Седмог васељенског сабора често понављају: „Хришћани поштују једног Бога прослављеног у Тројици, и само Њега поштују”. Дакле, „они иконе релативно поштују (...) и то никада као богове.”³⁵

КЛАЊАЈУЋИ СЕ ЛИКУ НА ИКОНИ, КЛАЊАМО СЕ ПРВОЛИКУ

У иконоборачком спору се у великој мери употребљава платонистичко схватање „праобраза” и „слике”. Иконоборном поистовећивању слике са праобразом, бранитељи икона су супротставили истинско разликовање иконе од божанског узора. Иконе нас подсећају на Праобраз и уздижу нас ка Њему.³⁶ Оне нису одвојене стварности саме по себи, већ њихова вредност произилази из стварности које оне представљају. Иконе су сведоци невидљивог присуства Божијег у историји. Оне нас воде у визију једне нове историје, визију божанственог царства у којем се срећу прошлост, садашњост и будућност. Иконе представљају други космос, који на свршетку времена тек треба да се открије у свој својој пуности. Аналогија „слика-праобраз” захтева даље објашњење, за чију основу ћемо узети одређење св. Василија Великог: „Част која се одаје икони, прелази на Прволик.”³⁷

Када говоримо о икони и прволику, при томе не мислимо на однос који постоји између божанских личности. Само је Син „природна и истинска икона” Оца, и само је Дух Свети „природна и истинска икона” Сина.³⁸ Остале представе Бога се разликују од свога узора, те стога нису идоли.³⁹ Иако се икона разликује од свога праобраза, ипак постоји близак однос међу њима. Другим речима, иконе светитеља нису само слике неких узора из прошлости, већ личности које овде и сада сведоче живот светости. Ђакон Стефан цариградски у своме *Vita Sancti Stephani Junioris* истиче да су „иконе врата која отварају наш ум, створен по својој унутрашњој сличности са божанским прототипом.”⁴⁰ Св. Јован Дамаскин, говорећи о иконама, истиче да су за време свог живота „светитељи били испуњени Светим Духом, те се након њиховог упокојења Он задржао у њиховим душама и телима, гробовима, дуборезима и њиховим светим иконама: додуше не по природи, већ по благодати и енергији.”⁴¹ Стога, када их поштујемо, ми не поштујемо даску, зид или неки сасуд, већ светост одређене особе. Па, прослављајући тог светитеља, величамо и

славимо Бога од Кога долази сваки добар и савршен дар. Дакле, увек постоји својеврсна богословска аналогија и одређени христоцентрични однос: „Христа сликамо као Цара и Господа, никада Га не одвајајући од Његове војске. Светитељи су Његова војска (...). Поштујем икону Христа као оваплоћеног Бога; (икону) (...) Богородице, као Мајке Сина Божијег; (иконе) светитеља као пријатеља Божијих.”⁴²

Поштовање указано иконама се односи на наш Праобраз, на оваплоћеног Сина Божијег и, кроз Њега и у Њему, на једносупштну и нераздељну Тројицу. О томе говори и св. Герман, патријарх цариградски: „Када неко ко је познао Бога погледа у икону неког светитеља, он каже: (...) Слава Теби Боже, и затим додаје име светитеља (...), те се свесвето Име Христово прославља видљиво и невидљиво.”⁴³

СЛЕДУЈУЋИ ТАКО СВЕТОМ АПОСТОЛСКОМ ПРЕДАЊУ, (...)

ПРИМАМО ОД ИКОНЕ ТВОЈЕ БЛАГОДАТ ИСЦЕЉУЈУЋУ

Очигледно је да када говоримо о иконама, дотичемо се саме основе православне духовности. Св. Герман цариградски, говорећи о иконама, наводи речи св. Јована Златоустог, који наглашава да је питање о иконама испуњено светошћу.⁴⁴ Следујући православној традицији, установљено је да је икона живи запис божанске енергије⁴⁵ и штавише посредник за примање благодати и исцељења. Већ смо истакли да светост није просто неки феномен из прошлости, већ она, по благодати, свагда пребива у икони „не напуштајући је”. Дакле, иконе су освештани источници, путеви духовне и телесне терапије и почетак коначног преображаја света.

Како бисмо разумели исцелитељне и благодатне димензије икона, требало би да на уму имамо оно што смо већ укратко и рекли. Пошто човека чине душа и тело, то он само кроз материјално може доћи до духовног. Дакле, твар има литургијску функцију. Она је *sine qua non* не само у време Христовог боравка на земљи, које је довело до непрекидног обожења твари, већ и у целом животу Цркве. „Непрестано поштујем твар кроз које се спасавам”, каже св. Јован Дамаскин, „јер је испуњена божанском енергијом и благодаћу.”⁴⁶ Богојављањем, твар је преображена и употребљена; обновљена и поштована. Дрвени крст, гора, место лобање, животодавни камен, нови гроб (источник нашега васкрсења), Свето Писмо, Часна Трпеза на којој постајемо причасници Хлеба Живота, чак и сама Христова Крв и Тело – све је то твар.⁴⁷ Као и многе друге твари, и икона је материјана ствар која преноси благодат.

Даривање исцелитељне благодати кроз материјане ствари представља уобичајену традицију у Цркви и библијски је засновано на разним чудотворним исцелењима које је учинио Сам Христос и Апостоли. Можемо као пример навести случај *неке жене која је дванаест година боловала од ишчења крви*, а која је исцељена само након што се дотакла Христове хаљине (Мк. 5, 25-34). Патријарх Герман нас такође подсећа на још неколико прича из Дела апостолских: Петрова сенка (Дап. 5, 15-16), Павлови убруси и појасеви (Дап. 19, 11-12) су такође били посредници исцелења. Овде се не ради о било којој сенци или сваком убрусу, већ само Петровој сенци и Павловим убрусима, што значи да није свака икона чудотворна, већ само неке од њих. Исцељујућа благодат се не задобија аутоматски, већ се даје вернима под одређеним условима и то као дар божанске благодати.⁴⁸

Дакле, очигледно је да икона није неки декоративни елемент, већ литургијски предмет, неодвојив од заједнице верних, која је и чини посредником обојујуће и исцелитељне благодати. Црква је темељ исцелитељне благодати. У Њој икона постаје пут духовне и телесне терапије, управо као што Свето Писмо у Цркви постаје реч Божија „брза, силна и оштрија од сваког двосеклог мача”. Ван Цркве, икона представља само обичну слику религијског садржаја, исто као што је Свето Писмо књига „запечаћена са седам печата”.

Јеванђеље, као и икона, превазилази мерила овога света. Јеванђеље подразумева укидање човекове мудрости; *ријеч о крсту је лудост* пред светом (1.Кор. 1, 18). Ова лудост доноси уништење сваке мудрости *по ишјелу* (1.Кор. 1, 26).

Погубићу мудрост мудрих, и разум разумних одбаћићу. Гдје је мудрац? Гдје је књижевник? Гдје иреирач овога вијека? Зар не иреивори Боџ мудрост овога свијета у лудост? Пошто, дакле, у иреимудрости Божијој свијет мудрошћу не позна Боџа, изволи се Боџу да лудошћу иройовиједи сјасе оне који вјерују. (1.Кор. 1, 19-21).

Попут усменог Јеванђеља, икона – визуелно Јеванђеље – јесте лудост и саблазан за свет. Свет расућује по ономе што види, док икона представља прозор кроз који видимо како ствари заиста изгледају – обожене и преображене.⁴⁹

с енглеског превела:
КАТАРИНА ОЛИМПИЋ

¹ „Agreed Statement of the Third Sub-Commission (July 1982)”, Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Discussions, Document 257.

² Превод на енглески: *The Lenten Triodion*, tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware (London 1978), стр. 306, 300, 301.

³ Правила Сабора у Јерији су сачувани у записницима Седмог васељенског сабора (787. г.).

⁴ J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York 1974), стр. 44. G. Florovsky, „The Iconoclastic Controversy”, *Christianity and Culture* (Belmont Mass. 1974), стр. 101-119. В. Giannopoulos, *Ai Christologikai antilepseis ton Ikonomachon* (Athens 1975).

⁵ PG 94. 1236BC.

⁶ PG 99. 405A.

⁷ Св. Јован Дамаскин, PG 94. 1245; 1249D.

⁸ PG 94. 1245AB.

⁹ PG 94. 1300B.

¹⁰ Герман Цариградски, PG 98. 152C.

¹¹ P. Evdokimov, *L’Orthodoxie* (Neuchatel 1965), стр. 218.

¹² Правило Четвртог васељенског сабора у Халкидону.

¹³ P. Evdokimov, *L’art de l’icone. Theologie de beaute* (Paris 1972), стр. 178.

¹⁴ Mansi xiii. 344AB.

¹⁵ Св. Григорије Ниски, PG 44. 184A-D. D. L. Balas, *Metousia Theou* (Rome 1966), стр. 143. L. Ouspensky, *Theologie de l’icone* (Paris 1980), стр. 137.

¹⁶ PG 44. 193C.

¹⁷ Mansi xiii. 216A.

¹⁸ Mansi xiii. 216A.

¹⁹ *Philokalia I* (Athens 1957), стр. 266.

²⁰ PG 155. 292A, 337D-340A.

²¹ PG 94. 1256A (св. Василије: PG 32. 188A).

²² PG 94. 1256A.

²³ L. Ouspensky, V. Lossky, *The Meaning of Icons*, (Boston 1952), стр. 37.

²⁴ Mansi xvi. 40D. P. Evdokimov, *L’Orthodoxie*, стр. 222.

²⁵ PG 94. 1333D-1336B.

²⁶ Симеон Нови Богослов, *Sources Chretiennes* 122 (Paris 1966), стр. 390. Главна мисао св. Симеона јесте да се Свето Писмо не може поистоветити са открићењем; даје одличан коментар на неисказане речи које је чуо ап. Павле.

²⁷ „Попут Светог Писма, и икона преноси историјске чињенице, догађаје из свете историје или историјске личности, насликане у њиховом стварном физичком облику; оне, исто као Свето Писмо, показују да је открићење изнад времена, садржано у датој историјској реалности.” (Успенски, Значење икона)

²⁸ PG 100. 308D.

-
- ²⁹ Mansi xiii. 482DE.
- ³⁰ Sources Chretiennes 122, стр. 398-400.
- ³¹ Sources Chretiennes 122, стр. 400-402.
- ³² св. Јован Дамаскин, PG 94. 1337B.
- ³³ Mansi xiii. 377CDE.
- ³⁴ Meyendorff, Byzantine Theology, стр. 46.
- ³⁵ Mansi xiii. 482BC.
- ³⁶ Mansi xiii. 482E.
- ³⁷ De Spiritu Sancto 18.
- ³⁸ св. Јован Дамаскин, PG 94. 1340AB; св. Теодор Студит, PG 99. 501BC.
- ³⁹ Meyendorff, Byzantine Theology, стр. 46.
- ⁴⁰ PG 100. 1113AB.
- ⁴¹ PG 94. 1249CD.
- ⁴² PG 94. 1252BCD.
- ⁴³ PG 98. 181D.
- ⁴⁴ PG 98. 149B.
- ⁴⁵ св. Јован Дамаскин, PG 94. 1248CD.
- ⁴⁶ PG 94. 1245B.
- ⁴⁷ PG 94. 1245BC. PG 94. 1300BC.
- ⁴⁸ PG 98. 185C. св. Јован Дамаскин, PG 94. 1352D.
- ⁴⁹ Никифор Цариградски, PG 100. 385AB; L. Ouspensky, Threskev­tike kai ethike Egkyklopaideia, 5. 410.