

ТЕОЛОШКАТА ПОЗАДИНА НА ИКОНОБОРСТВОТО

1. И иконоборците и иконопочитувачите биле согласни дека Синот Божји е природната икона на Бог Отец, како и за тоа дека човекот е создадена икона Божја¹. Но од овие претпоставки, двете страни извлекувале дијаметрално спротивставени заклучоци во однос на црковните икони. Во спорот за иконите не станувало збор само за различни толкувања на Преданието и изворите на кои се повикувале двете страни, туку за два дијаметрално различни теолошки концепта. Меѓу нив постоела ненадминлива разлика. Тие имале различно разбирање на поимот „икона“, условено од различните теолошки позиции, пред сè, во однос на христологијата. На доктринарното несогласување му претходело сосема различното доживување на иконата, кое го имале иконоборците и иконопочитувачите.

Суштинско значење за учењето на иконоборците било нивното поимање на природата на иконата, кое, иако не било богословски доследно, сепак, било јасно обликувано. Еден од водечките идеолози на иконоборството, императорот Константин V (Копроним) (741–775) ја развил тезата дека вистинската икона мора да биде „единосуетна со она што го изобразува“².

¹ „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ – (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15); „ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ“ – (Евр. 1, 3); „καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν“ (Битие 1, 27) спореди: Рим. 8, 29; 1 Кор. 11, 7; 15, 49; 2 Кор. 3, 18. „Синот, бивајќи од Отецот роден и природно изобразувајќи (φυσικῶς ἐκτύπων) го во Себе Отецот како икона, во ништо не се разликува (ἀπαράλλακτον) од Отецот, а како рожба ја запазува во Себе единосуетноста со Него. Basilus Magnus, *Homilia* 24, 4, *Contra Sabellianos, et Arium, et Anomeos*, (PG 31, 608 A).

² Nicephorus I, *Antirrheticus I*, adv. *Constantinum Copr.* 1, 15 (PG 100, 225). Иконоборческиот спор во својата суштина е богословски спор. Овој, како и секој друг богословски и философски спор во Византија, неизбежно, имал политичко-социјални димензии. Тие, иако не треба да бидат занемарувани, сепак, не можат да бидат прифатени како примарни. „Дури и Копроним мораше да ја оправдува својата политика и убедувања со теолошки аргументи, очигледно, не толку за да ги импресионира своите противници, колку што да упати убедлив повик до неговите потенцијални поддржувачи, тој мораше да зборува на нивниот идиом,

Користењето на тријадолошкиот поим „единосуштен“ (ὁμοούσιος) во контекст на иконоборечката ерес, подразбирало дека ракотворната Христова икона, која се користи во богослужението на Црквата, всушност, претставува лажна икона на Христа, бидејќи таа, очигледно, според својата тварна (материјална) природа, не може да биде единосушна со самиот Христос, иако тоа иконопочитувачите никогаш не го тврделе. Ваквото гледиште било својствено, не само за споменатиот император иконоборец, туку и за водечките иконоборечки умови³. Од нивното одредување на иконата произлегува дека, ниту една слика не може да претставува вистинска икона Христова. На прв поглед се чини дека иконоборците стоеле зад идејата за апсолутна трансцендентност на Бога во однос на материјата. Но сепак, нивното учење се усложнувало со ставот дека единствена вистинска икона Христова е светата евхаристија, односно светата причест, затоа што, само таа, според нив, е единосушна со Христа. Тие говореле „нам ни е предадено дека Христос не може да биде насликан на икона, туку единствено онака, како што светото учење, пренесено преку божественото предание, ни говори: ‘Правете го ова за Мој спомен’ (1 Кор. 11, 24-25). Затоа, очигледно е дека не е дозволено да Го изображуваме на иконите или поинаку да се секаваме (на Него), бидејќи ова изображување (евхаристискиот леб, б.м.) е единственото вистинско и свештено“⁴. Според Константин V „лебот кој го примаме е икона на Неговото (Христовото, б.м.) тело, кој избразувајќи (μορφάζων) ја Неговата плоть, станува образ (τύπων) на Неговото тело“⁵. Притоа, императорот иконоборец за светата причест говорел не како за една икона, туку за „единствена икона“.

иако тој не беше негов, иако неговиот главен мотив, во строга смисла, не беше теолошки.“ Georges Florovsky, „The Iconoclastic Controversy“, *Christianity and Culture Volume Two in the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont 1974, 104-105.

³ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine the Spirit of Eastern Christianity (600-1700)*, Chicago and London 1974, 109.

⁴ S. Theodor Studites, *Antirrheticus*, 1, 10 (PG 99, 340).

⁵ Nicéphorus I, *Antirrheticus adv. Constantinum* Copr. 2, 3, (PG 100, 337). Свети Никифор Исповедник ја критикува недоследноста и противречноста на ставот на Константин V за светата причест. Имено, императорот иконоборец еднаш говори за светата причест како за вистинско тело Христово, а друг пат, како за икона на телото Христово. Светителот укажува на тоа дека од аспект на иконоборечката ерес, светата причест не може да се именува тело Христово. Затоа што, светата причест е сетилно восприемлива и според тоа е опислива, а според иконоборечкиот став телото Христово не е описливо, затоа што е соединето со Логосот Божји. Евхаристискиот леб не е икона на телото Христово, туку самото тело Христово. Евхаристиското тело „ние не го нарекуваме образ (икона) ниту одраз на телото Христово, иако таинството се извршува преку симболи, туку обожено тело Христово“. Особено е важен евхаристискиот аргумент на свети Никифор искористен во одбрана на иконите. Имено, светителот нагласува дека евхаристиското тело Христово – може да се види со телесните очи, да се вкуси и затоа, тоа е описливо. Ако евхаристиското тело Христово е описливо, тогаш не

На иконоборечкиот собор од 754 година, одржан во Хиерија, тој и неговите истомисленици утврдиле дека освен Евхаристијата „не постои каков било друг начин или вид со кој може да се изобрази неговото овоплотување“⁶. За иконоборците единствена вистинска икона Христова е светата причест, затоа што, само таа, според нив, е единосушна со Христа. Овој погрешен став на иконоборците повеќе би кореспондирал со подоцна формираната евхаристиска концепција на латинскиот Запад, за пресуштествување на светите дарови (*transsubstantiatio* букв. преведно од *μετουσίωσις*), одошто со преданискиот став на источните отци за благодатното *μεταβολή* – преложение, претворање, (букв. промена, измена) на евхаристиските дарови во тело и крв Христови⁷. Без да се впуштаме во подетално разгледување на гледиштето на иконоборците за светата причест, ќе констатираме дека тоа самото по себе ни говори какво, всушност, било нивното разбирање на поимот *икона*. Имено, тие, акцентот го ставале на суштината, според која иконата треба да е идентична со својот првообраз. Некои современи автори во оваа теза на иконоборците препознаваат влијание на платонизмот⁸.

За да се воочи разликата меѓу позициите на иконоборците и иконобрателите, потребно е да се забележи определувањето на поимот *икона*, што го дава свети Јован Дамаскин, во неговото примарно теолошко значење за Синот Божји, како природна икона (образ) (*φυσική εἰκόνα*) на Бог Отец⁹. „Иконата е подобие со карактерни својства на првообразот (*τὸ πρωτότυπον*)

може да се каже дека телото на Воволотениот Бог Логос, на Богочовекот Христос е неописливо. Nicephorus I, *Antirrheticus adv. Constantinum* Copr. 2, 3, (PG 100, 336-337).

⁶ Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 13, 261.

⁷ Терминот „пресуштествување“ (*μετουσίωσις*) во историјата на христијаната теологија најпрво бил исползуван во VI век од Леонтиј Ерусалимски во трактатот „Против монофизитите“, но, не во евхаристиски, туку во христолошки контекст. Леонтиј тврдел дека соединувањето на човечката и Божествената природа во Христа не подразбира пресуштествување, односно полна и целосна промена според суштина, слично на претворањето на водата во крв во време на египетските казни. Под пресуштествување, Леонтиј подразбира полна и целосна промена на една суштина во друга суштина (*πλήρη καὶ τέλεια μεταβολή μιᾶς οὐσίας σε ἄλλη οὐσία*). Тој на *μετουσίωσις* го спротивставува *ὑποστατική ἐνώσεως* – ипостасното соединување. Николай Эмм. Тзиракис, *Происхождение от Леонтия Византийского термина 'пресуществление' в свете христологического догмата и православного евхаристического богословия 17 века*, Москва 2005, 65–67.

⁸ Георги Каприев, „Аристотелистката аргументација во Антиритики срещу иконоборците на Теодор Студит и при Йоан Дамаскин“, *Христианство и култура*, бр. 3 (120), 2017: 50.

⁹ Како што забележува свети Јован Дамаскин во своето трето апологетско слово првата икона е природна. За секое нешто пред сè е неопходно да постои она што е според природа (*κατὰ φύσιν*) а дури потоа, да следи она што е според усвојување и подражавање (*κατὰ θέσιν καὶ μίμησιν*). S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, *Oratio* 3, 18 (PG 94, 1337 C-D).

која истовремено има и некоја разлика во однос на него (на првообразот, б.м.), зашто иконата не е во сè слична на првообразот. Иако Синот е жива, природна и во ништо неразлична икона (ἀπαράλλακτος – неизменлива) на Невидливиот Бог, носејќи Го во Себе Самиот сиот Отец, имајќи во однос на Него истоветност во сè, се разликува од Него само како од причина. Зашто Отецот е природна причина, а оној кој е причинет е Синот. Зашто не е Отецот од Синот, туку Синот од Отецот¹⁰. Синот е идентичен со Отецот според суштината (природата), но се разликува од Отецот според Своето ипостасно (личносно) својство (раѓањето од Отецот). Пристапот на свети Јован за разлика од оној на иконоборците не го запоставува ипостасниот аспект на иконата. Се чини дека на поимот икона, иконоборците пристапувале, исклучиво, од аспект на природата, и затоа за нив иконата, задолжително, е истоветна (идентична) по суштина со прволикот. Нивниот есенцијалистички (усилошки) пристап не дозволува разликување меѓу образот и првообразот не само во тријадолошки, туку и во икономиски контекст. За иконоборците постојат две можности – Изобразениот и изобразувањето, меѓусебно, или се, или не се единсуштни. Но, за православните постои и трета можност, односно меѓу иконата и врз неа изобразениот Лик, истовремено постои истоветност, но и разлика.

Личностите на Света Троица се разликуваат Една од Друга, но се единсуштни, бидејќи поседуваат една заедничка природа. Кај иконата има истоветност според Личноста, а разлика според природата. Според свети Теодор Студит, Христос се разликува од Отецот по Својата Личност, а од Својата сопствена икона се разликува според природата. Ако тоа што Синот се разликува од Отецот, само според Своето синовско својство (τῷ υἱικῷ ιδιώματι), не е пречка Он да има иста суштина и поклонение со Отецот, тогаш, тоа што иконата се разликува од првообразот, според суштина, не е пречка, таа да биде едно исто со прволикот, според подобие и поклонението¹¹. Постои суштинска разлика меѓу иконата и нејзиниот Лик. Иконата не ја прикажува природата, туку Личноста – ова се чини дека е еден од основните моменти на разминување меѓу иконоборците и иконопочитувачите. Свети Теодор Сту-

¹⁰ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, Oratio 1, 9 (PG 94, 1240 C): „Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό· οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Εἰκὼν τοίνυν ζῶσα, φυσικὴ καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου θεοῦ ὁ υἱὸς ὅλον ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸν πατέρα, κατὰ πάντα ἔχων τὴν πρὸς αὐτὸν ταυτότητα, μόνον δὲ διαφέρει τῷ αἰτιατῷ. Αἴτιον μὲν γὰρ φυσικὸν ὁ πατήρ, αἰτιατὸν δὲ ὁ υἱός· οὐ γὰρ πατήρ ἐξ υἱοῦ, ἀλλὰ υἱὸς ἐκ πατρός.“

¹¹ S. Theodor Studites, *Antirrheticus* 3, 7 (PG 99, 424 A B).

дит предочува дека секоја природа (суштина) има свои соодветни својства¹². Христос според Својата божествената природа е неопислив, а според Својата човечка природа е опислив. За бранителите на иконите е особено важно да се нагласи дека секоја природа своето стварно суштествување го има во одредена ипостас. Свети Јован Дамаскин објаснува дека „природата нема свое сопствено постоење, туку се појавува во личностите“¹³. Таа секогаш е ипостасирана. Кога не би постоеле одделните човечки ипостаси (личности) не би постоела ни човечката природа. На световните портрети како и на црковните икони се претставени конкретни личности (лица), а не за општата човечка природа. За христорошката аргументација во прилог на иконопочитувањето е особено важно тоа дека човековата природа е воипостасена во Ипостаста на Христа, и како воипостасена, таа е јасно конкретизирана и индивидуализирана, односно припаѓа на одредена Ипостас. „Христос не се родил само како човек; и никој од благочестивите не може да каже дека Он примил во Себе нешто од луѓето, туку ја зел севкупната, целата природа, иако согледлива во одделена индивидуа (ἐν ἁτόμῳ θεομένην). Инаку, како би можела да биде видена и да се опише ... да јаде и да пие“¹⁴. Двете природи Христови се пројавуваат преку Неговата Ипостас. Затоа, светите апологети на иконата говорат не за изобразување на човечка природа на Христа, туку на Неговата Ипостас, Која е Ипостас не само на божествената, туку и на човечката природа¹⁵.

2. Наспроти икономахиската доктрина за единсушност на иконата и нејзиниот прволик, свети Јован Дамаскин, свети Теодор Студит, патријархот Никифор развиле неспоредливо позаглабочена и поширока теологија на иконата. Најпрво ќе наведеме неколку нивни одредувања на ракотворната икона, а потоа и ќе укажеме на општиот содржински опсег на поимот икона. Повикувајќи се на апостол Павле (1 Кор. 13,12) свети Јован Дамаскин, иконата ја одредува како „огледало и загонетка, соодветна на непросветелноста (плотност, буквално тежината, б.м.) на нашето тело“ (Καὶ ἡ εἰκὼν δὲ

¹² S. Theodor Studites, *Problemata ad Iconomach.* 1-6; (PG 99, 490 C); *Antirrheticus* 3, 10 (PG 99, 393 C).

¹³ S. Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, lib. III, V, (PG 94, 1000A).

¹⁴ S. Theodor Studites, *Antirrheticus* 1, 4 (PG 99, 332 D – 333 A).

¹⁵ Масендорф, со право, заклучува дека во текот на полемиката со иконоборците, било постигнато целосно надминување на каков било остаток од монофизитизмот, односно дека било утврдено во полна мера значењето на човечката природа на нашиот Спасител, Богочовекот Христос. Иоанн Мейендорф, *Введение во святоотеческое богословие, (Конспекты лекций)*, прев. Лариса Волоконская, 1985, 318; спореди: John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1987, 47.

ἔσσηπтрὸν ἐστὶ καὶ αἰνίγμα ἀρμόζον τῇ τοῦ σώματος ἡμῶν παχύτητι·)¹⁶. Истиот светител пишува: „Иконата, несомнено, е подобие, и образец, и отпечаток некој, што во себе го покажува изобразениот.“ (Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον)¹⁷. Според свети Теодор Студит, „секоја уметничка (ракотворена) икона (τεχνητὴ εἰκὼν) е подобие на изобразеното, и самата во себе преку подражавање (μιμητικῶς) ги покажува карактерните црти (посебнота) на првообразот, како што говори искусниот во божествените нешта, Дионисиј, вистината во подобие, првообразот во образот, секое од двете во секое од двете, наспроти разликата според суштината“¹⁸. Истиот светител, за иконата говори како за „печат и одраз кој е веродостоен образ на оној чие име го носи“¹⁹. Светиот Никифор Исповедник, Патријарх Константинополски, (806-815) пак, пишува: „Иконата е подобие на првообразот, на претставениот, изобразениот лик, преку соодветното изобразување, разликувајќи се по суштина, според материјата (од кое е направен, б.м.); или, таа е подржавање, (μίμησις) и покажување (απεικασμα – образ, портрет) на првообразот, разликувајќи се од него по суштината (τῇ οὐσίᾳ) и по материјата (το υλοκεκμένω – основа, супстрат); или: таа е творба (ἀποτέλεσμα – производ, дело, резултат, исход) на посебна вештина (τέχνης уметност), направена преку подржавање на првообразот, но која се разликува од него според (својата) суштина и материја.“²⁰ Овде, свети Никифор дава три дефиниции или поскоро три варијации на една иста дефиниција на иконата, кои по својата семантика се симетрични. Во првиот дел на определувањата се нагласува подобие, меѓу иконата и Прволикиот (според ипостаста), а вториот дел, пак, се истакнува нивната разлика (по суштина и материја). Една од основите тези на иконобранителите е тоа дека

¹⁶ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, *Oratio* 2, 5; исто *Oratio* 3, 2 (PG 94, 1228, 1320). И на двете места, свети Јован ја дава истата „дефиниција“ за иконата и во продолжение нагласува дека материјалната икона е потребна поради нашата телесност. Тој, повикувајќи се на свети Григориј Богослов, истакнува дека човековиот ум и после многу напори не е во состојба да излезе надвор од границите на телесното.

¹⁷ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, *Oratio* 3, 16 (PG 94, 1337 A - B). Свети Јован Дамаскин и не пропушта да забележи дека иконата не е во сè истоветна со првообразот „зашто друго е иконата а друго е она што се изобразува“ (ἄλλο γάρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον).

¹⁸ „Πᾶσα τοίνυν τεχνητὴ εἰκὼν ὁμοίωσις ἐστὶν οὗ ἂν ἡ εἰκὼν καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου μιμητικῶς δείκνυσι, καθὼς φησιν ὁ πολλὸς τὰ θεῖα Διονύσιος, τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι, τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι, τὸ ἐκάτερον ἐν ἐκατέρῳ, παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον.“ S. Theodor Studites, *Epistola ad Platonem ipsius patrem*, *De Cultu sacrarum imaginum* (PG 99, 500-501B-A).

¹⁹ S. Theodor Studites, *Antirrheticus* 1, 8 (PG 99, 337C).

²⁰ Nicephorus I, *Antirrheticus adv. Constantinum Copr.* 1, 28 (PG 100, 277 A).

ракотворната икона не може да биде истоветна по суштина со прволикот, кој е изобразен на неа, во спротивност таа би престанала да биде икона²¹.

Во **позадина** на светоотечките одредувања на иконата, кои ги наведовме, се наоѓа сфаќањето според кое ракотворната икона треба да разбере врз основа на нејзиниот однос со изобразениот лик (личност) врз неа. Ова сфаќање, од една страна, подразбира блиска врска, а од друга страна, јасно разликување меѓу образот и изобразениот. Заедничко за сите овие „дефиниции“ на иконата кај споменативе светите отци е тоа што меѓу иконата и прволикот не постои само истоветност, туку и разлика. Во случајот со Синот и Отецот истоветноста е според природа, а разлика по Ипостас, а во случајот со ракотворната икона постои разлика според суштина, но истоветност според Ипостас. „По својата природа Христос е едно, а иконата Христова е друго, сепак ги поистоветуваме затоа што имаат заедничко име“²². Светиот Теодор Студит не само христологијата, туку и тријадологијата ја става во служба на одбрана на иконите. Тој повлекува паралела меѓу теологијата и икономијата, односно меѓу вечните односи во Света Троица и двете природи во домостројот на Христовото воплотување. Според него, како што во Света Троица она што е својствено за секоја од Трите Ипостаси, (нероденоста, раѓањето и исходењето) не ја разделува едната природа на Бога, така и во воплотувањето, она што е својствено за секоја од двете природи (неописливоста на Божеството и описливоста на човештвото) „не ја разделува едната Ипостас на Бог Логос“ од што следи дека Христос може да се претставува на иконите²³. Како што Отецот и Синот и Светиот Дух се еден по природа, а се Троица според Ипостасите, така Христос и Христовата икона се еден по Ипостас, но двајца по природа. „Оној кој се поклонува на иконата се поклонува на оној кого што верно го претставува (ἐμφαίνει објавува, пројавува) иконата. Зашто, тој не се поклонува на суштината на иконата, туку на оној кој е изобразен на неа, всушност, поради исто-

²¹ „Зашто ако (иконата) во ништо не се разликува, тогаш не е ништо друго освен самиот прволик.“ (Εἰ γὰρ μὴ διαφέρει ἐν τινί, οὐδέ ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀρχετύπον ἐστίν.) Nicephorus I, *Antirrheticus adv. Constantinum Copr.* 1, 28 (PG 100, 277 A). „Иконата е подобие и образ, отпечаток на нешто (некого), кој во себе го покажува она што е изобразено. Но, во секој случај, иконата не е во сè истоветна со прототипот, кого го изобразува, зашто едно е иконата, а друго е она што се изобразува, во секој случај, меѓу нив се забележува разлика, [...] сликата на некој човек го изразува карактерот (формата) на неговото тело, но, ги нема во себе неговите душевни сили, зашто не живее, ниту размислува, ниту зборува, ниту чувствува, ниту ги движи своите делови. И Синот иако е природна икона на Отецот, сепак, има нешто различно во однос на Него. Зашто Синот не е Отецот.“ S. Joannes Damascenus, S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt, Oratio* 3, 16 (PG 1337).

²² S. Theodor Studites, *Antirrheticus* 1, 11 (PG 99, 341).

²³ S. Theodor Studites, *Problemata ad Iconomach.* 13 (PG 99, 484).

ветноста на поклонението, иконата е неразделна од првообразот, затоа што, врз основа на подобие, иконата е истоветна, идентична со првообразот (τῷ ἀρχετύπῳ)²⁴. За правилно разбирање на иконопочитувањето е особено важно преносувањето на почитувањето од ликот кон Прволикот. „Честа на иконата преминува (διαβαίνει) на првообразот. Ако таа преминува (се пренесува) на првообразот тогаш не е едно и друго, (не различно, б.м.) туку едно и исто чесното поклонување, како што еден и ист е првообразот, кому му се оддава поклонение преку (во) иконата.“²⁵ Пренесувањето на честа, од иконата кон Личноста изобразена на неа, е разбирливо преку благодатното заедничарење со Личноста која е изобразена на иконата. Но, благодатното присуството на Прволикот не значи и пантеистичко поистоветување со природата на иконата. Затоа, се прави разлика меѓу иконата како материја и Прволикот. Православната иконологијата, како и христологијата, претпоставува заедничарење и единство по благодат, без поистоветување по суштина²⁶.

Што се однесува пак на сематичкиот опсег на поимот икона, користен во различни контексти на патристичката мисла, најдобро е да се има предвид познатата шестчлена типологија на поимот икона на свети Јован Дамаскин: 1) Синот Божји е природна икона на Бог Отец; 2) вечната волја на Бога, односно вечните идеи (парадигми) за создавањето на светот; 3) човекот како создание според образот Божји; 4) антропоморфните и сетилни образи во Светото Писмо за Бога, ангелите и невидливите и духовни нешта; 5) типите од Стариот завет кои го предобразувале она што требало да се случи во

²⁴ „ὥστε ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσεκύνησε τὸν ὅπερ ἐμφαίνει ἡ εἰκὼν ἀσφαλῶς. οὐτε γὰρ τὴν τῆς εἰκόνης οὐσίαν, ἀλλὰ τὸν ἐν αὐτῇ γεγραμμένον προσεκύνησεν, οὐτε μὴν τοῦ ἀρχετύπου τὴν εἰκόνα διέσχισε κατὰ τὸ ταῦτόν τῆς προσκυνήσεως· ταῦτόν γάρ ἡ εἰκὼν τῷ ἀρχετύπῳ τῇ ὁμοιώσει.“ S. Theodor Studites, *Epistola ad Platonem ipsius patrem, De Cultu sacrarum imaginum* (PG 99, 500-501A)

²⁵ ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. εἰ δὲ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, οὐκ ἄλλη καὶ ἄλλη, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τιμητικὴ προσκύνησις, ὥσπερ ἐν καὶ ταῦτόν τὸ προσκυνούμενον καὶ τῇ εἰκόνι πρωτότυπον. S. Theodor Studites, *Epistola ad Platonem ipsius patrem, De Cultu sacrarum imaginum* (PG 99, 500-501A). Леонтиј Ераполски, во VII век, пишува: „како што почитувајќи го Законот не се восхитуваш на природата на кожата или мастилото, така и јас се восхитувам на ликот Христов, а не на природата на дрвото и бојата! Но, поклонувајќи се на неживиот лик Христов, јас преку Него чувствувам дека Го прегрнувам самиот Христос и дека Нему Му се поклонувам. Ние, христијаните, телесно целивајќи ја иконата Христова или иконата на апостолите или мачениците, всушност, со душата Го целиваме самиот Христос или Неговите апостоли и маченици (светители)“. Александр Шмеман, *Исторический путь Православия*, Москва 2007, 253.

²⁶ Свети Теодор говори дека Бог благодатно се пројавува не само во иконите, туку и во чесниот крст и во други свети предмети, но не според природното единство (φυσικῇ ἐνώσει), туку според нивното учество во благодатта. S. Theodor Studites, *Antirrheticus* 1, 12 (PG 99, 344 BC).

Новиот завет; 6) изобразувањата во книгите или сликите кои поттикнуваат секавање на славните дела, кои се насочени наназад, наспроти старозаветните типови кои се насочени нанапред²⁷. Оваа типологија на иконите (иконологија) не е развиена независно од христологијата и не смее да се разбере како плод на некаква каскадна посредничка онтолошка шема, направен под влијание на неоплатонизмот. Во првиот од шестте примери иконата припаѓа на теологијата, а останатите пет примери на Божјата икономија. Но, она што ги обединува сите типови (видови) икони, за кои зборува свети Јован Дамаски, е Личноста на Предвечниот Син Божји, Логосот Божји кој во времето се воплотил и станал човек²⁸.

3. Од самиот почеток иконоборечкиот спор имал јасно христолошки карактер и го засегал халкидонското исповедање на верата. Всушност, христолошкиот орос на Халкидон преставувал рамка за формирањето на православната иконологија. По првиот пораз кој бил нанесен на иконоборството на Вселенскиот собор, одржан во Никеја во 787 година, христолошкиот аргумент добивал сè поголемо значење кај иконоборците, но и во одговорите на православните. Но, иконоборците во својата христолошка аргументација го прифатиле резонирањето изнесено, далеку пред иконоборечкиот спор, од страна на Евсевиј Кесариски. Не случајно, тој на иконоборците им бил еден од најомилените авторитети. Тие сметале дека Евсевиј им ги дава најсилните аргументи во нивната полемика со иконопочитувачите. Тој во своето писмо до Констанција, сестрата на Константин Велики, објаснува зошто е невозможно да се наслика икона на Христа, кој таа сакала да ја добие. Според Евсевиј, Христос не може да биде насликан, затоа што има две природи, а тој не знае која природа би ја насликал. Тој додава дека божествената природа не може да биде насликана, бидејќи неа никој никогаш не ја видел. Исто така, човечката природа не може да биде прикажана, бидејќи таа е прославена од божествената природа, и како таква преминала од смрт во живот. Ова се однесува не само на периодот по вознесението, туку и за времето на овоzemниот живот Христов, бидејќи Христос ја имал истата божествена слава, која на своите ученици им ја открил на планината Тавор, при Своето славно Преображение. Ако учениците тогаш не можеле да ја гледаат преобразената човечка природа на Христа, како тогаш некој може да ја наслика со мртви бои? Ако Христовата слава била таква за време на Неговиот овоземен живот, што може да се каже за неа по победата на смртта со воскресението и по вознесението на небесата и седењето од десната страна Отецот? И на

²⁷ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, Oratio 1, 10-13 (PG 94, 1240 D -1244A)

²⁸ Иконоборечкото инсистирање иконата да биде единосупствна со својот прволик ја доведува во прашање дистинкцијата меѓу теологијата и икономијата.

крајот, Евсевиј Кесариски додава дека Констанција дури и да сака икона на Христовата понижена човечка природа, на Неговата овоземна појава, тоа не би било дозволиво, поради старозаветните забрани во поглед на сликите²⁹.

Константин Копроним, како и од него свиканиот иконоборечки собор во 754 година, се користеле со истата логика и аргументација на Евсевиј, но во светлина на халкидонската христологија, настапиле со директно обвинување на иконопочитувачите за несторијанство и монофизитство. Според зборовите на императорот иконоборец „оној кој прави икона на Христа не проникнува во длабочината на догмата за неразделното единство на двете природи Христови“³⁰. Иконоборците, користејќи го формално халкидонскиот речник за личноста Христова, која се спознава во двете природи соединети неслиено, непроменливо, неразделно и неделиво, тврделе дека Христос не може да биде иконично изобразен, а притоа да се сочува неслеаноста и неразделноста на двете природи. Според иконоборците, со сликањето на иконите се прави обид за прикажување на двете природи (божествената и човечката), или, пак, само на човечката. Првата претензија води кон погрешниот заклучок дека божествената природа е опислива, додека пак втората, кон несторијанско разделување на Христа, односно Негово прикажување како обично човечко создание. Иконоборците се обиделе своите ставови да ги засноваат на христолошка основа. Но, треба да се забележи дека нивната христолошка аргументација била само реакција на христолошката апологија на иконата од страна на православните. Тие долго време се држеле скоро исклучиво за старозаветната позиција за забрана на идолопоклонство. Но, откако спорот бил пренесен на терен на христологијата, се согледала суштинската разлика меѓу православната и иконоборечката позиција³¹.

²⁹ А. П. Лебедев, *Вселенские соборы VI VII VIII вв.*, Москва 1897, 130-131; Антон В. Карташев, *Вселенски сабори*, 194. За православните бранители на иконите, ставовите на Евсевиј биле однапред дискредитирани, затоа што припаѓал на полуаријанската фракција. Тој, од страна на отците на Седмиот вселенски собор, е именуван како повеќекратен еретик. Свети Никифор Исповедник, пишува: „Што се однесува за Евсевиј Памфил, тој во повеќе свои дела се покажува како аријанец, и особено во писмото каде што тој се искажува против иконите, станува јасно дека тој Синот Божји го нарекува втор Бог, творение и слуга на Отецот. Освен ова, тој сметал дека и човечкиот образ, кој го примил Господ нашиот Бог, заради нас, бил растворен во Неговото божество и целосно се изменил, нешто што целосно противречи на учењето на Православната Црква“. *Творения святаго отца нашего Никифора Архиепископа Константинопольскаго*, „Защительное слово ко вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных иконъ“, Часть первая, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904, 136.

³⁰ Nicheporus I, *Antirrheticus I*, adv. *Constantinum Copr.* 2, 1 (PG 100, 329).

³¹ Леонид Успенски, *Теологија на иконаиџа*, прев. Душанка Волканова, Скопје 1994, 96-97.

4. Она што иконоборечките богослови го сметале за свое најсилно оружје, (повикувањето на халикидонската догма), всушност, ја открила нивната слабост. Тоа, првенствено, е недостатокот на јасна богословска дистинкција меѓу поимите *ὁλόστασις* – личност и *οὐσία* – суштина (*φύσις* – природа) која во текот на тријадолшките спорови, била јасно утврдена, уште кај тројцата кападокијци во IV век. Основната грешка на иконоборците се состоела во тоа што тие иконичното изобразување го поврзувале со природите (божествената и човечката природа на Христа), а не со Неговата Ипостас. Тие, всушност, ги поистветувале Ипостаста и природата, затоа тврделе дека иконичното изобразување на Христа значи изобразување на Неговите природи³². Според тоа, кога говорат за иконична претстава на едно Лице, тие, всушност, го подразбираат прикажувањето на природата. Бидејќи не е можно прикажувањето на божествената природа која е неопислива, и на човечката која е неделива од божествената природа, тие извлекуваат заклучок дека ракотворената икона на Христа е лажна. Но, иконоборците во својата христолошка аргументација (со нагласена монофизитска ориентација) не го земале предвид начинот на воипостасеното суштествување и општење на двете природи во Ипостаста на овоплотениот Логос, искажан преку терминот *περιχώρισις*. Со овој термин се означува заемното проникнување, општење и синергичниот однос помеѓу двете Христови природи, кој подразбира размена на нивните својствата (*ἀντίδοσις ἰδιωμάτων*). Свети Максим Исповедник, разгледувајќи го односот на Логосот и Неговата божествена природа од една страна и Неговото човештво, од друга, пишува дека Логосот ја придвижува усвоената природа, која е Негова сопствена, како што душата го придвижува телото³³. Христос „како Бог го придвижува своето сопствено

³² Јован Пурић, „Дијалог иконобораца са иконопоштователјима“, *Зограф* 34 (2010): 14. S. Theodor Studites, *Antirrheticus*, 1, PG 99, 34C)

³³ S. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, (PG 91, 1049D). Од овие зборови на свети Максим Исповедник не треба да се заклучи дека човечката природа во Христа има пасивна „инструментална“ функција, затоа што таа има своја волја и енергија, својствени за нејзината суштина. Особено е важно да се нагласи дека за свети Максим Исповедник – волев субјект или Оној кој ја придвижува човечката природа е самиот воплоотен Логос. „Да се каже дека личноста на Логосот ја придвижува својата човечка волја не е исто, што и да се каже дека божествената природа или божествената волја на Логосот ја придвижува Неговата човечка волја. (...) Христос како човек ја предал својата човечка волја на Божјата волја, (божествената волја) и како човек дозволил Неговата сопствена човечка волја да биде придвижена и вообличена од божествената волја на Отецот, која е истоветна со Неговата сопствена божествена волја. (...) Логосот како Бог сакал со својата божествена волја, но истиот Логос како човек, ја почитувал божествената волја со својата човечка волја.“ Димитриос Батрелос, *Византијски Христос, Личноси*,

човештво и како човек ни го открива своето сопствено божество³⁴. Преку целосно обожената човечката природа на Христа, божествената сила станува дури сетилно восприемлива преку телото на Спасителот³⁵. Не случајно, православното учење за двете енергии на воплоотениот Логос, исто така, се користело за докажување на оправданоста на иконите³⁶. Патријархот Никифор укажува на тоа дека Константин Копроним, иако, говорел за двете природи (божествената и човечката), соединети неразделно и неслепано во Христа, сепак, не ги разграничувал нивните посебни својства и енергии. Но ако се изгуби од вид разликата меѓу својствата и енергиите на двете природи Христови, тогаш се губи и разликата меѓу самите две природи. Според светителот, на иконоборците им бил непознат „начинот на општење на двете природи“ според кој својствата на двете природи биле препишувани на целовитиот Богочовек, односно на Неговата Ипостас. Името Христос е заедничко за двете соединети природи (божествената и човечката). Затоа во Светото писмо се говори за Христа и како за Бог и како за човек, односно како за Богочовек. Но, гледиштето на Константин Копроним, како што го претставува свети Никифор, подразбирало своевидно поистоветување на својствата на двете природи, или поскоро, потиснување на човештвото во име на божеството на Христа. Ако се следи иконоборечката позиција во христологијата, би морало да се каже дека крстното страдање и смртта на Христа директно се однесувале и на самата Негова Божја природа. Од критиката на свети Никифор може да се заклучи дека иконоборечкото гледиште подразбирало дека Христовата Личност настанала со соединување на двете природи (божествената и човечката). Овој став асоцира на монофозитиска антихалкидонска формулација за Христос како „една сложена природа“. Но, единството Христово не се согледува на ниво на природите, туку на ниво на Ипостаста (ἕνωσις ὑπόστασιν – единство според ипостаста). За православната христологија, единството не е според логосот на природите, туку според според логосот на Ипостаста како првопринцип³⁷. Таа ги соединува двете природи и ги раководи и координира нивните две волји и две енергии како Свои. Според свети Максим Исповедник, Логосот со својата божествена природа се поистоветува и според ипостас и според природа, а со

природа и волја у христологији светиоџ Максима Исповедника, прев. Александар Ђаковац, Крагујевац 2008, 174, 176.

³⁴ S. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5 (PG 91, 1056 A).

³⁵ Георги Каприев, *Максим Исповедник, Введение в мисловната му система*, София 2010, 209–210.

³⁶ Nicheporus I, *Antirrheticus I*, adv. Constantinum Copr. 1, 48 (PG 100, 325).

³⁷ S. Maximus Confessor, *Ep.* 15, (PG 91, 557D-560A).

својата човечка природа само според ипостас³⁸. Човечката природа, преку воипостасување, е примена од Логосот Божји. Затоа, таа нема самостојно суштествување, (нема своја човечка ипостас), туку се открива во Ипостаста на другата божествена природа, без притоа да ги изгуби своите суштински својства и енергии. Обоженоста на човековата природа на Христа не подразбира промена на нејзиниот логос (λόγος φύσεως), туку на нејзиниот начин на суштествување (τρόπος ὑπαρξεως). Христос, според својата човечка природа, е опислив и затоа, Неговиот лик може да биде изобразуван на иконите.

5. Иконоборците, сакајќи да го докажат својот став за неописливоста, односно неизобразливоста на Христа, го минимизирале совршенството и полнотата на Неговата човечка природа која, според нив, поради единството со божеството ги изгубила своите природни својства. Иконоборечкото учење коинцидира со монофизитската логика во христологијата. Според Карташев, пак, „иконоборците извлекувале неправилни заклучоци од православното учење за Света Троица и за воплотениот Бог Логос, меѓутоа самото учење за боговоплотувањето не го изопачувале. Нивната ерес не произлегувала од какво било нарушување на принципот на христологијата. Приговорите од овој вид претставуваат полемичка екстремност“³⁹. Но, сепак, може да се каже дека икономахиската теологија се потпираше на халкидонското и послехалкидонското богословие формално, но не и суштински. Затоа, од православно формулираната христологија иконоборците извлекле неправославни, пред сè, монофизитски заклучоци за природата на иконата. Може да се каже дека нивната христологија, иако не била отворено монофизитска, таа, сепак, сигурно се движела по патот на монофизитството⁴⁰. Врската меѓу монофизитството и иконоборството е согледана од страна на Георги Острогорски, како и на други современи автори, но, истата била воочена и истакната и од отците на Седмиот вселенски собор и воопшто од бранителите на иконите⁴¹. Себастијан Брок, пак, во својата студија „Иконо-

³⁸ S. Maximus Confessor, *Ep.* 12, (PG 91, 493 B); *Ep.* 15, (PG 91, 565 D, 568 B). Свети Максим Исповедник учи дека Логосот е истоветен со своето тело, односно со својата човечка природа, според ипостас, за да биде избегнато погрешното тврдење дека човековата природа има друга ипостас, освен Ипостаста на Логосот, нешто што би подразбирало воведување на четврта ипостас во Света Троица. Иконоборците тврделе дека со иконичното прикажување на Христа, на Света Троица ѝ се додава и четврто лице. S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, *Oratio* 1, 4, (PG 94, 1236) *Oratio* 3, 6 (PG 94, 1325 A).

³⁹ Антон В. Карташев, *Вселенски сабори*, т. II, Београд 1995, 216.

⁴⁰ Георгије Острогорски, *О веровањима и свхаќањима Византинца*, Београд 1970, 48–49.

⁴¹ Георги Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 169, 179. Некои од формулациите за двете природи на Христа, кои Константин Копроним ги дал на Соборот во 754 година, јасно укажуваат на неговата склоност кон монофизитството. J. M. Hussey, *The Orthodox*

борството и монофизитите“ ја одрекува поврзаноста меѓу монофизитството и иконоборците. Тој врз основа на писмени сведоштва докажува дека иконите постоеле и во храмовите на монофизитите. Исто така, овој автор нагласува дека иконоборечкиот спор не е поврзан со христологијата. Според него, централно прашање во иконоборечкиот спор е прашањето: во која мера божеството е достапно за луѓето? Иконоборците, всушност, се труделе да ја ограничат „областа“ на Божественото дејствување. За нив иконата не може да биде благодатен „спроводник“, затоа што таа е материјална. Со други зборови постојат „области“ кои не се достоини за Божјата благодат. Иконата, како материјална, е премногу ниска за да биде почитувана⁴². Себастијан Брок, заклучува дека иконоборството е претеча на Варлаам Калбриски и противниците на исихазмот⁴³. Без да се оспорува ова гледиште, потребно е да се има предвид дека паламитската теологија на исихазмот, односно учењето за достапноста (иманентноста) на Бога преку Неговите несоздадени енергии за своја основа ја има христолошката догма⁴⁴. Човекот е средишната точка во која се обединуваат духовниот и материјалниот свет. Христос, примајќи ја целата човечка природа (освен гревот), преку воплотувањето, за

Church in the Byzantine Empire, Oxford 2010, 41. „Монофизитизмот, прикриено или експлицитно, ја давал содржината на иконоборечките богословски аргументи.“ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press 1987, 42. „Во монофизитството, поради неговите спиритуалистички тенденции за занемарување на човечката природа во Христа, веќе одамна се забележувала иконоборечка струја.“ Антон В. Карташев, *Васеленски сабори*, т. II, прев. Мира Лалић, Београд 1995, 195. „Извесно приближување на иконоборското мислење кон монофизитизмот може да се утврди по чисто теолошко-систематски пат.“ Георгије Острогорски, *О веровањима и свхашањима Византинца*, 35.

⁴² Себастијан Брок, „Иконоборство и монофизити“, *Отачник*, 1-3, (2008): 86-94. Карташев наведува конкретни примери на монофизитски епископи кои наредиле од храмовите да бидат исфрлени иконите. „Монофизитот Филоксен, епископ на Ерапол, сакал во својата епархија да ги укине иконите. Севир Антиохиски, исто така, ги отфрлил иконите на Христа и ангелите, како и прикажувањето на Светиот Дух во вид на гулаб.“ Антон В. Карташев, *Васеленски сабори*, т. II, Београд 1995, 195.

⁴³ Во XIV век, во теологијата на свети Григориј Палама, учењето за стварното општење со Бога преку Неговите божествени енергии е потврдено, со што е овозможено надминување на сите остатоци на иконоборечкиот рационализам. Антон В. Карташев, *Васеленски сабори*, т. II, Београд 1995, 219.

⁴⁴ Во проблемот за иконопочитувањето христологијата не може да биде избегната. Иконата не може да се одбрани без христологијата. Па затоа, иконопочитувачите и без да бидат напаѓани со христолошки аргументи, ја бранеле иконата од аспект на христологијата. Без разлика на тоа дали монофизитите генерално не го одрекувале иконопочитувањето, сепак, од аспект на нивната христолошка позиција не е можно православното поимање на иконите. Тоа што не ги исфрлило од своите храмови не значи дека кон иконите го имале истиот однос како и православните.

своја плот го примил индиректно сиот космос. Во Неговата обожена човечка природа сиот видлив свет се осветува. Со Христовото воплоетување станува можно благодатното преобразување на севкупното творение преку благодатта на Светиот Дух. Свети Јован Дамаскин, во својата одбрана на иконите, укажува на мноштвото примери на пројавување на благодатните енергии преку материјата. Во прв ред тоа е самата плот Христова, која, иако, обожена не престанала да биде она што е според својата природа. Потоа, светителот говори за чесниот и животворен крст Христов, преку кој е победена смрт-та, светиот гроб Христов – источник на нашето воскресение, книгата на светото евангелие, светите садови и богослужбение твари, осветувањето на водата и елејот. Пресвета Богородица и светите Божји угодници се богови по благодат. Благодатта на Светиот Дух се пројавува и во нетлени мошти на светителите. Божјата благодатна сила присуствува и се пројавува и во иконите, како и во сите материјали нешта, кои се поврзани со спасителниот домострој на Бога. За сите примери на благодатното делување во и преку материјата, општа основа и парадигма е обожената човекова природа на Христа. „Не се поклонувам на материјата, туку на Творецот на материјата, Кој заради мене станал материја, Кој вселувајќи се во материјата се открил (објавил) и преку материјата го извршил моето спасение, и не престанувам да ја почитувам материјата, преку која моето спасение се изврши. Ја почитувам, но не како Бог! Зашто, како (може да) е Бог, она што настанувањето го добило *ни од што*?⁴⁵ Апологите на иконите, со право, прашувале: зарем отфрлањето на иконата, поради нејзината материјална природа, не води кон отфрлање воопшто на материјата во богослужението на Црквата, но и на севкупниот Божји домострој? Иконоборците никогаш не го одрекувале почитувањето на крстот, што од аспект на нивната идеологија било недоследно⁴⁶.

Иконоборците, освен на старозаветните забрани за идолатрија⁴⁷, од Новиот завет, особено се повикувале на две места од *Евангелието според Јо-*

45 „Ὁὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεχόμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται. Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεόν ἀπαγε· πῶς γὰρ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὴν γένεσιν ἐσχηκὸς θεός;“ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, Oratio 1, 16 (PG 94, 1245 A B).

46 За ова погледи кај Јулиан Великов, „Светият крст или светите икони: иконоборска дилема?“, *Теология и социум, съвременни перспективи*, София 2013, 233–242. Некои идеолозите на иконоборството се залагале и за отфрлање и на светите мошти.

47 Главното иконоборечко обвинение упатено кон иконофилите е тоа дека почитувањето на иконите е идолопоклонство (идолатрија). Старозаветните забрани за употребување на слики се основниот темел на иконоборечката аргументација. Во разговорот меѓу патријархот Герман и Константин Николски, императорот Константин V своите иконоборечки ставови ги засновал на *Исход* 20, 4-5. Свети Јован Дамаскин во првото и второто апологетско сло-

ван. Првото место гласи: „Моето Царство не е од овој свет“ (Јован 18, 36). Тие сакале да укажат на Христовата трансцендентност наспроти физичкиот и тварен свет на кој му припаѓаат раководните материјални икони. Таа трансцендентност, според нив, во уште поголема мера наоѓа потврда во Христовите зборови: „Бог е дух, и оние кои му се поклонуваат треба да му се поклонуваат со дух и вистина“ (Јован 4, 24). Иконоборците, претпочитувајќи да служат на невидливиот Бог на чисто духовен начин, преку умствено гледање (νοερά ὁρασις), го презирале користењето на материјалните видливи посредници, какви што се иконите. Но, човекот е единство од тело и од душа, и затоа му се потребни и видливи посредници за вистинското служење на Бога со дух и вистина. Оваа аргументација особено ја развил свети Јован Дамаскин. Тој, на иконоборците им се обраќа со зборовите: „Можеби вие сте превозвишени и сте во состојба да се издигнете над тварното [...] но јас, бидејќи сум човечко битие и носам тело, со светињата сакам да заедничарам и да ја созерцувам и телесно“⁴⁸. Овој аргумент на библиската антропологија својата сила ја добива во контекст на исповедањето на стварноста на Христовото воплоетување, односно на стварноста на Неговата човечка природа. Спиритуализмот на иконоборците, според Теодор Студит, како да наликува на древните гностици, кои тврделе дека Христовото тело не е физичко, туку небесно и кои ги презирале верниците „склони“ кон телесното како помалку духовни од нив⁴⁹. За свети Јован Дамаскин, иконоборството е само еден вид докетизам, непочитување на Богочовечкото таинство, непочитување, коешто што има негативни импликации во однос на антропологијата, космологијата, сотиологијата и севкупната теологија.

За апологетите на светите икони било јасно дека пред воплоетувањето на Христа, не е оправдано постоењето на иконите. Христос се воплоти – тоа е најсилниот иконолошки аргумент. Старозаветната забрана е сосема оправдана и разбирлива, но таа не се однесува на иконите, туку на идолите. Иконата изобразува конкретна личност или настан, а идолот нешто што не постои и е плод на човековата фантазија⁵⁰. Иконоборечкиот аргумент втемелен на Стариот завет е отстранет како валиден од страна на свети Јован Дамаскин. Тој, во своето првото апологетско слово, пишува: „Јасно е дека

во, говори дека иконоборците своите напади ги темелеле, освен на наведеното место, и на *Повторени закони* (4, 12, 15-17 и 19); на псалм 96, 7. Од Новиот Завет, пак, иконоборците се повикувале на *Посланието до Римјаниите* (1, 23 и 25), како и *Второто послание до Коринџаниите* (5, 7). Теодорис Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Ошачник*, 1-3, (2008): 127.

⁴⁸ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, *Oratio* 1 (PG 94, 1264).

⁴⁹ S. Theodor Studites, *Refutatio poem. iconomach.* 4, 8 (PG 99, 445; 452).

⁵⁰ Nichephorus I, *Antirrheticus adv. Constantinum Copr.* 1, 29 (PG 100, 277).

откако си го видел бестелесниот Кој заради тебе се вочовечил, тогаш напра- ви икона на Неговиот човечки изглед. Откако невидливиот во плотта станал видлив, тогаш изобрази го подобие то на Оној кој се јавил. Откако Оној кој по превосходството (ὕπεροχῆ) на Својата природа е без тело, форма и ко- личество, како и без величина и опсег (ὁ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος ἄποσός τε καὶ ἀπλήλικος καὶ ἀμεγέθης) Кој „иако беше во обличје Божји (ἐν μορφῇ Θεῶ) (Филип. 2, 6) „зеде обличје на слуга“ (Филип. 2, 7) со што се ограни- чил (συσταλῆ) количествено и квалитативно, и се облекол во телесен образ, тогаш нацртај го на штица и изложи го за созерцање, Оној кој посакал да се јави“⁵¹. Отците на Седмиот вселенски собор и воопшто, апологетите на иконите, учењето за иконата го вкорениле во догмата за воплоетувањето (во- човечувањето) на Бог Логос. Иконата е сведоштво за Неговото вистинско, а не привидно воплоетување.

6. Иконоборечкото движење во Византија се развивало во две етапи, одбележани со двете главни обвинувања, упатени кон почитувачите на иконите. Имено, првото обвинување, кое било поистакнато во VIII век, се темели на старозаветните забрани за идолатрија, додека, второто доаѓа од аспект на христологијата, и било поизразено во IX век⁵². Иако овие два ар- гументативни топоси на иконоборците се разликуваат, не само хронолошки, туку и доктринарно, сепак, не можат да се разгледуваат сосема независно во контекст на нивната икономахиска доктрина. Во иконоборечкото бого- словие постои суптилна врска помеѓу обвинението за идолатрија и ставот за неможност да се слика Христовиот лик. Центарот во кој се соединуваат двата иконоборечки аргумента е прашањето за статусот на материјата, на видливиот свет, вклучително и на телото (плотта) Христово. Од разгледу- вањето на иконоборечката аргуменатација произлегуваат две важни пра- шања за ереста на иконоборците: 1) дали нивниот спиритуализам, кој може да се именува како прикриен или редуциран „дуализам“ е последица на неправилната христологија? 2) или пак, спиритуалистичко-дуалистичките претпоставки не им дозволиле да ја имплементираат православната христо- логија во учењето за иконите? Двете прашања, можат да се сублимираат во едно прашање: која е појдовната основа на иконоборството, христологија- та или спиритуализмот?⁵³ Кај иконоборците евидентно е застранувањето

⁵¹ S. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abjicunt*, Oratio 1, 8 (PG 94, 1240 A).

⁵² Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine the Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, 105.

⁵³ Идејната позадина на иконоборството од бранителите на иконите, а и од некои со- временни истражувачи се поврзува со ереси, чиј основен белег бил дуализмот. Не случајно, иконоборството најсилно упориште имало во малоазиските провинции на Византија, каде

од библиската космогонија⁵⁴, коешто ги води кон негативна валоризација на материјата и „бегство“ од неа во сферата на надвештествената егзистенција. Тоа е сржта на иконоборечкиот спор. Се разбира дека иконоборците не биле дуалисти во класична смисла. Но, во иконоборството постои латентен дуализам, кој има психолошки карактер. Иконата е материјална и затоа, таа не е достојна да биде преносител на Божјите благодатни енергии.

Дуалистичките тенденции во теологијата се формирале под влијание на платонизмот, кој најсилно влијание имал во теолошката мисла на Ориген. Па затоа, Георгиј Флоровски, најдлабоките корени на иконоборството ги поврзува со Оригеновата платонизирана теологија⁵⁵. Во системот на Ориген, воплотувањето Христово не е трајно. Тоа има преоден (минлив) карактер и претставува „премин“ од вечниот свет низ историја и повторно враќање во првобитниот свет. Историското време, телесноста и воопшто материјалниот свет се преодни последици на гревопадот, од кои се ослободуваме по мерата на очистувањето (продуховувањето) за конечно да се ослободиме во вечноста. Тој пат на ослободување од материјалноста и издигнување кон духовното созерцание на *невидливиѣ божесѣвени нешѣа*, прво го изодил и го покажал Христос. Затоа, според Ориген, Тој е пред сè Учител и Пророк⁵⁶. На есхатолошки план за материјалниот свет и за човековата телесност нема место. Во Воскресението и Вознесението на Христа, всушносот, се случува своевидно Негово разовоплотување. Оригенизмот е двојна ерес за времето и за материјата. Всушност, кај Ориген постои имплицитно отфрлање на историјата и историскиот Христос, на Воплотеното Слово. Не случајно, некои

што истовремено се среќавале монофизитството, монтанизмот и павликијанството. Во тие области, несомнено постоела интелектуално-духовна клима за формирање на специфичен богословски менаталитет поврзан со спиритуализираната духовност. Овој редуциран дуализам не е класичен, бидејќи не подразбира сопостоење на две начела (добро и зло). Но, сепак, за спиритуализираната духовност, каква што се чини дека застапувале иконоборците, материјата е на пониско онтолошко рамниште од духовниот свет.

⁵⁴ „И виде Бог дека е многу добро сè она што го беше создал“ (Битие 1, 31).

⁵⁵ Georges Florovsky, „The Iconoclastic Controversy“, 110–114. Генезата на иконоборство може да биде лоцирана и кај Филон Александриски, чијашто теологија била под влијание на платонизмот. Неговата мисла тргнува од претпоставката дека материјалното не може да го овозможи продорот на сакралното во видливиот свет. Како и кај средниот платонизам, така и кај Филон, поимот *икона* се користи за Логосот Божји, кој не е еднаков на Бога, туку е *ὁ δεύτερος Θεος* и кој има посредувачка улога помеѓу апсолутно трансцендентниот Бог и материјалниот свет. „Филоновото богословие на иконата, [...] страда од Платоновата одбивност спрема материјалното, што претставува идеолошка основа на оригенистичкиот, но и на секој подоцнежен иконоклазам“. Дарко Ђого, „Доктринарни елементи на иконоборства код раних црквених писаца“ *Ойѣчник*, 1-3, (2008): 63-64.

⁵⁶ Георги Флоровски, „Противречията на оригенизма“, *Църквата: Предание или утопия*, прев. Павел Павлов, София 2011, 107-109.

од иконоборците дозволувале изобразување на Христа, но само на претстави пред Неговото воскресение и вознесение. Тие тврделе дека Христовото тело по воскресението и вознесението не може ликовно да се претставува⁵⁷. Иконоборството не го прифаќа оригенизмот отворено. Но, неговата идеологија претставува последица на силниот одек на оригенизмот во одредени теолошки кругови⁵⁸.

Прифаќањето на прикриениот дуализам како заднина на иконоборството, воопшто, не ја негира врската меѓу него и погрешните христолошки позиции, особено монофизитското. Во иконоборчката еретичка теологија, дуализмот и погрешната христологија не се исклучуваат, туку напротив се подразбираат. Не може да се исповеда халидонската догма, а притоа, да се биде дуалист, па дури и во некоја послаба варијанта⁵⁹. Затоа, секое независно или спротивставено разгледување на двата аспекта на иконоборчката доктрина е неоправдано. Залагањето за спиритуализираното богослужение и прикриената монофизитска христологија или поточно кажано, извлекување на монофизитски импликации во иконологијата се неразделни. Тие сопостојат во логиката и аргументацијата на иконоборците.

⁵⁷ Во есот на иконоборчката ерес, кога се воде полемики околу прашањето дали воскреснатото тело на Христос може да биде изобразувано, бранителите на иконите, ќе се повикаат на толкувањето на свети Јован Златоуст. Тој толкувајќи ги зборовите на апостолот Павле (2 Кор. 5,4) објаснува дека човекот во сеопштото воскресение се ослободува од пропадливоста, плотските потреби и ограничувања на телото (жед, глад, болка), но не и од самото тело. За ова види кај Владимир А. Баранов „Византијска учења о васкреслом телу Христа и нивове познавачке паралеле“, *Ойџачник* 1-3, (2008): 139–149.

⁵⁸ Во контекст на оригенистичката подлога на иконоборството интересно е да се напомене за спорот меѓу антропоморфитите и оригенистите во IV век, во Египет. На таканаречените антропоморфити им било забрането за време на својата молитва да го замислуваат умствено ликот Христов, затоа што, Христос „повеќе не е во тело“. Меѓутоа, суштината на спорот, не се однесувала единствено на потребата од очистување на умот од сите помисли и претстави за време на молитвата. Во спорот се судриле две различни духовно-аскетски традиции. Првата била втемелена во евангелскиот реализам и историјата на Божјиот домострој, а втората во деисторизираната спиритуалистичка духовност на оригенизмот. Georges Florovsky „The Anthropomorphites in the Egyptian Desert“, *Aspects of Church History, volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont 1975, 89–93, 96.

⁵⁹ „Христијанството го победило монофизитството на догматско поле, но тоа не се излекувало сосема од извесниот „психолошки монофизитизам“. Тој психолошки монофизитизам, тоа гадење од човекот и од овој свет, како Божја творба, паѓа како тенка, но леплива пајажина врз аскетиката, литургиката и етиката на христијанинот.“ Кипријан Керн, *Пасџирско боѓословје*, прев. М. Ранѓић, Р. Лазић, Братство Св. Симеон Мироточивог, 2003, 22.

THE THEOLOGICAL BACKGROUND OF THE ICONOCLASM

Iconoclasts represented spiritualized piety, which includes a reserved attitude towards matter. The icon is material and therefore, it is not worthy to be a transmitter for the gracious powers of God. It is certain that the iconoclasts were not dualists in the classical sense. But in the iconoclasm there is a latent dualism too, whose roots can be traced to the platonic theology of Origen. The attempt to justify iconoclasm through Christology reveals that iconoclasts represented covert *Monophysitism*, which is in addition of their *spiritualism*. These two aspects in the doctrine of the iconoclastic heresy are inseparable.