

Здравко Јовановић

Православни богословски факултет

Универзитет у Београду

zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs

КОСМОЛОШКО ИЛИ ФУНКЦИОНАЛНО ТУМАЧЕЊЕ ПОЈМА *εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις* У БОГОСЛОВЉУ ПИСАЦА АНТИОХИЈСКЕ ШКОЛЕ

Апстракт: Енигматични појмови „икона и подобје” из приповести о стварању представљају полазну тачку јудеохришћанске антропологије која је утицала на новозаветну мисао, али и на каснију патристичку мисао и савремену теолошку антропологију. У тексту се истражују капацитети и узајамни однос структуралног и космолошког тумачења карактеристичног за антиохијску богословску традицију. Човекова способност словесног размишљања, способност апстрактног и симболичког мишљења, слободне воље, моралне самосвести, самопревазилажења, емотивност, освећеност за духовне реалности, осећај за естетику, који карактеришу структурално тумачење пореде се са човековом улогом и служењем које је Бог доделио човеку, а који се тичу његовог представљања Бога унутар творевине, у смислу његовог управљања и власти над свим осталим створеним живим бићима и над „свом земљом”. Упоредивање се спроводи у контексту блискости оба начина тумачења изворном схватању старозаветних писаца као и евентуалним конотацијама индивидуализма, раздвајања човека и остатка творевине и импликацијама тумачења у богословској, литургијској, политичкој и технолошкој пракси у координатама савремене културе.

Кључне речи: Икона, подобје, теолошка антропологија, структурално тумачење, космолошко тумачење, творевина, телесност, оприсутњавање Бога, технологија, свештенослужење

Увод

Појам о човеку створеном по „икони и подобју Божијем“ појављује се по први пут у библијском наративу о стварању света у *Књизи Постања* (1:26-27), а након тога на још два места у истој књизи Старог Завета (5:1 и 9:6) и приписује се такозваном Свештеничком извору.¹ У текстовима Новог Завета овај појам се појављује шест пута² са

¹ Реч је о документу који се у библијском критицизму означава као хипотетички извор (означен као „Р”). Њему се приписују приповести из првог извештаја о стварању света (Пост 1:1-2:4), генеалогije из Петокњижја и највећи део законских прописа који се односе на домен свештенослужења и прописа о жртвоприношењу у *Књизи Изласка*, *Књизи Левитској* и *Књизи Бројева*. Уобичајено, свештенички извор се датира у време вавилонског ропства (587/6–538 пре Хр.) или касније. Уп: Myers 1996, 850.

² 1Кор 11:7; 2Кор 3:18; 4:4; Еф 4:24; Кол 1:15; Јак 3:9.

наглашеним померањем тежишта ка христолошком тумачењу (2Кор 4:4 и Кол 1:15).³ У самом старозаветном тексту не може се наћи опширније тумачење појма „икона“⁴ (εἰκών у Септуагинти, јевр. תְּלֵמָ, *tselem*), изузев квалификативног додатка, односно појма „подобје“⁵ (ὁμοίωσις у Септуагинти, јевр. דַּמּוּת, *demuth*, Пост 1:26) који је сам по себи такође егзегетски енигматичан појам. Непосредан контекст наратива о човеку као икони Божијој (1:26-27) представља шести дан стварања у коме је човек створен као кулминација Божијег творачког деловања. Човек је створен последњи, а за разлику од осталих створења која су створена Божијим призивањем у постојање („нека буде“), човек је створен на наглашено непосреднији начин од стране Бога који се идентификује у првом лицу множине („да начинимо“), и то створен у два пола („мушко и женско“). Кључни термини који су повезани са теолошким разумевањем човека као слике или иконе Божије су дакле првенствено сам појам икона (εἰκών, *tselem*) и појам подобје (ὁμοίωσις, *demuth*) и они су толико блиско повезани у Пост 1:26 да су тумачи вековима оправдано постављали питање да ли су они заправо синонимни, шта они конкретно подразумевају и да ли евентуално ипак постоји нека и, уколико постоји, каква је разлика међу њима.

У својим егзегетским приступима наративу о стварању човека Оци и црквени писци су често имали на уму своју полемичку агенду и појмове „икона и подобје“ покушавали су да протумаче у контексту конкретних богословских спорова и изазова своје епохе. Релативно рано, међутим, у историји тумачења старозаветног наратива о стварању човека хришћански писци су наглашавали значењско разликовање између појмова икона и подобје. Свети Иринеј Лионски (око 130-око 202 г.) је, примера ради, правио јасну разлику између иконе и подобја, приписујући статичност појму „икона“ и квалификујући га као нешто што суштински припада човеку и не може бити отуђено од њега, а са друге стране приписујући променљивост и динамизам појму „подобје“ које је због Адамове непослушности било изгубљено. Према Иринеју „икона“ се односи на човекову словесност и слободну вољу, а подобје на његов капацитет за остварење заједнице са Богом. Све што је човечанство у Адаму изгубило може се поново задобити у Христу (*Advversus Haereses* 3.20.2).⁶ У складу са Иринејевим тумачењем Адам је пре свог пада био незрео и инфантилан (*Adv. Haer.* 4.38.1-2).⁷ Попут детета он је створен са назначењем за динамичко постизање зрелости у историјској будућности, која првенствено подразумева остварење и одржавање заједнице са Богом (*Adv. Haer.* 5.16.2).⁸ Овакво Иринејево разумевање је у потпуности усаглашено са новозаветном теолошком антропологијом која се не бави првенствено биолошком, тј. индивидуализованом човековом егзистенцијом која се дефинише самом собом, већ новим, препорођеним или есхатолошким човеком, то јест Божијим сотириолошким деловањем у оваплоћеном

3 Додуше, у 1Кор 11:7; Јак 3:9 појам εἰκών се појављује са својим старозаветним значењем.

4 У преводу на српски језик сусрећу се и алтернативни термини „слика“ и „образ“ који у овом тексту неће бити коришћени због њихових слабијих богословских интерпретативних капацитета.

5 У преводу на српски језик сусрећу се и алтернативни термини „обличје“ и „прилика“.

6 Irenaeus Lugdunensis 1974, 388-393.

7 „Јер, с обзиром на то да су касније (створени), зато су и инфантилни; а пошто су инфантилни стога су ненавикнути на савршену дисциплину и неувежбани су у њој (secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia, et secundum quod infantilia, secundum hoc et insueta et inexercitata ad perfectam disciplinam; καθ’ ὃ γὰρ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, καὶ καθ’ ὃ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγὴν)... Богу је свакако било могуће да човека начини савршеним од почетка, али човек не би могао примити (савршенство) јер је још увек био инфантилан (homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit; ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό • νήπιος γὰρ ἦν)“. Irenaeus Lugdunensis 1965, 942-50.

8 Irenaeus Lugdunensis 1969, 216-217.

Христу. Тачније, теолошка антропологија разјашњава однос између новог човека у Христу и „природног” човека који на свет долази својим биолошким рођењем. Свети Иринеј Лионски је у свом богословљу такође посветио велику пажњу значају телесног аспекта човекове егзистенције (*Adv. Haer.* 5.6.1),⁹ а то је чинио првенствено у контексту свог супротстављања гностицима Валентинијанима који су строго раздвајали душу, дух и тело. Појам „икона” упућује и на материјални аспект постојања, а овакав став Иринеј образлаже тврдњом да нико није могао да истински разазнаје икону Божију у човеку из разлога што Реч Божија још увек није била оваплоћена и видљива у свом телу.

Поред недоумица које су међу тумачима постојале у вези са тачним садржајем појма „икона Божија” као и њиховим евентуалним међусобним разликовањем постоје изузетно важни закључци у вези са којима међу теолозима кроз историју постоји свеопшта сагласност у тумачењу. Извлачећи закључке из сопствене анализе Кортез наводи шест тачака које резимирају оно што је међу тумачима било општеприхваћено: 1. Бити „икона Божија” значи одражавати Бога у творевини. Неспорно је дакле да човек одражава Бога; дискутабилно је, међутим, које од Божијих активности или својстава он тачно одражава, затим где су тачно у човеку смештени капацитети одражавања и на који тачно начин одражавање функционише и како се пројављује; 2. „Икона” и „подобје” су у значајној мери синонимни појмови иако су се у патристичкој мисли њима придавале различите нијансе у тумачењу; 3. Појам „икона” је антрополошки свеобухватан и инклузиван (у контексту рода, узраста, расе, етноса, когнитивних способности, социјалног, образовног, имовинског, здравственог статуса, итд.); 4. Грех се на извесан начин одразио на човекову иконичност (Пс 14:1-3; Рим 3:3) и њој је стога потребно обновљење (Еф 4:22-24; Кол 3:10); 5. Икона је у Новом Завету превасходно христолошки концепт; 6. „Икона” је првенствено есхатолошки а не протолошки концепт и њега не карактерише статичност већ динамичност (Рим. 8:29). Реч је, дакле, о појму који подразумева покрет, узрастање и прогрес ка свом есхатолошком испуњењу.¹⁰

Структурално или супстанцијално тумачење

Често заступљен начин тумачења појма „икона Божија” кроз историју хришћанске теолошке мисли одвијао се у контексту указивања на одређену „супстанцу” или инхерентну „структуру” човекове природе која, у складу са перспективом сваког конкретног аутора, на пресудан начин, одражава божанску природу или божански начин постојања. Човекова способност словесног размишљања¹¹ али и други капацитети попут

9 Исто, 72-81.

10 Cortez 2010, 16-17.

11 Уверење да се икона онајпре повезује са човековим когнитивним капацитетима, односно са његовим умом је, наводно, следило из утицаја аристотеловске традиције која је човека описивала као „разумну животињу”, као једино створење обдарено тим квалитетом који га и чини боголиким. Аристотел у својој *Никомаховој етици* каже да је душа једним делом неразумна а другим делом разумна - οἶον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον (1102a.27-28), у: Bywater 1962; Ladan 1992, 21-22. Он, у спису *De anima*, такође издваја „вољно представљање” као одлику која припада само разумној животињи, односно човеку (за разлику од „опажајног представљања” које поседују и друге животиње) - ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὁπλὲρ εἰρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (434a.5-7) у: Ross 1967; Благојевић 2012, 191 (уп. фн. 41). Са друге стране, примера ради, јелинизовано јудејско предање забележено у *Премудростима Соломоновим* разумева Божији дар мудрости и словесности човеку као својеврсни еквивалент појму „икона” посредством кога је човеку могуће да постигне бесмртност (ἐξω δι’ αὐτὴν (σοφία) ἀθανάσιαν καὶ μήνην αἰώνιον τοῖς μετ’ ἐμὲ ἀπολείψω - 8:13). Штавише, човекова потенцијална бесмртност повезује

способности апстрактног и симболичког мишљења, слободне воље, моралне самосвести, самопревазилажења или самотрансценденције, емотивност, освешћеност за духовне реалности, осећај за естетику, човекова бесмртност,¹² имали су такође веома запажену улогу за које су се тумачи опредељивали. У сваком случају, чини се да је оно што је важно, у контексту структуралног или супстанцијалног тумачења, без обзира на то колико се оно уско или широко разумева (чак и када се разумева као капацитет за слободно превазилажење ограничења човекове створене природе), оно почива на увиду да је оно што нас чини блиским Богу (истовремено и најближим ономе што је аутентично људско) заправо смештено *унутар* човека, независно од његовог природног окружења или онога што он у том окружењу чини.

Међутим, упркос дуготрајном, историјски и квантитативно посматрано, присуству у теолошком дискурсу структурални егзегетски приступ се све чешће преиспитује у савременој теолошкој мисли и то понајпре због одређених слабости које овај приступ има у егзегези изворних старозаветних текстова.¹³ Овај приступ у тумачењу појма „икона” наине нема непосредну и недвосмислену егзегетску заснованост у библијским текстовима у којима се појављује. Конкретније, у старозаветном наративу о стварању човека из *Књиге Постања* не постоји непосредна и јасно изречена веза између појма „икона” и неке конкретне „супстанце” или унутрашње „структуре” човекове природе. Такође, структурални приступ, по свему судећи, не поклања довољно пажње интегралности човекове природе, односно не истиче у неопходној мери човекову телесност и повезаност са остатком Божије творевине која се посредством телесности остварује. Још један проблем структуралног или супстанцијалног тумачења је често у потенцијалним конотацијама индивидуализма, затим у дихотомији између ума и тела и својеврсном редуccionизму на нематеријалне аспекте човековог постојања. У овом смислу, ово тумачење понекад може имплицирати занемаривање човекове телесности и опредеље за „унутрашње”, невидљиве, духовне капацитете, као и неповезаност човека као иконе Божије са остатком творевине.¹⁴

се непосредно са даром мудрости, односно словесности (*ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας* - 8:17). Међутим, а ово је у контексту теме човекове иконичности најзначајнији увид из истог списка, мудрости се приписује преезистенција која је водила до повезивања преезистентног Логоса са човековим умом који га иконизује („Мудрост која познаје дела Твоја и беше присутна када си створио свет - ἡ σοφία ἢ εἰδύα τὰ ἔργα σου καὶ παρούσα ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον - 9:9). Овај увид је до ранохришћанске мисли пренет и посредством Аристовула који се директно осврће на Соломонов коментар - *σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν*, у: Aristobulus Judaeus, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* 2.89-90. О повезивању појма „икона Божија” са човековим умом види нпр. код Климентa Александријског - *εἰκὼν δ' εἰκόνας ἀνθρώπινος νοῦς*, у: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.14.94.6.1; код Оригена - *quod propinquitas quadam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit*, Origenes Alexandrinus, *De principiis* 1.1.7. у: Behr 2017, 36-37; *διὸ καὶ «κατ' εἰκόνα» γεγονέναι ὀνόμασται τοῦ θεοῦ «εἰκὼν» γὰρ τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ ὁ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ*, у: Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* 4.85.23-24, *Sources chrétiennes* 136 (Marcel Borret, ed.), Paris: Cerf 1968, 394-96; код Св. Григорија Богослова - *ὁ δὲ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος* у: Gregorius Nazianzenus, *In theophania* (Orat. 38.11), *PG* 36.321.49-50.

12 У *Премудростима Соломоновим* може се пронаћи текст који је представљао врло вероватну инспирацију за овакво тумачење. Наине, у овом тексту се налази непосредно повезивање појма „икона” са Божијом бесмртношћу: „Јер нас је Бог за непропадљивост створио и као *икону сопствене вечности* саздао нас је (ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐλ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν - 2:23)”.

13 Cortez 2010, 19.

14 Tarus 2016, 18-25.

Тенденција која је присутна у структуралном тумачењу појма „икона” да се човек у пренаглашеном смислу посматра изоловано од остатка творевине спорна је не само због често спиритуализујућих конотација већ и из разлога који можемо назвати *доколошким*. Наиме, иако се само за човека експлицитно каже да је створен „по икони и подобију” Божијем, постоји више библијских текстова у којима се јасно говори о целокупној творевини као о стварности која је створена и постоји да би пројављивала „славу Божију” („небеса казују славу Божју”, Пс 19:1; „земља ће се напунити сазнањем славе Господње”, Ав 2:14). У библијским текстовима се, такође, виšekратно изравно говори о томе да је човечанство („синове и кћери”) Бог створио на своју славу (Исаија 43:6-7); народ Израиљев и сав дом Јудин је Бог „припојио” на славу и хвалу себи (Јер 13:11). У новозаветним текстовима је присутна идентична доколошка тенденција. Хришћани су изабрани и усиновљени кроз Христа „на похвалу славе благодати” Божије (Еф 1:4 - 6; 11-12); страдање Христово је, у коначној анализи, прослављање имена Бога Оца (Јн 12: 27-28); хришћани су позвани да све што чине „на славу Божију чине” (1 Кор 10:31). На крају крајева, целокупна нова творевина је испуњена славом Божијом. Из свих ових наведених места недвосмислено проиходи да, теолошки посматрано, никакво раздвајање човека и остатка творевине није оправдано, без озбиљних последица које се у богословској, литургијској, политичкој и технолошкој пракси могу појављивати.

Функционално или космолошко тумачење

За разлику од супстанцијалног или структуралног приступа тумачењу појма „икона и подобије”, функционално или космолошко тумачење подразумева првенствено усредсређење на мотив улоге и служења које је Бог доделио човеку, а који се тичу његовог представљања Бога унутар творевине, у смислу његовог управљања и власти над свим осталим створеним живим бићима и над „свом земљом” (Пост 1:26). У складу са перспективом бројних савремених библиста функционално или космолошко тумачење је највероватније најближе изворном схватању старозаветних писаца.¹⁵ У овом контексту интересантно је истражити однос функционалног тумачења појма „икона и подобије” према другим постојећим тумачењима и, нарочито, евентуално постојање одређених предности функционалног тумачења, поготово у контексту савремене теолошке мисли и, уопштено говорећи, савремене културе.

Неке од најзначајнијих тема на које указује савремена библистика у вези са појмовима „икона и подобије”, у контексту функционалног или космолошког егзегетског тумачења, могу бити, како се чини, изузетно инспиративне за савремено православно богословље и могу имати ширу културолошку релевантност у свету суоченом са кризом угрожености природног човековог окружења. Пре свега, чињеница коју би требало нагласити на самом почетку је да је приповест из *Књиге Постања* о стварању усредсређена више на сам чин Божијег стварања света него на детаље поступка стварања. У тексту се такође може приметити, а по свему судећи то је непосредно повезано са функционалном егзегетском перспективом, повезаност и реаговање библијског писца на њему савремене мотиве из политичког и јавног живота у древним блискоисточним културама и традицијама.¹⁶

¹⁵ Middleton 2005, 25-29.

¹⁶ Приповест о стварању недвосмислено садржи јаку полемичку ноту која представља реакцију против оновремене блискоисточне политеистичке митологије и ова реакција, поред доколошких и теолошких интенција, представља један од кључних порука овог наратива. Уп. нпр. тумачења Harris 2013, 43; Wenham 1987, 8-9; von Rad 1972, 60; von Rad 1962, 146; Tigay 1984, 169-82; Curtis 1992,

Кључно место за разумевање појмова „икона и подобје” (Пост 1:26) директно је повезано са Божијом констатацијом о човеку који је окарактерисан као онај који ће бити „владар” над остатком творевине, укључујући ту и живу и неживу природу. Питање које се, међутим, у овом контексту може поставити јесте – да ли је човекова функција „владања” над остатком творевине заправо примарни садржај појмова икона и подобје, или је „владање” напосто последица, односно секундарна изведеница из садржаја који подразумева неке друге човекове капацитете? Иако поједини коментатори старозаветног текста често наглашавају да је појам „владања” само секундаран и представља само последицу садржаја појма икона, чини се да већина ипак предност даје функционалном тумачењу које подразумева да је „владање” заправо суштински и дефинишући садржај појма икона Божија.¹⁷ Појам *radah* (רָדָה) на јеврејском језику (употребљен у Пост 1:26 и преведен на српски језик као „владати”) може се односити на различите видове подвргавања, надзирања и контроле – господарење господара над слугама, управника над најамницима, краља над поданицима, једног народа над другим народом, пастира над стадом.¹⁸ У контексту постојеће палете могућих значења у преводу Седамдесеторице овај глагол је преведен као ἄρχω, чиме се јасно наглашавају нијансе са политичким или чак ројалистичким конотацијама.¹⁹ Уверљива потпора за овакво тумачење може се пронаћи у Псалму 8 у коме се, иако експлицитно коришћење појмова икона и подобје није присутно, може видети мисао која прилично наликује тематици прве главе књиге Постања. У контексту размишљања о најпрецизнијем смислу пома „владати” од великог значаја је описивање човека као бића коме је даровано да упражњава узвишени статус унутар творевине, тј. да буде овенчан славом и чашћу и да господари над „делима руку” Божијих (Пс 8:4-8). Управо би овакво разумевање могло бити аналогно оном које је изражено у приповести из књиге Постања где се Божије оприсутњење на земљи доводи у везу не само са једном политичком (краљевском) функцијом него са *целокупним* људским родом као таквим. Управо је у овоме кључна разлика између древних блискоисточних и библијских наратива на тему „икона Божија”.²⁰

Конкретније, свештенички извор је на овом месту вероватно полемички оријентисан према древној блискоисточној многобожачкој култури. Наиме, попут моћних краљева из древних времена који су подизали статуе и кипове да би обзнанили своју моћ, ауторитет и присуство у удаљеним подручјима својих краљевстава у којима нису били физички присутни, тако је Бог поставио човека на земљи. Човек је, по Божијем назначењу, онај који пројављује његову власт над творевином и његово промислитељно присуство. У овом контексту посматрано, човеково иконизовање Бога пре свега подразумева његов капацитет да функционално оприсутњује Творца у његовој творевини.²¹ Човеку је од Бога дато да делатно упражњава његово сопствено царско достојанство над свим осталим створењима. Управо овакво разумевање појма икона Божија представља функционално или космолошко тумачење комплексне и загонетне богословске теме о правом значењу појма „икона и подобје”.

3.389-91.

17 Види нпр.: Skinner 1910, 32; von Rad 1972, 59; Westermann 1984, 153; Wenham 1987, 31-32; Stek 1990, 203-65; Anderson 1994, 42-55; Brueggemann 1982, 22-39; Brown 1993, 19-32.

18 Hamilton 1990, 137.

19 Аналогије са оваквим ројалистичким схватањем појма „владати” могу се пронаћи и у древном блискоисточном окружењу.

20 Clines 1968, 93; Wenham, 1987, 31; Hamilton 1990, 135; Middleton 2005, 219.

21 Gerhard von Rad 1972, 60.

Наиме, у светлу библијске старозаветне приповести улогу представљања и оприсутњења Божијег царског достојанства и ауторитета у творевини врши не само носилац политичке функције као појединац – краљ или цар у традицији древних блискоисточних култура – већ сви људи понаособ. Штавише, ово представљање и оприсутњење које припада сваком човеку појединачно, а не идолима и киповима, указује на дијаметрално супротно разумевање Бога и његових теофанија. Другим речима, ово је један од најранијих индикатора суштинске разлике између библијске вере и древних политеистичких паганских религија. У овом смислу, функционално или космолошко тумачење појмова „икона и подобје“ представља важну допуну тумачењима која су ове појмове првенствено доводила у вези са општеважећим исказима о људској природи.²² Штавише, свако тумачење које губи из вида да је у овим стиховима, баш као и у целокупној приповести о стварању света, пре свега реч о исказу који се односи на Бога и неприкосновеност његове стваралачке и промислитељне славе и моћи, напросто промашује намеравани циљ аутора. У ширем контексту *Књиге Постања* појам икона и подобје се дакле повезује првенствено са теологијом, односно са исказом о Богу Творцу, а тек секундарно са антропологијом, односно исказом о човеку. Теоцентричност у тумачењу појмова икона и подобје је од кључног значаја. Постојећи као икона човек не конструише свет и своје окружење у односу на себе самог. Насупрот томе, он самога себе, заједно са целокупном творевином усмерава ка Богу.

Управо овакво тумачење Оци и писци који су припадали антиохијској егзегетској традицији посматрали су као примарно. Као круцијалан елемент онога што се под појмовима „икона и подобје“ подразумева антиохијски писци су вредновали појам или аспект владања, односно господарења човековог над целокупном Божијом творевином. Диодор из Тарса, Свети Јован Златоусти, Теодорит из Кира, писали су и беседили о овом аспекту човекових иконизујућих или заступничких капацитета. Они су, штавише, одбацивали тумачење да је словесност централни елемент који се подразумева у *Књизи Постања*. Уместо словесности они су се у својим интерпретативним освртима и рефлексивним одређивањима за првенствени значај функционалног или космолошког тумачења у контексту човековог назначења да, као икона и подобје свог Творца, унутар творевине служи као живи и свима видљиви симбол Божијег стваралачког и промислитељног присуства и деловања.²³ Оваква егзегетска преференција антиохијаца је сасвим ускладива са њиховом антрополошком традицијом у којој је човек увек посматран као композитно биће, неутуђиво сачињен од тела и душе који се обавезно заједно узимају у обзир када се тумаче све импликације појма икона Божија.²⁴

Антиохијски писци и функционално-космолошко тумачење

Диодор из Тарса (око 330-око 394) је био веома утицајан теолог из антиохијске богословске школе који је световно образовање стекао у свом родном граду Антиохији и у Атини. Највећу славу достигао је као оснивач угледне егзегетске школе у Антиохији у којој је предавао као учитељ. Међу његовим најпознатијим ученицима свакако су били Св. Јован Златоусти и Теодор Мопсуестијски. Постао је епископ Тарса 378. године и за време свог живота био је свестрано поштован као један од стубова никејске вере који се

22 Westermann 1984, 155-156.

23 McLeod 1999, 82.

24 Опширније о раним црквеним писцима који су претходили оваквом интегралном антрополошком становишту на које се надовезала антиохијска теолошка традиција види у књизи: Burghardt 1957, 15-20.

подједнако супротстављао паганизму и различитим хришћанским јересима. Обимни књижевни опус који је Диодор створио готово у потпуности је изгубљен због осуде којој је он био подвргнут на сабору у Антиохији 499. г. након оптужби од стране Св. Кирила Александријског да његова теологија заправо представља инспирацију за несторијанизам и, у неку руку, његов почетни стадијум. Поред његовог егзегетског рада на тумачењу *Псалма*²⁵ сачувани су и фрагменти у катенама на *Октемех* и на *Посланицу Римљанима*. Поједини од сачуваних фрагмената одражавају његово теолошко промишљање појма „икона” Божија.²⁶

Полазећи од условне претпоставке да се Диодорово промишљање овог појма може реконструисати на основу сачуваних фрагмената,²⁷ и на основу одговарајућих аналогија које у вези са овим појмом постоје код других великих протагониста антиохијске егзегетске школе²⁸ - Св. Јована Златоустог и блаженог Теодорита Кирског, у њима се јасно препознаје гледиште у складу са којим термин „икона” означава првенствено функцију коју Бог при стварању поверава човеку. У овом смислу индикативно је следеће Диодорово тумачење:

„Како је, дакле човек икона Божија”? (Он је икона) захваљујући својој способности да влада (али) и по свом ауторитету. Глас Божији сведочи о овоме говорећи: „Начинимо човека по икони својој и подобју своме”, и додајући о начину (како ово бива) „да влада рибама морским, птицама небеским и зверима земаљским” и тако даље. Стога, баш као што Бог влада над свима, тако исто и човек влада над земаљским бићима.”²⁹

У складу са Диодоровим тумачењем појам „икона” означава дакле првенствено власт и ауторитет које је Бог подарио човеку да би он као неприкосновени господар, у Његово име и уместо Њега, владао створеним светом. У складу са његовим мишљењем други део стиха 26 из *Књиге Постања* има интерпретативни квалитет, односно он непосредно разјашњава на који начин се заправо човек препознаје или пројављује као икона Божија. Човек своју функцију владања над остатком творевине упражњава одражавајући Божију власт. У контексту оваквог тумачења ради се о својеврсној јукстапозицији два исказа - исказа „по слици својој и обличју своме” и исказа „нека буде господар то јест нека влада” (Пост 1:26). Конкретније, фраза „нека буде господар” би требало да функционише на објашњавајући начин у односу на фразу „икона и подобје” и да непосредно разјасни њен примарни садржај и значење. Бити икона и подобје једноставно значи владати, господарити и управљати над целокупном творевином у име Божије, указујући на тај начин на Њега и Њега оприсутњући на земљи.

25 Коментари на Псалме су у целости сачувани под именом Анастасија III епископа Никеје. О Диодоровом ауторству ових коментара види: Mariés 1933.

26 PG 80:107-110.

27 И свакако под предусловом да је Диодорово ауторство ових фрагмената неупитно, што је за сада, како се чини, случај.

28 Диодорова егзегеза представљала је велико завештање такозваној Антиохијској школи тумачења библијских списа.

29 Πῶς οὖν Θεοῦ εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος; κατὰ τὸ ἀρχικόν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν, καὶ μάρτυς αὐτῆ τοῦ θεοῦ ἢ φωνή, ἢ λέγουσα· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν· καὶ τὸν τρόπον ἐπάγουσα, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ σῶν θηρίων τῆς γῆς, καὶ τὰ ἐξῆς. Ὡσπερ οὖν ὁ θεὸς τῶν ὅλων, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιγείων βασιλεύει. Diodorus Tarsensis, *Fragmenta ex Catenis in Genesin* PG 33:1564.54-1565.5.

Овакав начин тумачења је, с разлогом се може претпоставити, богословима антиохијске традиције био близак јер поменуто функционално тумачење, као што је напоменуто, своју инспирацију може пронаћи и у друштвено-политичком контексту старог Блиског Истока то јест Месопотамије (Сумера, Вавилон, Асирије), западно-семитског (кананитског) или египатског, са којим је текст *Књиге Постања* макар рудиментарно културолошки повезан.³⁰ Примера ради, као што је добро познато, сумерски, вавилонски и египатски текстови говоре о древним краљевима који су били поштовани јер иконизују и присуствују своје богове.

Овакво Диодорово становиште, поред теолошких, има и јасне социолошке импликације. Другим речима, човеково постојање као иконе Божије недвосмислено имплицира друштвену или заједничку структуру човечанства јер напосто владање над светом подразумева заједничко деловање, макар оно било и на најрудиментарнијем нивоу технолошке кооперације. Човечанство, у складу са функционално-космолошким тумачењем, долази у постојање као друштвена стварност и оно управо у овоме кореспондира Богу творцу.³¹ Човек иконизује Бога способношћу да промислително влада светом а не, рецимо, другим људима, што је представљао значајан ако не и преовлађујући аспект оновремених аналогича које су се могле пронаћи у политичким идеологијама древног Оријента.

Интерпретативно наглашавање аспекта владања над остатком творевине у контексту конотација појма εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις подразумева човекову активно деловање а изравно искључује његову пасивност као опциони егзистенцијални став. Наиме, очување творевине и господарење над њом је оствариво једино путем активног деловања унутар ње. Оно што је, међутим, од примарног значаја је да та активност буде богоподобна, то јест да она за творевину као последицу има живот, а не деструкцију и несавесно искоришћавање. Активна делатност у процесу господарења над творевином заправо представља суштинску тачку разликовања човечанства у односу на животињски свет. Активност као садржај и суштина појма владање или господарење подразумева и човекову технолошку и експерименталну активност а управо овај аспект представља једну од платформи на којима би се могао градити и константно унапређивати дијалог и сарадња између хришћанске телогичке и савремених природних наука. У овом смислу човек је истовремено εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, а управо из овог разлога он је и *homo faber*.³²

Свети Јован Златоусти (око 347-407), епископ константинопољски (од 398) и најпознатији беседник у историји Цркве, неприкосновен по својој елоквенцији и један од најплоднијих ранохришћанских егзегета. Његов утицај у историји тумачења библијских списа је био изузетан, великим делом због тога јер су његови списи сачувани у већој мери него било ког другог егзегете који је стварао на грчком језику. Златоусти је у свом свештеничком и архијерејском служењу ујединио реторску ерудицију (био је ученик најчувенијег реторичара свог времена, Ливанија) и богословље, инспирисано превасходно библијским и литургијским искуством Цркве. Непревазиђен је не само по елеганцији и живости свог стила већ и због способности да у структури и аргументацији текста препознаје значај и најситнијих детаља, његову контекстуалну условљеност али и перманенту и непролазну актуелност библијског текста. Златоустово размишљање о старозаветном наративу о стварању човека из *Књиге Постања* и, конкретније, о појму „икона Божија” може се пронаћи на неколико места у његовом опусу и, по свему судећи,

30 Опширну дискусију о овој теми види у : Middleton 2005, 70-74, и нарочито у: 93-145.

31 Jünger 2014, 124-153.

32 Види: Ferrarin 2000, 289-319; Szerszynski 2012, 165-84.

он је на сличан начин разумевао појам „икона” као и његов учитељ Диодор из Тарса. Он наиме експлицитно износи следећи став:

„Стога „по икони” значи „по (његовој) власти” (ἀρχῆς), а не због било ког другог разлога. Јер Бог га је створио да влада (ἄρχοντα) над свиме на земљи. Од човека ништа веће не постоји. Јер све се под његовом управом (ἐξουσίαν) налази”.³³

Св. Јован је дакле, на овом месту, изричит да би појам „икона” преваходно требало повезивати са његовим капацитетом да влада а не са неким другим разлозима јер је управо због ове улоге господарења над целокупном творевином Бог створио човека. Овај човеков капацитет произлази напросто из чињенице да од њега ништа веће нити савршеније у творевини Божијој није могуће пронаћи.

Библијска вера, са својим инсистирањем на апсолутној трансценденности Божијој у односу на свет, је практично лишила свет било каквих инхерентних божанских атрибута који су му често приписивани у паганским религијама. Златоусти жели да нагласи да је свет додељен човеку на промислително и брижљиво управљање и коришћење. Истовремено, међутим, свет не престаје да буде Божији јер је његова творевина („дело руку његових” Псалам 8: 6). У светлу ове чињенице, односно континуиране свести о творевини као делу стваралачке љубави Божије човеково мандаторно господарење над „делима руку Божијих” би требало да буде лишено било каквих конотација пуке утилитарности или безобзирне експлоатације. Човеково управљање или господарење у створеном свету би, уместо овога, требало да више наликује деловању брижљивог баштована или вртлара, на шта заправо и упућују речи из друге приповести о стварању: „и узевши Господ Бог човека намести га у врту едемском, да га ради и да га чува” (Постање 2:15). Несавесно и себично управљање творевином заправо представља последицу заорава да, у крајњој инстанци, свет припада Богу, а занемаривање ове чињенице човеку се враћа попут бумеранга стварањем катастрофалних еколошких криза које доводе у опасност саму човекову егзистенцију на земљи.³⁴

Ова иста Златоустова идеја је присутна и на другом месту пропраћена недвосмисленим оповргавањем такозваног структуралног или супстанцијалног тумачења појма „икона”:

„Научите какво је значење (појма) „по икони (κατ' εἰκόνα)”, да се не односи на достојанство (нечије) суштине (οὐσίας), већ на сличност власти (ἀρχῆς ὁμοιότης). Јер се не говори о икони у смислу обличја већ у смислу власти. Због тога и додаде (појашњење) - да влада рибама морским, птицама небеским, зверима и гмизавцима земаљским”.³⁵

У складу са овим тумачењем јасно је да Златоусти сматра да човекову иконичност не би требало тражити у достојанству, обличју или квалитетима његове унутарње природе или структуре већ у ономе по чему је он најсличнији свом Творцу а то

33 Κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν, οὐ καθ' ἕτερόν τι· καὶ γὰρ πάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἄρχοντα τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν ὁ Θεὸς, καὶ οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐστὶ τοῦτου μείζον, ἀλλὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τὴν τοῦτου τυγχάνει. Joannes Chrysostomus *In Genesim* (homilia 8) PG 53.72.56-61.

34 Pannenberg 20042, 202-231.

35 Ἐμάθετε τί ἐστὶ τὸ Κατ' εἰκόνα, ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἄξια, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης, καὶ ὅτι οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα εἶπεν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον· διὸ καὶ ἐπήγαγε· Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν ἐρπετῶν τῆς γῆς. Joannes Chrysostomus *In Genesim* (homilia 9) PG 53.78.1-7.

је управо његов капацитет да влада над створеним светом. Управо у овом контексту он тумачи појашњење које прати старозаветни исказ о човеку као о икони и подобју Божијем.

Човек као εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις превасходно представља Бога унутар творевине и дејствује у контексту продужавања и манифестације Божијег господарења над створеним светом. Предности једног оваквог егзегетског приступа су вишеструке. Ово становиште наглашава холистички приступ антропологији. Другим речима, за разлику од структуралног или супстанцијалистичког приступа, у коме се често подразумева подела између интелектуално-духовних и физичко-телесних капацитета, функционални приступ, у коме је господарење над творевином кључни мотив, антрополошка интегралност, односно јединство ноетичких и физичких карактеристика је подразумевано. Овакво тумачење је, највероватније, ближе изворном старозаветном тексту и првобитној интенцији аутора.³⁶ Између осталог, ово тумачење се показује као кључно у контексту проблематике суочавања са савременом еколошком кризом. Наиме, увид да би човек требало да својим деловањем унутар творевине непрекидно указује не на самога себе, конзумирајући безобзирно ресурсе света (космоса), већ на Бога Творца и његову промислитељну и творачку љубав, упућује на одговорност као кључан антрополошки квалификатив када је реч о односу човека и остатка створеног света.

У контексту јаснијег тумачења одбацивања могућности да се човекова иконичност може лоцирати у достојанству његове суштине или природе, Златоусти, без сваке сумње, није сматрао да се појам икона може разумевати као да се односи на неку стварност која је превасходно спиритуална по својој природи. Теолошки холизам старозаветне антропологије, као што је поменуто, чини веома проблематичним идентификацију појма „икона Божија” са било којим појединачним, изолованим, а нарочито са ноетичким функцијама човека. У супротном, односно у контексту тумачења које пренебрегава старозаветну антропологију, појам „икона” би могао да подразумева да су и анђели бића која поседују иконичност, односно функционишу као иконе Божије, иако су бестелесни по својој природи. Ову могућност, међутим, Златоусти категорично одбацује као непобожну:

„Због чега ниједан анђео нигде није назван ни иконом ни сином, а човек (јесте назван) са оба (назива)? Зашто? Јер у првом случају је занста узвишеност њихове (анђеоске) природе могла многе гурнути у ову непобожност...”³⁷

Када је пак реч о христолошкој димензији појма „икона”, иако је Златоусти искључујући анђеле говорио о човеку као о икони Божијој, он јасно наглашава да се, строго говорећи, овај појам односи једино на Исуса Христа. Управо је овај христолошки садржај појма „икона”, по његовом тумачењу, био непрозиран за Јудеје због њиховог неверовања. У овом контексту он дословно каже:

„Али ипак су све ове ствари биле сакривене од њих; међутим, биле су сакривене јер они претходно нису поверовали. Затим да покаже да не само да нису спознали славу Христову, већ ни славу Очевој нису видели, додао је: Ко је икона Божија? Старај се да ово (појам икона) приписујеш једино Христу. Јер, будући

36 Herzfeld 2012, 500-509.

37 Διὰ τί δὲ μηδαμοῦ μήτε εἰκὼν, μήτε υἱὸς, ἄγγελος κέκληται, ἀλλ' ἄνθρωπος ἀμφότερα; Διὰ τί; Ὅτι ἐκεῖ μὲν τὸ τῆς φύσεως ἀνηρμένον ταχέως ἂν τοὺς πολλοὺς εἰς ταύτην τὴν ἀσέβειαν ἐνέβαλεν. Joannes Chrysostomus *In epistulam ad Colossenses* (homilia 3) PG 62.317-318.57-61.

да Оца видиш кроз њега, тада уколико занемарујеш његову славу, такође нећеш уопште имати познање Очеве славе”.³⁸

Са новозаветним текстовима и теологијом тумачење појмова εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις задобија једну сасвим нову димензију. Појам εἰκὼν се може пронаћи углавном у павловским списима и карактерише га, пре свега, његово христолошко усмерење.³⁹ У два најпознатија новозаветна одељка Христос се назива „иконом Бога невидљивог” (2Кор 4:4; Кол 1:15), а у овом последњем он се додатно повезује са стварањем света, што представља директну алузију на *Књигу Постања*. На овај начин постаје могуће инсистирати да је у пуном смислу Син икона Божија а да су људи створени по икони Сина (што заправо представља реинтерпретацију *Књиге Постања* у христолошком кључу). Ова иста идеја је формулисана и у 1Кор 15:49 где се каже да ми људи: „као што носисмо слику земљаног, тако ћемо носити и „слику небеског” (εἰκὼνα τοῦ ἐπουρανίου)”, то јест Христа. Павле овде уводи велику тему есхатолошког тумачења појма икона и измешта њено испуњење у догађај будућности. Читано у овом кључу појам иконе нема протолошки већ есхатолошки смисао у сфери антропологије. Павле овај појам смешта у шири контекст хришћанског учења о Оваплоћењу као о пресаздавању творевине или новом стварању. Оваплоћени и васкрсли Христос је први Човек нове Божије творевине и он је истинска слика или икона Божија. Тој Христовој икони се хришћани уподобљавају и надају се њеном коначном задобијању у есхатону. Христолошко тумачење појмова „икона и подобје” представља коначно испуњење човекових капацитета да „влада или господари” над творевином јер се тек са оваплоћењем Исуса Христа васпоставља изгубљено „подобје”, односно човекова свештеничка способност да, попут Бога, делује на начин који је спасоносан за творевину. Управо у контексту пресудног значаја Оваплоћења Свети Иринеј Лионски је раније говорио о „лакоћи” са којом је човек изгубио „подобје”.

„Јер у давно прошлим временима речено је да је човек створен по икони Божијој, али није (заправо) пројављен као такав; јер је Слово, по чијој је икони човек створен, још увек било невидљиво. Стога је он такође лако изгубио подобје”.⁴⁰

Разумевање појма „икона” у контексту антиохијског функционално-космолошког тумачења је релевантно и због тога што оно поставља Христа у епицентар овог појма, односно полази од Христа и његовог првосвештенства као примарне и аутентичне иконе Божије. У овом контексту, показује се да иконизовање Бога

38 Ἄλλ' ὅμως ταῦτα ἅπαντα κέκρυπται ἀπ' αὐτῶν· κέκρυπται δὲ, ἐπειδὴ ἠλίστησαν πρότεροι. Εἶτα δεῖκνυς, ὅτι οὐχὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ δόξαν ἀγνοοῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ Πατρὸς οἱ ταύτην οὐκ ἰδόντες, ἐπήγαγεν, Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Μὴ γὰρ μέχρι τοῦ Χριστοῦ στής μόνον. Ὡσπερ γὰρ διὰ τούτου τὸν Πατέρα ὁρᾷς· οὕτως ἀγνοήσας τὴν τούτου δόξαν, οὐδὲ τὴν ἐκείνου εἶση. Joannes Chrysostomus *In epistulam ii ad Corinthios* (homilia 8) PG 61.456.24-32.

39 Изузетак представља можда само стих у 1Кор 11:7 где се појам „слика и слава Божија” (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ) примењује на мужа за разлику од жене која је слава мужевљева (δόξα ἀνδρός). Што се тиче употребе овог појма у *Посланици Јаковљевој* он се уопштено примењује на све људе „створене по подобју Божијем” (καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας) и у овом смислу ово место је вероватно најближе употреби појма у старозаветној *Књизи Постања*.

40 In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit - Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγομεν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγγέγονε· διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Adv. haer. 5.16.2, *Sources Chrétiennes* 153, 216-17. Види: Clifford 2010, 45-73.

подразумева изображавање Бога на аутентичан и исправан начин (а не, на пример, на идолопоклонички начин), описување Бога унутар творевине, господарење над творевином на одговоран начин и свештеничко приношење творевине Творцу ради њеног вечног постојања. У сваком случају, и поред чињенице да је појам икона Божија непропорционално заступљен у Старом Завету, односно да се њиме оперише само у уводним главама *Књиге Постања*, његова круцијална важност за хришћанско богословље почива у христолошком и сотириолошком кључу у којима се овај појам тумачи у текстовима Новог Завета. Пресаздавање човека као нове твари (καινή κτίσις) одиграва се у христолошком кључу и ово представља разлог због кога је „икона” више есхатолошки него протолошки појам по својој природи. Он се, сагласно новозаветном тумачењу, више односи на божанско обећање и испуњење онога што ће човек на крају бити, а не толико на оно што је он у почетку био, то јест на његову првобитну „пре-падну” егзистенцију. Есхатолошке конотације појма икона постају кључне за адекватну новозаветну теолошку антропологију. Управо је у овом смислу Златоустово нераскидиво повезивање антропологије и христологије од пресудног значаја. Коначно испуњење свих капацитета које је човек по свом стварању добио представља реалност која ће се остварити у есхатону и представљаће обожење (θεώσις) човека остварењем пуног јединства са Богом. Укључивање учења о обожењу неопходно је уколико се појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις не посматра као сасвим довршен и затворен теолошки концепт. Појам стварања човека као „иконе и подобја” подразумева динамику и покрет ка све активнијем учествовању у животу Божијем, које своје пуно остварење има у светотајинској заједници са Христом.

Златоустово разумевање појма „икона и подобје” у кључу функционално-космолошког али и христолошког тумачења могло би бити продубљено додатним разјашњењем појма „репрезентовање” или „оприсутњење” које се њиме подразумевају. Значење Божијег присуства као личног присуства у Христу посредованог сабрањем Цркве, односно евхаристијским сабрањем постаје пресудно по свом значају. Следствено, било каква теолошка антропологија мора започети са разумевањем православне христологије за поимање истинског човештва.

Теодорит Кирски (393–457) је, слично Диодору и Златоустом, појам икона тумачио у смислу власти коју је Бог подарио човеку да би он господарио над остатком створеног света. У својим коментарима на *Петокњижје* Теодорит наводи неколико варијација тумачења која су до његовог времена постојала у вези са појмом „икона Божија”, са освртом и на јеретике (вероватно гностике) и Јудеје.⁴¹

Постављајући реторичко питање шта заправо чини икону Божију Теодорит изражава исту мисао као Златоусти одбацујући идеју да икона пребива у невидљивој и нематеријалној души:

„Шта значи „по икони”? Неки тумачи су повезивали фразу „икона Божија” са невидљивошћу душе али они нису истинито говорили. Уколико невидљивост душе сачињава икону Божију тада би анђеле, арханђеле, заједно са свим бестелесним и светим природама, са већим разлогом требало називати иконама Божијим. На крају крајева, они су потпуно слободни од тела и поседују ничим помућену невидљивост.”⁴²

41 Theodoret of Cyrus, *The Questions on the Octateuch* Vol. 1 *On Genesis and Exodus* 2007, 44-49. Уп: Theodoretus Cyrrensis, *Quaestiones in Genesim* 1979, 21.11-23.14.

42 Τι ἐστὶ τὸ «κατ' εἰκόνα»; Τινὲς τὸ ἀόρατον τῆς ψυχῆς εἰκόνα Θεοῦ κεκλήκασιν· ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς εἰρήκασιν· εἰ γὰρ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατον, μᾶλλον ἂν εἰκόνες τοῦ Θεοῦ κληθεῖεν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἅγιοι φύσεις· ἅτε δὲ παντάπασι σωμάτων ἀπὸλλυγμένα, καὶ

Теодорит на овај начин одбацује егзегетски приступ који би полазио од такозване разоваплоћене антропологије. Врло је вероватно да се тумачење које он има у виду углавном односи на александријску егзегетску традицију. Добро познати пример оваквог, антрополошког редукованог, разумевања може се пронаћи у Оригеновом тумачењу:

„Међутим, ми не разумемо да је заиста овај човек, за кога каже да је био створен „по икони”, телесан. Јер обличје тела не садржи икону Божију... Али наш је унутарњи човек, невидљиви, бестелесни, непропадљиви и бесмртни онај који је створен „по икони и подобју Божијем”. Јер у таквим квалитетима попут ових икону Божије је исправније разумети”.⁴³

Теодорит затим у потпуности одбацује становиште и свих оних који су склони другој врсти антрополошког редуccionизма, то јест оних који сматрају да би садржај појма „икона Божија” требало тражити у човековом телу и такво мишљење сматра површним јер се оно заснива на буквалистичком прихватању антропоморфизама у старозаветној мисли.⁴⁴ Принципијелно посматрано, антропоморфизми које он наводи и њихово дословно тумачење били су оспоравани од стране свих хришћанских тумача и свих егзегетских школа. По Теодоритовом схватању присуство антропоморфизама у старозаветним текстовима може се најуспешније објаснити помоћу примене једноставног принципа „снисхођења” (συγκατάβασις). Наиме, термин *συγκατάβασις* (лат. *condescensio*) представља класичан ерминевтички принцип у јудеохришћанској егзегези, у богословском смислу, који упућује на састрадално снисхођење Божије и излазак из његове трансценденности и оностраности са циљем стварања света и човека као и са циљем очовечења Бога Логоса.⁴⁵ У овом смислу појам *συγκατάβασις* је значењски веома близак појму *κένωσις*. У реторици пак појам *συγκατάβασις* функционише као принцип беседничког снисхођења стилском и образовном рецепијентном капацитету слушалаца. Оба смисла, и богословски и реторички су присутни у следећем Теодоритовом исказу који оповргава антропоморфистичку егзегетску перспективу:

„Ови простаци не схватају да је Господ Бог, говорећи људима људским (начином), прилагодио свој језик ограничењима слушалаца... Али они би требало да посвећују пажњу не само овим речима већ такође и онима које поучавају о неописивој природи Божијој”.⁴⁶

Егзегетска употреба принципа *συγκατάβασις* је прилично учестала и у Златоустовим тумачењима старозаветних и новозаветних текстова.⁴⁷ Овај принцип Златоусти формулише на следећи начин:

ἀμιγῆς τὸ ἀόρατον ἔχουσα. Theodoret 2007, 48.1-7.

43 Омилија и наведено парадигматично место сачувани су у Руфиновом преводу на латински језик: „Nunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet... Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis. In his enim talibus Dei imago rectius intelligitur”. Origenes, *In Genesis homilia* 1.13.11-17, 2011, 50.

44 Sheridan 2015; Michaeli 1950.

45 Уп: Dreyfus 1984/85, 74-86.

46 καὶ οὐ συνείδον οἱ ἄγαν ἡλίθιοι, ὡς ἀνθρώποις δι' ἀνθρώπων διαλεγόμενος ὁ δεσπότης Θεός, τῆ τῶν ἀκουόντων ἀσθενεῖα τοὺς λόγους μετρεῖ... ἔδει δὲ αὐτοὺς μὴ τούτων μόνον ἀκούειν τῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὸ ἀπερίγραφον τοῦ Θεοῦ διδασκόντων Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 50.14-21.

47 Види нпр. његова тумачења *Књиге Постања*: *In Genesis* 26.5-6 (PG 53.213-232); 47.11-12 (PG 54.431-432); 18:20 (PG 30.10).

„(Посредством свог прилагођавања Бог жели) да нас конзистентним речима поучи да је потребна *велика тачност изреченог*, да грешници не би били осуђени на основу гласина нити да је мишљење изговорено без доказа“.⁴⁸

Теодорит Кирски затим наводи и тумачење са којим је, како се чини, у највећој мери сагласан а које представља окосницу препознатљивости антиохијске перспективе:

”Неки учитељи су стих „начинимо човека по икони својој и подобiju своме“ разумели на следећи начин - након што је начинио чулну и умну творевину, Бог свега (космоса) створио је човека на крају и поставио га је као икону Себе самог посредни неживог и живог, чулног и умног, тако да би му неживо и живо могло приносити (припадајући) принос у виду брижности о Њему, а да би умне природе (бића) кроз своју бригу о Њему пројављивале своју наклоност према Творцу“.⁴⁹

Теодорит овде позитивно вреднује мишљење оних који о човеку размишљају као о створењу коме је Бог подарио иконичност да би он функционисао као спона између живе и неживе, словесне и бесловесне творевине. Штавише, циљ овакве човекове посредничке функционалности је у његовом свештеничком призивању посредством којег се сва творевина уздиже до свог Творца у непрекидном чину благодарења за своје постојање.⁵⁰ У вези са овим, човеково литургијско назначење да делује као свештеник творевине снажно је наглашено. Човек као икона и подобije је садејственик у спасењу света, свештенослужитељ који је експлицитно и активно укључен у сотириолошки процес.⁵¹ Функционално или космолошко тумачење би следствено требало разумевати у смислу човековог учествовања у нечему што заправо Бог чини. Функција владања, управљања или господарења представља дар Божији човеку, односно, преношење сопствених сотириолошких прерогатива човеку. Штавише, ови сотириолошки прерогативи су човеку дати као бићу које постоји у заједници и то, пре свега, у еклисијалној заједници тела Христовог.

Овом тумачењу блажени Теодорит Кирски додаје и друга становишта која указују на постојање других начина уз помоћ којих се за човека може рећи да подражава свог Творца. Примера ради то је рукотворење и стварање различитих ствари и предмета, односно употреба технологије. Настанак и употреба технологије и технолошких артефаката и помагала објашњавају специфичан начин на који човек тумачи своје

48 τῆ παχύτητι τῆς λέξεως ἡμᾶς παιδεῦσαι βούλεται, ὅτι δεῖ πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ κεχρηθῆσθαι, καὶ μῆτε ἀπὸ ἀκοῆς καταδικάζειν τοὺς ἡμαρτηκότας, μῆτε ἄνευ ἀποδείξεως τὰς ψήφους ἐκφέρειν. Joannes Chrysostomus *In Genesim* 42.12 у: PG 54.389.18-21. У новозаветним текстовима божанско прилагођавање човеку остаје континуирани начин сотириолошке педагогије али са изразито наглашеном христолошком подлогом. Опширније види у Златоустовим тумачењима Јовановог јеванђеља: PG 59.156; 179; 273; 335-336; 347; 453. Joannes Chrysostomus, *In Joannem* (homiliae 1-88), PG 59. Упореди такође значајну студију: Rylaarsdam 2014, 55-75.

49 Τὸ τοίνυν «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν», τινὲς τῶν διδασκάλων οὕτως ἐνόησαν· ὅτι τὴν κτίσιν τὴν αἰσθητὴν τε καὶ νοητὴν πεποιηκὼς ὁ τῶν ὄλων Θεός, τὸν ἄνθρωπον διέπλασεν ἔσχατον, οἷόν τινα εἰκόνα ἑαυτοῦ ἐν μέσῳ θεϊκῶς τῶν ἀψύχων τε καὶ ἐμψύχων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν· ἵνα τὰ μὲν ἄψυχα τε καὶ ἐμψυχα τοῦτο προσφέρῃ, ὡσπερ τινὰ φόρον, τὴν χρεῖαν· αἱ δὲ νοηταὶ φύσεις, ἐν τῇ περὶ τοῦτον κηδεμονίᾳ τὴν περὶ τὸν πεποιηκότα δεκνύωσιν εὐνοίαν, Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 50.29-37.

50 Ово тумачење је могуће повезати са тумачењем Св. Григорија Ниског у спису *О стварању човека*. Gregorios Nyssenus, *De officio hominis* 16, у: PG 44.177.37-185.55.

51 Zizioulas 2011, 134-141.

природно окружење, своје место у њему и начин свог општења са природом. Технологија на својеврстан начин представља суплемент, додатак или продужење умно-телесних капацитета којима човек, као биолошко биће, располаже. Технологија, другим речима, представља покушај унапређења наших умно-телесних капацитета која има за циљ појачавање софистицираности нашег искуства природног окружења. Посреднички капацитет представља, дакле, кључно обележје технологије. Теодорит, међутим, јасно наглашава да се овакав човеков стваралачки потенцијал бесконачно разликује од начина на који Бог ствара свет:

„Међутим, разлика у стварању је бесконачна. Бог свега (космоса) ствара и из бивствујућег и из небивствујућег и то без труда или (протока) времена, остварујући своју вољну намеру истовремено. Човек, међутим, (који почиње са прављењем неког предмета) изискује материјал као и оруђе, планирање, разматрање, време, труд и помоћ других вештина”.⁵²

Мисли које је на овом месту изрекао Теодорит требало би тумачити првенствено у контексту његовог већ поменутог темељног антрополошког увида о човеку који функционише као свеза или унутрашња спона створеног света, који повезује живу и неживу природу. Прва напомена коју Теодорит сматра важном јесте да је човекова способност да опонаша свог Творца на тај начин што и сам ствара заправо бесконачно, односно онтолошки различита од Божијег стваралачког капацитета. Наиме, Бог ствара ни из чега, али и из већ створене природе без икаквог пропратног труда или временског интервала који карактеришу човеков начин стварања. Друга темељна напомена коју Теодорит изриче у вези са човековим капацитетом стварања, којим он представља икону Божију, јесте читав низ различитих аспеката стваралачког процеса од којих је најзначајнији сам, претходно постојећи (од Бога створени) материјал над којим он спроводи свој стваралачки поступак. Поред овог темељног предуслова, човеку је уз словесно осмишљавање жељених стваралачких исхода и комбиноване, синхронизоване примене више различитих вештина пресудно потребна употреба оруђа, односно технологије уз помоћу које он спроводи своје стваралачке замисли у дело. Без употребе технологије човекова власт над остатком створеног света напосто не би била могућа, чак и поред евентуалног постојања планирања и свих осталих фактора које Теодорит наводи. У сваком случају, у складу са његовом оценом чак и овакве несавршене стваралачке способности човека чине иконом Божијом:

„Али, стварајући чак и на овакав начин, човек у извесној мери опонаша (μιμῆται) Творца као што икона опонаша свој архетип; а икона поседује обличја (ἰδῶματα); али спољашње појаве архетипа поседује а не и његове енергије.”⁵³

Антрополошки појам о створеном са-творцу може бити од солидне помоћи за истанчаније разумевање човековог назначења и призивања да у створеном свету

52 ἀλλ' ἄπειρον τὸ τῆς δημιουργίας διάφορον. ὁ μὲν γὰρ τῶν ὄλων Θεὸς καὶ ἐξ ὄντων καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ, καὶ δίχα πόνου καὶ χρόνου· ἅμα γὰρ τῷ βουλευθῆναι παράγει τὸ δόξαν· ἄνθρωπος δὲ δεῖται μὲν ὕλης, δεῖται δὲ καὶ ὀργάνων καὶ βουλῆς καὶ ἐνθυμήσεων καὶ χρόνου καὶ πόνου καὶ τεχνῶν ἐτέρων εἰς τὴν τοῦ γενομένου κατασκευὴν. Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 52.56-62.

53 ἀλλὰ καὶ οὕτω δημιουργῶν ὁ ἄνθρωπος, μιμῆται ἀμὴ γέ πη τὸν ποιητὴν, ὡς εἰκὼν τὸ ἀρχετύπον· καὶ γὰρ ἡ εἰκὼν ἔχει τὰ τοῦ ἀρχετύπου ἰδῶματα. ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν μορίων εἶδος ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας οὐκ ἔχει· Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 52.66-70.

функционише као активни творачки чинилац.⁵⁴ Испуњавајући ово своје назначење човек неминовно функционише као технолошко биће *par excellence*. Човек би требало да активно учествује у стваралачким процесима у универзуму, иконизујући божанску стваралачку енергију. У овом контексту, појам „икона Божија” се сагледава као динамички капацитет који функционише у координатама хришћанског учења о стварању. Конкретније, он функционише у контексту учења о *creatio ex nihilo* са једне стране и *creatio continua*, са друге. Бог који је свет створио ни из чега пресаздава тај свет и овај процес је континуиран у Христу. Управо захваљујући својој могућности и капацитету да учествује у заједници тела Христовог, човек постаје и активни чинилац у непрекидном процесу стварања, односно пресаздавања света.⁵⁵ Успешност човековог учествовања у пресаздавању света је првенствено повезана са његовим познањем света у контексту свог еклисијалног искуства о есхатолошком назначењу творевине. Поврх овог искуства, његово познање творевине које он стиче посредством природних и друштвено-хуманистичких наука је такође од огромног значаја. Научна епистемологија, стога, као што је напоменуто представља трајни основ за плодотворан дијалог богословља и других научних дисциплина.

Теодорит додатно појашњава разлог због кога се човек понекада назива „богом”. То је због тога што је он његова икона у поменутом смислу човекових владалачких и стваралачких капацитета које чине суштину његове узвишене титуле и његовог имена. Човеку додуше недостају енергије његовог архетипа и стварност божанске природе:

”Тако је човек назван и „богом” јер је именован као икона Божија... али опет Бог свега (космоса) има божанску природу а не само узвишену титулу. Човек пак, као икона, поседује само име али му недостаје стварност”.⁵⁶

Као још једну опцију, која је органски повезана са претходном, по којој је он најближи осталим представницима антиохијске школе тумачења, Теодорит наводи мишљење егзегета који су тврдили да се појам „по икони Божијој” односи на човекову способност да влада над остатком творевине. Штавише, Теодорит експлицитно повезује појам икона са човековим капацитетима да, попут Бога, управља над творевином:

„На сличан начин опет, човек царује и суди опонашајући Бога свега (космоса)”.⁵⁷

Додатно, у вези са начином „царевања и суђења” човека у космосу Теодорит у вези са тим експлицитно каже:

„Човек је икона Божија али не ни по телу нити по души већ *једино* по својој способности да влада. Он је дакле био назван иконом Божијом због тога што му је било поверено да влада (над свим бићима на земљи, без изузетка). Жена је, међутим, с обзиром на то да је била постављена под власт мужа, слава

54 Hefner 1993, 23-51, 97-106.

55 Павлово учење о „новој твари” (καινή κτίσις) и Иринејево учење о „возглављењу” ἀνακεφαλαίωσις су непосредно повезани са овим увидом.

56 οὗτω καὶ Θεὸς ὁ ἄνθρωπος ὀνομάσθη, ἐπειδὴ εἰκὼν προσηγορεύθη Θεοῦ... ἀλλὰ πάλιν ὁ μὲν τῶν ὄλων Θεὸς φύσιν ἔχει θεῖαν, οὐ προσηγορίαν ψιλὴν· ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὡς εἰκὼν, τοῦνομα ἔχει μόνον, ἐστερημένος τοῦ πράγματος. Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 54.77-82.

57 οὗτω πάλιν καὶ βασιλεύει ὁ ἄνθρωπος καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ. Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 54.71-72.

мужевљева, то јест, икона иконе. Јер она такође влада над другим створењима али јој је било одређено да се поковава мужу”.⁵⁸

Тумачећи Павлове речи: „Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божија; а жена је слава мужевљева” (1Кор 11:7) блажени Теодорит у наведеном одељку, попут свих античких аутора који су писали на грчком језику наизменично користи термине *ἄνθρωπος* (човек или људско биће) и *ἄνῆρ* (човек, мушкарац, муж). Употреба ових термина, међутим, нема за циљ никакву родну искључивост већ иза ње стоји свеобухватна и инклузивна антрополошка перспектива. Ово Теодорит чини недвосмислено јасним тумачећи речи које отварају Псалтир (*μακάριος ἄνῆρ* - блажен муж – Пс 1:1) на такав начин да се оне односе истовремено и равноправно на оба пола и да изречени благослов не би требало разумевати у смислу да он искључује женски род из врлинског живота и постизања блаженства.

Израз „блажен”, стога, представља плод савршенства када је о врлини реч... На овај начин вештина у врлини као свој плод има божанско блаженство. Међутим, нико ко види да је једино мушкарац (*ἄνδρα μόνον*) овде проглашен блаженим не би требало да мисли да је женски род лишен овог блаженства. Нити је Господ Христос произносећи блаженства у мушком роду искључио жене из задобијања врлине. Његова реч обухвата и мушкараце и жене.⁵⁹

Интересантно је да је, тумачећи ове исте Павлове речи, Дидим Слепи, иако представник ривалске, александријске егзегетске традиције у раном Хришћанству, експлицитно наговестио идентичну могућност тумачења значења појма „икона и подобје”. У свом делу у коме интерпретира *Књигу Постања* Дидим каже следеће:

„Постоји дакле потреба да се истражи како је човек постао икона и подобје Божије. Павле је у својој мудрости овај термин применио на човека рекавши: „Али муж не треба да покрива главу, јер је икона и слава Божија”. Дакле, показало се да он није икона по својој сложености. Јер један је елемент бестелесан и умне суштине а други има тело са спољашњом формом. Засигурно постоји потреба да се на другачији начин разуме његово постојање као иконе и подобја. Створивши дакле све као Владар и Предводник свега - јер као Творац Он је Владар и Цар - створио је човека тако да он исто влада над дивљим зверима, стоком, птицама, показавши да је човек икона по својој способности да влада”.⁶⁰

58 *Εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ τὸ σῶμα, οὔτε κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ μόνον τὸ ἀρχικόν. Ὡς ἀπάντων τοίνυν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἀρχὴν πεπιστευμένος, εἰκὼν προσηγόρευται τοῦ Θεοῦ. Ἡ δὲ γυνὴ ὡς ὑπὸ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἐξουσίαν τελοῦσα, τοῦ ἀνδρὸς ἐστὶ δόξα, καὶ οἷον εἰκόνος εἰκὼν. Ἄρχει μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ὑποτάχθαι τῷ ἀνδρὶ προσετάχθη. Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, PG 82.312.34-41.*

59 *Τὸ οὖν μακάριος ὄνομα τῆς κατ' ἀρετὴν τελειώσεως ὑπάρχει καρπός... οὕτως καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιστήμη καρπὸν ἔχει καὶ τέλος τὸν θεῖον μακαρισμόν. Μηδεὶς δὲ ἄνδρα μόνον ὁρῶν ἐνταῦθα μακαρίζομενον, ἐστερησθαι νομίσει τοῦδε τοῦ μακαρισμοῦ τῶν γυναικῶν τὸ γένος. Οὐδὲ γὰρ ὁ Δεσπότης Χριστὸς ἀρρενικῶς τοὺς μακαρισμοὺς σηματοῖσας ἀπηγόρευσε ταῖς γυναῖξιν κτήσιν τῆς ἀρετῆς. Συμπεριλαμβάνει γὰρ τοῖς ἀνδράσι καὶ τὰς γυναῖκας ὁ λόγος. Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80.868.19-34*

60 *Ἐρευνητέον οὖν πῶς κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος γέγονεν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ σοφώτατος Παῦλος τούτῳ τῷ ὀνόματι ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου χρώμενός φησιν· «Ἄνῆρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων.» Δέδεικται δὲ ὅτι οὐ κατὰ τὸ σύνθετος εἶναι εἰκὼν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία ἐστίν, ὁ δὲ σῶμα ἔχει μεμορφωμένον. Ἐτέρως ἄρα δεῖ λαβεῖν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτὸν γεγενῆσθαι. Ὁ Θεὸς οὖν πεποιηκὼς τὰ ὅλα πάντων τε ἄρχων*

Из наведених мисли блаженог Теодорита Кирског могу се јасно сагледати домети типично антиохијског функционалног или космолошког приступа тумачењу библијског учења о човеку као „икони и подобију” Божијем. Истовремено, дијалошки капацитети и богословска комплементарност коју на више различитих нивоа разоткрива антиохијски приступ представља изузетно сведочанство о виталности и релевантности ове древне ранохришћанске богословске традиције.

Закључак

Иако егзегетска разматрања антиохијских богослова на тему појма εἰκών καὶ ὁμοίωσις нису квантитативно опширна, макар она која су дошла до нас, могли бисмо да кажемо да су приступи Диодора, Златоустог и Теодорита у довољној мери међусобно компатибилни и да је могуће говорити о специфичном антиохијском разумевању ове теме. Пре свега, њихово утемељење у традиционалном антиохијском литерарном приступу и њихова укорененост у семитској егзегетској традицији подразумева да појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις упућује уједно и на човеково тело и на његову душу као нераскидиво, композитно јединство. Ово подразумева да се појам икона не смешта ексклузивно у раван разоваплоћеног, словесног сегмента човековог бића. У контексту семитског разумевања пренаглашавање ноетичког аспекта човекове личности одговарао би радије паганским грчко-римским религиозним и филозофским идејама у вези са антропологијом. Последично, телесни аспект човековог постојања снажно је наглашен у антиохијској егзегези баш као што су наглашене и последице које проистичу из једне овакве композитне антропологије. Насупрот овоме, сваки антрополошки редукционистички приступ подразумевао би кривотворење онога што је у антиохијском егзегетском и богословском приступу било кључно, а то је утемељење теолошког дискурса, по преимућству, на ономе што библијски текст дословно говори.

Из овог разлога, приликом тумачења појмова „икона и подобије” требало би имати у виду да је, као што је већ поменуто, појам „владања” над остатком творевине један од дефинишућих аспеката а не само изведеница или последица. Другим речима, човек иконизује Бога оним што он чини, а то је, сагласно промислу Божијем, његова власт и сувереност над творевином. Са друге стране, упражњавање ове власти и господарења истиче у први план не само умне, ноетичке антрополошке аспекте већ подједнако и физичке или телесне аспекте. Човекова вештаственост је дакле неизоставно укључена у адекватно разумевање појма икона и подобије јер је она делатна у процесу упражњавања господарења, односно без ње је овај процес практично потпуно незамислив. Са друге стране, наглашавање значаја човекове телесности одлично кореспондира са оновременим блискоисточним паралелама које су у икони или слици обавезно видели нешто опипљиво, видљиво и материјално а то је кип или статуа владара која обзнањује његову власт и присуство.

Предности антиохијског функционалног или космолошког тумачења би могле бити резимиране на следећи начин:

1. Ово тумачење је, по свему судећи, најближе оригиналној ауторској интенцији у свештеничком наративу *Књиге Постања*. Ово је виšekратно потврђено истраживањима у оквиру савременог библијског богословља а теме које су вероватно биле најзначајније су следеће - Бог ствара свет да би пројавио своју славу и да би се читав

καὶ προ<ηγ>ητής ὑπάρχων – ὡς γὰρ δημιουργὸς οὕτω καὶ ἄρχων καὶ βασιλεὺς ἐστίν – ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὥστε καὶ ἄρχειν τῶν δι' αὐτὸν γενομένων θηρίων, κτηνῶν, πτηνῶν, δείκνυσιν εἰκόνα κατὰ τὸ ἄρχειν ἑαυτοῦ εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Didymus Caecus, *In Genesim* 57.2-14, 1976.

космос од стране човека разумевао као нерукотворени храм који објављује творачку и промислитељну премудрост Творца. Приповест о стварању света представља јасан индикатор о блиској повезаности живе и неживе творевине са њиховим Творцем. Ова блискост и повезаност Бога и његове творевине учињена је очигледном додељивањем специјалне функције, односно одговорности човеку, као круни целокупне творевине. Човекова одговорност се огледа првенствено у стварању човека по „икони и подобiju“ Божијем и његовим капацитетом да влада и господари остатком творевине.

2. Функционално или космолошко тумачење не претендује на ексклузивност већ собом може потенцијално обухватити и друге ерминевтичке приступе. Наиме, функционално тумачење не негира да је човек словесно, слободно, самотрансцендентно и релационо биће. Напротив, сви ови аспекти човековог постојања су савршено компатибилни са функционалним тумачењем. У овом смислу, егзегетске конотације које имплицира функционално-космолошко тумачење не би требало игнорисати јер би то значило деисторизацију старозаветног наратива. Са друге стране, подједнако није препоручљиво занемарити шира ерминевтичка и теолошка разматрања која проистичу из христолошког, пнеуматолошког и супстанцијалног тумачења. Другим речима, појам εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις обједињује и структуралне и функционалне аспекте човековог бића, али је спој ова два аспекта најизраженији и најприближнији испуњењу свог назначења у специфичном пројављивању ове синтезе у свештеничком призивању које подразумева прослављање и оприсутњење Бога у творевини (односно његове премудрости и промислитељне љубави и господарења) и узношења творевине Творцу у саборном чину литургијског приноса. Многострано тумачење појма икона подразумева да се оно не може свести само на један од капацитета који су својствени човеку, а да то истовремено не подразумева својеврсну редукцију и, последично, мањкавост оваквог приступа. У овом смислу, уместо редукције само на једну карактеристику или капацитет, тумачење би требало да обухвати човекову личност у њеној целокупности. У контексту овог тумачења, појам εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις истовремено укључује и човекове структуралне капацитете (словесност), релационе (слободу воље, богочежњу) и функционалне капацитете (господарење над творевином Божијом). Ови приступи су, међутим, веома различити у односу на то где лоцирају икону - у сфери онога што је у домену индивидуалног, или пак у сфери онога што је заједничко, а ово представља чинилац на који би требало обратити нарочиту пажњу. Структурални или супстанцијални приступ појма икона више смешта у домен индивидуалног, а функционални приступ недвосмислено указује на контекст политичког друштва и еклисијалне заједнице као парадигматичног *modus operandi* човековог бића. У сваком случају, различити приступи тумачењу појмова икона и подобije нису нужно међусобно искључиви, то јест они се могу (и морају) узајамно допуњавати.

3. Функционално или космолошко тумачење снажно наглашава припадност човека остатку творевине и његову свештеничку, сотириолошку одговорност за њу. Човекова еклисијална егзистенција и литургијска одговорност за творевину су недвосмислено снажно наглашене у контексту овог тумачења појмова εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. У овом смислу, очигледна предност антиохијског тумачења подразумева првенствено експлицитно наглашавање човекове јединствене улоге служења, или прецизније свештенослужења, унутар целокупног створеног света. Свест о актуелности оваквог тумачења је појачана последњих деценија услед драматичног суочавања са еколошком кризом савременог света и увиђањем капацитета које космолошко или функционално тумачење омогућава за што брже и успешније превазилажење ове кризе. Наиме, у контексту спознаје чињенице да је човек у великој мери пропустио прилику да се према остатку творевине понаша одговорно, да јој служи и да над њом влада на начин који ће

јој обезбедити егзистенцију без угрожавања њених виталних функција, функционално тумачење појма „икона и подобје“ отворило је нове перспективе за подсећање на изворно значење Божије заповести о „владању и господарењу“ (κατακυριεύσατε καὶ ἄρχετε, Пост 1:28) над живом и неживом творевином.

Антиохијска функционална или космолошка перспектива у тумачењу појмова „икона и подобје“ је све учесталије заступљена у савременој старозаветној библијској егзегези. Међутим, и поред њене уверљивости потребан је додатни напор за њено усаглашавање са христолошким димензијама које ови појмови имају у новозаветним текстовима. Наиме, да би се функционално тумачење прикладно усагласило са новозаветним христолошким тумачењем неопходно је разјаснити шта се под „функционисањем“ или „функцијом“ у контексту појма „икона“ заправо подразумева. За почетак, чини се саморазумљивим да се функционално тумачење првенствено доведе у везу са човековим господарењем, односно управљањем над остатком Божије творевине. Даље, ово подразумева заправо добро и скрупулозно служење творевини или, другим речима, такво управљање које би се путем уздржања, аскезе и обазривости разликовало од себичне доминације над творевином и не би угрожавало њено нормално функционисање и опстанак. Иако је овакво „еколошко“ размишљање свакако унеколико анахроно јер представља идеју рођену из модерног ума и у контексту модерних проблема угрожавања природног окружења који су настали након Индустијске револуције, чини се да је основна идеја, макар у нуклеусу, присутна већ у старозаветним наративима из *Књиге Постања*.

У овом контексту, појам εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, схваћен у оквирима антиохијског функционалног или космолошког тумачења али у перспективи христолошке новозаветне перспективе, не би требало да подразумева напросто човеков капацитет да делује или функционише у складу са својим природним својствима већ радије да упућује на богословске појмове благодати и призивања којим се његова природна својства и енергије саображавају Божијем промислу о његовој творевини. Ово, другим речима значи да појам „икона“ не би требало да буде разумеван на натуралистички начин већ на пневматолошки и еклисијални начин, као обзнањивање Божијег промислитељног присуства у његовој творевини. Ово Божије присуство остварује се посредством стварања човека по својој икони и његовог призивања да у творевини обзнањује славу Божију и да творевину чува и узноси њеном Творцу у евхаристијском чину благодарења. Овакав начин разумевања функционалног тумачења појма икона у великој мери се приближава новозаветним христолошким конотацијама које овај појам има. На крају крајева, инсистирање на телесном аспекту човековог постојања је непосредно повезано са Христовим оваплоћењем и васкрсењем. У контексту јаснијег разумевања ове проблематике од велике помоћи је ранохришћанска типолошка егзегеза јер у њеном контексту старозаветни наратив из *Књиге Постања* чува свој интегритет, али истовремено бива отворен за месијанско и христолошко тумачење којим се човекова функција господарења творевином разоткрива у пуноћи њеног историјског и есхатолошког смисла. У сваком случају, оно што пресудно карактерише човека је једна врста рефлексивног или одражавајућег начина постојања. Човек, и тиме је он пресудно различит од остатка творевине, има капацитет да, благодаћу Духа Светог, одражава или иконизује Бога и да остварује његово присуство у творевини. Уколико пак човек ову своју функцију и благослов не извршава на начин који има сотириолошке, еклисијалне и космолошке конотације, он тада заправо престаје да иконизује Бога и његову промислитељну љубав према створеном свету већ пројављује нешто сасвим друго, а то су егоизам и кратковидост својих себичних анестезирајућих и неживотворних инстинката.

Литература

Примарни извори

Аристотел (2012): *О души*, Слободан Благојевић, прев. и комент., Београд: ПΑΙΔΕΙΑ.

Aristobulus Judaeus (1970): *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Denis, A. M., ed., Leiden: Brill.

Aristotel (1992): *Nikomahova etika*, Ladan, Tomislav, прев., Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristoteles (1962²): *Ethica Nicomachea*, Bywater, I., ed., Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1967): *De anima*, Ross, W. D., ed., Oxford: Clarendon Press.

Clemens Alexandrinus (1960³): *Stromata*, in: Stählin, Otto, et al., eds., *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52(15), 17, Berlin: Akademie-Verlag.

Didymus Caecus (1976): *In Genesim*, y: Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse, *Sources chrétiennes* 233 (P. Nautin, Editor: L. Doutreleau, прир.), Cerf: Paris.

Diodorus Tarsensis, *Fragmenta ex Catenis in Genesim* PG 33.

Gregorios Nyssenus (1858): *De officio hominis*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 44, Paris: Imprimerie Catholique.

Gregorius Nazianzenus (1858): *In theophania* (Orat. 38), in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 36, Paris: Imprimerie Catholique.

Irenaeus Lugdunensis, (1965): *Adversus haereses* 4, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 100, Paris: Cerf.

Irenaeus Lugdunensis, (1969): *Adversus haereses* 5, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 153, Paris: Cerf.

Irenaeus Lugdunensis, (1974): *Adversus haereses* 3, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 211, Paris: Cerf.

Joannes Chrysostomus (1862): *In Genesim*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 53, Paris: Imprimerie Catholique.

Joannes Chrysostomus (1862): *In Joannem*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 59, Paris: Imprimerie Catholique.

Joannes Chrysostomus (1860): *In epistulam ad Colossenses*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 62, Paris: Imprimerie Catholique.

Origenes Alexandrinus (1968): *Contra Celsum*, in: Borret, Marcel, ed., *Sources chrétiennes* 136, Paris: Cerf.

Origenes Alexandrinus (2011): *In Genesim homilia* 1.13.11-17, y: Peter Habermehl (прир.), *Die Homilien zum Buch Genesis (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung. Band 1/2)*, Berlin & Boston: De Gruyter.

Origenes Alexandrinus (2017): *De principiis*, in: Behr, John ed. and transl., Origen, *On First Principles*, Vol. 1, *Oxford Early Christian Texts*, Oxford: Oxford University Press.

Theodoret of Cyrus (2007): *The Questions on the Octateuch* Vol. 1. *On Genesis and Exodus* (ревизија грчког текста из мадридског издања John F. Petruccione, превод на енглески, увод и коментари Robert C. Hill), *The Library of Early Christianity* Vol. 1, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Theodoretus Cyrrhensis (1860): *Interpretatio in Psalmos*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 80, Paris: Imprimerie Catholique.

Theodoretus Cyrrhensis (1864): *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 82, Paris: Imprimerie Catholique.

Theodoretus Cyrrensis (1979): Quaestiones in Genesim, in: *Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum* (N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos, прир.), Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17, Madrid: Poliglota Matritense.

Секундарна литература

Anderson, Bernhard W. (1994): „The Priestly Creation Story: A Stylistic Study”, *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives* Minneapolis: Fortress, 42-55.

Brown, William P. (1993): „Divine Act and the Art of Persuasion in Genesis 1”, in: Graham, M. Patrick, Brown, William P. & Kuan, Jeffrey K., eds., *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, Sheffield: JSOT Press, 19-32.

Brueggemann, Walter (1982): *Genesis*, Atlanta: John Knox.

Burghardt, Walter J. (1957): *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, Woodstock: College Press.

Clifford, Ando (2010): „Praesentia numinis. Part I: The Visibility of Roman gods”, *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 5, 45-73.

Clines, David J. A. (1968) „The Image of God in Man”, *Tyndale Bulletin* 19, 53-103.

Cortez, Marc (2010): *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London & New York: T&T Clark.

Curtis, Edward M. (1992): „Image of God (OT)”, *The Anchor Bible Dictionary* (David Noel Freedman et al., eds.), New York: Doubleday, 3.389-91.

Dreyfus, François (1984/85): „Divine Condescendence (synkatabasis) as a Hermeneutic Principle of the Old Testament in Jewish and Christian Tradition”, *Immanuel* 18, 74-86.

Ferrarin, Alfredo (2000): „Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus”, *The Review of Metaphysics* 54/2, 289-319.

Hamilton, Victor P. (1990): *The Book of Genesis, Chapters 1–17* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans.

Harris, Mark (2013): *The Nature of Creation: Examining the Bible and Science*, Durham: Acumen.

Herzfeld, Noreen (2012): „In Whose Image? Artificial Intelligence and the Imago Dei”, in: Stump, J.B. & Padgett, Alan G., eds., *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, 500-509.

Jüngel, Eberhard (2014): „Humanity in Correspondence to God. Remarks on the Image of God as a Basic Concept in Theological Anthropology”, *Theological Essays I* (John Webster, trans.), London & New York: Bloomsbury, 124-153.

Mariés, Louis (1933): *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes: la tradition manuscrite. 2 Mss. nouveaux. Le Caractère diodorien du commentaire* (Collection d'études anciennes), Paris: Les Belles Lettres.

McLeod, Frederick G. (1999): *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington: Catholic University of America Press.

Michaeli, Frank (1950): *Dieu a l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphe de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel & Paris: Delachaux & Delachaux et Niestlé.

Middleton, J. Richard (2005): *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids: Brazos.

Myers, Allen C., et al. (1996): „Priestly Document”, *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids: Eerdmans.

- Pannenberg, Wolfhart (2004²): *Systematic Theology* Vol. 2, London & New York: T&T Clark.
- Rad, Gerhard von (1962): *Old Testament Theology*, Vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions* (D. M. G. Stalker, trans.), New York: Harper & Row.
- Rad, Gerhard von (1972): *Genesis: A Commentary* (John H. Marks et al., trans.), Philadelphia: Westminster.
- Rylaarsdam, David (2014): *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford: Oxford University Press.
- Sheridan, Mark (2015): *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, Downers Grove: IVP Academic.
- Skinner, John (1910): *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Stek, John H. (1990): „What Says the Scripture?“, *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation* (Howard Van Till et al.eds.), Grand Rapids: Eerdmans, 203-65.
- Szerszynski, Bronislaw (2012): „The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human“, *Oxford Literary Review* 34/2, 165–84.
- Tarus, David (2016): „Imago Dei in Christian Theology: The Various Approaches“, *Online International Journal of Arts and Humanities* 5, 18-25. Приступљено: 06.12.2019. https://www.academia.edu/26235190/IMAGO_DEI_IN_CHRISTIAN_THEOLOGY_THE_VARIOUS_APPROACHES
- Tigay, Jeffrey H. (1984): „The Image of God and the Flood: Some New Developments“, in: Shapiro, Alexander M. & Cohen, Burton I., eds., *Studies in Jewish Education and Judaica in Honor of Louis Newman*, New York: Ktav, 169-82.
- Wenham, Gordon J. (1987): *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Waco: Word.
- Westermann, Claus (1984): *Genesis 1-11: A Continental Commentary* (John J. Scullion, trans.), Minneapolis: Augsburg.
- Zizioulas, John D. (2011): „Proprietors or Priests of Creation?“, in: Tallon, Luke Ben, ed., *The Eucharistic Communion and the World*, London & New York: T&T Clark, 134-141.

Zdravko Jovanović

**COSMOLOGICAL OR FUNCTIONAL INTERPRETATION OF THE NOTION
εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις IN THE THEOLOGY OF THE WRITERS OF THE
ANTIOCHIAN SCHOOL**

The enigmatic notions of “image and likeness” from the story of the creation represent the starting point of Judeo-Christian anthropology, which influenced New Testament thought, but also later patristic thought and contemporary theological anthropology. The present paper explores the capacities and mutual relationship of the structural and cosmological interpretation characteristic of the Antiochian theological tradition. Man's capacity for rational thinking, the capacity for abstract and symbolic thinking, free will, moral self-awareness, self-transcendence, emotionality, awareness of spiritual realities, sense of aesthetics, which characterize structural interpretation are compared with man's role and ministry assigned to man by God, which concern his representation of God within creation, in the sense of his management and authority over all other created living beings and over “all earth”. The comparison is carried out in the context of the proximity of both ways of interpretation to the original understanding of the Old Testament writers, as well in the context of possible connotations of individualism, separation of man and the rest of creation, and the implications of interpretation in theological, liturgical, political and technological practice in the coordinates of contemporary culture.