

Висока школа – Академија Српске православне цркве за
уметности и конзервацију, Београд

DOI 10.5937/kultura2067179M

УДК 27-526.62-1

7.032.046.3

оригиналан научни рад

ОД ИКОНИЗАЦИЈЕ ТЕЛА ДО НАЛИКОВАЊА ХРИСТУ

ТРАГОВИМА ПРОЦЕСА ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЈЕ ИКОНИЧКОГ ПОРЕТКА У ПЕРИОДУ КАСНЕ АНТИКЕ

Сажетак: *Представљање људи у визуелним (уметничким) медијима је један од најстаријих и најшире присутних, те стога и теоријски одлично осветљених образаца семиотичке размене. Тек у последње време, међутим, пажњу истраживача почиње да привлачи сазнање да однос наликовања слике ономе – човеку или догађају – који је на њој представљен не мора бити једносмеран, те да су људи често (били) склони да своје понашање и однос према телесности саобразе (сопственим) сликама. Другачије речено, напореда са основном медијском претпоставком по којој су (миметичке/уметничке) слике задужене да подражавају људским телима, могуће је пратити и процесе подражавања кроз које тела постају својеврсне слике тих истих слика. Начин на који су се овом врстом подражавања користили људи позне антике, као и начин на који је такав облик значењске размене утицао на телесне пројаве њихове побожности – резултујући постепеним брисањем сазнајне границе између телесних и иконичких модалитета присуства – тема су истраживања које следи.*

Кључне речи: *позна антика, римски цар, статуа, тело, столпник, наликовање Христу*

Ако за људе старог света можемо рећи да су волели да се пореде са својим боговима, онда је за њихове владаре то свакако била насушна потреба. Спрам ове ће потребе древна

божанстава, у уметности која их је на најеминентнији начин оприсутњавала (скулптури, на пример), редовно бити представљана уз помоћ различитих атрибута земаљске власти. Реципрочно су, наравно, и сами атрибути и њихови земаљски поседници задобијали небеске прерогативе, а циркуларна значењска размена згушњавала око фигуре владара, везујући небо и земљу управо преко концепата власти и моћи. Поменути уметнички производи су, дакле, обављали своју препознатљиву улогу сазнајних посредника захваљујући којима је невидљиви свет постајао видљивим у једном врло специфичном иконичком контексту, у коме се логика подражавања могла одвијати у најразличитијим правцима.¹ Следствено ће бити уплитани у сложену мрежу иконичког посредовања, у којој су сазнајне границе између ликовних представа, онога што је на њима представљено и живих људи којима су биле намењене системски нарушаване и пре(вази)лажене. У оваквом су свету (миметичке) слике, по природи своје основне семиотичке функције, наликовале људским телима, али се ни чињеница да су људи – тачније њихова тела – реципрочно наликовали сликама није сматрала сазнајно неупотребљивом. Штавише, специфична историја ове врсте семиотичке инверзије могла би нам помоћи да боље разумемо многе необичне уметничке и религиозне феномене везане за християнизацију европске културе, а припадајуће прелазном историјском периоду који се данас најчешће означава фразом *позна антика*.

Прве употребљиве податке о симетричном иконичком утицају конкретних слика на конкретна (људска) тела – тачније о хотимичној манипулацији овом врстом размене – могуће је пронаћи већ у античком Риму, нешто пре него што ће власт припасти владарима самодржцима. Генералу који би извојевао неку важну победу Сенат (позне) Републике је одобравао јавни/ритуални тријумфални улазак у Рим, који је подразумевао његово облачење у специфичну пурпурну, златом украшену одећу, те прекривање лица и осталих видљивих делова тела јарко црвеном бојом (минијумом/цинобером). Разлози за настанак ове специфичне ритуалне „декорације”

1 Под *иконичношћу* се у расправи која следи неће подразумевати само она значења која се – у савременом српском језику – односе на богослужбене иконе (као сликарске представе), већ и базична сазнајна *релација сличности између знака и означеног*, у оном смислу у коме се термини као што су *икона* или *иконичност* користе у савременим семиотичким дисциплинама; упореди у: Sebeok, T. A. (2001) *Signs: An Introduction to Semiotics*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 103-114; Sebeok, T. A. (1976) *Iconicity*, *MLN* vol. 91, no. 6, pp. 1427-1456; De Cuypere, L. (2008) *Limiting the Iconic: From the Metatheoretical Foundations to the Creative Possibilities of Iconicity in Language*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 74-78.

још увек су предмет спорења међу историчарима, али је сасвим сигурно да је њена порука најнепосредније везана за чињеницу да је на овај начин (генерал) *Тријумфатор* иконички наликowaо статуи која је – са истом одећом и истом бојом лица – представљала врховног заштитника Републике, бога Јупитера, и била крајње одредиште тријумфалне процесије (у храму на Капитолу).²

И док ће наликowaње божанствима (њиховим скулптурама) за најуспешније међу грађанима Републике очигледно бити привилегија којој су се могли надати само спорадично – у изузетним историјским околностима – преузимање апсолутне власти у руке једнога човека је на пољу иконичке симетрије доносило нову могућност: трајнију везу конкретног човека са небеским сферама. Наравно антропоморфне представе божанстава, пре свега оне скулпторалне, биле су одвајкада кључне у механизмима симетричне иконичке супституције. Да би Александар Велики или владари династије Птоломеја наликowali на Диониса, Октавијан Август на Аполона, а Хадријан на Зевса, њихови скулпторални портрети су морали бити доведени у што тесније сазнајне везе са статуама ових божанстава – не само кроз непосредно формално и иконографско парфразирање, већ и међусобним ритуалним садејством или пажљивим подешавањем ширег (архитектонско-урбанистичког) контекста у који су постављане.³ Иако је јасно да концепт довођења владара у везу са божанским сферама није специфично римски, па чак ни хеленистички изум,⁴ ни са чим упоредива заоставштина

2 Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press, pp. 34-35; Bonfante Warren, L. (1970) Roman Triumphs and Etruscan Kings: The Changing Face of the Triumph, *Journal of Roman Studies* vol. 60, no. 1, pp. 49-66; Versnel, H. S. (1970) *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill, pp. 56-93.

3 Versnel, H. S. (1970) *Triumphus*, pp. 69-70; Friesen, C. J. P. (2015) *Reading Dionysus: Euripides' Bacchae and the Cultural Contestations of Greeks, Jews, Romans, and Christians*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 71-85; Fishwick, D. Augustus and the West, in: *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, Part I, Volume 1*, ed. Fishwick, D. (1993), Leiden: Brill, pp. 80-88; Miller, J. F. (2009) *Apollo, Augustus, and the Poets*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-30, 186-196; Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 132-146; Zanker, P. (1988) *The power of images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, pp. 44-65.

4 О (иконичкој) улози владара у религији/митологији блискоисточних култура, видети у: Frankfort, H. (1978) *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 3-12, 337-344; Winter, I. J. Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East, in: *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. Brisch, N. (2012), Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago, pp. 75-101; Smith, G. V. (1982) The Concept of

коју је римска култура дала у области портретске уметности омогућиће детаљније истраживање улоге коју су визуелне уметности играле у логици иконичког посредовања између виших и нижих стварности, али и начина на који су утицале на однос према (конкретној) људској телесности.

Међу безбројним портретима које су Римљани иза себе оставили, они империјални се у сваком погледу издвајају по силини којом су утицали на уметност/културу овога периода.⁵ Спрам потреба истраживања које следи ће нас, пак, нарочито интересовати њихов утицај на нивоу стилског развоја портретске уметности. Наиме, чини се да ће се кључне промене које ће водити ка специфичним уметничким формама касне антике догодити онда када је изворни римски портретски веризам, који је цветао у време републике (од III века до почетка наше ере), у времену принципата морао бити прилагођен потребама државе у којој грађанске слободе и индивидуалности нису више биле тако драгоцене као некада. Централизована власт је са великим ентузијазмом (ис)користила портретску уметност за дистрибуцију сопствене моћи, а незауостављиво умножавање царских портрета је утицало и на трендове у изради грађанског портрета. Веризам наравно није одмах напуштен, али се за грађанство и племство (тачније, за оне који су себи могли приуштити портрет) временом као ствар престижа наметнула потреба да на сопственим портретима наликују самом императору.⁶ Језиком касније (византијске) естетске теорије: владарски портрет је био архетип коме би остале иконичке представе требало да теже. У великој мери захваљујући овој врсти моде се у римску уметност – која је изворно била посвећена управо веристичком диференцирању представљених ликова – усељава потреба за портретском стандардизацијом, коју ће савремена теорија означити као: *лице-периода* (*zeitgesicht*).⁷

God/The Gods as King in the Ancient Near East and the Bible, *Trinity Journal*, NS vol. 3, pp. 18-38; Herring, S. L. (2013) *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 37-48.

5 О овим утицајима, упоредити у: Zanker, P. (1988) *The power of images in the Age of Augustus*, pp. 335-339; Elsner, J. (1998) *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100- 450*, Oxford: Oxford University Press, pp. 53-87; Stewart, P. The image of the Roman emperor, in: *Presence: The Inherence of the Prototype Within Images and Other Objects*, eds. Maniura, R. and Shepherd, R. (2006), Aldershot: Ashgate, pp. 243-258; Fejfer, J. (2008) *Roman Portraits in Context*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 373-429; Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 198-212.

6 Zanker, P. (1988) *The power of images in the Age of Augustus*, pp. 292-295; Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 236-239.

7 Fejfer, J. (2008) *Roman Portraits in Context*, pp. 268-275.

Међутим, нису само слике требале подражавати сликама: као што смо управо видели, и сами људи су то радо чинили. На ове механизме, наравно, није могао остати имун ни сам император.

Штавише, на путу развоја ове врсте уметности могуће је регистровати како је моћ која се током дуготрајне и широко распрострањене употребе уселила у римске царске портрете временом почела симетрично да се окреће у другом правцу, дефинишући, реципрочно, начин понашања самога владара. Уколико је желео да остави јачи утисак на посматраче, императору је, већ крајем позноантичке епохе, ваљало наликвати сопственој иконичкој представи (по преимућству скулптури). Заправо, онај идеал моћи који се манифестовао универзалном дистрибуцијом царског портрета, дефинисао је и понашање портретисаног: бити-универзално-присутан-на-својој-икони је постало једна од битних ознака царске моћи, те је – макар од времена позне антике – имало смисла искористити ову врсту привилегије да би се сопствена појавност учинила још спектакуларнијом, а моћ нагласила.⁸ Због тога ће у чувеном Марцелиновом опису Констанцијевог уласка у Рим цар изгледати, за данашњег читаоца, помало необично: „Као да је људски кип, он није дрхтао када су се точкови тресли, није пљувао, нити чешао и брисао нос, и нико није видео да је покренуо барем једну руку”.⁹ И не само што „нико није видео да је он пред људима брисао нос” нити „пљувао”, већ није било могуће видети чак ни то – енкомијум ће овде постати готово филмски педантан – да је владар уопште „покренуо мишиће лица!”¹⁰ Подржаван тадашњом дворском медијском пропагандом, цар очигледно потпуно свесно покушава да наликује безбројним скулптурама које су га репрезентовале широм империје. Његова контролисана непокретност и безизражајност је награђена поређењем са „кипом”, које данас изгледа помало необично, али је тада очигледно имало недвосмислено позитивну конотацију.

Новост коју доноси оваква представа владара врло ефектно и сликовито сумираће Сергеј Аверинцев у оквиру својих

8 Francis, J. A. (2003) *Living Icons: Tracing a Motif in Verbal and Visual Representation from the Second to Fourth Centuries C. E.*, *American Journal of Philology* vol. 124, no. 4, pp. 577-578. Горе описана логика међусобне зависности владара и владарског портрета је, у значајно уопштенијем теоријском контексту, врло прецизно анализирана већ (1960) у: Gadamer, H. G. (1978) *Istina i metoda*, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 170-174.

9 Преузето из: Аверинцев, С. С. (1982) *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, стр. 135.

10 Исто.

знаменитих истраживања рановизантијске књижевности. „Монарх, сагледан једноставно као човек од власти (какав је грчки полисни 'тиранин') или 'просто' земаљски бог (какав је Александар Велики), може себи да дозволи да се понаша мање или више неусиљено. И у једном и у другом случају претпоставља се да нема противречности између његовог постојања и његовог значења. Сасвим друга ствар је теократска идеја средњовековног хришћанства (...) Констанције постаје *свој властити скулптурни портрет* (...) Како одговара знаку, статуи, икони, Констанције пажљиво ослобађа и прочишћава своју појаву пред људима од свих случајности телесно-природног (...) Тако и мора да се понаша владар, коме је уливено у главу да је по својој природи (у реалној равни) само грешни човек, али по свом чину (у семиотичкој равни) репрезентује трансцендентну величину Бога (...) Ово више није древна концепција непосредне божанствености монарха већ средњовековно схватање посредовања и посредујуће корелације личности монарха са божанском сфером на основама живог знака или живог лика.”¹¹ Док је наликовање боговима за античке владаре – надовежимо се на ово тумачење – било заправо клизав пут до апотеозе и уласка у многобожачки пантеон, за хришћанске владаре, увек неумољиво подсећање на сопствену људску природу, улога иконе која постоји зарад указивања на вишу стварност биће трајно стање (духа и тела) и оптимални начин постојања.¹²

Специфична скулпторална метафорика каква је овде представљена свакако није била откриће специфично хришћанске литературе,¹³ али ће се показати да су је управо хришћани здушно прихватили и разрадили на крајње инвентиван начин. Тачније, дубока и вишезначна интеракција између иконе и стварности, портрета и архетипа, уметничке представе и тела (...) биће једна од важних сазнајних иновација позноантичке културе, коју ће хришћани усавршити до неслућених размера. Да би се ово догодило, доживљај *човека као иконе* је, наравно, морао изаћи изван (при)дворских

11 Исто, стр. 134-135; поред овог тумачења, упореди и: Ivanovici, V. (2019) Iconic Presences. Late Roman Consuls as Imperial Images, *Convivium* vol. 6, no. 1, pp. 132-133; Francis, J. A. (2003) *Living Icons*, pp. 577-578; MacMullen, R. (1964) Some Pictures in Ammianus Marcellinus, *The Art Bulletin* vol. 46, no. 4, pp. 438-441.

12 Детаљно и врло убедљиво тумачење ове врсте културних промена видети у: Elsner, J. (1995) *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-189.

13 Cox Miller, P. (2009) On the Edge of Self and Other: Holy Bodies in Late Antiquity, *Journal of Early Christian Studies* vol. 17, no. 2, pp. 182-183; Francis, J. A. (2003) *Living Icons*, pp. 580-590.

оквира и постати шире препознатљив. Не само у центру политичке власти, стога, у овом времену можемо препознати „артикулацију једног специфичног начина посматрања/гледања у коме је значење слике конструисано захваљујући размени између посматрача и посматраног заснованој на посматрачевој оспособљености да препознаје релације/позиције моћи – религиозног посвећеника или личности монарха.” Друго важно културно-археолошко налазиште где ћемо, дакле – на путу христијанизације европске културе – мотив *живе иконе* моћи да пронађемо у посебно иновативном и изражајном облику јесте фигура *светог човека* касне антике. Посебан однос који је грађен у семиотичкој размени између владара, његовог портрета и (њиховог) посматрача почео је да утиче, не само на неке друге слике/портрете, већ – што ће бити посебно важно за нашу даљу расправу – и на неке друге личности. „Динамика гледања, виђења и бивања виђеним, је фундаментална за овај однос, до те мере да је моћ императора или светитеља заправо појачавана/наглашавана њиховом трансформацијом у слике. На овај начин, слике су постале живе, и живи су постали слике. Ова динамика постаје најочигледнија на две привилеговане локације: светитељу и императору. Њих двојица су често портретисана на изненађујуће сличан начин (...).”¹⁴

Као и позноантички портрети, литерарни описи ликова византијских царева нуде, на нивоу специфичне врсте формалне анализе, изненађујући степен сличности управо са описима лица великих аскета, који су настајали у потпуно различитом контексту. Теодорит Кирски на следећи начин описује једног од чувених пустињака свога времена: „Видели смо да се његово лице није ни на који начин мењало. (...) На сличан начин, његов поглед није био час строг час радостан (спрам других), већ су његове очи непрекидно чувале исту сталоженост; оне су биле одговарајућа потврда мира који је владао у његовој души.”¹⁵ Са друге стране, фигура испосника који непомично стоји на молитви биће идеалан литерарни оквир за скулпторалне метафоре.¹⁶ За светог Теодора Сикеота се у житију каже да је: „стајао као гвоздена статуа током ноћи, не спавајући већ непрекидно славећи Бога.”¹⁷ Једна анегдота из *Лавсаика* доноси врло изражајну

14 Francis, J. A. (2003) *Living Icons*, p. 593.

15 Преузето из: Frank, G. (2000) *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, p. 154.

16 Cox Miller, P. (2009) *On the Edge of Self and Other*, pp. 184-185.

17 Преузето из: Dawes, E. and Baynes, N. H. (1948) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies translated from the Greek*, Oxford: Basil

илустрацију начина на који је ова врста „понашања” могла импресионирати хришћанску заједницу. Када је свети Макарије Александријски посетио Пахомејско братство у Тиваиди, током великог поста се прикључио локалној пракси свеноћног стајања на молитви. Међутим, док су се остали монаси током дана враћали уобичајеним послушањима, свети подвижник је и даље непрекидно стајао у свом ћошку, дан и ноћ ћутке на молитви, те „нити седе, нити леже” током целог поста – све до Васкрса. Ово је резултирало жалбама монаха своје игуману, Светом Пахомију, на „овог бестелесника (*τὸν ἄσαρκον*)”, у којима су тражили да он оде или ће они отићи.¹⁸ Тек након сазнања о овим нагчовечанским подвизима игуману ће чудесним путем бити откривен Макаријев идентитет, који је велики анахорета претходно свесно скривао, те ће оснивач монашког општежића са одушевљењем схватити да је тај необични *бестелесник* неко кога он – заправо – врло добро познаје по подвижничком чувењу.¹⁹ Нарација једног од најдревнијих и најпопуларнијих списа о раном монаштву, дакле, јасно сугерише да је „идеал светог човека доживљаван непокретним попут статуе,²⁰ те да је „Макарије ’бестелесан’ зато што га његово надчовечанско стајање доводи у везу, преко његовог непокретног скулпторалног тела, са стабилношћу трансцендентног света.”²¹

Можда се, међутим, још важнији аспект иконицке метафорике – на који је минуциозно изучавајући ране поклоничке путописе указала Џорџија Франк [Georgia Frank] – може препознати у чињеници да су ликови аскета, за посматраче који су их упознавали, постали својеврсне иконе библијских личности. Гледајући у египатске старце, поклонници су готово по правилу препознавали ликове Аврама, Мојсија, Арона, или пак некога од анђела.²² На овај или онај начин, човек

Blackwell, p. 164.

18 Паладије, епископ Хеленопоља, *Лавсаик или казивање о животима светих и блажених Отаца*, превео Продић, С. (2004) Шибеник: Истина, стр. 25; *The Lausiac History of Palladius. The Greek text edited with introduction and notes*, ed. Butler, C. (1904) Cambridge: Cambridge University Press, p. 53.

19 Паладије, епископ Хеленопоља, *Лавсаик*, стр. 25-26.

20 Brown, P. A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, in: *Society and the Holy in Late Antiquity* (1982), Berkeley: University of California Press, p. 269, n. 84. Упореди извештај из *Историје Египатских монаха*, о Ава Јовану, који је „стајао испод стене непрекидно на молитви три године”, у: Cox Miller, P. (1994) Desert Asceticism and “The Body from Nowhere”, *Journal of Early Christian Studies* vol. 2, no. 2, p. 149.

21 Cox Miller, P. (2009) *On the Edge of Self and Other*, p. 184.

22 Frank, G. (2000) *The Memory of the Eyes*, pp. 163-170.

је постепено постајао иконом – некога или нечега другог – а логика размене између визуелних медија и живог људског тела бивала све гушћом и неразговетнијом. Иако, у богословским оквирима које су путописи морали поштовати, чувене аскете нису ни могли бити доживљени – као што је то био случај са владарем – као *властити скулптурни портрети*, ова теологизована нарација претвара их у монументалне живе иконе библијске/небеске стварности око којих су се са свих страна окупљали монаси и поклоници. У том смислу Франк ће закључити како „поклонички наративи стварају амбијент у коме се живи светитељ доживљава као *споменик*” у оном значењу речи у коме је за римску културу „непокретни споменик [*monumentum*] био пун контрадикција, као глас из прошлости позивајући оне који су у садашњости, задржавајући (успутног) пролазника довољно дуго да би га претворио у (пажљивог) посматрача и захтевајући да се кратак поглед [*fleeting glance*] претвори у истрајно посматрање [*stationary gaze*].”²³

Тешко је посумњати да је управо овакав (аскетски) сазнајни контекст навео светог Григорија Назијанзина да у похвалном слову своје пријатељу, светом Василију Великом, представи идеалног јерарха управо у иконичко-скулпторалном метафоричком кључу: „И много ћеш видети Василија по спољашњости, али само као сенке, нацрте за кипове [*ἀνδριάντας*]; јер много заостају, да кажем, као одјек из гласа који се до краја речи протеже (...)”²⁴ Метафорички потенцијали чврстих и непоколебљивих скулпторалних форми су и хришћанским аскетама и хришћанском богословљу очигледно одговарали онда када је, на хоризонту по коме се углавном крећу бледе „сенке” и недовршени „нацрти”, требало представити непоколебљивост и постојаност аутентичног светитеља. Међутим, тражећи боље и боље похвале почившем пријатељу, велики Богослов (и ретор) неће се зауставити само на препознатљивим скулпторалним мотивима, већ ће у наставку беседе изнаћи још јачу слику, представљајући стабилност и чврстину беспрекорног пастира: „стојећег усправно испред народа (...) непоколебљивог и телом и лицем и умом, (...) усправно *стојећег као стуб* [*ἑστηλωμένον*], да тако кажем, Богу и олтару.”²⁵ Ако поетско наглашавање

23 Исто, стр. 70-72.

24 Григорије Богослов, Свети, *Беседа 43: Надгробна Василију Великом, Епископу Кесарије Кападокијске*, у: *Три Беседе о Епископима*, прев. Јевтић, А. (2009), Врњци: Братство светог Симеона Мироточивог, стр. 224 [упореди грчки текст у: PG 36, 600A].

25 Григорије Богослов, Свети, *Беседа 43*, стр. 194 [PG 36, 561D–564A; подвукао Т. М.]; расправно о овом цитату видети у: Cox Miller, P. (2009) *On the Edge of Self and Other*, pp. 182-186.

специфичних икониичких веза између *човека* и *скулптуре* заиста представља аутентичан израз сазнајних стремљења епохе којом смо се до сада кретали, онда се увођењем мотива *стуба* у дотични метафорички спектар овакав начин самоспознаје свакако доводи до сопственог пароксизма. Како у античком, тако и у савременом контексту је заиста тешко замислити бољу метафору за врлину *непоколебљивости* од слике – *стуба*.

Својом природном везом са представљачким уметностима старог света, мотив *стуба* ће, пак – стицајем специфичних историјских околности – кроз конкретне аскетске праксе бити доведен у везу са мотивом *оживљене скулптуре* позне антике на крајње инвентиван начин. Наиме, идеалан пример скулпторалне/монументалне непокретности о којој овде говоримо можемо пронаћи посматрајући улогу *светих столпника* у тадашњој побожности. Неподношљивост и несхватљивост подвига којима је свети Симеон столпник, као први и најчувенији међу њима, себе изложио, навела је поклонице да га запитају: „да ли си ти (уопште) људско биће?” Или пак, наговештавајући сазнајни оквир из кога би желели да добију одговор: „да ли си ти нека врста духа?”²⁶ Агиографски опис аскетског преображаја његовог тела, који је, као код сваког аутентичног хришћанског подвижника, био залог вишег циља – преласка из смрти у живот – нарочито није могао заобићи скулпторалне асоцијације: Теодорит Кирски у *житију* светог Симеона извештава како је тело највећег међу столпницима чак и после његове смрти остало усправно да стоји на његовом стубу, одупирући се „као непоразени атлета” законима гравитације.²⁷ Иако је коришћена у сасвим новом контексту, стилска фигура *атлете на стубу* вероватно није ни требала ни могла да заобиђе асоцијације на класичне (грчко-)римске скулпторалне портрете.²⁸ Међутим, једна медијски компатибилна али значењски значајно другачија врста асоцијације ће бити много важнија за нашу даљу расправу. „Визуелна сличност између великих монументалних стубова, на чијем су врху стајале статуе императора, и светог Симеона како стоји на врху свога стуба у сиријској пустињи је непорецива, али поређење може да нас

26 Brown, P. (1971) *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *The Journal of Roman Studies* vol. 61, p. 91; Cox Miller, P. (1994) *Desert Asceticism and “The Body from Nowhere”*, p. 147.

27 Marsengill, K. (2013) *Portraits and Icons: Between Reality and Spirituality in Byzantine Art*, Turnhout: Brepols, p. 272.

28 О подвижнику као „атлети”, видети у: Brown, P. (1971) *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, pp. 94-95; Eastmond, A. *Body vs. Column: the Cults of St Symeon Stylites*, in: *Desire and Denial in Byzantium*, ed. James, L. (1999), Aldershot: Ashgate, p. 88.

одведе још даље. Два типа стуба међусобно су наликovali и по начину функционисања. На исти начин на који је статуа императора на пиједесталу или стубу била објекат достојан поклоњења (*veneration*), тако су људи долазили да се моле Симеону (...) Као што је на империјалном стубу статуа стајала уместо свог прототипа, тако је у Калат Симану, Симеон постао слика. И као што је империјална слика била моћни симбол ауторитета, исто су се тако људи могли окренути Симеону у потрази за правдом и помоћи.²⁹ Ово изузетно проницљиво запажање Ентони Истмонда [Antony Eastmond] ваљало би сада поставити спрам шире схваћеног иконичког сазнајног контекста: како за светог Симеона тако за сваког од древних аскета, у било коме од њихових надљудских подвига, *наликовање Христу* било је неприкосновени животни идеал. По завршетку епохе мучеништва, једини доследан облик подражавања Христу – подражавање у страдању – било је могуће спроводити (готово) искључиво у пустињи, где су се монаси истјазавали као нова генерација „мученика савести”.³⁰ Као један од најупадљивијих међу овим „невидљивим мученицима”, чије је страдално тело свесно и доследно уздигнуто на јавни увид, свети Симеон Столпник се не само са-распињао заједно са Христом као својим личним

29 Eastmond, A. (1999) *Body vs. Column*, p. 98. Римски културни оквир није, наравно, једини простор у коме треба тражити узроке који су могли утицати на настанак аскетских пракси које су увели рани столпници. Прехришћанској религиозној традицији Блиског истока овај мотив такође није био стран; Frankfurter, D. T. M. (1990) *Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria*, *Vigiliae Christianae* vol. 44, no. 2, p. 184. Са друге стране, познији византијски столпници, као и њихова врло широко распрострањена популарност, захтевају да се овој тематици приступи и изван блискоисточних оквира. Врло убедљива тумачења односа према столпницима у византијском културно-историјском оквиру видети у: Eastmond, A. (1999) *Body vs. Column*, pp. 96-100.

30 Поређење са мученицима је један од топоса монашке мисли, на шта најдиректније указују формулације као што су „мучеништво савести” или пак „невидљиво мучеништво”, којима су монашко призивање описивали аторитети попут светих Исака Сирина и Теодора Студита; видети у: Емилијан Светогорац, Архимандрит (1982) Мучеништво као полазни елемент православног монаштва, *Теолошки погледи* год. 15, бр. 3-4, стр. 105-113; упоредити и: Ladner, G. V. (1995) *God, Cosmos and Humankind: The World of Early Christian Symbolism*, Berkeley: University of California Press, pp. 196-198; Радовановић, Ј. (2008) *Монашка жетивија на фрескама приправе краља Милутина у Хиландару*, Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију, стр. 55-57. По светом Јовану Дамаскину, *мучеништво савести*ћу може чак да се протумачи и као теже од *мучеништва крвљу* (како је називано страдање историјских мученика; видети у: исто, стр. 56). О самој идеји *Imitatio Christi*, у монашком контексту, видети и: Bartelink, G. J. M. *Monks: The Ascetic Movement as a Return to the Aetas Apostolica*, in: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. Hilhorst, A. (2004), Leiden: Brill, pp. 204-218. О библијском учењу о човеку као слици Божијој, видети доле, нап. 34.

иконичким архетипом, већ је за мноштво народа које се око њега окупљало несумњиво постао истинском иконом Распетога.³¹ Живом иконом која је, својим страдањем и пркошењем законима природе, узводила поклонике директно ка најузвишенијем небеском прототипу.

Парадокс изненађујуће успешне примене ове необичне врсте иконицке логике у оквирима специфично хришћанске побожности се састојао у томе што је истинско и доследно претварање тела у статуу подразумевало неподношљиво физичко страдање, које је – реципрочно – претварало аскет у најизражајнију замисливу икону архиузора сваког хришћанског страдања, самога Христа. За разлику од правих мученика, који су овакву врсту иконицке позиције задобијали управо у тренутку у коме је њихово тело лишено живота, страдалнику који је стајао на стубу се могло за живота прићи, од њега је било могуће затражити савет или благослов, те се на најнепосреднији замислив начин приближити оној граници између светова на којој је он као жива икона истрајно стајао. Оваква врста сазнајног преокрета ће – како се чини – имати несагледиве последице за европску културу на најразличитијим нивоима.

Већ је на први поглед јасно да ће ова нова, жива слика, самом чињеницом да је сачињена од крви, тела и духа, демонстрирати да реалност на коју указује радикално превазилази све оно о чему су говориле слике од камена (метала, дрвета...). Уз претпоставку да би реторици онога времена било ближе нешто поетичније образложење, новооткривена врста дијалектике би се могла сумирати и на овакав начин: жива статуа/икона (Христа) је указивала на пут који води у живот, а мртва статуа/икона (цара или паганског божанства) на пут који води у смрт. Дакле, ка овим новим „атлетима”, који су – претварајући своје тело у статуу – превазилазили законе природе, масе народа нису хрлиле случајно. Следствено, неће бити случајна ни тензија која ће се неизбежно појавити између њихове харизме и моћи институционализованог,

31 Уколико се узме у обзир податак да су неки од столпника стајали на крсту раширених руку, као и потоње везивање теме крста за представе столпника у визуелним уметностима, још ће јасније бити сагледано непосредно присуство идеје *Imitatio Christi* – како у животу столпника тако и у њиховој каснијој црквеној рецепцији; упоредити: Verdier, P. (1980) A Medallion of Saint Symeon the Younger, *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* vol. 67, no. 1, pp. 17-26; Vikan, G. Icons and Icon Piety in Early Byzantium, in: *Sacred Image and Sacred Power in Byzantium*, chapter II (2003), Adershot: Ashgate, p. 11; Gavrilović, A. Đ. (2014) Holy Stylites in the Church of the Virgin Hodegetria in the Patriarchate of Peć, *Патримониум*. мк. бр. 12, год. 7, стр. 154-155.

црквено-империјалног иконичког поретка.³² Питер Браун [Peter Brown] ће, у студији са далекосежним утицајем на савремену теорију, осликати овај феномен уз дозу поетичног хумора, наговештавајући предуслове за потоњи процват телесно-иконичких сазнајних модела у специфично хришћанским културним оквирима. „На процесiji у Риму, Констанције Други је стајао непокретно усправљен, те уздржавајући се од пљувања, неколико сати: међутим, Симеон Столпник је стајао не померајући стопала ноћима и ноћима; док Макарије Египатски није никада пљунуо од тренутка када је крштен. Можда најверљивији индикатор особености позно-римског друштвеног живота можемо препознати у томе што истинитост (*objectivity*) која је људима била очајнички потребна није била оваплоћена кроз безличне институције, као што је пророчиште, или обезличене фигуре, као што је поседнути медијум (*possessed medium*), већ је могла бити прихваћена само кроз човека који је могао бити сагледан у акту моделовања потпуног бестрашћа у себи, искивајући га као хладни метални откивак, кроз доживотни аскетизам.”³³

Наравно, не треба очекивати да ће се ова врста промене светоназора дешавати у револуционарним категоријама: империјална мрежа власти се брзо прилагодила захтевима нове религије, поставивши цара у средиште новог иконичког сазнајног поретка – као најверодостојнију могућу икону Христа. Међутим, на основу свега што је речено, стиче се утисак да је она врста иконичке алтернативе коју је нудила фигура *светог човека* (подвижника) касне антике, сваком искреном хришћанину – који није могао/морао бити „купљен” империјалном помпом и пиротехником – морала деловати значајно уверљивијом. Уколико се, најзад, присетимо да је претварање иконичких односа у једно од најважнијих везивних ткива хришћанског сазнајног универзума имало најдубље библијске корене (у учењу о *слици* и *подобљу*),³⁴ онда се без устезања може закључити да преузимање

32 Brown, P. (1971) *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, pp. 84-96; Brown, P. (1982) *A Dark Age Crisis*, pp. 295-301; Rousseau, P. *Ascetics as mediators and as teachers*, in: *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, eds. Howard-Johnston, J. and Howard, P. A. (1999), New York: Oxford University Press, pp. 45-59.

33 Brown, P. (1971) *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, p. 93.

34 О овом чувеном стиху [1, 26] из *Књиге Постања* и терминима *selem* и *dēmit* – који су на грчки преведени као *eikón* и *ὁμοίωσις*, на латински као *imago* и *similitude*, а на српски као *слика* и *подобље* – те о некима од основних могућности њиховог тумачења у библијском, те ширем богословском и историјском контексту, видети у: Garr, R. W. (2003) *In His Own Image and Likeness; Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden:

„ингеренција” над доменом иконичко-телесног посредовања никако не може бити схваћено као приватна субверзивна забава (затворене) мањине екстремно настројених аскета. Штавише, чак и најсуптилније промене на мапи иконичког поретка – у чијем се епицентру одвајкада (на овај или онај начин) налазила фигура владара³⁵ – биле су очигледно вредне најекстремнијих подвига и не могу се тумачити као небитне. Онога тренутка када је вододелница отворена и моћ коју је подразумевала контрола над иконичким поретком почела да се прелива са империјалне структуре на појединце који су надљудским подвизима претворили своја тела у најуверљивије и најекспресивније Христове иконе, започет је један несамерљиво важан развојни процес. Другим речима, истински покушај изворног јеванђељског подривања логике друштвене (империјалне) над-моћи подразумевао је – у сазнајним оквирима грчко-римског, паниконичког универзума – продирање у њено иконичко везивно ткиво и преузимање утицаја у овом домену. Без обзира на то хоћемо ли се одлучити да ову врсту процеса посматрано из агонистичке перспективе, или ћемо их схватити као спонтану и неумитну размену у којој су обе стране покушавале да искористе једна другу за промоцију идеја или интереса иза којих су стајале, чињеница је да се фигуре великих позноантичких аскета могу схватити као њихови кључни покретачи и акцелератори. Чињеницу да су промене у *иконичком поретку* за људе о којима је овде било речи нешто за шта се – свесно или несвесно – ваљало жртвовати потврдиће и освестити последујућа

Brill, pp. 117-176; Кубат, Р. (2008) *Основе старосавезне антропологије: теолошка перспектива*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 28-44; Brunner, E. (1939) *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, Philadelphia: The Westminster Press, pp. 499-503; Pelikan, J. (2000) *What Has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, pp. 54-59.

- 35 О (иконичкој) улози владара у религији/митологији старог света, видети горе, нап. 3-4; о иконичкој улози владара у оквирима специфично хришћанског светоназора, упоредити у: Ladner, G. B. (1995) *God, Cosmos and Humankind*, pp. 201-212; De Blois, L. *Emperorship in a Period of Crises. Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D.*, in: *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, eds. De Blois, L., Funke, P., and Hahn, J. (2006), Leiden: Brill, pp. 274-278; Setton, K. M. (1941) *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century; Especially As Shown in Addresses to the Emperor*, New York: Columbia University Press, pp. 47-51; Elsner, J. (1995) *Art and the Roman Viewer*, pp. 177-189; Ladner, G. B. (1953) *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, *Dumbarton Oaks Papers* vol. 7, pp. 20-22; McGuckin, J. A. (1993) *The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth Century Byzantium*, *St Vladimir's Theological Quarterly* vol. 37, no. 1, p. 55.
-

иконоборачка криза, у којој ће императори борбом против икона заправо покушати да преузму (поврате) потпуну контролу над механизмима иконичког посредовања, док ће монаси – стајући у непоколебљиву одбрану икона – заправо успешно довршити процес децентрализације *иконичког поретка*, чије смо почетке овде покушали да расветлимо.³⁶

ЛИТЕРАТУРА:

Аверинцев, С. С. (1982) *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.

Свети Григорије Богослов, Беседа 43: Надгробна Василију Великом, Епископу Кесарије Кападокијске, у: *Три Беседе о Епископима*, прев. Јевтић, А. (2009), Врњци: Братство светог Симеона Мироточивог, стр. 133-228.

Архимандрит Емилијан Светогорац (1982) Мучеништво као полани елеменат православног монаштва, *Теолошки погледи* год. 15, бр. 3-4, стр. 105-113.

Кубат, Р. (2008) *Основе старосавезне антропологије: теолошка перспектива*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Митровић, Т. (2018) Слике које тумарају: О рађању иконе из кризе иконичког поретка, *Богословље* год. 77, бр. 2, стр. 160-185.

Паладије, епископ Хеленопоља (2004) *Лавсаик или казивање о животима светих и блажених Отаца*, превео Продић, С. Шибеник: Истина.

Радовановић, Ј. (2008) *Монашка житија на фрескама припрате краља Милутина у Хиландару*, Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију.

Bartelink, G. J. M. Monks: The Ascetic Movement as a Return to the Aetas Apostolica, in: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. Hillhorst, A. (2004), Leiden: Brill, pp. 204-218.

Bonfante Warren, L. (1970) Roman Triumphs and Etruscan Kings: The Changing Face of the Triumph, *Journal of Roman Studies* vol. 60, no. 1, pp. 49-66.

Brown, P. (1971) The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *The Journal of Roman Studies* vol. 61, pp. 80-101.

Brown, P. A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, in: *Society and the Holy in Late Antiquity* (1982), Berkeley: University of California Press, pp. 251-301.

³⁶ Уз напомену да је иконоборству посвећено доста простора у савременој теорији, закључке које сматрам релевантним спрам потреба ове расправе, са одговарајућом библиографијом, изнео сам у: Митровић, Т. (2018) Слике које тумарају: О рађању иконе из кризе иконичког поретка, *Богословље* год. 77, бр. 2, стр. 160-168.

- Brunner, E. (1939) *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Cox Miller, P. (1994) Desert Asceticism and "The Body from Nowhere", *Journal of Early Christian Studies* vol. 2, no. 2, pp. 137-153.
- Cox Miller, P. (2009) On the Edge of Self and Other: Holy Bodies in Late Antiquity, *Journal of Early Christian Studies* vol. 17, no. 2, pp. 171-193.
- Dawes, E. and Baynes, N. H. (1948) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies translated from the Greek*, Oxford: Basil Blackwell.
- De Blois, L. Emperors in a Period of Crises. Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D., in: *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, eds. De Blois, L., Funke, P., and Hahn, J. (2006), Leiden: Brill, pp. 268-278.
- De Cuypere, L. (2008) *Limiting the Iconic: From the Metatheoretical Foundations to the Creative Possibilities of Iconicity in Language*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Eastmond, A. Body vs. Column: the Cults of St Symeon Stylites, in: *Desire and Denial in Byzantium*, ed. James, L. (1999), Aldershot: Ashgate, pp. 87-100.
- Elsner, J. (1995) *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elsner, J. (1998) *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100- 450*, Oxford: Oxford University Press.
- Fejfer, J. (2008) *Roman Portraits in Context*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Fishwick, D. Augustus and the West, in: *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, Part I, Volume 1*, ed. Fishwick, D. (1993), Leiden: Brill, pp. 83-93.
- Francis, J. A. (2003) Living Icons: Tracing a Motif in Verbal and Visual Representation from the Second to Fourth Centuries C.E. *American Journal of Philology* vol. 124, no. 4, pp. 575-600.
- Frank, G. (2000) *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press.
- Frankfort, H. (1978) *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Frankfurter, D. T. M. (1990) Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria, *Vigiliae Christianae* vol. 44, no. 2, pp. 168-198.
- Gadamer, H. G. (1978) *Istina i metoda*, Sarajevo: Veselin Masleša.

- Garr, R. W. (2003) *In His Own Image and Likeness; Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden: Brill.
- Gavrilović, A. Đ. (2014) Holy Stylites in the Church of the Virgin Hodegetria in the Patriarchate of Peć, *Патримониум мк бр.* 12, год. 7, pp. 147-156.
- Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Herring, S. L. (2013) *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ivanovici, V. (2019) Iconic Presences. Late Roman Consuls as Imperial Images, *Convivium* vol. 6, no. 1, pp. 128-147.
- Ladner, G. B. (1953) The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, *Dumbarton Oaks Papers* vol. 7, pp. 1-34.
- Ladner, G. B. (1995) *God, Cosmos and Humankind: The World of Early Christian Symbolism*, Berkeley: University of California Press.
- MacMullen, R. (1964) Some Pictures in Ammianus Marcellinus, *The Art Bulletin* vol. 46, no. 4, pp. 435-456.
- Marsengill, K. (2013) *Portraits and Icons: Between Reality and Spirituality in Byzantine Art*, Turnhout: Brepols.
- McGuckin, J. A. (1993) The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth Century Byzantium, *St Vladimir's Theological Quarterly* vol. 37, no. 1, pp. 39-58.
- Miller, J. F. (2009) *Apollo, Augustus, and the Poets*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pelikan, J. (2000) *What Has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Rousseau, P. Ascetics as mediators and as teachers, in: *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, eds. Howard-Johnston, J. and Howard, P. A. (1999), New York: Oxford University Press, pp. 45-59.
- Sebeok, T. A. (1976) Iconicity, *MLN* vol. 91, no. 6, pp. 1427-1456.
- Sebeok, T. A. (2001) *Signs: An Introduction to Semiotics*, Toronto: University of Toronto Press.
- Setton, K. M. (1941) *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century; Especially As Shown in Addresses to the Emperor*, New York: Columbia University Press.
- Smith, G. V. (1982) The Concept of God/The Gods as King in the Ancient Near East and the Bible, *Trinity Journal, NS* vol. 3, pp. 18-38.
- Stewart, P. The image of the Roman emperor, in: *Presence: The Inherence of the Prototype Within Images and Other Objects*, eds.

Maniura, R. and Shepherd, R. (2006), Aldershot: Ashgate, pp. 243-258.

The Lausiaca History of Palladius. The Greek text edited with introduction and notes, ed. Butler, C. (1904) Cambridge: Cambridge University Press.

Verdier, P. (1980) A Medallion of Saint Symeon the Younger, *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* vol. 67, no. 1, pp. 17-26.

Versnel, H. S. (1970) *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill.

Vikan, G. Icons and Icon Piety in Early Byzantium, in: *Sacred Image and Sacred Power in Byzantium*, chapter II (2003), Adershot: Ashgate, pp. 1-16.

Winter, I. J. Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East, in: *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. Brisch, N. (2012), Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago, pp. 75-101.

Zanker, P. (1988) *The power of images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.

Todor Mitrović

Academy of Serbian Orthodox Church for Fine Arts and Conservation,
Belgrade

FROM THE ICONISATION OF THE BODY TO
THE LIKENESS WITH CHRIST
ON THE TRAILS OF DECENTRALISATION OF THE
ICONIC SYSTEM IN LATE ANTIQUITY

Abstract

Representing humans in visual arts is one of the oldest, most accessible, and theoretically thoroughly studied modes of semiotic interchange. Only lately, though, attention of researchers has been drawn to the fact that the relation of likeness between the image and the person (or event) represented by the same image is not a one-directional cognitive formula, and that people often tend to identify their behaviour and their bodies with (their own) images. In other words, together with the basic semiotic proposition implying that the (mimetic/artistic) images are supposed to represent the bodies, it is possible to notice the representational processes through which bodies are becoming images of those very images. The ways this alternative representational mode has been used in Late Antiquity, together with the ways this kind of semiotic interchange influenced the bodily expressions of piety in those periods – resulting in gradual erasure of the cognitive borderlines between bodily and iconic modalities of presence – are the topics of this research.

Key words: *Late Antiquity, Roman emperor, sculpture, body, stylite, Imitatio Christi*



Ана Цакић, *Село*,
акрил на платну, 50x70 цм, 2020.