

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Живко Ј. Илић

**ОДНОС ДУХОВНИХ
И СВЈЕТОВНИХ ВЛАСТИ
У ДОБА ИКОНОБОРСТВА
У ВИЗАНТИЈИ**

докторска дисертација

Београд, 2018.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTODOX THEOLOGY

Živko J. Ilić

**THE RELATIONSHIP
BETWEEN SPIRITUAL AND
SECULAR AUTHORITIES IN THE
ERA OF ICONOCLASM
IN BYZANTIUM**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018.

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

Ментор: протојереј ставрофор др Радомир Поповић, редовни професор
Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Чланови комисије: _____

Датум одбране: _____

ИЗЈАВА ЗАХВАЛНОСТИ

Благодарност за своје духовно назидовање, као и академско усавршавање, дугујем многима који су доприносили – непосредно или посредно, дајући ми немјерљив подстрек у обезбјеђивању услова, као и у самом истраживачком подухвату. Њихова безрезервна подршка резултирала је настанком ове докторске дисертације. Најдубље сам захвалан мојим родитељима – покојном оцу Јови и мајци Драгици, који су ме научили путу Божијем. Оцу Радомиру Поповићу, редовном професору Православног богословског факултета Универзитета у Београду, изражавам нарочиту захвалност, најприје за повјерење, а потом и за менторско руковођење, помоћ, разумијевање и стрпљење у давању смјерница приликом истраживања. На крају, велико хвала мојој супрузи Бојани и нашим Милицы, Јовани и Марији за велико одрицање, посведневно бодрење и себедарну љубав, без којих ово дјело не би угледало свјетлост дана. Сви поменути заслужни су, али сви заслужни нису поменути. Господ зна њихова имена. На крају, небоземно се захваљујем свим погинулим борцима Српске војске Крајине и Војске Републике Српске који су ми својим даноноћно будним витешким оком у вихору рата омогућили духовно узрастање у Богословији Света Три Јерарха у светоархангелској лаври манастира Крке и на Духовној академији Светог Василија Острошког у Србињу. У знак уздарја за жртву, као воштаница за покој њихових душа, нека буде овај мој првенац који им посвећујем.

Богу слава, а њима хвала.

Живко Ј. Илић

**Однос духовних и свјетовних власти
у доба иконоборства у Византији**

РЕЗИМЕ

Обавезујући чланове Цркве да се повинују свјетовним властима и поштују државне законе, а у име испуњења заповијести Божије, духовне власти одвојиле су од свјетовних власти питања вјере и побожности. Овим гестом Црква је трасирала пут којим је заштитила свјетовне власти од духовних а духовне од свјетовних. Овакву одлуку, која је својеврсни заокрет у односу на пређашње многобожачко поимање односа духовних и свјетовних власти у Римском царству, могао је увести само Господ Исус Христос Који нас је научио шта припада ћесару а шта Њему (Мт 22, 21; уп. Мк 12, 17; уп. Лк 20, 25).

Спасење човјечанства, као коначни циљ дјеловања духовних и свјетовних власти, основа је синергије Цркве и државе. Ову слогу благовијести Црква, а држава је прихвата као начело свог рада. Хришћанска Црква појавила се као заједница и друштво, које је у сваком смислу различито, али и независно од државе по циљу, мисији, поријеклу, суду, закону и др. Духовне и свјетовне власти у својим посебним сферама – Црква у чисто црквеној, а држава у чисто државној – независне су једна од друге, али у дјеловању на остварењу заједничког циља оне су међузависне.

Историографија је забиљежила два гођења Цркве Христове: у вријеме владавине паганских римских императора до Миланског едикта 313. године и у вријеме иконоборства. Иконоборачка криза (726–843), као друго гођење Цркве, начас је прекинула константиновско-јустинијановски идеал симфоније између духовних и свјетовних власти у Византијском царству. Овај нови прогон дјелимично развлашћује Цркву, унижавајући њену духовну власт.

Вријеме владавине византијских царева Лава III Исавријанца (717–741) и његовог сина Константина V Копронима (741–775) остало је запамћено по мјерама репресије. За поштоваоце култа светих икона нарочито је било неподно-

шљиво вријеме послје Првог иконоборачког сабора одржаног 754. у Јерији, а најтеже је било у доба *крваве декаде* (762–775). Ипак овакво држање свјетовних власти не може се окарактерисати као „цезаропализам“, јер он није иманентан ниједној држави па ни Византијском царству.

Кључне ријечи: Црква, цариградски патријарх, Византија, духовне власти, иконопоштовање, византијски цар, иконоборство, свјетовне власти, свете иконе, држава.

Научна област: теологија.

Ужа научна област: историја Цркве.

УДК: 27-9"07/09":27-87.67

Živko J. Ilić

**The relationship between spiritual and secular authorities
in the era of iconoclasm in Byzantium**

SUMMARY

By obligating the Church members to obey secular authorities and comply with government laws, as to fulfill the commandments of God, spiritual authority separated the issues of faith and devoutness from secular authority sphere. By such gesture the Church paved the path facilitating protection of secular authority from the spiritual one as well as spiritual authority from the secular one. Such a decision, which was sui generis a turning point comparing to the previous polytheistic conception of the relationship between spiritual and secular authority in the Roman Empire, could have been introduced only through Our Lord Jesus Christ, Who has taught us of what belongs to Caesar and what belongs to him (Mt 22, 21; cf. Mk 12, 17; cf. Lk 20, 25).

Salvation of mankind, as the ultimate goal of both spiritual and secular authority, makes the synergic basis between the Church and the Government. Such concord is announced by the Church and accepted by the Government as their working principle. The Christian Church emerged as a king of community and society divergent in every sense, but also independent from the Government by its purpose, mission, origin, judgment, laws, etc. Spiritual and secular authorities in their separate spheres – Church in a purely ecclesiastical, and Government in a purely civic sphere – are independent from each other, but in their actions in achieving of the common goal they are interdependent.

Historiography has recorded two periods of persecution of the Church of Christ: during the reign of the pagan Roman emperors up to the Edict of Milan in 313. and during the iconoclasm period. Iconoclastic crisis (726–843), as the period of second persecution of the Christian Church, momentarily interrupted the Constantino-Justinianic ideal of symphony between the spiritual and secular authorities within the Byzantine empire. This new persecution partly upowered the Church, degrading its spiritual authority.

The reign of the Byzantine Emperors Leo III the Issaurian (717–741) and his son Constantine V Copronymus (741–775) remembered by the repressive measures. Period after the first heretic Iconoclast Council in 754. in Hieria was particularly challenging for people venerating the icons of Saints. The most difficult time was the so-called *bloody decade* (762–775). Still such position of secular authorities cannot be characterized as „caesaropapism“, because it is not something immanent in any State thus neither in the Byzantine Empire.

Keywords: The Church, Patriarch of Constantinople, Byzantine, spiritual authorities, iconophilia, Byzantine Emperor, iconoclasm, secular authorities, Holy icons, State.

Scientific area: Theology.

Scientific subfield: History of Church.

UDC number: 27-9"07/09":27-87.67

САДРЖАЈ

Резиме са кључним ријечима Summary with Keywords Скраћенице (abbreviations)	10
1. Увод.....	15
1.1. Формулација проблема.....	15
1.1.1. Хипотетички ставови о проблему	15
1.1.2. Значај и актуелност истраживања	24
1.1.3. Резултати претходних истраживања	25
1.2. Предмет истраживања	38
1.3. Циљеви истраживања	38
1.3.1. Научни циљеви истраживања.....	38
1.3.2. Друштвени циљеви истраживања	39
1.4. Хипотетички оквир.....	41
1.5. Начин истраживања.....	43
1.5.1. Опште научне методе	43
1.5.2. Посебне (основне) научне методе	45
1.5.3. Појединачне научне методе	46
1.6. Научна оправданост (допринос) истраживања	48

ПРВО ПОГЛАВЉЕ

2. Први период иконоборства (726–780)	49
2.1. Увод.....	49
2.2. Поријекло и прерогативи духовних и свјетовних власти	53
2.2.1. Поријекло духовних власти	56
2.2.2. Поријекло свјетовних власти.....	57
2.2.3. Прерогативи духовних власти	59
2.2.4. Прерогативи свјетовних власти.....	60
2.3. Пракса односа првосвештеника и цара и обим ингеренција	63
2.4. Неопходност коегзистенције духовних и свјетовних власти	65
2.5. Теоријски оквир односа Цркве и свијета – свјетовног и духовног.....	66
2.6. Услови који су довели до настанка иконоборства 726. године.....	69
2.6.1. Неоплатонизам, оригенизам и манихејско-павликијански утицај	69
2.6.1.1. Неоплатонизам	69
2.6.1.2. Оригенизам	70
2.6.1.3. Манихејство.....	71
2.6.1.4. Павликијанство	72
2.6.2. Монофизитска јерес.....	73

2.6.3. Јудеоисламска култура	75
2.6.4. Геополитичка ситуација	77
2.6.5. Експанзионистичке аспирације државе према духовној сфери	78
2.7. Иконопоштовање, икономанија и икономахија	79
2.7.1. Иконопоштовање	79
2.7.2. Икономанија	80
2.7.3. Икономахија	83
2.8. Разлике између Истока и Запада у поимању светих икона	84
2.9. Чланови више јерархије као протагонисти иконоборства	86
2.9.1. „Јересијарх“ Константин, епископ наколијски	87
2.9.2. Томо, епископ клавдиопољски	90
2.10. Герман I (715–730), патријарх цариградски	91
2.11. Лав III Исавријанац (717–741), цар византијски, силентион и едикт	95
2.12. Значај кореспонденције Григорија II са царем Лавом III	106
2.12.1. Прва посланица Григорија II Лаву III Исавријанцу	108
2.12.2. Друга посланица Григорија II Лаву III Исавријанцу	109
2.13. Иконоборство као империјална јерес	110
2.14. Удаљени глас Јована Дамаскина и теологија иконе	111
2.15. Константин V Копроним (741–775), цар византијски	137
2.16. Први иконоборачки сабор 754. године у Јерији код Халкидона	143
2.17. Иконоборачка доктрина	153
2.18. Од иконоборства до монахоборства	161
2.19. Закључак	164

ДРУГО ПОГЛАВЉЕ

3. Иконопоштовалачко раздобље (780–813)	170
3.1. Увод	170
3.2. Феномен иконоборства у Цркви на Западу	172
3.3. Тарасије (784–806), патријарх цариградски	181
3.4. Седми васељенски или Други никејски сабор, 787. године	184
3.4.1. Распоред засиједања	192
3.5. Свјетовна власт на Седмом васељенском сабору	196
3.6. Византијски цар као епистимонарх Цркве	199
3.7. Анатемисана иконоборачка јерархија и цареви-иконаборци	201
3.8. Византијски дворски церемонијал	203
3.9. Иконоборство послје Седмог васељенског сабора 787. године	206
3.10. Адријан I (772–795), папа римски, и Седми васељенски сабор	207
3.11. Иконоборство и источне патријаршије	211
3.12. Зилоти и икономисти	213
3.13. Диархија	216
3.14. Теорија симфоније	217

3.15. Цезаропапизам	219
3.16. Папоцезаризам	223
3.17. <i>Pontifex maximus</i> и римски пагански култ	224
3.18. <i>Sacerdotium et imperium</i> и царско свештенство.....	227
3.19. Закључак	231

ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ

4. Други период иконоборства (813–843).....	237
4.1. Увод.....	237
4.2. Сличности и разлике старог и новог иконоборства	241
4.3. Стагнација иконоборства у другом периоду.....	242
4.4. Амбивалентност установе цариградског патријарха	245
4.5. Никифор I (806–815), патријарх цариградски.....	247
4.6. Теодор Студит (759–826)	250
4.7. Лав V Јерменин (813–820), цар византијски	254
4.8. Други иконоборачки сабор 815. године у Цариграду	256
4.9. Теофило (829–842), цар византијски, и почетак краја иконоборства	258
4.10. Јован VII Граматик (837–843), иконоборачки идеолог	260
4.11. Методије I (843–847), патријарх цариградски	262
4.12. Теодора (842–856), регент у име цара Михаила III (842–867)	266
4.13. Узвишеност свештених над свјетовним властима.....	267
4.14. Црквени сабор у Цариграду 843. године	272
4.15. Тријумф иконопоштовања и Недјеља православља.....	275
4.16. Рестаурација култа светих икона	277
4.17. Исповједници за свете иконе из времена иконоборства.....	279
4.18. Постиконоборство	281
4.19. Закључак	284
5. ЗАКЉУЧАК.....	289
БИБЛИОГРАФИЈА	295
Извори	295
Секундарна литература	308

БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА

Скраћенице (abbreviationes)

ДВС	<i>Деяния Вселенских Соборов 4</i> , Санкт Петербург 1996.
<i>Acta Davidis</i>	Δαβίδ, Συμεών, καὶ Γεώργιος, <i>Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις περὶ τῶν τρισμακάρων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεωργίου, τῶν ἐν παλαιοῖς καὶ δεινοῖς χρόνοις φωστήρων ἀναλαμπάντων, Εὐλόγησον, πάτερ</i> (David, Symeon et Georgius, <i>Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylene in insula Lesbo</i>), (γρ. J. van den Gheyn), (Bibliotheca Hagiographica Graeca), <i>Analecta Bollandiana</i> 18, (Bruxelles 1899) 211–259.
<i>Adversus Constantinum Cabalinum</i>	Ἰωάννης Δαμασκηνός, <i>Λόγος αποδεικτικός περὶ τῶν αγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, Πρὸς πάντας Χριστιανούς, καὶ πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῖνον, καὶ πρὸς πάντας αἰρετικούς</i> (Joannes Damascenus, <i>Oratio demonstrativa, de sacris et venerandis imaginibus, Ad Christianos omnes, adversusoue imperatorem Constantinum Cabalinum ac haereticos universos</i>), PG 95, 309A–344B.
<i>AnBoll</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca 1–3 (γρ. F. Halkin), <i>Novum Auctarium</i> , Bruxelles 1957, 1984.
BZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , München – Köln
<i>Canones</i>	<i>Κανόνες τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἑβδόμης Συνόδου</i> (<i>Canones sanctae et universalis VII synodi</i>), PG 137, 876A–1001D.
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
HB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
<i>De cerimoniis</i>	Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος, <i>Εκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως 1</i> (Constantinus Porphyrogenitus, <i>De cerimoniis aulae Byzantinae</i> 1), (γρ. J. J. Reiske), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonnae 1829.

- De Principiis* Origenes, *De Principiis* (Ωρηνόγνης, *Περί Αρχών*), Origène, *Traité des principes* 1 (γρ. H. Crouzel и M. Simonetti), *Sources Chrétiennes* 252, Paris 1978.
- DOP* *Dumbarton Oaks Papers*
- Ecloga* Λέοντος και Κωνσταντίνος, „Έκλογή τῶν νόμων“ (Leonis et Constantini, „*Ecloga*“), (γρ. L. Burgmann), (Frankfurt am Main 1983) 160–244.
- Epanagoge* Βασίλειος και Λέων και Αλέξανδρος, „Επαναγωγή του νόμου“ (Basilius et Leon et Alexander, „*Epanagoge legis*“), (γρ. C. E. Z. von Lingenthal), (Lipsiae 1852) 53–217.
- Georgius
Monachus
Continuatus „Γεώργιος Μόναχος οί Μετά“, *Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („*Georgius Monachus Continuatus*“ y *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (γρ. I. Bekker), (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 45), (Bonnae 1838) 761–924.
- De cerimoniis* Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *Εκθεσις της βασιλείου τάξεως* 1 (Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae* 1), (γρ. J. J. Reiske), (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), Bonnae 1829.
- Kotter,
Expositio fidei Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (Joannes Damascenus, *Expositio fidei*), (γρ. B. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 2, *Patristische Texte und Studien* 12, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1973.
- Kotter, *Orationes* Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγοι Απολογητικοί Προς τους Διαβάλλοντας τας Αγίας Εικόνας* (Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 3 (γρ. B. Kotter), *Patristische Texte und Studien* 17, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1975.

- LP *Liber Pontificalis* 1–2 (yp. L. Duchesne), Texte, introduction et commentaire, Paris 1886–1892.
- Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (yp. J. D. Mansi), Florentiae – Venetiae 1758–1798; Paris – Leipzig 1901–1927.
- Nicephorus, *Antirrheticus primus* Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρίσις πρώτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus primus*), PG 100, 205A–328D.
- Nicephorus, *Antirrheticus secundus* Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρίσις δευτέρα* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus secundus*), PG 100, 329A–373D.
- Nicephorus, *Antirrheticus tertius* Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρίσις τρίτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus tertius*), PG 100, 376A–533A.
- Nicephorus, *Breviarium Historicum* Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία Σίντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Breviarium Historicum*), (yp. C. Mango), *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Librari and Collection, 1990.
- Nicephorus, *Chronographia brevis* Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Χρονογραφία σίντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Chronographia brevis*), (yp. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 1), Bonn 1829.
- ODB *Oxford Dictionary of Byzantium* 1–3 (yp. A. Kazhdan), New York – Oxford 1991.
- PG *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (yp. J. P. Migne), Paris 1857–1866.
- PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (yp. J. P. Migne), Paris 1844–1845; 1862–1865.

PmbZ	<i>Prosopographie Der Mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)</i> , (yp. R. J. Lilie), Berlin – New York, 1999–2002.
SC	Sources Chrétiennes, Paris.
Symeon Magister Continuatus	„Συμεών Μάγιστρος“ <i>Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος</i> („Symeon Magister“ y <i>Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus</i>), (yp. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 601–760.
Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus primus</i>	Θεόδωρος Στουδίτης, <i>Αντιρρητικός πρώτος κατά είκονομάχων</i> (Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus primus adversus iconomachos</i>), PG 99, 329A–352B.
Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus secundus</i>	Θεόδωρος Στουδίτης, <i>Αντιρρητικός δεύτερος κατά είκονομάχων</i> (Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus secundus adversus iconomachos</i>), PG 99, 352C–388D.
Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus tertius</i>	Θεόδωρος Στουδίτης, <i>Αντιρρητικός τρίτος κατά είκονομάχων</i> (Theodorus Studitarum, <i>Antirrheticus tertius adversus iconomachos</i>), PG 99, 389A–436A.
Theophanes, <i>Chronographia</i>	Θεοφάνους, <i>Χρονογραφία</i> (Theophanes, <i>Chronographia</i>) 1–2 (yp. C. de Boor), Lipsiae 1883–1885.
Theophanes Continuatus	„Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος“ („Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus“), (yp. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838).
TM	<i>Travaux et Memoires</i> , Paris

- Tusculum Lexikon* *Tusculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, 3. neu bearbeitete u. Erweiterte Aufl. von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München – Zürich 1982.
- Vita Methodii* *Βίος του Μεθοδίου του πατριάρχου (Vita Methodii patriarchae)* PG 100, 1244D–1261C.
- Vita Stephani Junioris* *Στέφανος Διάκονος, Βίος του Στέφανου τοῦ Νέου (Stephanus Diaconus, Vita Stephani Junioris)*, PG 100, 1069A–1185D.
- Vita Theodori Grapti* *Βίος του Θεοδώρου του Γραπού (Vita Theodori Grapti)*, PG 116, 653A–684A.

1. Увод

1.1. Формулација проблема

1.1.1. Хипотетички ставови о проблему

У византијском схватању Свето Писмо Старог Завјета посједовало је уставну вриједност. Колико су одговори на етичка питања заснивани на Светом Писму Новог Завјета, толико су одговори на питања из сфере византијског законодавства утемељивани на Светом Писму Старог Завјета. У првој етапи своје историје старозавјетни народ Божији није знао за државу. Непосредно послије египатског ропства, у вријеме судија, дошло је до стварања таквих социјалних структура које су постепено прерасле у државу. Држава се, у правом смислу те ријечи, поклапа са периодом царства. Кроз историју су се искристалисали различити типови и модели односа Цркве и државе. У доба судија забиљежена је теократија као нарочити облик владавине, облик државног уређења. Теократија, као старозавјетни библијски модел, донекле је присутна у исламском свијету и данас. То је настојање да се држава уреди и организује не по људским мјерилима, већ на божанским принципима. Сходно томе, у светописамским текстовима Старог Завјета теократија је најпозитивније оцијењена.

У Светом Писму Новог Завјета Господ Исус Христос нигдје непосредно не говори о држави, односно свјетовним властима, нити о државном устројству (Мт 22, 21; уп. Мк 12, 17; уп. Лк 20, 25). Његов став према држави принципијелно је позитиван. Проблем државног устројства и било какве расправе о држави у доба паганског Римског царства свјетовне власти су табуизирале. Питање државе било је веома осјетљиво и од њених поданика поштовано. Римске грађанске власти поступале су веома окрутно према свима онима који су ријечју или дјелом били противници империје. Држави се прилазило веома обазриво што је иродовцима било веома добро познато. Руковођени овим сазнањем, фарисеји су вјеровали да ће од Господа Исуса Христа успјети да изнуде неку изјаву против Римске државе, не би ли Га испоручили свјетовним властима (Лк 20, 20). Њихову намјеру илуструје разговор који су фарисеји и књижевници водили са Господом Исусом Христом: „И мотраху на њега; и послаше

уходе, који се претвараху да су праведни, не би ли га ухватили у ријечи те да би га предали начелству и власти намјесниковој. И упиташе га говорећи: Учитељу, знамо да право говориш и учиш, и не гледаш ко је ко, него заиста учиш путу Божијем. Да ли нам је допуштено давати данак ћесару или не. А он, разумјевши препреденост њихову, рече им: Што ме кушате? Покажите ми динар; чији је на њему лик и натпис? А они одговарајући рекоше: Ћесарев. А он им рече: Подајте, дакле, ћесарево ћесару, а¹ Божије Богу“ (Мк 12, 17; уп. Лк 20, 20–25). Само у првом канонском Јеванђељу везник (*καὶ*) преведен је са *и* (Мт 22, 21).

Динар је припадао ономе чији је на њему *лик*² и *натпис*,³ па би, слједствено томе, требало ћесарево дати ћесару, али и Божије – Богу. Ћесар, као персонификација свјетовне власти, не може ништа преко тога да тражи од свог поданика, који је поврх ове своје обавезе према држави, дужан и да да Божије Богу.⁴ У самом питању фарисеја и иродоваца да ли треба давати данак или плаћати порез ћесару постојала је замка да изнудом добију било какав одговор. Питање је конципирано тако да би се и *одричним* и *потврдним* одговором Господ Исус Христос нашао у незавидној ситуацији. Наиме, одговором како са *да* тако и са *не* Он би био осуђиван. Уосталом, то и јесте била намјера оних који су такво питање осмислили. У вези са плаћањем пореза постојала су

¹ У српском преводу Светог Писма Новог Завјета, у тексту преведеном на слједећи начин: „Подајте, дакле, ћесарево ћесару, а Божије Богу“, везником *а* успостављена је неправилна веза између свјетовне и духовне власти. Додуше, у изворнику – оригиналу стоји везник (*καὶ*), који се у готово свим грчко-српским рјечницима равноправно преводи како са *и*, тако и са *а* (*καὶ* – и, а). Ипак, требало би га преводити у зависности од контекста. Наравно, овај везник негде је потребно превести и са *а*. Међутим, у предметном тексту поменути везник требало би са грчког превести са *и*, као што је учињено у првом канонском Јеванђељу, а не са *а*. У супротном, цијела ова синтагма добија потпуно другачију конотацију од жељене, јер употребом везника *а* умјесто *и* свјетовна и духовна заједница нису интегрисане у њиховом заједничком и коначном циљу, нити су међузависне у својим односима, већ су дезинтегрисане и једна другој супротстављене.

² На предњој страни (аверсу) сребрног римског новчића, који се називао динар (*denarius*), налазио се лик римског императора Тиберија. Тражећи да Му иродовци покажу чији је лик и натпис на динару, Господ Исус Христос ово не чини зато што не зна ко се налази на новцу, већ да знатижељнима објасни да је царев и уопште људски *лик* заправо дјело руку Божијих.

³ Око царевог лика на новчићу налазио се и натпис: *Ti caesar divi Augusti filius Augustus* (Тиберије цезар божанског Августа син Август).

⁴ Каравидопулос, Ј. Д., *Јеванђеље по Марку*, са грчког превела Лада Јагушт Акад, Београд – Шибеник: Истина, 2007, 299.

два супротстављена става: а) зилоти су заговарали опште бојкотовање пореза који би одлазио у касу окупаторске римске власти, сматрајући његово неплаћање својом вјерском обавезом; б) с друге стране фарисеји су, свакако из политичких разлога, оправдавали плаћање пореза, упркос чињеници да су, као Јевреји, постојање пореза сматрали супротним Закону. Иродовци, који су заједно са фарисејима пришли Господу Исусу Христу, били су најострашћенији заговорници безусловног плаћања пореза, јер су према римској власти били пријатељски расположени.⁵ Дакле, да је одговор био да *не треба* плаћати порез, што су фарисеји и иродовци, који се нису противили плаћању пореза, и прижељкивали, Господ Исус Христос не би признао законитост римске власти. На овај начин могао би да буде оптужен као бунтовник и непријатељ државе. У случају да је одговорио да *треба* плаћати порез, самим тим признао би окупаторску римску власт. Тако би пред сународницима био оптужен да одобрава туђинску власт која, поред тога што је завојевачка, такође је и против вјере у једног Бога. У сваком случају мање су очекивали потврдан одговор. Сходно начину на који је питање формулисано, одговор Господа Исуса Христа јесте оно чему су се најмање надали.

На суду пред римским намјесником Понтијем Пилатом Господ Исус Христос говори о поријеклу свјетовне власти. Упитан од Понтија Пилата: „Не знаш ли да имам власт да те распнем и власт имам да те пустим“ (Јн 19, 10), Господ Исус Христос му одговори: „Не би имао власти никакве нада мном када ти не би било дано одозго; зато онај који ме предаде теби има већи гријех (Јн 19, 11). Ово су у ствари посљедње изговорене и једине ријечи Господа Исуса Христа које су остале забиљежене послје бичевања. Пилатова власт није власт, коју он посједује сам по себи, већ му је дата свише (*с неба*), а не од његових надређених из Рима.⁶ Међутим, Господ Исус Христос овдје врши компарацију Кајафиног, односно Јудиног⁷ гријеха у односу на гријех Пилатов.⁸

⁵ Исто, 298.

⁶ Morris, L., *Tumačenje Evandolja po Ivanu*, Novi Sad: Dobra vest, 1988, 587.

⁷ *Oxford Dictionary of Byzantium* 2 (ур. А. Kazhdan), New York – Oxford 1991, 1077–1078.

⁸ Гријех или кривица римског намјесника Понтија Пилата на неки начин је постављена у други план, уп. *Еванђеље по Јовану*, превео и протумачио Емилијан М. Чарнић, Крагујевац 1986, 136. По другима, ове ријечи Господа Исуса Христа не би се могле односити на Јуду, јер је свог Учитеља издао Јеврејима, а не Пилату. Ово свакако ни Пилата ни Јуду уопште не аболира, уп. Morris, *Tumačenje Evandolja po Ivanu*, 1988, 587.

Из свега наведеног не би требало изводити исхитрен закључак да Господ Исус Христос ниподаштава свјетовну власт и оспорава потребу њеног постојања. Различита природа *духовног* и *свјетовног*, која је евидентна и о којој је ријеч у овом раду, никако не значи да Господ Исус Христос игнорише свјетовни институционални поредак и поима га као нешто потпуно страни Богу.

Свето Писмо Новог Завјета понудило је најмање три, али само на први поглед различита, одговора о односу чланова Цркве према многобожачкој римској власти:

а) Господ Исус Христос је изразио есхатолошко становиште на суду пред римским намјесником Понтијем Пилатом да царство Божије припада другом и другачијем плану. „Царство моје није од овога свијета; кад би било од овога свијета царство моје, слуге моје би се бориле да не будем предан Јудејцима; али царство моје није одавде“ (Јн 18, 36; уп. 1 Тим 6, 13). У намјери да Пилата боље упозна са Својом личношћу, Господ Исус Христос му каже да се царство Његово не заснива на ономе што људи подразумијевају под царством на овоме свијету. Да Царство Његово нема свој основ у овом свијету, свједочи и чињеница да се сада Он Сâм налази пред Пилатом и да нема баш никога ко би се за Њега заузео или борио.⁹ Стога и каже да кад би било од свијета царство Његово слуге Његове би се бориле да не буде предан Јудејцима;

б) Учење светог апостола Павла: „Свака душа да се покорава властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене. Зато ко се противи власти противи се уредби Божијој, а који се противе, примиће осуду на себе. Јер старјешине нису страх за добра дјела него за зла. Хоћеш ли пак да се не бојиш власти? Чини добро, и имаћеш похвалу од ње. Јер је слуга Божији теби за добро. Ако ли зло чиниш бој се, јер не носи мача узалуд, јер је Божији слуга, осветник, да излије гњев на онога који зло чини. Зато је потребно покоравати се не само због гњева, него и због савјести. Јер због тога и порезе плаћате, јер су службеници Божији који се тиме стално баве. Подајте, дакле, свакоме што сте дужни: коме порезу – порезу; коме царину – царину; коме страх – страх; коме част – част“ (Рим 13, 1–7). Овај новозавјетни фрагмент уједно је и једини међу текстовима који чине *Corpus paulinum*, а који говори о односу хришћана према свјетовним властима и

⁹ *Еванђеље по Јовану*, превео и протумачио Емилијан М. Чарнић, 1986, 132.

на основу којег се лојалност према држави сматра нечим што је уткано у основе хришћанског позива и у дужност сваког хришћанина понаособ. Древни хришћани били су одани држави, осим у случају када је требало да принесу жртву, јер: „Богу се треба покоравати више него људима“ (Дап 5, 29; уп. 4, 19). По ријечима светог апостола Павла, држава би требало да служи добробити својих грађана путем принудног обузда(ва)ња зла у свијету, јер су носиоци како духовних тако и свјетовних власти у ствари Божије слуге;

в) свети апостол и јеванђелист Јован Богослов, аутор посљедње канонске књиге Светог Писма Новог Завјета, према паганском Римском царству односи се као према новом Вавилону (Отк 18).

Ова три понуђена одговора, иако наизглед различита, ипак нису у нескладу. Противрјечност међу њима је само привидног карактера. „Непријатељство“ према паганском Римском царству је онтолошке (начелне) природе. Учење у сва три понуђена одговора ипак је кохерентно и јединствено. Поменути одговори детерминишу однос духовних и свјетовних власти, однос хришћана према држави, као и однос према палом свијету уопште.

Блажени Августин у дјелу *De civitate Dei* (О држави Божијој) сву своју пажњу посвећује држави Божијој која је вјечна, док земаљску државу сматра пролазном.¹⁰ Поетски речено: *Земаљско је за малена царство, а небеско увијек и довијека*. „Земаљска држава неће вечно трајати, јер једном осуђена коначном казном, неће бити држава.“¹¹ У овом свом дјелу Блажени Августин указује на јасну разлику између *civitas terrena* (земаљске државе) и *civitas Dei* (небеске државе). Земаљска држава није вјечна категорија, јер је славила саму себе, а небеска сву славу приноси Богу.

Сваки човјек створен је по икони или слици Божијој. Ријеч слика (*εἰκών*, *itago*) долази од личим (*εἶκω*). И сама ријеч *слика* у себи негира било какво изједначавање *иконе* и *архетипа*. Ова чињеница била је један од веома важних иконопоштовалачких аргумената у полемици око светих икона. Некада је појам *слика* имао карактер вишезначне одреднице. Стандардна модерна употреба појма

¹⁰ Милосављевић, Љ., *Средњовековна мисао о друштву*, Ниш: Филозофски факултет, 2002, 59–60.

¹¹ Augustin, A., *Država Božja*, Podgorica: CID, 2004, 588.

слика обично ограничава дефиницију на једно од њених многих византијских значења.¹² Овакве слике постоје најмање од IV вијека.¹³ Јеврејски, као и хришћански тумачи Светог Писма, сложиће се да се у контексту Књиге Постања (1 Мој 1, 27) мотив *homo imago Dei* треба разумјети као недвосмислена потврда човјековог достојанства и првенства над осталом творевином. Такође, обје стране ће се сложити да текст који слиједи заправо представља наведени концепт: „Учинио си га мало мањега од анђела, славом и чашћу вјенчао си га. Поставио си га господаром над дјелима руку својих, све си метнуо под ноге његове. Овце и волове све, и дивље звјериње. Птице небеске и рибе морске, што год иде морским путовима“ (Пс 8, 5–9). Овдје се јеврејско и хришћанско слагање завршава. На сцену ступају теолошка разматрања и настају размимоилажења у ставовима. Од посланица светог апостола Павла па до Лутера и Калвина, хришћанско тумачење *homo imago Dei* прошло је кроз различите фазе развоја. Исто се десило и са јеврејским третирањем ове теме. У рабинским изворима, а посебно арамејским верзијама *Петокњижја* Мојсијевог, примјетно је одређено оклијевање да се дефинише синтагма *лик Божији*.¹⁴ Најстарија верзија, *Targum Yerushalmi*,¹⁵ који је датован у претхришћански период, стидљиво се бори да термин *zelem* (слика) преведе као *zalma* или употрејеби неки арамејски еквивалент.¹⁶ Умјесто тога користи термин *demūt* или *demū* (сличност, подобије), што са собом носи асоцијацију на *imitatio Dei*, прије него на неки антропоморфни концепт Бога. Прва књига Мојсијева говори и о *zelem* (слици или образу), који је *dam*, и о *demūt* (подобију или прилици), која је *zadama*. У *Таргуму јерусалимском* други дио фразе преведен је синонимски *kad nafaq ken*, што значи *на сличан начин*. Овај став није

¹² Brubaker L. и Haldon, J., *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources*, Birmingham Byzantine and Ottoman monographs, 7 (ур. А. Bryer и J. Haldon), Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies University of Birmingham, Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney: Aschgate, 2001, 55.

¹³ Ibid.

¹⁴ Altmann, A., „Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology“, *The Journal of Religion* 40:3, The University of Chicago Press (Chicago 1968) 235.

¹⁵ *Таргум јерушалми (јерусалимски)*.

¹⁶ Altmann, „Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology“ *The Journal of Religion* 40:3 (1968) 235–236.

претрпио значајније измјене ни у *Targum Pseudo-Jonathan ben Uzi'el*, који такође у широком луку заобилази појам *zalma* (слика) и замјењује га са *deyoqna*, што одговара јеврејском *demūt* (сличност, подобије).¹⁷ Дакле, у обје арамејске верзије имамо очигледну тенденцију да се избјегава помињање *слике Божије*, али им не смета употреба фразе *подобије Божије*.

Платонов текстови, немају никакве везе са концептом стварања човјека по слици Божијој. Према Платону, читав свијет, који можемо чулима поимати, представља слику идеја. Међутим, идеје или Логос, који представља укупност идеја, јесу слика Бога, Који је њихова *paradeigma* (образац) и *archetypos*. Тако читав чулни свијет јесте „слика слике“. Појмом слике бавио се и јелино-Јеврејин Филон Александријски. Између осталог, Мојсијево Петокњижје било је поље Филоновог истраживања. Филон сматра да стварање човјека *по* слици Божијој значи да човјек није директна слика Бога, него је начињен *по* директној слици која је Логос. По Филону, постоје два типа људи: *небески* и *земаљски (земљани)*. Даље каже да небески човјек, који је начињен по слици Божијој, не садржи у себи дио или дијелове кварљиве, земаљске твари. По његовом мишљењу, земаљски човјек сачињен је од материје, која се налази посвуда, и коју Мојсије назива *земљом*. За небеског човјека, Филон каже да је био *идеја, отисак, жиг, нетјелесан*, ни *мушко* ни *женско*, не кварљиве природе. На неким мјестима, Филон користи термин *отисак* као пандан *слици*. Логоса првенствено назива архетипским отиском (жигом), отиском (жигом) универзума, првобитним отиском (жигом). Разумни и нетјелесни човјек је његова реплика. Небеског човјека такође назива идејом или типом отиска (жига), јер је земаљски човјек по њему обликован.¹⁸ Концепт Логоса у сваком случају није био присутан у рабинском начину размишљања. Термин отисак (жиг) првог Адама имплицира друга три концепта: Бог као архетипски образац; Адам као идеални тип; земаљски човјек.¹⁹

Према хришћанском поимању мотива *homo imago Dei*, Господ Исус Христос је у теологији светог апостола Павла икона Божија.²⁰ „Који је икона Бога

¹⁷ Ibid, 236.

¹⁸ Ibid, 241.

¹⁹ Ibid, 242.

²⁰ Ibid, 244.

невидљивога, Прворођени прије сваке твари“ (Кол 1, 15); „Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом“ (Флп 2, 6); „У њима бог овога свијета ослијепи разум невјерника, да им не засвијетли свјетлост јеванђеља славе Христа, који је икона Бога невидљивога“ (2 Кор 4, 4) и др. У терминологији светог апостола Павла Господ Исус Христос је назван *последњим Адамом*. „Тако је написано: Први човјек Адам постаде душа жива, а последњи Адам дух који оживљује“ (1 Кор 15, 45); „Али смрт царова од Адама до Мојсеја и над онима који не сагријешисе сличним пријеступом као Адам, који је слика Онога који ће доћи“ (Рим 5, 14) и др. Такође, у текстовима светог апостола Павла представљен је контраст између *одбацивања старог човјека* и *примања новог човјека*.²¹ „Не лажите један другога, јер свукосте старог човјека са дјелима његовим. И обукосте се у новог, који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао“ (Кол. 3, 9–10).

- 1) У овој докторској дисертацији биће истражено да ли су различити узроци утицали на појаву иконоборства и да ли је у првој фази иконоборства испољаван антагонизам између духовних и свјетовних власти, са тенденцијом да државни представници преузму прерогативе Цркве.
- 2) Такође, биће истражено да ли је иконопоштовалачко раздобље – период привременог затишја, у којем државне власти „пружају руку“ помирења црквеним властима, поштујући ингеренције духовних власти у области вјере и духовног живота, чиме је апсолутистичка свјетовна власт византијског цара у крајњој инстанци подређена Божијој власти.
- 3) На крају, биће истражено да ли су у другом периоду иконоборства испољавани супротстављени ставови цариградских патријараха и византијских царева о питању прерогатива њихове власти и је ли амбивалентност установе цариградског патријарха довела Цркву у подређен положај према држави.

²¹ Ibid, 245.

* * *

Историја РOMEјског царства, за вријеме његовог постојања у трајању од 1.129 година (324–1453), подијељена је на три велика раздобља: а) *рановизантијски период* (324–610); б) *средњовизантијски период* (610–1025); в) *позновизантијски период* (1025–1453). Историја борбе око светих икона смјештена је у средишњи дио – средњовизантијски период. Поред тога, у друштвено-историјском смислу ово је веома сложен период, ако не и најтурбулентније доба византијске ере.

Ако изузмемо једно мање гоњење Цркве у вријеме Јулијана Апостате²² (361–363) из времена аријанских спорова, историја хришћанске Цркве забиљежила је два велика гоњења: а) под паганским императорима у многобожачком Римском царству (до 313. године) и б) под царевима-иконоборцима у православном Византијском царству (726–843). Будући да ова наша тема обрађује односе духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборачке кризе, византијска историја могла би се условно подијелити на три велика раздобља: 1. *предиконоборачко доба* (324–726); 2. *иконоборачко доба* (726–843); 3. *постиконоборачко доба* (843–1453).

Иконоборачка криза у току свог трајања од преко једног стољећа имала је варијабилан карактер. Трајала је од првог јавног иступања византијског цара Лава III Исавријанца (717–741) против култа светих икона 726. године, па све до побједе православља 843, у вријеме владавине царице Теодоре (842–856) и управе патријарха Методија I Цариградског (843–847). Ономе, ко обрађује сродну тему и бави се истраживањем у вези са овом појавом, просто се намеће подјела иконоборачке кризе на три периода, са видно наглашеним хронолошким границама: 1) *први период иконоборства* (726–780); 2) *иконопоштовалачко раздобље* (780–813); 3) *други период иконоборства* (813–843).

Током ове кризе манифестовала су се два значајна проблема. Први, очевидан проблем, односи се на дубоке размирице између иконобораца и иконопоштовалаца. О подијељеном ставу црквених власти у вези са иконоборством говори, најблаже речено, необјашњив податак о партиципацији представника духовних и свјетовних власти у иконоборачком покрету. Наиме, током иконоборачке кризе више од половине (седам од једанаест) представника

²² ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1079.

духовних власти изражавало је иконоборачку оријентацију. Насупрот томе, више од половине (седам од тринаест) представника свјетовних власти имало је иконопоштовалачко убјеђење. Дјелује мало вјероватно али је истинито сазнање да је иконоборачко расположење било присутније међу клиром него међу представницима свјетовних власти. Ова чињеница, иако не говори много, свакако представља својеврсни парадокс у историји Византијског царства.

Очито је да су се опозитни ставови на релацији иконоборство–иконopoштовање испољавали, како у духовној тако и у свјетовној сфери. Тачка преламања исходовала је дугим, комплекснијим проблемом, а то је питање ингеренцијâ духовних и свјетовних власти. Стога је у овом истраживању суштинско питање оно, које се тиче односа духовних и свјетовних власти, у доба иконоборства. С тим у вези, централни хипотетички став јесте да у периоду иконоборства ове двије власти нису биле интегрисане, вођене заједничким циљем служења Богу, већ је постојала доминација свјетовних над духовним властима.

Превладавање процјепâ, изазваног размирицама у доба иконоборства даје трајну поуку за сваку епоху у којој се може догодити слична поларизација, притом увијек имајући у виду поуку светог апостола Павла, да бреме борбе против зла у свијету треба да носе посленици и духовних и свјетовних власти, али увијек као слуге Божије.

1.1.2. Значај и актуелност истраживања

Однос духовних и свјетовних власти, односно Цркве и државе, њихове ингеренције, сувереност и међузависност заокупљали су друштвену пажњу, не само у доба иконоборства у Византији, него и у другим епохама. Та корелација је свевремена и увијек присутна. С обзиром на то да је значај ове увијек актуелне теме неспоран, очекујемо да ће резултати истраживања у нашем раду знатно допринијети комплетнијем поимању односа духовних и свјетовних власти, не само у вријеме иконоборства, него и у цијелој византијској ери, па и кроз читаву историју хришћанске Цркве. Актуелност наше теме уопште не умањује чињеница да је предмет истраживања – однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији – у ствари раздобље које је старо више од једног

миленијума. Из овог разлога, како у прошлости тако и данас, она изазива интересовање бројних истраживача. Будући да је атрактивна и друштвено занимљива, ова тема је изазов, како за богословско-историјске, тако и за науке које су са њима у корелацији: социолошке, правне, психолошке и др.

Однос Цркве и државе је тема, која је актуелна увијек, па и у наше вријеме. Она представља и централну тему социјалног учења Цркве. Црква је оприсутњење Царства небеског. Као тијело Христово, Црква је богочовјечански организам. По својој суштини она је божанска, храм Духа Светог. С друге стране, по својој људској компоненти и структури Црква је и историјска реалност која постоји у свијету и ради свијета.

Држава је онтолошки (по бићу) другачија од Цркве. За разлику од Цркве, држава не спада у категорију Царства Божијег. Као релативна вриједност држава не може бити обоготворена. Она је историјска али не и есхатолошка реалност. Будући да је таква, она не може ући у структуре вјечног Царства Божијег. Држава није трајна или тачније, она није вјечна категорија. Са престанком овог свијета огријеховљеног и палог, државе неће бити. Остаће само Царство Божије.

Значај теме ове докторске дисертација огледа се првенствено у томе што је модел односа Цркве и државе у Византији, и касније у средњем вијеку, у великој мјери утицао и на формирање савремених политичких теорија. Такође, потреба истраживања састоји се у чињеници да основу ове теме чини нимало једноставна суштина односа двију јурисдикција: духовне и свјетовне, коју богословска и историјска наука и данас истражују. Централни дио овог рада посвећен је анализирању специфичне релације између духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборства.

1.1.3. Резултати претходних истраживања

У контексту провјере стања истраживања (*status questiones*), у овој докторској дисертацији истражили смо релевантну секундарну литературу чији аутори су дали највећи допринос расвјетљавању односа између духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборства (хронолошки наведено):

1. Михаил Валеријанович Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје 1*, са руског превео Милан Радовановић, Краљево 2007.
 - Ова студија објављена је на руском језику 1930. године. Спада у ред најстаријих значајних истраживачких подухвата, који обрађују однос духовних и свјетовних власти не само у Византији и у вријеме иконоборства, већ уопште.
2. Георгије Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, са њемачког превела Љиљана Црепајац, Београд: Просвета, 1969–1970.
 - Безрезервно дијелимо мишљење Георгија Острогорског да се христологија и питање односа према култу светих икона у самој иконопоштовалачкој литератури нису одувјек узајамно пратили.²³ До њиховог интензивнијег прожимања дошло је послјег учвршћивања христолошке догме почевши од V, VI и VII вијека па наовамо.²⁴ Од тада Црква настоји да смисао иконопоштовања обогати и догматским аргументима.²⁵ Међутим, неки аутори тврде да се поједини иконопоштовалачки апологети чак ни у VII вијеку, у преписци са Јеврејима као опонентима иконопоштовања, не позивају на христолошке аргументе.²⁶ Нпр. Леонтије Неапољски у одбрани хришћанских икона и потребе иконопоштовања нигдје се не позива на акт Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве, као аргумент који су послјег њега неизоставно користили Јован Дамаскин и други иконопоштовалачки писци.²⁷ У

²³ Острогорски, Г., *О веровањима и схватањима Византинаца*, са њемачког превела Љиљана Црепајац, Београд: Просвета, 1969–1970, 88.

²⁴ Исто.

²⁵ Исто, 88–89.

²⁶ Barnard, L., „The Theology of Images“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 8.

²⁷ *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων* (*Leontii episcopi Neapoleos Cypri, ex quinto sermone pro Christianorum apologia contra Judaeos, ac de imaginibus sanctorum*), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (ур. J. P. Migne), Paris 1857–1866, 93, 1597A–1609A; cf. *Sacrorum*

Овом смислу Теодор Сидерис каже: „Напади иконобораца усмерени против слика натерали су Цркву да стане у њихову одбрану, тако одредивши и учврстивши богословско значење и употребу икона.“²⁸

- Г. Острогорски у свом дјелу *Историја Византије* тврди да је иконоборачка криза почела раније, чак 711.²⁹ године. Ово стајалиште условно би могло бити прихваћено уколико аутор алудира на спорадичне појаве иконоборства.³⁰ Међутим, тешко је говорити о иконоборству прије владавине византијског цара Лава III Исавријанца³¹ (717–741), када је дошло до стварне појаве иконоборства као *система* и државне мјере 726. Аутори, који су истраживали иконоборачки феномен, за почетак кризе најчешће узимају 726.³² годину. Ипак, Г. Острогорски у другом свом дјелу новијег датума веома обазриво пристаје да прихвати чињеницу да је иконоборство у ствари почело онда када је византијски цар Лав III

conciliorum nova et amplissima collectio (ур. J. D. Mansi), Florentiae – Venetiae 1758–1798, Paris – Leipzig 1901–1927, XIII, 44A–53C.

²⁸ Сидерис, Т., „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 124.

²⁹ Острогорски, Г., *Историја Византије*, Београд: Просвета, 1959, 157.

³⁰ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 975–977.

³¹ *Ibid*, 1208–1209.

³² Позивајући се на *Теофанову Хронику* 1, поједини аутори чак и 725. годину узимају за могући почетак иконоборачке кризе, уп. Марковић, Г., „Питање богословских узрока иконоборачке расправе“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 26–27. Међутим, у науци је најраспрострањеније мишљење да озбиљнијег помена иконоборачког покрета заправо нема прије 726. године, cf. Crone, P., „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm“, *From Kāvad to al-Ghazālī, Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600–c.1100*, Ashgate 2005, 69; уп. Поповић, Ј., *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), са њемачког превео Мојсије Стојков, Сремски Карловци: Српски народно-црквени клирикални фонд, 1912, 764; уп. Баранов, В. А., „Ориген и иконоборачки спор“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 48; уп. Лаут, Е., „Свети Дионисије Ареопагит и иконоборачка криза“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 76; уп. Анастос, М. В., „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 150.

Исавријанац први пут отворено иступио против иконопоштовања 726.³³

3. Leslie Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 7–13.
 - У свом чланку „Теологија иконе“ (из зборника *Иконоборство*) аутор Лесли Барнард на потпуно православан начин констатује да је за иконопоштовалачко поимање од велике важности било постојање јасне дистинкције између *свете иконе* и њеног *оригинала*, постојање суштинске разлике између *лика* и *архетипа*, а што је био једини начин да се избјегну јеврејски, затим мухамедански и најпослије иконоборачки приговори за идолопоклонство.³⁴ Насупрот написаном, иконоборачка страна заступала је гледиште да су заправо једносуштни икона и оно што је иконом представљено.³⁵
 - На другом мјесту Л. Барнард заступа гледиште да је Црква на Истоку посједовала „љубав“ према теолошким расправама.³⁶ Када би такав став био прихваћен некритички, однос духовних власти према иконоборачкој кризи могао би да буде окарактерисан као дилетантизам. Умјесто тзв. љубави према дебати, прије би се могло рећи да су свети Оци посједовали сензибилитет, односно умијеће и вјештину за полемику са иконоборцима на тему о светим иконама, па и „љубав“ али само у смислу жеље да докажу исправност иконопоштовања и оповргну иконоборачку доктрину. Једино у том контексту условно може бити ријечи о „љубави према расправама“, а не о „љубави према расправама“ због самих расправа. Уколико би мишљење да је јерархија посједовала „љубав према полемици“ било званично прихваћено, онда би неко с правом могао рећи да је баш због те чињенице духовна власт кризу вјештачки продуковала, што

³³ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинца*, 1969–1970, 128–129.

³⁴ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm*: (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 12.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid, 13.

никако не стоји. Дакле, када се тој оцјени о наводном посједовању љубави према расправама нико не би одговорно супротставио, постојала би реална опасност да се виновником иконоборачке кризе прогласи онај ко је њеном појавом управо био највише оштећен – Црква.

4. Ralph Johannes Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, Berliner byzantinistische Studien, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang 1999.

- У студији *Патријарси у иконоборачко вријеме: Герман I – Методије I (715–847)*, аутор Ралф Јоханес Лилие квалификатив *јересијарх* приписује иконоборцу цариградском патријарху Теодоту I Мелисину (815–821): „Због наклоњености иконоборству у неким хроникама патријарха цариградског Теодота I не спомињу поименично, већ га ословљавају са 'јересијарх' а подразумијева се да се мисли на њега.“³⁷ У етимолошком смислу, термин *јересијарх* односи се на *зачетника* иконоборачке јереси – првог иконоборца а не било којег јеретика. Логички је неодрживо сматрати некога *јересијархом* у другом периоду иконоборачке кризе (813–843). Епископ наколијски Константин³⁸ с разлогом је сматран *јересијархом* (*αἱρεσιάρχης*), јер са њим иконоборачка јерес *почиње*. Међутим, у вријеме управе цариградског патријарха Теодота I Мелисина³⁹ назире се стварни крах иконоборства. Дакле, атрибутив *јересијарх* био је *exclusivus* епископа наколијског Константина, којег он ни са ким није дијелио, што потврђује извор *Ταράσιος*

³⁷ Lilie, R. J. (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, Berliner byzantinistische Studien, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang 1999, 153.

³⁸ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1434.

³⁹ *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), Berlin – New York 1999–2002, бр. 7954. Имао је и надимак Каситер, од *Κασσιτερᾶς* (*Κασσιτηρᾶς*), cf. *Oxford Dictionary of Byzantium* 3 (ур. А. Kazhdan), New York – Oxford 1991, 2054.

Κωνσταντινουπόλεως, Τῷ τὰ πάντα αγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ, κυρίῳ Ἀδριανῷ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χάρειν /επιστολή πρώτη/ (Tarasius Constantinopolitanus, *Per cuncta sanctissimo et beatissimo fratri et coministro, domino Adriano papae senioris Romae, Tarasius misericordia Dei episcopus Constantinopoleos novae Romae in Domino salutem* [epistola prima], *Писмо цариградског патријарха Тарасија римском патријарху [nani] Адријану*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 326, са грчког превео Радомир Поповић).⁴⁰

5. Hans Georg Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005.

- Студија *Сабори о иконама у VIII и IX вијеку – Седми васељенски сабор у Никеји 787*, чији аутор је Ханс Георг Тимел, јесте једно од најновијих истраживачких подухвата. Овдје аутор тврди да је у првом периоду иконоборства гоњење иконопоштовалаца једва доказиво.⁴¹ У овом ставу Х. Г. Тимел је потпуно усамљен. Његова тврдња била би мање упадљива да се односи на други период иконоборства гдје се извори и секундарна литература углавном слажу у оцјени како је период (813–843) био „блажи“ од старијег иконоборства, па се опет нико није усудио констатовати да је гоњење иконопоштовалаца у новом иконоборству једва доказиво. Међутим, став се односи на старо иконоборство што нам посао његовог оповргавања чини неупоредиво лакшим. Навешћемо само један непобитан доказ о томе да су репресивне мјере од 726. до 780.

⁴⁰ Mansi XIII, 461E–462A.

⁴¹ Thümmel, H. G., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2005, 2.

године ипак доказиве. Ако је иконоборство најтеже доба византијске епохе, то је окрутна владавина цара Константина V Копронима⁴² окарактерисана најстрашнијим раздобљем иконоборства; уколико је вријеме у којем је своју деспотију спроводио цар Константин V Копроним названо најхаотичнијим добом иконоборачке кризе, утолико је *Крвава декада* најекстремнији период у времену којим је овај цар сурово владао Византијом; ако је *Крвава декада* најрепрезентативнији узорак насиља над иконопоштоваоцима и опресивне владавине иконоборачког цара, то је страдање Стефана Новог (Млађег), о чему извјештава извор *Στέφανος Διάκονος, Βίος του Στέφανου τοῦ Νέου* (Stephanus Diaconus, *Vita Stephani Junioris*)⁴³ права парадигма хришћанског исповједништва и великомучеништва која по свему може да послужи као пандан страдању првомученика и архиђакона Стефана приликом гоњења Цркве у прва три вијека.

- Х. Г. Тимел на другом мјесту у истом дјелу тврди да култ светих икона прије 726. године није био општеприхваћен обичај, односно да свете иконе прије овог времена нису нарочито практиковане у хришћанској Цркви.⁴⁴ Када би то гледиште било усвојено безусловно, онда бисмо занемарили неке веома важне чињенице: а) о чему је онда расправљао Сабор у Елвири (IV в.); б) да ли је или није био иконописан у мозаик техници храм Свете Мудрости у Цариграду (VI в.); в) на коју тему је Леонтије Неапољски водио полемику са Јеврејима (VII в.); г) шта је то заповиједио, а шта забранио 82. канон Трулског сабора (VII в.); д) на шта се односи едикт калифа Јазиди II (VIII в.), а што је све прије 726. године и др.

⁴² *Oxford Dictionary of Byzantium* 1 (ур. А. Kazhdan), New York – Oxford 1991, 501.

⁴³ PG 100, 1069A–1185D.

⁴⁴ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

6. Patricia Crone, „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm“, *From Kāvad to al-Ghazālī, Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600–c.1100*, Ashgate 2005, 59–96.
- Цитирајући, Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως* (Germanus I Constantinopolitanus, *Epistola Germani episcopi Constantinopoleos ad Thomam episcopum Claudiopoleos*; *Посланица цариградског патријарха Германа епископу Томи Клавдиопольском*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 250–261, са грчког превео Радомир Поповић),⁴⁵ ауторка П. Крон омашком наводи име сасвим другог адресата са којим је Герман Ι Цариградски додуше, такође водио преписку у: Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακολείας* (Germanus I Constantinopolitanus, *Ejusdem Patris nostri sanctae memoriae Germani ad Constantinum episcopum Nacoliae*; *Посланица патријарха Германа епископу Константину Наколијском*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 246–247, са грчког превео Радомир Поповић).⁴⁶ Дакле, умјесто епископа Томе Клавдиопольског, на кога се односи наведени дио цитираног текста, она наводи име Константина, епископа наколијског.⁴⁷
7. Leslie Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm* (Studies in Early Medieval History), London 2012.

⁴⁵ PG 98, 168B–C; cf. Mansi XIII, 109C–D.

⁴⁶ PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A.

⁴⁷ Crone, „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm“ (2005) 70; *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1434.

- У својој студији *Измишљање византијског иконоборства* ауторка Лесли Брубакер каже: „Губитак Палерма, већег дијела западне Сицилије, њихова предаја Арапима, царев пораз од муслиманске руке у Кападокији 831. те бројне завјере против њега (очигледно предвођене фракцијом која је подржавала иконе) – или нека комбинација ових отежавајућих околности – навели су Теофила да се супротстави својим најактивнијим опонентима па су се 833. нашли на мети они, који су противрјечили званичном ставу, у вези са односом према иконама или оспоравали царски ауторитет.“⁴⁸ Пораз за поразом, које је византијски цар Теофило (829–842) претрпио на војном пољу, као и неостварене амбиције да се коначно обрачуна са иконопоштоваоцима, постепено су продуковали цареву фрустрацију. Видљиво је да овдје ауторка пермутује *узрок* и *последицу*. Да ли је цар Теофило заузео иконоборачки став из разлога што су управо иконопоштоваоци били најљући цареви непријатељи или су, пак иконопоштоваоци према њему имали непомирљиво држање због његовог иконоборачког става? Чак и да је тачна претпоставка како су иконопоштоваоци најоштрашћенији цареви противници, то је прихватљиво само у контексту неслагања са империјалном политиком према култу светих икона, што ауторка назива „супротстављањем званичном ставу у вези са иконама или оспоравањем царског ауторитета“. Цијенимо да се однос цара Теофила према иконопоштоваоцима не може окарактерисати као *реакција*, већ као *акција* и то из два разлога: а) његов отац византијски цар Михаило II (820–829)⁴⁹ био је иконоборац; б) мотив да организују „бројне завјере“ са циљем да уклоне цара Теофила имали су претенденти на владарски трон, а не иконопоштоваоци, које ауторка назива „најактивнијим опонентма“ или „иконопоштовалачком фракцијом“.

⁴⁸ Brubaker, L. W., *Inventing Byzantine Iconoclasm* (Studies in Early Medieval History), London 2012, 92.

⁴⁹ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1363.

- Ауторка Л. Брубакер не оспорава чињеницу о страдању исповједника за свете иконе у вријеме владавине цара Теофила. Она каже: „Најуочљивије жртве била су два брата Теодор и Теофан, који су постали познати као *Обиљежени писменима (Γράπτοι)*, јер је ’наводно’ Теофило дао да се на њиховим лицима истетовирају увредљиви стихови као казна за непослушност.“⁵⁰ Овдје ауторка прилогом „наводно“ релативизује страдање иконопоштовалаца и изражава сумњу у аутентичност извора који експлицитно документује да је над Теофаном Начертаним⁵¹ и Теодором Начертаним⁵² извршен најсвирепији облик насиља о чему извјештава извор *Βίος του Θεοδώρου του Γραπτού (Vita Theodori Grapti)*.⁵³ Из свега наведеног уочљива је једна чињеница да је по окрутности владавина цара Теофила у другом периоду иконоборства уствари права противтежа владавини византијског цара Константина V Копронима (741–775) у првом периоду.
- Не базирајући се на то што је демантује претходна реченица о страдању рођене браће – јерусалимских монаха Теофана Начертаног и Теодора Начертаног, ауторка каже: “Али чак ни они, који су јавно подржавали поштовање икона, нису увијек били кажњавани: то је јасно из случаја Методија – који је прво био кажњен због иконопоштовања“.⁵⁴
- Л. Брубакер даље каже: „Изненада је дошло до заокрета тако што је Методије повучен у царску палату у Константинопољ и постављен на мјесто царског савјетника.“⁵⁵ Чињеницом како је Методије⁵⁶ повучен у царску палату у Константинопољ и постављен на мјесто царског савјетника, односно како је неочекивано од прогоњеног

⁵⁰ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, 2012, 92–93.

⁵¹ *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 2062.

⁵² *Ibid.*

⁵³ PG 116, 653A–684A.

⁵⁴ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, 2012, 93.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 1355.

одједанпут постао повлашћен, ауторка поткрепљује своју тезу да су у доба другог иконоборачког периода (813–843) ставови, који су подржавали иконе, толерисани чак и на суду.⁵⁷ Другачије речено, иконопоштоваоци су на суду могли јавно изразити свој став као да је то значило њихову амнестију. Заиста, једно извјесно вријеме Методије је био настањен на двору цара Теофила и царице Теодоре. По царској жељи постављен је на мјесто његовог савјетника.⁵⁸ Да би изненадни обрт у односу цара Теофила према Методију био јаснији, неопходно је ситуацију поставити у шири контекст. Дакле, истраживачки подухват потребује разлоге којима се цар Теофило руководио. Наиме, изражавајући свој иконопоштовалачки став исповједнички храбро и непоколебљиво, Методије је већ страдао од тројице царева – иконобораца: Лава V Јерменина (813–820); Михаила II и његовог сина Теофила. Немогуће је отети се утиску зашто овај последњи цар одједном и напрасно заузима дијаметралан став према Методију. Ни Л. Брубакер нити Х. Г. Тимел не дају образложење разлога који су цара мотивисали да се одлучи за Методијев аванзман. Ипак, позивајући се на извор *Теофанов Настављач*⁵⁹ Р. Ј. Лилие даје објашњење таквог понашања цара Теофила: „Међутим, испоставило се да цар не држи Методија у својој близини због његовог великог образовања и мудрости. Цар се плашио Методијевог утицаја у главном граду. Будући да је Методије уживао велики углед међу иконопоштоваоцима у главном граду, цар Теофило је стрепио пред

⁵⁷ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, 2012, 93.

⁵⁸ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 273.

⁵⁹ „Οί Μετά Θεοφάνην“ *Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Theophanes Continuatus“ у *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (ур. I. Bekker), (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 45), (Bonnae 1838), 116, 10–21.

слутњом да би им се у побуни могао придружити.⁶⁰ Нејасно је да ли се цар Теофило за такав корак определијелио у знак покајања због злостављања Методија, је ли ријеч о гесту цареве добре воље или је у питању неки трећи разлог само цару познат. Судећи по догађајима, који су касније услиједили, под разлогом познатим само цару Теофилу свакако подразумијевамо егзистенцијални страх који је цар временом сакупљао, а који је касније резултирао царевим лукавством. Криза, коју је цар осјаћао, проузрокована је сазнањем о дебаклу иконоборачке идеологије, затим суровим односом према Методију и његовим све више нарастајућим угледом. Са ове временске дистанце тешко је одредити које сазнање је цару причињавало већи проблем. Мјере репресије, које су према Методију примјењивали цар Михаило II и његов син – цар Теофило нису донијеле очекивани резултат, већ су постигле контраефекат. Наиме, усљед Методијевог неустрашивог исповједништва, његов углед је растао како у престоници тако и у западном крилу Цркве одакле је водио поријекло. Методије је виђен као будући патријарх цариградски што се и догодило после Цариградског црквеног сабора 843. године. Ауторкин став о томе како су мишљења поштовалаца светих икона била толерисана *чак* и на суду, можда не би ни био споран да су „окривљени“ позивани на суд као законпреступници по неком другом основу. Међутим, управо ту је уочљива њена констрадикторност. Наиме, по нужности се намеће разложно питање: ако је иконопоштовање било дозвољено, због чега су наводни преступници доспијевали на суд ако не због иконопоштовања; уколико су позивани на суд по другом основу, откуд то да су им постављана питања на околности око односа према култу светих икона; односно ако иконопоштовање није било санкционисано државним законом, како се уопште нашло на суду

⁶⁰ Lilie (yp.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 208.

питање које се тиче иконопоштовања?! Иконоборство је било институционализована, државна идеологија, и сви поданици царства, који је нису спроводили или који су јој се супротстављали, што је било још кажњивије, сматрани су законопреступницима. Дакле, мишљења смо да су оптужени на суд позивани ни због чега другог, већ због свог непоколебљивог иконопоштовалачког држања. Стога је, најблаже речено, нелогично заузети став да су иконопоштовалачка мишљења толерисана чак и на суду гдје не би ни доспјела да нису таква каква јесу – иконопоштовалачка. Уосталом ауторкин прилог *чак* у овој реченици много говори. У корист нашој тврдњи навешћемо на првом мјесту примјер исљеђивања, а затим и злостављања Методија, потоњег патријарха цариградског 831. године. Цар Теофило наредио је да Методије буде кажњен бичевањем од 600 удараца о чему доноси извјештај извор *Βίος του Μεθoδίου του πατριάρχου (Vita Methodii patriarchae)*.⁶¹ Такође, неопходно је свједочанство и о исповједништву рођене браће – јерусалимских монаха Теофана Начертаног и Теодора Начертаног, који су пострадали између 836. и 840. о чему обавјештава други извор *Vita Theodori Grapti*. У оба случаја исљеђивање је вршио извјесни логотет Теоктист,⁶² дворски чиновник и личност од великог повјерења цара Теофила. Дакле, предмет интересовања није пуко сазнање што су иконопоштовалачка мишљења *чак* и на суду била тобоже „толерисана“. Нас првенствено интересује зашто мишљења поштовалаца светих икона нису толерисана прије доспијевања на суд, какви су разлози због којих су иконопоштоваоци оптуживани и процесуирани, које оптужбе су садржавале предметне оптужнице, због чега су их теретиле и на крају судски епилог.

⁶¹ PG 100, 1252B.

⁶² *PmbZ. Erste Abteilung* (641–867), (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 8050; cf. *ODB* 3 (ур. A. Kazhdan), 1991, 2056.

1.2. Предмет истраживања

Предмет истраживања у овој докторској дисертацији је однос духовних и свјетовних власти у Византијском царству у вријеме иконоборачке кризе. С обзиром на то да су односе између ових двију власти креирали њихови први представници – цариградски патријарх и византијски цар – својим држањем према култу светих икона, односно према иконоборству, у току израде докторске дисертације указала се разложна потреба да се истраже и извјесне теме које су с временом наметнуте. Тако је обезбијеђен одређени простор и за теологију иконе Јована Дамаскина (676–†749/750) и каснијег Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји.

1.3. Циљеви истраживања

- Истраживање у овој докторској дисертацији представља теоријску елаборацију, у којој се на основу чињеница утврђених коришћењем релевантних научних метода, разматра одабрани предмет истраживања. Истраживање има двојаку тенденцију: да допринесе проширењу фонда научног сазнања и да понуди сазнања корисна за унапређење праксе у духовној и свјетовној сфери. Стога се препознају научни и друштвени циљеви истраживања.

1.3.1. Научни циљеви истраживања

Полазећи од чињенице да научни циљеви истраживања могу бити научна дескрипција, научно сврставање (класификација и типологија), научно објашњење, научна прогноза и научно откриће, а имајући у виду полазне хипотетичке ставове у овој докторској дисертацији, основни научни циљ је *научна дескрипција*. Међутим, научна дескрипција није сведена на пуко описивање појава које су у фокусу истраживања, него је њена крајња сврха утврђивање узрочно-последичних односа, анализа факторâ, функција и обилежја, те осталих димензија посматране појаве, што је веома важно за цјеловито, свестрано и објективно сагледавање предмета истраживања.

Разложном, вишеслојном и свеобухватном дескрипцијом постигнут је и други научни циљ – *научно објашњење*. То подразумијева ново научно сазнање и објављивање нових чињеница о улози, узроцима, последицама, редослиједима и правилностима које су постављене у проблему и предмету истраживања. Поред генетичког објашњења, чији је основни циљ објашњење настанка одређене појаве, у овој докторској дисертацији заступљено је структурално-функционално објашњење, чији је циљ откривање положаја и улога истраживаних појава у ширем систему, а према логичком односу премиса и закључака ради се о дедуктивном научном објашњењу, у којем закључак логички нужно слиједи из премиса.⁶³ Научно објашњење као комплексна структура научног сазнања, имало је за циљ да осветли дилеме у вези са питањима динамике и структуре процесâ и појавâ које су биле предмет истраживања. У том контексту указано је на чињеницу да су свјетовне власти Византије, руковођене бројним утицајима споља и изнутра, у раздобљу (726–843) најприје проузроковале иконоборачку кризу, а затим оствариле најгрубљи облик превласти над духовним властима. Поред тога, неопходно је било указати на то да је иконоборачка епоха репрезентативно раздобље византијске ере, у којем је Црква у Византијском царству била у великој немилости државе. Такође, истражена је византијска пракса у вези са односима духовних и свјетовних власти и обим њихових ингеренција, и размотрен теоријски оквир односа Цркве и државе, односно духовног и свјетовног. И на крају, било је потребно одредити се према феномену *цезаропатизма*, не као правилу или моделу према којем су свјетовне власти у Византији уређивале односе са духовним властима, него као према изузетку, одступању од правила.

1.3.2. Друштвени циљеви истраживања

Друштвени циљеви истраживања односе се на то у којој мјери и на који начин сазнања о предмету истраживања могу допринијети унапређењу теорије, методологије и праксе. Према томе, резултати истраживања прошириће теоријска сазнања о специфичном проблему, који се јавио у периоду иконоборства, а то је однос свјетовних и духовних власти. Претходна сазнања биће допуњена новим

⁶³ Milić, V., *Sociološki metod*, Beograd: Nolit, 1965, 320.

сознањима о неприхватљивој доминацији свјетовних власти у доба иконоборства и неопходности коегзистенције Цркве и државе. У методолошком смислу, циљ је да се укаже на то да научно релевантно истраживање, дакле истраживање засновано на примјени одговарајућих научних метода, може дати објективну слику једног раздобља у укупној историји хришћанства.

Практични циљеви односе се на друштвену добробит која проистиче из резултата истраживања. Практична корист произлази већ из чињенице да ће се обзнанити негативни аспекти иконоборства који се читују у непримјереној надмоћи свјетовних у односу на духовне власти. Комплексним сагледавањем односа духовних и свјетовних власти у вријеме иконоборства (ре)актуализоваће се ова тема, како би се указало на непожељне реперкусије дисхармоничног дјеловања ових двију власти. У најширем смислу, ова тема је актуелна за сва времена и све просторе, па и за простор Републике Српске и Србије. Поуке, које се могу извести на основу резултата истраживања, допринијеће очувању и унапређењу постојећег стања на овом географском подручју. Данас у Републици Српској, која важи за секуларни ентитет, и у Србији – грађанској држави, у односима духовних и свјетовних власти јасно је уочљив модел *конструктивне* а не *радикалне* одвојености Цркве од државе. Ријеч је о моделу који подразумијева сарадњу црквених и државних структура у заједничким областима дјеловања. Међутим, у ситуацији евентуалне радикалне одвојености Цркве и државе (период большевизма у Русији) изостала би сарадња чак и у сфери која је од обостране важности како за Цркву и њене чланове, тако и за државу и њене грађане. Модел конструктивне одвојености Цркве од државе сада је преовлађујући модел са разним својим модификацијама. То је модел који је модернизована и секуларизована еволуција старе идеје симфоније. Симфонија у секуларној форми јесте модел који је данас заправо једино могућ.

Чланови јерархије (епископи, свештеници и ђакони) не могу учествовати у државним структурама које у себи садрже принуду. Међутим, у тим структурама не само да је пожељно него и обавезно учешће лаика, јер они чине већину у друштву. С друге стране, данас Црква од државе не очекује никакво покровитељство, али још мање њено туторство. Црква је лојална држави у условима када се држава не противи божанским и моралним законима који су

вјечни и непромјенљиви. Такође, Црква је одана држави која од својих вјерујућих поданика не захтијева да се, у име покорности држави, одричу Господа Исуса Христа и вјере у Њега.

1.4. Хипотетички оквир

Поштујући правило по коме хипотетички оквир мора бити компатибилан са претходно постављеним предметом и циљевима истраживања, у овој докторској дисертацији постављена је једна општа хипотеза са трима припадајућим посебним хипотезама. Треба напоменути да је предочену формулацију хипотеза наметнуо историјско-развојни карактер истраживања, односно чињеница да је истраживање конципирано тако да се предмет истраживања сагледава путем хронолошки изложених историјских факата – од избијања иконоборачке кризе до времена постиконоборства.

Општа хипотеза:

- Са мухамеданском експанзијом на простор Византијског царства, дошло је до интензивнијег утицаја арабљанске културе, затим ислама као и исламског законодавства на законодавство исавриј(ан)ске династије. Сасвим је немогуће отети се утиску о исавријанском подражавању сусједног калифата при доношењу иконоборачког едикта. Стога, Византијско царство из времена владавине династије Исавријанаца одговорно је за институционализацију иконоборачког покрета.
- Противно теоријском схватању о коегзистенцији духовних и свјетовних власти, у периоду иконоборачке кризе, а изузимајући *иконопоштовалачко раздобље*, свјетовне власти су над духовним властима извршиле најгрубљи облик супремације.
- Будући да до VIII вијека у изворима није забиљежена значајнија двоједушност између Истока и Запада, иконоборство заправо у великој мјери генерише њихово постепено размимоилажење. Наиме, до почетка удаљавања најприје је дошло због тога што је византијски цар Лав III Исавријанац примијенио абузивне пореске мјере према западном дијелу

Цркве усљед иконопоштовалачког држања римског папе Григорија II. Уочљиво је да до антагонизма долази на релацији грађанска власт у Византији – Црква на Западу. Касније је до озбиљнијег захлађења односа, и то овај пут на релацији римски папа Адријан I – патријарх Тарасије Цариградски, дошло због самог начина избора патријарха Тарасија Цариградског из реда мирјана и папске замјерке на патријарашку номенклатуру цариградског првојерарха гдје се налази појам *васељенски*, чему се супротстављало западно крило Цркве. С друге стране, Црква на Истоку негодовала је због истицања папског примата части уз позивање на првенство светог апостола Петра међу осталим светим апостолима. Ово је на Истоку дочекано као претензија за папском управом над цијелом хришћанском Црквом и због тога је сматрано тенденциозним. Све ове околности, ако и нису имале потенцијал да убрзају разилажење између Истока и Запада, сигурно су код упућених могле бити схваћене као антиципација велике шизме из 1054. године.

Прва посебна хипотеза:

Различити узроци утицали су на појаву иконоборства. У првој фази иконоборства испољаван је антагонизам између духовних и свјетовних власти, са тенденцијом да државни представници преузму прерогативе Цркве.

Друга посебна хипотеза:

Иконопоштовалачко раздобље је период привременог затишја, у којем државне власти „пружају руку“ помирења црквеним властима, поштујући ингеренције духовних власти у области вјере и духовног живота. Овим је апсолутистичка свјетовна власт византијског цара у крајњој инстанци подређена Божијој власти.

Трећа посебна хипотеза:

У другом периоду иконоборства испољавани су супротстављени ставови цариградских патријараха и византијских царева о питању прерогатива њихове власти. Такође, амбивалентност установе цариградског патријарха довела је Цркву у подређен положај према држави.

1.5. Начин истраживања

Током процеса израде ове докторске дисертације примијењене су научне методе које кореспондирају са предметом истраживања, научним циљевима и хипотезама постављеним у нацрту научне замисли.

1.5.1. Опште научне методе

Од општих научних метода у истраживању, у овој докторској дисертацији примијењене су: *дескриптивна метода, историјско-компаративна метода и хипотетичко-дедуктивна метода.*

Метода дескрипције, једноставно речено, подразумева описивање или навођење чињеница, процесâ и предмета у природи и друштву, као и описивање њихових очевидних односа и веза, без дубљег научног тумачења и објашњавања. Овакав поступак примијењен је у почетној фази истраживања. Међутим, током даљег истраживања, а посебно у завршној фази, једноставна дескрипција повезана је с објашњењима о уоченим важнијим обиљежјима описаних чињеница, појава и процеса, те њихових узрочно-последичних веза и односа. Тиме је ова метода у складу са постављеним циљем научне дескрипције који надилази пуко описивање и трага за откривањем каузалних веза и односа.

Историјско-компаративна метода била је незаобилазна, пошто је предмет истраживања (однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства) посматран током одређеног историјског периода (726–843). Другим ријечима, историјско-компаративна метода коришћена је ради сазнавања настанка и развоја посматране појаве (предмета истраживања), њених специфичних и општих обиљежја и детерминанти које су имале пресудан значај за њен ток и развој. Условно речено, историјско-компаративна метода може се подијелити на двије методе: историјску (која је коришћена за утврђивање настанка и развоја посматране појаве у временски одређеном периоду) и компаративну (која је коришћена за поређење посматране појаве у различитом времену и друштвеним условима).

Ослањање на историјску методу у процесу истраживања и објашњавања посматране појаве извире из објективне потребе истраживачког задатака у овој докторској дисертацији. Историјска метода била је поуздан научни пут за стицање

потпунијег, дубљег и конкретнијег знања о историји проучаваног предмета (односа духовних и свјетовних власти у доба иконоборства). Као таква, историјска метода имала је више научносазнајних функција од којих су најзначајније слједеће:

- јасније и потпуније спознати *историјско мјесто* проучаваног предмета, при чему је требало установити да ли се проучавана појава (сужавање ингеренција духовних у односу на ингеренције свјетовних власти) јавља као *резултат* одређеног историјског процеса, да ли је та појава остатак прошлости који одудара од теоријски установљене правилности, или је пак клица која у сличним друштвеним околностима и у будућности може да се развије;
- прецизније одредити *историјску улогу* проучаване појаве, тј. разјаснити утицај који је она вршила на друштвено-историјски развој односа духовних и свјетовних власти;
- објаснити *одговарајуће специфичности* изучаваног предмета (однос духовних и свјетовних власти), а нарочито оне које су условљене генетичким везама с појавом иконоборства.

Компаративна метода, заједно са историјском, представља општу научну методу која се заснива на поређењу сличних, сродних и различитих појава у циљу њихове идентификације, праћења развоја, експанзије, стагнације или нестајања. Ова метода послужила је за поређење односа духовних и свјетовних власти током три различита временска периода (први период иконоборства, иконопоштовалачко раздобље и други период иконоборства), али и у различитим друштвеним приликама током управе појединих цариградских првојераха и владавине појединих византијских царева. Уопштено говорећи, компаративном методом утврђује се „идентичност (истост), сличност и различитост (разност, разноврсност) исте појаве у разним временима и на различитим просторима [...]“⁶⁴ У том смислу, компаративном анализом објашњене су сличности посматране појаве (однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства) у посматраним периодима (први и други период иконоборства и иконопоштовалачко раздобље),

⁶⁴ Milosavljević, S. и Radosavljević, I., *Osnovi metodologije političkih nauka*, Beograd: Službeni glasnik, 2003, 294.

док је компаративном синтезом, на основу чињеничког материјала, издвојено заједничко својство посматране појаве (доминација свјетовних у односу на духовне власти).

Примјена историјско-компаративне методе подразумијева прикупљање историјских података из примарних извора (архивски подаци), секундарних извора (радови других научника, посебно историчара), евиденцијâ (статистички подаци, подаци пописа, регистри, дневници) и др.

Хипотетичко-дедуктивна метода, као посебна врста општих научних метода, омогућила је стицање нових научних сазнања на основу укупног практичног и научног искуства аутора докторске дисертације. Специфична по томе што нема посебне технике, инструменте и поступке прикупљања података, ова метода се током цјелокупног истраживачког подухвата испољила као мисаони, рационални поступак у којем је до изражаја дошло критичко промишљање и закључивање на основу различитих важећих спознаја, сазнања, увјерења, концепција и теорија.

1.5.2. Посебне (основне) научне методе

Посебне научне методе у литератури често се означавају као *основне научне методе*, зато што су иманентне сваком логичком мишљењу и у основи су свих научних истраживања и сазнања. Самим тим биле су погодне и за ово истраживање, у којем су примијењене: метода анализе и синтезе, које, као два пола једне цјелине, чине јединствену аналитичко-синтетичку методу, те индуктивно-дедуктивна метода.

Метода анализе, као полазна и основна метода у оквиру посебних научних метода, коришћена је при рашчлањивању предмета истраживања „на посебне и појединачне дијелове, односно чиниоце структуре, функције, веза и односа у одређеном простору и времену.“⁶⁵ Помоћу научне анализе издвојене су важне карактеристике, особености, структура и саставни дијелови истраживаних појава. Аналитичком методом размотрена су и теоријска схватања посматраног предмета

⁶⁵ Sakan, M., *Metodologija nauke*, Banja Luka: Nezavisni univerzitet Banja Luka – NUBL, 2008, 143.

истраживања, како би се дошло до суштинских теоријских поставки. У овој докторској дисертацији примијењена је *дескриптивна анализа*, којом је описан предмет истраживања, тако што су уочени и предочени важни чиниоци и својства, односно саставни дијелови сложене цјелине. Такође, *експликативна анализа*, као виши степен дескриптивне анализе, послужила је за откривање и констатовање међузависности појединих дијелова предмета истраживања.

Синтеза, као процес изградње сазнања у правцу од посебног ка општем, примијењена је у сврху систематизовања знања по законитостима формалне логике. На тај начин утврђена су општа својства и правилности испитиваних појава. У принципу, синтеза може бити примијењена ради спајања различитих дијелова у једну цјелину о којој се стичу научна сазнања, или као поступак којим се цјелина прво разлаже на дијелове и подвргава детаљној анализи, а затим поново спаја (синтетизује). У овој докторској дисертацији примијењен је други поступак. Наиме, хронолошки преглед и експликација карактеристичних сегмената иконоборства, свјетовних и духовних власти била је својеврсна анализа, која је претходила синтетизовању утврђених спознаја у вези са предметом истраживања. Такође, синтеза је у фази интерпретације резултата истраживања коришћена за уопштавање знања о испитиваном предмету истраживања.

Индуктивно-дедуктивна метода коришћена је за објашњавање утврђених и откривање нових спознаја и правилности, те за формулисање и доказивање постављених хипотеза. Методе индукције и дедукције симетричне су са методом анализе и синтезе, с тим да су индукција и дедукција биле усмјерене на закључивање од посебног ка општем и обрнуто. Стога су оне, заправо, методе закључивања. Као такве, у почетној фази истраживања примијењене су при конструисању хипотеза на темељу прикупљених чињеница, а у завршној фази истраживања коришћене су за закључивање на основу резултата истраживања. Дакле, у овом научном раду индукција и дедукција се надопуњују, с тим да је индукција примијењена у почетном, а дедукција у завршном процесу научне спознаје.

1.5.3. Појединачне научне методе

Од појединачних научних метода примијењена је *анализа садржаја докумената*, што подразумева прикупљање података на основу проучавања писаних

докумената, тј. доступне литературе и документације. Ова метода била је „незамјењив, продоран и поуздан оперативни метод сакупљања и третмана података о прошлим, садашњим и будућим појавама, о територијално и временски блиским, али и веома удаљеним појавама. Непосредни предмет истраживања примјеном анализе докумената може бити сваки чинилац, дио или цјеловита појава, њено квантитативно или квалитативно својство итд. ако је на било који начин забиљежено.“⁶⁶ У циљу додатне аргументације да је избор ове методе подударан са предметом и циљевима истраживања говори сљедећи исказ: „Анализа садржаја је свака техника закључивања која се заснива на систематском и објективном идентификовању карактеристика датих порука.“⁶⁷

Основним *циљ* примјене ове методе био је да се анализом релевантних докумената дође до података ваљаних за научну експликацију предмета истраживања и верификацију постављених хипотеза. *Предмет* су били искази садржани у разним документима, различитог садржаја, обима и структуре. Примјеном ове методе садржаји докумената разложени су на основна значења, на мисли и идеје које се односе на предмет истраживања. Дакле, на основу анализе садржаја докумената, изведени су закључци о схватањима, ставовима, вриједностима, тенденцијама.

У лингвистичком смислу, основне јединице анализе садржаја исказане су као ријечи, реченице, параграфи, теме и цјелокупни документи. У овој докторској дисертацији, најважније јединице анализе садржаја били су документи (књиге, текстови, говори, посланице – писма, канони и сл.). У њима су идентификовани подаци који се односе на хипотезе и предмет истраживања у цјелини. Ове јединице су веома неподесне за анализу и за њих се најчешће не ради формализован инструмент (образац за прикупљање података). Такође, треба имати у виду да у овом истраживању није примијењена квантитативна анализа садржаја, у којој се фреквенције понављања одређених садржаја евидентирају у стандардизованом инструменту погодном за статистичку обраду. Дакле, инструмент највише долази до изражаја код квантитативне анализе. У

⁶⁶ Miljević, M. I., *Metodologije naučnog rada*, Pale: Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet, 2007, 237–238.

⁶⁷ Fajgelj, S., *Metode istraživanja ponašanja*, Beograd: Centar za primenjenu psihologiju, 2005, 368.

квалитативној анализи, која је примијењена у овом истраживању, било је сврсисходно непосредно обиљежавање у изворним документима, копирање документа и евидентирање присуства или одсуства појединих елемената садржаја који су важни за предмет истраживања.

1.6. Научна оправданост (допринос) истраживања

На српском језику написани су одређени радови чији аутори су се бавили неком проблематиком сличном оној која чини окосницу ове докторске дисертације, као што су: *проблем Цркве и државе; иконоборство; историја и теологија светих икона; Седми васељенски сабор; положај и права византијског цара у Цркви* и др.⁶⁸ Међутим, упркос овој чињеници, према нашим сазнањима, досад није забиљежено истраживање које је у оваквом обиму и у богословсконаучном смислу разматрало однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији. Научни допринос огледа се у претпоставци да ће ова наша докторска дисертација бити од одређене користи локалној научној средини и да ће проширити постојеће видике у богословској и историјској науци.

⁶⁸ Детаљни библиографски подаци наведени су у приложеном попису литературе као и при првом цитирању.

ПРВО ПОГЛАВЉЕ

2. Први период иконоборства (726–780)

2.1. Увод

У вријеме иконоборачке кризе у Византијском царству постојале су разлике у ставовима духовних и свјетовних власти које су се односиле на основни циљ савеза између Цркве и државе. Двоједушност између духовних и свјетовних власти у погледу тог циља често је доводила до непотребних и обострано штетних сукоба. Међутим, свјетовне власти, иако су са гледишта божанског права (*ius divinum*) независне и суверене у својој сфери, као уосталом и духовне власти у својој, требало би ипак да своје циљеве не *потчине* већ *усагласе* са циљевима духовних власти, односно ускладе са вољом Божијом. На овај начин избјегло би се свако непотребно размимоилажење двију сфера: *духовне* и *свјетовне*. У односу према духовним властима свјетовне власти су све вријеме видјеле солидарност међу својим поданицима и гаранцију властите снаге. Наравно, Црква је поздравила овакав однос према духовним властима, али јој је *par excellence* стало до истине.

Два суштинска принципа византијског свијета, која су истовремено слиједили цариградски патријарх и византијски цар, јесу домострој (*οἰκονομία*) и поредак (*τάξις*). *Икономија* и *домострој* су појмови који су у потпуно равноправној употреби у богословској литератури на српском језику, као и у српској богословској литератури. *Домострој* је један од кључних појмова новозавјетног богословља као и богословља Цркве у цјелини (Лк 16, 2). Појам икономија,⁶⁹ када се буквално преведе, има више значења: *рад на устројству дома* (*домострој*) или *управљање кућом*. Овај израз је синоним Цркве и Новог Завјета у њој. У светописамским текстовима најчешће је заступљен у посланицама светог апостола Павла. Никада не стоји сâм, већ је редовно пропраћен додатним одредницама: *устројство Божије* (Кол 1, 25), *устројство благодати Божије* (Еф 3, 2), *устројство тајне* (Еф 3, 9). Сви, који сарађују на

⁶⁹ Сложеница од кућа, дом (*οἶκος*) и управљање, старање (*νομία*).

устројству тајне – свети апостоли, а потом епископи – називају се *икономима* или *домостројитељима*. Израз *домострој* има најдубљи смисао код светог апостола Павла (Еф 1, 10). Овдје свети апостол Павле говори о *остварењу пуноће временâ*, о откривању тајне домостроја у Оваплоћењу Сина Божијег од Духа Светог и Марије Дјеве, о Божијем промислу, о Божијем старању о свијету, о Божијој безграничној љубави према свијету, о свеобухватном Божијем дјеловању у свијету и за свијет, о дјелу спасења.

У Светом Писму Новог Завјета сусрећемо и појам *поредак*. Ове двије међузависне идеје: *домострој* и *поредак* указују на циљеве којима су тежили представници Цркве и Византијског царства.⁷⁰ Међутим, *икономија* (економија у западњачкој транскрипцији) нема везе са њеним данашњим значењем. Као што икономија има друштвену компоненту, такође и *поредак* посједује духовну димензију, о чему свједочи Свето Писмо Новог Завјета (Лк 1, 8; уп. Кол 2, 5; уп. 1 Кор 14, 40). Дакле, и *икономија* и *поредак* су вишезначне одреднице. Појава сталног присуства икономије и поретка готово у свим дјелима византијске књижевности и у свим раздобљима објашњава мноштво значења и нијанси које је сваки од ова два појма временом попримао. Ово потврђује њихову прворазредну улогу у свим областима живота и мисли Византијаца: икономија и поредак остају неоспорно и далеко испред осталих идеја, нпр. *мира* и *сигурности*, двају основних принципа који доминирају мишљу и политичком праксом грчког средњовјековног свијета.⁷¹ Оно што је сигурно јесте то да су *икономија* и *поредак* у ствари два комплементарна начела која се међусобно прожимају и једно друго допуњују. Поредак је проистацао из дејства домостроја, а домострој је био резултат дејства поретка.

Јединомислије међу јерарсима било је неопходно колико за благостање Цркве, толико и за добробит државе. Поред двају основних начела, на којима је

⁷⁰ Постоји и сљедећа класификација *икономије* и *поретка*: „У ствари, та два суштинска концепта политике и мисли византијског света, поредак (*taxis*) и економија (*oikonomia*), један по пореклу политички и друштвени, други интелектуални и духовни, бар у византијско време – били су прихваћени, и један и други, од стране државе и цркве истовремено као основе њихове организације и као темељ њиховог схватања света“, уп. Arveler, E., *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, sa francuskog preveo Boško Voјović, Beograd: Filip Višnjić, 1988, 141.

⁷¹ Исто.

почивало византијско друштво и која су сматрана базичним елементима за организацију Цркве и царства, те имала фундаменталну улогу у поимању свијета – *домостроја* и *поретка*, за опис духа живота у Византији споредни значај имали су *мир* (1 Сол 5, 3) и *сигурност* (*pax et securitas*). У византијској историографији иконоборство је познато као раздобље богословских распри, које су неријетко биле праћене социјалним превирањима. Приликом појаве било којег теолошког проблема, свјетовне власти су инсистирале на воспостављању црквеног јединства, јер је нередовно стање у Цркви често продуковало немире и у Византијском царству. „У време када је у Византији постојала добра сарадња између Цркве и државе, патријарха и цара, није било нерета и Империја је напредовала.“⁷² Држава је неријетко предузимала и ригорозне мјере према онима које је сматрала реметилачким фактором у Царству. Када би се услед неког догматског спора појавила криза у Цркви и кад год су у Византијском царству биле актуелне теолошке распре, у држави је перманентно био присутан страх од пројекције кризе и на поље свјетовних власти.

Прогрес – *мир* и *сигурност*, чине важне и неопходне претпоставке за коначно измирење човјека са Богом. За живот у људској заједници потребан је мир о којем Господ Исус Христос говори Својим ученицима – светим апостолима: „Мир вам остављам, мир свој дајем вам; не дајем вам га као што свијет даје“ (Јн 14, 27). Уосталом, о овом миру говори и анђеоска химна: „Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља“ (Лк 2, 14).

* * *

Сви научници, који су се бавили историјом Источног ромејског царства у доба иконоборства (726–843), без изузетка, слажу се у томе да су постојала два периода иконоборачке кризе.⁷³ Међутим, ипак долази до озбиљног неслагања у ставовима истраживача када је ријеч о стварној снази ових двају периода иконо-

⁷² Перић, Д., *Црквено право*, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за публикације и Досије, 1999², 183.

⁷³ *Први период иконоборства* назива се и *старим* и(ли) *првим* иконоборством, док су за *други период иконоборства* честе одреднице *ново* или *друго* иконоборство.

борства, времену настанка, иконоборачкој методологији, интензитету прогона иконопоштовалаца, мјерама царске репресије и др.

Официјелна византијска историографија доноси сљедећи извјештај да је први талас иконоборства трајао је од 726. до 780. године. Према мишљењу неких истраживача, први период иконоборства почео је 727. и сеже чак све до 787. године када је одржан Седми васељенски сабор у Никеји.⁷⁴ Овај став може да буде уобзирен ако на уму будемо имали чињеницу да је Седми васељенски сабор првобитно био сазван за 31. јул 786. године, али је морао да буде одложен на годину дана. Највећи значај за први период иконоборства имају сљедећи извори: *Хроника Теофанова*,⁷⁵ *Кратка историја патријарха Никифора Цариградског*⁷⁶ затим његова *Хронографија*⁷⁷ – дјело нешто мањег значаја и *Житије светог Стефана Новог*⁷⁸ (†765. или 767) који је пострадао у *крвавој декади*.

Са престанком владавине византијског цара Константина V Копронима (741–775) окончан је и први период иконоборства. Међутим, владавина византијског цара Лава IV Хазара (775–780), иако је трајала много краће и окарактерисана је као знатно блажа од владавине његовог претходника, ипак је била прожета иконоборством. Дакле, можемо констатовати да је тек смрћу цара Лава IV Хазара наступио наговјештај краја првог периода иконоборства (726–780).

⁷⁴ Φειδά, Β. ΙΩ., *Εκκλησιαστική ιστορία, Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, Αθήνα 2002, 769.

⁷⁵ Θεοφάνους, *Χρονογραφία* (Theophanes, *Chronographia*) 1–2 (ур. С. de Boor), Lipsiae 1883–1885. Теофанова *Хроника* посједује извјештаје од 602. године до ступања на престо византијског цара Лава V Јерменина, 813. године. Њоме је обухваћен први период иконоборства и иконопоштовалачко раздобље које је трајало од 780. до 813.

⁷⁶ Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία Σύντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Breviarium Historicum*), (ур. С. Mango), *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990. Кратка историја патријарха Никифора Цариградског бави се временским периодом 602–769. године.

⁷⁷ Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Χρονογραφία σύντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Chronographia brevis*), (ур. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 1), Bonnae 1829.

⁷⁸ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1069A–1185D.

Сиријска (исавриј[ан]ска) династија владала је Византијским царством осам и по деценија (717–802). Византијски цар Лав III Исавријанац (717–741), који је родоначелник сиријске династије, уистину је првозачетник иконоборства. Он и његов син, цар Константин V Копроним, на представнике Цркве, оличене у цариградском патријарху, гледали су само као на пуку неопходност, истовремено испољавајући отворену супремацију над њима.

У византијској историографији владавина императора Константина V Копронима оцијењена је као најтеже доба иконоборачке кризе, колико због дужине трајања толико и због тежине репресивних мјера, које је предузимао према иконопоштоваоцима, а нарочито према монаштву. Друга половина његове владавине, посебно након Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији, одликује се суровим прогоном византијског монаштва и свих оних који су исповиједали иконопоштовалачки став. Послије тог сабора цар Константин V Копроним објавио је фронтални прогон свих иконопоштовалаца. Његову владавину, нарочито послје 761. карактерише прелаз од *икономахије* до *монахомахије*, а од 762. до 775. године историографија је забиљежила и *крваву декаду*.

Од четворице цариградских патријараха у првом периоду иконоборства само један је био иконопоштовалац (Герман I, који је управљао од 715. до 730), а чак тројица иконоборци (Анастасије, од 730. до 754; Константин II, од 754. до 766; Никита I, од 766. до 780). Такође, сва тројица византијских царева у првом периоду иконоборства (Лав III Исавријанац, Константин V Копроним, Лав IV Хазар) били су иконоборци.

2.2. Поријекло и прерогативи духовних и свјетовних власти

Господ Исус Христос је основао Своју Цркву.⁷⁹ Он је глава Цркве и невидљиво управља њоме. „И све покори под ноге његове, и Њега постави изнад свега за главу Цркви. Која је тијело његово, пуноћа Онога који све испуњава у свему“ (Еф 1, 22–23). Ријечи којима је апостол Петар исповиједио вјеру у Господа Исуса Христа: „Ти си Христос, Син Бога живог“ (Мт 16, 16; уп. Јн 6, 69; 1, 49; 11,

⁷⁹ Црква (*Εκκλησία*, цсл. *Церковь*) јесте Богом установљена заједница крштених и уједињених вјером у једног Бога кроз свету тајну евхаристије.

27), zapravo predstavљају temelj na којem је сазидана Црква Христова. Дакле, из наведеног видимо да је Црква божанског поријекла. Међутим, ово није њена дефиниција, јер суштину Цркве није могуће сажети у једну реченицу.⁸⁰ Нигдје у Светом Писму, како Старог тако ни Новог Завјета, није наведена дефиниција Цркве, као што је не наводе ни пророци, ни Господ Исус Христос, ни апостоли, ни свети Оци, нити пак васељенски сабори. Када бисмо је могли дефинисати, онда би се Црква могла и омеђити и смјестити у одређене просторне или временске оквире, што јој није својствено. Божански план устројства Своје Цркве Господ Исус Христос је саопштио светом апостолу Петру: „А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“ (Мт 16, 18; 21, 42; уп. Пс 118, 22; уп. Ис 8, 14; 28, 16; уп. Дап 4, 11; уп. Рим 9, 33; уп. Еф 2, 20).

Православно устројство Цркве утемељено је на светој Литургији.⁸¹ На овај начин Црква се по свом устројству литургијске службе пројављује као икона Царства Небеског.⁸² Црква означава христоцентричну, христолошку стварност, само Тијело Христово (Еф 1, 23), које постоји након Васкрсења и постојаће заувјек.⁸³ И после Другог доласка Христовог Црква ће наставити своје постојање.⁸⁴ За разлику од државе, Црква је трајна категорија. Поред тога што је Црква, по ријечима светог апостола Павла, Тијело Христово, она је и икона будућег Царства Божијег.⁸⁵

Све што се да дефинисати и одредити може се и ограничити. Тако је држава људска творевина која је досад више пута дефинисана, понајчешће из пера правника. Она је заједница која је самостална како по поријеклу тако и по врсти свог дјеловања. Платонова идеја *државе* у истоименом дјелу (*Држава*) темељи се на принципу да би о свему требало да одлучи онај који зна, а не већина, јер знање

⁸⁰ Флоровски, Г., „Црква: њена природа и значај“, *Саборност – католичност цркве*, Зборник чланака православних теолога 1 (1986) 163.

⁸¹ Мидић, И., „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске (2009²) 26.

⁸² Исто.

⁸³ Зизјулас, Ј., *Догматске теме*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2009², 351.

⁸⁴ Исто.

⁸⁵ Мидић, „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност* (2009²) 23.

никада није код већине, него код поједин(а)ца.⁸⁶ Када се ови принципи примијене, настаје држава у којој свако ради само онај посао за који поседује компетенције, не мијешајући се у послове других.⁸⁷ Све заједнице теже неком добру, а она која је од свих најмоћнија и која све остале у себи обухвата, тежи добру највишем од свих и зове се држава, односно државна заједница. „Држава је организација с монополом физичке принуде која служи владајућој класи за одржавање њене економске и политичке власти.“⁸⁸

Духовне власти у држави указивале су поштовање византијском цару, наглашавајући да тај респект ипак има извјесна ограничења у односу на молитвено поштовање које треба да указујемо Господу.⁸⁹ Поглавар Цркве у Византији – цариградски патријарх – први је међу клирицима, а византијски цар – први међу свјетовњацима.⁹⁰ Једанпут *хиротонисани* цариградски патријарх и *поново миропомазани* византијски цар од своје браће – чланова Цркве, односно поданика царства – издвојени су само функционално – унутар општег свештенства и опште царствености свих вјерника. Византијски цар имао је првенство у државним, а цариградски патријарх у црквеним пословима. Духовна власт свештеника има првенство у Цркви, а државна власт има првенство у земаљском царству. Када је у Византији овај принцип поштован, црквено устројство чувано је цјеловито и непоколебљиво. Духовне власти самосталне су у односу на државу као и свјетовне власти у односу на Цркву, али без обзира на то оне су ипак комплементарне. Од почетка постојања Цркве од ње се очекивало да одреди свој однос према држави. У име Цркве, тај однос, у извјесном смислу, ријешо је сâм Господ Исус Христос.⁹¹

⁸⁶ *Platonova teorija države*, Kratka istorija filozofije (приступљено 14. јуна. 2017: kif.filozofijainfo.com/platonova-teorija-drzave/).

⁸⁷ Исто.

⁸⁸ *Pravna enciklopedija 1–2*, Београд: Savremena administracija, 1989², 306.

⁸⁹ Зизикин, М. В., *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје 1*, са руског превео Милан Радовановић, Краљево 2007, 191.

⁹⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περί του αγίου ναού* (Symeonis Thessalonicensis, *De sacro templo, ejus consecratione*), PG 155, 352–356.

⁹¹ Стојановић, Ј., „Проблем Цркве и државе“, *Хришћански живот*, 1:4 (Београд 1922) 195.

2.2.1. Поријекло духовних власти

Цркву је установио Господ Исус Христос лично. „А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати. И даћу ти кључеве Царства небескога: и што свежеш на земљи биће свезано на небесима; и што раздријешиш на земљи биће раздријешено на небесима“ (Мт 16, 18–19). Дакле, Цркву је основао Богочовјек Господ Исус Христос и њоме невидљиво управља. „И све покори под ноге његове, и Њега постави изнад свега за главу Цркви. Која је тијело његово, пуноћа Онога који све испуњава у свему“ (Еф 1, 22–23). Као што су свјетовне власти од Бога установљене, тако су и духовне власти произишле из вишње воље.⁹²

Политичко-религиозна идеологија многобожачког Римског царства није могла безрезервно да прихвати хришћански програм базиран на Светом Јеванђељу. Разлог за то је што овај програм у потпуности демистификује неограничену моћ императора као носиоца свјетовне власти. Овај програм истовремено десакрализује императорову личност и изражава непомирљив став у односу према осталим култовима пантеона.⁹³ Од првог дана свог постојања Црква је гоњена од Римског царства као новина која „штети“ његовим интересима. Иако није реметилачки фактор, о чему нам најсликовитије свједочи *Посланица Диогнету*, хришћанска Црква „није се уклапала“ у империјалну концепцију званичног римског, увелико синкретистичког, паганизма.⁹⁴ У империји је веома лоше примљен настанак Цркве. Црква је посматрана не само као нови религиозни култ, већ као нова интерпретација живота, која се „сукобљује“ са принципима Римског царства, око његовог суверенитета. Култ римског многобожачког императора сматран је симолом лојалности самој империји као таквој.

⁹² Станковић, В., *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 2003, 222.

⁹³ Мајендорф, Ј., *Православна црква јуче и данас*, са француског превео Радомир Поповић, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1998, 23.

⁹⁴ Мајендорф, Ц., *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, са енглеског превео Јован Олбина, Крагујевац: Каленић, 1997, 10.

Географско ширење власти Рима омогућило је да се роди теорија „двiju власти“: *свјетовне* – учвршћене у Цариграду и *духовне* која обитава у Риму (западњачка теорија).⁹⁵ Позната је још и као теорија двају мачева: *духовног* и *свјетовног*. Настала је на Западу после пропасти Западног римског царства 476. године. Касније је са Запада пренесена и у Византију.

2.2.2. Поријекло свјетовних власти

Питање поријекла уједно је и суштинска разлика између духовних и свјетовних власти. Духовне власти утемељене су Божијом вољом, док свјетовне власти пак само посредно потичу од Божијег промисла. Обраћајући се византијском цару Лаву III Исавријанцу (717–741), римски папа Григорије II (715–731) упознаје га као *неуког*⁹⁶ са чињеницом да му је Бог даровао царску власт. Дакле, царска власт је божанског поријекла.⁹⁷ Држава јесте људска творевина, али је ипак резултат дјеловања божанске икономије. Ако се неко усуди да подрива свјетовну власт, он се противи Богу који је владара поставио.⁹⁸

Пишући о покораванју властима у посланици Римљанима свети апостол Павле мисли на покораванје старјешинству као установи. Први хришћани моле се за оне који су на власти. Међутим, није сваког властодршца и сваког старјешину

⁹⁵ Илић, Ж., „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти“, *Српска теологија данас (СТД) 2012* – Зборник радова четвртог годишњег симпозиона 4 (ур. Р. Поповић), Београд: Институт за теолошка истраживања (ИТИ), ПБФ, 2013, 314.

⁹⁶ Вјероватно у теолошком смислу, cf. Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii pape romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (Γρηγόριος II Ρώμης, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ρώμης περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἰσαυρὸν* [ἐπιστολὴ πρώτη]; *Прва посланица светог Оца нашег Григорија II ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 272, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 962A.

⁹⁷ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 222.

⁹⁸ Болотов, В. В., *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, са руског превео Ђорђе Лазаревић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010, 53.

понаособ поставио Бог. Када свети апостол Павле каже да нема власти да није од Бога, он не каже да нема и властодршца који није од Бога. Ако је власт злочиначка или безбожничка, она сигурно није по вољи Божијој, али јесте по допуштењу Божијем. Онај ко се добровољно потчињава властима, потчињава се Самом Богу, а онај ко се противи властима, противи се Самом Богу који је установио старјешинство. Дакле, онај, који се противи биће осуђен и од Бога и од људи.⁹⁹

Дивин(из)ација цара представљала је веома важну и незаобилазну компоненту хеленистичког погледа на Царство. Царска претенциозност у Византијској империји, поготово у вријеме иконоборачке кризе (726–843), у овом смислу није имала граница. Илустрације ради у дугогодишњој византијској епохи (324–1453) остали су запамћени источноромејски цареви који су ишли толико далеко у глорификацији сопствене личности – византијског василевса да су веома често били склони вјеровању како је њихова власт не само *свештен(ичк)ог*, него и *светог* карактера.¹⁰⁰ Дакле, занесени идејом о узвишености свог положаја, византијски цареви сами себе су доводили у немогућност стварања реалне перцепције, пренебрегавајући чињеницу да њихова личност заправо не може бити предмет обожавања.

Међутим, у хришћанској ери обожавање цара, као античко наслеђе, било је неодрживо у свом паганском облику. Дивинизација царске личности, као институт политичке идеологије многобожачког Римског царства, депласирана је одлуком насљедника цара Константина Великог¹⁰¹ – Грацијана¹⁰² (375–383), који је одбацио титулу *pontifex maximus*, и Теодосија I Великог (378–395). Но ипак, личност цара успјела је да очува свој сакрални карактер, па чак и у византијској епохи. Царство се прилагодило хришћанском поретку или другачије речено цар је остао скоро све што је и прије био.¹⁰³ Оваква част, која је указивана свјетовној власти, иако спада у римску паганску оставштину, представља привилегију које се

⁹⁹ Теофилакт Охридски, *Римљанима* (приступљено 16. маја 2017. http://verujem.org/pdf/teofilakt_rimljanima.pdf).

¹⁰⁰ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 306.

¹⁰¹ Иако је он и даље у сопственој номенклатури задржао титулу *pontifex maximus*.

¹⁰² Рођен је у Сирмијуму у Доњој Панонији и био је владар Западног римског царства.

¹⁰³ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 29.

нису одрицали ни хришћански цареви. Таквом повластицом и чашћу посебно су се дичили представници иконоборачке свјетовне власти, који су се(бе) такође сматрали врлим хришћанским царевима. Они се нису осјећали нимало недостојнијим од својих претходника који су у властитом имену посједовали и епитет *Велики*.¹⁰⁴

2.2.3. Прерогативи духовних власти

Према Старом Завјету, Бог је био Онај који је царевао над изабраним израиљским народом. Дакле, древни Израиљци сматрали су да се на челу њиховог народа, заједнице, државе налази Са̄м Бог лично. Међутим, тај народ био је незадовољан сазнањем да нема земаљског цара – човјека који ће царевати над њим, као што је то уосталом случај и код других народа (1 Сам 8, 5, 20). Зато се Израиљеве старјешине (1 Сам 8, 4) обраћају пророку Самуилу са жељом да им постави цара да буде над њима (1 Сам 8, 19). Пророк Самуило негодује што народни представници траже да им он изабере цара. С друге стране, Бог је незадовољан сазнањем да Израиљ хоће цара, али тјеша пророка Самуила. „Како чинише од онога дана кад их изведох из Мисира до данас, и оставише ме и служише другим боговима, по свијем тијем дјелима чине и теби“ (1 Сам 8, 8). Ипак Господ чак *трократно* заповиједа пророку Самуилу да поштује вољу народа. „А Господ рече Самуилу: „Послушај глас народни у свему што ти говоре; јер не одбацише тебе, него мене одбацише да не царујем над њима“ (1 Сам 8, 7, 9, 22). Тако се каснија организација израиљске државе сматра декаденцијом (падом) у историји народа Божијег.

У Новом Завјету, нашавши се на суду пред Понтијем Пилатом, Господ Исус Христос је рекао: „Царство моје није од овога свијета; кад би било од овога свијета царство моје, слуге моје би се бориле да не будем предан Јудејцима; али царство моје није одавде“ (Јн 18, 36; уп. 1 Тим 6, 13). Дакле, основни задатак духовних власти не састоји се у унапређењу рада свјетовних власти или иницирању реформи било које врсте, већ искључиво у свједочењу и антиципацији

¹⁰⁴ Константин, Теодосије I, Јустинијан I.

присутности Царства Божијег у овом палом свијету.¹⁰⁵ По ријечима Светог Писма Новог Завјета, овај свијет „у злу лежи“ (1 Јн 5, 19; уп. Гал 1, 4). Даље, као што духовне власти не би требало да заповиједају на земљи (у грађанској сфери), тако ни посао свјетовних власти није да прислужују тамјан.¹⁰⁶

Црква Божија посједује посебан циљ.¹⁰⁷ Духовне власти – хришћанска Црква и њена јерархија – у разним периодима свог постојања у свијету и времену, а нарочито у доба иконоборачке кризе, биле су у различитим односима према свјетовним властима. У вријеме постојања многобожачког Римског царства Црква Христова била је прогоњена. За њу *status quo* није био прихватљив. У византијској ери Црква је настојала да дјелује у складу са схватањем константиновско-јустинијановског идеала симфоније, о којем, макар када је у питању епоха иконоборства (726–843), није могло бити говора. Византијски цар Јустинијан I Велики (527–565) Господа назива *Царем царева*.¹⁰⁸ Ни у једном од наведених периода духовне власти нису претендовале на то да буду *status in statu*,¹⁰⁹ него су увијек инсистирале на разграничењу *сакралног* и *профаног*.¹¹⁰ Предстојник Цркве, цариградски патријарх, доживљаван је као личност која „придржава“ монарха и темеље његове власти.¹¹¹

2.2.4. Прерогативи свјетовних власти

Држава је људска творевина у оквиру чијих граница Црква Христова, као божанска творевина, полаже право на остварење своје свете мисије. Хришћани у раној Цркви не само да нису имали игнорантски став према свјетовним властима

¹⁰⁵ Мајендорф, *Империлно јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 20–21.

¹⁰⁶ Болотов, *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, 2010, 53.

¹⁰⁷ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 13.

¹⁰⁸ Цар царева царује царевима (*βασιλεὺς βασιλέων βασιλέων βασιλευόντων*).

¹⁰⁹ Држава у држави.

¹¹⁰ Оваква „подјела“ на *сакрално* и *профано*, односно *свјетовно* и *духовно* у хришћанству не постоји, осим једино у функционалном смислу.

¹¹¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 74.

Римског царства, иако је било паганско, већ су полагаали и извјесне наде у њега, признајући му, у прва три вијека, улогу васпитача у оноликој мјери у којој Царство Божије још није било остварено на земљи¹¹² (Рим 13, 1–4). Званична Црква не само да идеју полагања извјесне наде у Римско царство није оспоравала, већ ју је и протезирала. Духовне власти, макар кад је у питању период иконоборства (726–843), нису испољавале претензије на грађанску сферу.¹¹³ С друге стране, у Византијском царству није постојао, чак ни посредно, закон који је регулисао степен уплитања царевâ у црквене послове.

Византијски цар у Цркви не испољава своју власт *suo iure*,¹¹⁴ него *iure delegationis*.¹¹⁵ Без обзира на достојанство царске титуле у Византији, у обичајима и законима Царства увијек је била веома жива идеја о томе да саме свјетовне власти, без садејства Цркве, нису у стању да своје поданике приведу спасењу.¹¹⁶ Хришћанство признаје да пали свијет – свијет који у злу лежи (1. Јн 5, 19) не може да буде промијењен царским законодавством. Царство Божије требало би да је заједнички и коначни циљ Цркви и Источном ромејском царству.¹¹⁷ На путу ка остварењу овог циља улога Цркве као Тијела Христовог била је значајна и неопходна, па и пресудна.

Према Јевсевију Кесаријском,¹¹⁸ цар Константин Велики себе је називао спољним епископом (*ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός*).¹¹⁹ Јевсевије Кесаријски назива га

¹¹² Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, 1998, 23.

¹¹³ Исто.

¹¹⁴ Неотуђиво право оног који *има власт*, а који може и друге да *овласти*.

¹¹⁵ Право оног који *не посједује* власт, већ је од неког за нешто *овлашћен*, уп. Петровић, М., „Положај и права византијског цара у Цркви“, *Градац* 110 (1993) 8.

¹¹⁶ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 111.

¹¹⁷ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 29.

¹¹⁸ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 751–752.

¹¹⁹ Ευσέβιος Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλέως* (ур. Е. Werke и I. А. Heikel), „Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Ticennatsrede an Constantin“, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 7 (1902) 126, 4, 24, 8.

¹²⁰ *Ibid*, 126, 4, 24, 10; уп. Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној цркви*, са енглеског превео Ивица Чаировић, Краљево, Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006, 10. Нико није разумијевао цареву „епископску“ службу у буквалном, светотајинском смислу, већ само

још и универзалним епископом (*οἱ ἅ τῆς κοινῆς ἐπίσκοπος*).¹²¹ Константин Велики канонизован је као равноапостолни (*ἰσαπόστολος*). Изненадну трансформацију римских императора од оних, који су Цркву прогнали, до њених епископонарха, слугу Господњих и равноапостолних царева из IV вијека, немогуће је објаснити другачије него као акт Божијег промисла.¹²² Византијски цар сада је глава хришћана (*ὡς βασιλεὺς καὶ κεφαλὴ τῶν Χριστιανῶν*).¹²³ И сâм цар Константин Велики прихватио је хришћане у свом Царству као поданике, који се само пожељети могу, јер су двоструко покорни – свјетовним и духовним властима.¹²⁴ Рановизантијски период (324–610), односно предиконоборачко доба (324–726), било је обиљежено веома наглашеним константиновским духом.¹²⁵ Међутим, у овом раздобљу ипак није дошло до апсолутног раскида са паганским наслеђем и римском многобожачком доктрином. Познато је да касније, од V вијека, није било пожељно да се неко, ко не припада сабору светих епископа, без потребе уплиће у црквена питања и у дискусију о догматском учењу цркве.¹²⁶

Царска институција никада и ни по којем основу није била оспоравана од поданика Царства, што се баш не може тврдити и за самог цара. Он може да буде и *легитиман* али *непризнат*. У византијском друштву положај је увијек зависио од заслуга (меритократија).¹²⁷ На основу тога може се закључити да праву снагу царској власти у већој мјери улива карактер његове царске личности, неголи сама царска институција. На примјер, у историји иконоборства у Источном ромејском царству (726–843) остало је упечатљиво име византијског цара Лава IV Хазара

као аналогију. Тако би употребљену синтагму „спољни епископ“ требало искључиво схватити као одговорност руковођења и евентуалног христијанизовања пагана у Источном ромејском царству као и „оних који су вани“.

¹²¹ Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 32.

¹²² Исто, 28.

¹²³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/*, Mansi XII, 959E.

¹²⁴ Болотов, *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, 2010, 33.

¹²⁵ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 202.

¹²⁶ *Sacra ad Synodum*, Mansi IV, 1120A–E.

¹²⁷ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 147.

(775–780), који је сматран *слабим* царем. Због његовог држања, које је било у супротности са владајућим царским кодексом, као и због иконоборачког става, проглашен је неподобним за царско достојанство и звање.¹²⁸

2.3. Пракса односа првосвештеника и цара и обим ингеренција

Међусобни однос духовних и свјетовних власти обично је представљен у виду два круга, која се међусобно сијеку, формирајући тако три различите и засебне области: а) *чисто црквену*, б) *чисто државну* и в) *заједничку*.¹²⁹ Прерогативи духовних и свјетовних власти понаособ углавном су познати. Очување мира, брига за духовно и морално здравље друштва у цјелини, духовно-културна дјелатност, васпитање, образовање, социјално старање, његовање културног и историјског наслеђа, очување идентитета, филантропска дјелатност, култура дијалога спадају у заједничко поље дјеловања Цркве и државе. У констелацији гдје се дјеловања духовних и свјетовних власти нису преплитала, Црква је дијелом губила утицај на политички живот у Византијском царству. Међутим, у оваквим условима неизоставно је постизала изузетно висок степен самосталности при уређењу унутарцрквеног устројства. Дакле, поменута самосталност Цркве увијек је проистицала из губитка утицаја на политичка збивања у Византији.¹³⁰ Чини се да ово запажање не би могло да буде *modus vivendi* за иконоборачки период 726–843. године.

У вријеме иконоборачке кризе Црква не само да није имала никаквог утицаја на друштвена збивања у Царству, него је била потпуно развлашћена чак и у уређењу духовног живота. Уколико се иконоборство ни по чему другом не би могло узети као репрезентативан узорак, свакако може да се окарактерише као вријеме девастације духовне управе у Византијском царству и срозавања духовног живота. Овакво стање, у којем се нашла Црква у VIII и првој половини

¹²⁸ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 203.

¹²⁹ Ђурић, К., *Црква и држава: поводом питања о одвајању цркве и државе*, Београд: Штампарија „Св. Сава“, 1923, 10.

¹³⁰ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 155.

IX вијека, заправо је резултат најкомплекснијег облика супремације свјетовних над духовним властима у Византији.

Духовне власти често су давале овлашћења свјетовним властима да управљају црквеним пословима.¹³¹ У византијској епохи важио је принцип: „Добро стање Цркве јесте снага империје“.¹³² Другачије речено, ако представници државе не поштују Цркву, онда ни сама држава не стоји чврсто.¹³³ Дакле, ако држава признаје Цркву као божанску установу, требало би да призна и њену посебну мисију и не може јој онемогућавати остваривање мисије.¹³⁴

Византијски грађански закон Цркву је доживљавао као самостални правни субјекат. Начелно, она је посједовала прерогативе аутономног правног организма. Ромеји¹³⁵ су на свјетовне власти, оличене у василевсу, више гледали као на Христовог вјесника, равноапостолног и оног, који је задужен за ширење хришћанске вјере међу онима који су изван хришћанских земаља, као и међу паганима.

Проблем у односима између духовних и свјетовних власти у свим раздобљима византијске епохе, а посебно иконоборачке, био је и у начину проналаска мјере у случају када источноромејски цар од духовних власти добије овлашћења за руковођење црквеним пословима. Теорија по којој је византијски цар, по аутоматизму, и првосвештеник води своје поријекло још из времена владавине Теодосија I Великог, који је настојао да је наметне и Западу, али је наишао на енергичан отпор Амвросија Миланског.¹³⁶ Иако се поменуте прилике односе на ранији историјски период и излазе из оквира задате теме, ипак су из тог периода произишле реперкусије које су касније (у периоду иконоборства), у ствари регулисале односе између духовних и свјетовних власти у Византијском царству.

¹³¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 134.

¹³² Перић, *Црквено право*, 1999², 59, 183.

¹³³ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 11.

¹³⁴ Исто, 62.

¹³⁵ Овако су Византијци вољели да се(бе) називају и да буду називани.

¹³⁶ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 140.

2.4. Неопходност коегзистенције духовних и свјетовних власти

Хришћанска Црква у себи оваплоћује пуноћу Христове истине. Она се појавила како би најузвишенијим силама човјековог духа помогла да, путем развоја државе, дођу до такве форме црквеног живота која би била истински предукус Царства Божијег овдје на земљи и његов најдостојнији израз.¹³⁷ „Црква постоји да уздигне човека, да му открије Бога и човека, и Бога и брата у сваком човеку.“¹³⁸ Духовне и свјетовне власти у Византијском царству, представљане у личностима цариградских патријараха и византијских царева, биле су стубови византијског свијета који се, опет, надовезује на христијанизовани римски свијет.¹³⁹

У пројекту остварења Царства божанске истине улога духовних власти је незамјењива. Области државне организације, у којима би и Црква требало да равноправно партиципира, су: болнице, затвори, војска, научноистраживачке установе, стваралаштво уопште, медији, установе које пружају здравствену заштиту и др. У наведеним областима државне организације духовне власти помагале су свјетовним властима или, другачије речено, помоћ Цркве Византијској држави била је неопходна као бакља у мраку.¹⁴⁰ Међутим, иако су духовне власти у сваком сегменту међусобних односа Цркве и државе узвишеније од свјетовних власти, ипак је неопходно њихово сапостојање. Вођење државе није и не може да буде посао духовних власти, као што ни посао свјетовних власти није да управљају Црквом. Када је нпр. ријеч о духовном здрављу како појединца тако и народа у цјелини, затим када је у питању породица као основна ћелија друштва, овдје је улога Цркве значајнија од улоге државе; на овом плану Црква може учинити неупоредиво више него држава.

Уплитање државних представника у Византијском царству у избор цариградских патријараха омогућавао је источноромејским царевима да помагањем себи лојалне фракције у Цркви једноставније обезбиједи свој утицај у

¹³⁷ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 297.

¹³⁸ Стојановић, „Проблем Цркве и државе“, *Хришћански живот*, 1:4 (1922) 202.

¹³⁹ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 139.

¹⁴⁰ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 111.

њој.¹⁴¹ Са једне стране, то краткорочно рјешење вјероватно је омогућавало већи удио свјетовних власти у успостављању црквеног поретка.

Током иконоборачке епохе 726–843, као најровитијег раздобља у византијској историји, свјетовне власти су нажалост сматрале Цркву *ривалом*, а не *стубом и тврђавом истине* (1 Тим 3, 15). Будући да су биле у заблуди, посебно у вријеме иконоборства, свјетовне власти у Византијском царству вјеровале су да ће, ако буду имале покорну Цркву, држави обезбиједити дуготрајнију стабилност и просперитет. Међутим, пренебрегавајући чињеницу да је *добро стање Цркве – снага империје*, византијска држава је својим једностраним уплитањем у живот Цркве заправо несвјесно подривала и властите темеље. Томе у прилог говори чињеница да од Византијског царства до данас није остао ни камен на камену, а православна Црква још увијек постоји, па чак и на простору некадашњег Византијског царства, иако под веома неповољним условима у туђој и нехришћанској земљи.

2.5. Теоријски оквир односа Цркве и свијета – свјетовног и духовног

Многобожачка држава, каква је била паганска Римска империја, сматрала је да има неограничену власт у свјетовним, али и у религијским пословима. Међутим, ако хришћанска држава признаје постојање такође хришћанске Цркве, а изрази спремност да јој дато право не угрожава одузимањем, онда оваква држава не би требало са се уплиће у унутрашње ингеренције духовних власти које своје поријекло воде од Божијег посланства. Идеална слика сарадње духовних и свјетовних власти налази се у грбу Ромејске царевине – двоглавом орлу који изображава јединство Цркве и државе.

Најчешћи облик уплитања свјетовних у сферу духовних власти био је при избору епископâ. Црква није посједовала механизме да државу у тој намјери спријечи, али евентуалну самовољу државе или једнострану избор епископâ могла је да сматра ништавним. О овоме свједочи 3. канон Седмог васељенског сабора: „Сваки избор епископа или презвитера или ђакона, који бива од властодржаца (*ó*

¹⁴¹ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 206.

κοσμικοῖς ἀρχουσι), да буде неважећи“.¹⁴² Апостолски канон заповиједа: „Ако се који епископ послужи свјетовним властима (αρχόντων) да преко њих задобије Цркву, нека буде свргнут и одлучен; и сви који с њим опште.“¹⁴³ Јер, треба произвођени у епископство да од епископа буде биран.“¹⁴⁴ Трећи канон Седмог васељенског сабора настао је из 30. канона светих апостола и 4. канона Првог васељенског сабора.¹⁴⁵

Представницима духовних власти забрањено је бављење пословима за које од Господа нису добили власт. „Епископ или презвитер или ђакон нека не узимље на себе свјетовних послова; иначе нека се свргне.“¹⁴⁶ Држава попут Византијског царства не би требало да се заноси идејом о тзв. неограниченој власти, како у

¹⁴² Κανόνος 3, Σύνοδος 7, Κανόνες τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης ἐβδόμης Συνόδου (*Canonnes sanctae et universalis VII synodi*), PG 137, 889A–892C; уп. Милаш, Н., *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1* (фототипско издање), Београд – Шибеник 2004, 599–600; уп. Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, са грчког и црквенословенског превео Атанасије Јевтић, Београд: Православни богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Источно Сарајево: Митрополија дабробосанска; Чикаго: Митрополија новогрчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска, манастир Тврдош, 2005, 207; уп. Први вас. сабор, кан. 4, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 175–176; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 69; уп. Антиох. помј. сабор, кан. 19, 23, Милаш, Н., *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2* (фототипско издање), Београд – Шибеник 2004, 66, 67–68; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 262, 264; уп. Лаод. помј. сабор, кан. 12, 13, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 2004, 78; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 291, 292; уп. Сард. помј. сабор, кан. 6, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 113–114; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 276–277; уп. Царигра. помј. сабор, кан. 1, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 293; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 417; уп. Картаг. помј. сабор, кан. 13, 49, 50, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 143, 184, 185; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 322, 337, 338.

¹⁴³ Ап. кан. 30, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 87; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 207.

¹⁴⁴ Седми вас. сабор, кан. 3, *Canonnes*, PG 137, 889A–892C; уп. 1. Вас. 4; уп. Антиох. помј. сабор, кан. 19, 23; уп. Лаод. помј. сабор, кан. 12, 13; уп. Сард. помј. сабор, кан. 6; уп. Царигра. помј. сабор, кан. 1; уп. Картаг. помј. сабор, кан. 13, 49, 50.

¹⁴⁵ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 208.

¹⁴⁶ Кан. 6, 81, 83 св. апостола, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 61, 157, 160, 161; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 39, 56, 57.

духовној тако и у свјетовној сфери, већ да прихвата и признаје постојање хришћанске Цркве у оквиру својих државних граница.¹⁴⁷

Извјесног утицаја на уређење односа духовних и свјетовних власти имале су и традиције римске државе и хришћанске Цркве, као и националне особености Грка и Римљана.¹⁴⁸ На примјер, код Грка је евидентна склоност ка отпочињању борбе за слободу духовних власти тек онда када се претензије свјетовних власти дотакну догматских истина, док је од римских хришћана природно очекивати одлучнију и, готово по правилу, систематичнију одбрану слободе духовних власти од евентуалног насртаја империје.¹⁴⁹

Од источноромејског цара, као највишег носиоца грађанске власти и поврх свега православног хришћанина, очекивано је да буде одан и вјеран својој светој Цркви. Византијски цар могао је каткад да своје звање највишег државног достојанственика употреби и за добро Цркве, а не искључиво и једино у државним пословима којима, у начелу, његова благонаклоност према духовним властима не би требало да нашкоди. Свакако, када и ако би којим случајем интереси духовних и свјетовних власти дошли у колизију, за шта нису биле одговорне било које од ових двију власти, већ су просто настале стицајем околности, Црква се увијек прва одрицала властитих интереса зарад свеопштих – интереса Византијског царства, јер никада у историји своје интересе није претпостављала државним. Ово је опитни и дјелатни а не хипотетички став, јер Господ Исус Христос не каже: подајте, дакле, Божије Богу, и ћесарево ћесару, већ обрнуто (Мт 22, 21; уп. Мк 12, 17; уп. Лк 20, 25).

Амвросије Милански изразио је одлучно противљење када је римски император Валентинијан II (375–392) намјеравао да да дозволу аријанским Готима да се послуже базиликом у Милану.¹⁵⁰ Оспоравао је право императору Валентинијану II да руководи црквеном имовином (Мт 22, 21; уп. Мк 12, 17; уп.

¹⁴⁷ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 111.

¹⁴⁸ Болотов, *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, 2010, 37.

¹⁴⁹ Исто, 39.

¹⁵⁰ У ово вријеме на Истоку је владао цар Теодосије I Велики (379–392).

Лк 20, 25). „Дворови су царева својина, а свети храмови припадају свештеницима Цркве. Јавна здања су под вашим старањем, али сакрална нису.“¹⁵¹

2.6. Услови који су довели до настанка иконоборства 726. године

*Иконоборство*¹⁵² је суштински представљало наставак оних христолошких јереси против којих су се борили свети Оци на ранијим васељенским саборима. Неодржива је тврдња да је само један чинилац, ма који да је у питању, могао да доведе до феномена названог иконоборство у VIII вијеку хришћанске ере. Разлози и узроци били су многобројни, а из данашње перспективе гледано, апсолутно је немогуће установити који је од њих више а који мање допринио настанку иконоборства (726). Стога, да би иконоборачки колорит постао јаснији посматрачу са временске дистанце од 12 вијекова, настојаћемо да што свеобухватније анализирамо околности под којима је дошло до настанка ове појаве.

2.6.1. Неоплатонизам, оригенизам и манихејско-павликијански утицај

2.6.1.1. Неоплатонизам

Неоплатонизам¹⁵³ је философски правац који је настао у III вијеку. Оснивачем неоплатонизма сматра се Амоније Сакас (175–242). Такође, један од раних утемељивача неоплатонизма је и Филон Александријски који се истовремено сматра и једним од оснивача александријске егзегетске школе. Његова дјела карактерише доктринарна јудаистичка мисао под снажним утицајем хеленизма. Најзначајнији представник неоплатонизма је Платонов ученик Плотин (204–270). У неоплатонизму је дошло до стапања Платонових, Аристотелових и стојичких учења са источњачким религиозно-философским елементима у један јединствен поглед на свијет уз јаку примјесу мистичких и теософских црта.

¹⁵¹ Ambrosii Mediolanensis, *Epistolarum classis I, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (ур. J. P. Migne), Paris 1844–1845; 1862–1865, 16, 1041. У историји Цркве ово је први податак о употреби познатог цитата из Светог Писма Новог Завјета, којим је Господ Исус Христос једанпут за свагда уредио односе духовних и свјетовних власти.

¹⁵² ODB 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 975–977.

¹⁵³ Ibid, 1455–1456.

Утицај неоплатонизма нарочито је уочљив послије пропасти античке културе. Философска наука забиљежила је *антички, средњовјековни, ренесансни и модерни* платонизам који се још назива и *неоплатонизам*. Под утицајем платонизма, а послије и оригенизма, поимање будућег Царства Небеског обично је свођено на идејни свијет који је паралелан овом материјалном свијету.¹⁵⁴ Класична грчка мисао – неоплатонизам имала је видљив утицај на појаву иконоборачке кризе у VIII вијеку. Негативан хеленски утицај, односно утицај нехристијанизованог хеленизма, макар он био и спиритуалан као неоплатонизам, манифестовао се у философском презиру према *тијелу* и свему *тјелесном*. На примјер, Плотин се сматра довољно кажњеним због чињенице да је осуђен да подноси тијело.

2.6.1.2. Оригенизам

На Оригеново учење, као и на ставове раних хришћанских апологета и богослова, извјесни утицај извршио је и неоплатонизам. Оригенов поглед на свијет *тјелесног* и *материјалног*, познат као *оригенизам*, осуђен је на Петом васељенском сабору 553. године у Цариграду. Оригенизам је живо испреплетан како са *неоплатонизмом*, тако и са *манихејством*.¹⁵⁵ Спона, која постоји између Платоновог свијета идеја и њему паралелног материјалног свијета јесу *душе* или *логоси твари* који су у овом свијету.¹⁵⁶ Њих треба ослободити материје и спасити их, омогућујући им повратак у Царство Небеско, у идејни првобитни свијет.¹⁵⁷

Нетрпељивост па и непријатељско расположење царева-иконобораца из првог периода иконоборства (726–780) према *материји* и свему што је *материјално* може се приписати утицају оригенизма. На Оригеново интелектуално обликовање снажан неоплатонски утицај извршио је Филон Александријски (40. прије Христа – 20. послије Христа). У Оригеновим дјелима, као и у дјелима неких раних хришћанских писаца, искоришћен је Филонов егзегетски метод. Ориген је учио да, пошто је Отац невидљив по својој природи,

¹⁵⁴ Мидић, „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност*, 2009², 24.

¹⁵⁵ Ориген (*Ὠριγηνος*, 185–254) је теолошко образовање добио од Климента Александријског, а философско од чувеног Амонија Сакаса из Александрије, оснивача неоплатон(ичар)ске школе.

¹⁵⁶ Мидић, „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност*, 2009², 24.

¹⁵⁷ Исто.

Он је родио *невидљиву слику*, а човјек је *подобје слике* или *слика слике*. Међутим, у полемици око светих икона иконоборци ниједном нису поменули већ осуђено Оригеново име из бојазни да не дискредитују свој покрет. Дакле, нису жељели да сами себе унапријед осуде.¹⁵⁸ Да су се у одбрани својих ставова макар једанпут позвали на Оригенов ауторитет, неизоставно би услиједила њихова компромитација.¹⁵⁹

2.6.1.3. Манихејство

Извјесног утицаја на креирање иконоборачке идеологије имало је и манихејство¹⁶⁰ (*μανιχαϊσμός*) које се појавило крајем III вијека. Морал манихејаца подразумијевао је строго уздржавање од свих чулних задовољстава, као и од идолопоклонства.¹⁶¹ Евидентно је да су манихејци извршили ако не кључни, а оно сигурно знатан утицај на иконоборачке идеологе, јер су и иконоборци свете иконе сматрали идолима, односно чулним задовољством. Као што су заговорници класичне грчке неоплатон(ичар)ске мисли са ниподаштавањем гледали на *тијело* и *тјелесно*, тако су и манихејци изражавали презир према *материји* као таквој и према свему *материјалном*, па самим тим и према светим иконама како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља уопште. Такође, манихејци су одбацивали крст и мошти светитеља. Манихејском схватању робовао је и византијски цар Константин V Копроним (741–775). Једина вриједност, коју је признавао светитељима било је спасење њихових сопствених душа.¹⁶²

¹⁵⁸ Флоровски, Г., „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (Београд 1995) 92–93.

¹⁵⁹ Исто, 93.

¹⁶⁰ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1285–1286.

¹⁶¹ Поповић, Р., *Појмовник црквене историје*, Београд 2014, 214.

¹⁶² Zuckerman, С., „The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit“ (Bibliotheca Hagiographica Graeca 1746), *Revue des études byzantines* 46 (1988) 203.

2.6.1.4. Павликијанство

Упоредо са исламом и павликијанство (*παυλικιανισμός*) представља појаву која је хронолошки најближа иконоборству. Павликијанство је настало у другој половини VII вијека. Формирано је комбинацијом елемената гностицизма и манихејства који су преживјели у источним областима Византијског царства.¹⁶³ Многи елементи ових двију хетеродоксних струја утицали су на нове правце, као што је месалијанство. Те струје шириле су се у Месопотамији, Сирији и источним предјелима Мале Азије. Такође, раније су на овим просторима била жаришта несторијанске и монофизитске јереси.¹⁶⁴

Као и докети, павликијани погрешно уче о Оваплоћењу Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве. Одбацивали су сваки обред и спољашње изражавање побожности код вјерника. Према павликијанском учењу молитвено поштовање, поклоњење и цјеливање светих икона, крста, светитеља и њихових моштију је излишно, па чак и штетно.¹⁶⁵ Сходно павликијанском поимању и иконоборачки идеолози одбацивали су свете иконе, светитеље и њихове мошти. За разлику од павликијана, иконоборци једино нису одбацивали крст. Од светих тајни павликијани признају само крштење и причешће, али их савршавају, како сами кажу, на нематеријалан, духовни начин.¹⁶⁶ Дакле, не признају свету тајну свештенства.¹⁶⁷ Свете храмове сматрају непотребним. Одбацују људску природу у Господу Исусу Христу. Као и гностици, ни павликијани не признају Свето Писмо Старог Завјета. Када је у питању Свето Писмо Новог Завјета, одбацују сваку канонску књигу коју сматрају јудејском.¹⁶⁸

¹⁶³ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 767.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 258.

¹⁶⁶ Исто.

¹⁶⁷ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 767.

¹⁶⁸ Ibid.

2.6.2. Монофизитска јерес

Према архимандриту Евтих(иј)у,¹⁶⁹ човјечанска природа Господа Исуса Христа била је *смјешана* са Његовом божанском природом.¹⁷⁰ Евтихијево учење познато је као монофизитство¹⁷¹ (*μονοφυσιτισμός*). Он је сматрао да је Господ Исус Христос имао само једну – божанску природу, којом је људска природа била обавијена.¹⁷² Северови монофизити – северијанци, углавном са сјевера Сирије, учили су да је оваплоћена природа Господа Исуса Христа била *једна*. Заступали су погрешну антихалкидонску синтагму да је оваплоћена природа Христова настала из (*ἐκ*) двије природе, супротно формулацији Четвртог васељенског сабора да је оваплоћени Логос у (*ἐν*) двије природе.¹⁷³ Посматрано из визуре монофизита-северијанаца учење о једној природи Господа Исуса Христа осигурава реалност Оваплоћења божанског Логоса. По њиховом поимању, формулација Четвртог васељенског сабора о двије природе Господа Исуса Христа оваплоћеног од Духа Светог и Марије Дјеве неоправдано раздваја *божанско* од *човјечанског* у Христу, те стога угрожава истинску реалност оваплоћења божанства.

Монофизитство је осуђено на Четвртом васељенском сабору 451. године у Халкидону.¹⁷⁴ Као такво, опстало је једино у националним монофизитским црквама на Истоку, насталим још у VI вијеку: Коптској, Јерменској, Етиопској и Сиријско-јаковитској, које постоје и до данас као самосталне.¹⁷⁵

Суштину монофизитске јереси представља учење о једној и то божанској природи у личности Богочовјека Господа Исуса Христа. Јеретици-монофизити учили су да је слаба људска природа просто ишчезла у тренутку сједињења са савршеном божанском природом. Међутим, неки аутори опет искључују форма-

¹⁶⁹ Оснивач монофизитске јереси.

¹⁷⁰ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 51.

¹⁷¹ *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 1398–1399.

¹⁷² Брок, С., „Иконоборство и монофизити“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 88.

¹⁷³ Исто.

¹⁷⁴ Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 233.

¹⁷⁵ Исто, 234.

тивну улогу монофизитства у свим његовим подврстама.¹⁷⁶ Такво мишљење заступају због наводног одсуства христолошких аргумената на почетку иконоборачке кризе.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Јулијанисти, који су добили назив по епископу Јулију из Халикарнаса у Малој Азији, представљају најрадикалније монофизите. Другачије се називају *фантазијастима*, јер су учили да је Господ Исус Христос имао божанско, непропадљиво, бесмртно тијело. Супротно њима, антиохијски патријарх Север учио је да је тијело Господа Исуса Христа прије Васкрсења било пропадљиво. У VI вијеку настали су *теонасхити* као нова фракција монофизита, уп. Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 233–234.

¹⁷⁷ Брок, „Иконоборство и монофизити“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 89. Исти аутор даље наставља: „Заправо, као да се целокупно питање христологије потенцирало као по навици, само зато што је то постало традиционално бојно поље овог спора.“ Ова тврдња нема своје упориште у релевантним изворима са почетка иконоборачке кризе. Наиме, поуздано се зна да је проблем на почетку спора 726. године одмах постављен на христолошку основу, а култ светих икона повезан са христолошком догмом. Ову тврдњу најбоље поткрепљују бројне преписке: Германός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συναδῶν* (Germanus I Constantinopolitanus, *Epistola Germani beatissimi, qui suit patriarcha Constantinopoleos, ad Joannem episcopum Synadensem*; *Посланица Германа цариградског патријарха Јовану синадском епископу*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 243–246, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 156B–161D; cf. Mansi XIII, 100B–105B; уп. [Дејанія Вселенских Соборов 4, 462–464]; Германός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 246–247), PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A; Германός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 250–261), PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475); Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (Γρηγόριος ΙΙ Ρῶμης, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ρῶμης περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἰσαυρον* [επιστολή πρώτη]; *Прва посланица светог Оца нашег Григорија ΙΙ ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 271–279, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 959A–974B; Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (Γρηγόριος ΙΙ Ρῶμης, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ρῶμης περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων*

2.6.3. Јудеоисламска култура

Јудаизам је извршио извјесни утицај на појаву иконоборства.¹⁷⁸ Као манихејско-павликијански и јудејски утицај поријеклом је из средишта Мале Азије, тачније из Јерменије. Овај утицај на појаву иконоборства ранијег је поријекла од исламског. Огледао се у одбацавању култа светих икона уопште. Такав став Јевреји оправдавају другом заповијешћу Декалога (2 Мој 20, 4–5; уп. 5 Мој 5, 8–9), погрешно сматрајући да се она односи на свете иконе, поистовјећујући иконопоштовање са идолопоклонством, а иконе са идолима. Када је ријеч о поимању светих икона међу Јеврејима и хришћанима, однос који ће свака од супротстављених страна бити у стању да изгради према светим иконама, биће знамење њеног односа према Богу, при чему ће такав однос представљати основу различитости њиховог религиозног идентитета.¹⁷⁹ За писце иконопоштовалачких текстова, прихватање светих икона постало је „лакмус папир“ за провјеру истинске вјере.¹⁸⁰ Епископ Константин Наколијски из Фригије био је укључен у појаву иконоборства 724. године и водио је расправу о томе да је иконопоштовање исто што и идолопоклонство и да је противзаконито.¹⁸¹ Патријарх Герман I Цариградски (715–730) послао му је

[ἐπιστολὴ δευτέρα]; *Друга посланица светог оца нашега Григорија II папе римског о светим иконама цару Лаву Трећем Исавријанцу*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 281–284, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 975C–982B; Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (Γρηγόριος II Ρώμης, *Επιστολὴ Γρηγορίου τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ρώμης πρὸς Γερμανὸν τὸν ἀγιωτάτον πατριάρχον Κωνσταντινουπόλεως*; *Посланица папе Григорија II патријарху Герману*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 286–290, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462).

¹⁷⁸ Νικηφόρος I Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρήσις τρίτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus tertius*), PG 100, 529B–C.

¹⁷⁹ Barber, C., „The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art“, *Speculum* 72:4 (1997) 1025.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Nicephorus, *Antirrheticus tertius*, PG 100, 529C.

писмо у којем га поучава да се не брине, јер упркос нападима на хришћане, и Јевреји су такође идолопоклоници.¹⁸²

Чињеница да је иконоборство било нови феномен како у Византији тако и код мухамеданаца и да је било примјетно у обје државе у исто вријеме, подстакла је многе научнике, философе и теологе да говоре о непосредним или посредним везама између византијског и мухамеданског иконоборства.¹⁸³ Ипак, јудејски и исламски утицај нису настали упоредо из заједничких теолошких, културних, социјалних предуслова.¹⁸⁴ Иконоборство је, без сумње, средишња тема у византијској историји VII–IX вијека, па би се сходно томе, византијско-мухамедански односи могли класификовати на: *предиконоборачке*, *иконоборачке* и *постиконоборачке*.¹⁸⁵ Неки аутори тврде да је иконоборство рођено у калифату.¹⁸⁶

Такође, иконоборачка јерес свој настанак у великој мјери дугује исламу.¹⁸⁷ Међутим, занимљива је чињеница да Куран нигдје експлицитно не забрањује иконопоштовање.¹⁸⁸ До краја VII вијека муслимани нису забрањивали хришћанима да поштују свете иконе.¹⁸⁹ Народно иконоборство појавило се у Анадолији 724, а под његовим утицајем и у Константинопољу 726. године. Ова неуобичајена хронолошка посљедичност никако не личи на коинциденцију. Међутим, патријарх Герман I Цариградски каже да су и Сарацени

¹⁸² Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θεομῆν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 168B–C; cf. Mansi XIII, 109C–D.

¹⁸³ Jokisch, B., *Islamic Imperial Law*, Walter de Gruyter – Berlin – New York 2007, 474.

¹⁸⁴ Strohmaier, G., „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irscher), (Leipzig: Koehler & Amelang 1980) 85.

¹⁸⁵ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 439.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Nicephorus, *Antirrheticus tertius*, PG 100, 529B–C.

¹⁸⁸ Strohmaier, „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irscher), (1980) 85.

¹⁸⁹ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 471.

идолопоклоници, који обожавају црни камен.¹⁹⁰ У сунитском исламу забрањено је ликовно представљање Божијих посланика. Стога муслимани у џамијама практикују једино *арабеске* и *орнаменте*. Муслимански умјетник суочен је са упозорењем: на Судњи дан од њега ће се тражити да удахне живот својим фигурама, и уколико не успије да оживи људска бића и животиње које је обликовао, биће предат вјечном огњу, као богохулни противник једног и јединог Творца.¹⁹¹ Забрану ликовног представљања Божијих посланика муслимани оправдавају истим разлозима као и Јевреји. Дакле, ако узмемо у обзир чињеницу да је ислам синкретистичка религија, веома је вјероватно да је он своју нетрпељивост према светим иконама и иконопоштовању заправо преузео из јудаизма.¹⁹²

2.6.4. Геополитичка ситуација

У VII вијеку мухамеданци су освојили три петине византијских територија.¹⁹³ Египат, Сирија и Палестина нашли су се под мухамеданском влашћу. Велики број Византијаца, поготово у градским срединама, остао је под мухамеданском влашћу, иако се зна да су многи покушали да избјегну усљед инвазије на њихову земљу. Већи дио сеоског становништва живио је обрађујући земљу, која је у првој четвртини VIII вијека била нападнута и коју је, без обзира на жртву, требало бранити од завојевача.¹⁹⁴ Становништво са истока Византијског царства и из његове унутрашњости махом је заузимало иконоборачки став. Задатак свјетовних власти у очувању стабилности Византијског царства с почетка

¹⁹⁰ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 251–252), PG 98, 168C–D; cf. Mansi XIII, D–E.

¹⁹¹ Grunebaum, G. E. v., „Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment“, *History of Religions* 2:1, The University of Chicago Press (Chicago 1962) 5–6.

¹⁹² Strohmaier, „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (1980) 85.

¹⁹³ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 322.

¹⁹⁴ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 46.

иконоборачке епохе (прва половина VIII в.) био је веома захтјеван и комплексан, а простор за политички маневар сужен. Свјетовне власти хтјеле су да по сваку цијену за своју ствар придобију рурално становништво са истока Царства.¹⁹⁵ Дакле, држава је настојала да обезбиједи приврженост и вјерност становништва из унутрашњости царства.¹⁹⁶ Мотив Византијске државе да обезбиједи лојалност руралног становништва била је његова бројност, док је урбано становништво, иако је представљало елиту, било малобројно. У вези са односом према култу светих икона, свјетовним властима иконоборачке епохе више је било стало до идеолошке оријентације становништва из унутрашњости Византије, неголи до мишљења престоничког становништва, тим прије што се поуздано знало да је становништво Цариграда (искључујући иконоборачку властелу) и уже периферије углавном имало веома изражено иконопоштовалачко расположење.

2.6.5. Експанзионистичке аспирације државе према духовној сфери

Став да је иконоборачка јерес заправо империјални изум постао је аксиом. Подстрекачко дјеловање извјесног броја епископа-иконобораца састојало се у подстицању свјетовних власти да донесу указ о забрани иконопоштовања. Међутим, ти епископи нису имали одлучујући утицај. Дакле, иконоборство је творевина свјетовних власти, у шта нема никакве сумње.

Иконоборачка криза представља период најинтензивније супремације свјетовних над духовним властима у историји Византијског царства. „Доба иконоборства било је за православну цркву добом тешкога искушења. Ту се није тицало тога само, да се укине штовање светих икона, него главним начином, да се у цркви удвори туђа власт, власт свјетовна, која је хтјела да силом својих указа одређује, шта се има сматрати у цркви православним. Свјетовна власт

¹⁹⁵ Већи дио становништва источног дијела Византијског царства имао је иконоборачко одређење. Илустрације ради, обојица византијских царева: Лав III Исавријанац (717–741), покретач првог, и Лав V Јерменин (813–820), покретач другог периода иконоборства били су са истока Византије. Касније, због заказивања Седмог васељенског или Другог никејског васељенског сабора за 31. јул 786. године у Цариграду, дошло је до масовне побуне у дијелу византијске војске, регрутоване махом са истока Царства.

¹⁹⁶ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 46.

хтјела се насилно увући у област цркве.¹⁹⁷ Дакле, забраном култа светих икона свјетовна власт жељела је постићи вишеструки учинак, не марећи притом за став духовних власти о питању које је било предмет спора. У *Еклоги*, која је дјело двају цара-иконобораца Лава III Исавријанца (717–741) и његовог сина Константина V Копронима (741–775), пише да стадо Христово напаса, као што каже апостол Петар (1 Пет 5, 2) цар Лав III Исавријанац, а не цариградски патријарх.¹⁹⁸

Феномен иконоборства у Византијском царству садржавао је дубљи сукоб око трајног свеобухватног смисла вјере, умјетности, свете Литургије. Иконоборачка криза сигурно је *убрзана* интервенцијом свјетовних власти како би се Византијско царство супротставило опасности која му је озбиљно пријетила од Арабљана на Истоку. Такву конклузију потврђује чињеница да је иконоборство нестало паралелно са ишчезавањем арабљанске најезде и реалне опасности која је предстојала. Једноставно, иконоборство је изгубило тло под ногама тачно средином IX вијека или у вријеме када није постојала никаква арабљанска пријетња Византијском царству. Из наведеног произлази чињеница да колико је времена Византијско царство стрепјело од Арабљана, толико је и Цркви пријетила реална опасност од иконоборства. То ипак не значи да је иконоборство у Византијском царству арабљанске провенијенције, већ је искључиво творевина империјалних власти.

2.7. Иконопоштовање, икономанија и икономахија

2.7.1. Иконопоштовање

Однос према светим иконама изражен је кроз сљедеће појмове: иконопоштовање (*εικονοφιλία*), иконоробовање (*εικονοδοῦλεια*),¹⁹⁹ иконостужење (*εικονολατρεία*).²⁰⁰ Кан. 36. Сабора у Елвири почетком IV вијека, дакле много прије

¹⁹⁷ Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 466.

¹⁹⁸ Λέοντος καὶ Κωνσταντίνου, „Ἐκλογή τῶν νόμων“ (Leonis et Constantini, „Ecloga“), (ур. L. Burgmann), (Frankfurt am Main 1983) 160, 21–23.

¹⁹⁹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 202.

²⁰⁰ *Λατρεία* (служење, богослужење, обожавање).

званичне појаве иконоборачког покрета, изричито је забрањивао иконопоштовање. Постоји мишљење да је Црква у Шпанији овим прописом жељела да заштити од унижења оно што је предмет поштовања.²⁰¹ У Византијском царству, а прије појаве иконоборачке јереси (726), свете иконе украшавале су не само храмове и православне домове, него су се налазиле и на градским трговима, улицама и другим јавним мјестима. Њима је приписивана чудотворна моћ у заштити градова. Заправо, свете иконе су код православних хришћана од суштинског значаја и насушне су у народној побожности.²⁰²

2.7.2. Икономанија

У први мах чини се да је икономанија (ис)празан неологизам, кованица која је вјештачки *ad hoc* сročена. Представљањем фигура у људском облику, које су се налазиле на ранохришћанским мозаицима, светим иконама, фрескама и у скулптурама, сакрална умјетност неријетко је узнемиравала дух вјерујућих људи који су били у убјеђењу да човјек није у стању да на материјалан начин изобрази оно што је божанско.²⁰³ Свети Јован Дамаскин каже: „Εἰ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνα ἐποιοῦμεν, ὅντως ἡμαρτάνομεν ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀσώματον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπερίγραπτον εἰκονισθῆναι“²⁰⁴ („И заиста, ако бисмо ми правили слику [икону] невидљивог Бога, грешили бисмо, јер је немогуће изобразити оно што је бестјелесно и без облика, невидљиво и неописиво“).

Икономанију не би требало сасвим уско посматрати као усиљено омасовљавање броја иконопоштовалаца, инсистирање на што већој репродукцији светих икона, већ њихово претјерано величање – обожавање. Та појава се може окарактерисати као непотребна, па чак и штетна. Међутим, проблем постаје комплекснији услед чињенице што је феномен икономаније уочен код иконо-

²⁰¹ Ouspensky, L., *Theology of the Icon 2*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, 16.

²⁰² Булгаков, С., *Православље*, Београд 1991, 163.

²⁰³ Јањић, Д., „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (Београд 2004) 48.

²⁰⁴ Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγοι Ἀπολογητικοί Πρὸς τοὺς Διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας* (Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*), (ур. В. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 17, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1975, 3:71–72, 1–3.

поштовалаца. Као што сујевјерје и празновјерје не постоје међу а(нти)теистима, по истом принципу ни феномен икономаније није регистрован у иконоборачком табору. Поред легитимног култа светих икона, почеле су да бујају разноврсне злоупотребе и сујевјерја.²⁰⁵ Тако је култно изображавање светих икона постепено почело да поприма обресе фетишизма.

Икономанија се манифестовала на различите начине. Прије иконоборачке кризе, у вријеме њеног постојања (726–843) и после тог периода код простодушног а вјерујућег народа, па чак и код свештенства, култ светих икона, како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља, покаткад је пренаглашаван у смислу неправилног упражњавања култа иконе. Заиста, међу побожним свијетом све чешће се могло уочити претјерано поштовање светих икона, које се неријетко граничило са идолопоклонством и паганизмом.²⁰⁶ Предимензионирано поштовање светих икона било је изузетно честа појава. Посебно су поштоване *чудотворне* иконе, нарочито са ликом пресвете Богородице. Предмет таквог поштовања биле су углавном мироточиве свете иконе или иконе за које је било везано локално предање о неком чудесном догађају. И у народном и у црквеном предању значајно мјесто припадало је светим иконама за које се вјеровало да су на чудесан начин мијењале мјесто боравка, као и оним *мироточивим*.

Прекомјерно поштовање светих икона уочено је чак и у западном крилу Цркве. На примјер, извјесни чланови Цркве, да би били што „православнији“ и ревноснији при иконопоштовању, вјероватно из најплеменитијих намјера, упражњавали су несвакидашње ритуале, вјерујући да тако практикују култ светих икона, не схватајући да фанатизму нема мјеста у православљу и да му је тај феномен, у било којем облику, потпуно стран.

Погрешна представа може да претвори икону у *идол* – обожавани предмет, којем су приписивана божанска својства. И овдје Јован Дамаскин каже: „Καὶ πάλιν εἰ ἐπιούμεν εἰκόνας ἀνθρώπων καὶ ταύτας θεοῦς ἡγούμεθα καὶ ὡς θεοῖς ἐλατρεύομεν, ὄντως ἡσεβούμεν“²⁰⁷ („Ако опет правимо слике [иконе] људи и сматрамо их за

²⁰⁵ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 48.

²⁰⁶ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 766.

²⁰⁷ Kotter, *Orationes* 3:72, 3–5.

богове и као боговима им служимо, стварно безбожно радимо.“) „Ἄλλ’ οὐδὲν τοῦτων ποιοῦμεν.“²⁰⁸ („Међутим, ми ништа од свега тога не чинимо“.) Каткад се вјеровало да у светој икони живи дух светитеља који је на њој изображен. Овакво стање било је најизраженије у вријеме пред одржавање Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији. Учесници овог јеретичког сабора вјеровали су да ће одлука о санкционисању иконопоштовања заправо подићи духовност и религиозност у народу и да ће избавити јерархију од реалног радикализма.²⁰⁹

Свете иконе биле су уобичајене реликвије у домаћинствима, а минијатурни кућни олтари с временом су поста(ја)ли привилегија елитних друштвених слојева. Илустрације ради, ово су неке од истражених девијација у погледу неуобичајеног поштовања светих икона:

- Поједини свештенослужитељи нису хтјели да се причесте док претходно Свете Дарове не положи на икону.²¹⁰ Дакле, полагали су пресвето Тијело и пресвету Крв Спаситељеву на иконе.²¹¹ Са светих икона причешћивали су се(бе) и друге.²¹² Заиста су мислили да ће на такав начин причешће постати још „дјелотворније“, што је потпуно неуобичајена појава на светој Литургији и одступање од устаљене свештене праксе;
- Био је широко распрострањен обичај ритуалног прања светих икона на изворима и ријекама како би водени токови били освештани;
- Неки старији свештенослужитељи справљали су нарочиту смјесу од Светих Дарова на Литургији и саструганих боја од иконâ да би тако „повећали“ снагу самог причешћа, што је потпуно застрањивање у теолошком смислу,²¹³

²⁰⁸ Ibid, 3:72, 5–6.

²⁰⁹ Карташов, А. В., *Васељенски сабори 2*, са руског превела Мира Лалић, Београд 1995, 200.

²¹⁰ Исто.

²¹¹ Вјероватно се мисли на свете иконе на којима је изображен лик Господа Исуса Христа.

²¹² Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ’ αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 772.

²¹³ Ibid; уп. Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200.

- Било је и оних који су стругали боје фресака и узимали их као свету тајну (причешћивали се);²¹⁴
- Веза пресвете Богородице са рађањем условила је и формирање одређених култних мјеста, односно храмова, који су постајали мјеста нарочитог ходочашћа, а иконе пресвете Богомајке предмети посебног молитвеног поштовања. Жене, углавном нероткиње, походиле су ове храмове чак и из најудаљенијих крајева не би ли се поклониле нпр. фресци на којој је изображен лик пресвете Богоматере, додирнуле је па чак и ољуштиле мало малтера са зида. Овај прах би размутиле у води и попиле, непоколебљиво вјерујући да ће материнство пресвете Богородице чудотворно дјеловати и у њима;
- Неки су љуштили површински слој многопоштованих светих икона и носили га као амулет;²¹⁵
- Храмови су посвећивани некој *чудотворној* икони, што је појава која није најдоследнија православној теологији, као што није уобичајено да се посвећују светој евхаристији или моштима неког мученика;
- Поједини свештеници више су вољели да служе свету Литургију по приватним кућама, и то на иконама, умјесто на црквеним престолима;²¹⁶
- Неки лаици ишли су тако далеко у скретању да су узимали поједине *чудотворне* иконе за своје кумове на светој тајни крштења и слично. На такву појаву код неких Византијаца жалио се и иконоборац византијски цар Михаило II (820–829).²¹⁷ Он је, наводно, заузимао неутралан став у вези са односом према култу светих икона.

2.7.3. Икономахија

У одступању од устаљене праксе у вези са упражњавањем култа светих икона каткад није било мјере. Одговор оних „најправославнијих“ у доба

²¹⁴ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 49.

²¹⁵ Исто; cf. *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 82–83.

²¹⁶ Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 200.

²¹⁷ Исто.

иконоборства у Византији, како из редова више јерархије тако и из државног апарата, на наведене неправилности у поимању смисла и значаја светих икона, обично је одражавао другу крајност, а то је екстремна иконофобија која је у одређеној мјери генерисала настанак иконоборачког покрета. На основу реченог, могао би се извести погрешан закључак да је у ствари *икономанија* испровоцирала појаву друге крајности – икономахије или, другим ријечима, да је иконоборачка јерес реакција на изопачени феномен *икономаније*. Иако идолизује учење Цркве, наведена појава *икономаније* не би сама могла да подстакне настанак јереси која се назива *иконоклазам*.²¹⁸ Између осталих, *икономанија* би евентуално могла да буде поменута у контексту услова који су довели до појаве иконоборства. Међутим, свјетовним властима иконоборачке епохе *икономанија* не може послужити као изговор за прибјегавање иконоборству.

2.8. Разлике између Истока и Запада у поимању светих икона

Још прије Седмог васељенског сабора одржаног 787. године у Nikeји иконопоштовање је богословски постављано на христолошку основу и до тога је Цркви у Византијском царству било веома стало.²¹⁹ Патријарх Герман I Цариградски (715–730), још прије Јована Дамаскина (676–†749/750), повезивао је култ светих икона са христолошком догмом. Први богослов на Западу из иконоборачког раздобља (726–843), који је у својим списима повезивао култ светих икона са христолошком догмом, био је Григорије II (715–731), папа римски. Извјештаје о његовом ставу дају три посланице-одговора: *Gregorius II Romanorum, Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* [epistola prima],²²⁰ *Gregorius II Romanorum, Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum*

²¹⁸ Овај термин више је у оптицају код аутора са Запада. На Истоку је познат и у облику *иконокластија* или иконоборство (*εικονομαχία*) или иконоломство.

²¹⁹ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинцаца*, 1969–1970, 176; уп. Јевтић, А., „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља*, Београд: Храст (1990) 35.

²²⁰ Mansi XII, 959A–974B (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 271–279).

imperatorem [epistola secunda]²²¹ и Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos*.²²² Иконоборство се појавило 726. године због тога што код заговорника те јереси – свјетовних власти и иконоборачког дијела више јерархије – заправо није била искристалисана христологија. Наиме, оваплотивши се од Духа Светог и Марије Дјеве, Господ Исус Христос је постао и ликовно изобразив. О оваплоћењу говори и Никеоцариградски символ вјере,²²³ који је настао у IV вијеку, дакле много прије званичне појаве иконоборства (VIII вијек).

Црква на Западу безрезервно је признала Седми васељенски сабор као и све његове закључке. Међутим, према општој свијести у западном крилу хришћанске Цркве икона је била „света слика Истока“.²²⁴ Ипак, света икона је, по својој суштини остала, *света слика хришћанства*. Стање у којем је икона схваћена као „света слика Истока“, довело је до истинског убјеђења да Запад различито од Истока доживљава значај свете иконе.²²⁵ Иконоборачки спор није се тикао само Византије.²²⁶ Запад је такође био у њега укључен.²²⁷ Познато је да се у вријеме иконоборачке кризе на Истоку римска Црква изјашњавала у иконопоштовалачком духу. И не само то, него је пружала и уточиште свима који су са Истока протјеривани због иконопоштовања.

У западном дијелу хришћанске Цркве свете иконе, како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља, својим живописом и евоцирањем насликане личности, као и импресивношћу представљања, имају циљ да подстакну религиозно усхићење. Неријетко су служиле као

²²¹ Mansi XII, 975C–982B (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 281–284).

²²² Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 286–290).

²²³ Трећи члан.

²²⁴ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 3.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Флоровски, „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (1995) 84.

²²⁷ Исто.

*средства за поуку и као украси, док су на Истоку свете иконе – предмети поштовања.*²²⁸ У хришћанској Цркви на Истоку свете иконе са било којим изображеним ликом представљају спону између онога ко се моли и Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља. Свете иконе су неопходне ради нашег општења и заједничарења са Господом и човјековог приближавања Богу ради остварења заједнице са Њим.

2.9. Чланови више јерархије као протагонисти иконоборства

Свакоме, ко се иоле студиозно позабавио иконоборачким феноменом, постало је јасно да је иконоборство (726–843), без икакве сумње, у својој основи империјална јерес. Међутим, захваљујући досадашњем истраживању, утврђено је да је иконоборачка криза имала своје стварне подстрекаче и у високој јерархији, и то у дијелу Цркве на истоку Византијског царства.²²⁹ На самом почетку иконоборачког сукоба међу епископима из Мале Азије формирана је читава скупина противника светих икона.²³⁰ Источни дио Византије остао је познат по томе што се још од древних времена противио сликама.²³¹ Свако истраживање иконоборачке географије укључује идентификовање оних области чији народ је трпио под влашћу иконобораца, као и оних области у којима су иконопоштоваоци били заштићени.²³² У том смислу постоје три врсте области: гдје су иконопоштоваоци одлазили тражећи уточиште и гдје су наилазили на добродошлицу народа и црквених власти; гдје су иконоборачке мјере биле на снази; гдје иконоборачке мјере нису могле да буду спроведене, да ли због отпора становништва или евентуално локалних власти.²³³ Византијски цар Лав III Исавријанац (717–741) прво је добро процијенио

²²⁸ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 770.

²²⁹ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 34.

²³⁰ Каргашов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 200.

²³¹ Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 137.

²³² Ahrweiler, „The Geography of the Iconoclast World“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и Ј. Herrin), (1977) 22.

²³³ Ibid.

ситуацију, па је пронашао ослонац у једном дијелу јерархије.²³⁴ Чињеница, која говори у прилог томе да цар Лав III Исавријанац није био без подршке једног дијела Цркве на истоку Византије при доношењу коначне одлуке о забрани иконопоштовања, ипак му не може послужити као аболиција. Без обзира на изнесени доказ, чију важност нико од релевантних истраживача не оспорава, ипак је ријеч цара Лава III Исавријанца о овом спорном питању била посљедња, односно пресудна и одлучујућа.²³⁵

У вези са овим питањем и патријарх Герман I Цариградски (715–730) написао је три посланице-писма. У њихову аутентичност не сумња нико од ауторитативних историчара. Посланице-писма упућене су тројници малоазијских епископа: *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συνάδων*²³⁶ (посланица-одговор); *Τοῦ ἐν αἰίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας*²³⁷ (прекор); *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως*²³⁸ (прекор). Посланице-писма уједно су и најзначајнија изворна грађа која расвјетљава овај период. Оне доносе драгоцјен извјештај, који свједочи да је иконоборачки виши клир (изузев синадског епископа Јована), у ствари био оруђе у рукама свјетовних власти у припреми коначног обрачуна са Црквом. Такође, код малоазијске више јерархије била је присутна прикривена (макар с почетка иконоборачке кризе) а касније и очигледна намјера да се обрачуна са монаштвом, које је у доба иконоборачке кризе постало главни ослонац иконопоштовалачког отпора.

2.9.1. „Јересијарх“ Константин, епископ наколијски

Од малоазијских епископа, који су се успротивили култу светих икона, Константин Наколијски је један од најактивнијих.²³⁹ Био је оскудно образован,

²³⁴ Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200.

²³⁵ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 34.

²³⁶ PG 98, 156B–161D; cf. Mansi XIII, 100B–105B; уп. (ДВС 4, 462–464).

²³⁷ PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A.

²³⁸ PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475).

²³⁹ Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200.

али фанатичан.²⁴⁰ Патријарх Герман I Цариградски (715–730) изразио је озбиљан прекор епископу наколијском Константину у посланици коју му је упутио.²⁴¹ О иконоборачком убјеђењу, па чак и дјеловању епископа наколијског Константина патријарх Герман I Цариградски сазнао је од Јована, митрополита синадског који је био надређен епископу града Наколије.²⁴² На ову тему патријарх Герман I Цариградски писао је епископу наколијском Константину у два наврата и водио је са њим два разговора.²⁴³ У једном од разговорâ епископ наколијски Константин обећао је патријарху Герману I Цариградском да у народ неће уносити веће смутње кад је ријеч о односу према светим иконама и иконопоштовању. Као знак добре воље, и због датог обећања, патријарх Герман I Цариградски одустао је од предвиђених канонских мјера против њега. У својој посланици патријарх Герман I Цариградски критикује адресата епископа наколијског Константина и зато што Јовану, митрополиту синадском није благовремено уручио патријархову посланицу. О таквом немарном држању епископа наколијског патријарх Герман I Цариградски сазнао је такође лично од Јована, епископа синадског.

Не осврћући се на дато обећање, Константин, епископ наколијски, предузео је кораке за уклањање иконе Господа Исуса Христа, оправдавајући се старозавјетном забраном ликовног представљања Бога, због чега је постао творац теолошког иконоборства.²⁴⁴ Успротивио се „клањању рукотвореним предметима“ (*προσκύνησις τοῖς χειροποίητοις*), и тврдио је да икона као таква изопачује *светост светог* и одвраћа пажњу у току молитве.²⁴⁵ На другој страни, патријарх Герман I Цариградски заступао је мишљење да су свете иконе, како Господа Исуса Христа

²⁴⁰ Исто.

²⁴¹ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 246–247), PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A.

²⁴² Град Наколија припадао је Синадској митрополији (Фригија), уп. Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200.

²⁴³ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 30.

²⁴⁴ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 12.

²⁴⁵ Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200; cf. Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 12.

и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља, у ствари незаобилазне у слушању и разумијевању ријечи Божије и да доприносе јачању вјере.²⁴⁶ То отворено иступање Константина, епископа наколијског, против култа светих икона датовано је у 724. годину.²⁴⁷

Важно је нагласити да се епископ наколијски Константин успротивио молитвеном поштовању светих икона чак двије године прије јавног иступања цара Лава III Исавријанца (717–741). Због противљења култу светих икона, патријарх Тарасије Цариградски с правом је епископа наколијског Константина и њему сличне прозвао јересијарсима (*αἱρεσιάρχαι*),²⁴⁸ зачетницима јереси и виновницима иконоборства. Епископ Константин Наколијски представља *почетак јереси*. „У једно те исто време били су и јересијарси и јерарси, уместо мира народу су објавили раздор, а уместо пшенице на пашњацима црквеним посејали су плеву.“²⁴⁹

²⁴⁶ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 12.

²⁴⁷ Грифит, С. Х., „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 121.

²⁴⁸ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολή πρώτη/, Mansi XIII, 461E–462A.

²⁴⁹ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ γαλινοτάτοις ἡμῶν βασιλεῦσι Κωνσταντίνῳ καὶ Εἰρήνῃ τῇ αὐτοῖ μητρὶ Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς θεοφυλάκτου καὶ βασιλίδος ὑμῶν πόλεως νέας Ρώμης, καὶ πᾶσα ἡ ἀγία σύνοδος ἡ κατ’ εὐδοκίαν Θεοῦ, προστάζει δὲ τῆς φιλοχρίστου ὑμῶν βασιλείας συνελθοῦσα ἐν ταύτῃ τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τὸ δεύτερον* (Tarasius Constantinopolitanus, *Piissimis et christianissimis imperatoribus nostris Constantino et Irenae matri ejus Tarasius indignus episcopus divinitus conservandae regiae urbis vestrae novae Romae, et tota sancta synodus, quae beneplacito quidem Dei, praeceptione vero Deum amantis imperii vestri secundo convenit in hac splendida Nicaeorum metropoli*; *Посланица [Сабора] најблагочестивијим и најсветлијим владарима нашим Константину и Ирину матери његовој*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 375, са грчког превода Радомир Поповић), Mansi XIII, 401D.

2.9.2. Томо, епископ клавдиопољски

Патријарх Герман I Цариградски (715–730) написао је, 725. године, посланицу епископу Томи Клавдиопољском.²⁵⁰ Наиме, када је у питању однос према култу светих икона у Византијском царству, раме уз раме са епископом наколијским Константином стајао је и епископ Томо Клавдиопољски.²⁵¹ Чак је био и острашћенији противник култа светих икона него Константин Наколијски.²⁵² Патријарх Герман I Цариградски највише замјера епископу Томи Клавдиопољском његово опортунистичко држање у вези са односом према култу светих икона и упућује му озбиљну критику због његовог лицемјерства.

Током дуготрајног боравка у Цариграду, прије настанка иконоборачке кризе 726. године, епископ Томо Клавдиопољски никада није отворено изнио свој став у вези са односом према светим иконама како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице тако ни светих анђела и светих мужева. Он у почетку није показивао противљење светим иконама, али касније се одметнуо од црквеног предања и пришао противницима иконопоштовања. Тачније, у вези са овим проблемом није износио своје мишљење, тако да се није ни могао извести поуздан закључак да ли је он *иконопоштовалац* или *иконокласт*.²⁵³ Ова чињеница не би била толико упадљива да епископ Томо Клавдиопољски о другим питањима није био говорљив, па би – како позван тако и непозван – умио да дебатује.

Из времена његовог вишегодишњег боравка у престоници потиче позната завјера са византијским царем Лавом III Исавријанцем (717–741) о забрани култа светих икона.²⁵⁴ Претпоставља се да је баш у овом периоду скован план између свјетовних власти и проиконаборачки оријентисане више јерархије, чија је намјера

²⁵⁰ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 250–261), PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475).

²⁵¹ Град Клавдиопољ (*Κλαυδιούπολις*) налазио се у Понту (Мала Азија), сјеверно од Галатије.

²⁵² Карташов, *Васељенски сабори 2*, 1995, 200.

²⁵³ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 250), Mansi XIII, 108D–E.

²⁵⁴ Остало је непознато у којем временском раздобљу је боравио у Цариграду.

била да се обрачуна са иконопоштовалачким дијелом Цркве. По повратку у град Клавдиопољ епископ Томо отворено је испољио своје иконоборачко убјеђење, што и патријарх Герман I Цариградски констатује у посланици коју му је упутио.²⁵⁵

Иконоборачким епископима из Мале Азије Константину Наколијском и Томи Клавдиопољском касније се придружио и острашћени икономах ефески митрополит Теодосије.²⁵⁶ У *Првој посланици светог Оца нашег Григорија II ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама* адресант пише: „Почео си да слушаш безбожног сина Апсимарова и њему сличне.“²⁵⁷ Теодосије је, двије деценије касније, предсједавао Првом иконоборачком сабору 754. године у Јерији.

2.10. Герман I (715–730), патријарх цариградски

Извори, који садрже податке о животу и дјелу патријарха Германа I²⁵⁸ Цариградског (*Γερμανός Α' 715–730*) веома су оскудни.²⁵⁹ Такође, записи хроничара малобројни су и штурни.²⁶⁰ Хроничари, који су временски били најближи патријарху Герману I Цариградском, су патријарх Никифор I Цариградски (806–815) и Теофан.²⁶¹ Дакле, изузетак чине Теофанова *Хроника* и

²⁵⁵ Γερμανός Πρῶτος Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 250), Mansi XIII, 108E.

²⁵⁶ Син збаченог и погубљеног нединастичког владара Тиберија III Апсимара (*Τιβέριος Γ' Ἀψίμαρος*, 698–705) који је био германског поријекла.

²⁵⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 276), Mansi XII, 967D.

²⁵⁸ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 846–847.

²⁵⁹ Cf. *Tusculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, 3. neu bearbeitete u. Erweiterte Aufl. von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München – Zürich 1982, 285.

²⁶⁰ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 5.

²⁶¹ Νικηφόρος I Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρήσις πρώτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus primus*), PG 100, 279C–282B; cf. Theophanes, *Chronographia* 1–2 (ур. С. de Boor), 1883–1885.

Кратка историја аутора патријарха Никифора I Цариградског.²⁶² Неки аутори тврдили су да је патријарх Герман I Цариградски био царског рода, потомак царева: Јустинијана I Великог (527–565) и Јустинијана II (685–695; 705–711). Прије избора за патријарха био је клирик при храму Свете Мудрости у Цариграду.²⁶³ Касније је изабран за митрополита кизичког.²⁶⁴ Ово такође потврђује и патријарх Никифор I Цариградски.²⁶⁵

Патријарх Герман I Цариградски живио је веома дуго, што се поуздано да закључити из кореспонденције коју је папа римски Григорије II (715–731) водио са византијским царем Лавом III Исавријанцем (717–741). У *Првој посланици светог Оца нашег Григорија II ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама* адресант пише: „Ја разумем господина Германа, нашег брата и саслужитеља. Ти си био дужан да се с њим посаветујеш као са учитељем и оцем, и као са човеком који је старији од тебе [...] Тај муж сада пуни деведесет пет година [...]“²⁶⁶ Јован Дамаскин (676–†749/750), који је живио изван граница Византијског царства, у својим *Апологетским словима против опадача светих икона* за патријарха Германа I Цариградског каже: „Καὶ νῦν ὁ μακάριος Γερμανός ὁ βίῳ καὶ λόγῳ ἐξαστράπτων ἐρραπίσθη καὶ ἐξόριστος γέγονε, καὶ ἕτεροι πλείστοι ἐπίσκοποι καὶ πατέρες, ὧν οὐκ οἶδαμεν τὰ ὀνόματα. Οὐ ληστρικὸν τοῦτο“²⁶⁷ („Тако и сада блажени Герман [патријарх цариградски], који заблиста животом и речју, би шамаран и протеран, и многи други епископи и оци, чија нам имена нису знана. Зар то није разбојништво!?“) У ране биљешке убројана је и осуда патријарха Германа I Цариградског, и то у форми анатеме, у *Одлуци јеретичког сабора у Јерију 754. године*.²⁶⁸

²⁶² Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. С. Mango), (CSHB), 1990.

²⁶³ Germanus Costantinopolitanus, *Vita*, PG 98, 22D.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. С. Mango), (CSHB), 1990, 112, 46, 6–7.

²⁶⁶ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 276), Mansi XII, 967D.

²⁶⁷ Kotter, *Orationes* 3:103, 27–31.

²⁶⁸ *Πράξις ἐκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον* (*Actio sexta, Concilium Nicaenum secunda*), Mansi XIII, 356C.

Поред патријарха Германа I Цариградског, главни противници иконоборачке политике цара Лава III Исавријанца несумњиво су Јован Дамаскин и Григорије II, папа римски. Папа Григорије II писао је једну посланицу патријарху Герману I Цариградском,²⁶⁹ која је утемељена на убјеђењу како је патријарх успио у намјери да цара Лава III Исавријанца одврати од његових иконоборачких тежњи, што се ипак није догодило.²⁷⁰ Заједно са патријарсима цариградским: Тарасијем (784–806), Никифором I и Методијем I (843–847), Герман I Цариградски представљао је чврст браник православља у вријеме најезде иконоборачке пошасте. Он је отац отпора самовољи цара Лава III Исавријанца и протагониста борбе против иконоборачке идеологије која је предстојала Цркви. Постао је први свједок православља против иконоборства у Византији и први борац за ортодоксију.²⁷¹ О питању односа према култу светих икона одмах је заузео чврст и непоколебљив став, повезујући га са христолошком догмом. Он је био заговорник става да је немогуће изобразити божанску природу Господа Исуса Христа. „Зато и ми сликајући лик (икону) Његовог човечанског лика и људског изгледа Његовог по телу, а не Његово божанство које је недостижно и невидљиво, старамо се да очигледно представимо предмете вере [...]“²⁷² Међутим, на другом мјесту он каже: „Тоῦ δὲ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸν ἀωθρόπινον χαρακτῆρα ἀνασστηλουμένου, ἦγουν κατὰ τὴν ὁρατὴν αὐτοῦ θεοφάνειαν, παρειλήφαμεν εἰς διηνεκῆ μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου, καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυτρώσεως, δι’ αὐτοῦ τὸ τῆς παπειγώσεως ὕψος τοῦ Θεοῦ Λόγου κατανοοῦντες“²⁷³ („Икону Господа нашег Исуса Христа, која представља

²⁶⁹ Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 286–290), Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462).

²⁷⁰ Писана крајем 729. године.

²⁷¹ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 67.

²⁷² Γερμανός I Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συνάδων* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 244), Mansi XIII, 101B.

²⁷³ Γερμανός I Κωνσταντινουπόλεως, *Περὶ αἰρέσεων καὶ Συνόδων* (Germanus I Constantinopoleos, *De haeresibus et Synodis*), PG 98, 80A.

Његове човјечанске црте, видљиве захваљујући Његовом Богојављењу, прихватимо да би се чувала вјечна успомена на Његов живот у тијелу, Његово страдање, спасоносну смрт и искупљење свијета које је одатле произашло: из Његове иконе познајемо величину смирења Бога Логоса“).

Патријарх Герман I Цариградски сматрао је иконе веома значајним за неутврђене (слабе) у вјери.²⁷⁴ На једном мјесту каже да смо дужни, кроз живописно изображавање светитеља (ἀναζωγραφήσεως) да се подсјећамо њихових живота и слиједимо њихову вјеру.²⁷⁵ Судаћи по квалитету и квантитету књижевних дјела, патријарх Герман I Цариградски сматран је веома плодним писцем првог периода иконоборства (726–780).²⁷⁶ Његов патријархат трајао је 15

²⁷⁴ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 31.

²⁷⁵ Γερμανός I Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 254), Mansi XIII, 113E–116A.

²⁷⁶ Списи патријарха Германа I Цариградског: *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 156B–161D; cf. Mansi XIII, 100B–105B; уп. (ДВС 4, 462–464); *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας*, PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A; *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475); „Светога оца нашега Германа, архиепископа града Константинопоља Слово о Крсту и светим и пречистим иконама и противу јеретика, а речено би у прву недељу светога поста, то јест (у Недељу) православља“ (српски превод у *Отачник* 2:1–3, са црквенословенског превео Миленко Панић), (Београд 2008) 7–25. Герман I управљао је катедром цариградских патријараха од 715. до 730. године. Празновање Недјеље православља установљено је тек после Цариградског црквеног сабора 843. године. С обзиром на то, овдје је примјетан анахронизам у самом наслову. Због овога, као и због изостанка Германове аргументације у одбрани светих икона, В. А. Баранов у својој критичкој анализи износи сумњу у аутентичност овог списка. Према његовом мишљењу, дјело је највјероватније настало после Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији. Могуће је да је његова интерполација услиједила тек после Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји. Дјело је вјероватно настало у сврху борбе против иконоборца и било је веома популарно, попут чувеног трактата *Adversus Constantinum Cabalinum* (дјело непознатог аутора који користи Георгија Кипарског, Јована Дамаскина и Јована Јерусалимског), cf. Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος ἀποδεικτικός περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, Πρὸς πάντας Χριστιανούς, καὶ πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῖνον, καὶ πρὸς πάντας αἰρετικούς* (Joannes Damascenus, *Oratio demonstrativa, de sacris et venerandis imaginibus, Ad Christianos omnes*,

година, а у вријеме иконоборачке кризе (726–843) свега три и по године (726–730). Са патријарашког трона свргнут је и прогнан 730. године, у вријеме владавине цара Лава III Исавријанца.²⁷⁷ Наслиједио га је његов синђел Анастасије (730–754). Литургијски спомен светог патријарха Германа I Цариградског је 12/25. маја.²⁷⁸

2.11. Лав III Исавријанац (717–741), цар византијски, силентион и едикт

Византијски цар Лав III Исавријанац²⁷⁹ (*Λέων Γ' ο Ίσαύρος*) био је иконоборачког одређења.²⁸⁰ Рођен је у Сирији (*συρογενής*).²⁸¹ Он је родоначалник *исавријске*²⁸² династије. Завичај му је Германикија (Германикеја).²⁸³ Германикија

adversusouem imperatorem Constantinum Cabalinum ac haereticos universos), PG 95, 309A–344B; *Περὶ αἰρέσεων καὶ Συνόδων*, PG 98, 40A–88B; *Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ, καὶ μυστικῆ θεωρίας* (*Rerum ecclesiasticarum Contemplatio; Историја црквена и мистичко созерцање*), PG 98, 384B–453B; *Epistola ad Armenios*, (*Посланица Јерменима*), PG 98, 135A–146C; *Посланица Германа, патријарха цариградског, папи Григорију II* (није сачувана). Први период иконоборства неки аутори називају и првим проломом иконоборства, јер постоји и други (813–843), уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 176. Овај период познат је и као *прво иконоборство*, а остало је запамћено и *друго (иконаборство)*.

²⁷⁷ Лаут, „Свети Дионисије Ареопагит и иконоборачка криза“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 77.

²⁷⁸ Поповић, Ј., *Житија светих (за мај)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1974, 325–330.

²⁷⁹ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1208–1209.

²⁸⁰ Иако је рођен у Сирији, цар Лав III од самог почетка своје владавине у византијским изворима најчешће је називан *Исавријанцем (Исавријанином)*, што је постало саставни дио његовог имена. Неки научници називају га *Исавријским*, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 764; затим *Исавром*, уп. Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 199; неки опет *Исавријцем*, уп. Коматина, П., *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 2014, 27.

²⁸¹ Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 199.

²⁸² *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1014–1015.

²⁸³ Theophanes, *Chronographia* 2 (ур. С. de Boor), 1885, 251, 29–32; cf. Schenk, K., „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (ур. К. Krumbacher), *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896) 284–285; cf. *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 845.

(Јерменија)²⁸⁴ или Мараш²⁸⁵ налази се на граници Сирије и Киликије. На самом почетку своје владавине није био непријатељски настројен према култу светих икона. Напротив, био је поборник иконопоштовања. О његовој владавини, између осталих, извјештава *Хроника Симеона Магистра и Логотета*.²⁸⁶

Усљед сталних најезди варварских²⁸⁷ племена, војна моћ Византијског царства све више је опадала: Арабљани су освојили Блиски исток, а Авари и Словени – Балкан. У периоду (695–717) Византија је била пред потпуним колапсом усљед унутрашњих конфликта који су пријетили да расцијепе царство, док су се муслиманске снаге спремале да заузму Константинопољ.²⁸⁸ Тада је дошло до првог избијања иконоборства.²⁸⁹ Приликом арапске опсаде Цариграда 717/718. године,²⁹⁰ цар Лав III Исавријанац,²⁹¹ преко патријарха Германа I Цариградског (715–730), наредио је да се икона пресвете Богородице, у сврху заштите престонице, изнесе на градске зидине.²⁹² Опсада Цариграда допринијела је томе да су се свјетовне власти у Византији све више окретале светим иконама, јер се почело вјеровати у њихову чудотворну моћ пред катастрофом новог времена. Неки научници сматрају да је у литији, предвођеној патријархом Германом I Цариградским, цар Лав III Исавријанац чак и молитвено учествовао.²⁹³

²⁸⁴ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 43.

²⁸⁵ *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 845.

²⁸⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (Symeon Magister et Logothet, *Chronica*), (ур. S. Wahlgren), (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 44:1), Berolini – Novi Eboraci 2006, 180–186.

²⁸⁷ „Варварских“, јер нису говорили ни латински ни грчки језик, уп. Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, Крагујевац 1997, 21.

²⁸⁸ Herrin, J., „The Context of Iconoclast Reform“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 15.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Оболенски, Д., *Византијски комонвелт*, са руског превела Ксенија Тодоровић, Београд: Просвета – СКЗ, 1996, 87.

²⁹¹ Cf. Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 752, 21.

²⁹² Krannich, T. (ур.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos. [...] Studien und Texte zu Antike und Christentum 15*. Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 4.

²⁹³ Taron, S. v., *Armenische Geschichte* (übersetzt Heinrich Gelzer, August Burckhardt), Leipzig: B. G. Teubner, 1907, 136.

Носио је крст и, пришивши обали, трократно ударио њиме по води узвикујући: „Помози нам Христе, Спаситељу свијета!“²⁹⁴ У току арапске опсаде Цариграда вјерујући народ је ишао цариградским улицама у литији, на чијем челу је био патријарх Герман I Цариградски и цар Лав III Исавријанац.²⁹⁵ Разумном комбинацијом, прије свега војних, а затим и дипломатских активности, и то само неколико мјесеци послје његовог крунисања цар Лав III Исавријанац успио је да осујети арапски поход на Константинопољ.²⁹⁶ Византијцима је у прилог ишла и јака зима, на коју Арабљани нису навикли, што је довело до њиховог коначног повлачења 718. године, а што је, у очима византијског народа веома утицало на пораст угледа новог цара.²⁹⁷ Цар Лав III Исавријанац био је одличан војсковођа и тактичар који је био у вези са водећим Арабљанима свог времена.²⁹⁸ Ову побједу над Арабљанима и склопљен мировни споразум, којим је Византија ослобођена годишњег намета, цар Лав III Исавријанац искористио је у сврху учвршћивања своје владавине.²⁹⁹

У VIII вијеку цар Лав III Исавријанац владао је Византијом када и Мухамад Али у калифату; обојица су оснивачи нових владарских династија: цар Лав III – исавријске и Мухамад Али – хашимитске; и један и други хтјели су да новим системом замијене стари; такође, обојица су користили пропаганду како би остварили нову идеологију; и на крају, и један и други хтјели су да искористе религију како би централизовали државни систем – истичући иконоборство у византијској, односно мухамеданској верзији као средишњи дио њихове идеологије.³⁰⁰

Симптоматично је то да је за само осам, односно девет година дошло до наглог заокрета у односу свјетовних власти према култу светих икона. У лето 726. године Средоземље је задесила катастрофа катаклизмичких размјера.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Rochow, I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991, 57.

²⁹⁶ Herrin, „The Context of Iconoclast Reform“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 17.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 469.

²⁹⁹ Herrin, „The Context of Iconoclast Reform“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 17.

³⁰⁰ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 469.

Наиме, догодио се велики земљотрес у Егејском мору. Земљотрес је истовремено био праћен и ерупцијом потопљеног вулкана Тера, на истоименом острву (данас острво Санторини у Грчкој).³⁰¹ Од 718. године овај вулкан је повремено постајао активан.³⁰² Његов кратер данима је избацивао лаву, дим и облаке пепела преко читавог Егеја, па чак и до обала Македоније и Анадолије. Многи Византијци морали су чути ефекте вулканске ерупције. Истовремено, убиједили су и цара Лава III Исавријанца да је актуелна елементарна непогода (земљотрес и вулкан) заправо излив Божијег гњева због молитвеног поштовања указаног икони пресвете Богородице 717/718. године. Цар Лав III Исавријанац веома брзо је заборавио на мотив којим се руководио приликом постављања иконе пресвете Богородице. Наредио је извјесном спатарокандидату Јувину да икону Господа Исуса Христа (бронзани рељеф) уништи или уклони са улазних Бронзаних врата на царској палати у градској четврти Константинопоља званој *Халкопратија* и да је замијени крстом.³⁰³ Важно је знати да иконоборци нису забрањивали употребу крста. Напротив, крст је у доба иконоборства добио нарочит значај при украшавању храмова.³⁰⁴ Такође, послије наредбе о уклањању бронзаног рељефа, а позивајући се на Мојсијеву забрану поштовања оног што је руком начињено (*τὰ χειροποίητα*), цар Лав III Исавријанац одржао је и неколико говора против култа светих икона. Према каснијим тумачењима овакав став свјетовних власти према култу светих икона окарактерисан је као званични

³⁰¹ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 11. Острво Санторини (некада Тера) мјесто је једне од највећих вулканских ерупција (Минојска ерупција) у људској историји. На основу археолошких открића, претпоставља се да се минојска ерупција догодила 1600. или 1620. године прије Христа.

³⁰² Treadgold, W., *History of the Byzantine State and Society*, Redwood City: Stanford University Press, 1997, 352.

³⁰³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабору Пету, Шесту и Седми* 2014, 277), Mansi XII, 970 C–D; cf. Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 11; cf. Krannich (ур.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos. [...]*, 2002, 4; уп. Лаут, „Свети Дионисије Ареопагит и иконоборачка криза“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 76.

³⁰⁴ Speck, P., „Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke“, *Hellènika* 27 (1974) 376–380.

почетак иконоборачке кризе.³⁰⁵ Ушавши у отворени сукоб са иконопоштоваоцима послје одржавања силентиона 730. године, цар Лав III Исавријанац увукао је Источно ромејско царство у дугу, понекад тајну а понекад јавну, унутрашњу конфронтацију између духовних и свјетовних власти. Овакво стање трајало је више од једног вијека и дубоко је задрло у саму структуру друштвеног живота, а самим тим и државног организма. Едиктом цара Лава III Исавријанца 726, односно силентионом из 730. године иконоборачки покрет је институционализован.

На почетку владавине цар Лав III Исавријанац крунисао је свог малољетног сина Константина V Копронима за савладара. Тако је показао ријешеност да обезбиједи наследну линију својој породици. Дакле, том одлуком учврстио је своју династију. Поред тога, 720. године златне кованице са тевтонским крстом, које су коришћене током читавог VII вијека, замијенио је новим *solidus (nomisma)*, златником са ликом свог сина – малољетног цара.³⁰⁶ Уклањање крста са златних кованица могло би код неупућених да буде окарактерисано као иконоборачка мјера. Међутим, крст није *одстрањен*, како се можда у почетку мислило, већ *измјештен* на нову кованицу која је стављена у оптицај.

Цар Лав III Исавријанац, који је касније прозван и *иконоборцем*, родоначелник је исавријске (сиријске) династије. Први пут је јавно иступио против култа светих икона вјероватно крајем љета 726. године.³⁰⁷ Оно што је важно јесте то колико је у ствари мало чињеница о иконоборству познато током првих декада периода који се карактерише као иконоборачки.³⁰⁸ Прије тог

³⁰⁵ Krannich (ур.). *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos. [...]*, 2002, 4–5.

³⁰⁶ Grierson, P., Leo III to Nicephorus III (717–1081), *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection* 3, Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 1973, 227; cf. Morrisson, C., *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1970, 450–453.

³⁰⁷ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 404, 3–4; ур. Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 121.

³⁰⁸ Elsner, J., „Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium“, *The Art Bulletin* 94:3 (2012) 377.

времена култ светих икона није био званично забрањен. Стога се с правом поједини истраживачи питају да ли је неко из високе јерархије могао да подстакне цара Лава III Исавријанца да донесе тако исхитрену и абузивну одлуку о овако значајном питању?³⁰⁹ Да ли је договор о забрани култа светих икона између цара Лава III Исавријанца и отуђеног малоазијског епископа Томе Клавдиопољског склопљен у Малој Азији или у престоници, није од нарочитог значаја. У вези са наведеним драгоцен је податак да је цар Лав III Исавријанац, по наговору епископа Томе Клавдиопољског, који је на цара очигледно имао велики утицај, 726. године отворено иступио против култа светих икона. Четири године касније издао је едикт којим забрањује иконопоштовање. *Житије светог Стефана Новог (Млађе)*³¹⁰ у оригиналу доноси ријечи цара Лава III Исавријанца: „Εἰδωλικῆς τεχνουργίας ὑπαρχούσης τῆς τῶν εἰκόνων ἀνατυπώσεως, οὐ δεῖ ταύτας προσκυνεῖν“³¹¹ („Иконе не треба поштовати пошто је њихово сликање идолопоклоничка вјештина.“) „Καὶ τὸν ὑπ’ αὐτοῦ λαὸν ἐκκλησιάσας, μέσον πάντων λεοντοειδῶς βρούξας ὁ ἀνήμερος θῆρ καὶ λεοντώνυμος, ἕκ τῆς ὀργίλου αὐτοῦ καρδίας ὡς ἕξ ὄρους Αἰτναίου πῦρ καὶ θέαφον ἠρεύξαζο τὴν ἐλεεινὴν ἐκείνην φωνήν, καὶ εἶπεν“³¹² („Цар, окрутно чудовиште, баш као што му и име каже, рикао је као лав. Када је издао наредбу о забрани иконопоштовања, његов глас је био као вулкан Етна који бљује ватру и сумпор.“)

Цар Лав III Исавријанац 726. године није издао *едикт* о забрани иконопоштовања. У питању је замјена теза – између *отвореног иступања* цара

³⁰⁹ Schwarzlose, K., *Der Bilderstreit*, Gotha 1890, 44. Овдје аутор износи тезу да су цар Лав III Исавријанац и епископи Константин Наколијски и Томо Клавдиопољски у ствари поријеклом са истока Византијског царства и да њихово познанство, па и пријатељство, траје још из времена кад је цар био војсковођа у Малој Азији. Међутим, Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως у *Επιστολῇ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми* 2014, 250), PG 98, 165C–D; cf. Mansi XIII, 108D–E доноси извјештај о томе да је удружени иконоборачки план цара Лава III Исавријанца и вишег клира, оличеног у малоазијском епископу Томи Клавдиопољском, у ствари скројен у Цариграду. План је датован десетак година касније, уп. Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми*, 2014, 250.

³¹⁰ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1069A–1185D, највјероватније настало 807. године.

³¹¹ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1084C.

³¹² *Ibid.*

Лава III Исавријанца 726. године и *одржавања силентиона*³¹³ 730. године у царском двору у Цариграду, односно доношења царског *едикта* којим се званично и недвосмислено забрањује иконопоштовање на територији цијелог Византијског царства. Дакле, ради се о два различита и временски раздвојена догађаја у раздобљу од пуне четири године. Силентион је сазван и одржан тек 17. јануара 730. године.³¹⁴ Цар Лав III Исавријанац сазвао је и одржао силентион у покушају да сачува тобожњу законитост својих поступака.³¹⁵ На силентион је позвао и патријарха Германа I Цариградског, са нескривеном намјером да га приволи на потписивање силентиона.³¹⁶ До тога ипак није дошло, уз патријархово образложење да би о питањима, која се тичу вјере, требало да одлучује искључиво васељенски сабор.³¹⁷ Такође, пред представницима државе и Цркве цар Лав III Исавријанац хтио је да покаже привидно поштовање духовних и свјетовних власти, а заправо *силентион* је сазван искључиво у сврху добијања одобрења за властити *едикт*.³¹⁸ Након одржавања силентиона поступак уперен против светих икона постао је званична мјера свјетовних власти уобличена у *едикту*.

Око године издавања едикта цара Лава III Исавријанца постоје опречна мишљења релевантних научника. Такође, споран је и број издатих едикта. Неки историчари тврде да су објављена два царска едикта.³¹⁹ Према њиховом мишљењу први едикт цара Лава III Исавријанца могао би бити издат 725,³²⁰ односно 726.³²¹

³¹³ Скупштина виших представника свјетовних и духовних власти која не посједује прерогативе једног сабора. Међутим, закључци тог тијела у пракси су могли имати исти значај као и саборске одлуке.

³¹⁴ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 408, 31. Поједини аутори силентион датују 7. јануара, cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 48. Већина научника сматра да је силентион одржан 730. године.

³¹⁵ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 408, 32.

³¹⁶ Ibid, 409, 1–3.

³¹⁷ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 146.

³¹⁸ Исто.

³¹⁹ Caspar, E., „Papst Gregor II und der Bilderstreit“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933) 54.

³²⁰ Schenk, „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (ур. К. Krumbacher), *BZ* 5 (1896) 269, 291.

³²¹ Данас је у науци ово становиште веома распрострањено.

или 727. године,³²² а други – 730. године. „Његови едикти против поштовања икона почињу 726.“³²³ Међутим, та хипотеза о два царска едикта или више њих неодржива је, јер је општеприхваћено увјерење да је у вријеме владавине цара Лава III Исавријанца издат само један едикт, који се тиче забране култа светих икона, а датован је у 730. годину.³²⁴ Дакле, прије њега није издат ниједан царски едикт о забрани иконопоштовања. Ово гледиште у науци је најзаступљеније.

Владавину византијских царева-иконобораца Лава III Исавријанца и Константина V Копронима (741–775) обиљежило је и доношење Еклоге.³²⁵ Еклога³²⁶ (*Ἐκλογὴ τῶν νόμων*)³²⁷ настала је паралелно са појавом иконоборачке јереси. Као вријеме њеног објављивања узета је 726. година.³²⁸ Неки историчари

³²² *Liber Pontificalis* (ур. L. Duchesne), Texte, introduction et commentaire 2, Paris 1886–1892, 423.

³²³ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 764.

³²⁴ Ostrogorsky, G., „Les débuts de la querelle des images“, *Mélanges Charles Diehl* 1 (Paris 1930) 238. У трећој декади VIII вијека цар Лав III Исавријанац у два наврата је вршио преписку са римским папом Григоријем II, а што сазнајемо на основу сачуваних папиних посланица-одговора: Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 271–279), Mansi XII, 959A–974B и Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 281–284), Mansi XII, 975C–982B. Сва забуна око тога да ли је издат један едикт или су у питању два (едикта) настала је отуда што се у Риму израз „едикт“ користио за царева писма уопште. Појмом „едикт“ названо је царско прво писмо римском папи Григорију II. Дакле, постоје два писма цара Лава III Исавријанца и само један његов едикт, cf. Alexander, P. J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1958, 9.

³²⁵ Васильевский, В. Г., „Законодательство иконоборцев“, *Труды В. Г. Васильевского* 4, Ленинград: Академия наук СССР, 1930, 156.

³²⁶ То је зборник кривичног и приватног (породичног и насљедног) права.

³²⁷ *Ecloga* (ур. L. Burgmann), 1983, 160, 1–3, 10.

³²⁸ О години објављивања Еклоге постоје опречни ставови историчара. Наиме, у научним круговима заступљено је мишљење да је до њеног објављивања могло да дође 726, 739, 740 и(ли) 749. године, cf. Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 484. Еклога је објављена у мјесецу марту – деветог индикта, cf. *Ecloga* (ур. L. Burgmann), 1983, 160, 7; уп. Васильевский, „Законодательство иконоборцев“, *Труды В. Г. Васильевского* 4, 1930, 157. У вријеме владавине цара Лава III Исавријанца девети индикт могао је бити колико 726. толико и 741. Међутим, данас највише научника сматра да је до објављивања Еклоге највјероватније могло да дође 726. године.

сматрају да је Еклога обнародована 739,³²⁹ 740.³³⁰ или чак 741. године,³³¹ односно посљедње године владавине цара Лава III Исавријанца. У Еклоги нема ни помена о иконоборачкој кризи, што би било непојмљиво да је она обзнањена 741. године – у вријеме примопредаје власти између цара Лава III Исавријанца и Константина V Копронима. Такође, нису поменуте ни санкције за иконописање, нити казне за поклоњење иконама. Дакле, из наведеног може да се закључи да је Еклога објављена у години првог отвореног иступања цара Лава III Исавријанца против култа светих икона. У програму Исавријанца, који је изнесен у Еклоги, држава није изнад Цркве, што није *explicite* речено и за императора.³³² Цар Лав III Исавријанец поновио је познате Констанцијеве ријечи: „Моја воља је канон.“ Наводно, овакав став није резултат поимања да су свјетовне власти изнад духовних, што је била Констанцијева уобразиља, већ је произишао из тога да је цар Лав III Исавријанец император и епископ – цар и (прво)свештеник (*βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς*).³³³ Нова политика цара Лава III Исавријанца и његових наслједника била је заснована на поновном враћању Цркве у систем државе.³³⁴ „Сходно ријечима првоврховног апостола Петра (1 Пет 5, 2), (Бог) нам је заповиједио да чувамо стадо (Његово) [...]“³³⁵ Цар Лав III Исавријанец државу не поставља изнад Цркве, односно свјетовне власти изнад духовних по Констанцијевом моделу. Ипак, због недоречености Еклоге, он поставља личност византијског василевса не само изнад првог представника духовних власти – цариградског патријарха, него и изнад Цркве.³³⁶ Еклога се сматра једном од најексплицитнијих манифестација иконоборачке империјалне политике. Насупрот ранијим законцима Теодосија и

³²⁹ Stanojević, S., *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka* 1, Zagreb 1925, 644–645.

³³⁰ Bastaić, K., *Opća historija države i prava* (skripta), Zagreb 1965, 152; уп. Bastaić, K. и Krizman, B., *Opća historija države i prava*, Zagreb 1976, 101.

³³¹ Непознато је какав „законик“ аутор заправо подразумијева под 741. годином, cf. Elsner, „Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium“, *The Art Bulletin* 94:3 (2012) 377.

³³² Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 78.

³³³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/*, Mansi XII, 975D; cf. Schenk, „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (уп. K. Krumbacher), *BZ* 5 (1896) 291.

³³⁴ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 273.

³³⁵ *Ecloga* (уп. L. Burgmann), 1983, 160, 21–23.

³³⁶ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 78.

Јустинијана I, Еклога не показује било какву намјеру владара да дијели моћ и власт са Црквом.³³⁷ Стога су византијски цареви постиконоборачке епохе оставили по страни исхитрени испад свог претходника Лава III Исавријанца о самодовољности свјетовних власти, како у грађанској тако и у црквеној сфери. Ипак, цареви треба да управљају државом, а црквена управа је у надлежности пастирâ и учитеља, јер свако мијешање је разбојништво.

Примјетно је да је на поимање односа духовних и свјетовних власти у епохи Исавријанаца (717–780), а што нас у овој докторској дисертацији посебно интересује, кључни утицај имало мухамеданско схватање о односима духовних и свјетовних власти. Најважнији фактор у односима мухамеданаца и хришћана је хронологија, јер ако се сличан феномен појави у исто вријеме у култури, која је географски блиска и подразумијева канале преноса утицаја, постоји и велика вјероватноћа генетске везе.³³⁸ Управо је то фактор, који је условио мухамеданце, баш као и Византијце да говоре о везама између византијског и исламског иконоборства. У сусједној Сирији калиф је и пророк и цар, јер је законити пророков наслједник.

Прву иконоборачку мјеру покренуо је Абдалмалик Марван, који је одбио да слиједи монетарну реформу византијског цара Јустинијана II (692–695). Наиме, вјероватно под снажним утицајем 82. канона Трулског сабора цар Јустинијан II је на новцу умјесто јагњета наредио да буде изображен лик Господа Исуса Христа. Кулминација овог проблема била је иконоборачки едикт калифа³³⁹ Јазид II³⁴⁰ (720–724).³⁴¹ Калиф Јазид II издао је у јулу 721.³⁴² (или 723/724. године) један едикт о укидању култа светих икона и забрани иконопоштовања. Само неколико година пошто је калиф Јазид II издао иконоборачки едикт и послао га цару Лаву

³³⁷ Gero, S., *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, with particular attention to the oriental sources (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346), (Subsidia 41), Louvain 1973, 55.

³³⁸ Ibid, 21–22.

³³⁹ Титула исламских владара, који су се(бе) сматрали и који су сматрани легитимним Мухамедовим наслједницима.

³⁴⁰ *ODB* 3 (ур. А. Kazhdan), 1991, 2214–2215.

³⁴¹ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 472.

³⁴² Barnard, L. W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the iconoclastic controversy*, Leiden: E. J. Brill, 1974, 15.

III Исавријанцу, у Византији је иконоборство ступило на снагу.³⁴³ Забрана иконопоштовања, коју је увео калиф Јазид II јесте само први корак у једном дужем процесу.³⁴⁴ Као и иконоборци и Абасиди су наглашавали апсолутну транценденцију Бога.³⁴⁵ До појаве званичног иконоборства међу Арапима дошло је 721. године када је калиф Јазид II почео да систематски уништава хришћанске иконе и крстове, не само на јавним мјестима, већ и у црквама и приватним кућама.³⁴⁶ Аутентичност поменутог едикта потврђена је и археолошким налазима.³⁴⁷ Едикт калифа Јазид II несумњиво је извршио ако не пресудни, онда свакако извјесни утицај на законодавство Исавријанаца, поимање духовних и свјетовних власти, као и на уређење односа међу њима.³⁴⁸ Иконоборачки едикт калифа Јазид II био је разлог да се многи хришћани из калифата преселе у Византију.³⁴⁹ Вјероватно је иста реакција услиједила на узвратни едикт цара Лава III Исавријанца неколико година касније.³⁵⁰ Постоји могућност да су се људи, који су из Византије избјегли у калифат, заправо вратили својим кућама када је и у

³⁴³ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 275.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid, 275–276.

³⁴⁶ Tritton, A. S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London – Bombay – Calcutta – Madras, 1930, 95.

³⁴⁷ Strohmaier, „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (1980) 83; cf. Vasiliev, A. A., „The iconoclastic edict of The Caliph Yazid II, A. D. 721“, *Dumbarton Oaks Papers* 9:10 (1956) 45; cf. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the iconoclastic controversy*, 1974, 18; cf. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, with particular attention to the oriental sources (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346), (Subsidia 41), Louvain 1973, 194.

³⁴⁸ Историјско постојање овог едикта није довођено у сумњу. Сјајни археолошки докази свједоче о намјерном исијецању фигура са хришћанских икона у Сирији и Египту. У сиријским и грчким предањима постоје неоториви докази да су Јевреји били позивани да обаве тај посао, што свакако даје кредибилитет овим наводима. Такође, Јевреји су искоришћени и за уклањање крстова из храмова у Јерусалиму као и за демолирање храма светог Јована како би на његовом мјесту била саграђена Велика цамија у Дамаску, што потврђују исламска предања, cf. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 1930, 95.

³⁴⁹ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 336.

³⁵⁰ Ibid.

Византији проглашено иконоборство.³⁵¹ Будући да је поменути едикт калифа Јазиди II издат двије, односно три године прије објављивања *Еклоге* и шест или седам година прије едикта цара Лава III Исавријанца о забрани култа светих икона, несумњиво је и на њега, макар дјелимично, утицао. Иконоборство у Византији установио је цар Лав III Исавријанац одмах послје званичне забране изображавања ликова (иконографских представа) у мухамеданству.³⁵² Историјски догађаји, политичке прилике и мјере, покрети, групе, концепти и други културолошки феномени нису слични само по форми и садржају, већ се и дешавају у исто вријеме.³⁵³ Историја мухамеданства до X вијека или чак и дуже корелира са византијском историјом.³⁵⁴

Мухамеданци-сарацени су калифа из Дамаска доживљавали као *пророка* и *цара*. Ово је у ствари својеврсни еквивалент ставу цара Лава III Исавријанца да је и он *цар* и *првосвештеник*. Због таквог држања цар Лав III Исавријанац с правом је називан *калифовим истомишљеником*. Цар Лав III Исавријанац и његов син и наслједник Константин V Копроним називани су *Сараценима*, па чак и *фараонима*. Цар Лав III Исавријанац називан је сараценоум(н)им владарем.³⁵⁵

2.12. Значај кореспонденције Григорија II са царем Лавом III

У одбрану светих икона у западном дијелу Цркве, раме уз раме са патријархом Германом I Цариградским (715–730) на Истоку, стао је и римски папа Григорије II³⁵⁶ (*Γρηγόριος Β΄*, 715–731). Он је један од првих православних богослова са Запада који се нашао на бранику култа светих икона у првим годинама иконоборачке кризе у Византијском царству. Веома је занимљива и чињеница да су се патријархат Германа I Цариградског, односно понтификат римског папе Григорија II хронолошки готово поклапали.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Ibid, 22.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid, 475.

³⁵⁶ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 876.

На самом почетку иконоборачког спора зачетник иконоборства византијски цар Лав III Исавријанац и римски папа Григорије II водили су преписку на тему царске забране култа светих икона.³⁵⁷ У првој декади цареве владавине (717–727) ова преписка била је конструктивна. Међутим, годину дана од почетка иконоборачког спора (727) попримила је сасвим другачији карактер. Иако је римски папа Григорије II одговорио цару Лаву III Исавријанцу на латинском језику, обје посланице дошле су до читалаца у грчком преводу.³⁵⁸ Због ове веома значајне чињенице, већина еминентних научника сумњала је у њихову аутентичност.³⁵⁹ Посланице-одговори сматране су апокрифима, па чак и фалсификатима неког Грка.³⁶⁰ Сумња у ауторство римског папе Григорија II када је ријеч о овим посланицама-одговорима с временом је постајала острашћенија. Окупљала је све већи број поборника у научним круговима, тим прије што *посланице* нису прочитане ни на једној од осам сједница Седмог васељенског сабора 787. године у Nikeји. Ово је веома интересантна примједба, ако имамо у виду чињеницу да су *посланице* у сваком случају настале прије Седмог васељенског сабора. По неким, ово је једини и стварни аргумент против аутентичности поменутих *посланица*. Сумњу у аутентичност *посланица* римског папе Григорија II подгријавале су и грешке преводилаца са латинског на грчки језик, а грешке каснијих преписивача додатно су је увећавале.

Нажалост, два писма цара Лава III Исавријанца упућена папи Григорију II нису сачувана.³⁶¹ Међутим, на основу двију сачуваних *посланица* римског папе Григорија II може се много извјесније реконструисати вођена преписка. Наиме,

³⁵⁷ Поједини аутори не разликују римског папу Григорија II од Григорија I Двојеслова (590–604) који је живио много раније, тврдећи да је овај посљедњи водио преписку са царем Лавом III Исавријанцем, што је у ствари немогуће, јер је временска разлика у понтификатима двају Григорија тачно 111 година уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 74.

³⁵⁸ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 133.

³⁵⁹ Из овог разлога они не именују писца посланица, већ га једноставно називају: „[...] аутор(ом) писама Григорија II [...]“, уп. Дагрон, Ж., *Цар и првосвештеник: студија о византијском „цезаропатизму“*, са француског превео Владан Тријић, Београд: Клио, 2001, 199.

³⁶⁰ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинца*, 1969–1970, 140.

³⁶¹ Исто, 133.

будући да је ријеч о *одговорима*, веома је вјероватно да су подаци у њима поуздани. Другачије речено, хипотетички се може доћи до садржине царевих писама, односно може се истражити на коју тему је вођена предметна преписка. На примјер, познато је да је теологија иконе заступљенија у Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* [epistola prima] него ли у Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* [epistola secunda]. Папу Григорија II наслиједио је Григорије III (731–741).

2.12.1. Прва посланица Григорија II Лаву III Исавријанцу³⁶²

На почетку иконоборачке кризе (726) прва обавјештења о улози свете иконе уопште у црквеном животу и животу хришћана појединаца доноси *Прва посланица светог оца нашег Григорија II ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама*. Прво писмо византијског цара Лава III Исавријанца римском папи Григорију II (715–731) уручено је преко спатарокандидата. Царево писмо није сачувано. Прва *посланица* римског папе Григорија II написана је у форми *одговора*. Она илуструје однос духовних и свјетовних власти, стање у Цркви и држави, као и однос Истока и Запада на почетку иконоборачког сукоба. За разлику од друге посланице римског папе Григорија II цару Лаву III Исавријанцу, теологија иконе је најзаступљенија тема прве посланице. У својој првој *посланици* римски папа Григорије II наглашава да иконе имају непроцјењиву улогу када је у питању духовно узрастање хришћана. Научној и стручној јавности позната је садржина двају сачуваних одговора у форми *посланица* (писама) римског папе Григорија II.³⁶³ Исти ставови налазе се,

³⁶² Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* /epistola prima/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 271–279), Mansi XII, 959A–974B.

³⁶³ Ibid и Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* /epistola secunda/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 281–284), Mansi XII, 975C–982B. Критичко издање ових посланица-одговора налази се у: Gouillard, J., „Aux origines de l’iconoclasme: le témoignage

додуше у другом облику, и у *Посланици папе Григорија II патријарху Герману* (одговор).³⁶⁴

2.12.2. Друга посланица Григорија II Лаву III Исавријанцу³⁶⁵

Друго писмо византијског цара Лава III Исавријанца (717–741) римском папи Григорију II (715–731) уручио је царски изасланик извјесни Руфин. *Друга посланица светог оца нашега Григорија II папе римског о светим иконама цару Лаву Трећем Исавријанцу* такође је одговор, али на друго царско писмо. Она је по својој садржини знатно краћа од прве папине посланице. У односу на прву посланицу римског папе Григорија II цару Лаву III Исавријанцу, која за тему има теологију иконе, друга посланица бави се првенствено вјерскополитичким питањима. У писму, упућеном римском папи Григорију II, цар Лав III Исавријанац за себе каже: ја сам цар и (прво)свештеник (*βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐμὴ*).³⁶⁶ Одговарајући, римски папа Григорије II каже му: „Да, цареви који су били пре тебе то су доказали и речју и делом: они су градили храмове и бринули се о њима.“³⁶⁷ Касније се испоставило да је цар Лав III Исавријанац „цар и првосвештеник“, али ипак јеретички.³⁶⁸

de Grégoire II“, *Travaux et Memoires de centre de recherche d histoire et civilisation de Byzance* 3 (Paris 1968) 243–307.

³⁶⁴ Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 286–290), Mansi XIII, 92C–100A, уп. (ДВС 4, 458–462); уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 141.

³⁶⁵ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми* 2014, 281–284), Mansi XII, 975C–982B.

³⁶⁶ Ibid, XII, 975D–E; cf. Gouillard, „Aux origines de l’iconoclasme: le témoignage de Grégoire II“ *ТМ* 3, (1968) 293, 299; уп. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 8, 216; уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 228.

³⁶⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми* 2014, 281), Mansi XII, 975D.

³⁶⁸ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 8; уп. Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 35, 305.

2.13. Иконоборство као империјална јерес

Иконоборство је *јерес*.³⁶⁹ Оно је, без сумње, било институционализовани феномен, империјална јерес у правом смислу те ријечи, што је било његово ако не једини, онда свакако најјачи „аргумент“. Такав статус иконоборство је имало из два разлога: а) заузимање царског ауторитета било је својеврсни замајац за иконоборачку јерес и дало јој је сву неопходну снагу; б) више од једног вијека (726–843) иконоборачка криза обухватала је готово читаво Византијско царство од Истока до Запада. Да је иконоборство велики дужник свјетовној власти у Византијском царству, најбоље се види из чињенице како је и нестало баш онда када је изгубило њену подршку.³⁷⁰

Иконоборство, не само да је имало ослонац у свјетовним властима, него су свјетовне власти биле иницијатори покретања борбе против молитвеног поштовања светих икона. Атак на култ светих икона у царству покренуле су свјетовне власти у вријеме владавине византијског цара Лава III Исавријанца (717–741). Поред њега, иконоборство су подржавали сљедећи византијски цареви-иконоборци међу којима је било утицајнијих и мање утицајних: Константин V Копроним (741–775), Лав IV Хазар (775–780), Лав V Јерменин (813–820), Михаило II (820–829), Теофило (829–842), као и неки други представници народа у Византијском царству.³⁷¹ Овој тврдњи може се додати чињеница да је иконоборство имало и подстрекаче из једног дијела духовних власти. Дакле, покренуто је интервенцијом свјетовних власти, а уз садејство дијела високог клира. Због тога се однос једног дијела духовних власти према иконоборачкој јереси карактерише као подршка, док је однос свјетовних власти према њој третиран као непосредна акција, о чему је већ било ријечи.

У ери иконоборства источноромејски императори штитили су иконоборачку јерес због погрешног убјеђења да, спроводећи иконоборачку идеологију, у ствари бране православље и истину.³⁷² Будући покретачи јереси

³⁶⁹ Μαρκόπουλος, Α., *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* (Bibliotheca Hagiographica Graeca 1731), *Byzantina Symmeikta* 5, 258, 2, 21–22.

³⁷⁰ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 788.

³⁷¹ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

³⁷² Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 80.

иконоборства, конфискујући и уништавајући свете иконе, били су убијеђени да Цркву „чисте“ од „идолопоклонства“, а Византијско царство од идола. Наносећи Цркви велику штету, мислили су да раде у корист Цркве. Чинећи зло, вјеровали су да поступају добро, да је њихово дјеловање за спасење вјерника и процват државе, пренебрегавајући да „добро“, које није учињено на добар начин, није *добро*.³⁷³ Најважнија одлика иконоборства је управо та да је оно у својој суштини царска идеја и акција.³⁷⁴ „Κὰν ἄγγελος, κὰν βασιλεὺς εὐαγγελίζεται ὑμᾶς, παρ’ ὃ παραλάβετε, κλείσατε τὰς ἀκοάς“³⁷⁵ („Било анђео или цар да вам проповеда другачије од онога што сте примили, затворите уши ваше.“) На крају, иконоборство је почетком VIII вијека царском (само)вољом настало, па је било сасвим природно да заповијешћу свјетовних власти и нестане, што се заиста и догодило средином IX вијека.

2.14. Удаљени глас Јована Дамаскина и теологија иконе

Византијски цареви-иконоборци: Лав III Исавријанац (717–741), Константин V Копроним (741–775), Лав IV Хазар (775–780), Лав V Јерменин (813–820), Михаило II (820–829) и Теофило (829–842) потцијенили су подршку коју су светим иконама давали обични људи иконопоштовалачке оријентације. Браниоци светих икона веома често су на суптилан начин поштовали културне вриједности.³⁷⁶

Отац теологије иконе – Јован Дамаскин³⁷⁷ (676–†749/750)³⁷⁸ живио је и писао у Манастиру светог Саве Освећеног у Палестини. У то вријеме овај манастир налазио се у хришћанском гету средњег вијека и био је релативно безбједан.³⁷⁹ Глас Јована Дамаскина био је удаљен, али само географски. На почетку иконоборачке кризе, тачније у првом периоду иконоборства (726–780), два најистакнутија бораца за култ светих икона били су патријарх Герман I Цариградски (715–730) и Јован

³⁷³ Исто, 80–81.

³⁷⁴ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 34.

³⁷⁵ Kotter, *Orationes* 3:73, 18–19.

³⁷⁶ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

³⁷⁷ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1063–1064.

³⁷⁸ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 67.

³⁷⁹ Исто.

Дамаскин, а у другом периоду иконоборства (813–843) за свете иконе највише су се заузеле патријарх Никифор I Цариградски (806–815) и Теодор Студит (759–826).

На самом почетку иконоборачког спора 726. године Јован Дамаскин, раме уз раме са патријархом Германом I Цариградским, однос према култу светих икона одмах је поставио на христолошку основу. Оповргавао је иконоборачку идентификацију свете иконе са прототипом, односно идеју да је икона *Бог*. „Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Εἰκὼν τοίνυν ζῶσα, φυσικὴ καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ ὁ υἱὸς ὅλον ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸν πατέρα, κατὰ πάντα ἔχων τὴν πρὸς αὐτὸν ταυτότητα, μόνῳ δὲ διαφέρων τῷ αἰτιατῷ. Αἴτιον μὲν γὰρ φυσικὸν ὁ πατήρ, αἰτιατὸν δὲ ὁ υἱὸς οὐ γὰρ πατὴρ ἐξ υἱοῦ, ἀλλὰ υἱὸς ἐκ πατρὸς“³⁸⁰ („Икона је слика [подобје] која карактерише прволик тако што посједује и одређену разлику у односу на њега. Јер икона није по свему слична са праликом [архетипом]. Жива пак икона невидљивог Бога, природна и непромјенљива, Син, Који у Себи носи цијелог Оца, у свему посједује истовјетност са Њим, разликујући се једино узрочношћу. Јер Отац је природни узрок а Син проузрочени. Отац није из Сина него Син из Оца.“) Јован Дамаскин је заузимао став да је иконописање послје Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве не само могуће, него и препоручљиво, па и обавезно.

Патријарх Герман I Цариградски свргнут је са патријарашког трона самовољном одлуком цара Лава III Исавријанца. Јован Дамаскин је остао усамљен у одбрани светих икона и исповједнички храбро досљедан у заступању иконопоштовалачких ставова. „Πολλῶν τοιγαροῦν ἀγράφος τῆ ἐκκλησία παραδεδομένων καὶ μέχρι τοῦ νῦν πεφυλαγομένων, τί περὶ τὰς εἰκόνας σμικρολογεῖτε; Μανιχαῖοι συνέγραψαν τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον γράψατε καὶ ὑμεῖς τὸ κατὰ Λέοντα εὐαγγέλιον.“³⁸¹ Јован Дамаскин предлаже цару Лаву III Исавријанцу да лично састави једно „јеванђеље по Лаву“, по узору на манихејце који су саставили „јеванђеље по Томи“. Друга расправа о светим иконама, између осталог, такође помиње цара Лава III Исавријанца и биљежи да је патријарх

³⁸⁰ Kotter, *Orationes* 3:83–84, 3–11.

³⁸¹ *Ibid*, 3:113, 57–66.

Герман I Цариградски био прогнан управо због тога што се противио царевој иконоборачкој политици. Литургијски спомен светог Јована Дамаскина је 4/17. децембра.³⁸²

* * *

Главни узрок појаве једне од највећих теолошких криза у читавој историји хришћанске Цркве је недовољно искристалисана христологија код заговорника иконоборства. Иконоборци су се веома ревносно позивали на старозавјетну забрану ликовног представљања Бога. Упориште за ту тврдњу проналазили су у другој заповијести Декалога (2 Мој 20, 4–5; уп. 5 Мој 6, 13; 10, 20), на темељу које су оспоравали сваку могућност изображавања лика Сина Божијег Господа Исуса Христа у Његовом тјелесном виду (*κατά σάρκα ἰδεάς*).³⁸³

До омасовљенијег практиковања иконографских представа на почетку хришћанске ере највјероватније није дошло због оних који су се позивали на старозавјетне забране као и због многобожачког друштва склоног паганству и идолопоклонству.³⁸⁴ Такође, Црква која би иконопоштовање омасовила, сматрана је *зобрањеним друштвом*. У духовности православног Истока свете иконе заузимају посебно мјесто.³⁸⁵ Иако поклоњење иконама није остављено хришћанима ни у Светом Писму Старог ни у Светом Писму Новог Завјета, извјесно је да је ова пракса апостолског поријекла.³⁸⁶ Међутим, када бисмо свете иконе одбацили из разлога што Библија не говори о њима, онда бисмо морали одбацити и све оно што хришћани упражњавају, што представља хришћанско наслеђе, а нема своје упориште у библијским текстовима: апостолска завјештања, евхаристијске формуле, литургијску праксу и др.³⁸⁷

³⁸² Поповић, Ј., *Житија светих (за децембар)*, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1977, 104–123.

³⁸³ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θεομάν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως*, Mansi XIII, 116Α.

³⁸⁴ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 47.

³⁸⁵ Исто.

³⁸⁶ Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 100.

³⁸⁷ Исто.

Христолошка основа светих икона дала је могућност да се расправља о споју *божанства* и *човјештва* који иконе представљају. Јован Дамаскин углавном наглашава промјену, која се догодила у односу између Бога и видљивог свијета, од тренутка када је Бог постао човјек.³⁸⁸ Ради човјека Бог је примио видљиву природу – изглед који може ликовно да се изображава. Насупрот онима, који су изражавали манихејски страх па и презир према материји као таквој и свему материјалном, Оваплоћење Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве омогућава коришћење материјалних предмета у молитвене сврхе, па самим тим и светих икона.

Четврти васељенски сабор 451. године у Халкидону донио је догматску формулацију о начину сједињења двију природа у Господу Исусу Христу. Сједињењем двију природа Господа Исуса Христа – божанске и човјечанске – несливено (*ἀσυγχύτως*), непромјенљиво (*ἀτρέπτως*), нераздјеливо /нераздијељено/ (*ἀδιαιρέτως*), неразлучно /нераздвојиво/ (*ἀχωρίστως*), утемељена је теологија иконе.³⁸⁹ Христолошку дебату о светим иконама добили су иконопоштоваоци.³⁹⁰ Они су са ентузијазмом подржавали христолошки догмат о двјема природама у Господу Исусу Христу.³⁹¹

Јеврејским приговорима на хришћанску употребу светих икона, како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља, придаван је нарочит значај још у VII вијеку, што је омогућило и њихово стварно присуство у теолошкој литератури оног доба.³⁹² Супротстављеност јеврејског и иконопоштовалачког става у вези са односом према култу светих икона била је предмет расправа и повод за настанак дјелâ полемичког карактера и то још много прије званичне појаве иконоборства у VIII вијеку (726).

³⁸⁸ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 68.

³⁸⁹ *Ὁρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης Συνόδου (Definitio concilii Chalcedonensis)*, Mansi VII, 116B; cf. Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχῆς μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 766.

³⁹⁰ Vandrunen, D., „Iconoclasm, Inkarnation and Eschatology: Toward a Catholic Understanding of the Reformed Doctrine of the 'Second' Commandment“, *International Journal of Systematic Theology* 6:2 (2004) 138.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Чак и раније, тачније од VI вијека, палестински Јевреји изражавали су непомирљиво држање према светим иконама.

Супротстављајући се јудејском ставу, Јован Дамаскин објашњава да свете иконе нису идоли нити је иконопоштовање (*εικονοφιλία*) исто што и идоло-служење (*ειδωλολατρεία*).³⁹³ Међутим, још прије Јована Дамаскина питањем светих иконâ, као и њиховог култа, веома студиозно се бавио и Леонтије,³⁹⁴ епископ у граду Неаполису на Кипру (650). Из списка Луг духовни (*Pratum Spirituale*) познато је да је епископ Леонтије Неапољски био неуморан полемичар са Јеврејима, пошто је желио да их обрати истини.³⁹⁵ У свом спису У одбрану хришћана против Јевреја (*Sermo Contra Judaeos*)³⁹⁶ кипарски епископ Леонтије Неапољски настојао је да докаже како хришћани нису били новотари у употреби светих икона.³⁹⁷ Доносећи закључак, позивао се управо на оне текстове на којима су његови опоненти – Јевреји највише инсистирали.³⁹⁸ Занимљиво је да не постоји ниједна студија посвећена обраћању Леонтија Неапољског Јеврејима који су оптужили хришћане за увођење идолопоклонства у Цркву. Данас је његово обраћање сачувано у дијеловима. Леонтијево дјело је од непроцењивог значаја, имајући у виду чињеницу да је настало у VII вијеку, дакле прије појаве иконоборачког покрета. Написано је у иконопоштовалачком духу и прави је примјер одбране светих икона. Леонтије Неапољски је добро познавао Египат, јер

³⁹³ Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 100.

³⁹⁴ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1213–1214.

³⁹⁵ Ἰωάννης Εὐκράτος, *Λειμων δια το πολυανθη βήων διήγησιν τῆς οὐρανοπόρου ροδωνιας φέρειν* (Joannes Eviratus, *Pratum quod floridam proferat vitarum narrationem coelestis roseti*), PG 87, 3, 3040D.

³⁹⁶ Schenk, „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (ур. К. Krumbacher), *BZ* 5 (1896) 273.

³⁹⁷ Λεόντιος Νεαπόλεως, *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων* (Leontius Neapoleos, *Leontii episcopi Neapoleos Cypri, ex quinto sermone pro Christianorum apologia contra Judaeos, ac de imaginibus sanctorum*), PG 93, 1597A–1609A; cf. Mansi XIII, 44A–53C. Спис је могао настати на Кипру почетком VII вијека, cf. Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 8. Сачуван је само у фрагментима. На сву срећу, спис ипак садржи главни дио текста, који говори о јеврејском оповргавању култа светих икона, као и одговор епископа неапољског Леонтија. Дуги аутор, такође тврди да је ово дјело настало у „раном седмом вијеку“, cf. Baynes, N. H., „The Icons before Iconoclasm“, *The Harvard Theological Review* 44:2 (1951) 97.

³⁹⁸ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 8.

је живио у Александрији као досељеник. Сходно томе, сасвим је могуће да је своје обраћање Јеврејима написао овдје.³⁹⁹

С обзиром на то да по природи хијерархијског поретка постоји успон од нижег и чулног ка узвишенијем и умном, и на крају, до божанског, Бог се лично огледа у нижим степенима поретка и материјалним предметима који чине наше физичко окружење. Хришћанске апологете из VI и VII вијека, када тврде да је однос између свете иконе и њеног прототипа трансцендентан, своју тврдњу поткрепљују текстом из Светог Писма: „И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га; мушко и женско створи их“ (1 Мој 1, 27; уп. Мт 19, 4).

Леонтије Неапољски (VII вијек), између осталог, износи сљедећи став: „Светитељи су слуге Божије и као овакви јесу подобије (*ὁμοίωσις*) Бога.“⁴⁰⁰ Он своју тврдњу врло вјешто презентује, базирајући се само на Светом Писму Старог Завјета⁴⁰¹ као заједничкој платформи – основи коју је дијелио са јеврејским опонентима. Међутим, нисходећа суштина (*οὐσία*) прототипа и иконе остаје различита, што искључује јеврејске оптужбе за идолослужење. Света икона је слика прволика, а по својој суштини другачија од њега. „Икона омогућава ступање у додир са архетипом и његову спознају.“⁴⁰² Суштина изображеног на светој икони невидљиво присуствује као божанска нестворена енергија.

У прилог светим иконама Леонтије Неапољски⁴⁰³ је у свом дјелу употребио сву расположиву грађу, која му је била позната, али није остао запажен ниједан аргумент христолошке природе.⁴⁰⁴ Он каже да цар Соломон није био осуђен зато што је храм напунио ликовима, јер их је начинио у славу Божију,

³⁹⁹ Baynes, „The Icons before Iconoclasm“, *The Harvard Theological Review* 44:2 (1951) 97.

⁴⁰⁰ Λεόντιος Νεαπόλεως, *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων*, PG 93, 1604C–D.

⁴⁰¹ Нарочито на *Петокњижју* Мојсијевом.

⁴⁰² Νικηφόρος I Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρῆσις δευτέρα* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus secundus*), PG 100, 401C.

⁴⁰³ Аутор *Житија цариградског патријарха светог Јована Милостивог*, чији литургијски спомен је 12/25. новембра, уп. Поповић, Ј., *Житија светих (за новембар)*, Београд: Манастир Телије код Ваљева, 1977, 291–308.

⁴⁰⁴ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 89.

баш као што то и ми чинимо. Веома је интересантно да се, за разлику од Јована Дамаскина и других иконопоштовалачких писаца из првог и другог периода иконоборства, једино Леонтије Неапољски, у одбрани хришћанских икона од Јевреја, нигдје не позива на Оваплоћење Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве. Очигледно је веома добро знао да овим ништа неће постићи код Јевреја. Такође, није му било непознато ни иконопоштовалачко учење које је Василије Велики изнио у писму Амфилохију:⁴⁰⁵ „Ὁς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ’ ἡμῶν δοξολογία μία, καὶ οὐ πολλαί. Διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει“⁴⁰⁶ („Као што је начело [господство] и власт [Божија], која влада над нама, једна, тако је и наше славословље које узносимо [Богу] једно, а не многа. Јер част, коју указујемо [упућујемо] лику [икони] преноси [прелази] на прволик [прототип].“) Овај класични цитат код одбране молитвене употребе светих икона Леонтије Неапољски нигдје не спомиње. И не само то, он не наводи ниједног светоотачког писца којим би поткријепио своје мишљење. Једини карактеристични хришћански аргумент, који Леонтије Неапољски употребљава, односи се на чуд(ес)а, која се догађају кроз свете иконе, за која ће Јевреји, осјећао је то, морати да потраже објашњење.

Свете иконе постале су предмет спора између хришћана и Јевреја и видљиви знак свега оног што их је разликовало и дијелило. Акценат апологетике Леонтија Неапољског разликује се од касније хришћанске апологетике у томе што је тежио да Јевреје заправо дочека на њиховом терену – Светом Писму

⁴⁰⁵ *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 80. Амфилохије Иконијски често се обраћао за савјет Василију Великом, тада већ епископу иконијском у малоазијској покрајини Киликији (од 374. године), па тако и овај пут. Василије Велики је, на молбу свог млађег пријатеља и ученика Амфилохија Иконијског, написао 375. године спис О Духу Светом (*Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*), уп. Јевтић, А., „Свети Василије Велики: О Духу Светом“, *На путевима Отаца* 1, Београд: Храст (1991) 234.

⁴⁰⁶ Βασίλειος Μέγας, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, πρὸς τὸν ἐν ἁγίῳ Амφίλοχιον ἐπίσκοπον ἰκονίου (Basilius Caesariensis, *Liber De Spiritu Sancto, ad Amphiloichium iconii episcopum*) XVIII, 45, PG 32, 149C; cf. Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα τὸν εαυτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων* (Theodorus Studitarum, *Ejusdem epistola ad Platonem ipsius patrem de cultu sacraunt imaginum*; *Писмо Платону својем духовном оцу о поштовању икона*, српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 401, са грчког превео Атанасије Јевтић), PG 99, 501A–B.

Старог Завјета, а што су они најмање очекивали. *Законске књиге* чине заједничко упориште на које су се, поткрепљујући своје ставове, врло радо позивали како Јевреји тако и хришћани. Овако убојит аргумент Леонтије Неапољски изабрао је колико са намјером да оповргне саме Јевреје, толико и из разлога да умири колебљивце међу хришћанима импресионираним јеврејским оповргавањем иконопоштовања. Наиме, неоправдани страх код хришћана, као страх од непознатог, који су осјећали у диспуту са Јеврејима око тога да ли се старозавјетна забрана идол(ол)атрије односи и на свете иконе, одговоран је за хришћанску иконофобију која је понегдје била примјетна.⁴⁰⁷ Наиме, Јевреји су своје становиште заснивали на *Тори*, која забрањује идолопоклонство⁴⁰⁸ (2 Мој 20, 4–5; уп. 3 Мој 26, 1; уп. 5 Мој 5, 8). Јевреји су заузели сљедећи став: Господ је наредио да се ликови херувима начине од злата, дрвета или да буду везени (2 Мој 25, 18–22; уп. 4 Мој 7, 89; уп. 1 цар 8, 7; уп. Јев 9, 5), али не да би били обожавани, него да би (по)служили на славу и служење Богу (*εἰς δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν Θεοῦ*).⁴⁰⁹ Леонтије Неапољски пак изнио је аргумент да постоји још једна законита традиција: Бог је наредио Мојсију да начини два херувима извајана од злата (2 Мој 25, 18). У дијалогу са Јеврејима Леонтије Неапољски рекао је нешто што је од незаобилазног значаја за ову тему: „Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις περὶ εἰκόνων, προκατάγνωθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν καλεῦσαντος ὡς ὑπόμνησιν αὐτοῦ εἶναι παρ’ ἡμῶν“⁴¹⁰ („Ако желите да ме осудите због ликова, онда [прво] морате осудити Бога Који је наредио да се [ликови] начине.“) Из овог пасуса види се да је света икона постала једна од канонских тачака спора између хришћана и Јевреја.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 106.

⁴⁰⁸ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 8.

⁴⁰⁹ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/*, Mansi XII, 962C–E.

⁴¹⁰ Kotter, *Orationes* 3:178, 18–20; cf. Λεόντιος Νεαπόλεως, *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων*, PG 93, 1597C; cf. Mansi XIII, 44C.

⁴¹¹ Barber, „The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art, Medieval Academy of America“, *Speculum* 72:4 (1997) 1025.

Противници светих икона сматрали су да иконопоштовање представља својеврсну идололатрију, те да тако превише подсјећа на обожавање паганских идола. Негдје до IX вијека и у исламу је преовладавало мишљење да хришћански култ светих икона, као и молитвено поштовање крста, у ствари представљају синониме за идололатрију, коју је још Мојсијево *Петокњижје* изричито забрањивало. Такође, и при изношењу својих ставова против култа светих икона иконоборачки идеолози веома радо су се позивали на *Пентатеух*, који забрањује идолослужење, а по њиховом мишљењу, самим тим и иконописање и иконопоштовање. Занимљиво је да су се при изношењу својих теза Јевреји, па и муслимани, као и иконоборци веома радо позивали на забрану идололатрије у Светом Писму Старог Завјета, а посебно у *Петокњижју* Мојсијевом. И једни и други и трећи, несвјесно или свјесно, пренебрегавали су чињеницу да се поменута старозавјетна забрана односила на стари Израил због његове нарочите склоности ка идолослужењу, а због које је често западао у идолопоклонство, па је сасвим разумљиво што је оваква забрана и услиједила.⁴¹² Међутим, ова забрана није се односила на свете иконе Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља. Култ светих икона представља начин на који хришћани одају молитвено поштовање Богу, Којем оно једино и припада, и светитељима који су Му угодили и на овај начин заслужили молитвено поштовање. Уроњавати у тајну свете иконе значи бити приман у њедра личности гдје се успоставља мистични однос *оног који се моли са оним коме се моли* – мистична веза *молећег са молећим*. Ово је један од путева богопознања који води ка Њему. Гледајући ликове светих угодника Божијих, вјерни славе Господа Који их је прославио и настоје да подражавају живот и дјела оних који су се удостојили да приме Божију благодат и Царство.⁴¹³

У Старом Завјету Господ је пророку и Боговицу Мојсију наредио да се ликови двају херувима начине од злата (2 Мој 25, 18–22; уп. 4 Мој 7, 89; уп. 1 цар

⁴¹² Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона, *Отачник* 2:1–3 (2008) 100.

⁴¹³ Чин благосиљања и освештања иконе једног од светих или многих, *Требник*, са грчког и црквенословенског превео Емилијан М. Чарнић, Крагујевац: Каленић, 1983, 385.

8, 7; уп. Јев 9, 5), затим везени и од дрвета.⁴¹⁴ На јеврејски приговор како је Бог заповиједио да се од злата начине ликови двају херувима, али не да би били обожавани, него да би послужили као подсјећање на Њега, Леонтије Неапољски одговара да потпуно исто важи и за хришћанске свете иконе. „[...] Тако, ради сталног сећања, Тебе, јединог слављеног Бога исповедамо не само устима, него и икону сликамо, али не да бисмо је боготворили, него да бисмо, гледајући њу телесним очима, духовним очима гледали Тебе, Бога нашег, и поштујући њу славили и величали Тебе, Творца, Искупитеља и оног који нас освећује и сећали се твојих безбројних добротинастава.“⁴¹⁵ Неко би могао сасвим разложно питати: У чему је онда разлика између јеврејског става и гледишта које заступа Леонтије Неапољски? Несугласица свакако произлази из поимања и тумачења ових библијских текстова. Ми се не (по)клањамо природи Крста него Христу, Који је био распет (на Крсту), поклањамо се. Крсту или иконама светих ми не кажемо: „Ти си мој Бог“. Они нису богови већ отворене књиге које нас подсјећају на Бога и зато се налазе у храмовима и указује им се молитвено поштовање.

Теологија иконе је синтагма којом се означава најдубљи богословски смисао свете иконе, а који се односи на њену унутрашњу димензију, значење и улогу. Јован Дамаскин с правом се назива оцем *теологије иконе*. Теологија иконе тумачи и теолошки образлаже значење и значај иконе. Међутим, као што ни теологија тријадологије није реално присуство Пресвете Тројице, тако ни теологија Христове иконе не може да буде реално и природно присуство Господа. Јован Дамаскин, у читавом свом богословском опусу, посебно је наглашавао есенцијалну разлику између *изображеног* и *образа*. „Προσκυνοῦμεν οὖν ταῖς εἰκόσιν οὐ τῇ ὑλῇ προσφέροντες τὴν προσκύνησιν, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τοῖς ἐν αὐταῖς εἰκονιζομένοις“⁴¹⁶ („Поклањамо се, дакле, иконама приносећи поклоњење не материји него преко иконâ онима који су на њима насликани.“) Теологија иконе, коју су с временом развили иконопоштоваоци у Византијском царству, као успјели одговор на феномен иконоборства, није била ништа друго до један од изразâ овог континуитета који ће свој врхунац достићи на Седмом насе-

⁴¹⁴ Исто, 384–385.

⁴¹⁵ Чин благосиљања и освештања иконе Пресвете и Живоначалне Тројице, *Требник*, 1983, 375.

⁴¹⁶ Kotter, *Orationes* 3:143, 52–54.

љенском сабору 787. године у Никеји.⁴¹⁷ Иконопоштовање јесте резултат облагодатаћене свијести човјека, односно саборне свијести Цркве – живе органске заједнице Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља. Иконопоштовање је било нарочито важно у Византијском царству, тако да су свете иконе ту, израженије него у другим дијеловима хришћанског свијета, заузиле јединствено мјесто у објављивању вјере.⁴¹⁸ Као такво, иконопоштовање није било појава стихијске природе, него свјесни изражај. С друге стране, иконоборство је у својој основи било девијација теологије иконе.

Као и ријечи, и света икона,⁴¹⁹ чак и у већој мјери, може да изрази најсуптилнију богословску идеју. Света икона не благовијести само оно што је на њој насликано, већ свједочи и самим својим постојањем. Она је способна да представи чак и најузвишенију хришћанску истину пред којом ријечи просто занемоћају. За свету икону не постоји неизобразива материја, изузев божанске суштине. „Бога нико није видио никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1, 18; 6, 46; уп. Мт 11, 27; уп. 1 Јн 4, 12). *Невидљиви* па самим тим и *неизрециви* Бог Отац показао се Откровењем преко Бога Сина који Га је објавио (Јн 1, 18).

Света икона дотиче осјећања, која се не могу изразити ријечима, јер су узвишенија од ријечи. Осјећања припадају вишој сфери која је ријечима недоступна, јер оне ипак имају извјесна ограничења. Намјена свете иконе је да *опредмети* оно што је *натпредметно*. Она представља реалност која повезује *материјално са духовним*. Света икона је *прозор* ка безграничју и недогледу духовног свијета и обрнуто. Из Царства Божијег кроз свету икону у овај свијет струји изобилје нестворених божанских енергија. Као и свети храм, и икона увијек представља спону и јединство двију реалности: а) *небеске*⁴²⁰ (оно што је невидљиво) и б) *земаљске*.⁴²¹ Дакле, света икона није пусти дрво са обичним

⁴¹⁷ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и Ј. Herrin), (1977) 13.

⁴¹⁸ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 47.

⁴¹⁹ *ОДВ* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 977–978.

⁴²⁰ Олтар се, не само симболично него и реално, назива парчетом *неба* на земљи.

⁴²¹ Остали дијелови храма.

изображеним ликовима на њему, већ мјесто гдје непрестано обитава благодат Божија.

Света икона има троструку улогу:

а) Она је једно од средстава које освештава васцијело човјеково биће – његову душу и тијело. Посматрањем свете иконе долази до освештања вида, али не само вида. И чувство додир постаје освештано оног тренутка када вјерник изражава молитвено поштовање цјеливањем светитеља, чији је лик на светој икони изображен, као и дотицањем његове иконе.

б) Икона је светописамски текст који је за неписмене праметнут у слику. Она је наука за мирјане (*litteratura laicorum*).⁴²² Као таква, она је насликано штиво, иконописана ријеч или градиво преточено у ликовни израз. Света икона је молитва очију. Ова њена улога веома је значајна за хришћане у раној Цркви, односно у вријеме када је писменост била веома ријетка појава. Међутим, иако је значајна, ова улога свете иконе није и пресудна.

в) Главна улога свете иконе садржана је у чињеници да она постаје ликовни језик благовјештењске теологије као један од легитимних богословских језика. Она је начин на који своју вјеру исповиједамо и једно од најзначајнијих ако не и најзначајније средство у свједочењу вјере.

Ако ријечи Светог Писма и црквена химнографија прожимају душу преко чула слуха, икона је та која душу просвећује и просвјетљује преко чула вида. „Καὶ αἰσθητῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα τοῦ σαρκωθέντος φημι Θεοῦ Λόγου प्रतिθεμεν ἀπανταχῇ καὶ τὴν πρῶτην ἀγιζόμεθα τῶν αἰσθήσεων (πρῶτη γὰρ αἰσθήσεων ὄρασις) ὥσπερ καὶ τοῖς λόγοις τὴν ἀκοήν ὑπόμνημα γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν“⁴²³ („Тако видљиво постављамо свуда његов лик, тј. лик Оваплоћеног Бога Логоса и освећујемо прво међу чулима (а прво међу чулима је вид), слично као што речима (освећујемо) слух.“) Дакле, као што ријечима освештавамо чувство слуха, тако и гледањем свете иконе освештавамо чувство вида, а освештавајући чувство вида у ствари освештавамо читаво тијело, јер: „Свјетилка тијелу је око. Ако, дакле, око твоје буде здраво, све ће тијело твоје свијетло бити. Ако ли око твоје кварно буде, све

⁴²² Νεῖλος Μοναχός, *Ἐπιστολὴ τετάρτη* (Nilus Monachus, *Epistola quartus*), PG 79, 578D–579A.

⁴²³ Kotter, *Orationes* 3:93, 1–5.

ће тијело твоје тамно бити. Ако је, дакле, свјетлост која је у теби тама, колика је тек тама“ (Мт 6, 22–23; уп. Лк 11, 34–36)!

Теологија иконе показује како Бог силази и открива се човјеку. Света икона је видљив доказ како Божијег нисхођења човјеку тако и човјековог усхођења Богу. Она је средство човјековог молитвеног поштовања и љубави према Богу. За оне који не умију да читају нити да пишу, света икона се јавља Библијом – учитељем библијских догађаја и учитељем о животу светих подвижника. Такође, света икона служи као *књига* или *подсјетник* онима који нису вични читању. Што је ријеч за слух то је света икона за вид. Међутим, у богословској интерпретацији западних аутора ова важна улога свете иконе, за западне хришћане а и за Цркву на Истоку (макар за нас православне), никада није била од пресудног значаја.

У првим вијековима хришћанства готово цијело богословље било је представљено кроз иконе. Јован Дамаскин је инсистирао на основној разлици између *представе* и њеног *архетипа*, схватајући иконе као симболе. „Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον, πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἢ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ τουτέστι τῷ εἰκονιζομένῳ – ἄλλο γάρ ἐστὶν ἢ εἰκὼν καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον – καὶ πάντως ὁρᾶται ἐν αὐτοῖς διαφορά, ἐπεὶ οὐκ ἄλλο τοῦτο καὶ ἄλλο ἐκεῖνο“⁴²⁴ („Икона је подобје [слика] и приказивање и изображење некога, које собом показује оно што је насликано. Свакако, икона није у потпуности слична прволику, то јест ономе што је насликано, јер друго је икона а друго је оно што је насликано, тако да се види међу њима разлика, пошто то двоје није једно и исто.“) С друге стране, византијски цар Константин V Копроним тврдио је да би права икона требало да буде истовјетна са својим архетипом. Међутим, то је у потпуној супротности са православним поимањем светих икона. Као исповиједање божанске истине, свете иконе посједују динамичку снагу ријечи Божије: благодат се објављује људима помоћу свете слике.⁴²⁵

Света икона надилази категорије *времена* и *простора*, јер је усмјерена ка есхатону. Она представља прозор из *времена* у *вјечност*, и из *простора* у

⁴²⁴ Ibid, 125, 2–8.

⁴²⁵ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 47.

безграничје, прозор између *времена и вјечности* и између *простора и безграничја*. Питање свете иконе појмљено је и изражено као облик открочења. Црква Христова, пројављујући се кроз свету Литургију, представља есхатолошку заједницу – будуће Царство Божије, које је у икони, већ сада овдје на земљи.⁴²⁶ Захваљујући светој Литургији, кроз коју се испољава Црква, идентитет Цркве јесте у ономе што ће она бити у будућности, а не у ономе што је сада у историји.⁴²⁷ У светој Литургији Црква је икона Царства Божијег на земљи. Као што је Црква, тако је и света Литургија у ствари икона Царства Божијег.

Свету икону не можемо посматрати као материјални објекат и феномен само споља. Она не спада у сферу профаног сликарства, те јој стога не би требало тако приступати.⁴²⁸ Да би слика постала света икона, представа, виђење, она би требало да средствима твари одрази и пренесе оно што је надтварно и да, као видљиви феномен и као оно што је појавно, у себи садржи и (по)свједочи невидљиву вишу реалност. Света икона није слика природног аспекта личности, већ слика личности (по)дигнуте из нивоа реализма у вишу сферу. Принципијелна разлика између Богочовјека Господа Исуса Христа – друге личности Пресвете Тројице – Бога Сина, Који је икона Бога Оца, и иконе човјекове, састоји се у томе што је Икона Бога Оца – Бог Син – рођена, а икона човјекова – створена.

Кроз материју, на којој је израђена света икона, изражена је надматеријална, виша реалност. Света икона је слика будућег свијета, слика будућег вијека о којем говори и Никеоцариградски символ вјере.⁴²⁹ Она инсистира на разликовању природâ *иконе* и *узора*. Света икона успоставља комуникацију између *човјечанског* и *божанског*, *земаљског* и *небеског*. Поштовање богодане љепоте и достојанства људског лика заснива се на теолошкој и антрополошкој истини да је Бог при стварању човјека *обоголичио* (створио га „по Свом лику“) и да се последице при Оваплоћењу од Духа Светог и Марије Дјеве сâм Бог у Христу

⁴²⁶ Мидић, „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност*, Пожаревац 2009², 17.

⁴²⁷ Исто, 16.

⁴²⁸ Међутим, чак и профано сликарство, уколико не залази у димензију унутрашњег, психичког (осјећање, воља, расположење) и карактерног садржаја, престаје да буде сликарство.

⁴²⁹ Дванаести члан.

уобличио у човјека, те су се овако у Цркви сјединили у вјечну и бесмртну заједницу *слика и оригинал, лик и прволик*.⁴³⁰

Адам се у рају непосредно обраћао Богу. Међутим, прије Оваплоћења Господа Исуса Христа познање Бога било је немогуће човјеку који се услед гријеха Адама и Еве удаљио од Бога. Гријехопадом наших праотаца овај однос је нарушен. Прародитељским гријехом однос са Богом ипак није прекинут без могућности да буде настављен. Послије Оваплоћења од Духа Светог и Марије Дјеве Господ Исус Христос је васпоставио овај однос и тако у човјеку обновио Своју слику, која је првородним гријехом упрљана, деформисана, унакажена али не и сасвим уништена, па сада човјек може у њој обновљеној да се огледа. Првородним падом у гријех човјек је изгубио своје изворно двојединство бића, јер се између њега и Бога појавила празнина коју је Господ Исус Христос премостио Својим Оваплоћењем, чинећи тако и антиномију човјековог бића савладивом. У овом смислу Господ Исус Христос је *нови Адам*.

У Старом Завјету Господ Бог је заповиједио пророку и Боговицу Мојсију да начини Ковчег завјета⁴³¹ од дрвета ситима (2 Мој 25, 10; уп. 5 Мој 10, 1, 3), да га опточи златом и положи га у Светињу над светињама – у најсветији дио старозавјетног храма. Ковчег завјета био је видљиви знак невидљивог Божијег присуства (2 Мој 25, 10, 21–22; 26, 33; уп. 4 Мој 7, 89; уп. 5 Мој 10, 1–3, 5; уп. Јев 9, 2–3). Такође, по заповијести Божијој, на два краја заклопца Ковчега завјета израђени су ликови двају златних херувима (2 Мој 25, 18–22; уп. 4 Мој 7, 89; уп. 1 цар 8, 7; уп. Јев 9, 5) окренутих један другом лицем у лице. Опет по заповијести Божијој, херувимима је указивано побожно и молитвено поштовање. Херувими сами по себи не изражавају Бога нити су у очима Јевреја доживљавани као божанства. Познато је да представљају бића која најревносније служе пред престолом Јединог Истинитог Бога као најближе Његове слуге и извршиоци Божије воље. Побожно поштовање, које је херувимима указивано, далеко је од идолопоклонства и са њим нема никакве везе. Будући да је такво, никада није имало идолопоклоничку интенцију, док је основни задатак идола, односно идололатрије у ствари да потисну Бога и замијене Га кумиром који би био постављен на мјесто

⁴³⁰ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 23.

⁴³¹ Наводи се и као *Ковчег (од) свједочанстава* и *Ковчег завјета Господњег*.

Божије.⁴³² Господ Бог је заповиједио да буду (из)везени херувими на завјеси која је одвајала *Светињу* (Светилиште) од *Светиње над светињама*⁴³³ (2 Мој 26, 33). Ова завјеса начињена је од порфире, скерлета и танког платна (2 Мој 26, 1, 31; уп. Мт 27, 51). Херувими су извезени и на свих других десет завјеса (2 Мој 26, 1) које су се налазиле у скинији и украшавале ју (2 Мој 26, 1, 31).

Такође, када је премудри Соломон саградио монументални храм Господу Богу, наредио је да у Светињи над светињама буду начињена два херувима од кипарисовог дрвета, опточена златом.⁴³⁴ Сви зидови овог велељепног здања, које је било несвакидашње архитектонско чудо и прави грађевински подухват, требало је да буду окићени резаним херувимима (1 цар 6, 23, 29; уп. 2 дн 3, 7, 10–13). Такође, Соломон је наредио да се Ковчег завјета, у којем су се налазиле двије камене таблице Закона, Аронов жезал и златна посуда, поштује са страхом и трепетом, поклоњењем које је Бога достојно, кађењем и мољењем пред њим као знаку Божијег присуства у народу и величине Божије славе као и у спомен Божијих преславних чуда и добротинастава. Ово поштовање Господ је примио као Себи самом указано.⁴³⁵

Ликови херувимâ налазили су се и у обновљеном јерусалимском храму у вријеме Господа Исуса Христа (Мт 21, 12–13; уп. Мк 11, 11, 15–17; уп. Лк 19, 45–46; уп. Јн 2, 14–16) и светих апостола. Апостоли су послѣје Силаска Светог Духа на њих, а по угледу на свог Учитеља, често одлазили у храм јерусалимски на молитву (Дап 2, 46; 3, 1, 8; 21, 26) и проповијед(ање) Јеванђеља (Дап 2, 11–26; 5, 20). Дакле, ни Господ Исус Христос нити Његови свети ученици нису видјели ничег идолопоклоничког у ликовима херувимâ којима је јерусалимски храм био украшен.

Иконоборци, посебно првог периода, пребацивали су иконопоштовалачкој страни да је иконопоштовање исто што и идолослужење. Међутим, култ светих икона није повратак у идолопоклонство, па је сасвим илузорно поистовјећивати

⁴³² Идол, резани лик, уп. Поповић, Ј., *Догматика православне цркве* 3, Београд: Манастир Телије код Ваљева, 1978, 688; cf. *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 982.

⁴³³ Чин благосиљања и освештања иконе Господа Исуса Христа, *Требник*, 1983, 377–378; уп. чин благосиљања и освештања иконе једног од светих или многих, *Требник*, 1983, 384–385.

⁴³⁴ Чин благосиљања и освештања иконе Господа Исуса Христа, *Требник*, 1983, 378.

⁴³⁵ Исто.

иконопоштовање са идололатријом. У Старом Завјету Господ Бог је заповиједио: „Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доље на земљи, или у води испод земље. Немој им се клањати нити им служити“ (2 Мој 20, 4–5, 23; 34, 17; уп. 3 Мој 26, 1; уп. 5 Мој 4, 15–19; 5, 8; 17, 3; 27, 15; уп. Пс 97, 7; уп. Рим 1, 23). Свете иконе у потпуности имају другачију намјену у односу на идоле и припадају сасвим другој сфери, тако да баш оvdје измичу свакој врсти идололатрије. Молитвено и побожно поштовање, које указујемо светим иконама, нема никакве везе са Божијим заповијестима против нечистоте многобожаца и јеретикâ.⁴³⁶ На примјер, ако би неко затражио из ормара Исаију или Јеремију, притом не би мислио на њих саме, већ на ријечи које су написали у својим пророчким књигама. Дакле, када сликамо свете иконе сјећамо се оних које сликамо и Онога ко их је послао. Ми не тврдимо да је света икона Христова – сâм Бог, већ посматрајући је присјећамо се Господа и Његових светих угодника.⁴³⁷

На светим иконама нема сјенки, јер оне представљају савршенство, показују Божије присуство, па се у лику сваког светитеља заправо види и спознаје сâм Бог као Творац све твари. Свете иконе немају сјенки, јер не приказују реалност овог свијета, него реалност Царства Божијег. Такође свете иконе на посебан начин приказују и просторност: на њима нема дјелимичних и непотпуних представа људи, односно животиња, него је све цијело, затим природне препреке не заклањају поглед и др.

Обраћајући се византијском цару Лаву III Исавријанцу, Григорије II (715–731), папа римски, каже: „Ми поштујемо (иконе) не као богове, како ти говориш, да не буде тако! Ми не полагамо наду на њих. Ако је испред икона Господа, ми говоримо: ’Госпoде Исусе Христе, Сине Божији, помози и спаси нас!’ Ако је (икона) свете Његове Матере, то ми говоримо: ’света Богородице, Мати Господња, буди заступница пред Сином твојим, истинитим Богом нашим, на спасење душа наших!’ Ако ли је (икона) мученика (на пример) Стефана, говоримо: ’свети Стефане, који си излио крв за Христа и имајући смелост, као првомученик, моли се за нас!’ Тако се ми обраћамо и сваком другом светом

⁴³⁶ Thümmel, H. G., *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992, 152.

⁴³⁷ Ibid.

мученику. Ево како ми узашиљемо молитве (посредством икона). Није то што ти говориш, царе, да ми мученике називамо боговима.⁴³⁸

Јован Дамаскин успио је да својим списима,⁴³⁹ а нарочито дјелом, које носи назив *Λόγοι Απολογητικοί Προς τους Διαβάλλοντας τας Αγίας Εικόνας* (*Апологетска слова [бесједе] у одбрану светих икона*), постигне јед(и)номислије међу православнима у византијском свијету.⁴⁴⁰ Ова три *Апологетска слова* сматрана су најдрагоцјенијим иконопоштовалачким извором у диспуту са иконоборцима првог периода.⁴⁴¹ Јован Дамаскин је идејни творац основног иконопоштовалачког аргумента у вријеме иконоборачке кризе (726–843), а то је да они који поштују икону Господа Исуса Христа овим својим чином заправо исповиједају истинску вјеру у Његово стварно, реално Оваплоћење од Духа Светог и Марије Дјеве.⁴⁴² Шта год да је на светој икони представљено у основном значењском нивоу свједочи Оваплоћење Господа Исуса Христа. И заиста, без човјечанског лика Бога било би немогуће изобразити Његову свету икону. Основ свете иконе чини библијско саопштење: „И Логос постаде тијело и настани се међу људима, и видјесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине“ (Јн 1, 14). Дакле, ако се пророштва нису обистинила, нека не буде насликано оно што се није остварило.

Код Јована, архиепископа солунског, који је као папски изасланик дошао на Шести васељенски сабор 680/681. године, заправо први пут наилазимо на

⁴³⁸ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 274–275), Mansi XII, 966В–С.

⁴³⁹ *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (Expositio fidei)*, (ур. В. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos 2*, Patristische Texte und Studien 12, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1973. и *Λόγοι Απολογητικοί Προς τους Διαβάλλοντας τας Αγίας Εικόνας* (ур. В. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos 3*, Patristische Texte und Studien 17, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1975.

⁴⁴⁰ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 67.

⁴⁴¹ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία 1*, 2002, 776.

⁴⁴² Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 287), Mansi XIII, 96А.

мисао да ликовне представе Господа Исуса Христа имају своје (пот)пуно оправдање у чињеници да је Он актом Свог Оваплоћења од Духа Светог и Марије Дјеве постао реалан човјек. Подобен је људима у свему осим гријеха. „Одредише му гроб са злочинцима, али на самрти би с богатијем, јер не учини неправде нити се нађе пријевара у устима његовијем“ (Ис 53, 9; уп. 1 Пет 2, 22; уп. 1 Јн 3, 5). Господ Исус Христос се јавио на земљи, ушао у историју рода људског, био је видљив, обраћао се људима, за Лазаром Четвородневним чак и заплакао, никада се није насмијао, умарао се, осјећао је глад и жеђ, по закону од Њега примљене наше људске природе.⁴⁴³

Друго своје дјело (*Догматику*), које носи назив *Тачно изложење православне вјере*,⁴⁴⁴ Јован Дамаскин је започео ријечима четвртог канонског Светог Јеванђеља: „Θεὸν δὲ οὐδεὶς ἑώρακε πῶποτε. Ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο“⁴⁴⁵ („Бога нико није видио никад; Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“), (Јн 1, 18; 5, 37; 6, 46; уп. Мт 11, 27; уп. 1 Јн 4, 12). По ријечима Јована Дамаскина, први дио наведеног цитата: „Бога нико није видио никад [...]“ односи се на божанску суштину која је неизрецива. Другим дијелом цитата: „[...] Јединородни син који је у наручју Оца, он га објави“ омогућено је изображење лика Господа Исуса Христа. Зато Јован Дамаскин с правом на другом мјесту каже: „Ἐἶδον εἶδος Θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή“⁴⁴⁶ („Видјех људско лице Бога и би спасена душа моја.“) *Догматика* Јована Дамаскина настала је у првом периоду иконоборачке кризе, тачније између 726. и 750. године. „Изложивши истину која укида сваку лаж“,

⁴⁴³ Θεόδωρος Ἱεροσολυμίτης, *Ἰσὸν συνοδικοῦ Θεοδώρου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων* (Theodorus Hierosolymorum, *Exemplare synodicorum Theodori sanctissimi patriarchae Hierosolymorum*; *Саборна посланица Теодора најсветијег патријарха јерусалимског*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 347, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1143D.

⁴⁴⁴ Kotter, *Expositio fidei*.

⁴⁴⁵ Ibid, 2: 7, 6–7; cf. Kotter, *Orationes* 3:74, 37–39.

⁴⁴⁶ Kotter, *Orationes* 3:111, 4–5.

овдје није рекао ништа своје, како сâм каже.⁴⁴⁷ Посебно је важно помена да се у теологији иконе Јована Дамаскина нарочито истиче чињеница да је актом Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве заправо омогућено представљање Његовог Светог лика на икони. Јован Дамаскин поставио је стандарде који уређују у којој мјери је умјетничко представљање Бога допустиво.⁴⁴⁸ Оваплоћење Господа Исуса Христа у ствари је основа православног иконописа, односно темељ теологије иконе уопште.⁴⁴⁹ Култ светих икона налази смисао у факту да је Господ Исус Христос – Бог Син постао човјек, не престајући да и даље буде Бог.

У иконопоштовалачким списима из оба периода иконоборства ниједан став није понављан чешће од мисли Василија Великог, архиепископа Кесарије Кападокијске упућене Амфилохију Иконијском, коју је представио у свом дјелу, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πρὸς τὸν ἕν ἅγιος Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον ἰκονίου* (*De Spiritu Sancto*): „Част која се указује икони прелази на прототип (*πρωτότυπον*).“⁴⁵⁰ Другачије речено, част се преноси на личност која је на икони представљена, на прволик, оригинал, архетип, пралик, првообраз свете иконе. Даље, поклањајући се икони, не клањамо се боји или материјалу од којег је икона начињена, већ ипостаси на икони изображеног.⁴⁵¹ Поменуто дјело Василија Великог настало је у

⁴⁴⁷ Геро, С., „Византијски иконоборци и монахомахија“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 40.

⁴⁴⁸ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁴⁴⁹ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 43.

⁴⁵⁰ Βασίλειος Μέγας, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πρὸς τὸν ἕν ἅγιος Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον ἰκονίου* XVIII, 45, PG 32, 149C; cf. Kotter, *Orationes* 3:125, 5–10; cf. Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 287), Mansi XIII, 93C; cf. Θεόδωρος Ἱεροσολυμίτης, *Ἰσὸν συνοδικοῦ Θεοδώρου τοῦ ἁγιοτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 347), Mansi XII, 1146A; в. „Светога оца нашега Германа, архиепископа града Константинопоља Слово о Крсту и светим и пречистим иконама и противу јеретика, а речено би у прву недељу светога поста, то јест (у Недељу) православља“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 23.

⁴⁵¹ Света икона може да буде изображена на различитим материјалима: зиду, платну, стаклу, али се сам појам *икона* најчешће везује за *слику* на дрвету.

IV вијеку. Има укупно 30 поглавља.⁴⁵² Позивајући се на ову мисао Василија Великог, Јован Дамаскин каже: „Προσκυνοῦμεν οὖν ταῖς εἰκόσιν οὐ τῇ ὕλῃ προσφέροντες τὴν προσκύνῃσιν, ἀλλὰ δι’ αὐτῶν τοῖς ἐν αὐταῖς εἰκονιζομένοις. Ἦ γὰρ τῆς εἰκόνοσ τμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἀναβαίνει, καθὼς φησὶν ὁ θεῖος Βασίλειος“⁴⁵³ („Поклањамо се, дакле, иконама приносећи поклоњење не материји, него преко њих онима који су на њима насликани. Јер ’част иконе узлази прволику’, као што каже божанствени Василије.“) У доцнијој иконопоштовалачкој литератури наведена мисао Василија Великог веома често је понављана као рефрен. Ова омиљена максима многих бранилаца светих икона постала је својеврсни лајтмотив у потоњем иконопоштовалачком дискурсу.

Орос вере Седмог васељенског сабора у Никеји потврђује да поштовање упућено светој икони „прелази“ или „уздиже се“ на претпостављену личност – *прототип* – њен живи извор. Вјерник, који се молитвено поклања пред иконом Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља, не моли се њој као предмету, него личности која је на њој представљена. Света икона је само тварна слика надтварног бића, чије благодатне енергије, које невидљиво присуствују, спајају идентитет видљивог са невидљивим. Пред њом вјерујући узноси молитве упућене личности на икони изображеног. Другачије речено, света икона је изложена пажњи вјерујућег. Међутим, ово није профана пажња знатижељног посматрача, естетског аналитичара или можда љубопитљивог уживаоца, него је изложена пажњи вјере оног који се не моли „њој“, већ *пред њом*.

Света икона, као изображење Личности Богочовјека Господа Исуса Христа, пребива у оба свијета: како у овом садашњем тако и оном који ће доћи, будућем. Као таква, слична је леденом бријегу чији је надводни дио изложен естетском посматрању споља, док је онај други дио под водом скривен од људских погледа. Овај невидљиви дио заправо постаје видљив за духовне преображене очи, очишћене, ослобођене свега плотског и тако оспособљене да виде реалност. Зато је овакво преображено тијело духовно, а не *плотско*.⁴⁵⁴ Свети

⁴⁵² Kotter, *Orationes* 3:111–112, 10–11.

⁴⁵³ Ibid, 3:143, 52–56; cf. 3:108, 41–43.

⁴⁵⁴ Сирово, природно.

апостол Павле каже: „А ово кажем, браћо, да тијело и крв не могу наслиједити Царства Божијега, нити распадљивост наслеђује нераспадљивост“ (1 Кор 15, 50). *Света икона* и *прототип* истовремено су обухваћени осјећањима и мислима, али се не мијешају. Дакле, света икона постаје „заборављена“ када вјерник доживи стварни однос са прототипом.

Од IV вијека антропоморфне представе постале су све присутније.⁴⁵⁵ Свакако, поштовање које им је указивано није се односило на саму слику, већ на личност која је на светој икони била изображена.⁴⁵⁶ Цјеливајући свето Јеванђеље, које је обојено златом или сребром, укоричено слоновачом са љубичастим пергаментом, не указујемо молитвено поштовање самој слоновачи и(ли) лаку, већ ријечи Спаситеља која је написана на пергаменту.⁴⁵⁷ Тако ни свете иконе не поштујемо због боје, него због Господа Исуса Христа у чије име су насликане.⁴⁵⁸ Јован Дамаскин каже да ако се Крсту и копљу и трсци и сунђеру, помоћу којих се богоубице Јудеј(ц)и Господу нашем наругаше и убише Га, као узроцима спасења (по)клањамо и поштујемо их, зашто се не бисмо поклањали светим иконама, које вјерници сликају са добром намјером у славу и спомен Христових страдања.⁴⁵⁹

У првим вијековима хришћанске ере умјетници су у ликовном изражавању избјегавали, што је могуће више, антропоморфне представе портретског жанра, практикујући углавном симболе: *јагње, пастир добри, риба, палма, феникс* и др. У раној Цркви или првим вијековима хришћанства зидно сликарство катакомби преферира алегоријске представе Исуса Христа (јагње) и идеалан тип Господа (младић, добри пастир), али и друге.⁴⁶⁰ Када је хришћанство постало државна вјера, антропоморфне представе практиковане су све чешће.⁴⁶¹

У Византијском царству полемике око култа светих икона вођене су већ крајем VII вијека. Ова чињеница нашла је свој одјек у 82. правилу Пето-шестог

⁴⁵⁵ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 47.

⁴⁵⁶ Исто.

⁴⁵⁷ Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 1992, 152.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Kotter, *Orationes* 3:139, 7–8.

⁴⁶⁰ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 185.

⁴⁶¹ Доба владавине цара Теодосија I Великог (379–395).

(Πενθέκτη) или Трулског (Τρούλος Σύνοδος) сабора из 691/692. године.⁴⁶² Теологија иконе можда није била екслицитно изражена у 82. канону Пето-шестог васељнског Сабора, као што је у потпуности дошла до изражаја током иконоборства.⁴⁶³ У ликовном представљању Господа Исуса Христа православна страна је до краја VII вијека открила важно средство подршке њеним христорошким погледима израженим у 82. канону поменутог сабора. „На неким сликама часних ликова (икона) цртама је насликано Јагње на Које прстом показује Претеча, и које је узето као знак (τύπον) /образац/ благодати преднаговештавајући нам кроз Закон истинско Јагње – Христа Бога нашег. Али, иако поштујемо старе праобразе и сенке (τὰς σκιάς), које су Цркви предане као симболи и предзнаци Истине, првенство дајемо благодати и Истини, прихватајући исту за испуњење Закона. Да се, дакле, и уметношћу и бојама слика пред погледима свију оно савршено, одређујемо: да се од сада и на иконама изображава, уместо старога јагњета, насликан по човечијој природи лик Јагњета Које узима на Себе грехе света – Христа Бога нашега, и кроз то, схватајући висину смирења Бога Слова, бивамо руковођени ка памћењу живота Његовог у телу, и страдања, и спасоносне смрти, и отуда насталог искупљења свету.“⁴⁶⁴ Овим је представљена дистинкција између древне фигуре *јагњета* и свете иконе Господа Исуса Христа.⁴⁶⁵ У сваком случају јасно је да је Пето-шести сабор одобравао и подстицао ликовно представљање Господа Исуса Христа. У ствари, ово је била подршка христорошкој догматици касније у доба иконоборачке кризе (726–843).⁴⁶⁶ Патријарх Герман I Цариградски (715–730) пише: „Такво поштовање које приличи Божанском Господству, ми не одајемо нама подобним слугама, зато што

⁴⁶² Поповић, Р., *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014, 247.

⁴⁶³ Brubaker и Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources*, *Birmingham Byzantine and Ottoman monographs* 7 (ур. А. Bryer и J. Haldon), 2001, 55.

⁴⁶⁴ Σύνοδος του Τρούλου (Πενθέκτη), *Περὶ ἧδ λεγομένων τῆς ἕκτης συνόδου κανόνων, τοῖς εντευζομένοις* (Concilium in Trullo [Quinisextum], *De iis, qui vocantur sextae synodi canones*), Mansi XI, 977E–980B.

⁴⁶⁵ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 12.

⁴⁶⁶ Ibid.

клањајући се царевима и управитељима, ми им не придајемо такво поклоњење које (доликује) Богу.“⁴⁶⁷

Иконоборачка страна негирала је основну чињеницу да је Оваплоћењем Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве, Његовом смрћу али и Васкрсењем, историјским догађајима, о којима управо свете иконе свједоче, у ствари васцијела материја спасена. Јован Дамаскин каже да је по Својој вољи Бог постао видљив, узимајући материјални облик и дајући материји нову функцију и ново достојанство.⁴⁶⁸

Уколико се част, која се указује светој икони, неким случајем не би преносила на прототип, већ би се задржавала на икони, односно када се не бисмо поклањали личности на икони изображеног, већ материји на којој је икона представљена (дрвету, платну и сл.), овај гест могао би се назвати идолопоклонством. Јован Дамаскин изражава став да је иконопоштовање сасвим разложно, а проучивши природу приказаног лика на икони, он тврди да тај (лик) може да (по)служи у различите сврхе.

- Може да представља сјећање на прошле догађаје попут књиге у сликама. „Πάλιν εἰκὼν λέγεται τῶν γεγενότων ἢ κατὰ τινος θαύματος μνήμην ἢ τιμῆς ἢ αἰσχύνης ἢ ἀρετῆς ἢ κακίας πρὸς τὴν εἰς ὑστερον τῶν θεωμένων ὠφέλειαν, ὡς ἂν τὰ μὲν κακὰ φεύγωμεν, τὰς δὲ ἀρετὰς ζηλώσωμεν“⁴⁶⁹ („Икона се назива и сећање на догађаје или неко чудо или почаст, посрамљење, врлину или зло, ради користи оних који ће доцније ићи путем обожења, да би од зла бежали а у добру ревновали.“)
- Такође, може да буде нека врста антиципације нечег другог, најаву предстојећег. „Πάλιν εἰκὼν λέγεται τῶν ἐσομένων αἰνιγματωδῶς ακιαγραφοῦσα τὰ μέλλοντα [...]“⁴⁷⁰ („Икона се такође зове и оно што тајанствено оцртава оно што ће се догодити у будућности [...]“) „Καὶ οὐ φύσιν Θεοῦ

⁴⁶⁷ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολὴ Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συναδῶν* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 243), Mansi XIII, 100E.

⁴⁶⁸ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 68.

⁴⁶⁹ Kotter, *Orationes* 3:86, 1–5.

⁴⁷⁰ Ibid, 3:86, 1–2.

εἶδέ τις, ἀλλὰ τὸν τύπον καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι⁴⁷¹ („Но нико није видео природу Божију него само образ и икону [слику] онога што ће се догодити у будућности.“)

- Пошто рукотворено не може да буде конкретна слика нествореног, може да има подражавајућу улогу и др.⁴⁷² „Πῶς γὰρ ὁ κτιστὸς τῆς αὐτῆς φύσεως ἔσται τῷ ἀκτίστῳ ἀλλὰ κατὰ μίμησιν“⁴⁷³ („Јер како би могао бити исте природе са нествореним онај који је створен сем по подражавању [угледању].“)

Код Јована Дамаскина постоји читава скала еволуције из *видљивог* у *невидљиво* и обрнуто, а *видљиво* је донекле светотајински обдарено особиним *невидљивог* којег представља. Од изображеног лика до Бога постоји градирано усхођење и од Бога до изображеног лика постоји градирано нисхођење.⁴⁷⁴ Ако је слика владара – владар, онда је и икона Христа – Христос и икона светитеља – светитељ. Међутим, ако је слика владара – владар, ту није ријеч о двојници владара.

Став православне стране, који је заузет на Седмом васељенском сабору 787. године у Никеји, заправо је искључиво базиран на теологији иконе Јована Дамаскина (VIII вијек). Седми васељенски сабор високо је оцијенио допринос Јована Дамаскина и одобрио његову теологију иконе. Дакле, она је у потпуности прихваћена и потврђена саборским ауторитетом. Из наведеног се види да је теологија иконе Јована Дамаскина у сагласју са догматском одлуком Седмог васељенског сабора. У њој је постављен христолошки догмат о Оваплоћењу Бога Логоса, Богочовјека Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве. „Икона (слика), пошто је јасно одвојена од Божанског модела може бити предмет само релативног одавања части или ограниченог поштовања, а никако обожавања које је резервисано искључиво за Бога.“⁴⁷⁵ Као образац молитвеног

⁴⁷¹ Ibid, 3:132–133, 14–16; cf. 3:128–129, 12–18.

⁴⁷² Martin, E. J., *A History of the Iconoclast Controversy*, London 1930, 118–119.

⁴⁷³ Kotter, *Orationes* 3:128, 2–4.

⁴⁷⁴ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 12.

⁴⁷⁵ *Ἄροσ τῆς αγίας μεγάλης καὶ οἰκουμένης ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Terminus sanctae magnae ac universalis synodi secundo in Nicaea collectae*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски*

поштовања светих икона послужило је већ присутно, такође молитвено поштовање Часног и Животворног Крста Господњег.⁴⁷⁶ Из овога се да закључити да Седми васељенски сабор јасно искључује било коју могућност обожавања светих икона, што су иконоборци неријетко приписивали браниоцима икона. Међутим, треба се клањати овом *вештаству*, зато што је испуњено благодатном енергијом. Не треба обожавати *вештаство*, него обожавати Бога који постаде *вештаство* да би спасао човјека. „Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐκ ὄντων τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται“⁴⁷⁷ („Не клањам се материји него се клањам Творцу материје, ономе који је ради мене постао материја, и изволео да се настани у материји, и који ми је преко материје остварио спасење.“)

Као догматска норма иконопоштовања на Седмом васељенском сабору изражен је следећи став да почасно поклоњење (*τιμητικὴ προσκύνησις*)⁴⁷⁸ припада светим иконама како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља, док обожавање (*λάτρευσις*)⁴⁷⁹ припада само и искључиво Богу. На овај начин учињена је дистинкција између *молитвеног поштовања*, које припада светим иконама као сакралним предметима, и *обожавања* које припада само Спаситељу.

Када неко неког или нешто воли он се томе и поклања (цјелива), као што то показује и наш људски однос када се према пријатељима опходимо са пажњом и љубављу. Јован Дамаскин каже да се и ми људи при сусрету један другом поклањамо показујући на овакав начин да поштујемо човјека као живу ходећу икону Божију, као свог христоликог брата, у исто вријеме нашег и Христовог, јер је сваки човјек у Христу дијете Божије.

сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 386, са грчког превео Атанасије Јевтић), Mansi, XIII, 377 D–E.

⁴⁷⁶ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 48.

⁴⁷⁷ Kotter, *Orationes* 3:89, 4–9.

⁴⁷⁸ *Προσκύνησις τιμητικὴ (veneratio)*.

⁴⁷⁹ *Adoratio*.

Из светитељских ликова не пројављује се њихова свјетлост него су (светитељи) обасјани Христовом свјетлошћу која просвећује све. Сликајући свету икону Господа Исуса Христа потврђујемо нашу вјеру и вјеру Цркве у оваплоћеног Бога. Сликајући икону пресвете Богородице потврђујемо нашу вјеру у Богоматер која је родила Господа Исуса Христа и преко које се оваплотио од Духа Светог. Сликајући иконе светитеља потврђујемо нашу вјеру у Господа Исуса Христа, који их је прославио и који се кроз њих прославио.

2.15. Константин V Копроним (741–775), цар византијски

Константин V Копроним (*Κωνσταντῖνος Ε΄ Κοπρώνυμος*)⁴⁸⁰ (Гнојеименити,⁴⁸¹ Ђубриви, Поганоимени,⁴⁸² Ђубреимени), цар византијски, који је владао од 741. до 775. године, био је острашћени икономах. На Божић 718. његова мајка Марија, супруга византијског цара Лава III Исавријанца (717–741), крунисана је за царицу.⁴⁸³ Истог дана крштен је њихов син Константин V, потоњи цар.⁴⁸⁴ Због једног случаја, који му се догодио у вријеме савршавања свете тајне крштења, када је оскрнавио крстионицу, добио је надимак *Копроним*.⁴⁸⁵ Тај надимак постао је саставни дио његовог имена. Раније надимак *Исавриј(ан)ац* постао је дио властитог имена његовог оца цара Лава III. Обред свете тајне крштења младог царевића извршио је патријарх Герман I Цариградски (715–730) у храму Свете Софије.⁴⁸⁶ Патријархове ријечи у поуци, којом се обратио присутнима послије обреда крштења, постале су антологијске. Наиме, у својој бесједи наговијестио је изразито опресивну владавину будућег цара Константина V. Под снажном импресијом оног што се десило у току обреда, патријарх Герман I Цариградски прорекао је да ће у

⁴⁸⁰ Или *Κοπρώνυμος*.

⁴⁸¹ Називан је још и Коњушарем (*Καβαλίνος*), cf. *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1121C.

⁴⁸² Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26.

⁴⁸³ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 9.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Adversus Constantinum Cabalinum*, PG 95, 337A–B.

⁴⁸⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 182, 41–43.

вријеме владавине Константина V⁴⁸⁷ наступити страшно гоњење Цркве Христове. Нажалост, слутње патријарха Германа I Цариградског касније су се и обистиниле.

Владавину цара Константина V Копронима карактерише најтеже гоњење Цркве у историји Византије. Ако је његов отац носио име *лава*, то је и он био *змај* који је упражњавао паганске ритуале на ђавољем фестивалу.⁴⁸⁸ Иконоборство је с правом названо најтежим раздобљем византијске ере (324–1453). Међутим, постоји и мишљење да је иконоборство не само најтеже раздобље византијске ере, већ и највећи сукоб у историји хришћанске Цркве.⁴⁸⁹ Прогон иконопоштовалаца, који је цар Константин V Копроним спроводио, ипак није био једнаког интензитета током цијеле његове владавине. Вријеме од 762. до 775. године оквалификовано је као *крвава декада* – најокрутнији период владавине цара Константина V Копронима. Тачно у двадесетој години своје владавине, односно у тридесет петој години од настанка спора око светих икона, отпочео је угњетавање монаха.⁴⁹⁰ Византијске царево-иконоборце пратила је рационалистичко-свјетовна црта, па стога и противљење монаштву.⁴⁹¹ Они се нису ослањали на духовну моћ Цркве, већ на властиту војну силу. Значајнија им је била улога ратника неголи служба свештеника. Цар Константин V Копроним био је изразити тоталитариста и властољубац до те мјере да је своју државну власт настојао да наметне и Цркви Христовој.⁴⁹² Био је обдарен за војне и дипломатске послове.⁴⁹³ Његову владавину обиљежио је сурови прогон свих иконопоштовалаца, а нарочито монаха.

Остало је упамћено царево окрутно злостављање патријарха Анастасија⁴⁹⁴ (730–754), иако је он испољавао иконоборачко убјеђење. Овај патријарх

⁴⁸⁷ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 1.

⁴⁸⁸ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1069B.

⁴⁸⁹ Флоровски, „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (1995) 84.

⁴⁹⁰ Springer, M., „Der Bilderstreit und das Kriegswesen“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (Kehler & Amelang – Leipzig 1980) 161.

⁴⁹¹ *Ibid*, 160.

⁴⁹² Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26.

⁴⁹³ Оболенски, *Византијски комонвелт*, 1996, 83.

⁴⁹⁴ *ODB 1* (ур. A. Kazhdan), 1991, 86.

наслиједио је Германа I Цариградског. Наиме, у периоду између 741. и 743. године узурпатор владарског трона – Артавазд,⁴⁹⁵ хтио је насилно да преотме престо од цара Константина V Копронима. Послије вијести о наводној смрти цара Константина V Копронима, за коју ће се тек накнадно сазнати да није истинита, цариградски патријарх Анастасије прогласио је Артавазда за византијског цара. У новонасталој ситуацији патријарх Анастасије ставио се на страну узурпатора. Након Артаваздовог крунисања патријарх Анастасије је јавно говорио у Цариграду против цара Константина V Копронима. Цариградски патријарх Анастасије је тврдио да је цар Константин V Копроним прогласио Господа Исуса Христа обичним човјеком, а пресвету Дјеву Марију упоредио са својом мајком Маријом. Овај патријарх чак се заклињао и Часним Крстом да су његове тврдње истините.⁴⁹⁶ Касније, 742. или тек 743. године, крунисао је за цара Артаваздовог сина Никифора.⁴⁹⁷ Цар Константин V Копроним сазнао је, изгледа преко својих доушника, да је у подизање устанка био уплетен и сâм цариградски патријарх Анастасије. Тај гест доживио је као класичну издају и завјеру. Послије гушења устанка 743. године цар Константин V Копроним учврстио је свој положај и одлучио да свирепо казни патријарха Анастасија. Покорени Артавазд, његови синови и цариградски патријарх Анастасије најприје су подвргнути јавном шибању. Након тога, цар Константин V Копроним наредио је да се одведу на хиподром гдје су такође били изложени тортури. Врхунац понижења је када су натјерани да обнажени узјашу сваки свог магарца, сједећи натрашке.⁴⁹⁸ „Анастасија је дао шибати, ослепити и посађена натрашке на магарцу водити кроз град, премда га је оставио и надаље на патријарашком престољу.“⁴⁹⁹

У читавом систему из кривично-правне материје у Еклоги, бичевање или шибање (батинање) је заправо најзаступљенија казна. За веома мали број случајева Еклога одређује нарочиту мјеру од *шест* (τίτλος 17 и 20),⁵⁰⁰ односно

⁴⁹⁵ *Ἀρτάβαδος* или *Ἀρτάβαζος* (742–743), cf. *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 192.

⁴⁹⁶ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 415, 24–30.

⁴⁹⁷ *Ibid*, 415, 13–14.

⁴⁹⁸ *Ibid*, 408, 13–17; cf. 420, 28–421, 2.

⁴⁹⁹ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 766.

⁵⁰⁰ *Ecloga* (ур. L. Burgmann), 1983, 230, тит. 17, 20.

дванаест (τίτλος 17, 1; τίτλος 17, 19)⁵⁰¹ удараца. Број *шест* и *дванаест* (удараца) су једине двије мјере, у којима је прецизно одређен број. У свакој другој ситуацији практиковано је бичевање без прописане мјере. Према томе, интензитет удараца, број и интервал остали су неодређени. Ово и не чуди, када је познато да многе појаве из свакодневног живота Еклогом нису обухваћене, па чак ни дјелимично. Нпр. о односу према култу светих икона, иако је ово била најактуелнија тема времена у којем је Еклога објављена, нема ни помена. Такође, иако Еклогом нису регулисане ни санкције за иконопоштовање, ипак су према иконопоштоваоцима предузимане мјере које у Еклоги нису имале своје упориште. Будући да је Еклога у многим случајевима остала недоречена, онда важи претпоставка да су све наведене казне за неку кривицу зависиле да ли од извршиоца казне, или од врсте кривице, а можда и од висине прага бола објекта казне или нечег другог.

Казна *осљеplивањем* у директној је супротности са Еклогом, закоником царевâ Исавријанаца Лава III и Константина V Копронима. „Ὁ εἰσερχόμενος ἐν θυσιαστηρίῳ ἐν ἡμέρᾳ ἢ καὶ ἐν νυκτί καὶ τι τῶν ἱερῶν ἀφελόμενος τυφλοῦσθω ὁ δὲ ἔξω τοῦ θυσιαστηρίου ἐκ τοῦ ναοῦ ἐλαίρων τι δερέσθω ὡς ἀσεβῆς καὶ κουρευόμενος ἐξοριζέσθω“ (τίτλος 17, 15).⁵⁰² Дакле, Еклога прописује осљеplивање само у једном случају, а то је почињена крађа из олтара дању или ноћу.

Опис злостављања цариградског патријарха Анастасија веома личи на каснији извјештај о страдању његовог наслѣдника, такође иконоборца Константина II. На основу реченог, једно од предметних обавјештења изгледа нереално, изузев да је такву врсту казне својих неистомишљеника цар Константин V Копроним редовно практиковао или, другачије речено, да је то био уобичајени начин обрачунавања са противницима.

Цар Константин V Копроним испољавао је окрутност према свима који нису дијелили његово мишљење. Био је бескомпромисан чак и према јеретицима-павликијанима, које је средином VIII вијека депортовао у Европу, тачније у

⁵⁰¹ Ibid, 226, тит. 17, 1; cf, 230, тит. 17, 19.

⁵⁰² Ibid, 230, тит. 17, 15.

Тракију.⁵⁰³ Ниједан од византијских царева-иконобораца, укључујући и Лава III Исавријанца, није се у већој мјери лично унио у проблематику око култа светих икона нити више ангажовао од цара Константина V Копронима. Он је био интелигентнији од свог оца, али зато и далеко опакији и лукавији.⁵⁰⁴ Такође, био је и израженије теолошки оријентисан.⁵⁰⁵ Организовао је јавне скупове на којима је присутне слушаоце индоктринирао иконоборачком идеологијом. Одржавао је предавања и бесједио на сродне теме. Омиљени начин изражавања био му је у форми логичких силогизама: Бог је неописив, а Господ Исус Христос је Бог, па је стога неописив; пошто оно, што је неописиво, не може да буде насликано, онда и Господ Исус Христос, будући да је Бог, не може да буде представљен на светој икони и др.⁵⁰⁶ Цар Константин V Копроним себе је сматрао тринаестим апостолом што веома пејоративно описују *Житија светог Стефана Новог (Млађег)*.⁵⁰⁷

У својој првој посланици-одговору цару Лаву III Исавријанцу римски папа Григорије II (715–731) износи православно учење о могућности иконописања. Обраћајући се цару Лаву III Исавријанцу, он каже да Бог Отац не може да буде изображаван, док је Господа Исуса Христа, Бога Сина – другу Личност Пресвете Тројице, пошто је био истинити човјек, ипак могуће представљати на светој икони. „Зашто ми не истражујемо и не изображавамо (οὐχ ἱστοροῦμαι καὶ ζωγραφοῦμαι) Оца Господа Исуса Христа? Зато што Га не знамо ко јесте, и зато је немогуће видно представити и живописно изобразити природу Божију. А ако би Га ми видели и познали, као и Његовог Сина – то бисмо се постарали да опишемо и живописно изобразимо и Њега (Оца), да би ти и Његов лик такође назвао идолом.“⁵⁰⁸

⁵⁰³ Павликијани су били опоненти како духовним тако и свјетовним властима, због чега су били оштро прогоњени, уп. Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 258.

⁵⁰⁴ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26.

⁵⁰⁵ Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, 1958, 48.

⁵⁰⁶ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁵⁰⁷ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1121C.

⁵⁰⁸ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 274), Mansi XII, 963E.

Цар Константин V Копроним тврдио је да они, који мисле да је ликовно представљање Господа Исуса Христа на икони исправно, у ствари у Пресвету Тројицу и у поимање божанског уводе четврту личност: Христа човјека одвојеног од Христа Богочовјека.⁵⁰⁹ Насупрот томе, Јован Дамаскин каже: „Συμπροσκυνῶ τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος οὐχ ὡς ἱμάτιον οὐδ’ ὡς τέταρτον πρόσωπον (ἄπλαγε) ἀλλ’ ὡς ὁμόθεον χρηματίσασαν καὶ γενόμενην, ὅπερ τὸ χρισῶν, ἀμεταβλήτως“⁵¹⁰ („Заједно с Царем и Богом клањам се и ’порфири’ тела [Његовог], не као оделу нити као четвртом лицу [да не буде!] него као ономе што је, постало и остало скупнобожно, као [бого]помазано, на непромењив начин.“) Још је цар Константин V Копроним говорио да се иконом мијешају природе: или се покушава изобразити само *божанство*, што је монофизитска јерес, или се њоме радикално раздвајају природе у Господу Исусу Христу што је несторијанство.⁵¹¹ Овај „аргумент“ поновљен је и на Првом иконоборачком сабору 754. године у Јерији. Наведена чињеница позната је из ороса Другог никејског сабора 787. године. У својим ауторским радовима иконоборачке садржине и у говорима цар Константин V Копроним одбацивао је појам Богородица (*Θεοτόκος*).⁵¹² Такође, није признавао ни култ светих моштију.

Најпознатије житије из првог периода иконоборства је *Житије светог Стефана Новог (Млађега)*.⁵¹³ Стефан Нови (*ὁ Νέος*), (*Млађи*) по чину је био архимандрит.⁵¹⁴ Његово *Житије* написао је истоимени аутор (Стефан, ђакон при храму Свете Софије у Цариграду). *Житије светог Стефана Новог (Млађега)* у ствари је најстарији и најисцрпнији сачувани извор, који садржи жучне расправе између царских иконобораца и иконопоштовалаца, из времена сурове владавине цара Константина V Копронима.⁵¹⁵ Дјело је могло настати 42. године од страдања

⁵⁰⁹ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁵¹⁰ Kotter, *Orationes* 3:77, 62–69.

⁵¹¹ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁵¹² Nicephorus, *Antirrheticus secundus*, PG 100, 341C.

⁵¹³ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1069A–1185D.

⁵¹⁴ Поповић, *Онћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁵¹⁵ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1069A–1185D.

светог Стефана Новог (*Млађе*).⁵¹⁶ Цара Константина V Копронима наслиједио је Лав IV Хазар⁵¹⁷ (775–780).

2.16. Први иконоборачки сабор 754. године у Јерији код Халкидона

Са иконоборачке тачке гледишта, централни догађај првог периода иконоборства (726–780) јесте први сабор⁵¹⁸ који је одржан у царском двору у Јерији код Халкидона. Јерија⁵¹⁹ представља предграђе Цариграда, а налази се на малоазијској обали Босфора.⁵²⁰ Византијски цар Константин V Копроним (741–775) сазвао је Први иконоборачки сабор за 754. годину.⁵²¹ Тај сабор трајао је, са прекидима, од 10. фебруара до 8. августа.⁵²² Иконоборачки епископ или митрополит Теодосије Ефески, који је био царског рода⁵²³ и фанатични иконоборац, предсједавао је јеретичком Првом иконоборачком сабору.⁵²⁴ Уживао је велико повјерење бившег византијског цара Лава III Исавријанца (717–741). Први иконоборачки сабор постао је и остао својеврсни путоказ иконоборству у Византијском царству у првој иконоборачкој етапи. Један од задатака био му је и

⁵¹⁶ Huxley, G. L., „Hagiography and the First Byzantine Iconoclasm“ 80C (1980) 192.

⁵¹⁷ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 2; cf. *ODB* 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 1209.

⁵¹⁸ *Цариградски псевдосинод*, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. J. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁵¹⁹ *ODB* 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 929.

⁵²⁰ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 781.

⁵²¹ Постоји и мишљење да је тај сабор одржан раније, тачније 753. године, cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 68.

⁵²² Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 51.

⁵²³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 276), Mansi XII, 967D. Теодосије Ефески је син византијског цара Тиберија III Апсимара (698–705), cf. Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 752, 16.

⁵²⁴ *Πράξις ἑκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 257E–260A–B; cf. Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. C. Mango), (CSHB), 1990, 142, 72, 7–8; уп. Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 200.

очување некакве спољашње форме, која је требало да послужи у сврху обезбјеђивања саборске пуноће, а с циљем доношења одлука које су у надлежности духовних власти.⁵²⁵ Међутим, приоритетан задатак учесника Првог иконоборачког сабора био је да ревалоризују дотадашње догматско учење хришћанске Цркве – јеванђељску истину о Оваплоћењу Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве, као и свештену хришћанску историју, и свему дају саборски легитимитет.⁵²⁶

У првих десет година владавине цара Константина V Копронима, све до Првог иконоборачког сабора у Јерији, тешко да постоји иједан доказани случај иконоборства.⁵²⁷ Први иконоборачки сабор био је слијепо оруђе у рукама цара Константина V Копронима. Тај сабор је не само први иконоборачки већ уопште први од четири сабора одржана у вријеме иконоборачке кризе (726–843). Осим њега, одржани су: Седми васељенски сабор – 787. године, Други иконоборачки сабор – 815. и Цариградски црквени сабор – 843. године. *Одлука јеретичког сабора у Јерији 754. године* даје обавјештење да је тај сабор окупио 338 учесника.⁵²⁸ То је свакако импресиван број, но ипак мањи у односу на број епископа-учесника потоњег иконопоштовалачког Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји, који је окупио 367, односно 350 светих Отаца.

На Првом иконоборачком сабору актуелни византијски цареви из сиријске династије наз(и)вани су такмацима апостола пошто их Господ Исус Христос призива и позива и пошто им Свети Дух даје мудрост. Према мишљењу учесника првог квазисабора у периоду иконоборства (726–843), Господ царева шаље да сузби(ја)ју култ икона. Иконоборачке царева претенциозно упоређују са светим апостолима које је Господ Исус Христос слао да проповиједају. По њиховом

⁵²⁵ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 28.

⁵²⁶ Исто.

⁵²⁷ Elsner, „Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium“, *The Art Bulletin* 94:3 (2012) 377.

⁵²⁸ Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. С. Mango), (CSHB), 1990, 142, 72, 6; уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 767. Захваљујући актима Седмог васељенског сабора, извршена је реконструкција одлука Првог иконоборачког сабора, cf. Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 781; уп. Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 199; уп. Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 51.

мишљењу, као што је Господ слао свете апостоле да се, између осталог, боре против старих идолопоклоника, тако и данас Господ шаље „вјерне“, и „побожне царе“ да се боре против култа икона као против новог идолопоклонства.⁵²⁹ Иконоборци су пребацивали иконопоштоваоцима да је њихов став према култу светих икона у ствари идолопоклонство, идолопоклоњење (*ειδωλολατρία*).

Први иконоборачки сабор одбачен је и од западног дијела Цркве. „А ваша светост нека одмах учини предлог овим најпобожнијим и победоносним царевима да, пре свега, буде предат проклетству (анатеми), у присуству наших изасланика, сазвани без знања апостолског престола, без сваке основе и насупрот предању најчаснијих Отаца, лажни сабор против свештених икона, да би свака плева била са кореном ишчупана из Цркве [...]“⁵³⁰

Оригеново учење садржи негативну валоризацију материје и свега материјалног. Он се налазио под снажним утицајем Филона Александријског, заговорника антибиблијске космологије. Такође, евидентно је да је и Филон опет био под платонистичким утицајем. Он је учио о отклону од материје у сферу надвештаствене (надматеријалне или нематеријалне) егзистенције. Конкретно у овој чињеници налази се жариште проблема када је ријеч о Оригеновом схватању и поимању других раних црквених писаца проиконаборачке оријентације, као што су Јевсевије Кесаријски и Епифаније Кипарски, на које су се, у полемици са иконопоштовалачком страном, иконоборачки идеолози неизоставно позивали. Инсистирање на апсолутној нематеријалности Сина укида реалност Његовог Оваплоћења од Духа Светог и Марије Дјеве. Ориген тврди да је Бог „non ergo

⁵²⁹ На шестој сједници Седмог васељенског сабора, која је одржана 5/6. октобра 787. године у Никеји, прочитани су и оповргнути неки одломци *Одлуке јеретичког сабора у Јерију 754. године*, cf. *Πράξις ἐκτῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 204A–364D.

⁵³⁰ Hadrianus I Romanorum, *Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (Ἀδριανός Ἰ Ρῶμης, *Τῷ ἀγαπῶμένῳ ἀδελφῷ Ταρασίῳ πατριάρχη, Ἀδριανός δούλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ*, *Посланица папе Адријана патријарху Тарасију*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 367, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1082E. Сходно ријечима псалмопјевца, неки аутори Први иконоборачки сабор називају *сабором лукавих*, уп. Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 28.

corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex⁵³¹ („једноставна разумна природа коју је немогуће замислити као тијело или у тијелу.“)

У односу према материји у цјелини, а нарочито према чувственом вештаству, сакривена је есенцијална диференци(јаци)ја између иконопошто-валачке теологије иконе и иконоборачке доктрине и постала је поприште распри у вријеме иконоборачке кризе. Став иконоборца на Првом иконоборачком сабору био је да Господу Исусу Христу треба да указујемо исправно, умно поштовање (*νοητῶς λατρεύειν*). Ориген је идејни творац таквог става.⁵³² Он се позива на стих из разговора Господа Исуса Христа са Самарјанком код студенца Јаковљевог (Јн 4, 6) близу самаријског града Сихара (Јн 4, 5). „Бог је дух; и који му се клањају, у духу и истини треба да се клањају“ (Јн 4, 24). У тумачењу овог стиха из разговора Господа Исуса Христа са Самарјанком код Јаковљевог кладенца Ориген каже: „Sed et his, qui per hoc quod dictum est quoniam deus spiritus est corpus esse arbitrantur deum, hoc modo respondendum est“⁵³³ („Пошто је написано ’Бог је дух’ не би требало закључивати да је Он ’тијело’.“) Синтагму „deus spiritus est“ („Бог је дух“) Ориген цитира неколико пута.⁵³⁴ „Он је и Премудрост, а Премудрост не садржи ништа тјелесно. Свето Писмо умска бића назива ’духовима’ и ’духовним бићима’ насупрот онима која су осјећајна [...]“ Тумачећи јеванђељски стих (Јн 4, 24), Ориген истиче супротстављеност *умског* и *осјећајног*. Такође, препоручује како треба да поштујемо духовно божанство на исправан начин, тачније *без слика* (умно поштовање). Поштовање Богу Оцу не одајемо преко слика, већ ’у истини’, која нам је дата кроз Исуса Христа [...]“⁵³⁵ „Qui enim adorabant in Hierosolymis, umbrae et imagini caelestium deseruientes non ueritati neque spiritui adorabant feum; similiter autem et hi, qui adorabant in monte Garizin“⁵³⁶ („Они, који су се клањали у Јерусалиму нису се у истини и духу клањали Богу, већ су служили ’сјени и слици’

⁵³¹ Origenes, *De Principiis* (Ὠριγένης, *Περὶ Αρχόν*), Origène, *Traité des principes* (ур. Н. Crouzel и М. Simonetti), Sources Chrétiennes 252, Paris 1978, 1:100, 1, 6, 149–150.

⁵³² Origenes, *Commentariorum in Evangelium Joannis*, PG 14, 35A–40D.

⁵³³ Origenes, *De Principiis* (ур. Н. Crouzel и М. Simonetti), SC 252, 1978, 1:92, 2, 42–44.

⁵³⁴ Ibid, 1:92, 2, 42–43; cf. 1:96, 4, 86; cf. 1:96, 4, 93; cf. 1:96, 4, 105.

⁵³⁵ Ibid, 1:96, 4, 106–109.

⁵³⁶ Ibid, 1:96, 4, 109–112.

небескога (уп. Јев 8, 5). Слично је и са онима који су се клањали на гори Гаризин.“) Самарјанка каже Господу Исусу Христу: „Оци наши клањаху се Богу на гори овој, а ви кажете да је у Јерусалиму мјесто гдје се треба клањати“ (Јн 4, 20). „Ad haec ergo que opinabatur Samaritana, putans quod ex locorum corporalium praeroratiua minus recte uel recte adorabitur deus aut a Iudaeis in Hierosolymus aut a Samaritanis in monte Garizin“⁵³⁷ („Тако је, дакле, мислила Самарјанка. Држала је да се због предности топонимâ Јевреји у Јерусалиму, а Самарјани на гори Гаризин исправно, односно неисправно клањају Богу.“) Тумачећи овај разговор, Ориген каже: „Respondit saluator recedendum esse a praesumptione corporalium locorum huic qui uult deum sequi“⁵³⁸ („Спаситељ на то одговара да је ономе ко жели ићи за Богом потребно оставити земаљска мјеста.“) Ориген је заговорник гледишта да Богу треба да указујемо поштовање у *духу* или на *умски* начин и у *истини* или кроз Господа Исуса Христа. У разговору са Самарјанком Господ Исус Христос је: „Et uide quam consequenter ueritatem spiritui sociauit, ut ad distinctionem quidem corporum spiritum nominaret ad distinctionem uero umbrae uel imaginis ueritatem“⁵³⁹ („Бога назвао Духом да би Га разлучио од тјелесног и Истином како би Га разликовао од сјенке и слике.“)

Став цара Константина V Копринима о питању односа према култу светих икона био је да се право поштовање Господа Исуса Христа, које је у праксу увео његов отац цар Лав III Исавријанац (717–741), састоји од величања Христа у *духу* и *истини*, те да су иконе излишне. „Желећи да спасе род људски Бог је послао Сина Својега да би нас ослободио гријеха и поштовања идола и научио нас да славимо Бога у *духу* и *истини*.“⁵⁴⁰

Први иконоборачки сабор формално је осудио молитвено поштовање светих икона. Више не посједујемо комплетна акта Првог иконоборачког сабора, него само његов преопширан орос и кратак увод који је уметнут у акта Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји.⁵⁴¹ Орос поменутог првог квазисабора

⁵³⁷ Ibid, 1:96, 4, 98–101.

⁵³⁸ Ibid, 1:96, 4, 101–103.

⁵³⁹ Ibid, 1:96, 4, 106–109.

⁵⁴⁰ Krannich (уп.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos. [...]*, 2002, 7.

⁵⁴¹ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 57.

даје сљедеће обавјештење: „Ако неко намисли да представи божански лик оваплоћеног Бога Логоса материјалним бојама умјесто да му се поклони умним очима од свег срца, Њему Који је свјетлији од Сунца, Који сједи на престолу славе с десне стране Бога, нека буде анатема.“⁵⁴²

Својим одлукама Први иконоборачки сабор испољио је монофизитску једностраност о „једној природи“ у оваплоћеном Господу Исусу Христу од Духа Светог и Марије Дјеве.⁵⁴³ Монофизитство иконоборца из VIII вијека посједовало је веома искључиве ставове у вези са односом према култу светих икона: они који (на)сликају лик Господа Исуса Христа као човјека западају у несторијанску јерес, пошто на тај начин долази до радикалног раздвајања Његових двију природа – божанске и човјечанске, тачније одвајају Његову људску природу; ако насликају Његову божанску природу, онда изражавају монофизитску јерес.⁵⁴⁴ Другачије речено, иконоборци су држали да они који сликају човјечанску природу Господа Исуса Христа као да није била обожена, као да је била раздвојена и као једну сасвим различиту личност, тако дијеле оно што је недјeljиво, саплићу се о несторијанство.⁵⁴⁵ Сви који сликају икону Господа Исуса Христа, представљајући на њој Његову божанску природу која је неизобразива и сједињују је са Његовом човјечанском природом и на овај начин спајају оно што је неспојиво, проповиједају монофизитство. Та веома искључива иконоборачка примједба била би на мјесту да није уочљиво како у њиховом поимању свете иконе уопште не постоји дистинкција између основних богословско-философских појмова: *суштине* или *природе* и *ипостаси* или *личности*. Дакле, та иконоборачка примједба је неоснована, јер је утемељена на неразликовању двају веома важних и за ову тему незаобилазних појмова. Да није тако, та примједба би имала смисла и била би веома убојита. Међутим, не треба искључити ни софистичку тенденцију, перманентно присутну у иконокластичкој идеологији.

Света икона није истовјетна свом архетипу *по суштини*, него по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*). Став иконопоштовалаца заснован је на чињеници да на светој

⁵⁴² *Πράξις ἑκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 353A.

⁵⁴³ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 28.

⁵⁴⁴ Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 134–135.

⁵⁴⁵ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 59.

икони није представљена суштина (*οὐσία*)⁵⁴⁶ или природа (*φύσις*), већ ипостас (*ὑπόστασις*) или личност. Бог је по Својој суштини неизобразив, јер је суштина Божија невидљива, па се самим тим не може ликовно изразити. Међутим, на светој икони изображена је *ипостас* Логоса.

Бог је једносуштан (*ομοούσιος*), али триипостасан (*τρισηπρόστατος*). У ипостаси Логоса сједињене су божанска и људска природа. Ипостасним сједињењем човјечанска природа нема лично постојање у њој самој, већ је уипостазирана, устаљена у сопственој личности Сина.⁵⁴⁷ Међутим, човјечанска природа, иако је усредишњена у ипостаси Логоса, није и апсорбована.⁵⁴⁸

Као што је *нужност* главна особина природе, тако је и *слобода* основна одлика личности. Бог је апсолутно слободан у свом постојању.⁵⁴⁹ Ништа не постоји, а да то Бог слободно није створио.⁵⁵⁰ „Божија слобода као Личности, слобода и наспрам сопствене природе и њене нужности, показала се у Христу, Сину Божијем који је *лично* постао човек, оваплотио и очовечио, дакле стварно могао постати и постао човек а да се при том не лиши својег божанства нити да се природом (дакле: нужно) претвори у човека, него да истински, слободно из љубави постане прави човек остајући и истински Бог.“⁵⁵¹

Према мишљењу иконобораца, они који сликају свету икону Господа Исуса Христа падају у понор безбоштва када раздвајају божанско од тјелесног, уводећи на предметни начин *четврту личност* у Пресвету Тројицу, што је својеврсна бесмислица.⁵⁵² Иконоборци су признавали првих шест васељенских сабора. Први иконоборачки сабор био је локалног карактера.⁵⁵³ Међутим, његов организатор Константин V Копроним претендовао је да тај сабор има статус

⁵⁴⁶ *Essentia*.

⁵⁴⁷ Узимање људске природе у ипостас Логоса (*ἐνυπόστασις, ἐνυπόστατον*), уп. Брија, Ј., *Речник православне теологије*, са румунског превео Митрофан Кодих, Београд 1999, 199.

⁵⁴⁸ Исто, 534–535.

⁵⁴⁹ Мидић, И., *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008, 75.

⁵⁵⁰ Исто.

⁵⁵¹ Јевтић, А., „Хришћанско схватање личности у историји“, *Теолошки погледи* 1–4 (1991) 22.

⁵⁵² Kotter, *Orationes* 3:77, 65–66.

⁵⁵³ *ODB* 2 (уп. А. Kazhdan), 1991, 929.

„васељенског“ из тог разлога што га је сазвао цар који је себе доживљавао „васељенским“ царем – јединим царем Васељене. Такође, тај сабор одржан је под покровитељством овог цара-јеретика. Међутим, Први иконоборачки сабор, без обзира на број присутних учесника, није посједовао капацитет *васељенског* сабора. Једина особеност по којој је Први иконоборачки сабор донекле налик на васељенске саборе, јесте дух *једногласности* којим су се кроз историју сабори углавном и завршавали.⁵⁵⁴ Овом сабору достојанство *васељенског* сабора није могла да обезбиједи чињеница што га је сазвао цар Константин V Копроним, чак и да је којим случајем изражавао иконопоштовалачко увјерење и православно вјероисповиједање. Такође, „васељенскост“ Првог иконоборачког сабора није могло да обезбиједи ни голо сазнање да је одржан у предграђу престонице, па чак ни да је одржан у самој престоници. Први иконоборачки сабор никако није могао да добије статус *васељенског*, како због одсуства тројице патријараха, односно изасланика трију источних патријаршија: александријске, антиохијске и јерусалимске, чија сједишта су се налазила под мухамеданском влашћу, тако и због одсуства римског папе, односно његових представника, јер су сва четворица изражавали иконопоштовалачко убјеђење.⁵⁵⁵ У предметно вријеме римском Црквом управљао је антипапа Стефан II /III/ (752–757).⁵⁵⁶ Учесници Првог иконоборачког сабора нису били удостојени учешћа ни надлежног цариградског патријарха.⁵⁵⁷ Чак и да је тадашњи цариградски патријарх Анастасије (730–754) учествовао на овом сабору, то иконоборачку позицију не би ништа

⁵⁵⁴ Баранов, „Ориген и иконоборачки спор“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 51.

⁵⁵⁵ *Πράξις ἐκτῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio sexta, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XIII, 257E–260A–B; cf. Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ’ ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία* 1, 2002, 781; cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126; уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁵⁵⁶ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ’ ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία* 1, 2002, 779; уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁵⁵⁷ Цариградски патријарх Анастасије, иконоборац умро је 754. године, а његов наследник, такође иконоборац, Константин II (754–766) још није био изабран. У вријеме одржавања Првог иконоборачког сабора трон цариградских патријараха био је упражњен, односно цариградска патријаршија фактички *обезглављена*, cf. Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ’ ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία* 1, 2002, 781.

промијенило.⁵⁵⁸ Он није био легитиман ни по начину избора и именовања, ни по свом дјеловању. Прије избора на трон цариградских патријараха, у вријеме владавине цара Лава III Исавријанца, Анастасије је изражавао иконоборачки став.⁵⁵⁹ Заједно са царем Лавом III Исавријанцем удружио се против патријарха Германа I Цариградског. Цар Лав III Исавријанац заузврат му је обећао постављење на мјесто (слједећег) цариградског патријарха.⁵⁶⁰ Због тога га је патријарх Герман I Цариградски назвао „издајником вјере“.⁵⁶¹

Први иконоборачки сабор, иако је окупио импозантан број учесника, није посједовао саборску пуноћу због одсуства првопрестоника *Пентархије*: Рима, Константинопоља, Александрије, Антиохије и Јерусалима. Не само да нису лично учествовали у раду Првог иконоборачког сабора, него нису послали ни своје изасланике. С тим у вези очигледно је да је Први иконоборачки сабор одржан без знања, а самим тим и благослова како источног тако и западног крила Цркве. Учесници тог крњег сабора не могу се назвати *Оцима*, а поготово не *светим*. Најблаже речено, Први иконоборачки сабор, због његових бројних недостатака, можемо назвати *псеудосабором*.⁵⁶² Али, иако тај Први иконоборачки сабор није био нити може да буде *васељенски*, и поред претензија његових организатора, ипак су његови закључци формално били на снази све до ороса Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји.⁵⁶³

⁵⁵⁸ Чак и да је смрт Анастасија, који је цариградским патријарашким троном управљао од свргавања патријарха Германа I Цариградског (730), наступила пред крај 753. године, то не мијења чињеницу да на Првом иконоборачком сабору није учествовао ниједан од петорице првојерараха. Патријарх Никифор I Цариградски каже да је Анастасије умро од последица злостављања 754. године, cf. Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. С. Mango), (CSHB), 1990, 142, 72, 1–3.

⁵⁵⁹ У ово доба био је синђел патријарха Германа I Цариградског (715–730), cf. Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 408, 2; 409, 12; уп. Карташов, *Васељенски сабори* 2, 1995, 200.

⁵⁶⁰ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 408, 1–3.

⁵⁶¹ Ibid, 408, 4–6.

⁵⁶² Флоровски, „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (1995) 87.

⁵⁶³ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 125.

Цар Константин V Копроним лично је писао и објављивао теолошке трактате о штетности иконопоштовања.⁵⁶⁴ Епископима, које је позвао на Први иконоборачки сабор, слао је те списе. Намјера му је била да их овим путем детаљно упозна са својим учењем. На тај начин учесницима је дао до знања са каквим би „ставом“ требало да дођу на предстојећи сабор. Другим ријечима, да би заузели „свој“ став, имали су обавезу да претходно проуче списе цара Константина V Копронима. Дакле, став сабора био је предодређен. Међутим, сабор је имао прилику да изврши извјесне корекције у иконоборачком учењу, али искључиво уз сагласност цара Константина V Копронима. Ово је било немогуће, јер се нико од епископа-учесника није усуђивао да му противрјечи. Од учесника Првог иконоборачког сабора цар Константин V Копроним тражио је црквено признање његовој власти да се бави питањима вјере, и не само да се бави већ да може о њима и да одлучује. На овај начин настојао је да неутралише основни иконопоштовалачки аргумент: питања, која се тичу вјере, спадају у надлежност Цркве и о њима одлучују епископи искључиво на Васељенском сабору. Став православне стране био је експлицитан: византијски цар, макар био и православан, а што овдје није био случај, не може да доноси одлуке у име сабора.⁵⁶⁵

Иконоборци су истицали немогућност изображавања свете иконе Господа Исуса Христа. Као аргумент том свом ставу наводили су чињеницу да се Његова прилика од догађаја до догађаја другачије пројављивала. Рецимо, лик Господа Исуса Христа сасвим другачије је виђен на Богојављење у поређењу са осталим догађајима: Преображење, Распеће, Васкрсење и др.

На Првом иконоборачком сабору анатемама је одбачено свако изображење оваплоћеног Бога Логоса материјалним бојама и осуђени су они који Му не указују поштовање свим срцем својим и очима ума, Њему вишем и сјајнијем од сунца који сједи са десне стране Бога на престолу славе. Ако неко жели слику (*ὁμοιωσίδιον*) Господа Исуса, нека је смјести у своје срце, јер се Христос не може ликовно представити. „Καὶ εἰκὼν ἐστὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ ἄρτος ὃν λαμβάνομεν μορφάζον

⁵⁶⁴ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 781.

⁵⁶⁵ Ibid.

τήν σάρκαν αὐτοῦ ὡς εἰς τύπον τοῦ σώματος ἐκείνου γενόμενοι“.⁵⁶⁶ Учење цара Константина V Копронима састојало се у томе да су хљеб и вино на Тајној вечери заправо једина дозвољена представа човјечанске природе Господа Исуса Христа.

Први иконоборачки сабор екскомуницирао је и бацио анатему⁵⁶⁷ на патријарха Германа I Цариградског, Георгија Кипарског и Јована Дамаскина (676–†749/750).⁵⁶⁸ Учесници овог сабора посљедњу сједницу одржали су у Влахернској цркви⁵⁶⁹ у Цариграду.

2.17. Иконоборачка доктрина

Иконоборачки идеолози веома радо су се позивали на старозавјетну забрану слике која угрожава чистоту култа невидљивог Бога.⁵⁷⁰ Очигледно је да нису разумјели разлоге због којих је оваква забрана услиједила. „Οὕτω καὶ ὁ ἄριστος τῶν ψυχῶν ἰατρὸς τοῖς ἔτι νηπίοις καὶ ἀρρωστοῦσι τὴν πρὸς εἰδωλολατρείαν νόσον καὶ τὰ εἰδῶλα θεοὺς ἠγουμένους καὶ ὡς θεοῖς αὐτοῖς προσκυνοῦσι καὶ ἀθετοῦσιν τὴν τοῦ Θεοῦ προσκύνησιν καὶ τὴν αὐτοῦ δόξαν τῇ κτίσει προσάγουσιν ἀπηγόρευσε τοῦ ποιεῖν εἰκόνας“⁵⁷¹ („Тако и одлични Лекар душâ забранио је прављење слика̂ онима који су још увек [духовна] одојчад и који болују од болести идолослужења, који идоле сматрају за богове и клањају им се као боговима и који славу Божију приносе твари.“)

Не треба губити из вида чињеницу да је у старозавјетној сакралној умјетности слика имала искључиво *обредни*, а не *умјетнички* значај. Стари Завјет памти и рељефну слику двају херувима (2 Мој 25, 18), која се налазила на Ковчегу

⁵⁶⁶ Πράξις ἕκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον, Mansi XIII, 353A.

⁵⁶⁷ ODB 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 89.

⁵⁶⁸ Πράξις ἕκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον, Mansi XIII, 356C–D; cf. Nicephorus, *Breviarium Historicum* (ур. С. Mango), (CSHB), 1990, 144, 72, 14–17.

⁵⁶⁹ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1120D.

⁵⁷⁰ Bernhardt, K. H., „Das 'Bilderverbot' im Alten Testament und im antiken Judentum“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (Kehler & Amelang – Leipzig 1980) 73; ур. Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 137.

⁵⁷¹ Kotter, *Orationes* 3:74, 29–34.

завјета, као и богате украсне фигуре у Соломоновом храму.⁵⁷² Прије Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве, а све због страха од могућег идолопоклонства којем је израиљски народ био нарочито склон, представљање *неба* и *небеског* ограничавано је само на свијет анђелâ. „Бог је говорио поводом идолопоклоникâ који су насељавали обећану земљу. Они су се клањали златним, сребрним и дрвеним животињама, клањали се свакој твари и свим птицама и говорили: 'Ево наших богова, и нема другог бога.' Због тога је Бог говорио да се не треба поклањати демонским рукотворинама, ликовима који доносе штету и који су достојни проклетства. Постоје рукотворине које се означавају за служење Богу и у Његову славу.“⁵⁷³

Реконструисана акта Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији доносе сљедећи извјештај: „[...] Καὶ τοὺς τοιαύτη μέλλοντας δόξῃ φαιδρύνεσθαι ἀγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῶ ὕλῃ καθυβρίζειν [...]“⁵⁷⁴ („[...] И светитеље који ће блистати у таквој слави вријеђате [представљајући их] материјом мртвом и лишеном славе [...]“) Иконоборци су тврдили да божанство није омеђено простором, што је уосталом и иконопоштовалачки став. Међутим, мимоилажење иконобораца и иконопоштовалаца настаје услед иконоборачке тврдње да управо због тога што је божанство неомеђено простором не може бити и ликовно изображавано, јер је сâм Бог неописив.⁵⁷⁵ Јевсевије Кесаријски⁵⁷⁶ (IV вијек) противио се представљању Господа Исуса Христа на икони, сматрајући немогућим осликавање Свете Славе Божије „мртвим“ и „бездушним“ бојама. Овакво мишљење је класично манихејство. Када се однос византијског цара Константина V Копронима (741–775) према светим иконама обазриво упореди са

⁵⁷² Bernhardt, „Das 'Bilderverbot' im Alten Testament und im antiken Judentum“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmischer), (1980) 78–79.

⁵⁷³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 272), Mansi XII, 962B; уп. Евдокимов, П., *Уметност иконе*, са француског превела Тијана Мирковић, Београд 2009, 134.

⁵⁷⁴ Πράξις ἐκτητῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον, Mansi XIII, 277D.

⁵⁷⁵ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclas* (ур. A. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁵⁷⁶ ODB 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 751–752.

ставом црквеног историчара Јевсевија Кесаријског у вези са овим питањем, израженим у писму царици Констанци(ји), сестри цара Константина Великог, види се да им је „аргументација“ истовјетна.⁵⁷⁷ Писмо је у ствари одговор Јевсевија Кесаријског царици Констанци на њено тражење иконе Господа Исуса Христа.⁵⁷⁸ То писмо било је надахнуто оригенистичким учењем, према којем обожење људске природе подразумијева дематеријализацију и преметање у интелектуални облик егзистенције. Овом јеретичком учењу својевремено се веома енергично супротставио патријарх Никифор I Цариградски (806–815), упућујући на текст Светог Писма Новог Завјета. На основу текста на који се поз(и)вао, видљиво је да је Господ Исус Христос осјећао *умор* (Јн 4, 6), *жеђ* (Јн 4, 7) и *глад* (Јн 4, 8). Дакле, осјећања: *умора*, *жеђи* и *глад* свједоче да је имао потпуно исте потребе као и остали људи.⁵⁷⁹ По иконоборачкој доктрини Господ Исус Христос може да буде ликовно представљен као човјек, али само и искључиво прије смрти и Васкрсења, што је став који је у потпуној супротности са пређашњим да обожење људске природе подразумијева дематеријализацију и преметање у интелектуални облик егзистенције. Иконоборци држе да је послје Васкрсења дошло до извјесне промјене у смислу да је тијело Господа Исуса Христа постало непропадљиво и бесмртно и више није подлијегало природним законима. Своје учење иконоборци су „поткрепљивали“ библијским текстом који описује догађај када је Господ Исус Христос послје Свог Васкрсења ушао у просторију али прошавши кроз затворена врата.⁵⁸⁰

И Јевсевије Кесаријски и цар Константин V Копроним само дјелимично заступају гледиште, које имају иконопоштоваоци, а то је да у Господу Исусу Христу постоје двије природе – божанска и човјечанска. Божанска природа не може се изображавати на светим иконама, јер је позната једино Богу Оцу и нико други је није видио, а што је такође и став иконопоштовалачке стране. Међутим, разлика између става бранилаца светих икона и иконоборачког учења настаје од

⁵⁷⁷ Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 132–133.

⁵⁷⁸ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 60.

⁵⁷⁹ Nicephorus, *Antirrheticus primus*, PG 100, 272B.

⁵⁸⁰ Nicephorus, *Antirrheticus tertius*, PG 100 437B.

оног тренутка када иконоборци тврде да се ни људска природа Господа Исуса Христа не може ликовно представљати, нарочито последице Његовог Васкрсења, јер је сједињена са божанском славом којој су последице смртности пресаздане животом.⁵⁸¹

Према иконопоштовалачком ставу, онај који каже да боје треба презирати, сам себе осуђује. Боје за списе су: тинта, мастило, туш и друге и ниједна од њих не може да послужи ни као медикамент, а камоли за исхрану. Међутим, боје за свете иконе справљају се од јаја, лазур(ит)а, арсена, лака, млијека, легуре бакра, уља, кречњака и сличних материјала, од којих неки служе за исхрану а други у медицинске сврхе.⁵⁸²

Своју тезу о забрани иконопоштовања Јевсевије Кесаријски „поткрепљивао“ је тврдњом да је сликање лика Господа Исуса Христа страно црквеној пракси и традицији.⁵⁸³ У свом писму цару Константину⁵⁸⁴ Јевсевије је изразио мишљење да је немогуће насликати икону Господа Исуса Христа из тог разлога што Га присуство божанског у свим догађајима, који су у вези са Његовим животом, поставља изнад граница смртних слика.⁵⁸⁵ Иконоборци су Јевсевијев став према икони Господа Исуса Христа сматрали значајним и незаобилазним, па су га (ис)користили као упориште за своју тврдњу о немогућности Христовог ликовног представљања.⁵⁸⁶ С друге стране, овакво Јевсевијево мишљење било је предмет оштрих полемика између бранилаца светих икона и иконобораца.

Такође, осим Јевсевија Кесаријског иконоборци су драгоцјеним извором сматрали и Елифанија Кипарског, који је наговарао свој народ да не поставља свете иконе у храмовима, кућама или гробљима, али да се увијек сјећа Господа у

⁵⁸¹ Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 133.

⁵⁸² Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 1992, 153.

⁵⁸³ Ευσέβιος Καισαρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Κωνσταντίαν τὴν βασίλισσαν* (Eusebius Caesariensis, *Eusebii Pamphili epistola ad Constantiam Augustam*), PG 20, 1545–1548.

⁵⁸⁴ Или царевој сестри Констанци, уп. Флоровский, Г., *Византијские Отцы V–VIII веков*, Париж 1933, 248.

⁵⁸⁵ Анастос, „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 151.

⁵⁸⁶ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 775.

својим срцима.⁵⁸⁷ Дакле, два главна патристичка извора, на која су се иконоборци веома радо позивали, била су Јевсевије Кесаријски и Епифаније Кипарски.⁵⁸⁸ Интересантна је чињеница да у формулисању иконоборачких гледишта ништа мање није заступљен Епифаније Кипарски, иако каже следеће: „Ако цар има портрет, јесу ли то два цара? Наравно, не! Цар је један, иако постоји портрет.“⁵⁸⁹ На основу наведеног уочљиво је да су у дјелима Јевсевија Кесаријског и Епифанија Кипарског иконоборачки идеолози проналазили доктринарне елементе иконоборства и на бази пронађеног темељили своје иконоборачко становиште.

И иконоборци и иконопоштоваоци заснивали су своје ставове на традицији.⁵⁹⁰ Иконоборци су тврдили да древна Црква није дала легитимитет иконопоштовању, па самим тим ни иконописању.⁵⁹¹ На другој страни неписана црквена традиција, предање, преношење (*παράδοσις*, *traditio*) представља упориште на које су се позивали иконопоштоваоци.⁵⁹² На примјер, довољно би било поменути Нерукотворени Образ Христов, који је утиснут на убрусу Он лично послао кнезу Авгару у град Едесу,⁵⁹³ затим икону светих апостола Петра и Павла у Риму, чудотворну икону пресвете Богородице у лидијском храму и друге за које се вјерује да потичу из апостолских времена.⁵⁹⁴

⁵⁸⁷ *Πράξις πέμπτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον* (*Actio quinta, Concilium Nicaenum secunda*), Mansi XIII, 202 D–E.

⁵⁸⁸ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 72.

⁵⁸⁹ Hadrianus I Romanorum, *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (Ἀδριανός Ἰ Ρῶμης, *Ἐπιγραφαὶ γραμμάτων Ρωμαϊκῶν Ἀδριανοῦ τοῦ ἀγιωτάτου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης*; *Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирини*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 356–357 са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1067D.

⁵⁹⁰ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁵⁹¹ Hadrianus I Romanus, *Epistola Hadriani papae ad Carolum Regem, pro Synodo Nicaena II*, Mansi XIII, 800A.

⁵⁹² Nicephorus, *Antirrheticus tertius*, PG 100, 388A.

⁵⁹³ Ibid, 461A. Постоји и мишљење да се тек од треће четвртине VI вијека „појављују“ иконе које нису начињене људском руком, cf. Brubaker и Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources, Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 7* (ур. А. Bryer и J. Haldon), 2001, 55.

⁵⁹⁴ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

По узору на Арапе, византијски цар Лав III Исавријанац (717–741) од самог почетка иконоборачке кризе гнушао се хришћанског култа не само светих икона већ и светих моштију. Напади на култ светих икона Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља упоредо су праћени нападима и на култ светих моштију. Као посредници између вјерујућих људи и Самог Господа, свете иконе су у Византији остале у сјенци моштију светитеља све до краја седмог вијека, када се, изгледа, култ икона изједначио са добро развијеним култом моштију.⁵⁹⁵ Од тада су иконе задобиле знаке поштовања (земне поклоне, кандила, понекад завјесе), који су се прије указивали само моштима.⁵⁹⁶ Из овога можемо закључити да је до краја VII вијека култ светих моштију у Византији био заступљенији од култа светих икона. Међутим, иако је тако, занимљива је чињеница да је нетрпељивост византијских државних власти из периода иконоборства (726–843) према култу светих моштију у литератури готово маргинализована, иако није ништа мање значајна од питања односа према култу светих икона. Забрану култа светих моштију државне власти су оправдавале изговором о сузбијању идолопоклонства. Патријарх Никифор I Цариградски каже да су по наређењу цара Константина V Копронима, који је син и насљедник Лава III Исавријанца, светитељске мошти чак и спаљиване.⁵⁹⁷ Дакле, иконопоштоваоци као и поштоваоци светих моштију оптуживани су за идолопоклонство. Постоји и гледиште да светитељским моштима није пријетила опасност од физичког оштећења или уништења. Наиме, неки су мишљења да је немогуће доказати како је цар Константин V Копроним икада уништио нечије мошти у вријеме своје владавине. Насупрот томе, постоји и податак да су мошти свете великомученице Ефимије Свехвалне⁵⁹⁸ у вријеме цара Лава III Исавријанца бачене у море.

Иконоборство у Византијском царству не само да не искључује профане мотиве, као што су портрети царева, слике животиња и слично, већ их на извјестан

⁵⁹⁵ Brubaker и Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources*, *Birmingham Byzantine and Ottoman monographs* 7 (ур. А. Bryer и J. Haldon), 2001, 55.

⁵⁹⁶ Ibid.

⁵⁹⁷ Nicephorus, *Antirrheticus primus*, PG 100, 241D.

⁵⁹⁸ Њен литургијски спомен је 11/24. јула, уп. Поповић, Ј., *Житија светих (за јул)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1975, 253–265.

начин и култивише.⁵⁹⁹ На другој страни, ригидни исламски став против култа светих икона и иконописања уопште идентичан је јудаистичком.⁶⁰⁰ Јевреји и муслимани допринијели су појави иконофобије код хришћана који су живјели у калифату.⁶⁰¹

Иконоборци су иконопоштоваоцима замјерали не само због изображавања лика Господа Исуса Христа на светим иконама, него и због поштовања било које форме религијске слике. Једином истинском и допустивом иконом, сликом или симолом Господа Исуса Христа сматрали су евхаристију.⁶⁰² Све друге слике називали су фалсификатима.⁶⁰³ Иконоборци су у светој евхаристији видјели једину достојну икону Господа Исуса Христа, која је једносушна са Њим (идентична по својој суштини).⁶⁰⁴ Међутим, иконопоштовалачки став био је и остао много прецизнији: света евхаристија је сâм Господ Исус Христос а не само Његова икона.⁶⁰⁵ Између саме иконе и Оног који је на њој изображен, постоји суштинска разлика коју иконоборци никада нису схватили.⁶⁰⁶ За патријарха Никифора I Цариградског, као и за све друге иконопоштовалачке апологете, иконоборачко учење, да је света евхаристија једина достојна икона Господа Исуса Христа, било је неутемељено, управо из тог разлога што је евхаристија реалност Тијела и Крви Христове, а не само нека Његова слика. Нечији лик на слици представљен је да би се слика *гледала*, док је света евхаристија храна која се *једе*. Иконоборци су дозвољавали само сликање крста, супротстављајући се „сваком

⁵⁹⁹ Strohmaier, „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (1980) 84.

⁶⁰⁰ Ibid, 84–85.

⁶⁰¹ Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 101.

⁶⁰² Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 44; уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 107; уп. Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 73; уп. Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 133; уп. Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 59.

⁶⁰³ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 107.

⁶⁰⁴ Евдокимов, *Уметност иконе*, 2009, 137.

⁶⁰⁵ *Πράξις ἑκτῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 264D–268A.

⁶⁰⁶ Ibid.

облику паганизма.⁶⁰⁷ Овај податак доносе реконструисана саборска акта Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији.⁶⁰⁸ Према реконструисаним актима тог сабора, култ светих икона сматран је многобожачким наслеђем.⁶⁰⁹

Иконоборачки идеолози, у религиозном смислу, прихватили су беспредметно сликарство, као што је нпр. Часни и Животворни Крст Господњи у својој геометријској форми, али без иконе Христовог Распећа на њему.⁶¹⁰ Насупрот овом иконоборачком становишту, противницима култа светих икона патријарх Герман I Цариградски (715–730) поручује да није добро клањати се Крсту Христовом, који је освештан Његовом крвљу, а не клањати се лику на икони Онога који је Крст освештао.⁶¹¹ Иконоборци се заваравaju тиме што презиру свете иконе. Као један од разлога оваквог става тобоже наводе чињеницу да су свете иконе „без ријечи“ и „без разума“. Таква тврдња не заслужује нарочиту пажњу, зато што нити је у Старом Завјету проговорио Ковчег завјета нити је у Новом Завјету проговорио Крст Господњи, па се због тога досад нико није дрзнуо да оспори неопходност њиховог молитвеног поштовања.⁶¹² Иконоборачки идеолози оспоравали су неопходност молитвеног поштовања светих икона и због тога што су оне дјела људских руку (*χειροποίητα*).⁶¹³ Ако су дјела људских руку, а јесу, онда је излишно да им се (по)клањамо. Међутим, и Ковчег завјета који се помиње у Старом Завјету и Часни и Животворни Крст Господњи у Новом Завјету такође су дјела људских руку.

⁶⁰⁷ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 76.

⁶⁰⁸ Исто.

⁶⁰⁹ Римски папа Григорије II (715–731) експлицитно тврди да култ светих икона није повратак у многобоштво, cf. Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 287), Mansi XIII, 93D.

⁶¹⁰ Евдокимов, *Уметност иконе*, 2009, 137.

⁶¹¹ „Светога оца нашега Германа, архиепископа града Константинопоља Слово о Крсту и светим и пречистим иконама и противу јеретика, а речено би у прву недељу светога поста, то јест (у Недељу) православља“ (српски превод у *Отачник* 2:1–3), (2008) 9.

⁶¹² Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 1992, 152.

⁶¹³ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* Mansi XII, 959E.

У фрагментима дјелâ цара Константина V Копронима сачувана је позната антихалкидонска синтагма: из (έκ) двије природе умјесто у (έν) двије природе. Став иконопоштовалаца био је да они пак, који не поштују икону Господа Исуса Христа, у ствари негирају и акт Његовог Оваплоћења од Духа Светог и Марије Дјеве, због чега су не само иконоборци већ и христорборци (Дап 5, 39). Због ове чињенице цар Константин V Копроним проглашен је јеретиком. Овај извјештај дјелимично објашњава, али не оправдава, жар којим ће цар Константин V Копроним дјеловати у перспективи.

2.18. Од иконоборства до монахоборства

На самом почетку спора (726), који је био у вези са молитвеним поштовањем светих икона, иконоборство (*εικονομαχία*) уопште није личило на монахоборство. Извори из периода иконоборства не посједују ниједан податак да је византијски цар Лав III Исавријанац (717–741), као зачетник иконоборства, прогонио монаштво у почецима кризе, тачније у њеној првој декади (726–736).⁶¹⁴ С друге стране, владавину византијског цара Константина V Копронима (741–775), карактерише свеопшти прогон монаштва у цијелом Византијском царству. Прогон ће касније прерасти у свеопшти прогон поштовалаца светих икона.⁶¹⁵ Византијско монаштво одбацило је закључке Првог иконоборачког сабора одржаног 754. године у Јерији.⁶¹⁶ Због тога се цар Константин V Копроним изузео на монаштво, нарочито послије одржавања поменутог сабора.⁶¹⁷ Монаси су били мета иконоборачких прогона; трпјели су тортуру царских агената; током страдања били су принуђени да бјеже из својих манастира, губећи имовину и задобијајући

⁶¹⁴ Геро, „Византијски иконоборци и монахомахија“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 41.

⁶¹⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

⁶¹⁶ Springer, „Der Bilderstreit und das Kriegswesen“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (1980) 161.

⁶¹⁷ Ibid. Позивајући се на извор *Vita Stephani Junioris*, неки аутори тврде да су монаси били прогањани по два основа: као монаси, и као иконопоштоваоци, cf. Huxley, „Hagiography and the First Byzantine Iconoclasm“, *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 80C (1980) 192–193.

тјелесне повреде.⁶¹⁸ Они су, такође били најенергичнији браниоци светих икона; супротстављали су се напретку иконоборства; посебно под руководством Теодора Студита успјели су да придобију народну и инострану подршку, па су страдања, која су претрпјели током прогона, само послужила да повећају њихову снагу.⁶¹⁹ Монашке заједнице од тада су постале главни елемент византијског друштва, што је био неочекивани резултат иконоборства.⁶²⁰ Од 762. године, иконоборачки напади, осим на монахе, усмјеравани су и према манастирима у престоници и унутрашњости.⁶²¹

Поједини хроничари иду тако далеко у осуди иконоборачких царева да им приписују намјеру потпуног уништења монашког реда. Такође, тим иконоборачким царевима стављају на душу и одузимање манастирске имовине. Овакву тезу поткрепљују чињеницом да су цареви-иконоборци манастире претварали у касарне,⁶²² па чак и у штале.⁶²³ Данас преовладава мишљење да су иконоборачки цареви били дубоко вјерујући, те да нису били непријатељски расположени према манастирима и монасима.⁶²⁴ И када су забрањивали култ светих икона, то су наводно чинили из најплеменитијих побуда, дубоко вјерујући да тако штите ортодоксију. Посебно им није била намјера да од Цркве одузму манастирска добра.⁶²⁵

⁶¹⁸ Ahrweiler, „The Geography of the Iconoclast World“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 24.

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ Huxley, „Hagiography and the First Byzantine Iconoclasm“, *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 80C (1980) 193.

⁶²² Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 443, 1–7.

⁶²³ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 767.

⁶²⁴ Према данашњем поимању односа духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији (726–843), став да су цареви-иконоборци имали намјеру да униште монаштво, да манастире претворе у касарне, да одузму манастирска добра, једва се може доказати, cf. Springer, „Der Bilderstreit und das Kriegswesen“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (ур. J. Irmscher), (1980) 160.

⁶²⁵ Ibid.

Када је хришћанство у IV вијеку постало државна вјера, Црква је, сасвим очекивано, почела са практиковањем иконопоштовања. Међутим, неки експоненти монашког покрета показивали су велико неповјерење према поштовању светих икона. Ваља напоменути да је, недуго затим, дошло до заокрета у наведеном монашком држању, које ипак није одражавало став монаштва у цјелини, већ само једног његовог дијела. Управо монашким заузимањем молитвено поштовање светих икона у каснијем времену доживјело је своју афирмацију.

Иако је била покренута на иницијативу цара Константина V Копронима, монахомахија коју је овај император лично предводио, није имала елемената оставштине у иконоборству другог периода (813–843). Наведена чињеница најбоље се види по томе што је већ његов син византијски цар Лав IV Хазар (775–780) промијенио однос према монаштву. Иако је и даље остао на линији иконоборства, наредио је прекид прогона монаха, од којих су касније многи хиротонисани за епископе.⁶²⁶

Ма колико да су оправдану заслугу у постизању тријумфа ортодоксије над иконоборачком јереси имали знаменити богослови и јерарси, као што су цариградски патријарси Герман I (715–730) из првог периода иконоборства (726–780) и Никифор I (806–815) из другог периода иконоборства, ипак највећа заслуга припада византијском монаштву.⁶²⁷ У сваком случају, савремени научници уочили су примарни значај који је византијско монаштво имало у турбулентном иконоборачком периоду.⁶²⁸ Голоруки монаси са крстом у руци и Светим Јеванђељем под руком, поднијели су највећи терет у овој неправичној борби надмоћних свјетовних власти. Монаштво се није поводило за вољом већине, него се својим непоколебљивим ставом и неконформистичким држањем одупирало тиранији византијских царева-иконобораца, нарочито из првог периода иконоборачке кризе.

⁶²⁶ Theophanes, *Chronographia* 1 (ур. С. de Boor), 1883, 449, 15.

⁶²⁷ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 75.

⁶²⁸ Геро, „Византијски иконоборци и монахомахија“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 41.

2.19. Закључак

Истраживање у овој докторској дисертацији полази од претпоставке да је у првој фази иконоборства постојао антагонизам између свјетовних и духовних власти, при чему је држава преузимала прерогативе Цркве. У првом периоду иконоборства свјетовне власти су иницирале и подстицале борбу против молитвеног поштовања светих икона. Преузимање прерогатива духовних власти од представника државе, у драстичној форми се испољило кроз атак византијских царева против култа светих икона. Истраживањем историјских факата из овог периода утврђено је да су свјетовне власти, оличене у византијским царевима, своју доминацију испољиле кроз непосредну акцију усмјерену ка укидању култа светих икона. Овај тренд карактеристичан је за цијели први период иконоборства у којем су га подржавали моћни византијски цареви. Хронолошки посматрано, ријеч је о сљедећим носиоцима свјетовних власти: Лаву III Исавријанцу (717–741), Константину V Копрониму (741–775), Лаву IV Хазару (775–780), Лаву V Јерменину (813–820), Михаилу II (820–829), Теофилу (829–842), те неким другим представницима народа у Византијском царству.

Међутим, насупрот полазној претпоставци да је постојао снажан антагонизам између духовних и свјетовних власти, на темељу истраживања може се устврдити да током првог иконоборачког периода овај антагонизам није исходовао спутавањем супремације свјетовних власти. Штавише, када је у питању иконоборачка криза, однос једног дијела високог клира погодовао је тиранији свјетовних власти. О томе говори утврђена чињеница да је иконоборство подржавао и један дио духовних власти. На то указује заступљеност патријараха-иконобораца, који су, управљајући цариградском патријаршијом, испољавали негативан став према поштовању светих икона. Дакле, иконоборство покренуто интервенцијом свјетовних власти, уз садејство једног дијела високе јерархије, опстајало је током прве иконоборачке фазе као примјер грубог наметања државне самовоље.

О снажном утицају, тачније доминацији државе, говори и чињеница да је управо њеном вољом окончан први стадиј иконоборства. Наиме, царица Ирина

(797–802) заједно са својим сином византијским царем Константином VI (780–797) донијела је хришћанству дуго очекивану слободу. Такође, сазвала је Седми васељенски сабор 787. године у Nikeји. Након тога наступило је *иконопоштовалачко раздобље* (780–813), о којем је ријеч у сљедећем поглављу.

Резултати истраживања показали су:

- како је иконоборство творевина свјетовне власти;
- да је византијски цар иницијатор едикта о забрани иконопоштовања;
- такође, да је носилац свјетовне власти силом свог указа одређивао шта се у Цркви има сматрати „православним“;
- да је забраном култа светих икона свјетовна власт, не марећи за мишљење Цркве, постигла пресудан утицај у сфери ингеренција духовне власти;
- да је укидање поштовања светих икона био главни начин да се у Цркви насилно удвори туђа власт, власт свјетовна.

Уплитање државе у дјеловање Цркве и надмоћ свјетовних над духовним властима у периоду иконоборачке кризе јесте општепозната чињеница. У помену сврху служе сљедећи аргументи и факта која указују на надмоћ свјетовних над духовним властима:

- 1) царски едикт из 730. године којим свјетовна власт изричито забрањује иконописање као и употребу светих икона у богослужбене сврхе и наређује њихово уклањање из храмова и са зидова свих јавних установа;
- 2) страдање и смрт многих мученика и исповједника за култ светих икона;
- 3) противправно свргавање и слање у егзил цариградских патријараха-иконопоштовалаца;
- 4) интронизација цариградских патријараха-иконобораца;
- 5) конфисковање и уништавање светих икона Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља;
- 6) прогон(ство) монаштва које је било окосница иконопоштовалачког отпора империјалној јереси иконоборства;
- 7) сазивање и одржавање двају иконоборачких сабора 754. и 815. године;
- 8) непризнавање и одбацивање свети(тељски)х моштију;

9) осуда и анатемисање свих иконопоштовалаца;

10) одбацивање одлука Седмог васељенског сабора 787. године и др.

Навођење ових доказа не значи да неких од набројаних појава није било и прије као и после иконоборства, али сасвим сигурно не оваквог интензитета и у оваквом обиму.

С обзиром на утврђене чињенице, може се закључити да је потврђена прва хипотеза истраживања, односно да прва фаза иконоборства, као творевина империјалних власти, представља период најинтензивније супремације свјетовних над духовним властима у историји Византијског царства.

У овом првом поглављу докторске дисертације, које је уједно и најсадржајније, такође, бавили смо се *ромејском праксом односа првосвештеника и цара и обимом њихових ингеренција*. Постоје двије власти на земљи и у овом животу: *свештена* и *царска*. Првој је Господ повјерио бригу о душама, а другој власт над тијелима. Када ниједна страна не трпи никакву штету добробит влада свијетом.

Такође, било је ријечи и о *условима који су довели до појаве иконоборства*. За узрок настанка империјалне иконоборачке пошасте не може се узети само један услов, ма који да је у питању. Ријеч је о сплету узрока од којих су неки више, а неки мање утицали на појаву иконоборства. Због свог синхронизованог дјеловања условили су настанак најопасније јереси византијске ере.

И на крају, одређени простор посветили смо и *теологији иконе Јована Дамаскина*. Света икона надилази и превладава човјекову чулност, обезбјеђујући духовни амбијент у којем вјерник реално општи са Богом и Његовим светима, тако да се баш овдје измиче сваком приговору за идололатрију.

Рана Црква у прва три вијека хришћанске ере била је прогоњена од Римског царства као новина која „нарушава“ империјалну концепцију. Дакле, сасвим разложно однос ране Цркве према паганском царству остајао је непомирљив али не и непријатељски. Свјетовне власти су, све до Миланског едикта 313. године, Цркву третирали као забрањено друштво (*collegium illicitum*). Заузврат, према многобожачкој држави Црква се сасвим оправдано односила као према немани која на глави носи дијадему са исписаним бројним богохулним именима.

Од средњег вијека Црква се нашла у новим околностима. Наиме, одједанпут су владари од окупних римских императора и сурових прогонилаца постали *равноапостолни* (*ἰσαπόστολος*) у свему манифестујући апсолутну приврженост Светом Јеванђељу. Међутим, став протестантске науке у XIX вијеку пак јесте да је сâмо хришћанство од IV вијека „посвјетовњачено“ па и „паганизовано“ и да је „одустало“ од изворне хришћанске поруке. Аутори протестантске провенијенције често стављају примједбу да од времена цара Константина Великог наступа тзв. секуларизација Цркве. Дакле, историјске чињенице пружају аргументе који свједоче о супротстављености ових двају ставова – у првом идеализовање, а у другом искључивост.

У римокатоличком свијету ријечи Господа Исуса Христа: „Даде ми се свака власт на небу и на земљи“ (Мт 28, 18) схваћене су као да је свјетовна власт одузета од ћесара када се Син Човјечији прославио. Са римокатоличког становишта, баш у овим библијским ријечима налази се упориште за појаву феномена *папоцезаризам*. Дакле, по римокатоличкој доктрини, са појавом хришћанства постало је неважеће ексклузивно право државе на *своју власт*, о чему нам, у Јеванђељу, казују апостоли и јеванђелисти.

Иако је фундаментална промјена у односима између духовних и свјетовних власти – хришћанске Цркве и Римског царства – настала у IV вијеку хришћанске ере, односи између цариградског патријарха и византијског цара у периоду иконоборачке кризе постављени су на врло неодређене основе. Доба иконоборства карактеришу општи антагонизми између *светог* и *овосвјетског*. У вријеме иконоборачке кризе, али не само тада већ када год се закон различитих сфера – духовне и свјетовне, и принцип разнородних власти – сакралних и профаних није поштовао, долазило је до тога да једна власт произвољно узурпира прерогативе оне друге власти. На овај начин призивана је општа несрећа како на једну тако и на другу сферу.

Пут сагласја духовних и свјетовних власти јесте пут у којем држава, без ичије принуде, своје оцрковљење и оцрковљење својих поданика сматра властитим дугом према Цркви. Истовремено, себе везује за Цркву али не стапа се с њом. На овај начин веза између духовних и свјетовних власти постаје неповредива и трајна.

У свијету постоји мноштво држава са властитим уређењем, док је Црква непромјенљива и јединствена. Мада је подијељена у помјесне цркве, у зависности од животних услова, Црква је једна и обухвата све православне хришћане. У таквој констелацији, гдје већина грађана неке хришћанске државе светом тајном крштења остварује пуноправно чланство у Цркви Христовој, сасвим је природно да свјетовне власти не само уважавају већ и очекују мишљење Цркве о неким важним питањима која су од општег животног и друштвеног значаја. С друге стране, и Црква има дужност да слиједи интересе државе, али само и искључиво под условом да ти интереси нису у колизији са црквеним учењем и истином. „И познаћете истину, и истина ће вас ослободити“ (Јн 8, 32).

* * *

Доба од 726. до 780. године названо је првим периодом иконоборства.⁶²⁹ Историја како овог тако и сваког другог периода византијске епохе (IV–XV в.) толико је испреплетена да је неизводљиво изоловано говорити о дешавањима, која се односе на Цркву, а не тичу се државе и обрнуто. Црква и византијска држава, током више од хиљаду година постојања империје, све вријеме су биле међузависне. Духовне и свјетовне власти у Византији, како иконоборачког периода (726–843), тако и цијеле византијске ере (324–1453), биле су упућене једна на другу.

Иконоборци првог периода формулисали су своју доктрину на Првом иконоборачком сабору 754. године у Јерији код Халкидона. Овај први талас иконоборачке кризе трајао је више од пола стољећа, тачније 54 године. Без оклијевања можемо констатовати да је први стадиј иконоборства у ствари царство *сиријске* (исавријске) династије која је Византијским царством владала (717–802). Први период иконоборства, који је још називан и *старим иконоборством*, памти само једног цариградског патријарха-иконопоштоваоца – Германа I. Он је због самовоље византијског цара Лава III Исавријанца био жртва абוזивне детронизације 730. године.

⁶²⁹ *Цариградски патријарси у првом периоду иконоборства*: Герман I (715–730), иконопоштовалац; Анастасије (730–754), икономах; Константин II (754–766), икономах; Никита I (766–780), икономах; *ромејски цареви у првом периоду иконоборства*: Лав III Исавријанац (717–741), икономах; Константин V Копроним (741–775), икономах; Лав IV Хазар (775–780), икономах.

Први период иконоборства, о којем је ријеч у овом поглављу, обилује патријарсима-иконоборцима: Анастасије, Константин II, Никита I. Анастасије је цариградском патријаршијом управљао пуне 24 године што је уједно и најдужи патријархат у периоду иконоборачке кризе. Његова дугогодишња управа цариградском патријаршијом била је несвакидашња појава, с обзиром на овакво нестабилно доба, како у духовном тако и у економском, војном, културолошком, социјалном, политичком и сваком другом смислу.

Први период иконоборства зауставила је жена – царица Ирина (797–802), поријеклом Атињанка. Њој је пошло за руком да, заједно са својим сином царем Константином VI (780–797), донесе хришћанству дуго очекивану слободу и сазове Седми васељенски сабор 787. године у Никеји.

ДРУГО ПОГЛАВЉЕ

3. Иконопоштовалачко раздобље (780–813)

3.1. Увод

Ако свјетовне власти дјелују у хришћанском амбијенту, тим прије би требало да испуњавају своју обавезу према Цркви Божијој као стубу и тврђави истине (1 Тим 3, 15). Испуњавајући своју обавезу према духовним властима, заправо се добровољно повинују Христовој божанској власти. Када Црква свим својим члановима: лаицима, нижој и вишој јерархији савјетује безусловно покорвање свјетовним властима у виду грађанске послушности или измиривања обавеза поданика према држави, у којој живе, тада очекује покорност свјетовних власти пред духовним властима макар у контексту духовних питања и питања вјере. Непоштовање Цркве у држави за собом повлачи и пропаст саме државе, о чему најбоље може да посвједочи примјер Византије.

Начелно, духовне власти не угрожавају рад свјетовних власти, већ признају и прихватају конструктивну улогу државе у борби против зла у свијету који у злу лежи (1 Јн 5, 19). Духовне власти позивају државу да у свом унутрашњем и вањском политичком животу, прије свих других, спроводи моралне принципе. Као што је неутуђива самосталност духовних власти у питањима вјере, духовног живота чланова Цркве и др. тако је неприкосновена и самосталност свјетовних власти у њиховим сопственим питањима која су у искључивој надлежности византијске државе. Једино и искључиво воља Божија може да буде извор црквеног закона. Одлука свјетовних власти у вези са питањима вјере не може имати никаквог значаја за духовне власти и обрнуто. Формулација црквеног учења припада једино онима којима је дато – свештеницима (Мт 18, 18). Дакле, свјетовним властима није дато да се баве пословима духовних власти, као што ни духовним властима није дозвољено да руководе државним пословима. Држава није надређена или потчињена Цркви, нити духовне власти свјетовним.

Приликом избора цариградског патријарха византијски цар се појављивао као *епистимонарх*, *егдик* Цркве на шта је позван приликом свог крунисања. У

складу са постојећим правом, посао византијског цара није био да доноси одлуке у име духовних власти или одлуке, које су у црквеној надлежности, без нарочитих овлашћења Цркве и то само у изузетним случајевима. Међутим, специјални положај епистимонарха Цркве „давао“ је византијском цару могућности прекорачења овлашћења, ширег уплитања у послове духовних власти, злоупотребâ сваке врсте, као и излажења из важећих оквира. Уз све то, византијски василевс није осјећао бојазан да ће трпјети примјерене консеквенц(и)је од духовних власти, јер Црква никада није имала механизам за ограничавање и евентуално санкционисање његових поступака. Такође, ни Црква не може самовољно да присваја овлашћења државе, јер јој глава Цркве – Господ Исус Христос – за овај чин није дао власт. „Нико не може два господара служити; јер или ће једнога мрзити, а другога љубити; или ће се једнога држати, а другога презирати. Не можете служити Богу и мамону“ (Мт 6, 24; уп. Лк 16, 13; уп. Јак 4, 4; уп. 1 Јн 2, 15; уп. Рим 8, 7).

* * *

Иконопоштовалачко раздобље трајало је од 780. до 813. године.⁶³⁰ Овај временски период, иако је назван иконопоштовалачким раздобљем, ипак није протекао у потпуном благостању. Наиме Цркву је, пред сами крај VIII и почетком IX вијека, потресао тзв. *михианистички* или *мехианистички* спор. О томе ће више бити ријечи у другом поглављу као и у његовом закључку, односно у трећем поглављу када буде ријечи о Теодору Студиту. Посебан значај за иконоборачко

⁶³⁰ Затишје, у којем је одржан Седми васељенски сабор 787. године у Никеји, према мишљењу једних трајало је од 787. до 815. или од године одржавања Седмог васељенског сабора, па до свргавања патријарха Никифора I Цариградског (806–815). Ако је иконопоштовалачко раздобље између два периода иконоборства према мишљењу других трајало од 780. до 813, како је онда могуће да је цариградски патријарх Павле IV (780–784) у вријеме своје четворогодишње управе могао да испољава иконоборачку оријентацију; односно, ако је Седми васељенски сабор био сазван за 786. годину, зашто онда тада није и одржан. Наизглед се чини прихватљивијим мишљење да је *икконопоштовалачко раздобље* трајало од 787. до 815. Међутим, у науци је заступљеније гледиште да је наведени период трајао од ступања на престо византијског цара Константина VI, 780. па све до почетка владавине византијског цара Лава V Јерменина, 813. године.

раздобље, као историјски извор, имају акта Седмог васељенског сабора 787. године у Nikeји.⁶³¹ Цареви, који су владали Византијом (802–820), у матичној историографији називају се *нединастичким владарима*. Будући да су се на византијском престолу налазили између двије династије: *сиријске* или *исавријске* (717–802) и *аморијске* или *фригијске* (820–867), у очима династичких владара владавина нединастичких третирана је као својеврсна ксенократија. Од тројице цариградских патријараха у иконопоштовалачком раздобљу двојица су били браниоци светих икона а један иконоборац, док су сва петорица византијских царева – иконопоштоваоци.

3.2. Феномен иконоборства у Цркви на Западу

О питању, које се тичало односа према култу светих икона, Сабор у Елвири 305/306. године донио је следећу одлуку: „Placuit, picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur; et adoratur, in parietibus depingatur,”⁶³² („Слике [pictures] не треба имати у храмовима да не буде обожавано оно што је на зидовима или да на зидовима не буде оно што је обожавано.“) Канон 36.⁶³³ Сабора у Елвири бави се забраном икона на зидовима цркава. Сабор у римском граду Елвири (Илиберису у јужној Шпанији) је локалног карактера.⁶³⁴

Веома је занимљив обрт који ће о питању односа према култу светих икона касније услиједити. Наиме, Григорије Двојеслов⁶³⁵ (590–604), папа римски, већ крајем VI вијека упутио је у Марсељ једну посланицу епископу марсељском. Тај епископ наредио је да све свете иконе на територији његове дијецезе буду конфисковане и спаљене. Григорије Двојеслов најприје га је похвалио због

⁶³¹ *Πράξις πρώτη – πράξις ὀδοῦ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον* (*Actio prima – actio octava Concilium Nicaenum secunda*), Mansi XII, 991D–XIII, 486A.

⁶³² Кан. 36. сабора у Елвири, cf. Mansi II, 11D; уп. Чаировић, И., „Богословско-историјске импликације Сабора у Елвири (306)“, *Ниш и Византија* 11 (Ниш 2013), 73.

⁶³³ Чаировић, „Богословско-историјске импликације Сабора у Елвири (306)“, *Ниш и Византија* 11 (2013), 73.

⁶³⁴ Strezova, A., „Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity“, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 12:36 (2013) 232.

⁶³⁵ На Западу је познат као римски папа Гргур I или Гргур Велики.

показане ревности ријечима да не би требало обожавати ништа што је људском руком начињено. Међутим, истовремено му упућује и прекор да је уништавањем светих икона, које су Јеванђеље за неписмене, заправо (неписменима) онемогућио њихово хришћанско васпитање. Могао би (онај ко је неписмен) макар да чита гледајући по зидовима оно што не може и не зна да прочита у књигама.

Много прије било каквог наговјештаја иконоборачке кризе са размјерама те јереси из VIII и IX вијека, још у VI вијеку постојале су иконоборачке тежње у јужној Француској. Западном дијелу Цркве нису причиниле готово никакву духовну ни материјалну штету. У првој половини VIII вијека Црква на Западу није била захваћена иконоборачком јереси у оној мјери у којој је било захваћено источно крило Цркве. „Међутим, истина је да Запад никад није следио Исток у теолошким гледиштима, нити је претрпео све последице и импликације византијске теологије о иконама.“⁶³⁶ Исток је заправо био жариште иконоборачке кризе. За хришћане Истока иконоборство је постало прекретница.⁶³⁷ На Западу, сјеверно од Алпа, било је свега неколико икона које су поштоване у „источном“ смислу или на „источни“ начин (са тамјаном, поклоњењем и цјеливањем).⁶³⁸ Из тог разлога противници светих икона на Западу нису имали потребу за институционализацијом иконоборачког покрета, уклањања и уништења икона.⁶³⁹ Од настанка иконоборства Запад нису дотицали дубоки теолошки проблеми који су бринули Исток.⁶⁴⁰ Додуше, римски епископи⁶⁴¹ увијек су заузимали иконопоштовалачки став када је ријеч о односу према култу светих икона, односно кад год је иконопоштовању пријетила реална опасност, исповиједали су ортодоксију. У овом смислу незаобилазна су имена римског папе Григорија II,

⁶³⁶ Флоровски, „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (1995) 84.

⁶³⁷ Исто.

⁶³⁸ Herrin, J., „What Caused Iconoclasm?“, *Journal of Ecclesiastical History* 65:4 (2014) 866.

⁶³⁹ Ibid.

⁶⁴⁰ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁶⁴¹ Римски епископи у доба иконоборства у Византији: Григорије II (715–731); Григорије III (731–741); Захарије (741–752); Стефан II (752–757); Павле I (757–767); Стефан III (767/768–772); Адријан I (772–795); Лав III (795–816); Стефан IV (816–817); Паскал I (817–824); Евгеније II (824–827); Валентин (827); Григорије IV (827–844).

који је управљао западним крилом Цркве у вријеме појаве иконоборства (726), као и Адријана I, у вријеме чијег понтификата је одржан Седми васељенски сабор 787. године у Никеји.

У западном дијелу Цркве позиција светих икона изгледала је сасвим другачије у односу на Исток.⁶⁴² Иконоборачку кризу не би требало схватити као одређену слабост иманентну искључиво Истоку. Истина је да западно крило Цркве није било захваћено иконоборачком кризом као што је то био случај на Истоку. Управо због ове чињенице Запад је био лишен теологије иконе у истој мјери у којој је био поштеђен иконоборства. Другачије речено, теологија иконе била је заступљенија у источном дијелу Цркве, из простог разлога што се са иконоборачким покретом суочила у већој мјери. Заиста иконоборство је, условно речено, „источни недостатак“, ако ни по чему другом, а оно макар по мјесту настанка. Међутим, теологија иконе најбољи је показатељ да овдје није ријеч о тзв. хендикепу Истока. Теологија иконе је успјели одговор Цркве на појаву иконоборства, а несумњиво је да је у већој мјери источна творевина.⁶⁴³

Византијско царство од Рима је одвојило Сицилију са још неколико провинција које су потпале под јурисдикцију цариградског патријарха.⁶⁴⁴ Интересантно је да царске мјере против култа светих икона овдје нису поштоване.⁶⁴⁵ Стога је југ Италије постао сигурно мјесто за многе иконопоштоваоце. У вријеме владавине византијских царева иконоборачке оријентације иконопоштоваоци су своје уточиште проналазили на Сицилији и Калабрији.

⁶⁴² Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 3.

⁶⁴³ Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 136.

⁶⁴⁴ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 128.

⁶⁴⁵ Подручје Сицилије са неколицином провинција било је заправо *слободна територија* на којој свјетовна власт Византије није могла да спроводи своју иконоборачку политику, cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 128.

Римски папа Григорије II водио је преписку са патријархом Германом I Цариградским (715–730).⁶⁴⁶ Такође, и са византијским царем Лавом III Исавријанцем (717–741) водио је преписку у два наврата.⁶⁴⁷

Иконоборство, које се појавило на истоку Византијског царства, рефлектовало се и на односе између Цариграда и Рима, најприје на духовном а последије и на свјетовном плану. Осим теолошке расправе, римски папа Григорије II имао је са царем Лавом III Исавријанцем и један спор који је био потпуно другачије природе. Наиме, до заокрета у економској политици цара Лава III Исавријанца према црквеној имовини у Италији дошло је прије његовог отвореног иступања против култа светих икона 726. године. Византијска контрола над Сицилијом и Италијом појачана је пописом становништва, спроведеним са циљем повећања пореза.⁶⁴⁸ Намјера цара Лава III Исавријанца била је да црквеним добрима повећа порез, што је наравно наишло на сасвим очекиван али и испровоциран отпор римског папе Григорија II.⁶⁴⁹ Осим што је била изазвана, папина реакција била је такође оправдана тим више што је напрасно дошло до увећања већ постојећег пореза. Интересантно је да ни у првој нити у другој посланици римског папе Григорија II цару Лаву III Исавријанцу нема ни помена о постојећој пореској кризи. Ова криза наступила је 725. године, дакле прије царевог отвореног иступања против култа светих икона. Имала је далекосежне посљедице, чак и на односе између духовних и свјетовних власти у Византијском царству. По некима, пореска криза је чак проузроковала повлачење са трона и патријарха Германа I

⁶⁴⁶ Стиче се утисак да се римски папа Григорије II својим посланицама наметнуо као арбитар у спору између духовних и свјетовних власти у Источном ромејском царству око култа светих икона, cf. Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 286–290), Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462).

⁶⁴⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 271–279), Mansi XII, 959A–974B; Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 281–284), Mansi XII, 975C–982B.

⁶⁴⁸ LP 1 (уп. L. Duchesne), 1886–1892, 403.

⁶⁴⁹ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 144.

Цариградског.⁶⁵⁰ Наводи овог аутора слажу се са изворима само у једној чињеници, а то је да се патријарх Герман I Цариградски „повукао“ са катедре због неслагања са царем Лавом III Исавријанцем. Чињенице говоре у прилог томе да је он приморан на детронизацију из већ познатих разлога који нису економске природе.

До заоштравања односа између Цариграда и Рима, дошло је 732. године када су непромишљеном одлуком цара Лава III Исавријанца из јурисдикције Рима изузети неки дијелови Италије⁶⁵¹ и овлашћења са римског папе пренесена на цариградског патријарха.⁶⁵² Ова одлука услиједила је због иконопоштовачког држања римског папе Григорија II.⁶⁵³ У сврху припреме предстојећег Првог иконоборачког сабора син и насљедник цара Лава III Исавријанца – Константин V Копроним (741–775) организовао је предсаборске сједнице 753. године у различитим градовима Византијског царства. У ово вријеме Лангобарди⁶⁵⁴ су одбацили византијску власт у Италији и чак запријетили папском трону. Тадашњи римски папа Стефан II обраћао се византијском цару Константину V Копрониму молбом за византијском војном интервенцијом.⁶⁵⁵ Међутим, изостала је кооперативност цара Константина V Копронима. Да је папа наишао на царско разумијевање, корист би, евентуално, била обострана: Византијско царство повратило би свој суверенитет над изгубљеном територијом у Италији, а римски папа Стефан II осигурао би свој трон. Међутим, из Византије није било одговора, јер је цар Константин V Копроним тада био преокупиран ратом са Арабљанима и иконоборачким разлозима. Другим ријечима, византијски цареви-иконаборци, који су били забринути због мухамеданске најезде, занемарили су свој утицај у Риму. Нашавши се готово у безизлазној ситуацији и развлашћен, а уз то још и уплашен пред ломбардијским завојевачима, папа Стефан II обратио се за помоћ

⁶⁵⁰ Speck, „Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke“, *Hellènika* 27 (1974) 58, 60.

⁶⁵¹ Јужна Италија, Сицилија и Источни Илирик, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁶⁵² Исто.

⁶⁵³ Исто.

⁶⁵⁴ Исто.

⁶⁵⁵ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 779–780.

тадашњем франачком владару Пипину Малом.⁶⁵⁶ До њиховог сусрета дошло је у Понту у години одржавања Првог јеретичког сабора (754). Римски папа Стефан II произвео је Пипина Малог у патрикија.⁶⁵⁷ Заузврат, краљ Пипин Мали понудио му је помоћ у стварању папске државе у Италији и то од некадашњих византијских провинција. Такву врсту патроната папа Стефан II одмах је прихватио. Окретање пониженог и остављеног римског папе Стефана II франачком владару проузроковало је постепено удаљавање од Византијског царства и Истока.

У VIII вијеку расту антагонизми између Запада и Византијског царства. У вријеме иконоборачке јереси у Византији дошло је до захлађења односа између Византије и Рима, односно Франачке државе. Цар Константин V Копроним није био у стању да процијени огроман значај новонасталих збивања како по свјетовне тако и по духовне власти. Као одговор на постојећу кризу у односима између Цариграда и Рима, а која је трајала више од половине једног вијека, Црква на Западу касније је Византијском царству одрекла универзалност.⁶⁵⁸ По настанку новог краљевства Западу је понуђена политичка и културна алтернатива.⁶⁵⁹ Тако је Франачка држава оспорила *васељенскост* Византијском царству. У Карлу Великом, тада најмоћнијем владару на Западу, римски папа је видио наследника римских царева. Будући да још није био крунисан за цара, франачки краљ Карло Велики настојао је да придобије римског папу. У ову сврху послао му је скраћену верзију списка (*Quattuor libri Carolini*)⁶⁶⁰ ([Четири] Карлове књиге) у 85 теза. Црква на Западу за цара је уздигла Карла Великог, дотадашњег франачког краља.⁶⁶¹ Римски папа Лав III⁶⁶² крунисао га је за цара на Божић у Риму⁶⁶³ 800.

⁶⁵⁶ Још је називан и *Кратким*, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

⁶⁵⁷ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 780.

⁶⁵⁸ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 1.

⁶⁵⁹ Мајендорф, *Империялно јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 26.

⁶⁶⁰ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1225.

⁶⁶¹ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 242.

⁶⁶² *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1209.

⁶⁶³ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

године.⁶⁶⁴ На овај начин Франачко краљевство из времена владавине Каролинга оспорило је тезу по којој је Византија једино царство на Земљи. Актуелна криза у односима између папског трона и Истока, као и папина зависност од Франачке државе, продубиле су јаз и убрзале мимоилажења између Истока и Запада.⁶⁶⁵ Каснији расколи – у периоду 863–867. године, из времена управе патријарха Фотија I Великог (858–867; 877–886), и велики црквени раскол 1054. године – уско су повезани са догађајима који описују односе Цркве на Истоку и Западу из времена иконоборачке кризе (726–843).⁶⁶⁶

Црква на Истоку била је под баластом иконоборства које су здушно спроводили византијски цареви. За разлику од источног дијела Цркве, иконоборачка јерес у Цркви на Западу осуђена је много раније из сасвим разумљивих разлога. Иконоборство у једном дијелу Цркве на Западу осуђено је на сабору у Риму у вријеме римског папе Григорија III.⁶⁶⁷ У другом дијелу западне цркве осуђено је иконоборство али и иконопоштовање. Наиме франачки владар Карло Велики (краљ 742–800; цар 800–814) на Сабору у Франкфурту 794. године одбацио је како одлуке Првог иконоборачког сабора 754. у Јерији, тако и орос Седмог васељенског сабора 787. године у Nikeји и чак их осудио.⁶⁶⁸ Са франачким „средњим“ ставом, између иконоборства и иконопоштовања, који је заузет у спису Карлове књиге (*Libri Carolini*)⁶⁶⁹ римски папа Адријан I (772–795) првобитно се није сложио, али пошто није успио да обрати краља Карла Великог, на крају је прихватио закључке Франкфуртског сабора.⁶⁷⁰ У вези са односом према култу светих икона на Западу је 825. године одржан још један сабор у вријеме владавине Луја

⁶⁶⁴ Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 1.

⁶⁶⁵ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 803.

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire 324–1453* 2, Madison 1928, 258.

⁶⁶⁸ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁶⁶⁹ Овај назив је заступљенији у литератури. Такође, у употреби је и назив: (*Четири*) *Карлове књиге (Quattuor) libri Carolini*, ур. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 770. Додуше, други назив је у рјеђој употреби.

⁶⁷⁰ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

Побожног (814–840).⁶⁷¹ Овај сабор, који је одржан у Паризу, изјаснио се против молитвеног поштовања светих икона.⁶⁷²

Како на Истоку тако ни на Западу Црква није била једногласна о питању односа према култу светих икона. Римски папа Адријан I ентузијастички је на Западу одобрио византијску иконопоштовалачку праксу.⁶⁷³ Папино одобравање иконопоштовања констатовано је на Седмом васељенском сабору 787. године у Никеји.⁶⁷⁴ Такође, општепознато је да је римски папа Адријан I у свему одобрио рад Седмог васељенског сабора. Своје ставове, изражене у преписци коју је водио са франачким краљем Карлом Великим, римски папа је поткријепио и актима Седмог васељенског сабора⁶⁷⁵ која му је доставио преведена на латински језик. Франачки теолози, непосредно после Седмог васељенског сабора, написали су око 790. године *Libri Carolini*. Дјело се састоји из четири тома са 120 глава. Прва два тома препуна су уводних напомена и питања о околностима које су претходиле одржавању Седмог васељенског сабора. У трећем и четвртом тому заузет је „средњи“ став (ако је такав став могућ) када је ријеч о култу светих икона.⁶⁷⁶ Наиме, није признат ни Први иконоборачки сабор, ни Седми васељенски сабор. Став франачких теолога био је да свете иконе нису идоли, као што су тврдили учесници Првог иконоборачког сабора. Такође, и анатему, коју је тај квазисабор бацио на иконопоштоваоце, франачки теолози сматрају неправичном.⁶⁷⁷ Међутим, светим иконама не треба одавати ни такво поштовање које је формулисао Седми васељенски сабор. Интензивније поштовање светих икона као и светих моштију схваћено је у једном дијелу хришћанске Цркве (дијелу који се налазио под франачком свјетовном влашћу) као „источни ексцес“.⁶⁷⁸ Такође, овакво

⁶⁷¹ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 771.

⁶⁷² Исто.

⁶⁷³ Herrin, „What Caused Iconoclasm?“, *Journal of Ecclesiastical History* 65:4 (2014) 865–866.

⁶⁷⁴ Ibid.

⁶⁷⁵ *Πράξις πρώτη – πράξις ὀρθοῦ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XII, 991D–XIII, 486A.

⁶⁷⁶ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁶⁷⁷ Поснов, М. Э., *История христианской Церкви* (до разделения Церквей – 1054), Брюссель 1964, 463.

⁶⁷⁸ Herrin, „What Caused Iconoclasm?“, *Journal of Ecclesiastical History* 65:4 (2014) 866.

стање изазвало је одбојност, врло сличну оној која се десила код муслимана, и створило оштро неслагање са папством.⁶⁷⁹ У спису Карлове књиге (*Libri Carolini*) однос према култу светих икона, умјесто са *veneratio*, уређен је појмом *adoratio*. Сва ова распра франачких теолога око односа према култу светих икона чини се излишном зато што су свети Оци Седмог васељенског сабора поставили недвосмислену дистинкцију између појмова: обожавање (*λάτρευσις*, *adoratio*) које се одаје искључиво Богу и почасно (молитвено) поштовање (поклоњење), (*τιμητική προσκύνησις*, *veneratio*) које се односи на свете иконе. Приликом превођења аката Седмог васељенског сабора са грчког на латински језик, на Западу је из непознатих разлога омашком дошло до пермутације између појмова *adoratio* и *veneratio*. Сва пометња потиче одавде. По мишљењу франачких теолога, према иконама није примјенљиво ни *adoratio*, које се одаје искључиво Богу, а ни *veneratio* којим је уређен однос према светитељима, њиховим моштима, Часном Крсту, Светом Писму и свештеним сасудима.⁶⁸⁰ Иконоборство франачког краља Карла Великог било је у спречи са „византијским иконоборством“.⁶⁸¹ Дакле, однос франачких теолога и краља Карла Великог према иконопоштовању може се оквалификовати као *каролиншко иконоборство*.⁶⁸²

Општепознато је да римски папа Адријан I није учествовао у раду Седмог васељенског сабора, али је зато послао своје изасланике. У вријеме свог понтификата посебну пажњу посветио је појави иконоборачке јереси на Западу. Од посланица, које је у иконоборачко вријеме написао и уручио римски папа Адријан I, издвајамо: а) *Посланицу папе Адријана патријарху Тарасију*⁶⁸³ и б) *Посланицу папе Адријана цару Константину и царици Ирени*.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Поснов, *История христианской Церкви* (до разделения Церквей – 1054), 1964, 463.

⁶⁸¹ Herrin, „What Caused Iconoclasm?“, *Journal of Ecclesiastical History* 65:4 (2014) 865–866.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ *Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 365–368), Mansi XII, 1078C–1083D; уп. (ДВС 4, 382–385).

⁶⁸⁴ *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 349–362), Mansi XII, 1056A–1076D; уп. (ДВС 4, 369–381).

Седми васељенски сабор је посљедњи заједнички сабор који је општепризнат и у источном и у западном дијелу Цркве.⁶⁸⁵ Осим општеприхваћених *седам васељенских сабора*, римокатоличка Црква још 14 сабора сматра „васељенским“.

3.3. Тарасије (784–806), патријарх цариградски

Поред патријараха цариградских: Германа I (715–730), Никифора I (806–815), Методија I (843–847) и Тарасије⁶⁸⁶ представља великог борца против империјалне јереси иконоборства. Најприје иконопоштовалачко раздобље (780–813), а касније и тријумф православља над иконоборачком јереси 843. године формирали су сасвим другачији *typos* цариградског патријарха од дотадашњег. У односима духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборства прави заокрет представља одлука царице Ирине (797–802) да на мјесто престоничког првојерарха постави Тарасија, њој оданог асикрита из реда мирјана. Дакле, овај другачији образац цариградског патријарха креирала је царица Ирина. Горепоменућа царичина одлука представља својеврсну промјену дотадашњег односа, наслијеђеног од њеног мужа византијског цара Лава IV Хазара (775–780). Утицај монаха Студита успјешно је потискиван одређењем свјетовних власти, од царице Ирине па надаље, да на трон цариградских патријараха постављају лаике, али себи покорне службенике, блиске сараднике, пријатеље, афирмисане у грађанским службама Источног ромејског царства.⁶⁸⁷ На овај начин утицај цариградских патријараха у својству престоничких архијереја могао је да буде вољом свјетовних власти каналсан, по потреби смањен и веома успјешно контролисан.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 3.

⁶⁸⁶ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 5301.

⁶⁸⁷ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 233.

⁶⁸⁸ Исто.

Иницијатива за одржавање било којег васељенског сабора јесте ствар Цркве.⁶⁸⁹ Стога је патријарх Тарасије Цариградски предложио византијском цару Константину VI (780–797) и његовој мајци царици Ирени да сазову Седми васељенски сабор. Сабору је предсједавао патријарх Тарасије Цариградски који је у свом уводном излагању на првом засиједу сабора нагла-
сио да је сазивање сабора било воља Божија. Тарасије, као цариградски патријарх, настоји да се у Цркви васпостави јединство и да поново завлада јединомислије које је нарушено иконоборачком јереси.⁶⁹⁰

У својој посланици римском папи Адријану I (772–795) Тарасије Цариградски потписао се као *патријарх васељенски*. Римски папа Адријан I у својој посланици упутио је прекор патријарху Тарасију Цариградском због наведене титуле, јер ју је сматрао присвојеном и веома претенциозном. Посланицу-одговор римског папе Адријана I адресату је уручио извјесни презвитер Лав.⁶⁹¹ Такође, римски папа Адријан I у свом одговору изразио је негодовање и због Тарасијевог узвођења на достојанство цариградског патријарха из реда свјетовњака и из државне службе.⁶⁹² Неки аутори, опет, сматрају да је уздизање Тарасија на достојанство цариградског патријарха извршено на неубичајен начин (*per saltum*).⁶⁹³

Посебно треба нагласити чињеницу да је у ово вријеме готово сав високи клир⁶⁹⁴ био огрезао у иконоборачку јерес. Стога одлука царице Ирине да будући цариградски патријарх буде изабран из реда мирјана заправо представља веома мудар гест. Патријарх Тарасије Цариградски није припадао оним епископским, односно патријарашким кандидатима који су, да би њихово унапређење уопште имало икаквог изгледа, морали да се декларишу

⁶⁸⁹ Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми: одабрана документа*, 2014, 7.

⁶⁹⁰ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 48.

⁶⁹¹ Hadrianus I Romanorum, *Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 365), Mansi XII, 1078D.

⁶⁹² Ibid (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми*, 2014, 365), Mansi XII, 1078E.

⁶⁹³ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁶⁹⁴ Бројао је 338 епископа.

као противници култа светих икона, јер у супротном њихово евентуално напредовање, не само да би било упитно, већ због искључивости свјетовних власти уопште не би долазило у обзир.⁶⁹⁵ По годинама старости он је припадао оној генерацији епископâ који су били учесници Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији код Халкидона, али будући да није био у клиру, од њега као царског чиновника није се ни тражило да изнесе свој став према култу светих икона. Још као мирјанин Тарасије је исповиједао иконопоштовалачки став.⁶⁹⁶ Веома је важна и незаобилазна једна историјска чињеница коју би обавезно требало истаћи: прије избора за цариградског патријарха Тарасије, као лаик, није посједовао иконоборачку репутацију оних епископа који су се, из личног убјеђења или страха од византијског цара Константина V Копронима (741–775), експлицитно изјашњавали против култа светих икона.

Саборским светим Оцима на Седмом васељенском сабору највећи проблем представљали су епископи-иконоборци који су хтјели да се врате у службу. Руковођен принципом икономије патријарх Тарасије Цариградски имао је веома снисходљив став. Након што су се покајали, великом броју чланова више јерархије враћено је архијерејско достојанство. Патријарх Тарасије Цариградски лично се заузимао за епископе истичући да они нису ни могли поступати другачије у односу на став који им је сâм византијски цар наложио. Због наметнутог става од свјетовних власти, епископи су били онемогућени да заузму лични став о спорним питањима која су у вези са култом светих икона. Отпалим епископима-иконоборцима ова чињеница послужила је као аболиција.

Дјела патријарха Тарасија Цариградског⁶⁹⁷ сачувана су углавном у форми *посланицâ-писама* и *апологијâ*. На патријарашком трону наслиједио га је Никифор

⁶⁹⁵ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁶⁹⁶ Ibid.

⁶⁹⁷ *Ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν λαὸν σχεδιασθεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἐδήλωσαν οἱ βασιλεύοντες τοῖς λαοῖς τοῦ γενέσθαι πατριάρχην, παρὰ Ταρασίου τοῦ καὶ προχειρισθέντος εἰς ἰνδικτιῶνα ὀνόδην, ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,ςβθε’ (Apologeticus ad populum a Tarasio a secretis compendiose dictus die qua intimaverunt imperantes Irene et Constantinus populis, ut fieret patriarcha: qui et promotus est indictione octava, anno a creatione mundi 6295; Апологија новоизабраног Тарасија цариградског патријарха [783]“, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана**

I (806–815). Литургијски спомен светог патријарха Тарасија Цариградског је 25. фебруара / 10. марта.⁶⁹⁸

3.4. Седми васељенски или Други никејски сабор, 787. године

Један васељенски сабор (*οἰκουμενική σύνοδος, concilium universale*) представља неутуђиви дио предања хришћанске Цркве.⁶⁹⁹ Циљ сваког

документа, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 323–324, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1424C–1428A; cf. Mansi XII, 986D–990B; уп. (ДВС 4, 335–337); *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ πρώτη/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 325–327), PG 98, 1436D–1441B; cf. Mansi XIII, 458C–462D; уп. (ДВС 4, 625–627); *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ δευτέρα/ (*Per omnia sanctissimo et beatissimo fratri et comministro Adriano papae senioris Romae Tarasius indignus episcopus Constantinopoleos novae Romae in Domino salutem* [epistola secunda]; *Друга посланица патријарха Тарасија папи Адријану*, са грчког превео Радомир Поповић), (српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 328–330), PG 98, 1441B–1444D; cf. Mansi XIII, 462D–466B; уп. (ДВС 4, 627–632); *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἐρεῖς Αντιοχείας, καὶ Ἀλεξανδρείας, καὶ τῆς ἀγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ αἰγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως* (*Exemplar literarum quae missae sunt ad summos sacerdotes et sacerdotes Antiochiae, Alexandriae, et sancta civitatis, a Tarasio et beatissimo patriarchae Constantinopoleos*; *Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 332–335, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1460D–1468B; cf. Mansi XII, 1119D–1127A; уп. (ДВС 4, 399–402).

⁶⁹⁸ Поповић, Ј., *Житија светих (за фебруар)*, Београд: Манастир Телије код Ваљева, 1973, 425–438.

⁶⁹⁹ Појам васељенски (*οἰκουμενική*) први пут је постао одредница за један сабор епископâ из цијеле Васељене, cf. Други вас. сабор, кан. 6, PG 137, 881C–889A; уп. Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 257–258; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005,

васељенског сабора појединачно, као и васељенских сабора уопште, био је да обезбиједи јединство вјере.⁷⁰⁰ Према канонима Цркве, васељенски сабор или сабор епископâ имао је искључиву власт да доноси одлуке, које би биле обавезујуће за читаву Цркву, представљену овим епископима. Од осталих пријеконстантиновских сабора васељенски сабори, који су одржани између IV и VIII вијека, разликују се по двјема карактеристикама:⁷⁰¹ а) Васељенске саборе сазивао је византијски цар у договору са Црквом⁷⁰² (дакле, уколико византијски цар има неке привилегије унутар Цркве, то је само у оноликој мјери у којој их Црква дозвољава); б) све саборске одлуке послије царске ратификације имале су снагу државних закона.

Свети Оци, сабрани на Седмом васељенском сабору, били су аутентични свјedoци истинске вјере и побједe православља над иконоборачком јереси, док понаособ и издвојено никада нису сматрани непогрешивим.⁷⁰³ За саборске Оце био је општеобавезујући *consensus Patrum*, а не приватна мишљења или ставови Отаца, иако ни њих не би требало пребрзо одбацивати.⁷⁰⁴ Став Цркве био је и остао да црквена питања треба рјешавати на сабору јерараха, зато што јерарси рјешавају све што се односи на догме и вјеру, док је цару повјерено управљање спољашњим пословима.

Хиротонија патријарха Тарасија Цариградског (784–806) уприличена је за 25. децембар 784. године.⁷⁰⁵ Послије хиротоније отпочеле су опсежне припреме

88–90. Израз *oikoumenikē* није био општеобавезујући за цијелу Цркву, већ само за њен источни дио, односно за јелинофони дио Римског царства.

⁷⁰⁰ Годину дана касније (382) придјев *oikoumenikós* помиње се и у *Посланици светих Отаца Другог васељенског сабора* и код Јевсевија Кесаријског, уп. Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 31.

⁷⁰¹ Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, 1998, 31.

⁷⁰² *Ὁρος τῆς αὐίας μεγάλης καὶ οἰκουμένης ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 385), Mansi XIII, 373D.

⁷⁰³ Додуше, још је рано говорити о некој врсти коначног тријумфа православља над иконоборачком јереси, јер недуго послије Седмог васељенског сабора наступио је и други период иконоборства (813–843), уп. Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, 1998, 31.

⁷⁰⁴ Флоровски, Г., „Ауторитет древних Сабора и Предање Отаца“, *Црква је живот, изабране беседе, есеј и студије* (2005) 450.

⁷⁰⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 184.

за сазивање Седмог васељенског сабора у Никеји.⁷⁰⁶ Још је патријарх Герман I Цариградски (715–730) јавно износио мишљење да питање култа светих икона може да буде ријешено искључиво на једном васељенском сабору.⁷⁰⁷ Непосредно након првог таласа иконоборачке кризе (726–780), наступило је иконопоштовалачко раздобље које кулминира на Седмом васељенском сабору.⁷⁰⁸ У овом раздобљу у Византији су створени мало повољнији услови за Цркву. Византијски цар Константин VI⁷⁰⁹ (780–797) и његова мајка царица Ирина⁷¹⁰ (797–802), удова византијског цара Лава IV Хазара (775–780), сазвали су Седми васељенски сабор. Сабор је најприје био сазван за 31. јул 786. године.⁷¹¹ Тада је био бојкотован од проиконаборачки настројене војске са истока Византијског царства.⁷¹² У првом сазиву, Седми васељенски сабор требало је да буде одржан у храму светих апостола у Цариграду. Одлука државе да онемогући саборско засиједање убудуће је санкционисана. „Ако се нађе који свјетски начелник (αρχὼν) да ово спречава, нека буде одлучен.“⁷¹³

⁷⁰⁶ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1063–1064.

⁷⁰⁷ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 140.

⁷⁰⁸ Баранов, „Ориген и иконоборачки спор“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 48.

⁷⁰⁹ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 7.

⁷¹⁰ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1008–1009.

⁷¹¹ Grumel, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople 1: Les Actes des Patriarches, fasc. 2: Les Regestes de 715 à 1043*, Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936, 355; уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 112.

⁷¹² Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ πρώτη/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 326), Mansi XIII, 459С.

⁷¹³ Σύνοδος 7, κανόνας 6, *Canones*, PG 137, 905D–909D; уп. Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 605; уп. ап. кан. 37, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 100; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 46; Први вас. сабор, кан. 5, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 185–186; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 70; Четврти вас. сабор, кан. 19, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 373–374; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 114; Трул. сабор, кан. 8, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 454; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 144; Антиох. помј. сабор, кан. 20, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 66–67; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 262–263; Картаг. помј. сабор,

Послије смрти цара Лава IV Хазара и ступањем на престо његовог сина Константина VI и супруге царице Ирине⁷¹⁴ наступило је *иконопоштовалачко раздобље* (780–813). Међутим, иконопоштовалачка страна ипак није била потпуно сигурна у своју побједу. Имајући у виду ову чињеницу, засиједање Сабора морало је да буде одложено за једну годину (787).⁷¹⁵ Због несигурности у сопствени кредибилитет и коначну побједу иконопоштовања, браниоци светих икона били су спремни и на извјесне уступке иконоборачкој страни о чему најбоље свједочи извор Против Константина Кавалина.⁷¹⁶

Седми васељенски сабор назива се и Другим никејским⁷¹⁷ васељенским сабором, јер је у Никеји⁷¹⁸ (*Νίκαια*), (Витинија у Малој Азији), већ одржан један – Први васељенски сабор, 325. године, са којим је и започела ера васељенских сабора (IV–VIII вијек).⁷¹⁹ Други никејски⁷²⁰ васељенски сабор одржан је у митрополијском храму Свете Софије (*Αγία Σοφία*), Свете Мудрости, у Никеји.⁷²¹

кан. 95, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 230; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 368.

⁷¹⁴ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 8.

⁷¹⁵ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ πρώτη/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 326), Mansi XIII, 459C.

⁷¹⁶ *Adversus Constantinum Caballinum*, PG 95, 323A. Ово дјело настало је (775–787), у вријеме цвјетања иконопоштовалачке литературе. Његов задатак био је да што квалитетније припреми предстојећи Седми васељенски сабор.

⁷¹⁷ Συμεὼν Μάγιστρος καὶ Λογοθέτης, *Χρονικά*, (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 199, 67; cf. *ODB* 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 1465.

⁷¹⁸ Данас град *Изник* у Турској.

⁷¹⁹ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 23; уп. Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми: одабрана документа*, 2014, 385. Назив *Други никејски васељенски сабор* је у потпуно равноправној употреби, као и назив *Седми васељенски сабор*, с том разликом што је овај други у литератури заступљенији.

⁷²⁰ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 5–6.

⁷²¹ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ πρώτη/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 326), Mansi XIII, 459C.

Овај храм заправо је базилика из IV вијека. Овдје је четири вијека касније, 1219. године, свети Сава хиротонисан за првог архиепископа српског.⁷²² Сабор је трајао од 24. септембра до 23. октобра 787. године. Повод за сазивање и одржавање Седмог васељенског сабора било је иконоборачко у суштини антихришћанско порицање, одбацивање и уништавање светих икона, односно појава иконоборачке јереси која је одбацивала живо предање Цркве Божије о литургијској употреби и почасном поштовању светих икона.⁷²³

У раду Седмог васељенског сабора учествовало је 367 светих Отаца.⁷²⁴ Када је у питању број учесника, поједини аутори располажу и мањим бројем (од 350 епископа).⁷²⁵ Саборске свете Оце – учеснике красио је дух јединомислија.⁷²⁶ Међутим, учесници првог сазива од 31. јула 786. године, када је одмах након отварања сједнице саборовање онемогућено упадом проиконоборачки настројене византијске војске у храм светих апостола у Цариграду, не би се могли овим похвалити. Ова појава пропраћена је нескривеним овацијама појединих учесника Сабора – епископа са иконоборачким убјеђењем, који су у ствари били подстрекачи бојкота Седмог васељенског сабора. У сваком случају, Седми васељенски сабор није само окупио више учесника од Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији, него је и веома успјело и адекватно одговорио иконоборачкој страни на њено учење о светим иконама. Иконопоштовалачко становиште о светим иконама, које је формулисано на Седмом васељенском сабору, јесте смјела реакција пуноће хришћанске Цркве представљене личношћу патријарха Тарасија Цариградског.

Као одговор на Први иконоборачки сабор, Седми васељенски сабор у пуној мјери је успио да валоризује смисао и значај култа светих икона. На Седмом васељенском сабору потврђено је учење Цркве о реалности Оваплоћења Господа Исуса Христа. Овим је иза култа светих икона стао један васељенски сабор што

⁷²² Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁷²³ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 24.

⁷²⁴ Исто, 29; уп. Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми: одабрана документа*, 2014, 241.

⁷²⁵ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 790; уп. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 185.

⁷²⁶ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 185.

није био случај прије 787. године.⁷²⁷ Неко би могао питати: зар је требало да прођу 33 године⁷²⁸ да Црква смогне снаге за одржавање једног васељенског сабора? Ово питање имало би смисла да је Црква била у повољнијим околностима од оних у којима се налазила. Заиста, у вријеме свог другог гоњења у историји (726–843) Црква није имала потенцијала да одржи један васељенски сабор. Познато је да је сазивање једног васељенског сабора у ствари обавеза првог представника свјетовних власти – византијског императора. Међутим, вријеме владавине најоштрашћенијег иконоборца византијског цара Константина V Копронима (741–775) било је доба тираније свјетовних над духовним властима и као такво по Цркву крајње неповољно.

Потписима светих Отаца – учесника Седмог васељенског сабора саборским одлукама обезбијеђен је легитимитет од Цркве, а царском ратификацијом и од византијске државе. На овај начин канони су за државно правно подручје добили снагу легислације. Грађански закон, који третира црквена питања, сâм себе дисквалификује уколико није у складу или је у супротности са црквеним канонима. Као такав сматран је увредом Спаситеља. Овакво стање могло је донијети несрећу и матичној држави која је такав закон прогласила.⁷²⁹ Иако су канони посједовали силу закона, а покаткад добијали и првенство над самим законом, ипак је византијском цару додјелјиван примат чак и у питањима која су у искључивој надлежности цариградског патријарха као првог представника духовних власти.⁷³⁰

Саборске одлуке, потписима светих Отаца – учесника и византијског цара, постајале су општеобавезујуће на територији цијеле Византије. Иако се од почетка декларише као *васељенски*, Други никејски сабор проглашен је Седмим васељенским сабором хришћанске Цркве тек у вријеме патријарха Фотија I Великог Цариградског (858–867; 877–886).⁷³¹ Дакле, до половине IX вијека,

⁷²⁷ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁷²⁸ Раздобље од првог иконоборачког засиједања до Седмог васељенског сабора.

⁷²⁹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 139.

⁷³⁰ Исто, 150.

⁷³¹ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

тачније око 70 година, официјелни назив Седмог васељенског сабора био је *Други никејски васељенски сабор*. Седми васељенски сабор одбацио је саборовање као и све одлуке Првог иконоборачког сабора. Такође, донио је и одлуку о уништењу свих иконоборачких списа из првог периода иконоборства (726–780), тако да ниједан до данас није сачуван у својој изворној форми.⁷³² Изузетак чине преопширни *орос*⁷³³ и кратак *увод* Првог иконоборачког сабора, који је уметнут у акта Седмог васељенског сабора.⁷³⁴

Захваљујући кореспонденцији, која је вођена између представника иконоборачке стране и бранилаца светих икона из времена кризе (726–843), сачуван је извјестан број иконоборачких фрагмената.⁷³⁵ Они су сачувани у иконопоштовалачкој литератури у облику цитата који су навођени приликом преписке и оповргавани.⁷³⁶ Илустрације ради, на основу сачуваног иконопоштовалачког одговора може се закључити шта је садржа(ва)ло неко иконоборачко писмо као и то на коју тему је вођена предметна преписка.⁷³⁷ На основу аката Седмог васељенског сабора извршена је реконструкција одлука Првог иконоборачког сабора.⁷³⁸

Седми васељенски сабор имао је осам засиједања. Седам их је одржано у Никеји у раздобљу од 24. септембра до 13. октобра 787. године. Осмо засиједање, у виду свечане закључне сједнице, одржано је у присуству цара Константина VI и

⁷³² Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 160, 185; уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинца*, 1969–1970, 9. Такође, Цариградски црквени сабор из 843. године, донио је одлуку о уништењу свих иконоборачких списа из другог периода иконоборства (813–843).

⁷³³ *Πράξις ἑκτῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεῦτερον*, Mansi XIII, 204A–364D.

⁷³⁴ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 57.

⁷³⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 160.

⁷³⁶ Исто.

⁷³⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 271–279), Mansi XII, 959A–974B; Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 281–284), Mansi XII, 975C–982B.

⁷³⁸ *Πράξις πρώτη – πράξις ὀγδοῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεῦτερον*, Mansi XII 991D–XIII 486A.

царице Ирине. Ово посљедње засиједање одржано је у царској палати званој Магнавра⁷³⁹ у Цариграду, 23. октобра 787. Три саборске сједнице одржане су у септембру, а пет у октобру 787. године.

Када је византијски цар, у договору са Црквом, сазивао један васељенски сабор, сви патријарси, односно епископи из цијеле Васељене имали су обавезу да учествују у раду Сабора. Међутим, у случају њихове спријечености, били су дужни да пошаљу своје представнике. Ако је чак и долазак њихових представника из неког оправданог разлога онемогућен, у том случају од њих је очекивано да се учесницима Сабора обратe својом посланицом.

За разлику од Првог иконоборачког сабора, Седми васељенски сабор посједовао је потпуни легитимитет. Наиме, у његовом готово једномјесечном раду, истина са краћим паузама, активно су учествовали сви поглавари *Пентархије* (неки непосредно, а неки посредно), што у Јерији није био случај. У засиједању Првог иконоборачког сабора није учествовао ниједан првојерарх *Пентархије*. На Седмом васељенском сабору источни патријарси били су заступљени у личностима двојице монаха – Јована и Томе.⁷⁴⁰ Они су посједовали овлашћење да у име својих првопрестоника потписују одлуке Седмог васељенског

⁷³⁹ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1267–1268; Магнаварски двор, уп. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 185.

⁷⁴⁰ Ανατολικοί πατριάρχες, *Τῷ ἀγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, οἱ τῆς Ἐφῶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (Orientis patriarchae, *Sanctissimo ac beatissimo domino Tarasio archiepiscopo Constantinopoleos et universali patriarchae, Orientis summi sacerdotes in Domino salutem*; *Посланица источних патријараха патријарху Тарасију*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 339), Mansi XII, 1131D; cf. Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνη, *Σάκρα. Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνη πισοὶ βασιλεῖς Ῥωμαίων, τοῖς εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι Θεοῦ, καὶ κελεύσει τῆς ἡμετέρας εὐσεβῆς βασιλείας συναθροιοθεῖσιν ἀγιωτάτοις ἐπισκόποις ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ* (Constantinus et Irena, *Sacra, Constantinus & Irene fideles imperatores Romanorum, sanctissimis episcopis, qui in voluntate & gratia Dei, & jussione pii imperii nostri convenerunt in Nicaena synodo*; *Цар Константин и царица Ирина најсветијим епископима сабраним на Сабору у Никеји [787]*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 372, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1007B; уп. (ДВС 4, 343–346).

сабора. Поред слања својих посредника, патријарси Аполинарије Александријски, Теодорит Антиохијски и Илија Јерусалимски послали су и *Τῷ ἀγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχει, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν*.⁷⁴¹ Такође, послата је и *Ἰσον συνοδικοῦ Θεοδώρου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων*.⁷⁴² Римски папа Адријан I (772–795) на Седми васељенски сабор послао је двојицу својих истоимених легата. Такође, написао је по једну посланицу цару Константину VI и Ирени⁷⁴³ као и патријарху Тарасију Цариградском.⁷⁴⁴

3.4.1. Распоред засиједања

Прва сједница одржана је у Никеји 24. септембра.⁷⁴⁵ На овој сједници патријарх Тарасије Цариградски одржао је уводно слово.

Друга сједница одржана је у Никеји 26. септембра.⁷⁴⁶ Током сједнице прочитане су двије посланице: *Hadrianus I Romanus, Hadrianus episcopus servus servorum Dei*⁷⁴⁷ и *Hadrianus I Romanorum, Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei*.⁷⁴⁸

⁷⁴¹ *Посланица источних патријараха патријарху Тарасију*, PG 98, 1468D–1476D; cf. Mansi XII, 1127C–1135B; уп. (ДВС 4, 403–406).

⁷⁴² *Саборна посланица Теодора најсветијег патријарха јерусалимског*, Mansi XII, 1135C–1146C; уп. (ДВС 4, 406–411).

⁷⁴³ *Hadrianus I Romanus, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 349–362), Mansi XII, 1055A–1076D; уп. (ДВС 4, 369–381).

⁷⁴⁴ *Hadrianus I Romanorum, Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 365–368), Mansi XII, 1078C–1083D; уп. (ДВС 4, 382–385).

⁷⁴⁵ *Πράξις πρώτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio prima, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XII, 991D–1051A.

⁷⁴⁶ *Πράξις δεύτερα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio secunda, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XII, 1051B–1111E; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁷⁴⁷ Mansi XII, 1055A–1076D; уп. (ДВС 4, 369–381), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 349–362); уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁷⁴⁸ Mansi XII, 1078C–1083D; уп. (ДВС 4, 382–385), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 365–368).

Трећа сједница одржана је у Никеји 28. септембра.⁷⁴⁹ На њој су прочитане следеће посланице: Θεόδωρος Ιεροσολυμίτης, *Ισον συνοδικοῦ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Ιεροσολύμων*, Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἱερεῖς Αντιοχείας, καὶ Αλεξανδρείας, καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*⁷⁵⁰ и Ανατολικοὶ πατριάρχες, *Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότη Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχη, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν.*⁷⁵¹

Четврта сједница одржана је у Никеји 1. октобра.⁷⁵² На овој сједници патријарх Тарасије Цариградски, у својству предсједавајућег сједницама Сабора, изнио је властито мишљење о епископу Константину Наколијском као подстрекачу иконоборства из редова високе јерархије. Такође, на сједници су изнесени аргументи да је иконопоштовање у сагласју са Светим Писмом (2 Мој 25, 17–22; уп. Јез. 41, 1, 15, 19; уп. Јев. 9, 1–5) и Светим Предањем. Овдје је поменут и 82. канон Трулског (Пето-шестог) сабора, одржаног 691/692. године, којим се изричито наређује да се убудуће Господ Исус Христос изображава у људском облику, а не као дотад у виду *јагњета* и других симбола. Поред тога, прочитана су и свједочанства епископа Леонтија Неапољског (са Кипра).⁷⁵³ Као закључак, прочитане су следеће посланице: Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos*,⁷⁵⁴ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ*

⁷⁴⁹ *Πράξις τρίτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio tertia, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XII, 1114A–1154E.

⁷⁵⁰ PG 98, 1460D–1468B; cf. Mansi XII, 1119D–1127A; уп. (ДВС 4, 399–402), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 342–348).

⁷⁵¹ PG 98, 1468D–1476D; cf. Mansi XII, 1127C–1135B; уп. (ДВС 4, 403–406); (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 337–341).

⁷⁵² *Πράξις τετάρτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio quarta, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi, XIII, 1A–156E.

⁷⁵³ Λεόντιος Νεαπόλεως, *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων*, PG 93, 1597A–1609A; Mansi XIII, 44A–53C.

⁷⁵⁴ Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 286–290).

μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συνάδων,⁷⁵⁵ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῦ ἐν αἰίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας*,⁷⁵⁶ Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως*.⁷⁵⁷ Такође, саборски свети Оци анатемисали су представнике иконоборачке струје из редова високе јерархије.

Пета сједница одржана је у Никеји 4. октобра.⁷⁵⁸ У току сједнице изнесено је мноштво историјских свједочанстава о томе да је иконоборачка идеологија имала своје претходнике у онима, који су свете иконе поистовјећивали са идолима, а иконопоштовање са идолопоклонством: гностицима, Јудејима, монофизитима, незнабошцима, Сараценима. Такође, прихваћен је предлог изасланика римског папе Адријана Ι да се сутрадан на сједницу Сабора донесе света икона и да јој се саборски Оци поклоне.

Шеста сједница одржана је у Никеји 5/6. октобра.⁷⁵⁹ На овој сједници читани су, а затим и оповргавани поједини фрагменти неколицине текстова ороса Првог иконоборачког сабора одржаног 754. године.⁷⁶⁰ Текст је читао извјесни Јован Ђакон (*Ἰωάννης Διάκονος*). „Иконоборци су у уводу преузели отачке ријечи Дионисија да би сачували своје учење.“⁷⁶¹ Овдје је читано једно дјело у шест свезака насловљено као *Ποβιјање тобожњих и збуњујућих одлука донијетих од*

⁷⁵⁵ PG 98, 156B–161D; cf. Mansi XIII, 100B–105B; уп. (ДВС 4, 462–464), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 243–246).

⁷⁵⁶ PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 246–247).

⁷⁵⁷ PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 250–261).

⁷⁵⁸ *Πράξις πέμπτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 157A–201E.

⁷⁵⁹ *Πράξις ἕκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 204A–364D.

⁷⁶⁰ Ibid; уп. Баранов, В. А., „Византијска учења о васкрелом телу Христа и њихове познаантичке паралеле“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 140; уп. Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 57.

⁷⁶¹ *Πράξις ἕκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 212A.

скупине тужитеља хришћана. То је шестотомно оповргавање флорилегијума Првог иконоборачког сабора.⁷⁶²

Седма сједница одржана је у Никеји 13. октобра.⁷⁶³ Ово је последња сједница одржана у Никеји. На сједници је читан *Ἔκθεσις τῆς ἀγίας μεγάλης καὶ οἰκουμένης ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*⁷⁶⁴ (Изложење вјере Седмог васељенског сабора). Такође, анатемисан је Први иконоборачки сабор, као и сва иконоборачка висока јерархија. На крају, прочитана је саборска посланица Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ γαλινοτάτοις ἡμῶν βασιλεῦσι Κωνσταντίνῳ καὶ Εἰρήνῃ τῇ αὐτοῖ μητρὶ Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς θεοφυλάκτου καὶ βασιλίδος ὑμῶν πόλεως νέας Ρώμης, καὶ πᾶσα ἡ ἀγία σύνοδος ἡ κατ' εὐδοκίαν Θεοῦ, προστάζει δὲ τῆς φιλοχρίστου ὑμῶν βασιλείας συνελθοῦσα ἐν ταύτῃ τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τὸ δεύτερον.*⁷⁶⁵

Осма сједница одржана је у Цариграду 23. октобра.⁷⁶⁶

Између молитвеног поштовања светих икона, молитвеног поштовања светитеља као и њихових моштију постоји органска веза.⁷⁶⁷ Ко одриче поштовање светих икона, он одриче и поштовање светитеља, а ко одбацује култ светитеља, он не поштује ни самог Господа Исуса Христа, јер на тај начин пориче реалност Његовог Оваплоћења од Духа Светог и Марије Дјеве.⁷⁶⁸ Црква је на Седмом васељенском сабору донијела одлуку да се убудуће иконе могу изображавати на зидовима (фрескопис), богослужбеним одежама, светим сасудима и другим прикладним мјестима. Одбацујући молитвено поштовање светих икона, иконоборци су

⁷⁶² Ibid, Mansi XIII, 203A–364D; уп. (ДВС 4, 512–586).

⁷⁶³ *Πράξις ἑβδόμη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio septima, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XIII, 364E–413A.

⁷⁶⁴ Mansi XIII, 373D–380B (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 385–387).

⁷⁶⁵ PG 98, 1428B–1436D; cf. Mansi XIII, 400D–408D; уп. (ДВС 4, 600–604), (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 374–378).

⁷⁶⁶ *Πράξις ὀγδοῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (Actio octava, Concilium Nicaenum secunda)*, Mansi XIII, 413B–486A.

⁷⁶⁷ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 56.

⁷⁶⁸ Исто.

одрицали и молитвено поштовање светитеља и њихових моштију.⁷⁶⁹ Зато су Оци – учесници Седмог васељенског сабора одлучили да се убудуће у антиминос неизоставно полагају мошти светих мученика. „Ради тога, ако су који часни храмови посвећени без светих моштију мученика, наређујемо, да се имају мошти у истима положити уз обичну молитву. Који пак посвети један храм без светих моштију, нека буде свргнут, јер је преступио црквено предање.“⁷⁷⁰ Цариградски патријарх Никифор I (806–815), антиминосу посвећује свој први канон: „Ако по незнању буде опран антиминос, он не губи ради тога освећење, нити постаје нечистим.“⁷⁷¹

Седми васељенски сабор донио је укупно 22 канона.⁷⁷² Одлуку Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји потписало је 228 епископа. Литургијски спомен светих Отаца Седмог васељенског сабора је 11/24. октобра⁷⁷³ и у прву недјељу Предваскршњег поста – Недјељу православља.

3.5. Свјетовна власт на Седмом васељенском сабору

Васељенски сабори призна(ва)ли су византијским царевима право сазивања потоњих васељенских сабора, предсједавање саборским сједницама и ратификацију саборских одлука. На темељу ове саборске одлуке свјетовне власти, у договору са Црквом, сазивале су васељенске саборе.⁷⁷⁴ То се види из преписке саборских светих Отаца, присутних на Другом васељенском сабору у Цариграду 381. године и цара Теодосија I Великог. Међутим, Црква експлицитно ставља до

⁷⁶⁹ *Λειτουργιών.*

⁷⁷⁰ *Σύνδος 7, Κανόνος 7, Canones*, PG 137, 909D–913C; уп. Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 607; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 211.

⁷⁷¹ *Νικηφόρος I Κωνσταντινουπόλεως, Κανόνες* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Canones*), PG 100, 856A.

⁷⁷² *Πράξις ὀγδοῦ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 417B–439E.

⁷⁷³ Тада је спомен и светог Теофана Начертаног Исповједника, епископа никејског и пјесмописца.

⁷⁷⁴ *Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, Απολογητικός πρὸς τὸν λαὸν σχεδιασθεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἐδήλωσαν οἱ βασιλεύοντες τοῖς λαοῖς τοῦ γενέσθαι πατριάρχην, παρὰ Ταρασίου τοῦ καὶ προχειρισθέντος εἰς ἰνδικτιῶνα ὀνόματι, ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,ςβθϵ’* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 323–324), PG 98, 1424C–1428A; cf. Mansi XII, 986D–990B; уп. (ДВС 4, 335–337).

знања византијском цару да он, иако има Богом дану власт, ипак посједује једнако људско достојанство које је дато свима од истог Бога Творца.

На васељенским саборима доношене су недвосмислене формуле вјероисповиједања, које би требало да буду јасне како самим хришћанима, тако и представницима римских свјетовних власти. Представници државе требало је да обезбиједе несметани рад саборâ.⁷⁷⁵ Помоћ царске институције при организацији једног васељенског сабора омогућавала је његово нормалније функционисање.⁷⁷⁶

Благодарећи царској заповијести, саборске одлуке постајале су опште-важеће за читаво Византијско царство, и то како за Цркву тако и за државу.⁷⁷⁷ Међутим, на приговор свјетовних власти да без царске наредбе један васељенски сабор нема сву неопходну снагу, Максим Исповједник одговорио је у форми питања: „Које правило каже да се признају само Сабори сазвани императоровом наредбом?“⁷⁷⁸ Учесници Саборâ једнодушно су доносили одређене одлуке из црквене сфере. Пошто би их свети Оци на васељенским саборима потписали, ове одлуке би тек тада постајале мјеродавне и озакоњене од Цркве, а ауторитетом свјетовних власти добијале су и своју (пот)пуну правоснажност и од државе. Државни закони у Источном ромејском царству признавали су Цркву као учитељицу вјере која је посједовала компетенције да доноси каноне.⁷⁷⁹ Византијски цар Јустинијан I Велики увео је у *Кодексу* принцип по којем је грађански закон ништаван уколико је несагласан са црквеним канонима.⁷⁸⁰

На васељенским саборима, на којима су доношене одлуке из сфере догматског учења Цркве, црквеног поретка и другог, и византијски цар је узимао личног учешћа. На овај начин црквене одлуке, које су потврђиване и царском влашћу, добијале су статус државних закона.⁷⁸¹ Да би саборска одлука била

⁷⁷⁵ Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 31.

⁷⁷⁶ Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, 1998, 31.

⁷⁷⁷ Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 25.

⁷⁷⁸ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 74.

⁷⁷⁹ Исто, 134.

⁷⁸⁰ Полазио је од истог принципа и у својим *Новелама*.

⁷⁸¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 134.

спроведена у дјело, царска санкција била је неопходна, али легитимитет једном васељенском сабору не даје то што су се Оци сабрали на позив византијског цара, него чињеница да су утврдили исправне догмате.⁷⁸² У случају нарушавања канонâ, свјетовне власти имале су обавезу да пооштре мјере и донесу одређена ограничења за нарушиоца. Кршење канонâ третирано је као законпреступништво и пред грађанским законодавством. Држава је то на свој начин санкционисала, јер се према канону односила као према изразу највише воље.

Патријарх Тарасије Цариградски (784–806) назива византијског цара Константина VI⁷⁸³ (780–797), и његову мајку царицу Ирину (797–802) *чуварима наше непорочне хришћанске вјере и ревнитељима славе Божије, вјерним царевима*.⁷⁸⁴ И заиста, за разлику од свих осталих царева *сиријске династије* (717–802), само њих двоје су исповиједали иконопоштовање. На иницијативу патријарха Тарасија Цариградског цар Константин VI и царица Ирина сазвали су Седми васељенски сабор најприје за 31. јул 786. године. Пошто је због сазивања Седмог васељенског сабора дошло до побуне у иконоборачком табору византијске војске, углавном регрутоване са истока царства, одлучено је да се засиједање Сабора одложи за једну годину (787). Цар Константин VI и царица Ирина послали су поново свим саборским Оцима заповијест (позив) да се у 787. години саберу у Никеји.⁷⁸⁵ Цар Константин VI и царица Ирина нису лично учествовали на првих седам саборских сједница одржаних у Никеји, али су учествовали на осмом засиједању, одржаном у царској палати званој Магнавра у Цариграду, и том приликом потписали су све одлуке Седмог васељенског сабора.⁷⁸⁶

⁷⁸² Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 32.

⁷⁸³ Имао је надимак *Слијени*.

⁷⁸⁴ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Απολογητικὸς πρὸς τὸν λαὸν σχεδιασθεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἐδήλωσαν οὐ βασιλεύοντες τοῖς λαοῖς τοῦ γενέσθαι πατριάρχην, παρὰ Ταρασίου τοῦ καὶ προχειρισθέντος εἰς ἰνδικτιῶνα ὀυδόην, ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,ςβθϵ'* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 323), PG 98, 1424C; cf. Mansi XII, 986D.

⁷⁸⁵ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ πρώτη/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 326), Mansi XIII, 459C; cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁷⁸⁶ Поповић, *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми: одабрана документа*, 2014, 241.

Царица Ирина је рођена Атињанка.⁷⁸⁷ Била је познати иконопоштовалац.⁷⁸⁸ Она је у много чему предњачила: као регент, у име свог малољетног сина цара Константина VI, зауставила је први талас иконоборства (726–780); у историји је прва жена-владар која је, такође у својству регента, сазвала један (Седми) васељенски сабор и свесрдно у сваком смислу помогла његову организацију; она је прва жена која је владала Византијским царством, најприје као регент, а затим и као самостална владарка, са свим прерогативима царске власти, и то пуних пет година (797–802). Наслиједио ју је Никифор I⁷⁸⁹ (802–811).

3.6. Византијски цар као епистимонарх Цркве

Заштитничка царева улога у пословима Цркве никада није прерасла у одређени законом регулисан и дефинисан систем. Другим ријечима, никада није санкционисана адекватном правном нормом, како црквеним канонима тако ни државним законима. У мјери у којој је византијски цар владао у царству које је теоретски било хришћанско и у којем је његова власт била теоретски свеопшта, и гдје је Црква, такође свеопшта, прихватила ауторитативну цареву личност као свој ослонац и своју заштиту, цар је сматран изабраником Божијим као земаљски одраз или одсјај Христове небеске моћи. Византијски цар (*βασιλεύς ρωμαίων*) јесте Божији помазаник, чија је света дужност да право говори, право суди и да Цркву, која му је од Бога повјерена, штити. Он као епистимонарх је само служитељ Цркве, који стоји између свештенства и народа као заштитник вјере и култа. Међутим, у вријеме иконоборства Црква је од византијске државе имала двоструку штету: не само да није била заштићена, него је била и прогоњена.

У паганској држави, па преко Аристотела, односи свјетовних власти према религији регулисани су на сљедећи начин: прва брига државе је брига о божанствима или о религији (*πρώτον ἢ περί τῶν Θεῶν ἐπιμελεία*). Византијски цареви-иконаборци: Лав III Исавријанац (717–741), Константин V Копроним (741–775), Лав IV Хазар (775–780), Лав V Јерменин (813–820), Михаило II (820–829) и

⁷⁸⁷ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 193, 149.

⁷⁸⁸ Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 775.

⁷⁸⁹ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 9.

Теофило (829–842) нису посједовали сензибилитет за уређење односа ових двију сфера на обострану корист. Такође, нису успјели ни да се одрже на пиједесталу узвишеног царског достојанства и позива по којем је требало да буду заштитници Цркве и вјерни чувари побожности. Напротив, због својих иконоборачких ставова издали су православну вјеру и умјесто царева-заштитника Цркве постали су њени гонитељи и цареви-јеретици. Да би византијски цар у Цркви био поштован, било је потребно царско православно вјероисповиједање, јер поштовање није указивано царевима-јеретицима.⁷⁹⁰ Византијског цара Константина VI (780–797) и његову мајку царицу Ирину (797–802) патријарх Тарасије Цариградски (784–806) назива *најпобожнијим и православним царевима*.⁷⁹¹ Царска институција, или улога цара као заштитника Цркве, никада није оспоравана сама по себи.⁷⁹² Када је византијски цар постао заштитник Цркве, поштујући начело духовног првенства, духовне власти нису се двоумиле да ли да му уступе привилегије да у Цркви учествује у доношењу одлука у вези са поретком. Дакле, право на акцију у Цркви византијски цар не црпи из царске власти (*suo iure*), нити то право прима *свише* (одозго), него баш из саме Цркве која му то право уступа или дозвољава или га подстиче да (*iure delegationis*), помоћу свјетовне власти која је дар Божији, буде заштитник Цркве у границама које му она пропише.⁷⁹³ У *Посланици патријарха Тарасија Источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим*, која је уједно и његово епископско исповиједање вјере, патријарх извјештава да је *молио* цара Константина VI и царицу Ирину да сазову Седми васељенски сабор и да су они побожно изјавили сагласност на његову молбу.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 10.

⁷⁹¹ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἱερεῖς Ἀντιοχείας, καὶ Ἀλεξανδρείας, καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 332), Mansi XII, 1122A.

⁷⁹² Мајендорф, *Империялно јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 25–26.

⁷⁹³ Петровић, „Положај и права византијског цара у Цркви“, *Градац* 110 (1993) 8.

⁷⁹⁴ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἱερεῖς Ἀντιοχείας, καὶ Ἀλεξανδρείας, καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου*

3.7. Анатемисана иконоборачка јерархија и цареви-иконоборци

У богословско-историјској науци данас више нико не оспорава тезу да је иконоборство империјална јерес. Ако је по било којем основу нешто санкционисано у Цркви Христовој, онда нема разлога, а није ни упутно, да се то дозвољава у држави и обрнуто. Дјеловање чланова више јерархије у достојанству епископâ, као и у достојанству цариградских патријараха иконоборачке оријентације, може се без икаквих ограничења окарактерисати као субверзивно. Иконоборачким свјетовним властима у њиховом обрачуна са иконопоштовањем и иконопоштоваоцима бројни епископи, односно цариградски патријарси пружили су свесрдну помоћ. Та помоћ била је вишезначна, а прије свега огледала се у развоју иконоборачке доктрине, подстрекавању свјетовних власти како против култа светих икона тако и против првих представника Цркве са иконопоштовалачком оријентацијом, креирању иконоборачке идеологије која је била у колизији са древним црквеним учењем и др. Чињеница да је један дио духовних власти био веома „кооперативан“ када је ријеч о забрани култа светих икона, на неки начин ограничава, па и онемогућава истраживаче да иконоборство категорички као *искључиво* царску јерес.

Чланови више јерархије из реда епископâ са иконоборачком оријентацијом у првом периоду иконоборства (726–780) били су: *јересијарх* Константин Наколијски,⁷⁹⁵ Томо Клавдиопољски, Јован и Константин Никомидијски,⁷⁹⁶ Теодосије Ефески,⁷⁹⁷ Василије Трикакавон⁷⁹⁸ (*Τρικάκαβον*)⁷⁹⁹ (из Антиохије

ο ἰκονομεινικοῦ ὑπατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 332), Mansi XII, 1126В.

⁷⁹⁵ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 5915.

⁷⁹⁶ *Ibid*, бр. 9535.

⁷⁹⁷ *Ibid*, бр. 2859; cf. Schenk, „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (ур. K. Krumbacher), *BZ* 5 (1896) 289.

⁷⁹⁸ Наводи се и као *Трикакав(к)*, cf. *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 6505.

⁷⁹⁹ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1120А.

Писидијске), Сисиније Пастила(н)⁸⁰⁰ (*Παστιλᾶν*)⁸⁰¹ Пергамски и др. Раздобље од 813. до 843. године пак карактерише још омасовљеније учешће епископа у иконоборачком покрету. Дакле, у предметно вријеме епископи су већином били присталице и поборници иконоборства, што је и разумљиво с обзиром на то да су припадали другој, односно трећој генерацији епископа-иконобораца.⁸⁰²

Представници више јерархије, из реда цариградских патријараха, са иконоборачким убјеђењем су: Анастасије (730–754), Константин II (754–766), Никита I (766–780), (као нови *Арије*, *Несторије* и *Диоскор*), Павле IV (780–784),⁸⁰³ Теодот I Мелисин (815–821), Антоније I Силејски (821–837) и Јован VII Граматик (837–843).⁸⁰⁴

Када је ријеч о осуди првих представника свјетовних власти, важно је нагласити да су византијски цареви: Лав III Исавријанац (717–741) и његов син Константин V Копроним (741–775), као стварни зачетници првог стадија иконоборства (726–780), анатемисани на Седмом васељенском сабору због њиховог неправославног и јеретичког исповиједања вјере. „Оне који су се ругали Твојој слави, Ти си их исмејао; понизитеље Твојих икона и оне који су нападали Твој лик, показао си да су отпадници и хулници.“⁸⁰⁵

⁸⁰⁰ Појављује се још и под називом *Пастела*, уп. Поповић, *Васељенски сабори*, *Пети*, *Шести* и *Седми*, 2014, 330.

⁸⁰¹ *Vita Stephani Junioris*, PG 100, 1120A.

⁸⁰² Коматина, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, 2014, 38.

⁸⁰³ Цариградски патријарси-иконоборци од 726. до 787. године анатемисани су на Седмом васељенском сабору у Никеји.

⁸⁰⁴ Анатемисање престоничких патријараха иконоборачког убјеђења, чија управа се односи на други иконоборачки талас (813–843), услиједило је на Цариградском црквеном сабору 843. године.

⁸⁰⁵ У Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети*, *Шести* и *Седми*, 2014, 271), Mansi XII, 959B, римски папа подсјећа цара Лава III Исавријанца да је у претходних десет својих посланица, како и доликује хришћанском цару, давао добро и побожно обећање да постојано сачува сво учење наших светих Отаца и учитеља; уп. Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 10.

3.8. Византијски дворски церемонијал

Византијски император себе је посматрао из старозавјетне перспективе. У дворским церемонијама њему су приписивана библијска имена јеврејских царева Старог Завјета. Он је загледан у мистичну личност Мелхиседека, који опет у себи, на врло тајанствен начин, обједињује *свештенство* и *царство*. Хришћанска Црква је од старозавјетне наслиједила тајанствено значење ријечи *монархија* и мистички смисао миропомазања и крунисања владарâ.

Између византијског императора и хришћанске Цркве, чији је и он члан иако је император, и у коме је персонификована свјетовна власт, постоји растојање на које нам указује византијски дворски церемонијал. Према овом церемонијалу, византијски император из своје палате *одлази* до храма Свете Софије.⁸⁰⁶ Царски излазак из двора, као наставак свештеног обреда у светом храму и један сегмент византијског дворског церемонијала, јесте подстрек за ширење и учвршћивање погледа на свијет из хришћанског угла.⁸⁰⁷ У исти мах је и залог постојаности самог државног устројства.⁸⁰⁸

Византијци су себе сматрали Римљанима или тачније Ромејима. Први представник свјетовних власти у својој царској номенклатури носио је обавезно титулу римског цара – василевса Ромејâ, како би на овај начин био подвучен легитимитет византијског цара. Прије цара Ираклија источноромејски императори ословљавани су са (*imperator caesar*⁸⁰⁹ [име] *augustus*). Титула цар (*βασιλεύς*) била је резервисана само за источноромејског владара. Владари других држава и народâ именовани су титулом регас (*ρῆγας*) или архонт (*ἄρχων*).⁸¹⁰ Од цара Ираклија па наовамо звање цар (*βασιλεύς*)⁸¹¹ је званична титула источноромејског цара. У савременој историографији Источно римско царство назива се Византијско царство или само Византија.⁸¹² Византијски цареви

⁸⁰⁶ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 892–895.

⁸⁰⁷ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 186.

⁸⁰⁸ Исто, 187.

⁸⁰⁹ ODB 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 363.

⁸¹⁰ *Rex*.

⁸¹¹ ODB 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 264.

⁸¹² Од XVI вијека.

позновизантијског периода⁸¹³ неријетко су у својој владарској титулатури практиковали и неке друге почасне епитете: самодржац (*αυτοκράτωρ*),⁸¹⁴ затим владар васељене (*κοσμοκράτωρ*) и др. Смисао ових титула, прије свега, био је у томе да буде наглашена јединствена улога водећих представника свјетовних власти у Византији као првих међу земаљским владарима и јединим царевима хришћанског свијета у правом смислу те ријечи чије царство је сматрано земаљским одразом или одсјајем Царства небеског.

Постојање једног и јединог универзалног Римског царства за Ромеје је био и остао аксиом.⁸¹⁵ Између осталих, један од циљева организовања византијског дворског церемонијала био је да величанственост царства, па самим тим и цара, који је сматран јединим царем Васељене, учини сасвим очигледном.⁸¹⁶ Требало је показати сву славу и моћ царства, не само пред његовим поданицима – високим грађанским достојанственицима и државним чиновницима, пред којима је византијски цар изгледао „као Христос међу апостолима“, већ и пред страним суверенима у чију част су најчешће и биле уприличаване нарочите аудијенције.⁸¹⁷

У византијском дворском церемонијалу сâм византијски василевс је врховни представник свјетовних власти и једна од глава Византијске државе. Њему се поје многољетствије: многа ти љета (име), царе ромејски (*πολλοί σου χρόνοι, ὁ δεῖνα βασιλεῦ τῶν Ρωμαίων*), (као и црквеним великодостојницима).⁸¹⁸ Византијски цар је у потпуном одјејању, истовјетном архијерејској одежди, а

⁸¹³ Од 1025. до 1453. године.

⁸¹⁴ *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 235.

⁸¹⁵ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 243.

⁸¹⁶ Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 63.

⁸¹⁷ Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος, *Εκθεις της βασιλείου τάξεως* 1 (Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae* 1), (ур. J. J. Reiske), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonnæ 1829, 1:638, 1–5.

⁸¹⁸ Титула *ромејски* (*τῶν Ρωμαίων*) први пут је забиљежена у царској номенклатури у Византији у вријеме владавине византијског цара Михаила I Рангабеа (811–813), cf. Stein, E., „Zum mittelalterlichen Titel 'Kaiser der Römer'“, *Forschungen und Fortschritte* 60 (1930) 182. Михаило I Рангабе крунисан је 2. октобра 811. године.

притом на грудима носи напрсни крст.⁸¹⁹ Посматрано пак из теолошког угла, овај догађај тада губи обресе церемоније, а поприма форму хришћанског обреда. Као што многи циљеви секундарног карактера воде ка главном и коначном циљу – спасењу рода људског од гријеха смрти и ђавола, исто тако и многи споредни циљеви у византијском дворском церемонијалу иду ка крајњем и основном циљу византијског обреда – прослављању Бога.⁸²⁰ На овај начин долази до тајанствене сакрализације и премећања церемонијала или церемоније у обредословље. Дакле, када се византијски цар у хришћанском обреду појави одјевен као (прво)свештеник, то веома живописно представља идеју о његовој власти коју је установио Господ Бог и даровао је цару ради служења Њему, у сврху поједностављења услова живота на земљи и изображава или представља нераскидиву везу свјетовних и духовних власти.

Обред крунисања византијског цара савршаван је на Литургији у храму Свете Мудрости у Цариграду. Цариградски патријарх излази из олтара и успиње се на амвон источним степеништем.⁸²¹ Византијски цар, који би требало да буде крунисан из руку цариградског патријарха, успиње се такође на амвон западним степеништем и придружује се патријарху. Пред Велики вход, протођакони позивају византијског цара да им се код *протесиса*⁸²² придружи. Византијски цар се заодијева златним огртачем преко своје дијадеме (*διάδημα*) на глави и свилене хаљине, сакоса (*σάκκος*). У десну руку узима крст (*σταυρός*) који обично носи само онда када на глави има круну (*στέμμα*). У лијевој руци држи штап (*νάρθηξ, ράβδος*) који представља свјетовну власт. Штап је танак и савитљив, што је, опет, символ владарске еластичности и снисходљивости. Ово је наговјештај да владар неће бити ригидан. Византијски цар, као први представник државе, када је овако одјевен, у Цркви заузима достојанство депутата⁸²³ (*δέπτατος*) које је еквивалент

⁸¹⁹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 184.

⁸²⁰ Исто, 185.

⁸²¹ Прије *Святий Боже* [...]

⁸²² Ниша у олтару која са сјеверне стране (лијево) закриљује олтарску (централну) апсиду храма. Одговарајући простор на јужној страни олтара (десно) је *ђаконик(он)*. То је ниша која, опет, са јужне стране закриљује олтарску апсиду храма и постављена је симетрично *протесису*, не само по положају него обично и по димензијама.

⁸²³ *Defensor*.

ђаконском чину у Цркви, а то је заправо први степен свештенства.⁸²⁴ Дакле, византијски цар у својству *депутата*, са крстом у десној и штапом у лијевој руци, предводи Велики вход. Сви служашчи, изузев цариградског патријарха, пролазе цијелу лађу и долазе до солеје. У овом тренутку цариградски патријарх налази се испред светих двери. Док служашчи остају на својим мјестима, византијски цар прелази преко солеје и долази до цариградског патријарха, затим поред патријарха пролази кроз свете двери и улази у олтар да се причести.⁸²⁵ Византијски цар кади прво Жртвеник па онда цариградског патријарха. Усљед овог поновног миропомазања византијски цар се причешћује, под оба вида и то прије свих присутних монаха.⁸²⁶ Приликом крунисања византијски цар лично приноси путир устима као и свештеници (*ὄσπερ καὶ οἱ ἱερεῖς*).

3.9. Иконоборство последице Седмог васељенског сабора 787. године

Иако је одлуком Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји иконопоштовање у Цркви, формално било одбрањено, опет је дошло до појаве иконоборачких идеја које је у дјело спровео византијски цар Лав V Јерменин (813–820). Он је био посљедњи нединастички владар у Византијском царству у доба иконоборачке кризе. У прве двије године своје владавине (813–815) није спроводио иконоборачке мјере. Међутим, и поред ове чињенице, за званични почетак друге етапе иконоборства обично се узима 813. година.

Свјетовне власти, које су и покретачи не само првог периода иконоборства (726–780) у вријеме византијског цара Лава III Исавријанца (717–741), него и овог другог периода (813–843), чији је иницијатор Лав V Јерменин, схватиле су да је идеја о успостављању икономахије у ствари губљење времена. Први представник

⁸²⁴ Византијски цар је предметне повластице стицао *другим миропомазањем*, односно другим помазањем светим миром, које је заправо обнављало миропомазање са свете тајне крштења.

⁸²⁵ Једино приликом свог крунисања.

⁸²⁶ Мимо крунисања, византијски цар се причешћује из руку цариградског патријарха, без уласка у олтар и проласка кроз олтарску преграду. Причешћује се као ђакон: Тијело Христово прима из деснице цариградског патријарха, а Крв Христову из предстојатељевог путира.

свјетовне власти у другом периоду иконоборства, који је ово уочио, био је ромејски василевс Теофило (829–842).⁸²⁷

Цару Лаву V Јерменину највећи узор били су византијски цареви-иконоборци из сиријске династије, као што су његов претходник и имењак Лав III Исавријанац са својим сином Константином V Копронимом. На бојном пољу против Арабљана и Бугара иконоборачки цареви постизали су завидне успјехе. У свом владарском и војничком држању цар Лав V Јерменин највише и најчешће угледао се на њих. Будући да је стварно био опчињен снагом својих претходника, он није био у стању да доноси реалне процјене. Наиме, у својој опсесији вјеровоа је да војна па и свака друга моћ, коју су Исавријанци заиста посједовали, заправо произлази из њиховог односа према Цркви, тачније из иконоборачког држања према култу светих икона. Да би чудо било још и веће, он се уљуљкао у још већој обмани да „неуспјех“ царева-иконопоштовалаца лежи у њиховом упражњавању култа светих икона. Та заблуда послужила му је као мотив за обнову иконоборства 815. године. Међутим, таква замагљена слика о репутацији иконоборачких царева исавријске династије није његов закључак, већ му је ту представу наметнула вјечито иконоборачки расположена византијска војска. Наиме, византијска војска вјеровала је да је разлика у судбини византијских царева-иконопоштовалаца и византијских царева-иконобораца заправо резултат њиховог супротстављеног става у односу према духовним властима у Византијском царству. Та војска углавном је мобилисана у источним провинцијама Византије, а познато је да је на Истоку „иконоборство“ постојало и прије званичне појаве овог феномена.

3.10. Адријан I (772–795), папа римски, и Седми васељенски сабор

У вријеме одржавања Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји (Мала Азија), римски папа био је Адријан I⁸²⁸ (*Αδριανός Α΄*), (772–795).⁸²⁹

⁸²⁷ Болотов, В. В., *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Историја богословске мисли*, са руског превео Ђорђе Лазаревић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006, 482.

⁸²⁸ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 891–892.

⁸²⁹ Или 771–795, уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

Наслиједио је папу Стефана III (767/768–772). Папа Адријан I није непосредно учествовао у раду Седмог васељенског сабора. Сâм царски позив на саборско засиједање омогућио му је уколико буде спријечен лично присуствовати, да у том случају пошаље своје представнике.⁸³⁰ И заиста, послао је двојицу својих легата: епископа Петра и Петра игумана једног грчког манастира у Риму.⁸³¹ Епископ Петар био је непосредни лични изасланик римског папе Адријана I и личност која је уживала велико повјерење римске столице. Игуман Петар, као познавалац грчког језика, вјероватно је на Седмом васељенском сабору учествовао у својству преводиоца.

Веома је интересно да су оба римска заступника носила име прво-врховног апостола и првог епископа у Риму. Мала је вјероватноћа, али не и немогућа појава, да је избор двају истоимених представника римске катедре сасвим случајан, тим прије што већ од раније посједујемо сазнање о негодовању римског папе Адријана I управо због примата римског епископа. Наиме, он је изразио негативан став у вези са чињеницом да је патријарх Тарасије Цариградски (784–806) веома брзо аванзовао у црквеном звању и да је изабран за цариградског патријарха из реда мирјана и државне службе. „Ovantes, nimis iterum turbati ac conturbati sumus, quia ex laicorum ordine & imperialibus obsequiis deputatus, repente patriarchatus culmen adeptus est & apocaligus contra sanctorum canonum censuram“⁸³² („Али смо опет били јако смућени и ожалошћени што је био изабран из сословија мирјана [лаика] и узет из државне службе, и што је одједном, и насупротив одредбе

⁸³⁰ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁸³¹ Theophanes, *Chronographia* 2 (ур. С. de Boor), 1885, 306, 13–14; cf. Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνη, *Σάκρα. Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνη πισοὶ βασιλεῖς Ρωμαίων, τοῖς ευδοκία καὶ χάριτι Θεοῦ, καὶ κελεύσει τῆς ἡμετέρας ευσεβῆς βασιλείας συναθροισθεῖσιν ἀγιωτάτοις επισκόποις ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 372), Mansi XII, 1007A–C; cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 126.

⁸³² Hadrianus I Romanorum, *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 360), Mansi XII, 1074D–1075B; cf. Hadrianus I Romanorum, *Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 365), Mansi XII, 1078D–E.

светих канона, узведен на степен патријараштва.“) Такође, римски папа Адријан I негодовао је и у вези са питањем номенклатуре престоничког првојерарха – његове титуле *васељенски* коју је носио. „Quod nimirum si universalia super praelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, que est caput omnium Dei ecclesiarum, describatur, tamquam sanctarum synodorum rebellem atque haereticum manifestare se certum est. Quia si universalis est, etiam ecclesiae nostrae sedis primatum habere dignoscitur“⁸³³ („Ако се он назива васељенским насупрот вољи, од њега више налазеће се, римске Цркве, која јесте глава свих Божијих Цркава, то очигледно он себе показује одступником од светих сабора и јеретиком, зато што, ако је он васељенски, то значи да он признаје такво црквено првенство за себе, као и наша катедра.“) Немогуће је отети се утиску да је римски папа Адријан I слањем двојице истоимених изасланика ипак светим Оцима – учесницима Седмог васељенског сабора – настојао да пошаље одређену поруку. Насупрот изреченој тврдњи, можда је малициозно тврдити да је римски папа Адријан I гестом избора двојице истоимених посланика у ствари желио да подсјети свете Оце на ускраћено првенство римског епископа. Истицање „Петровог примата“ исправљао је Седми васељенски сабор.⁸³⁴ Гдје год је у *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* стајало само име апостола Петра, додавано је и име апостола Павла; обојица су називани „првацима апостолâ“, јер је то хришћанска традиција од почетка: да су апостоли Петар и Павле увијек спомињани заједно, док су у Риму поодавно почели да изостављају име апостола Павла, преистичући само апостола Петра.⁸³⁵ С друге стране, неки аутори сматрају да је ова чињеница око именâ римских посредника могла заправо да буде и пука коинциденција.⁸³⁶ У сваком случају, патријарх Тарасије Цариградски изразио је задовољство због сазнања да обојица папских намјесника носе име *Петар*.⁸³⁷ Дакле, римска катедра дала је потпуни легитимитет раду Седмог васељенског сабора. Другачије речено, на Седмом

⁸³³ Hadrianus I Romanorum, *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 360), Mansi XII, 1074A–C.

⁸³⁴ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 204.

⁸³⁵ Исто.

⁸³⁶ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 127.

⁸³⁷ *Πράξις ὀγδοῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 459B.

васељенском сабору изостало је учешће римског папе Адријана I, али је промислом Божијим Сабор удостојен присуства двојице изасланика истог имена – Петар, личности на коју се и актуелни папа у свом понтификату угледао. Уосталом патријарх Тарасије Цариградски радује се због чињенице што се баш римски папа Адријан I налази на престолу божанског апостола Петра.⁸³⁸ Указује му дубоко поштовање називајући га најсвештенијим мужем.

Такође, ни Први иконоборачки сабор 754. године у Јерији није био удостојен присуства тадашњег римског папе Стефана II (752–757) који на тај сабор није послао ни своје представнике. Насупрот томе, изасланици римског папе Адријана I активно су учествовали на свих осам сједница Седмог васељенског сабора.

За разлику од Цркве на Истоку, римски папа Адријан I не нуди никакве уступке свјетовној власти. Речено се најбоље види из *Посланице папе Адријана цару Константину и царици Ирини*.⁸³⁹ „Али ваш прадеда, по наговору неких безбожника уништавао је свештене иконе и од тог времена почела је велика заблуда у области саме Грчке и разлила се велика саблазан по целом свету.“⁸⁴⁰ Из наведеног може се уочити да је иконоборство учинило комплекснијим односе Цркве на Истоку и Западу. Оваква ситуација проузроковала је захлађење односа, а што на почетку иконоборачког спора 726. године ни из далека није имало такве обресе.⁸⁴¹ Папу Адријана I наслиједио је Лав III (795–816).

⁸³⁸ Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῶ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, κυρίῳ Ἀδριανῶ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ δευτέρα/ (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 328), PG 98, 1441D; cf. Mansi XIII, 463B.

⁸³⁹ Hadrianus I Romanorum, *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 349–362), Mansi XII, 1056A–1076D; ул. (ДВС 4, 369–381).

⁸⁴⁰ Ibid (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 352), Mansi XII, 1059D.

⁸⁴¹ Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 22.

3.11. Иконоборство и источне патријаршије

Будућа престоница Источног ромејског царства – град Цариград основан је 330. године. Добио је назив Визант(ион), (*Βυζάντιον*)⁸⁴² по античком граду на Босфору, на чијим рушевинама је и подигнут. Раме уз раме с њим постојала су сједишта трију источних патријаршија: Александрија,⁸⁴³ Антиохија и Јерусалим. У времену послје Првог васељенског сабора 325. у Nikeји, на Истоку се наметнуо (*Κωνσταντινούπολις*, *Nova Roma*, цсл. *Цариград*), Константинопољ као још једно веома значајно и велико црквено средиште и стварни центар духовног живота у својству првопрестоне епископске катедре Источног ромејског царства. Послије V вијека западно Римско царство нашло се под влашћу Германâ.⁸⁴⁴ Тачније, западно Римско царство престало је да постоји 476. године, али римска империјална идеја на Западу овим није ишчезла. Уочљиво је да 476. не означава стварни крај Римског царства.⁸⁴⁵ Цариград има историјски континуитет са Старим Римом, који своје постојање наставља у новој престоници Источног ромејског царства – Новом Риму.⁸⁴⁶

Константинов град био је сједиште духовних и свјетовних власти. Овдје је цариградски патријарх имао своју катедру, а византијски цар палату. Нови Рим (*Νέα Ρώμη*) је четврто, односно најмлађе (али само и једино по времену настанка) патријарашко сједиште у поређењу са три преостала патријарашка трона на Истоку. Цар Константин Велики пренио је своје сједиште у новоосновани град Константинополис 324. године.⁸⁴⁷ Иако је имао улогу нове престонице Источног римског царства, царев град у то вријеме није посједовао онај углед, који су кроз историју имали градови: Александрија, Антиохија и Јерусалим. У VII вијеку Египат, Сирију и Палестину изненада су заузели Арабљани. Самим тим, три

⁸⁴² *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 344.

⁸⁴³ *Ibid*, 60–61.

⁸⁴⁴ У таквој ситуацији Запад прибјегава моделу „црквена држава“ (када Црква има своју државу) у којој је теократија облик владавине.

⁸⁴⁵ На Западу је од тог времена позната теорија двају мачева: духовног и свјетовног.

⁸⁴⁶ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 22.

⁸⁴⁷ Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 9.

источне патријаршије нашле су се у веома тешком положају. Док је у овим освојеним областима царства византијска државна контрола усахла, Православна Црква, коју су представљале патријаршије у Александрији, Антиохији и Јерусалиму и епископи, који су остали на освојеној територији, са својим храмовима и манастирима притекли су у помоћ народу на заузетом простору.⁸⁴⁸ Криза, која је задесила источни дио Византијског царства, одразила се и на положај цариградске патријаршије. Њој је, не само као престоничкој већ и као јединој слободној катедри на Истоку, веома нагло порастао углед у очима цијелог, како поробљеног тако и слободног хришћанског свијета и у источном и у западном дијелу Цркве. Тако је цариградски патријарх од *престоничког* одједанпут постао *првопрестони*. Близина царског двора обезбиједила је цариградској патријаршији (*status extra*), утицај па и примат међу осталим трима старијим источним патријаршијама.⁸⁴⁹ У односима са свјетовним властима Цариград је имао равноправан удио у друштвеном животу и рјешавању социјалних проблема у Византијском царству.⁸⁵⁰

У источним патријаршијама: александријској,⁸⁵¹ антиохијској⁸⁵² и јерусалимској⁸⁵³ није се могла посветити неопходна пажња одржавању Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји (Мала Азија). На основу свједочанства из *Посланице Источних патријараха патријарху Тарасију* уочљиво је да првојерарси три апостолска престола (*τῶν τριῶν ἀποστολικῶν θρόνων*),⁸⁵⁴ неће моћи да

⁸⁴⁸ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 322–323.

⁸⁴⁹ Исто, 13.

⁸⁵⁰ Други вас. сабор, кан. 3, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 247; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 96; уп. Четврти вас. сабор, кан. 28, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 390–391; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 117–119; Трул. сабор, кан. 36, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима* 1, 2004, 518–519; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 160.

⁸⁵¹ *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 61.

⁸⁵² *Ibid*, 116–117.

⁸⁵³ Грифит, „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 102.

⁸⁵⁴ Ανατολικοί πατριάρχες, *Τῷ ἀγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμένικῷ πατριάρχῃ, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν*

учествују на засиједању овог сабора. Наиме, у вријеме одржавања Седмог васељенског сабора источне патријаршије биле су под арапском опсадом.⁸⁵⁵ Уосталом, источни патријарси из истих разлога нису могли активно да учествују ни на засиједању Шестог васељенског сабора 680–681. године у Цариграду.⁸⁵⁶

Важно је нагласити да одлуке Седмог васељенског сабора нису биле познате у Александрији, Антиохији и Јерусалиму највјероватније све до X вијека. Као што смо видјели, у раду Седмог васељенског сабора источни патријарси из Александрије, Антиохије и Јерусалима нису лично учествовали, али су послали двојицу својих представника. Изасланици источних патријараха на Седмом васељенском сабору били су монаси Јован и Томо, који су у име апостолских катедри потписивали саборска акта.⁸⁵⁷

3.12. Зилоти и икономисти

Свети Оци су на Седмом васељенском сабору имали веома снисходљив став према иконоборцима.⁸⁵⁸ Током периода од готово тридесет година, између Седмог васељенског сабора 787. у Никеји и новог избијања иконоборства 815. године извори не помињу случајеве реваншизма (прогањања иконоборца).⁸⁵⁹

Иконоборачка криза у Византијском царству, послије Седмог васељенског сабора, проузроковала је појаву зилота (ζηλωτές), бескомпромисних ревнитеља, у званичној Цркви. Још су називани акривитима (ἀκρίβεια), ревност, тачност, брижљивост, савјесност, темељитост, страхопоштовање (Отк 22, 3). Такође, иконо-

(српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 340), Mansi XII, 1134В.

⁸⁵⁵ Александрија, Антиохија и Јерусалим били су у предметно вријеме под влашћу мухамеданаца (Сарацена, Арабљана).

⁸⁵⁶ Ανατολικοί πατριάρχες, *Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 340), Mansi XII, 1134D–E.

⁸⁵⁷ *Πράξις ἑβδομῆ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 365В.

⁸⁵⁸ Alexander, P. J., „Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth“, *Speculum* 52:2 (1977) 244.

⁸⁵⁹ Ibid.

борство другог стадија изазвало је и настанак икономистâ (*οικονομολόγοι*)⁸⁶⁰ или политичарâ, који су били спремни на преговоре, што је неријетко подразумемијевало и извјесне уступке у односима са иконоборачком страном. Политичари као сљедбеници умјереног правца, руковођени начелом *икономије*, а све зарад *мира у кући*, заступали су мишљење да се снисходљивошћу према мањем злу заобилази веће (зло).⁸⁶¹ Када су представници државе, која је резултат дјеловања божанске икономије, нарушавали каноне, духовне власти заузимале су став да је мање зло толерисати девијантно држање врховних представника свјетовних власти, него доживјети прогон(ство).⁸⁶² Дјеловање по принципу: „од два зла треба изабрати мање“ или „жртвовати један дио зарад спасавања цјелине“ с временом је попримило одлику хода линијом мањег отпора, односно поступања у складу са методама незамањерања, па и попуштања. Примјена икономије на овакав начин неријетко је од зилотâ доживљавана као класични облик опортунизма. Најпрецизнија дефиниција домостроја била је *подражавање Божије милости* или *спасоносни компромис*.

У периоду своје историје дуже од једног миленијума (324–1453), а прије свега у доба иконоломства (726–843), византијско монаштво и виша јерархија у Византијском царству изражавали су поларизацију у контексту односа духовних и свјетовних власти.⁸⁶³ Поларизација је наста(ја)ла усљед непомирљивих ставова ригористâ, углавном регрутованих из монашких редова, на једној и византијских првојерараха на другој страни. На челу зилотâ (ревнитеља), који су се досљедно и бескомпромисно држали слова канонâ, налазио се Теодор Студит (759–826). Супротно од ревноских, а залажући се за ширу рецепцију икономије, нарочито у односу према свјетовним властима, налазили су се црквени званичници Византијског царства, а на првом мјесту патријарх Тарасије Цариградски (784–806).⁸⁶⁴ На Седмом васељенском сабору победила је умјерена струја икономистâ

⁸⁶⁰ Од (*οἰκονομία*), домострој.

⁸⁶¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 90.

⁸⁶² Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 150; уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 90.

⁸⁶³ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 127.

⁸⁶⁴ Исто.

на челу са патријархом Тарасијем Цариградским.⁸⁶⁵ Касније је патријарх Никифор I Цариградски (806–815) наставио са примјеном снисходљивијег става који је започео његов претходник.

Са обојицом цариградских патријараха Тарасијем и Никифором I игуман Студитског манастира Теодор Студит, водио је веома жустру полемику. Према Теодору Студиту, цариградски патријарси Тарасије и Никифор I сматрали су да је догматско учење Цркве општеобавезујуће, дакле, како за византијске царева тако и за њихове поданике, односно чланове Цркве док се код примјене такође општеважећих канона византијским царевима може „прогледати кроз прсте“. Даље, када представници свјетовних власти у Византијском царству не поштују самосталност Цркве у сфери догматског учења, онда би Црква требало да стане у одбрану догмата. Када је, пак ријеч о нарушавању црквених канона, носиоцима свјетовних власти може се снисходити, док су за њихове поданике обавезујуће и догматске истине и канони.⁸⁶⁶ Међутим, Теодор Студит заступао је став да ако Црква толерише непоштовање црквених правила, као што је то био случај са незаконитим браком византијског цара Константина VI (780–797), од ње ће се, по навици, очекивати да буде снисходљива и када је у питању нарушавања њеног догматског учења. Уосталом, то се и дешавало, поготово у вријеме владавине царевог дједа и имењака византијског цара Константина V Копронима (741–775). У то вријеме догматске истине су нарушаване, па зато такво стање није било непознато Цркви. У односу на зилоте, представници више духовне власти имали су толерантније држање и заузимали су нешто флексибилнији став, због чега су и називани *политичарима*.

Иконопоштовалачко раздобље карактерише *мехианистичка* или *мехианистичка* криза.⁸⁶⁷ Та криза настала је због повлађивања прељуби византијског цара Константина VI.⁸⁶⁸ Наиме, он је отпустио своју закониту супругу и поново ступио у брак.⁸⁶⁹ Спор је трајао у два наврата: у вријеме

⁸⁶⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 185.

⁸⁶⁶ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 88–89.

⁸⁶⁷ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 773.

⁸⁶⁸ Од прељуба (*μοιχεία*).

⁸⁶⁹ Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 773.

цариградског патријарха Тарасија трајао је (795–797), а у вријеме његовог наследника Никифора I од 808. до 811.⁸⁷⁰ Тој појави енергично су се супротставили монаси из цариградских манастира Сакудион и Студион.⁸⁷¹

3.13. Диархија

Ријеч диархија (*diuviratus*), дуумвират или биархија настала је од грчких ријечи два (*δι*), и владам (*ἀρχω*) које творе сложеницу *διαρχία* (дуализам, двојство, двовлашће).⁸⁷² Црква је у Византијском царству инсистирала на томе да духовне и свјетовне власти буду јасно разграничене (аутархичне).⁸⁷³ Однос Цркве и државе у постиконоборству разликовао се од оног из рановизантијског периода (324–610) до појаве цара Ираклија (610–645). Послије иконоборства дошло је до успостављања равнотеже, па и диархије између византијског цара и цариградског патријарха.

По важећем источноромејском законодавству, а у условима одвојености државе од Цркве и обрнуто, византијски цар никада није могао да буде носилац духовних власти. Оне се по поријеклу, циљу, средствима, суштини, организацији разликују од свјетовних власти, као и од осталих људских политичких и грађанских организација.⁸⁷⁴ Циљ Цркве Божије јесте да њени чланови постигну спасење – задобију живот вјечни. Дакле, по ријечима светог апостола Павла, циљ Цркве није остварен „док не достигнемо сви у јединство вјере и познања Сина Божијега, у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф 4, 13).

Ако је којим случајем византијски владар, по благослову Цркве, учествовао у рјешавању питања из духовне сфере, то је било у достојанству *депутата*. Ово звање еквивалентно је ђаконском чину у Цркви Божијој. Достојанство византијског цара у Цркви у Византијском царству није било у рангу прво-врховног (патријарашког), него ђаконског чина. Византијски цар, будући да је у поменутом достојанству, има обавезу да се Цркви Христовој, установи божанског

⁸⁷⁰ Исто.

⁸⁷¹ Исто.

⁸⁷² Супр. владавина једног човјека (*μοναρχία*).

⁸⁷³ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 413.

⁸⁷⁴ Перић, *Црквено право*, 1999², 18.

карактера, стави на располагање. Такође, имао је благослов Цркве да се, иако је источноромејски цар, повинује њеним одредбама и законима, као и сви остали њени чланови – његови поданици.

На грађанско законодавство Византијског царства, које је регулисало однос према духовним властима, вршени су разнородни утицаји кроз историју. Поред многобожачког наслеђа и мухамеданско-сараценског утицаја на обликовање грађанског законодавства, према којем је калиф поглавар и свјетовних и духовних власти, и поред злоупотребе царева-иконобораца, источноромејско право успјело је да сачува доктрину по којој је хришћанска Црква, као посебан *collegium* (друштво), паралелна са државом. Вијековима вођена дебата о византијском цару и цариградском првосвештенику, односно првосвештенику и цару (диархија), затим цару-првосвештенику (цезаропапизам), првосвештенику-цару (папоцезаризам) с временом је развијана, обогаћивана, рационализована али и политизована.⁸⁷⁵

3.14. Теорија симфоније

Теорија симфоније историјски је само дјелимично остваривана.⁸⁷⁶ Наиме, *теорија симфоније* никада није добила своју строгу правну формулацију. Цареви су увели иконоборство без пристанка црквених власти, јер су намјеравали да одлучују и о питањима из духовне сфере.⁸⁷⁷ Црква је енергично одбацила такве намјере, па је иконоборство покренуло још једну дискусију о веома старом проблему: дефинисању царских и патријарашких надлежности.⁸⁷⁸ Иако се настанак теорије симфоније неријетко везује за личност цара Јустинијана I⁸⁷⁹ Великог (527–565), будући да ју је уврстио у увод у своју шесту Новелу,⁸⁸⁰ постоји мишљење да се њени почеци називу

⁸⁷⁵ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 371.

⁸⁷⁶ Од (*συμφωνία*), сагласје, сугласје.

⁸⁷⁷ Ahrweiler, „The Geography of the Iconoclast World“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 24.

⁸⁷⁸ Ibid.

⁸⁷⁹ ODB 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1083–1084.

⁸⁸⁰ Iustinianus I, *Novellae* (Ιουστινιανός I, *Νεαράι*), *Corpus Iuris Civilis* (ур. R. Shoell), Berlin: Weidmann 1895, 3:35, 6, 27–30.

још у правилима светих апостола.⁸⁸¹ Тако 83. канон светих апостола гласи: „Епископ или презвитер или ђакон који се бави војничким пословима и хоће да задржи и једно и друго, то јест и римско поглаварство и свештеничку службу, нека буде свргнут. Јер, што је царско – цару, и што је Божије – Богу.“⁸⁸² Послије цара Јустинијана I Великог теорија симфоније постала је општеприхваћена у Византијском царству.⁸⁸³ Теорија државне Цркве⁸⁸⁴ признаје теорију симфоније, али сматра да би на челу Цркве требало да се налази свјетовна власт, подразумевајући слободу од римског епископа. Поред ове, постоји и теорија *црквене државе* према којој би држава требало да се организује по моделу већинског становништва.⁸⁸⁵

По источноромејском поимању, духовне и свјетовне власти у свом дјеловању наступале су заједнички, у чему их није *обавезивао* никакав уговор. Једино што их је *обавезивало* јесте служење принципу да су и духовне и свјетовне власти од Бога установљене. Прилике цариградског патријарха и византијског цара, који упоредо корачају кроз храм Свете Софије, од царских врата до олтарских светих двери, јесу најсликовитија представа православне теорије симфоније духовних и свјетовних власти.⁸⁸⁶ Двоглави орао је символ равнотеже на врху недјеливог организма – православног хришћанства у којем највећу одговорност носе цариградски патријарх и византијски цар. Византијски цар је без круне као обиљежја свјетовних власти, дакле гологлав пред Господом Исусом Христом –

⁸⁸¹ *Κανόνες τῶν ἀγίων Ἀποστόλων*.

⁸⁸² Ап. кан. 6. и 81, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 61, 157; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 39, 56; Четврти вас. сабор, кан. 3. и 7, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 330–331, 342; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 106, 108; Седми. вас. сабор, кан. 10, *Canones*, PG 137, 921A–924D; уп. Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1*, 2004, 612–613; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 212–213; Картаг. помј. сабор, кан. 16, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 2004, 147–148; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 324; Прводр. сабор, кан. 11, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 2004, 286; уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 406; Вас. Велики, кан. 55, Милаш, *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2*, 2004, 406; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 2005, 483.

⁸⁸³ Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

⁸⁸⁴ Када држава има своју Цркву.

⁸⁸⁵ *Cuius regio eius religio*.

⁸⁸⁶ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 222.

Царем Царевâ,⁸⁸⁷ коме га доводи цариградски патријарх – „домаћин“ византијског цара у Божијем дому. Духовне и свјетовне власти безрезервно признају начело своје богоустановљености, али му служе на различите начине. Иако се начини служења разликују од поменутог начела, важно је нагласити да ставови духовних и свјетовних власти о овом питању нису опречни, већ методолошки другачији. Симфонија обје области – и духовну и свјетовну – позива на хармонично дјеловање: духовне власти да у свом раду уобзире законита права органа свјетовних власти, а свјетовне власти да имају у виду законита права органа духовних власти.⁸⁸⁸ Међутим, превише присан однос и прожимање црквених структура може да доведе и до неспоразума у том смислу што Црква не може да на себе прихвати одговорност за све оно што држава чини. У односу према поступцима представникâ државе Црква би требало да увијек заузме дистанцу, која јој гарантује слободу за њен пророчки, критички глас, а у име вјечних јеванђељских начела. Теорија симфоније, по којој постоје двије власти – *духовна* и *свјетовна*, у својству некаквог најприроднијег па стога и најприхватљивијег средишњег става, у ствари измирује искључивости двају супротстављених ставова – *цезаропапизма* и *папоцезаризма*.⁸⁸⁹ У византијској ери симфонија је остала недоречена, а у доба иконоборства непостојећа.

3.15. Цезаропапизам

У поимању феномена цезаропапизам, са свим његовим недостацима, у западној историографији примјетна је једна велика заблуда да је он у ствари искључива карактеристика Истока. У новије вријеме аутори са Запада однос духовних и свјетовних власти у Византијском царству карактеришу појмом „цезаропапизам“.⁸⁹⁰ Цезаропапизам је представљен као модел помоћу којег су Црква и држава уређивале своје односе. Феномен *цезаропапизам* заправо

⁸⁸⁷ Kotter, *Orationes* 3:142, 30.

⁸⁸⁸ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 191.

⁸⁸⁹ Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

⁸⁹⁰ Читаво дјело посвећено је „византијском цезаропапизму“, уп. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001.

представља схватање да је византијски цар дјеловао као глава Цркве, настојећи да хришћанство сведе на једно одјељење државе.

Византијски цар именовано је цариградског патријарха између тројице патријарашких кандидата са списка који је цару достављао Сабор.⁸⁹¹ Као најчешћи аргумент за своју тврдњу да су односи духовних и свјетовних власти у Византији изражени кроз цезаропапизам, западни аутори наводили су начин избора цариградског патријарха.⁸⁹² На ово су понекад указивали као на типичан примјер цезаропапизма.⁸⁹³ Оваква паушална квалификација не може се прихватити некритички. Став западних аутора источној историографији не би толико био упадљив да покушај спровођења идеје „цезаропапизма“ вежу само за иконоборачки период (726–843). Међутим, историчари западне провенијенције овакво стање неријетко приписују православном Византијском царству кроз читаву његову хиљадугодишњу историју што је сасвим нереална слика. У вези са наведеним само по себи намеће се мишљење које не одговара истини, а то је да је Запад имао више разумијевања за самосталност Цркве у односу према држави.⁸⁹⁴ Дакле, неутемељена је тврдња да су представници духовних власти на Западу, за разлику од представника духовних власти на Истоку, имали више сензибилитета за регулисање односа са свјетовним властима и заштиту властитих интереса. Такође, потпуно је неодржива и Суворовљева теорија по којој је дошло до „упијања“ Цркве у државу у Источном ромејском царству.⁸⁹⁵ Он свој став темељи на бази личног односа *неког* представника свјетовних власти са опет *неким* представником духовних власти. То наравно није неважно, али није ни пресудно за обликовање објективне представе о карактеру односа духовних и свјетовних власти у

⁸⁹¹ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 365; уп. Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 223.

⁸⁹² Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 365.

⁸⁹³ Исто.

⁸⁹⁴ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 33.

⁸⁹⁵ (*Quod placuit imperatori legis habet vigorem*), теорија апсолутне царске власти у питањима и из домена вјере, уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 135.

Византијском царству. Истовремено, овим се пренебрегава веома значајан утицај канона и византијских грађанских закона на уређење поменутих односа.⁸⁹⁶

У историји Источног римског царства (324–1453), а поготово у вријеме иконоборства било је императора који су, под утицајем паганског римског наслеђа, сматрали да посједују неограничену власт, па чак и у вези са питањима вјере. За такво убјеђење нигдје нису могли да пронађу упориште ни у црквеном нити у грађанском законодавству. Такав став је плод њихових личних аспирација. Основна формула „цезаропапизма“ је да духовне и свјетовне власти нису стопљене већ раздвојене и подијељених компетенција, али гдје свјетовна власт претендује на прерогативе свештенства. Те претензије свјетовних власти у Византијском царству огледале су се у улози *цара-првосвештеника*. Римски папа Григорије II (715–731) пише византијском цару Лаву III Исавријанцу (717–741): „Знаш царе да су догмати свете Цркве, не дело цара, већ свештеноначалника, и дужни су бити тачно и верно одређени.“⁸⁹⁷ Јован Дамаскин каже: „Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῆ ἐκκλησίᾳ“⁸⁹⁸ („Није за царе да дају законе Цркви.“) Зато византијска теорија и пракса све вријеме испољавају неодлучност када је у питању одређивање аутентичних одлика достојанства василевса.

У вријеме иконоборства забиљежене су појаве свргавања „непослушних“ цариградских патријараха, који су по правилу били иконопоштовалачког увјерења, и избора „подобних“ цариградских патријараха-иконобораца. Међутим, ни ова појава не може се назвати „цезаропапизмом“ већ класичном злоупотребом царске власти и једном од форми превласти државе над Црквом. Уочена појава није била кодекс, који уређује односе духовних и свјетовних власти, већ одступање од правила. Кршење закона никада није могло да буде „нови закон“, него анархија. Не може се ексцес, као чињенично одступање од устаљене норме, сматрати значајнијим од саме норме.

⁸⁹⁶ Исто.

⁸⁹⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola prima/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пету, Шесту и Седму*, 2014, 276), Mansi XII, 967E.

⁸⁹⁸ Kotter, *Orationes* 3:102, 1.

Одлука државе да трон Византијског царства премјести са Запада на Исток значила је интензивнију улогу свјетовних у животу и раду духовних власти, што се не би могло поједностављено именовати „цезаропапизмом“.⁸⁹⁹ Такође, појава да су византијски цареви сазивали васељенске саборе а неријетко и предсједавали њиховим сједницама, због чега се црквена управа заиста не само *de iure* већ и *de facto* налазила под јаким утицајем свјетовних власти, опет се не може окарактерисати упрошћеним појмом „цезаропапизам“.⁹⁰⁰

Однос духовних и свјетовних власти у Византији у периоду иконоборачке кризе не може се оквалификовати као царство „цезаропапизма“. Утолико прије „цезаропапизмом“ се не може назвати однос духовних и свјетовних власти у Византијском царству у раздобљу од 324. до 1453, што здушно али безуспјешно неки западни аутори покушавају да наметну као *modus vivendi*.⁹⁰¹ Међутим, било би неодговорно тврдити да цареви-иконоборци у вријеме византијског иконоломства уопште нису испољавали „цезаропапистичке“ тежње, тим прије што су наспрам себе имали духовне власти, већином оличене у инертним представницима. Изузетак свакако чине они цариградски патријарси који су *плишаној* самовољи пружили енергичан отпор – Герман I (715–730) и Никифор I (806–815).

Истина је да је цезаропапизам заступљенији у источном крилу Цркве. Цар Лав III Исавријанац (717–741) и његов син Константин V Копроним (741–775) нарочито су, и то много изразитије него њихови претходници па и насљедници, инсистирали на имплементацији идеје „цезаропапизма“.⁹⁰² Управо у вријеме владавине ових двају византијских царева (717–775), који су покретачи иконоборачке кризе уопште, дошло је до наметања „цезаропапизма“ у односима духовних и свјетовних власти у Византијском царству.⁹⁰³ У вријеме иконоборства концепт цезаропапизма се мијења, тако да то објашњава зашто је „политичка теологија“ царевâ Лава III Исавријанца и Константина V Копронима истицала бројне посебности и појединости које нису запажене у вријеме владавине

⁸⁹⁹ Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 10.

⁹⁰⁰ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинца*, 1969–1970, 226.

⁹⁰¹ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26–27.

⁹⁰² Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 75.

⁹⁰³ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26.

њихових претходника.⁹⁰⁴ Иконоборство је препознатљиво по ревитализацији идеје цезаропапизма у Византији у VIII вијеку.⁹⁰⁵ Међутим, концепт о „цезаропапизму“ није се уклапао у реалност хришћанског империјалног система. Византијски цареви-иконоборци настојали су да Цркву потчине својој власти. Неопходно је нагласити да „цезаропапизам“ као хендикеп у односима између духовних и свјетовних власти у Византији није био *правило* већ *изузетак*.

Уочљиво је да се „цезаропапизмом“, због његове мањкавости, не може назвати цијела византијска ера, па чак ниједно раздобље византијске историје. У крајњем случају, ни период иконоборства не би могао да се назове *епохом цезаропапизма*, што опет не значи да византијски цареви-иконоборци нису посједовали цезаропапистичке претензије.

3.16. Папоцезаризам

Историја односа духовних и свјетовних власти у Византијском царству запамтила је два потпуно неприродна стања: а) *папоцезаризам*, када представник духовних власти посједује и духовну управу и свјетовну власт, и б) *цезаропапизам*, када свјетовне власти не представљају врховну власт само у држави већ и у Цркви. Та два искључива феномена нигдје и никада у историји нису ни Цркви нити држави обезбиједила прогрес него само кризу са несагледивим посљедицама.⁹⁰⁶ Папоцезаризам, папоцезарија, папизам, патријархизам, представља феномен дијаметрално супротан „цезаропапизму“. Иако је у основи различит, претензије оних који су ове двије појаве проузроковали су истовјетне: колико год је владар руковођен цезаропапистичким амбицијама настојао да своју самовољу наметне Цркви, толико су и римски епископи, злоупотребљавајући свој духовни и морални ауторитет, а што је окарактерисано као папоцезаризам, хтјели да развласте државу разградњом ауторитета свјетовне власти. Дакле, супремацију у „цезаропапизму“ спроводе свјетовне, а у папоцезаризму духовне власти. Видимо да је *папоцезаризам* више био актуелан у Цркви на Западу, јер је уочен у

⁹⁰⁴ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 271.

⁹⁰⁵ Ibid, 275.

⁹⁰⁶ Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

латинском патријархату Цркве када је римски папа посегнуо за царском круном њемачких владара. Међутим, у вријеме управе цариградског патријарха Михаила Кируларија идеја патријархизма (папоцезаризма) била је уочена и на Истоку. Код римских епископа са папоцезаристичким претензијама ријечи Господа Исуса Христа: „Даде ми се свака власт на небу и на земљи“ (Мт 28, 18) схваћене су као да је свјетовна власт одузета од ћесара када се Син Човјечији прославио. У вези с тим примјетно је да је, по римокатоличкој доктрини, појавом хришћанства ексклузивно право државе на *своју власт* постало неважеће. Дјеловање римског епископа са претензијама *првосвештеника-цара* проузроковало је папску превласт – појаву која је код западних историчара прихваћена као норматив.⁹⁰⁷ Папоцезаризам на Западу хронолошки се појављује као својеврсни антипод „цезаропапизму“ на Истоку. Односи духовних и свјетовних власти уопште манифестовали су се кроз три модела: а) *теорију симфоније*, б) *цезаропапизам* и в) *папоцезаризам*.⁹⁰⁸ Као што је погрешно мислити да је феномен „цезаропапизам“, који је недопустиво формулисан као „византијски цезаропапизам“, иманентан Истоку, такође је неутемељен и став да је *папоцезаризам* искључиви недостатак западног крила Цркве.

3.17. *Pontifex maximus* и римски пагански култ

Престоница Византијског царства – Цариград, као Нови Рим, има свој историјски континуитет са Старим Римом. „Praeterea ut post episcopum urbis Romae, Constantinopolitanus habeat honoris praerogativam, utpote qui junioris Romae episcopatum administret.“⁹⁰⁹ Основни мото Римске империје, од доба императора Августа, а касније и основни мото Византијског царства, био је (*pax et securitas*).⁹¹⁰ Византија – као једна половина грчко-римске хришћанске оставштине – у

⁹⁰⁷ Мајендорф, *Имперјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 27.

⁹⁰⁸ У модерни(зму) и постмодерни(зму) актуелна су још два модела, кроз која се изражава однос духовних и свјетовних власти, а то су: а) *секуларизам* и б) *борбени а(нти)теизам*.

⁹⁰⁹ Sozomen, S. H., *History of the Church* 7, Oxford – New York 1891², 9.

⁹¹⁰ *Мир и сигурност*.

ствари је легитимна наслѣдница многобожачког Римског царства.⁹¹¹ Константинопољ је постао други Рим. Насљеђе паганизма, које је уједињено са хришћанском традицијом и византизмом, постало је мост који спаја грчко-римски свијет са средњовјековном Европом.⁹¹² Византија је опет мост између грчке класике и савременог доба.⁹¹³

Личности императора (*imperator*), цара, владара, у хеленистичком схватању, придавана је предимензионирана сакралност.⁹¹⁴ Такође, пренаглашавана је важност скоро па безначајне титуле *pontifex maximus*.⁹¹⁵ Она је дерогирана тек пола вијека након христијанизације царства.⁹¹⁶ Титула *pontifex maximus* је демонски плагијат.⁹¹⁷ У овој титули ријеч је о демонској помијешаности „двију власти“ у паганском царству у којем је цар био *pontifex maximus*.⁹¹⁸ Доласком Господа Исуса Христа ове двије власти су раздвојене. У паганском свијету титулу *pontifex maximus* носили су многобожачки римски императори.⁹¹⁹ Цар Константин Велики својој дјечи је пружио хришћанско образовање, али сâм је ипак и даље остао *pontifex maximus*.⁹²⁰ Није сматрао неопходним да ту паганску титулу одбаци.⁹²¹ У доба цара Грацијана (375–383) већ је почело благо санкционисање незнабоштва. Он је први одбацио паганску титулу *pontifex maximus*.⁹²² Отклон од

⁹¹¹ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 237.

⁹¹² Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 1.

⁹¹³ Мајендорф, *Имperiјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 5.

⁹¹⁴ У многобожачком Римском царству *император* је био врховни војни и цивилни заповједник.

⁹¹⁵ Врховни првосвештеник, уп. Перић, *Црквено право*, 1999², 181. У паганском Римском царству *pontifex maximus* био је врховни жрец.

⁹¹⁶ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226.

⁹¹⁷ Илић, „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти“, *Српска теологија данас (СТД) 2012*, 4 (ур. Р. Поповић), 2013, 313.

⁹¹⁸ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 356.

⁹¹⁹ Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

⁹²⁰ Болотов, *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Историја богословске мисли*, 2006, 32.

⁹²¹ Исто, 34.

⁹²² *Pontifex maximus* у ствари је био члан патрицијског свештеничког колегијума.

паганског наслеђа догодио се већ у другој,⁹²³ односно шестој⁹²⁴ години Грацијанове владавине. Овај цар је 381. године одбио да обуче адекватно царско одјејање и тако је тој паганској титули одрекао сакралност.⁹²⁵ Иако је ова титула у вријеме цара Грацијана депласирана, ипак се још дуго у животу одржала дубоко укоријењена представа о првосвештеничком карактеру императорске власти.⁹²⁶ У титули *pontifex maximus* оличена је паганска традиција.⁹²⁷

Римски император Диоклецијан издао је закон против манихејаца. Они су се противили званичној државној религији, а посебно деификацији императора као и његовом божанском култу.⁹²⁸ Како је супротстављање титули *pontifex maximus* и противљење дивинизацији императора у ствари било својеврсни отпор све израженијој свемоћи паганске државе, тако је касније истом снагом отпочела борба против тзв. царског првосвештеничког достојанства, свештен(ичк)ог карактера царске власти и положаја који је тобоже добијао од Цркве. Као што видимо, та традиција није лако потискивана из односа духовних и свјетовних власти чак ни у хришћанском царству какво је било византијско. Па и хришћански цареви: Теодосије I Велики, Валентинијан III, Теодосије II, Јустинијан I Велики законима су потискивали манихејство⁹²⁹ због његовог супротстављања тзв. божанском карактеру императорове личности. Да ли су иконоборци промовисали царски (владарски) култ, који је практиковао и цар Ираклије (610–641), тешко је рећи, јер су иконоборачки документи конфисковани и уништени у периоду послје Седмог васељенског сабора до 815. и послје коначне побједе православља 843. године.⁹³⁰ Такозване свете особине царске функције, које су у

⁹²³ Мајендорф, *Имперујално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 11.

⁹²⁴ Болотов, *Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, 2010, 81.

⁹²⁵ Одлуку цара Грацијана о укидању титуле *pontifex maximus* неки аутори датирају у 375/376. годину, уп. Перић, *Црквено право*, 1999², 181; уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 70.

⁹²⁶ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226.

⁹²⁷ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 70.

⁹²⁸ Поповић, *Појмовник црквене историје*, 2014, 214–215.

⁹²⁹ Исто, 215.

⁹³⁰ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 273.

вријеме позног Римског царства имали пагански императори, нису се могле пренијети на хришћанско царство као начин живљења (*modus vivendi*), народна навика и начин опстанка. У новим условима биле су непримјенљиве због њиховог многобожачког наслеђа. У хришћанској држави доживљаване су као *sacrilegium* (светогрђе). Традиција царевог првосвештеничког достојанства, свештеничког карактера царске власти, која је наслијеђена из римског паганског култа, била је идеална подлога за разноврсне злоупотребе државе. Свјетовне власти неријетко су „заборављале“ на чињеницу да се њихов утицај не може простирати и на духовну сферу, ако је већ држава признала хришћанство.⁹³¹ Од V вијека хришћанске ере *pontifex maximus* је у римокатоличкој Цркви постала официјелна титула римских папа.⁹³² Отад овај израз има веома широку примјену у различитим формама.⁹³³

Цар Теодосије I Велики (378–395) први је изразио жељу да буде крштен на почетку своје владавине. Грацијан је својим царским едиктом из 375. године укинуо титулу *pontifex maximus* и уклонио је из царске номенклатуре.⁹³⁴ Дакле, ова два цара постала су зачетници једног новог односа свјетовних и духовних власти.⁹³⁵

3.18. *Sacerdotium et imperium* и царско свештенство

Посебне харизме које добијају, (прво)свештеник кроз *хиротонију* и византијски цар кроз *поновно миропомазање*, онтолошки их не одвајају од њихове браће – осталих вјерника, јер, сви хришћани кроз свете тајне крштења и причешћа

⁹³¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 70.

⁹³² Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

⁹³³ (*Pontificalia*) понтификалије су нарочити знаци бискупског достојанства; свештени обреди које само бискуп може да обавља; дијелови *одоре* (одежде) коју искључиво носи бискуп. (*Pontificatus*) понтификат је чин или достојанство римског папе; вријеме његове управе римокатоличком Црквом. (*Pontificalis*) понтификал је обредна књига која садржи права и дужности бискупа; свечана миса коју у римокатоличкој Цркви служи виши црквени достојанственик.

⁹³⁴ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226; уп. Перић, *Црквено право*, 1999², 181.

⁹³⁵ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 11.

јесу есхатолошки цареви и свештеници Богу (Отк 1, 6; 5, 10). Јудино кољено је у Старом Завјету представљено као баштиник *Давидов(ск)ог* царства, јер из племена Јудина непрестано ће излазити владари који држе скиптар и носе жезал власти⁹³⁶ (1 Мој 49, 8–12), а Левијево племе представљено је као насљедник Ароновог свештенства⁹³⁷ (5 Мој 33, 8–11). У рановизантијској епохи (324–610) идеје *свештенства* и *царства* биле су обједињене у тајанственој личности Мелхиседека – *свештеника* и *цара*. Он је као свештеник Бога Вишњег (1 Мој 14, 18) благословио патријарха Авраама (1 Мој 14, 19), а несумњиво је да већи благосиља мањег (Јев 7, 7). Мелхиседек је праслика Господа Исуса Христа, Вјечног Архијереја Који је: „Без оца, без матере, без родослова, нити му дани имају почетка нити му живот има свршетка, а као сличан Сину Божијему остаје свештеник без престанка“ (Јев 7, 3). У тајанственој Мелхиседековој личности пројављен је савез између *свештенства* и *царства*. Мелхиседек сублимира *свештенство* и *царство*. Прије Христовог доласка царско свештенство било је оствариво Божанском икономијом (Мелхиседек).⁹³⁸ Мелхиседеку је Авраам дао *десетак од свега* (1 Мој 14, 20; уп. Јев 7, 2). Оним византијским царевима, који су се позивали на примјер Мелхиседека, *свештеника* и *цара*, Максим Исповједник поручује да онда и они треба да буду без оца и матере, без почетака својих.⁹³⁹

Јерархија има свој почетак у Старом Завјету, али по чину Мелхиседекову а не по чину Аронову (Јев 7, 11). „Ти си Свештеник вавијек по чину Мелхиседекову“ (Пс 110, 4; уп. Јев 5, 6; 6, 20; 7, 17, 21). По етимологији свог имена, Мелхиседек је *цар правде*, *цар салимски* (Јев 7, 2). Он је праобраз Господа Исуса Христа. Као што је Мелхиседек *цар мира* тако је исто и Господ Исус Христос *Бог мира* (Флп 4, 9). Пред патријарха Авраама Мелхиседек је изнио *хљеб* и *вино* што изображава *Тијело* и *Крв* Господа Исуса Христа. Мелхиседек нема насљеднике: његово свештенство је вјечно као и Христово и узвишеније је од

⁹³⁶ Илић, Ж., „Тестаменти дванаесторице патријараха“, *Богословље* 1 (Београд 2014) 45.

⁹³⁷ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 371; уп. Илић, „Тестаменти дванаесторице патријараха“, *Богословље* 1 (2014) 44.

⁹³⁸ Илић, „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти“, *Српска теологија данас (СТД)* 2012 4 (ур. Р. Поповић), 2013, 313.

⁹³⁹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 74.

левитског свештенства (Јев 7, 4–10). Доласком Господа Исуса Христа царско свештенство губи легитимитет.⁹⁴⁰

Пророк и Боговидац Мојсије подијелио је власт која је до његовог времена била јединствена.⁹⁴¹ За разлику од рановизантијске, у средњовизантијској епохи (610–1025) идеја *свештенства* оличена је у Арону, а идеја *царства* у Мојсију. Дакле, до оваквог заокрета у поимању *свештенства* и *царства* дошло је у VII вијеку хришћанске ере. У то доба, још прије било каквог помена иконоборства (726–843), стављена је ван снаге теза да је византијски цар у исто вријеме и првосвештеник.⁹⁴² Иако је изгубила своје првобитно значење које је имала до VII вијека, теза да је византијски цар у исто вријеме и првосвештеник није сасвим ишчезла из једноставног разлога што је била одличан изговор свјетовним властима за уплитање у послове Цркве.⁹⁴³ У X вијеку, а послвије увођења поновног миропомазања византијског цара приликом његовог крунисања, тезу да је византијски цар у исто вријеме и првосвештеник, покушао је ревитализовати ауторитативни канониста Теодор Валсамон, дајући јој другачију форму и значење. Ипак, свештенство је то које царује над дјелима духовним, као што је и царство то које је свештено у дјелима грађанским.⁹⁴⁴

Византијски цар Јустинијан I Велики (527–565) у уводу у своју шесту *Новелу*, „нови“ закон, који је требало да буде додат *Кодексу*, а упућену цариградском патријарху Епифанију, каже: „*Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens*“⁹⁴⁵ („Највећи

⁹⁴⁰ Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 376.

⁹⁴¹ Исто, 371.

⁹⁴² Међутим, Валсамон тврди да се византијски цар разликује од цариградског патријарха само по одсуств(ова)њу црквеног права да именовано благосила и разрјешава или отпушта гријехе.

⁹⁴³ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, Краљево 2007, 83.

⁹⁴⁴ Исто, 214.

⁹⁴⁵ Iustinianus I, *Novellae, Corpus Iuris Civilis* (ур. R. Shoell), Berlin: Weidmann 1895, 3:35, 6, 27–30; cf. Ανατολική πατριάρχης, *Τῷ ἀριωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμένικῷ πατριάρχῃ, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 337), Mansi XII, 1130A–B.

дарови Божији међу људима, дати вишњим човјекољубљем [човјекољубљем одозго] јесу свештенство [sacerdotium, ἱερωσύνη] и ц[ес]арство [imperium, βασιλεία]; прво да служи ономе што је божанско, а друго да управља и да се стара о ономе што је људско.“) Појам царство (*imperium*) у терминологији православног богословља разумијева се као нарочити лични благодатни дар који је носиоцу свјетовних власти дарован непосредно од Бога. Римском императору, а касније византијском цару, као носиоцу свјетовних власти, на почетку су дата овлашћења духовних власти и то на универзалном плану. Одлуком духовних власти византијски цар, који је оличење свјетовних власти, постао је мјеродаван да у договору са Црквом сазива васељенске саборе и организује саборска засиједања.⁹⁴⁶ Византијски цареви предсједавали су васељенским саборима до VII вијека.⁹⁴⁷ На овај начин саборским светим Оцима даване су олакшице да се несметано окупљају на васељенским саборима и доносе одлуке о питањима од обостране користи и општег значаја, како за дјеловање духовних тако и за рад свјетовних власти.

Код већине историчара устаљено је мишљење да је фразем ја сам цар и (прво)свештеник (*βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰμί*),⁹⁴⁸ у ствари аутентична творевина византијског цара Лава III Исавријанца (717–741).⁹⁴⁹ Он је присвојио надлежности из сфере духовних власти и сврстао их у ред државних питања. Њима је располагао без сагласности патријарха Германа I Цариградског (715–730). Јован Дамаскин (676–†749/750) борио се против тиранске узурпације свештенства цара Лава III Исавријанца.

⁹⁴⁶ Мајендорф, *Империрјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, 1997, 31.

⁹⁴⁷ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226.

⁹⁴⁸ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/*, Mansi XII, 975D.

⁹⁴⁹ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226; cf. Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 778; уп. Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 297.

Многи византијски цареви, а поготово у доба иконоборства, изговарали су ту чувену мантру „ја сам цар и (прво)свештеник.“⁹⁵⁰ Максим Исповједник каже да сваки император, иако је хришћански, није по аутоматизму и император и свештеник, јер не стоји крај олтара и не носи знаке свештеничког достојанства – Свето Јеванђеље и омофор, већ дијадему као обиљежје царске власти.⁹⁵¹ Римски папа Григорије II (715–731) због тога критикује цара Лава III Исавријанца сљедећим ријечима: „Да, цареви који су били пре тебе то су доказали и речју и делом: они су градили храмове и бринули се о њима.“⁹⁵² Међутим, постоје докази да се та позната сентенца: „Ја сам цар и првосвештеник“ употребљавала и много раније. Наиме, византијске царевице на саборима у V и VI вијеку присутни су дочекивали узвицима: *(βασιλεύς καὶ ἱερεὺς)*.⁹⁵³

3.19. Закључак

Према другој полазној хипотези у истраживању, *иконопоштовалачко раздобље* је период привременог затишја. У овом периоду државне власти „пружају руку помирења“ црквеним властима, поштујући ингеренције духовних власти у области вјере и духовног живота. Тако је апсолутистичка свјетовна власт византијског цара у крајњој инстанци подређена Божијој власти.

Став према култу светих икона током иконоборачке кризе, био је главни „камен спотицања“ у односима између духовних и свјетовних власти. Намета-

⁹⁵⁰ Поједини аутори овај познати поклич: „Цар сам и свештеник сам“, приписују још и византијском цару Константину V Копрону (741–775), сину цара Лава III Исавријанца, уп. Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 26.

⁹⁵¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 74.

⁹⁵² Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 281), Mansi XII, 975D.

⁹⁵³ Ibid; уп. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 226. Неки аутори су мишљења да широко распрострањена теорија, која од византијског цара чини првосвештеника, просто нема своје упориште у историјским изворима, па је стога сматрају и неодрживом. Ова теорија заснована је на обичају цариградске Цркве и односи се на нарочито мјесто у олтару на којем се налазио византијски цар у вријеме Свете тајне причешћа, уп. Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, 1988, 140.

њем иконоборства свјетовна власт је показала своју доминацију над духовном влашћу. Према овим критеријумима може се посматрати однос духовних и свјетовних власти у иконопоштовалачком раздобљу. Истраживањем је утврђено да раздобље иконопоштовања карактеришу сљедећа обиљежја:

- свепеторо византијских владара иконопоштовалачког раздобља били су иконопоштоваоци;
- од тројице цариградских патријараха у иконопоштовалачком раздобљу двојица су били иконопоштоваоци а један иконоборац;
- кључни догађај из овог периода – Седми васељенски или Други никејски сабор из 787. године – потврдио је побједу православља над иконоборачком јереси;
- иконоборачка јерархија и цареви-иконоборци анатемисани су, а заживјела је теза о иконоборству као империјалној јереси;
- у иконопоштовалачком раздобљу, обезбијеђени су повољнији услови за Цркву, што се огледа кроз ревитализацију равнотеже између цара и цариградског патријарха.

С обзиром на наведено, може се закључити да је потврђена друга посебна хипотеза истраживања, односно да је у иконопоштовалачком раздобљу дошло до привременог помирења између свјетовних и духовних власти. У овом периоду држава је поштовала ингеренције Цркве у области вјере и духовног живота. Тако је апсолутистичка свјетовна власт византијског цара у крајњој инстанци подређена Божијој власти.

У овом средишњем поглављу докторске дисертације намјера нам је била да обрадимо *улогу духовних и свјетовних власти на васељенским саборима, са посебним освртом на Седми васељенски сабор*. Духовним властима Господ је повјерио на старање оно што је небеско. Јерарси рјешавају све што се односи на догматско учење. „И ове постави Бог у Цркви: прво апостоле, друго пророке, треће учитеље, затим чудотворце [...]“ (1 Кор 12, 28). Дакле, духовне власти брину о ономе што има узвишеније назначење. Заштита права Цркве, о којима је требало да води рачуна византијски цар, бринући се о ономе што је земаљско и што се односи на спољашње послове, не подразумева туторство или претпостављени положај и у унутрашњим питањима духовних власти као код императора који је

носио титулу (*pontifex maximus*). Неријетко су византијски цареви уплитање у духовну сферу оправдавали вајним вишим циљевима. Међутим, овдје се није радило о интересима државе, већ о слабостима државника.

Даље, истражили смо тему: *Византијски цар као епископонарх Цркве*. Први представник свјетовних власти у Византији је заштитник вјере. У случају дисхармоније између *канона* и *закона*, византијски цар је требало да да предност *канону*, јер је *канон* узвишенији од *закона*. Закон је *царска* творевина а *канон* и *царска* и *светоотачка*.

Извјесну пажњу посветили смо и *обредном карактеру византијског дворског церемонијала*. Ултрамонтанистичко, односно римокатоличко схватање Цркву материјализује тако да се она сама може преметнути у државу, што је удаљава од карактера Цркве. Међутим, у идеји оцрковљења државе сама држава усаглашава своје циљеве који су приземни, са циљевима Цркве. Овако долази до оцрковљења царства и његових поданика, чији покретач би требало да буде сам византијски цар.

Хришћанство, које је освештало и учврстило Византију као хришћанску државу, било је најсигурнија подршка темељима њене државности. Духовне власти дају свјетовним властима част и освештање. Чињеница према којој држава нема ослонаца без Цркве, била је довољна мотивација држави да последи иконоборачке кризе (726–843) Цркви пружи руку помирења. Иконоборством су односи двију сфера у Византијском царству били видно нарушени. Повратак изгубљеног повјерења духовних у свјетовне власти у вријеме иконоломства био је предуслов за нормализацију односа између Цркве и државе у иконопошто-валачком раздобљу. Послије иконоборства требало је стабилизovati односе између духовних и свјетовних власти у Византији, што због неопходног искреног измирења, још више због обједињења циљева и правилног управљања члановима Цркве, односно поданицима државе, у складу са вољом Божијом која позива на *мир са свим* (људима) као и *мир међу собом* (Мк 9, 50; уп. Рим 12, 18; уп. Јев 12, 14).

Посебни циљеви духовних и свјетовних власти су различити, а покаткад и опречни, као нпр. у доба икономахије. Ипак, спасење као општи или тачније коначни циљ човјековог живота на земљи и крајњи циљ којем стреме чланови Цркве – поданици државе обједињује ове двије власти – црквену и државну у

њиховом заједничком циљу. Византијски цар, као Божији помазаник, представља оваплоћење народног идеала. Међутим, иако је носио одјејање у свему налик архијерејским одежама, он није ни *спољашњи епископ*, а о „унутрашњем епископу“ не може бити ни говора; ако је и посједовао достојанство ђакона, он ипак није био ни свештеник, а поготово првосвештеник; иако се причешћивао из путира приносећи га лично устима, не значи да је могао и друге да причешћује; ако је његова свјетовна власт и била освештана чашћу духовне власти, он није могао богослужити, освештавати црквене утвари, храмове, сасуде и др; иако је носио напрсни крст, не значи да је могао и чинодејствовати; ако је и улазио у олтар храма Свете Софије у Цариграду, па чак и кадио, није имао право да благосиља Свете Дарове; ако је крштен, није могао да крштава друге; иако је имао Сенат, који је у свему подударан Сабору архијерејâ, није могао самовласно да доноси одлуке на саборским сједницама; ако је на глави носио дијадему, није имао право да хиротонише и додјељује митру као знак архијерејског достојанства, јер нико не може даривати другом нешто што ни сâм не посједује. Другачије речено, колико год да је свјетовна власт византијског цара била апсолутистичка, толико је у погледу питања вјере и питања, која се тичу духовног живота, његових поданика ипак имала извјесна видљива ограничења, сходно ријечима Господа Исуса Христа у разговору са римским намјесником Понтијем Пилатом: „Не би имао никакве власти нада мном када ти не би било дано одозго [...]“ (Јн 19, 11).

* * *

Иконопоштовалачко раздобље (780–813), а што је сасвим природно, памти двојицу цариградских патријараха-бранилаца светих икона – Тарасија (784–806) и Никифора I (806–815) као и једног цариградског патријарха-иконоборца Павла IV (780–784). Поменуто иконопоштовалачко раздобље Црква је настојала да искористи за то да православно богословље иконе буде озакоњено и једним васељенским сабором као највећим ауторитетом у Цркви, што није био случај прије Седмог васељенског сабора одржаног 787. године у Никеји. Ипак, то не значи да иконопоштовалачка страна прије овог сабора није имала јасно дефинисано учење

Цркве о светим иконама. Напротив, став је постојао и раније, што најсликовитије представља чињеница да су саборски свети Оци теологију иконе базирали на ранијој теологији иконе Јована Дамаскина (676–†749/750). Међутим, јасни и недвосмислени аргументи, којима су располагали иконопоштоваоци у одбрани светих икона, потпуни легитимитет и праву снагу добили су тек неприкосновенешћу Седмог васељенског сабора. Уосталом, колики је ауторитет једног васељенског сабора одлично су знали и иконоборачки идеолози. Они су наговорили византијског цара Константина V Копронима (741–775) да сазове Први иконоборачки сабор 754. године у Јерији. Овај сабор осудио је свете иконе и забранио њихову молитвену употребу. Дакле, будући да је одлуком тог квазисабора иконопоштовање дерогирано средином VIII вијека било је неопходно да исто-вјетном путањом – једним Васељенским сабором – буде васпостављен култ светих икона. Заправо, Васељенски сабор је једини пут који води повратку култа светих икона.

Седми васељенски сабор, макар што се тиче поштовалаца светих икона, је централни догађај не само иконопоштовалачког раздобља између два таласа иконоборства, већ и цијеле иконоборачке кризе (726–843). Иконопоштовалачко раздобље, додуше са краћим прекидима, трајало је 33 године. Иако се иконопоштовалачко раздобље у потпуности хронолошки не поклапа са царевањем нединастичких владара (802–820): Никифора I (802–811), Ставрикија⁹⁵⁴ (811), Михаила I Рангабеа⁹⁵⁵ (811–813) и Лава V Јерменина (813–820), ипак је овај период у великој мјери вријеме њиховог царевања.

У византијској историографији иконопоштовалачко раздобље третирано је као вријеме предаха између два иконоборачка стадија и физичка граница која их раздваја на два дијела. Свакако, не може бити говора о некој врсти „апсолутног мира“, јер као што је познато, Седми васељенски сабор првобитно је био сазван за 31. јул 786. године. Тада је, због побуне византијске војске, која је углавном мобилисана из традиционално иконоборачких средина са истока Византијског царства, онемогућен даљи ток Седмог васељенског сабора. Саборско засиједање тада је прекинуто и одложено за једну годину (787). Седми

⁹⁵⁴ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 10.

⁹⁵⁵ Ibid, 753, 11.

васељенски сабор поново је сазван за 24. септембар 787. године, а за мјесто одржавања одређена је Никеја.

Атмосфера благостања у иконопоштовалачком раздобљу дијелом је нарушена опет од свјетовне власти. Иако су сви владари овог периода имали иконопоштовалачку оријентацију, криза је настала из сасвим других разлога. Наиме, недуго после Седмог васељенског сабора византијски цар Константин VI (780–797) проузроковао је *михианистички* или *мехианистички* спор. Криза је настала због противзаконитог царевог брака склопљеног 795. године.

ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ

4. Други период иконоборства (813–843)

4.1. Увод

У многобожачком Риму усмјеравање поданика империје ка моралним вриједностима и њиховом упражњавању, као и надзор над моралом, били су у искључивој надлежности државе. Дакле, нису се тицали духовних власти, јер је спровођење у дјело етичких принципа, а не угађање било којем божанству, обавеза коју сваки грађанин има према својој држави. Другим ријечима, у паганском Римском царству за надгледање практиковања морала у народу био је задужен државни службеник у својству супервизора. За ту врсту контроле били су одговорни чиновници запослени у царској администрацији, а не жречеви.

Рани хришћански апологети и писци према оваквом Римском царству, иако је многобожачко, нису имали непријатељско држање. Напротив, ово најбоље поткрепљује ранохришћански документ *Посланица Диогнету* који о хришћанима каже сљедеће: „Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾱς, ἀλλ’ ὡς πάροικοι. Μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι. Πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη“⁹⁵⁶ („Живе у отаџбинама својим, али као пролазници (πάροικοι). Као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина и свака отаџбина туђина.“) Мало даље, у истој глави, аутор *Посланице Диогнету* пише: „Πείθονται τοῖς ὀρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους“⁹⁵⁷ („Покоравају се постојећим законима, али својим животом превазилазе законе.“)

⁹⁵⁶ „Προς Διόγνητον“, *Πράξεις των Αποστόλων (Οἱ Αποστολικοὶ Πατέρες)*, (српски превод у Јевтић, А., „Посланица Диогнету“, *Дела апостолских ученика [Апостолски Оци]*, са грчког превоо Атанасије Јевтић, Требиње: Манастир Тврдош; Врњци: Братство св. Симеона Миротичивог, 2002², 415), Sources Chrétiennes, A *Diognète*, Paris 1951, 62, 5, 5.

⁹⁵⁷ Ibid (српски превод у Јевтић, „Посланица Диогнету“, *Дела апостолских ученика [Апостолски Оци]*, 2002², 416), SC, A *Diognète*, 1951, 64, 5, 10.

У хришћанству надгледање спровођења моралних начела припада духовним властима – Цркви као аутентичном царству истине. У хришћанској Византији надгледање испуњавања моралних начела припадало је само и једино духовним властима, тако да свјетовне власти у вези са овим питањем нису могле имати монопол.

Констатујући узајамну независност двију, по својој природи различитих власти – духовних и свјетовних, Црква је увијек настојала да јасно разграничи њихове сфере. Држава не би требало да себи приписује надлежности које јој сâм Господ није даровао. Са друге пак стране, духовне власти не могу да одрекну подређивање свјетовним властима у оној сфери коју је свјетовним властима, такође, даровао Бог. Ако је иницијатива о разграничењу сфера духовне и свјетовне икада постојала, а постојала је, долазила је из Цркве. Свјетовне власти у доба иконоборства у Византији никада нису инсистирале на разграничењу поменутих надлежности. Разлог, због којег византијска држава у ово вријеме није сматрала неопходним одвајање *сакралног од профаног*, веома је једноставан и јасан: свјетовне власти у доба икономахије нису биле угрожене дјеловањем духовних власти. Да је којим случајем држави пријетила било каква „опасност“ од Цркве, свјетовне власти биле би те које би иницирале раздвајање сфера. Ако би и дошло до нарушавања баланса у односима између духовних и свјетовних власти, свјетовне власти су посједовале комплетан државни апарат који им је гарантовао „заштиту“. Духовне власти биле су у том смислу незаштићене, па самим тим и рањиве. Оне су узвишеније од свјетовних власти и у предности су у поређењу с њима. Ипак, овдје није ријеч о политичкој или некој сличној предности, већ о духовном првенству.

Црква од државе никада није тражила да своје циљеве подређује циљевима духовних власти, а и да јесте држава није имала ту обавезу. Било би непотребно или најблаже речено претенциозно да је Црква на томе инсистирала. Свјетовне власти требало би, условно речено, да имају задатак да своје циљеве усаглашавају са циљевима узвишенијих власти, да ускладе своје интересе са интересима духовних власти, а све на општу добробит како Цркве тако и државе. На овај начин Црква не успоставља никакво правно подређивање свјетовних власти духовним властима или неку врсту примата над државом у политичком смислу

него ствара неопходне претпоставке за остваривање заједничког циља – спасења човјечанства. У прва три вијека паганско Римско царство према Цркви је заузимало потпуно непријатељски став који је био неуједначеног интензитета: од благе толеранције до бестијалног гоњења. „Кад бисте били од свијета, свијет би своје љубио, а како нисте од свијета него вас ја изабрах од свијета, зато вас мрзи свијет“ (Јн 15, 19; 17, 14; уп. 1 Јн 4, 5).

* * *

На историјској позорници иконоборачка јерес појавила се са снажењем и најездом Арабљана у првој четвртини VIII вијека. Воспостављање култа светих икона половином IX вијека хронолошки се стварно подудара са опадањем арапске доминације на Истоку.

Најважнија дјела богословске садржине из другог периода иконоборства (813–843) јесу многобројни списи патријарха Никифора I Цариградског (806–815), као и списи и писма Теодора Студита (759–826). Веома значајно дјело византијске хронографије из другог периода иконоборства јесте *Хроника Георгија Монаха*.⁹⁵⁸ Она се углавном ослања на Теофанову *Хронику*,⁹⁵⁹ а независна је од ње само у временском периоду од 813. до 842. године. Још један веома значајан извор из другог периода иконоборства јесте *Хроника Симеона Логотета*.⁹⁶⁰ У највећем дијелу ове *хронике* обрађено је раздобље послје 813. године, дакле послје Теофана. Такође, на други период иконоборства односе се и три књиге компилативног дјела, познатијег под називом *Теофанов настављач*.⁹⁶¹

⁹⁵⁸ „Γεώργιος Μόναχος οἱ Μετά“, *Οἱ Μετά Θεοφάνην, Ἰωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Georgius Monachus Continuatus“ у *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (уп. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 761–924. Настала је у вријеме владавине византијског цара Михаила III (842–867) и третира временски период од стварања свијета па све до 842. године.

⁹⁵⁹ Theophanes, *Chronographia* 1–2 (уп. C. de Boor), Lipsiae 1883–1885.

⁹⁶⁰ Συμεών Μάγιστρος καὶ Λογοθέτης, *Χρονικά* (уп. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006.

⁹⁶¹ Theophanes Continuatus (уп. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 1–481; „Συμεών Μάγιστρος“, *Οἱ Μετά Θεοφάνην, Ἰωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Symeon Magister“, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (уп. I. Bekker),

У другом периоду иконоборачке кризе на трону цариградских патријараха налазили су се: Никифор I, Теодот I Мелисин (815–821), Антоније I Силејски (821–837), Јован VII Граматик (837–843), Методије I (843–847). Византијским царством у другом периоду иконоборства владало је такође пет владара: Лав V Јерменин (813–820), Михаило II (820–829), Теофило (829–842), Теодора (842–856), регент у име цара Михаила III и Михаило III (842–867).⁹⁶² Почев од византијског цара Михаила II, до Михаила III, аморијска династија владала је Византијским царством (820–867). Други период иконоборства трајао је од ступања на престо византијског цара Лава V Јерменина до тријумфа иконопоштовања. Од петорице цариградских патријараха у другом периоду иконоборства, двојица су били браниоци светих икона, а тројица иконоборци. Од петоро византијских владара двоје су били иконопоштовалачког, а тројица иконоборачког убјеђења.

Почетком IX вијека дошло је до ревитализације иконоборства. Покретач другог таласа иконоборачке кризе био је цар Лав V Јерменин. У прве двије године своје владавине (813–815) он није, макар отворено, изражавао иконоборачке тежње. Међутим, иако је цар Лав V Јерменин био иницијатор, главни идеолог новог иконоборства био је свестрано образовани цариградски патријарх Јован VII Граматик. Познато је да је старо иконоборство (726–780) посједовало своје стратегије у личностима двају малоазијских епископа – Константина Наколијског и Томе Клавдиопољског. Други период иконоборства „удостојен“ је идејног вође у личности цариградског патријарха Јована VII Граматика. Он је од цара Лава V Јерменина добио задатак да сакупи иконоборачки материјал. Тај материјал иконоборцима је био пријекно потребан за предстојећи Други иконоборачки сабор, који је требало да буде одржан 815. године у храму Свете Софије у Цариграду.

(Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 601–760; Georgius Monachus Continuatus“ (ур. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 761–924.

⁹⁶² Будући да је Михаило III био малољетан, умјесто њега је у својству регента владала царица Теодора, његова мајка и удова цара Теофила. Дакле, византијски цар Михаило III самостално је владао од 856. до 867. године.

4.2. Сличности и разлике старог и новог иконоборства

Седми васељенски сабор 787. године у Никеји „пресекао“ је стољетно доба иконоборства на два неједнака дијела. Старо иконоборство везано је за царство *сиријске (исавријске)*, док је ново иконоборство – доба *фригијске (аморијске)* династије. Већ је речено да је први период иконоборства (726–780) за Цркву био изузетно тежак. Изишавши из првог периода иконоборачке кризе, очврсла и ријешена да се са том јереси коначно обрачуна, Црква је други период иконоборства (813–843) спремније дочекала. Међутим, снагу другог периода иконоборства нарочито не умањује чињеница да је знатно краће трајао од првог периода. Прије би се могло упоређивати који период иконоборства је тежи. Хипотетички посматрано, да је којим случајем снага Цркве у новијем иконоборству била једнака њеној снази у старом иконоборству, велико је питање да ли би већ „уморна“ од првог гоњења из времена паганских римских царева⁹⁶³ имала стварног потенцијала да и овај други налет гоњења издржи, а о тријумфу да и не говоримо. Другим ријечима, да је Црква првог периода иконоборства посједовала снагу коју ће стећи у другом таласу, вјероватно до кризе не би ни дошло.

Иконоклазам је доба другог страдања Цркве, вријеме када се последије владавине царевâ незнабожаца и краткотрајног, али добро упамћеног одступништва Јулијана Отпадника, она поново нашла на путу прочишћења кроз борбу за праву вјеру.⁹⁶⁴ Важно је нагласити да је суштинска разлика између првог и другог периода иконоборства у томе да је Црква у доба нове иконоборачке кризе заиста била реално *оснажена* ауторитетом Седмог васељенског сабора. И у првом и у другом таласу иконоборачке кризе имала је истовјетан став у односу према култу светих икона. Стварну потврду свог учења она је добила тек у другом периоду иконоборства. Дакле, Црква је у првом периоду иконоборства била лишена овог ослонаца. Њеној непоштедној борби за култ светих икона у другом периоду иконоборства додатну снагу дала је чињеница да иза себе има један васељенски сабор. Седмим васељенским сабором став Цркве добио је потпуни легитимитет. Иза ставова иконоборачке струје оба периода иконоборства стајао је

⁹⁶³ До Миланског едикта цара Константина Великог, 313. године.

⁹⁶⁴ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 206.

по један сабор: у првом периоду иконоборства – Први (одржан 754), а у другом периоду иконоборства – Други иконоборачки сабор (815. године).

У византијској историографији евидентна је још једна разлика између двију иконоборачких етапа. Наиме, први стадиј иконоборства покренут је на иницијативу свјетовних власти на челу са византијским царем Лавом III Исавријанцем (717–741), а уз свесрдну савјетодавну подршку неких чланова високе јерархије, свакако изузев патријарха Германа I Цариградског (715–730). Међутим, стварну идеолошку подлогу другом периоду иконоборства дале су духовне власти, оличене у цариградском патријарху Јовану VII Граматику (837–843), а у садејству са свјетовним властима – царевима Лавом V Јерменином (813–820) и Теофилом (829–842).

Сличности старог и новог иконоборства огледају се у циљевима, а разлике међу њима су у стратегији. Репресивне мјере иконоборачких царева обају периодâ иконоборства предузимане су према византијском епископату и монаштву, али и према лаицима. Мјере према епископату састојале су се у њиховом свргавању и егзилу. Затварање манастира, конфисковање манастирске имовине и прогонство монаха јесу мјере које су иконоборачки цареви предузимали према монаштву. Вјерујући народ, који је исповиједао иконопоштовање, мучен је и злостављан. Многи монаси, у другом периоду иконоборства, били су прогнани у унутрашњост Византије или су напустили Цариград због неподношљивих санкција свјетовних власти. Отпор су организовали на периферији престонице, односно у унутрашњости Царства.⁹⁶⁵ У другом таласу иконоборства монаштво је посједовало довољно искуства, стеченог још у борби са иконоборцима из првог периода кризе, што им је, макар дјелимично, олакша(ва)ло отпор тиранији коју су спроводиле свјетовне власти.⁹⁶⁶

4.3. Стагнација иконоборства у другом периоду

Први цариградски патријарх иконоборачке оријентације у другом периоду иконоборства (813–843) био је Теодот I Мелисин. Он се свесрдно заузимао за

⁹⁶⁵ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 796.

⁹⁶⁶ Ibid.

одржавање Другог псеудосабора, на којем је учествовао и син византијског цара Лава V Јерменина (813–820).⁹⁶⁷ Иконоборство VIII и IX вијека није било нека изненадна и неочекивана, нити сасвим нова појава.⁹⁶⁸ Као што иконоборачки покрет није наступио сасвим случајно, тако није потпуно случајно ни ишчезао. Преслободно би било донијети закључак да је други период иконоборства (813–843) по било чему блажи од првог периода (726–780) те кризе. Ипак, евидентне су одређене околности, које су Цркви у другом периоду иконоборачке кризе, више ишле на руку. Од самог настанка јереси 726. године, њена идеологија није ни имала неког озбиљнијег изгледа на успјех без свесрдне помоћи свјетовних власти. Због тога је иконоборство добило назив *империјална јерес*.

На основу истражене изворне грађе, која се односи на вријеме од почетка првог до краја другог периода сукоба око светих икона (726–843), стиче се утисак да је иконоломство у другом таласу кризе ипак изгубило онај замајак који је заиста посједовао његов први период. Унутар иконоборства постојала су два правца која су се раликовала по својим намјерама и интензитету репресије према иконопоштоваоцима. Један правац водио је сузбијању култа светих икона, а други је имао за циљ њихово потпуно уништење. Умјереније гледиште настало је у другом периоду иконоборства.⁹⁶⁹

- први период иконоборства трајао је 54, дакле 24 године дуже од другог периода;
- у првом таласу иконоборачке кризе византијска историографија забиљежила је дугогодишњу сурову владавину византијског цара Константина V Копронима (741–775), која по размјерама гоњења, једноставно нема свој пандан у другом периоду иконоборства па чак ни у историји хришћанске Цркве;

⁹⁶⁷ Noble, F. X. T., *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, 249.

⁹⁶⁸ Јањић, „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (2004) 48.

⁹⁶⁹ Θεόδωρος Στουδίτης, *Αντιρρητικός δεύτερος κατά έκονομάχων* (Theodorus Studitarum, *Antirrheticus secundus adversus iconomachos*), PG 99, 352C–D.

- за разлику од другог периода иконоборства, први период садржи и епоху која је од 761. године у историји РOMEЈСКОГ ЦАРСТВА позната као прелаз од *иконаборства* ка *монахоборству*;⁹⁷⁰
- иконоборство првог периода остало је запамћено и по *крвавој декади* (762–775);
- учесници Другог иконоборачког сабора 815. у Цариграду заступали су мишљење да иконе нису идоли, за разлику од гледишта учесника Првог иконоборачког сабора 754. године у Јерији који су тврдили да је иконопоштовање синоним за идолопоклонство;
- од времена владавине византијског цара Теофила (829–842) политика иконоборачког покрета више није имала ослонац чак ни у традиционално иконоборачким срединама као што је Мала Азија.⁹⁷¹

То што је други период иконоборства био краћи од првог ни из далека не значи да је био благ. Напротив! Иако искусна у борби са иконоборачком пошашћу, Црква је посебно тешко поднијела владавину цара Теофила. Из досад наведеног уочљиво је да је други стадиј иконоборства, и поред двају узлета у вријеме владавине царева Лава V Јерменина (813–820) и Теофила, уистину био ако не *блажи* а оно сигурно подношљивији у поређењу са првим периодом. Једни иконоборци допуштали су свете иконе, одбацујући само њихов култ; други су изражавали ријешеност да им укажу поштовање (*τιμῆ*), али не и да пред иконама метанишу (*προσκύνησις*).⁹⁷² Међутим, појаве као што су уништавање светих икона, затим прогон монаштва и уопште свих иконопоштовалаца нису оснажиле већ ослабиле структуру иконоборства у Византијском царству.⁹⁷³ Ово је резултирало постепеним али сигурним одумирањем иконоборачког покрета.

⁹⁷⁰ Монахоборство није постигло очекиване резултате, изузев у другој половини владавине цара Константина V Копронима (761–775).

⁹⁷¹ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

⁹⁷² *Αντιρρητικός πρώτος κατά εικονομάχων* (*Antirrheticus primus adversus iconomachos*), PG 99, 372A.

⁹⁷³ Феида, *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 796.

4.4. Амбивалентност установе цариградског патријарха

Достојанство цариградских патријараха подигнуто је премјештањем престонице Византијског царства са Запада на Босфор. Цариградски патријарх (*πατριάρχης κωνσταντινουπόλεως*), сада је на Истоку постао (*primus inter pares*).⁹⁷⁴ Међутим, у својству носилаца духовних власти у Византијском царству, цариградски патријарси иконоборачког периода требало је дуго времена да се боре за првенство Цркве, што им је тек касније дало подлогу за заузимање неког одлучнијег става према византијском василевсу – персонификацији свјетовних власти. С једне стране, хомогеност свјетовних власти све је израженија, а с друге стране примјетна је хетерогеност духовних власти. Неопходно је нагласити да је сама установа цариградског патријарха, због подвојености која ју је пратила у доба иконоломства, била недовољно одређена. Управо ова појава и јесте разлог ноншалантног опхођења свјетовних власти Византијског царства према духовним властима у иконоборачкој епохи.

Као што је познато, византијска држава је у периоду иконоборства на најгрубљи начин дошла до превласти над Црквом. Амбивалентност чланова више јерархије трасирала је пут за разнородне злоупотребе свјетовних над духовним властима. Овај аргумент недвосмислено говори у прилог чињеници да су не само амбивалентност, него чак и сервилни дух били присутни код једног знатног дијела високе јерархије. Најдрастичнији примјер оваквог стања јесте иконоборачка оријентација великог броја епископâ на Првом иконоборачком сабору 754. године у Јерији.⁹⁷⁵ Просто је немогуће схватити да од оволиког броја епископâ у једној хришћанској држави баш нико није исповиједао иконопоштовање. Наравно, било је и овдје криптоикконопоштовалаца, јер мало је вјероватно да је комплетна виша јерархија била огрезла у иконоборачку јерес. Међутим, из списâ византијског цара Константина V Копронима (741–775) епископи-учесници сазнали су какав став би требало да заузму на Првом иконоборачком сабору. Ниједан од њих није се усудио да издвоји своје мишљење и тако противрјечи цару Константину V Копрониму.

⁹⁷⁴ Први међу равнима (једнакима).

⁹⁷⁵ Чак 338, cf. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 68.

Познато је да су чак седморица цариградских патријараха-иконоборца⁹⁷⁶ заправо били првојерарси без интегритета. Опортунистичко држање појединих представника духовних власти иконоборачког раздобља донијело је двоструку предност византијској држави, односно двоструку штету Цркви: а) таква констелација охрабрила је свјетовне власти Византије у спровођењу иконоборачких мјера; б) на такав начин дошло је до слабљења отпора иконопоштовалачког дијела духовних власти у Византијском царству, што је много болније. Међутим, касније се испоставило да је иконопоштовалачки дио Цркве, иако је у односу на иконоборачку струју био у мањини, у ствари представљао здраво ткиво које је и извојевало побједу над иконоборачком јереси у Византији. Овај прави тријумф над иконоборством у IX вијеку свакако би био неизвјестан, тачније немогућ, без бројног и у борби за православље одлучног византијског монаштва досљедне иконопоштовалачке оријентације. У знак захвалности због оваквог исповједничког држања у најтеже доба иконоломства, монаси су, и то први пут у историји васељенских сабора, били удостојени учешћа на Седмом васељенском сабору 787. године у Никеји, када се вјеровало да је иконоборство ствар прошлости. Такође, монаси су били присутни и на Цариградском црквеном сабору 843. године, када је извојевана коначна побједа над иконоборачком пошашћу у Византијском царству.⁹⁷⁷

У вријеме иконоборства, али ни после ревитализације иконопоштовања и побједе православља 843. године, први представници духовних власти у Византијском царству нису успјели да се изборе за свој примат. Додуше, ни царица Теодора (842–856) није напустила стари принцип самовољног одлучивања када је у питању први представник духовних власти. То се најсликовитије види у доба постиконоборства на примјеру цариградског патријарха Игњатија,⁹⁷⁸ који је на катедри цариградских патријараха наслиједио Методија I (843–847). Илустрације ради, на трон цариградских патријараха

⁹⁷⁶ Анастасије (730–754); Константин II (754–766); Никита I (766–780); Павле IV (780–784); Теодот I Мелисин (815–821); Антоније I Силејски (821–837); Јован VII Граматик (837–843).

⁹⁷⁷ Коматина, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, 2014, 40.

⁹⁷⁸ Овај цариградски патријарх, који је замонашен мимо своје воље, је син византијског цара Михаила I Рангабеа (811–813), cf. *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 1362.

царица Теодора га је узвела својом вољом на потпуно неканонски начин. Лично је донијела одлуку о његовом постављењу, уопште се не савјетујући са Црквом у Византијском царству. Такав једностранни акт озбиљно је нарушио ионако нестабилну равнотежу у односима двију власти. Дакле, хармонија у односима између духовних и свјетовних власти ни имплицитно није постојала.

Примјетно је да је амбивалентност цариградских патријараха у доба иконоборства у Византијском царству присутна, без обзира на то да ли је ријеч о односу Цркве и представника свјетовних власти иконоборачког или иконопоштовалачког увјерења. Пракса најгрубљег уплитања државе у духовну сферу упражњавана је како прије тако и послје царице Теодоре, па се не може тврдити да је то искључиво царичин недостатак. У односима двију власти у одсудно вријеме иконоборства ипак су постојали озбиљни проблеми. Ко за њих сноси одговорност, а ко не, ко је одговоран у већој, а ко у мањој мјери, заиста је немогуће констатовати са ове временске дистанце. Тешко би било донијети закључак да ли је због амбивалентности установе цариградског патријарха дошло до институционалне кризе духовне власти у вријеме иконоборства или је ова појава заправо била персонални проблем.

4.5. Никифор I (806–815), патријарх цариградски

Познато је да су у старом иконоборству (726–780) патријарх Герман I Цариградски (715–730) и Јован Дамаскин (676–†749/750), отац теологије иконе, први исповједници за култ светих икона. У новом пак иконоборству 813–843. Никифор I (*Νικηφόρος Α΄*), патријарх цариградски и Теодор Студит (759–826) сматрају се оличењем иконопоштовалачког отпора империјалној јереси иконоборства.⁹⁷⁹

Поред цариградских патријараха Германа I, Тарасија (784–806), Методија I (843–847), и Никифор I представља окосницу борбе за култ светих икона. Патријарх Никифор I Цариградски је представник иконопоштовалаца у другом

⁹⁷⁹ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 2.

таласу иконоборачке кризе.⁹⁸⁰ Био је веома образован богослов. Између осталог, посједовао је, такође богато опште и литерарно образовање.⁹⁸¹ Уз помоћ његових дјела⁹⁸² касније је реконструисана одлука Другог иконоборачког сабора одржаног 815. године у Цариграду. Такође, захваљујући њему, реконструисана су и два списка византијског цара Константина V Копронима (741–775) која су била иконоборачке садржине.

Патријарх Никифор I Цариградски веома енергично је стао у одбрану икона у другом таласу иконоборства. Већ је било ријечи о иконоборачкој заблуди услед које је оспоравана могућност представљања лика Господа Исуса Христа на светој икони. Иконоборачки идеолози тврдили су да ако насликамо Господа Исуса Христа као Бога западамо у монофизитство, а ако Га пак изобразимо као човјека, због чега долази до радикалног дијелења божанске и људске природе, онда се налазимо у замци несторијанске јереси. Као одговор на изнесену иконоборачку примједбу о наводном мијешању природâ у Христу приликом иконописања, патријарх Никифор I Цариградски позивао се на акт Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве.⁹⁸³ Дијалог са представницима иконоборачке струје увијек је постављао на христолошку основу.⁹⁸⁴ Указивао је на чињеницу да иконоборачки идеолози не разумијевају иконопоштовалачку аргументацију.⁹⁸⁵ Заузимао је став да је Господ Исус Христос био видљив и опис(ив)ан у Јеванђељу, чији текст се може и умјетнички преточити у свету икону.⁹⁸⁶ Ако неко ово

⁹⁸⁰ Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 129.

⁹⁸¹ Lilie (yp.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 112.

⁹⁸² *Breviarium Historicum* (yp. C. Mango), (CSHB), 1990; *Chronographia brevis* (yp. I. Bekker), (CSHB), 1829; *Antirrheticus primus*, PG 100, 205A–328D; *Antirrheticus secundus*, PG 100, 329A–373D; *Antirrheticus tertius*, PG 100, 376A–533A; *Κανόνες*, PG 100, 856A–860C; „Κατά Επифανίου“ („Adversus Epifanidem“), *Specilegium solesmense, Complectens, Sanctorum Patrum, Scriptorumque ecclesiasticorum, Anecdota hactenus opera* 4 (yp. J. B. Pitra), Paris: Firmin Didot, 1858, 294–380; *Απολογητικός (Apologeticus)*, PG 100, 533B–848D.

⁹⁸³ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (yp. A. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

⁹⁸⁴ Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 1969–1970, 100.

⁹⁸⁵ Исто.

⁹⁸⁶ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (yp. A. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

оповргава, онда он у потпуности оспорава људску природу Господа Исуса Христа. На тај начин запада у монофизитски докетизам и пориче Свето Јеванђеље.⁹⁸⁷

У борби против византијског цара Лава V Јерменина (813–820) патријарх Никифор I Цариградски сада се нашао на истој линији заједно са својим некадашњим неистомишљеником Теодором Студитом. Иако су њихови ставови о неким канонским питањима били супротстављени, били су принуђени на измирење услед поновног оживљавања иконоборачке јереси почетком IX вијека. За разлику од борбеног, али и правичног Теодора Студита, патријарх Никифор I Цариградски имао је потпуно другачији темперамент.⁹⁸⁸ Међутим, у својим многобројним списима обојица су исповједнички храбро стали на браник молитвеног поштовања светих икона. Такође, изобличили су тежњу свјетовне власти за потчињавањем Цркве. Због оваквог става цар Лав V Јерменин прогнао је патријарха Никифора I Цариградског и Теодора Студита заједно са мноштвом њихових присталица. Патријарх Никифора I насилно је уклонио са катедре⁹⁸⁹ 815. године.⁹⁹⁰

Цар Лав V Јерменин попунио је упражњени трон цариградских патријараха избором Теодота I Мелисина⁹⁹¹ (815–821), на Васкрс 1. априла 815. Овај патријарх-икономах остао је упамћен по томе што је председавао Другом иконоборачком сабору у Цариграду 815. године. Патријарх Никифор I Цариградски и Теодор Студит враћени су из егзила у вријеме владавине нешто блажег иконоборца византијског цара Михаила II (820–829). Патријарх Никифор I упокојио се 828, након завршетка дјела *Apologeticus pro sacris imaginibus*.⁹⁹² Литургијски спомен светог патријарха Никифора I Цариградског је 2/15. јуна.⁹⁹³ Пренос његових моштију Црква празнује 13/26. марта.⁹⁹⁴

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 72.

⁹⁸⁹ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1116.

⁹⁹⁰ Из овог разлога за стварни почетак другог периода иконоборства узета је 815. година, као година детронизације патријарха Никифора I Цариградског, иако је заправо иконоборачка криза наговјештена већ ступањем на престо цара Лава V Јерменина, 813.

⁹⁹¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 211, 22–26.

⁹⁹² PG 100, 533B–848D.

⁹⁹³ Поповић, Ј., *Житија светих (за јун)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1975, 25–39.

⁹⁹⁴ Поповић, Ј., *Житија светих (за март)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1973, 303–306.

4.6. Теодор Студит (759–826)

По угледу на Јована Дамаскина (676–†749/750) и патријарха Германа I Цариградског (715–730) у првом периоду иконоборства (726–780), империјалној јереси иконоборства другог иконоборачког периода (813–843) први су се супротставили Теодор Студит (759⁹⁹⁵–826) и патријарх Никифор I Цариградски (806–815). Теодор Студит⁹⁹⁶ и његов духовни отац и ујак⁹⁹⁷ Платон сматрали су неважећим други брак између византијског цара Константина VI (780–797) и Теодоте, рођаке Теодора Студита и дворкиње царице Ирине (797–802). Спор око царевог другог и надасве абзузивног брака прозван је *михианистичким* или *мехианистичким*, док је феномен добио назив михианизам или мехианизам (*μοιχειανισμός*).⁹⁹⁸ Други царев брак склопљен је 795. године у вријеме када је патријарашком катедром управљао Тарасије Цариградски (784–806). Михианистичка криза имала је двије етапе: прву у вријеме патријархата Тарасија Цариградског и другу у вријеме његовог насљедника Никифора I. Једино што је патријарху Тарасију Цариградском преостало је то да је смио не одобравати други царев брак. Одговор цара Константина VI на противљење Платона и Теодора Студита био је утамничење Платона у Цариграду и једногодишње прогонство Теодора Студита у Солун. Ово је било прво прогонство Теодора Студита, а ускоро је услиједило и друго у вријеме владавине византијског цара Лава V Јерменина (813–820). Други брак цара Константина VI благословио је дворски свештеник Јосиф. Он је, одлуком патријарха Тарасија Цариградског, био збачен или уклоњен из двора али тек послвије цареве смрти 797. године.⁹⁹⁹ На интервенцију византијског цара Никифора I свештеник Јосиф је амнестиран 808. и враћен у службу одлуком цариградског патријарха Никифора I. Свештеник Јосиф поново је збачен, опет, послвије смрти другог византијског цара Никифора I 811.

⁹⁹⁵ Неки аутори наводе 750. као годину његовог рођења, cf. Φειδά, *Εκκλησιαστική ιστορία. Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία* 1, 2002, 795.

⁹⁹⁶ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 7574.

⁹⁹⁷ Или *стриц*, јер у науци је заступљено и мишљење да је Теодор Студит био Платонов синовац, а не нећак, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 773.

⁹⁹⁸ Исто.

⁹⁹⁹ Исто.

године. Монаси-ревнитељи су царев брак прогласили прељубом што у суштини и јесте био, јер је још за живота своје прве жене Марије цар закључио други брак са Теодотом.¹⁰⁰⁰

У својим бројним дјелима Теодор Студит и патријарх Никифор I Цариградски, иако каткад супротстављених ставова о неким другим питањима канонског карактера, стали су раме уз раме у одбрану иконопоштовања.¹⁰⁰¹ Такође, обојица су осудили уплитање цара Лава V Јерменина у духовну сферу, због чега су поново доживјели прогонство.¹⁰⁰² Из прогонства их је вратио византијски цар Михаило II (820–829), насљедник Лава V Јерменина. Теодор Студит и патријарх Никифор I Цариградски поздравили су овај царев гест. Цар Михаило II није воспоставио иконопоштовање, већ је покушао да задржи неутралан став када је у питању однос према култу светих икона. Међутим, с временом се испоставило да је овај византијски цар ипак иконоборац. Додуше, није био толико острашћен као Теофило (829–842), његов син и насљедник на владарском престолу, у чије вријеме је иконоборство доживјело и свој посљедњи узлет.

За разлику од првог иконоборачког таласа, други период иконоборства карактерише ријешеност зилотског дијела византијског монаштва да пружи одлучан отпор свјетовној власти приликом њеног настојања да потчини Цркву. На челу византијских монаха-ревнитеља за ортодоксију налазио се Теодор Студит. Због свог исповједничког карактера и исправног става, неријетко је страдао од државних власти како иконоборачког тако и иконопоштовалачког опредјелења.

Познато је да је у вријеме иконоборства Цариград осиромашео светим иконама и светитељским моштима. Патријарх Методије I Цариградски постарао се да пренесе мошти светог Теодора Студита које су већ осамнаест година биле

¹⁰⁰⁰ Такође, познато је да се у вријеме друге етапе михианистичког спора тадашњи патријарх Никифор I Цариградски није отворено ставио на страну Платона и Теодора Студита. Имплицитно је био против царевог другог брака и јавно се држао по страни у вези са предметним питањем, уп. Поповић, *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 773. Овај став одговара истини, јер да је патријарх Никифор I Цариградски експлицитно заузео чврст став против другог царевог брака, доживио би прогонство као Платон и Теодор Студит.

¹⁰⁰¹ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 205.

¹⁰⁰² Исто.

нетљене. И заиста, прве мошти, које су у престоницу пренесене након васпо-стављања иконопоштовања 843. године, биле су заправо мошти светог Теодора Студита. Такође, заузимањем патријарха Методија I Цариградског пренесене су и мошти његовог учитеља и претходника на патријарашком трону Никифора I. Литургијски спомен светог Теодора Студита је 11/24. новембра.

* * *

Када су у питању односи духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборства, Теодор Студит (759–826) изрекао је дилему да ако канони нису општеобавезујући за све чланове Цркве, па и за самог византијског цара, онда или се(бе) цар изједначава са Господом или на сцену ступа безвлашће. Теодор Студит каже да ни слуге неће поштовати јеванђељски закон, ако примијете да га њихов господар не поштује, јер ако поменути закон није обавезан за њега, онда није ни за њих. Ако ови закони важе искључиво за слуге, а за господара не важе када год он то не жели, а он може да не поштује ниједан закон, онда или је цар Господ, јер само Он не подлијеже закону, или једноставно настаје хаос.¹⁰⁰³

Иконопоштовање се канонски темељи на одлуци Седмог васељенског сабора одржаног 787. године у Никеји. У овом смислу Седми васељенски сабор за Цркву представља неприкосновени ауторитет. Саборска одлука је потврда исправности иконопоштовања. Она означава не само слављење Бога, већ и поштовање богодане красоте и достојанства људског лика.¹⁰⁰⁴

Основни аргумент иконопоштовалаца у полемици, коју су водили са иконоборцима како првог периода иконоборства (726–780) тако и другог периода (813–843), у којем се Теодор Студит посебно истакао, била је реалност људске природе Господа Исуса Христа.¹⁰⁰⁵ Другачије речено, на истинитости Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве заснована је могућност

¹⁰⁰³ Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα τὸν αὐτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων*, PG 99, 1017; уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 91.

¹⁰⁰⁴ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 23.

¹⁰⁰⁵ Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, 1989, 70.

изображавања Његовог лика на светим иконама. Дакле, без Оваплоћења Господа Исуса Христа, иконопоштовање, па самим тим и иконописање, били би немогући. Зато за свету икону као такву Теодор Студит каже да је она резултат Оваплоћења Господа Исуса Христа од Духа Светог и Марије Дјеве.

Учешће Теодора Студита у одбрани светих икона кроз његова многобројна књижевна дјела¹⁰⁰⁶ било је немјерљиво. У свом књижевном опусу (нарочито у Посланицама – писмима која је слао) он инсистира на дистинкцији између *природе* и *ипостаси*.¹⁰⁰⁷ У *Писму Платону своје духовном оцу о поштовању икона* Теодор Студит каже: „Ὅρα οὖν τὸ διάφορον, ὅτι ἐπὶ τῆς φυσικῆς εἰκόνας καὶ τοῦ αἰτίου, ἡγουν τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς, ἡνίκα μία φύσις, μία καὶ προσκύνησις κατὰ τὸ ταυτὸν τῆς φύσεως οὐ τῆς ὑποστάσεως ἐπειδὴ ὡς μίαν φύσιν, μίαν καὶ προσκύνησιν καὶ δοξολογίαν ὁμολογοῦμεν τῆς ἁγίας Τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις, Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιος Πνεῦματος. Ἐπὶ δὲ τῆς μιμητικῆς εἰκόνας καὶ τοῦ ἀρχετύπου, ἡγουν Χριστοῦ καὶ τῆς Χριστοῦ εἰκόνας, ἡνίκα μία ὑπόστασις Χριστοῦ, μία καὶ ἐνταῦθα προσκύνησις ἐστὶ, κατὰ τὸ ταυτὸν δηλονότι τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, οὐ τὸ ἕτεροῖον τῶν φύσεων Χριστοῦ καὶ τῆς εἰκόνας“¹⁰⁰⁸ („Запази, дакле, разлику: код природне иконе и узрока, то јест Сина и Оца, пошто је једна природа – једно је и поклоњење [Оцу и Сину], по истоветности природи, а не ипостаси. Пошто исповедамо једну природу [Свете Тројице], исповедамо и једно поклоњење и славословље Свете Тројице, али три Ипостаси: Оца и Сина и Светога Духа. Док

¹⁰⁰⁶ *Antirrheticus primus*, PG 99, 329A–352B; *Antirrheticus secundus*, PG 99, 352C–388D; *Ἀντιρρητικός τρίτος κατὰ ἑκονομάχων (Antirrheticus tertius adversus iconomachos)*, PG 99, 389A–436A; затим многобројна писма савременицима, од којих би требало издвојити: *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα τὸν εαυτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 401–404), PG 99, 500A–505C; Тоῦ Ὁσίου πάτρος ημῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ηγουμένου τὸν στουδίου (*Ἐπιστολαί*), (*Epistolae*), PG 99, 904A–1116B; *Ναυκρατίῳ τέκνῳ (Naucratis filio)*, (*Epistolae*) 2, PG 99, 1293A–1298B. Навкратије Студит, cf. *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 5230, коме је Теодор писао ову последњу посланицу, био је игуман манастира Студион у вријеме одржавања Цариградског црквеног сабора 843. године.

¹⁰⁰⁷ *ODB* 2 (ур. A. Kazhdan), 1991, 966.

¹⁰⁰⁸ Θεόδωρος Στουδίτης, Θεοδώρου, *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα τὸν εαυτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 402), PG 99, 501C–D.

код иконе [настале] подражавањем и код њеног прволика, то јест код Христа и иконе Христове, пошто је једна ипостас Христа – једно је овде и поклоњење и то очигледно по истоветности те једне Ипостаси, а не по различитости природа Христа и иконе.“) „Оно, што се слика, није природа, већ ипостас.“¹⁰⁰⁹

Света икона је видљиво Јеванђеље. „И на тјелесновидној Његовој икони на дасци могуће је разумјети исто оно што и у бого(на)писаним Јеванђељима.“¹⁰¹⁰ Свете иконе (уз)воде људски ум из видљивог у невидљиво.¹⁰¹¹ Иако су у тијесној вези са својим прототипом, оне ипак не могу да се с њим поистовјеђују.¹⁰¹² Основна разлика између *архетипа* и *свете иконе* је у њиховој суштини. За Теодора Студита ова веза између *оригинала* и *свете иконе* је ипостасна као између *човјека* и његове *сјенке*. Међутим, сасвим је сигурно да иконоборачки идеолози под *сјенком* подразумијевају свете иконе, разликујући их од онога што је за иконопоштовалачку страну *прототип*.

4.7. Лав V Јерменин (813–820), цар византијски

Византијски цар Лав V Јерменин¹⁰¹³ (*Λέων Ε' Αρμένιος*, 813–820) био је икономах. Он се сматра зачетником другог периода иконоборства (813–843). За цара Лава V Јерменина¹⁰¹⁴ интересантан је податак да се од свих *нединастичких владара* (802–820) једино он декларисао као иконоборац. Познато је да током прве двије године владавине (813–815) није отворено изражавао своје иконоборачке тежње. Георгије Монах тврди да је цар Лав V Јерменин прве двије године владао законито (*ἔννομος*).¹⁰¹⁵

Пред патријархом Никифором I Цариградским (806–815) цар Лав V Јерменин заклетвом се обавезао на практиковање ортодоксије. Уосталом, ово је био предуслов да би стекао црквену благонаклоност. Заузврат је добио подршку патријарха

¹⁰⁰⁹ Theodorus Studitarum, *Antirrheticus tertius*, PG 99, 405B.

¹⁰¹⁰ Theodorus Studitarum, *Antirrheticus primus*, PG 99, 340D.

¹⁰¹¹ Barnard, „The Theology of Images“, *Iconoclasm* (ур. А. Bryer и J. Herrin), (1977) 13.

¹⁰¹² Ibid.

¹⁰¹³ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 1209–1210.

¹⁰¹⁴ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 12.

¹⁰¹⁵ Georgius Monachus Continuatus (ур. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 763, 6.

Никифора I Цариградског против византијског цара Михаила I Рангабеа (811–813) који је био под великим утицајем Теодора Студита (759–826). Међутим, ступивши на владарски престо, Лав V Јерменин показао се истинским сљедбеником двојице својих претходника, имењака и идеолошких истомишљеника из сиријске династије – Лава III Исавријанца (717–741) и Лава IV Хазара (775–780) који је био унук Лава III. Цар Лав V Јерменин олако је прешао преко датих обећања и погазио властиту заклетву. Но овим се није задовољио него је смијенио и патријарха Никифора I Цариградског као свједока пред којим је положио заклетву.

Искуство, које је Црква у Византијском царству стекла у периоду иконоборачке кризе (726–843), научило је носиоце њених духовних власти да буду неповјерљиви према представницима државе, тим прије када је у питању цар Лав V Јерменин. Њега састављач *Синаксара константинопољске цркве* ословљава надимком *Κοπρώνυμος*¹⁰¹⁶ или *Κοπρώνυμος* резервисаним искључиво за византијског цара Константина V (741–775).

Међутим, 815. године цар Лав V Јерменин испољио је своје прво непријатељство према светим иконама. За његову владавину карактеристично је то што је 815. наредио да се у свим храмовима Византијског царства свете иконе окаче тако високо да их вјерници не могу цјеливати.¹⁰¹⁷ Овим је онемогућено молитвено поштовање светих икона. То је био корак ка укидању култа светих икона како Господа Исуса Христа и пресвете Богородице, тако и светих анђела и светитеља. „Императори иконоборци су, уопштено говорећи, били способни владари и умни политичари.“¹⁰¹⁸ Из тог разлога се цар Лав V Јерменин, током своје владавине Византијом, угледао баш на њих.

Живот цара Лава V Јерменина завршио се напрасном смрћу, тако што је убијен у завјери 820. године. На владарском трону наслиједио га је византијски цар Михаил II (820–829), родоначелник аморијске (фригијске) династије.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁶ *Συναξάρι της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως (Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae)*, (ур. Н. Delehaye), Bruxelles 1902, 4. новембар, 192, 2, 16.

¹⁰¹⁷ Када је у питању датовање ове царске наредбе, истраживачи располажу подацима у којима се наводи и 814. година, cf. Lilie (ур.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, 1999, 158.

¹⁰¹⁸ Поснов, *История христианской Церкви* (до разделения Церквей – 1054), 1964, 457.

¹⁰¹⁹ *Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, Χρονικά* (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 214, 1.

4.8. Други иконоборачки сабор 815. године у Цариграду

Почетак другог периода иконоборства обично се у науци везује за 813. годину, односно за вријеме ступања на престо византијског цара Лава V Јерменина (813–820). Међутим, други период иконоборства, који је трајао све до 843, ипак је и званично отпочео Другим иконоборачким сабором у Цариграду 815. године.¹⁰²⁰ Други иконоборачки сабор одржан је тачно после Пасхе.¹⁰²¹ Мјесто одржавања је храм Свете Софије у Цариграду.¹⁰²² Председавајући Другом иконоборачком сабору био је цариградски патријарх иконоборачке оријентације Теодот I Мелисин¹⁰²³ или Каситер¹⁰²⁴ (815–821). Са иконоборачког становишта, Други иконоборачки сабор је централни догађај друге етапе иконоборства. Овај сабор одржан је у три сесије. На првој сесији прочитано је и утврђено учење које је саставила комисија цара Лава V Јерменина. На трећој сесији, којом је председавао византијски цар, припремљен је и одобрен орос.¹⁰²⁵ За иконопоштовалачки дио Цркве тај сабор, такође је био јеретички квазисабор, као и онај који је одржан 754. године у Јерији код Халкидона. Други иконоборачки сабор потврдио је одлуке Првог иконоборачког сабора. Такође, одбацио је одлуке Седмог васељенског сабора 787. у Nikeји. Постао је својеврсни путоказ иконоборству у његовом другом стадију.

Став учесника Другог иконоборачког сабора је да свете иконе нису идоли и супротан је ономе који су заступали учесници Првог иконоборачког сабора, који су заузели став да су иконе идоли, а иконопоштовање синоним за идолопоклонство и повратак идолослужењу. Ово је у ствари и једина разлика у ставовима двају иконоборачких сабора. Међутим, иако је Други иконоборачки сабор донио

¹⁰²⁰ Његов опис дат је у Alexander, P., „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)“, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 35–66; cf. *ODB* 1 (ур. А. Kazhdan), 1991, 513–514.

¹⁰²¹ Анастос, „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 152.

¹⁰²² Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 2009, 249.

¹⁰²³ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 7954.

¹⁰²⁴ Од (*Κασσιτερᾶς* или *Κασσιτηρᾶς*), cf. *ODB* 3 (ур. А. Kazhdan), 1991, 2054.

¹⁰²⁵ Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 2009, 249.

такав закључак, наизглед можда не покајнички али макар обећавајући због његовог помирљивијег тона, ипак је наредио конфискацију светих икона и њихово спаљивање. То је уједно својеврсни *specificum* и Првог иконоборачког сабора. Сличности првог периода иконоборства (726–780) и другог периода (813–843) огледају се у циљевима, а међусобне разлике у методологији. Исто тако, задаци двају иконоборачких сабора у потпуности су истовјетни, док се разлике манифестују једино у стратегији. Само наизглед дјелује да учесници Другог иконоборачког сабора са мало више такта приступају проблематици у вези са култом светих икона. Прије би се могло рећи да су овог пута обазривији.

Иконоборци на Другом иконоборачком сабору нису изашли са новим идејама или „доказима“. Из наведеног се може извести поуздан закључак да флорилегијум¹⁰²⁶ из 815. године не представља нарочиту новину у односу на онај флорилегијум из 754.¹⁰²⁷ Опоненти иконопоштовања на Другом иконоборачком сабору, а што се види из реконструкције аката у флорилегијуму из 815. године, буквално су преписали пет од укупно шест одјељака флорилегијума Првог иконоборачког сабора који се бавио питањем светих икона.¹⁰²⁸ Из наведеног је видљиво да су свете иконе најзаступљенија тема обају флорилегијума. Аутори флорилегијума из 815. нису формулисали никакав оригиналан став, већ су готово дословно преузели садржину ранијег флорилегијума из 754. године.¹⁰²⁹ Вриједно је поменути чињеницу о присуству оригенистичке мисли у оросу Другог иконоборачког сабора.¹⁰³⁰ Флорилегијум из 754. био је база флорилегијуму из 815. године.¹⁰³¹ Други период иконоборства посебно је био мањкав због недостатка нове

¹⁰²⁶ *ODB* 2 (ур. А. Kazhdan), 1991, 793–794.

¹⁰²⁷ Сидерис, „Теолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 129.

¹⁰²⁸ Alexander, „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)“, *DOP* 7 (1953) 37–66; cf. Serruys, D., „Les Actes du concile iconoclaste de l’an 815“, *École Française de Rome, Mélanges d’archéologie et d’histoire* 23 (1903) 345–351.

¹⁰²⁹ Анастос, „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 155.

¹⁰³⁰ Alexander, „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)“, *DOP* 7 (1953) 50–51.

¹⁰³¹ Анастос, „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 156.

доктрине, иако ни она пређашња, као што смо већ видјели, није представљала неко епохално ни планетарно откриће. Наиме, била је нешто већ виђено код Јевсевија Кесаријског и Епифанија Кипарског. На дјела поменуте двојице ранохришћанских писаца иконоборци су се веома здушно позивали, тврдећи да су у њима пронађени доктринарни елементи на којима иконоборство заснива своје учење. Међутим, Црква је 754. била рањивија него 815. године зато што још није имала саборски одређену и одобрену формулацију теологије иконе која је дефинисана тек на Седмом васељенском сабору. Дакле, одлуке Другог иконоборачког сабора Црква је дочекала неупоредиво спремније него рецимо закључке са јеретичког сабора у Јерији. Број учесника Другог иконоборачког сабора остао је до данас непознат.¹⁰³² *Акта* Другог иконоборачког сабора у Светој Софији нису сачувана као јединствен, интегрални документ.¹⁰³³ На основу иконоборачких цитата и њихових побијања, а захваљујући радовима, које је у егзилу написао цариградски патријарх Никифор I, *акта* Другог иконоборачког сабора дјелимично је реконструисао Паул Александер.¹⁰³⁴

4.9. Теофило (829–842), цар византијски, и почетак краја иконоборства

Јасни знаци опадања иконоборачке моћи видљиви су већ негдје послије Другог иконоборачког сабора у Цариграду 815. године, још у вријеме владавине византијског цара Лава V Јерменина (813–820). Византијски цар Теофило (*Θεόφιλος*, 829–842) био је син византијског цара Михаила II Валвосо (820–829).¹⁰³⁵ Цар Михаило II био је родоначалник *аморијске* или *фригијске* династије.¹⁰³⁶ Теофило је посљедњи иконоборачки цар и острашћени прогонитељ иконопоштовалаца.¹⁰³⁷

¹⁰³² Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 2009, 249.

¹⁰³³ Ibid.

¹⁰³⁴ Alexander, „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)“, *DOP* 7 (1953) 35–66.

¹⁰³⁵ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (ур. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 216, 38.

¹⁰³⁶ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 14.

¹⁰³⁷ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm* (Studies in Early Medieval History), 2012, 92.

Иконоборачка пошаст, која је захватила и у ропству држала Византијско царство више од једног столећа, свој посљедњи узлет доживјела је у доба када се на престолу налазио цар Теофило.¹⁰³⁸ Политика иконоборачког покрета господарила је још једино у престоници Византијског царства, уз здушну подршку свјетовних власти као и њихових све малобројнијих симпатизера. У унутрашњости је изгубила свој некадашњи ослонац. Подршка, која јој је указивана на почетку иконоборачке кризе, с временом је јењавала чак и у традиционално иконоборачким источним областима Византијског царства.¹⁰³⁹ Током посљедњих година владавине цара Теофила примјетно је једно шире духовно струјање у цариградској средини која је почела да окреће леђа институционализованом иконоборству.¹⁰⁴⁰

Током трогодишњег раздобља (836–839), у вријеме владавине цара Теофила, пострадали су браћа Теофан Начертани и Теодор Начертани или Насртани, (*Γράπτοι*),¹⁰⁴¹ исповједници православља.¹⁰⁴² Они су били у служби цара Теофила.¹⁰⁴³ Оптужени су за иконопоштовање. Ислеђивао их је извјесни логотет Теоктист.¹⁰⁴⁴ Најприје су били оптужени да су одбили да приме „вјеру“ цара Лава V Јерменина или, другачије речено, да усвоје цареву иконоборачку идеологију када су у вријеме његове владавине дошли у Цариград. Такође, били су оптужени да су се радовали његовој изненадној смрти 820. године. На обје оптужбе одговорили су одрично: а) као иконопоштоваоци у Цариград нису дошли у вријеме владавине цара Лава V Јерменина, што би, да одговара истини, било потпуно апсурдно, него у вријеме двогодишње владавине византијског цара Михаила I Рангабеа (811–813) и б) као хришћани нису се радовали цареву насилној смрти.¹⁰⁴⁵ Четири дана послје суочавања са оптужницом утамничени су

¹⁰³⁸ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 15.

¹⁰³⁹ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

¹⁰⁴⁰ Коматина, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, 2014, 37.

¹⁰⁴¹ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 336.

¹⁰⁴² *Vita Theodori Grapti*, PG 116, 672B–680A.

¹⁰⁴³ *Ibid*, PG 116, 673C, 676C.

¹⁰⁴⁴ Потоњи ревнитељ православне вјере у вријеме владавине царице Теодоре (842–856).

¹⁰⁴⁵ *Vita Theodori Grapti*, PG 116, 676B–C.

у Преторион. Ова двојица јерусалимских монаха доживјела су невиђено понижење кад су им у Цариграду на лица урезани јампски стихови.¹⁰⁴⁶ Послије тога послати су у егзил у Апамију у Витинији (Мала Азија).¹⁰⁴⁷

Такође, Методије I, потоњи патријарх цариградски (843–847), био је свирепо злостављан у вријеме владавине цара Теофила. Наиме, у то вријеме византијска војска изгубила је једну битку против Арабљана. У жељи да оправда војни неуспјех, односно да кривицу пребаци на неког другог, цар Теофило тада се обратио Методију, рекавши: „Бог зато и дарова победу непријатељима нашим што се међу нама налазе идолопоклоници.“ На ово је Методије одговорио: „Господ допусти непријатељима победу над хришћанима, јер се разгневи на хришћане зато што Га бешчесте на светим иконама Његовим.“¹⁰⁴⁸ Цара Теофила наслиједио је његов син Михаило III¹⁰⁴⁹ (842–867) умјесто којег је (због његовог малолетства) владала његова мајка удова царица Теодора (842–856).

4.10. Јован VII Граматик (837–843), иконоборачки идеолог

Цариградски патријарх Јован VII Граматик (*Ιωάννης Ζ' Γραμματικός*),¹⁰⁵⁰ (837–843) био је јерменског поријекла.¹⁰⁵¹ Иако је цариградски патријарх, он је по иконоборачкој острашћености права паралела византијском цару Константину V Копрониму (741–775). Као и доба цара Константина V Копронима и доба патријархата Јована VII Граматика карактеристично је по прогону монаштва. Овај цариградски патријарх наслиједио је Антонија I Силејског¹⁰⁵² или Силеумског¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁶ Ibid, PG 116, 676C–680A. Јамб (*Ἰαμβος*), поет, у класичној метрици двосложна стиховна стопа са првим кратким или ненаглашеним и другим дугим или наглашеним слогом. Ово је, у ствари, дванаестерац, стих од шест јампских стопа. Сенар или јампски триметар је најпознатији стих који се састоји од јамбова. Јамб је био реципиран у поезији посвећеној Баху и Деметри, одакле је прешао у сатиричну поезију Архилоха.

¹⁰⁴⁷ *Vita Theodori Grapti*, Ibid, PG 116, 680A.

¹⁰⁴⁸ Поповић, *Житија светих (за јун)*, 1975, 321.

¹⁰⁴⁹ *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 1363.

¹⁰⁵⁰ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 3199.

¹⁰⁵¹ *Tusculum Lexikon*, 1982, 379; cf. *ODB 2* (ур. А. Kazhdan), 1991, 1052; cf. *ibid.* 866.

¹⁰⁵² Називан је још и Казимата (*Κασ[σ]βιματᾶς*), cf. *ODB 1* (ур. А. Kazhdan), 1991, 124–125.

¹⁰⁵³ Геро, „Византијски иконоборци и монахомахија“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 43.

(821–837).¹⁰⁵⁴ Иконоборачка јерес свој посљедњи успон доживјела је у вријеме владавине византијског цара Теофила (829–842).¹⁰⁵⁵ У ово вријеме на катедри цариградских патријараха столовао је Јован VII Граматик. Чињеница да се налазио на трону патријараха цариградских, а у исто вријеме био и острашћени иконоборац, јесте својеврсни апсурд. Јован VII Граматик слови за предиспонираног цариградског патријарха. Такав статус обезбиједила му је велика блискост са царем Теофилом. Цариградски патријарх Јован VII Граматик је и коаутор одлука Другог иконоборачког сабора у Цариграду 815. године, одржаног у вријеме владавине византијског цара Лава V Јерменина (813–820).¹⁰⁵⁶

Седморица цариградских патријараха, на челу са Јованом VII Граматиком, исповиједали су јерес иконоборства: Анастасије (*Αναστάσιος*, 730–754); Константин II (*Κωνσταντίνος Β΄*, 754–766); Никита I (*Νικήτα Α΄*, 766–780); Павле IV (*Παύλος Δ΄*, 780–784); Теодот I Мелисин¹⁰⁵⁷ /Милисијски/ (*Θεόδοτος Α΄*, 815–821); Антоније I Силејски (*Αντώνιος Α΄*). Међутим, Јован VII Граматик био је острашћенији присталица иконоборачке јереси од свих цариградских патријараха-иконобораца.¹⁰⁵⁸ Он није припадао оном дијелу високог клира на који је свјетовна власт у Византији пресудно утицала у вези са заузимањем става према култу светих икона. Напротив, био је изузетно предузимљив човјек. С разлогом је понио епитет иконоборачког идеолога другог периода иконоборства.

Будући да је робовао обмани, цариградски патријарх Јован VII Граматик заиста је био убијеђен да је он једини чувар ортодоксије. Управо из овог разлога није било могуће очекивати његово покајање послје обнове иконопоштовања 843. године. Такође, за разлику од осталих цариградских патријараха-иконобораца, Јован VII Граматик је посједовао веома широко не само теолошко него и опште образовање. У IX вијеку византијски учитељ Јован VII Граматик пренио је

¹⁰⁵⁴ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 550.

¹⁰⁵⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

¹⁰⁵⁶ На писању тих одлука заједно с њим радио је и иконоборац Антоније I Силејски, потоњи патријарх цариградски, уп. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 207.

¹⁰⁵⁷ Или Мелисен, уп. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 207.

¹⁰⁵⁸ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

у Константинопољ нека мухамеданска учења о астрономији.¹⁰⁵⁹ Због свих ових особина, оснивач династије Аморијаца родом из Фригије,¹⁰⁶⁰ византијски цар Михаило II (820–829), поставио га је за учитеља свом сину Теофилу, потоњем византијском цару. Међутим, и поред тога што су цар Теофило као и цариградски патријарх Јован VII Граматик свим средствима покуша(ва)ли да одрже иконоборство макар у привидном животу, тромост те јереси с временом је постајала све очигледнија.¹⁰⁶¹

Цариградски патријарх Јован VII Граматик, због веома активне иконоборачке прошлости, уклоњен је са трона одлуком Цариградског црквеног сабора, одржаног 3/11. марта 843. године.¹⁰⁶² Такође, одлуком овог сабора, који су сазвали царица Теодора (842–856) и њен син Михаило III (842–867), потоњи византијски цар, на мјесто цариградског патријарха Јована VII Граматика изабран је и нешто касније устоличен Методије I (843–847).

4.11. Методије I (843–847), патријарх цариградски

Послије византијског цара Лава V Јерменина (813–820) на престо је дошао Михаило II Валвос¹⁰⁶³ или Травлос¹⁰⁶⁴ (820–829). Након што је цар Лав V Јерменин уклоњен с власти, тадашњи римски папа Паскал I (817–824) послао је по будућем патријарху Методију I¹⁰⁶⁵ (*Μεθόδιος Α'*) Цариградском (843–847) у Константинопољ писмо царевом насљеднику Михаилу II. У овом у писму адресант тражи од адресата да се врати на православље. Такође, писмо папе Паскала I садржало је и захтјев да нови цар из егзила врати патријарха Никифора I

¹⁰⁵⁹ Magdalino, P., „The road to Baghdad in the thought-world of ninth-century Byzantium“, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?* (ур. L. Brubaker), (Aldershot 1998) 209–210.

¹⁰⁶⁰ Постојбина иконоборства.

¹⁰⁶¹ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

¹⁰⁶² Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 273.

¹⁰⁶³ Балба.

¹⁰⁶⁴ Муцави или Муцавко од (*Τραυλός*), cf. Symeon Magister Continuatus (ур. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 649, 13.

¹⁰⁶⁵ *ODB 2* (ур. A. Kazhdan), 1991, 1355.

Цариградског (806–815) укључујући и васпостављање патријарашког достојанства које је одузето противзаконитом одлуком цара Лава V Јерменина. У извору *Житије патријарха Методија* о томе пише: „[Μεθόδιος] τόμους δογματικούς ἤτοι ὄρους ὀρθοδοξίας, παρὰ τοῦ πάπα λαβὼν, ἀνέρχεται πρὸς τὸ διάδοχον Λέοντος, ἐλίσις τοῦτον ἄξει πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν, καὶ ἀποκαταστήσει τὸν ἐν ἁγίοις Νικηφόρον τῷ ἰδίῳ θρόνῳ.“¹⁰⁶⁶

На почетку своје владавине цар Михаило II издавао се за доброг и непристрасног владара. Вратио је из егзила многе иконопоштоваоце, ослободивши их заточења и окова у које их је ставио цар Лав V Јерменин. Послије извјесног времена одбацио је то лицемјерно добротинство и отпочео злостављање иконопоштовалаца. Посебно се био изузео на Методија.¹⁰⁶⁷

Методије је једна од највећих жртава у другом периоду иконоборства (813–843). Као близак сарадник патријарха Никифора I Цариградског пострадао је најприје у вријеме цара Михаила II. Када је Методије разложним ријечима и без имало бојазни покушао да цара Михаила II убиједи да прихвати иконопоштовање, цар га је оптужио да шири немире, наредио да буде бичеван, последије чега је и утамничен у веома тешком здравственом стању. Убрзо, последије тога, протјеран је на острво светог апостола Анреја у Мраморном мору гдје је поново утамничен у просторију која је личила на гробницу. Са њим се налазио још један заробљеник. У извору *Житије патријарха Методија* пише: „Ὁ δὲ (βασιλεὺς) τοὺς τόμους δεξάμενος, ὡς ἰστὸν ἀράχνης ἐφαύλισεν, αὐτὸν δὲ τὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τρανῶς καὶ παρρησιασμένως διαγγέλλοντα, ὡς ταραχῆς φησὶν αἴτιον καὶ σκανδάλων, περὶ τὰς ἐπτακοσίας ἀνήρτησε μάστιγας, καὶ οὕτως ἡμιθνήτα λοιπὸν καὶ τὰ ἔσχατα πνέοντα, πρῶτον μὲν φρουρᾷ, ἔπειτα δὲ ἐν τινὶ τάφῳ εἰς τὸ τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέου νησίον κατέκλεισεν, ἐν ᾧ τάφῳ καὶ ἕτερος ἐπὶ τυραννίδι κατακέκλειστο.“¹⁰⁶⁸ Тачан разлог Методијевог утамничења није познат. О томе постоје три верзије: а) цар Михаило II прогнао је из Константинопоља Методија и злостављао Евтимија Сардског, који се нису покорили царевој самовољи, јер нису хтјели да се одрекну иконопоштовања, тако да је Методије утамничен, а Евтимије Сардски је, по

¹⁰⁶⁶ *Vita Methodii*, PG 100, 1248C.

¹⁰⁶⁷ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 4977.

¹⁰⁶⁸ *Vita Methodii*, PG 100, 1248C.

наредби царевог сина Теофила (829–842), избичеван о чему извор Теофанов настављач извјештава: „Ἐντεῦθεν καὶ Μεθόδιον τὸν μετὰ βραχὺ τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου ἀντιλαβόμενον καὶ Εὐθύμιον τὸν τηνικαῦτα Σάρδεων πρόεδρον, τῷ αὐτοῦ θελήματι μὴ ὑπέικοντας μηδὲ τὴν τῶν εἰκόνων ἐξαρνουμένους τιμὴν, τῆς πόλεως ἐξοθεῖ, καὶ τὸν μὲν θεῖον Μεθόδιον φυλακῇ παραδίδωσι κατὰ τὴν νῆσον Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου, καθ’ ἣν ὁ Ἀκρίτας ἐγγειτονεῖ, τὸν δὲ μακαρίτην Εὐθύμιον διὰ Θεοφίλου τοῦ οἰκείου υἱοῦ θανάτῳ παραδίδωσι, βουνεῦροις τυπτόμενον ἀφειδῶς;“¹⁰⁶⁹ б) према другом извору мотиви Методијевог злостављања су другачије природе, јер је цар Михаило II био свјестан да Методије има велики утицај у Константинопољу, те је морао да нађе начина како би га уклонио; в) одлазак у Рим без знања цара Михаила II јесте трећи могући мотив за Методијево прогонство.

Методије је неупоредиво више пострадао у доба последњег иконоκλαстичког успона у вријеме владавине византијског цара Теофила. Тада је дошло до нових прогона иконопоштовалаца. Методије је јавно осудио иконоборачку јерес, због чега је поново био оптужен да шири немире. Када је Методије одбацио оптужбе, цар Теофило је добио напад бијеса и наредио Методијево бичевање. Одлучио је да Методија казни са 600 бичева, о чему такође извор *Житије патријарха Методија* доноси сљедећи извјештај: „γυμνοῖς τοῖς νότοις αὐτοῦ καὶ τοῖς στέρνοις ὑπὲρ τὰς ἐξακοσίας μάστιγας, καὶ οὕτως ἡμιθανῆ καὶ τῷ αἵματι πάντοθεν πεφυρμένον, ἔν τινι ὑπογαίῳ ἄντρῳ τοῦ παλατίου, διὰ τινος στομίου, ριφῆναι προσέταξεν.“¹⁰⁷⁰ „Теофил нареди да светог Методија бију по лицу, при чему му толико разбише вилице, да св. Методију целог живота остаде на лицу велик и ружан ожиљак. Будући патријархом, свети Методије расече

¹⁰⁶⁹ Cf. Theophanes Continuatus (гр. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 48, 8–15. Готово идентичан извјештај о Методијевом страдању у вријеме цара Михаила II доноси и сљедећи извор: „τὸν εὐαγῆ Μεθόδιον ἀδίκως τιμωρησάμενος καθ’ εἰρκτὴν ἐφυλάκισεν περὶ τὴν νῆσον Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου καθ’ ἣν ὁ Ἀκρίτας ἐγγειτονῶν ἐμφανίζετε οὗ ἀντικρὺ καταπρῆσαι τοῦτον οἰόμενος. Εὐθύμιον τὸν μητροπόλεως Σαρδιανῶν ἐξηγούμενον Θεόφιλος βουνεῦρις χαλεπῶς ἐθανάτωσεν“, cf. Ἰωάννης Σκυλίτζης, *Σύνοψις ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ τῆς ἀναίρεσεως Νικηφόρου βασιλέως τοῦ ἀπὸ γενικῶν καὶ μέχρι βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Κομνηνοῦ συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου κουροπαλάτου καὶ γερονότου μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίβλας τοῦ Σκυλίτζη* (Joannes Scylitzae, *Synopsis historiarum*), (гр. I. Thurn), (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 5), Berlin – New York 1973, 28, 85–91.

¹⁰⁷⁰ *Vita Methodii*, PG 100, 1252B.

крајеве панакамилавке и њима превезиваше вилице, да би сакрио ожиљак. Из поштовања према светом исповеднику сви монаси, по угледу на њега, стадоше носити панакамилавке са расечцима.¹⁰⁷¹ У знак покајања цара Теофила или као гест његове добре воље или из неког трећег разлогâ, познатог само цару, једно извјесно вријеме Методије је био настањен на царевом двору.¹⁰⁷² По царевој жељи ангажован је у својству његовог савјетника.¹⁰⁷³

У договору са Методијем, царица Теодора сазвала је Цариградски црквени сабор за мјесец март 843. године. Одлуком Црквеног сабора у Цариграду, одржаног 3/11. марта 843, иконоборац Јован VII Граматик збачен је са трона цариградских патријараха. Свети Оци, учесници овог сабора, донијели су одлуку да на његово мјесто буде изабран и нешто касније устоличен иконопоштовалац Методије. Извори о Методију углавном се односе на доба његовог патријархата. Насупрот реченом, сасвим су ријетки извјештаји изворâ који говоре о Методијевом поријеклу, дјетињству, младости и служби у Цркви прије избора на мјесто патријарха. Патријарх Методије I Цариградски води поријекло из града Сиракузе са Сицилије. „Μεθόδιος τὰς Συρακούσας ἔσχε πατρίδα.“¹⁰⁷⁴ Посједовао је веома широко опште образовање и спадао у интелектуалну елиту свог времена.

У вријеме, када је троном цариградских патријараха управљао Методије I, дошло је до коначне побједи иконопоштовања над царском јереси иконоборства, а послије и до повратка светих икона у храмове широм Византијског царства. Заједно са цариградским патријарсима: Германом I (715–730), Тарасијем (784–806) и Никифором I, Методије I такође представља отпор носиоцима иконоборачке идеологије. Од патријараха: Тарасија, Никифора I, Методија I и у постиконоборству Игњатија, светитељски култ пратио је цариградске предстојатеље.¹⁰⁷⁵ Методије I Цариградски написао је спис против Студитâ који

¹⁰⁷¹ Поповић, *Житија светих (за јун)*, 1975, 321.

¹⁰⁷² Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 273.

¹⁰⁷³ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm (Studies in Early Medieval History)*, 2012, 93.

¹⁰⁷⁴ *Vita Methodii*, PG 100, 1245B.

¹⁰⁷⁵ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 230.

носи назив *Epistola contra Studitas*¹⁰⁷⁶ и Службу светом Теофану Сигријану, Исповједнику (12/25. марта).¹⁰⁷⁷ Литургијски спомен светог патријарха Методија I Цариградског је 14/27. јуна.¹⁰⁷⁸

4.12. Теодора (842–856), регент у име цара Михаила III (842–867)

Теофилова супруга Теодора¹⁰⁷⁹ (*Θεοδώρα*, 842–856)¹⁰⁸⁰ била је регент (*συμβασилεύς*) у име свог малољетног сина, потоњег византијског цара Михаила III. У вријеме њеног регентства дошло је до коначног тријумфа иконопоштовања над иконоборачком царском јереси. Извори први уочавају евидентне сличности између двију царица: Ирине (797–802) из првог периода иконоборства (726–780) и Теодоре из другог периода иконоборства (813–843). Заслуге, које на крају првог периода иконоборства припадају царици Ирине, на крају другог периода иконоборства, и уопште на крају иконоборачке кризе, приписане су царици Теодори. Колико је царица Ирина, заједно са својим сином византијским царем Константином VI (780–797), заслужна за одржавање Седмог васељенског сабора 787. године у Nikeји, толико је и царица Теодора, такође заједно са својим сином царем Михаилом III, остала упамћена по организацији Цариградског црквеног сабора 843.

Од свих византијских царева *фригијске династије* (820–867) само су царица Теодора и цар Михаило III исповиједали иконопоштовање. Царичина наредба о престанку прогона свих бранилаца светих икона – монаха и свјетовњака датована је у прољеће, односно рано љето 842. године.¹⁰⁸¹ Царица Теодора је, у договору са патријархом Методијем I Цариградским (843–847), сазвала Цариградски црквени сабор за мјесец март 843. Њој је припала и заслуга за организацију поменутог сабора. Између осталог, организација је подразумијевала

¹⁰⁷⁶ PG 100, 1293C–1297B.

¹⁰⁷⁷ Поповић, *Житија светих* (за март), 1973, 283–295.

¹⁰⁷⁸ Поповић, *Житија светих* (за јун), 1975, 319–328.

¹⁰⁷⁹ Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 16–17.

¹⁰⁸⁰ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 7286.

¹⁰⁸¹ Одлука о сазивању сабора донесена је крајем љета 842. године.

и упућивање писама-позива монасима да, као најзаслужнији за тријумф иконопоштовања, присуствују Цариградском црквеном сабору. Једино што је царица Теодора тражила заузврат, као неку врсту уступка, од патријарха Методија I Цариградског јесте да са њеног мужа, византијског цара Теофила (829–842), макар дјелимично буде скинута анатема. Ово је тражено не толико због самог цара Теофила, колико због његовог сина цара Михаила III.¹⁰⁸²

Поред иконопоштовалачког опредјељења, које је красило како Атињанку царицу Ирину тако и Пафлагоњанку царицу Теодору, још један веома значајан детаљ чини ове двије царице веома сличним, али и особитим. Наиме, у вријеме одржавања двају сабора (Другог никејског васељенског и Цариградског црквеног сабора) ниједна од њих није била владарка у пуном капацитету. Међутим, они, који су уводили иконоборство, као што су то нпр. били византијски цареви, који су владали прије царице Теодоре и прије, као и послије царице Ирине: Лав III Исавријанац (717–741), Константин V Копроним (741–775), Лав IV Хазар (775–780), Лав V Јерменин (813–820), Михаило II (820–829) и Теофило (829–842), били су први представници државе са свим прерогативима власти. Дакле, иако нису имале потпуно „одријешене руке“, јер су биле регенти у име својих синова, ипак су Цркви донијеле слободу – царица Ирина привремену или дјелимичну, а царица Теодора коначну. Васпостављање и повратак култу светих икона услиједили су 843. године. Ова чињеница подстакла је обнову литургијског поштовања светих икона на територији цијелог Византијског царства.

4.13. Узвишеност свештених над свјетовним властима

О узвишености духовних у односу на свјетовне власти једним дијелом говори и интертестаментарна књижевност. Посебно је ово изражено у спису *Тестаменти (Завјештања) дванаесторице патријарха (Test XII)*. Претпоставља се да је овај спис настао око 150. године прије Христа.¹⁰⁸³ Такође, постоји и мишљење према којем се (*Test XII*) датује у раздобље од 137. прије Христа до 107.

¹⁰⁸² Nicephorus, *Chronographia brevis* (ур. I. Bekker), (CSHB 1), 1829, 753, 18–19.

¹⁰⁸³ Томић, И., *Противници есенске заједнице у кумранским рукописима*, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 2004, 160.

године хришћанске ере. Неки тестаменти дванаестице патријараха изгубљени су, док је рукопис *Tjuda* (4Q184) сачуван.¹⁰⁸⁴ Узвишеност духовних над свјетовним властима јесте тема која је нарочито заступљена у *Јудином завјештању* (*Tjud*).¹⁰⁸⁵

Господ Исус Христос објаснио је својим ученицима, дванаестици апостола, есенцијалну разлику између духовних власти¹⁰⁸⁶ и свјетовних власти.¹⁰⁸⁷ „А Исус дозвавши их рече им: Знате да они који се сматрају владарима народâ господаре над њима, и великаши њихови владају над њима. Али међу вама да не буде тако; него који хоће да буде међу вама велики, нека вам служи; и који хоће међу вама да буде први, нека буде свима слуга. Јер Син Човјечији није дошао да му служе него да служи, и да даде живот свој у откуп за многе“ (Мк 10, 42–45; уп. Мт 20, 25–28; 23, 11; уп. Мк 9, 35; уп. Лк 22, 25–27; уп. Флп 2, 7). У хришћанству је човјекова личност доживјела своју истинску еманципацију у најисправнијем поимању ове ријечи, као и потпуну афирмацију: укинута је ропство,¹⁰⁸⁸ умањен је притисак нове хришћанске државе на човјекову личност као и на њен интегритет, заштићена су права утамничених и потлачених (женâ, дјецe и других обесправљених по различитим основама).

Духовне власти или Црква, као аутентично Царство истине, ни у чему не зависећи од царског жезла, истом том царском жезлу, као символу свјетовних власти у Византијском царству, дају част и освештање. Царски жезал нема ослонца без духовних власти које су суверене у односу на њега. Црква се вијековима напајала ријечима Господа Исуса Христа које су поуздана смјерница за начин дјеловања духовних власти: „[...] Али међу вама да не буде тако [...]“ (Мк 10, 43). У источноромејском законодавству задатак Цркве, као нарочитог организма, разликовао се од задатка државе.¹⁰⁸⁹ Јован Златоусти истиче узвишеност духовних у односу на

¹⁰⁸⁴ Исто.

¹⁰⁸⁵ Becker, J., *Untersuchungen zur entstehungsgeschichte der Testamente def Zwölf Patriarchen*, Leiden: E. J. Brill, 1970, 306–326; cf. Charles, R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908, 68–100.

¹⁰⁸⁶ *Auctoritas*.

¹⁰⁸⁷ *Potestas*.

¹⁰⁸⁸ Институт античког свијета.

¹⁰⁸⁹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 134.

свјетовне власти: „Ὅσα ἄν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Ὁ βασιλεὺς τὰ ἐνταῦθα πελίστευται, ἐγὼ τὰ οὐράνια ἐγὼ ὅταν εἴπω, τὸν ἱερέα λέγω“¹⁰⁹⁰ („Свјетовне власти су нижег достојанства од духовних власти, па самим тим и држава од Цркве. Као што је небо узвишеније од земље, а душа или дух претпостављени тијелу, тако је и служба у Цркви далеко узвишенија од грађанске службе.“) Дакле, несумњива је чињеница да је узвишеније *царство духовно* од *царства земаљског* и *чин духовни* у односу на *чин земаљски*.¹⁰⁹¹

У Византији су носиоци и духовних и свјетовних власти Господњи помазаници: цариградски патријарх – *Духом*, а византијски цар – *миром*.¹⁰⁹² Циљеви свјетовних власти приземнији су и служе само као предуслов за дјеловање духовних власти. На примјер, циљ свјетовних власти је уређење спољашњег живота човјечанства – поданикâ државе, док је циљ духовних власти вјечно блаженство у које нас уводи Црква уз помоћ Богом дарованих овлашћења. Као што су духовне власти узвишеније од свјетовних, тако је и свештенички чин узвишенији од царског достојанства, само што то свакако треба схватити у духовном, а не у правном смислу.¹⁰⁹³ Колико је душа претежнија од хране и тијело од одијела (Мт 6, 25), толико је свештенство узвишеније од царства, јер свештенству је даровано да „свезује“ и „раздрјешава“ (Мт 18, 18).

Обавезе, које поданици имају према држави су: плаћање пореза, војна служба (служење војног рока, ратно учешће), лојалност и др. Методологија, коју свјетовне власти примјењују у сврху постизања сопствених циљева често је груба и нетактична, а опет понекад и неопходна, свакако због законпреступникâ. Користећи принуду, држава мањим злом спречава веће (зло).¹⁰⁹⁴ Када држава¹⁰⁹⁵ не

¹⁰⁹⁰ Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Ὁμιλία* 4 (Joannes Chrysostomus, *Homilia* 4), PG 56, 126; cf. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους δευτέραν ἐπιστολὴν*, *Ὁμιλία* 15' (Joannes Chrysostomus, *In secundam ad Corinthios epistolam commentarius*, *Homilia* 15), PG 61, 507.

¹⁰⁹¹ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 215.

¹⁰⁹² Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 2001, 328.

¹⁰⁹³ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 215–216.

¹⁰⁹⁴ У једној од многобројних дефиницијâ државе, између осталог, стоји написано: „[...] Држава [...] располаже свим средствима међу којима је и принуда, и може силом да спроводи одлуке својих органа.“

¹⁰⁹⁵ Цсл. *држава* (моћ, сила).

обуздава, већ подстиче зло, тада престаје обавеза њених поданика да јој се покорavaju. С друге стране, чланство у Цркви засновано је искључиво на слободи, јер бити члан Цркве Христове слободна је воља свих њених чланова.¹⁰⁹⁶ Међутим, овдје слободну вољу не треба схватити као слободу за манифестовање прикривене злобе. Обрађајући се византијском цару Лаву III Исавријанцу (717–741) римски папа Григорије II (715–731) каже: „Ако царе тебе неко повреди, ти му одузимаш кућу и имање, остављаш му само душу, и на крају или га обесиш, или обезглавиш, или протераш, растављаш га од деце и свих сродника и пријатеља његових. Архијереји нису такви. Ако ко сагреси и исповеди се, уместо вешања и обезглављивања, налаже се на његов врат Јеванђеље и крст, и чувају га на усамљеном месту, налажу му разна црквена послушања, и за оглашене (катихумене), затим на стомак пост, на очи неспавање (будност), а у уста његова славословље. Након доброг уразумљивања и подужег поста, предлаже му се Тело Господње и Света Крв, и учинивши га сасудом и обезгреховљеним, враћају га чистим и непорочним ка Господу. Погледај царе разлике између Цркава и царстава!“¹⁰⁹⁷

Немогуће је (а да је и могуће непродуктивно је) да било која власт – духовна или свјетовна – при испуњавању својих задатака употребљава средства оне друге. Илустрације ради, када би неким случајем духовне власти за постизање властитог циља, који је нпр. потпуно легитиман, примјењивале методе принуде као средство државног апарата, које су нелегалне када је у питању дјеловање у црквеној сфери и друго су име за силу, а што је у православној Цркви досад невиђено, Црква би доживјела декаденцију властитог угледа и престала да буде Црква. По истовјетном кључу, и држава би изгубила својства државе и доживјела девастацију сопствених државних институција као таквих, ако би којим случајем, рецимо, обавезу плаћања пореза препустила слободној вољи својих грађана.

У доба првог гоњења Цркве (до 313. године) духовне власти су пуна три вијека постојале и опстајале без икакве помоћи свјетовних власти. Тачније, духовне власти биле су прогоњене од свјетовних власти, али су извојевале

¹⁰⁹⁶ Перих, *Црквено право*, 1999², 179.

¹⁰⁹⁷ Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem /epistola secunda/* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми*, 2014, 283), Mansi XII, 978D–979A.

тријумф над својим тлачитељима. Способношћу да егзистира и мимо државе, Црква је показала своју неупитну и апсолутну самосталност, али и снагу. Иако је већ постало аксиом да је духовна власт узвишенија од свјетовне, Господ Исус Христос кратком изреком (Мт 22, 21; уп. Мк 12, 17; уп. Лк 20, 25) Својим сљедбеницима даје до знања да су примарног карактера обавезе које сви хришћани имају према држави. На овај начин одбацује се било чији приговор, јер Господ Исус Христос од Својих сљедбеника не захтијева да прво измире обавезе према Цркви па тек онда према држави, већ обрнутим редослиједом. Шта припада *ћесару*, а шта *Богу* чврста је основа на којој је Господ Исус Христос уредио природу односа духовних и свјетовних власти за сву вјечност.¹⁰⁹⁸ „Υπείκομέν σοι, ὦ βασιλεῦ, ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον πράγμασι, φόροις, τέλεσι, δοσοληψίαις, ἐν οἷς σοι τὰ καθ’ ἡμᾶς ἐγκεχέρισται ἐν δὲ τῇ ἐκκλησιαστικῇ καταστάσει ἔχομεν τοὺς ποιμένας τοὺς λαλήσαντας ἡμῖν τὸν λόγον καὶ τυλώσαντας τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν“¹⁰⁹⁹ („Слушаћемо те, о царе, у питањима која се тичу свакидашњег живота, порезима, царинама, давањима и узимањима, у ономе што ти је од нашега поверено. У црквеном устројству имамо пастире који су нам проповедали реч Божију и који су обликовали црквене уредбе.“)

Будући да нису имале никаквих ограничења, макар када је у питању доба иконоборства (726–843), свјетовне власти у Византијском царству остале су без премца и у духовној сфери.¹¹⁰⁰ Поједини, углавном западни историчари настојали су, а и данас настоје, да однос свјетовних према духовним властима у Византијском царству у доба иконоборства именују сљедећим фразама: „политички интереси“, „реформаторство“, „друштвена корист“, „државничке способности“ царева-иконобораца и др.¹¹⁰¹ Са посебним акцентом на период иконоборачке кризе, свјетовне власти биле су далеко надмоћније у поређењу са духовним властима. Истине ради, свјетовне власти с почетка иконоборачке кризе нису биле опсједнуте намјером да изврше супремацију, а камоли насиље над духовним

¹⁰⁹⁸ Kotter, *Orationes* 3:103–104, 35–38.

¹⁰⁹⁹ Ibid, 3:104, 38–43.

¹¹⁰⁰ Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, 2007, 164.

¹¹⁰¹ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 27.

властима.¹¹⁰² Више су биле обузете идејом о уклањању најприје светих икона, а потом и укидању њиховог молитвеног поштовања и сваког помена икона. Међутим, духовне власти свјесне су чињенице о неопходности постојања свјетовних власти, али несумњиво им је дража истина, односно свијест о стварној потреби његовања и упражњавања култа светих икона. Црква као *стуб* и *тврђава* истине (1. Тим 3, 15), а и ко би други, ста(ја)ла је на путу тој царској намисли. Због супротстављања поменутој императорској самовољи, свјетовне власти обрушиле су се на Цркву свом својом снагом, остваривши превласт, односно насиље над духовним властима у периоду дужем од стотину година.

4.14. Црквени сабор у Цариграду 843. године

Византијски цар Михаило II (*Μιχαήλ Β΄*, 820–829) је оснивач династије *Аморијаца*.¹¹⁰³ Неблагодоклоно је гледао на сваку јавну расправу о светим иконама. Заглушујући покатад оштру полемику између иконопоштовалачке и иконоборачке стране у Византијском царству, покушавао је да буде неутралан у вези са предметним питањем.¹¹⁰⁴ Заносио се арбитражном улогом у иконопоштовалачко-иконаборачком диспуту.

Као што је већ поменуто, проблем односа према култу светих икона био је толико комплексан да се због иконоборачке искључивости уопште није могао заузети уздржан став. Сваког, ко није био с њима, иконоборци су доживљавали као неког ко им је супротстављен или другачије речено, ко год није испољавао иконоборачку оријентацију, пред иконоборцима је третиран као противник. Међутим, иконопоштовалачка страна, руковођена принципом икономије, сматрала је да је с њом свако ко није био против ње или другим ријечима, иконопоштовалац је свако ко није био дјелатни иконоборац. Византијска историографија цара Михаила II ипак памти као иконоборца.

¹¹⁰² Појам *супрематија* такође је у потпуно равноправној употреби у савременом јавном дискурсу.

¹¹⁰³ Називана је још и *фригијском* династијом. Овај назив добила је по области која се налазила на истоку Византијског царства. Остала је запамћена као једно од жаришта најекстремнијег иконоборатства.

¹¹⁰⁴ Имао је говорну ману.

За разлику од цара Михаила II, његов син и насљедник на престолу Теофило (*Θεόφιλος*, 829–842) био је веома образован владар. Иконоборачку острашћеност наслиједио је од свог учитеља цариградског патријарха Јована VII Граматика (837–843), који је, као што је већ познато, био најистакнутији иконоборачки идеолог из редова високе јерархије. Византијски цар Теофило испољавао је посебну љубав према византијској култури, али и према арабљанској умјетности. Његова владавина позната је по највећем утицају арабљанске културе у Византији.¹¹⁰⁵ Био је опчињен арабљанском културом, односно у то доба арабљанска култура достигла је свој највећи успон. Интересантно је навести да је владавина посљедњег цара-иконоборца Теофила у историјским изворима остала упамћена као посљедњи узлет иконоборства, али зато и један од најтежих удараца који је та јерес задала Цркви. Колико је по насиљу над духовном влашћу византијски цар Константин V Копроним (741–775) обиљежио први период иконоборства (726–780), толико је по размјерама репресије у другом периоду иконоборства (813–843) препознатљива владавина цара Теофила. Његовом смрћу, 28. јануара 842. године, дошло је до природног окончања велике кризе. Она је изражавана кроз иконоборачки покрет (726–843) и на крају је доживјела апсолутни фијаско.

Актуелни цариградски патријарх Јован VII Граматик и већина тадашњих епископа, као највиши представници духовних власти у Византијском царству, углавном су се декларисали као иконоборци. Царица Теодора (842–856) све своје наде полагала је у византијско монаштво са животом достојним дивљења, као и са веома богатим богословским образовањем, што му је и пред духовним и пред свјетовним властима обезбјеђивало неспоран ауторитет.

Завршни и одлучујући ударац иконоборачкој царској јереси није задала смрт цара Теофила, него је то учинио Цариградски црквени сабор. Поменули смо да је први период иконоборства обиљежен Првим иконоборачким сабором 754. године у Јерији. Одговор иконопоштовалачке стране на то прво иконоборачко саборовање био је одржавање Седмог васељенског сабора 787. у Никеји.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁵ Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 209.

¹¹⁰⁶ Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, 2005, 273.

Пошто је други период иконоборства званично отпочео Другим иконоборачким сабором 815. године у Цариграду, тако је истовјетном путањом требало воспоставити православље. Другим ријечима, требало је сазвати сабор архијереја који би поново увео иконопоштовање.¹¹⁰⁷

Царица Теодора сазвала је Цариградски црквени сабор за мјесец март 843. године.¹¹⁰⁸ Овим сабором дефинитивно је окончана ера иконоборства која је трајала више од једног стољећа. Одлуком Цариградског црквеног сабора свете иконе напoкoн су враћене у храмове гдје се и до данас налазе. Цариградски црквени сабор потврдио је одлуке Седмог васељенског сабора, а одбацио одлуке двају иконоборачких сабора – из 754. и 815. године.¹¹⁰⁹ Важно је напоменути да се извјештаји релевантних извора у вези са питањем одржавања саборских сједница разликују. Све саборске сједнице одржане су у раздобљу од Недјеље сиропусне (Бијелих поклада), 4. марта, до прве недјеље Предваскршњег поста, 11. марта 843. На овај начин закључак Црквеног сабора у Цариграду 11. марта представља континуитет са саборским засиједањима. Други, пак извори, као што су *Дјела Давида, Симеона и Георгија Монаха*, тврде да су сва саборска засиједања одржана до Недјеље сиропусне 4. марта, а да је Сабор закључен у Недјељу православља 11. марта.¹¹¹⁰ Према овом извору, временски период од седам дана, прецизније од 4. до 11. марта, био је без садржаја. Цариградски црквени сабор закључен је у прву недјељу Великог поста, 11. марта, и у томе су сви извори сагласни.¹¹¹¹ На

¹¹⁰⁷ На истовјетан начин Седми васељенски сабор осудио је јеретичко саборовање са Првог иконоборачког сабора да би Други иконоборачки сабор у Цариграду прогласио ништавним одлуке Другог никејског сабора и потврдио одлуке Првог иконоборачког сабора, cf. Alexander, „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus)“, *DOP* 7 (1953) 40–41.

¹¹⁰⁸ *ODB* 1 (yp. A. Kazhdan), 1991, 514.

¹¹⁰⁹ Цариградски црквени сабор одржан је током Недјеље сиропусне од 4. до 11. марта.

¹¹¹⁰ Δαβίδ, Συμεών, καὶ Γεώργιος, *Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις περὶ τῶν τρισμακάρων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Δαβίδ, Συμεών καὶ Γεωργίου, τῶν ἐν παλαιοῖς καὶ δεινοῖς χρόνοις φωστήρων ἀναλαμπάντων, Εὐλόγησον, πάτερ* (Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylene in insula Lesbo), (yp. J. van den Gheyn), *Analecta Bollandiana* 18, (Bruxelles 1899) 249, 11–250, 28.

¹¹¹¹ „Ἐφ’ οἷς τὴν ἐκκλησίαν ἀπολαβόντες, καὶ τῷ Μεθoδίῳ ἀγιοτάτῳ τὴν τῆς ἀρχιερωσύνης ἀποδεδωκότες τιμὴν, τῇ πρώτῃ τῶν ἀγίων νηστειῶν κυριακῇ σὺν αὐτῇ τῇ δεσποίνῃ πάννουχον ὑμνωδίαν ἐν τῷ κατὰ τὰς Βλαχέρνας ἱερῷ τεμένει τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν δεσποίνης καὶ θεοτόκου τετελεκότες, τῇ ἕωθεν μετὰ λιτῆς τῷ μεγάλῳ τοῦ θεοῦ λόγῳ τεμένει καταλαμβάνουσι“, cf. Theophanes Continuatus (yp. I. Bekker),

закључењу Црквеног сабора у Цариграду прочитане су завршне одредбе ороса Седмог васељенског сабора.¹¹¹² Завршне одредбе овог ороса (*explicite*) говоре о (пр)очишћењу Цркве од поражених јеретика-иконобораца.

4.15. Тријумф иконопоштовања и Недјеља православља

Тријумфом православља над иконоборством у вријеме цариградских патријараха Методија I (843–847) и касније у постиконаборству Фотија, у Цркви Христовој васпостављени су *мир* и *јединство*. На овом миру у *вјери* и *љубави* нарочито је, у иконопоштовалачком раздобљу, инсистирао патријарх Тарасије Цариградски (784–806) у својству предсједавајућег Седмом васељенском сабору.¹¹¹³

(CSHB 45), (1838) 154, 2–7; „Καὶ πάντας τοὺς ὑπὸ Θεοφίλου ἐξορίστους μοναχοὺς καὶ ἐπίσκοπους ἐνώσασα τὴν ὀρθόδοξον ἐβεβαίωσε πίστιν καὶ τὴν ἐκκλησίαν εἰρήνευσεν τῇ πρώτῃ κυριακῇ τῶν ἁγίων νηστεῶν“, cf. Georgius Monachus Continuatus (уп. I. Bekker), (CSHB 45), (1838) 811, 13–16; cf. Μαρκόπουλος, *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* (BHG 1731), *Byzantina Symmeikta* 5, 266, 14–23; cf. *Acta Davidis* (уп. J. Van den Gheyn), *AnBoll* 18 (1899) 250, 16–28; cf. „Vita Irenes hegoumenae virginis Constantinopoli in Chrysobalanto“ (уп. J. Pinius), *Acta Sanctorum* 33:6 (јул), (Antverpiae 1729) 603A; cf. Συμεὼν Μάγιστρος καὶ Λογοθέτης, *Χρονικά* (уп. S. Wahlgren), (CFHB 44:1), 2006, 232, 2–13.

¹¹¹² *Βίος του Μιχαήλ του Συγκέλλου (The Life of Michael the Synkellos)*, (уп. M. B. Cunningham), Belfast 1990, 104, 26–28; cf. *Πράξις ἑβδομη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 380B.

¹¹¹³ Тарасиос Κωνσταντινουπόλεως, *Απολογητικὸς πρὸς τὸν λαὸν σχεδιασθεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἐδήλωσαν εὐ βασιλεύοντες τοῖς λαοῖς τοῦ γενέσθαι πατριάρχην, παρὰ Ταρασίου τοῦ καὶ προχειρισθέντος εἰς ἰνδικτιῶνα οὐδόην, ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,ζβθϵ’* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пету, Шести и Седми*, 2014, 323–324), PG 98, 1424C–1428A; cf. Mansi XII, 986D–990B; уп. (ДВС 4, 335–337); cf. Тарасиос Κωνσταντινουπόλεως, *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἱερεῖς Ἀντιοχείας, καὶ Ἀλεξανδρείας, καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пету, Шести и Седми*, 2014, 332–335), PG 98, 1460D–1468B; cf. Mansi XII, 1119D–1127A; уп. (ДВС 4, 399–402); Тарасиос Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ γαλινοτάτοις ἡμῶν βασιλεῦσι Κωνσταντίνῳ καὶ Εἰρήνῃ τῇ αυτοί μητρί Τарасиос ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς θεοφιλᾶκτου καὶ βασιλῆδος ἡμῶν πόλεως νέας Ρώμης, καὶ πᾶσα ἡ ἁγία σύνοδος ἡ κατ’ εὐδοκίαν Θεοῦ, προστάζει δὲ τῆς φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλείας συνελθοῦσα ἐν ταύτῃ τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τὸ δεύτερον* (српски превод у Поповић, *Васељенски сабори Пету, Шести и Седми*, 2014, 374–378), PG 98, 1428B–1436D; cf. Mansi XIII, 400D–408D; уп. (ДВС 4, 600–604).

Прво гоњење Цркве у паганском Римском царству до Миланског едикта 313. године познато је као доба када је православље било изложено нападима споља, а вријеме иконоборства (726–843) по нападима унутрашњих непријатеља. Тријумф над иконоборачком јереси не чини једна побједа, већ је чине побједи у континуитету и читава иконопоштовалачка војска побједника. У периоду иконоборачке кризе пострадали су многи исповједници православља, али Црква никада није остала *обезглављена*. Дјелимична побједа иконопоштовања над иконоборачком јереси услиједила је у *икконопоштовалачком раздобљу* (780–813). Седми васељенски сабор 787. у Nikeји је круцијални догађај овог периода. О дефинитивном тријумфу иконопоштовања није било ни говора, јер недуго по завршетку првог таласа (726–780) услиједио је и други (последњи) талас иконоборства (813–843).

Након православне црквеносаборске побједи над иконоборством и догматске одлуке Седмог васељенског сабора, све учесталије је наглашаван богословски значај светих икона Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља.¹¹¹⁴ Коначни пак тријумф православља над иконоборством услиједио је средином IX вијека, последице Цариградског црквеног сабора одржаног 843. године, који је у ствари последњи догађај у доба иконоборачке кризе у Византијском царству.

Тек 843, у вријеме владавине царице Теодоре (842–856), тачније регента у име византијског цара Михаила III (842–867), и управе патријарха Методија I Цариградског, дошло је до коначне побједи иконопоштовања, односно до васпостављања молитвеног поштовања светих икона на територији цијелог Византијског царства. У успомену на овај догађај, православна Црква установила је Недјељу православља (*η Κυριακή της ορθοδοξίας*), (прва недјеља Предваскршњег поста).¹¹¹⁵ Овдје није ријеч о „увођењу“ култа светих икона, јер су иконе у хришћанској Цркви

¹¹¹⁴ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 49.

¹¹¹⁵ Опсежан извјештај, у којем је описан начин прослављања празника *Недјеља православља*, доноси извор *De cerimoniis* 1 (ур. J. J. Reiske), (CSHB), 1829, 156–160; cf. Oikonomidès, N., *Les Listes de Préséance Byzantines Des IXe et Xe Siècles*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972, 195, 4–15; cf. Berger, A., „Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople“, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* (ур. N. Necipoglu), (Leiden – Boston 2001), 73–85.

постојале и много раније, већ о његовој *обнови* у прву недјељу Васкршњег поста. У ствари, ово је почетак празничног литургијског прослављања Недјеље православља која се и данас празнује као молитвени спомен на догађај из 843. године.

4.16. Рестаурација култа светих икона

До интензивирања култа светих икона дошло још прије појаве иконоборства.¹¹¹⁶ Наиме, за омасовљавање иконопоштовања заслуга припада периоду између византијског цара Јустинијана I Великог (527–565) и настанка иконоборства (726).¹¹¹⁷ У овом раздобљу забиљежено је и омасовљавање иконопоштовалачке литературе. Нпр. у хришћанским текстовима, из овог периода, који су по правилу полемичког карактера, Јевреј обавезно мора имати улогу противника светих икона.¹¹¹⁸ Утврдивши свету икону као тачку разликовања, хришћанину онда преостаје да преузме улогу оног ко брани иконе, и, самим тим, и Бога – Истину.¹¹¹⁹

У периоду иконоборачке кризе (726–843) постојали су први период иконоборства (726–780) и други период иконоборства (813–843). Послије двају периода иконоборства, као неки природан одговор, постојале су и двије рестаурације култа светих икона и то: прва, која се хронолошки поклапа са иконопоштовалачким раздобљем (780–813), и друга рестаурација (послије 843. године).¹¹²⁰

У вријеме унутрашње борбе духовних и свјетовних власти око култа светих икона иконоборство је у цијелој византијској историји оставило несагле-

¹¹¹⁶ Taft, R., „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“ *Dumbarton Oaks Papers* 34:35 (1980–1981) 58–59.

¹¹¹⁷ Kitzinger, E., „The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm“ *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 88.

¹¹¹⁸ Barber, „The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art, Medieval Academy of America“, *Speculum* 72:4 (1997) 1025.

¹¹¹⁹ Ibid.

¹¹²⁰ Постоји и мишљење да је ова друга рестаурација наступила одмах послје смрти византијског цара Теофила (829–842), 28. јануара 842. године, уп. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 211.

диве последице. Смрћу цара Теофила иконоборство је доживјело свој дефинитивни крај. Побједа над овом империјалном јереси једна је од најважнијих, ако не и најважнија прекретница у цијелој историји Византијског царства, од 324. до 1453. године.¹¹²¹ Иконопоштовалачка обнова, до које је дошло средином IX вијека, тачније 843. године, представља најважнији догађај у овом периоду византијске историје. Побједа иконопоштовања над иконоборством у ствари је (*causa renovatio imperii*), узрок обнове царства у Византији.¹¹²²

Свечана литија представља стварни и најсликовитији израз рестаурације култа светих икона. Истраживачи су дуго времена били заокупљени немогућношћу да сазнају нешто више о времену када је установљена литија, која нам је позната у данашњем облику.¹¹²³ Такође, предмет истраживања била је и њена стварна маршрута. Беспредметно је говорити о литији од 11. марта 843. године због тога што она тада још није добила своју коначну форму. Спонтано окупљање иконопоштовалаца, који су у молитвеном усхићењу, праћени побједничким осјећањем, улицама Цариграда носили иконе Господа Исуса Христа, пресвете Богородице, светих анђела и светитеља, преурањено би било назвати литијом. Дакле, мало је вјероватно да је литија установљена 11. марта 843. године, тим прије што још није била написана ни нарочита празнична служба за овај дан. Истини је можда најближе становиште према којем је прва организована литија уприличена у Недјељу православља 844. године, на прву годишњицу тријумфа иконопоштовања над иконоборством. За ову прилику одређена је и путања свечане литије од Влахерне, храма пресвете Богородице, до храма Свете Софије. На основу наведеног можемо констатовати да је свечана литија своје основне контуре добила већ 844. године и задржала их све до данас.

¹¹²¹ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 13.

¹¹²² Исто, 12.

¹¹²³ Предметно питање посебно је истраживао Jean Gouillard. Он је заступао гледиште да је литија установљена баш 11. марта 843. године, истовремено одбацујући мишљења да је каснијег поријекла.

4.17. Исповједници за свете иконе из времена иконоборства

О постојању равнотеже између духовних и свјетовних власти од самих почетака Византијског царства најјасније свједочи чињеница да је баш у раздобљу од IV до VII вијека одржано шест васељенских сабора у сагласју Цркве и државе.¹¹²⁴ Познато је да је до тежег нарушавања постојеће равнотеже између духовних и свјетовних власти дошло тачно у доба иконоборства (VIII–IX вијек). У исповједништву многобројних мученика за вјеру, који су пострадали од иконоборачких царева у вријеме иконоборства (726–843), налази се најјачи ослонац духовних власти у њиховом настојању да поново успоставе равнотежу између Цркве и државе послије побједе православља.¹¹²⁵

Многобројни мученици пострадали су за вјеру у првом периоду иконоборства (726–780). Свети Герман I Цариградски (715–730) насилно је уклоњен са патријарашке катедре одлуком византијског цара Лава III Исавријанца (717–741). Свети Андрија Каливит (†761) страдао је за вријеме владавине византијског цара Константина V Копронима (741–775).¹¹²⁶ Свети преподобномученик Стефан Нови¹¹²⁷ (†765) страдао је у *крвавој декади*, такође за вријеме владавине овог цара. Као година његовог страдања помиње се и 767.¹¹²⁸ Литургијски спомен светог Стефана Новог (Млађег) је 28. новембра / 11. децембра.¹¹²⁹ Први јеретички сабор 754. године у Јерији анатемисао је светог патријарха Германа I Цариградског, светог Георгија Кипарског и светог Јована Дамаскина (676–†749/750).¹¹³⁰

И други период иконоборства (813–843) остао је упамћен по страдању и свједочењу многих исповједника. У вријеме владавине византијског цара Лава V

¹¹²⁴ Спомен светих Отаца првих шест Васељенских сабора је 16/29. јула, односно у недјељу која падне између 13/26. јула и 19. јула / 1. августа, уп. Поповић, *Житија светих (за јул)*, 1975, 380–381.

¹¹²⁵ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 206.

¹¹²⁶ Јевтић, „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља* (1990) 28.

¹¹²⁷ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 2007, 336.

¹¹²⁸ Поповић, *Опћа црквена историја 1* (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), 1912, 768.

¹¹²⁹ Поповић, *Житија светих (за новембар)*, 1977, 783–812.

¹¹³⁰ *Πράξις ἑκτη τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*, Mansi XIII, 356C.

Јерменина (813–820) страдао је преподобни Стефан Исповједник, игуман Триглиског манастира.¹¹³¹ Литургијски спомен светог Стефана Исповједника је 28. марта / 10. априла.¹¹³² Такође, у доба владавине цара Лава V Јерменина по други пут је прогнан свети Теодор Студит (759–826). И свети патријарх Никифор I Цариградски (806–815) свргнут је и протјеран 815, у доба владавине овог цара. Свети патријарх Никифор I Цариградски има два литургијска спомена: 2/15. јуна¹¹³³ и Пренос моштију 13/26. марта.¹¹³⁴ У вријеме владавине цара Лава V Јерменина пострадао је преподобни Теофан Сигријан Исповједник. Службу му је написао свети патријарх Методије I Цариградски (843–847). Литургијски спомен преподобног Теофана Сигријана Исповједника је 12/25. марта.¹¹³⁵

Страдање светог патријарха Методија I Цариградског карактерише владавину византијског цара Теофила (829–842). Литургијски спомен светог патријарха Методија I Цариградског је 14/27. јуна.¹¹³⁶ Такође, у доба владавине цара Теофила пострадали су рођена браћа – јерусалимски монаси преподобни Теодор Начертани¹¹³⁷ и Теофан Начертани¹¹³⁸ ([На]Цртани, [На]Писани, Обиљежени писменима), (*Γράπτοι*).¹¹³⁹ Постали су исповједници православља између 836. и 841. године и најупечатљивије жртве цареве деспотије. Због наводне непослушности цару Теофилу, мучитељи су им на лица усијаном иглом уцртали јампске стихове који су садржа(ва)ли подругљиве ријечи. Преподобни Теодор Начертани скончао је усљед мучења у Апамији у Витинији 840. или 841. Његов брат преподобни Теофан Начертани доживио је да буде васпостављено молитвено поштовање светих икона, 843. године. Враћен је из прогонства и хиротонисан за епископа никејског. Упокојио се 850. у дубокој старости. Литургијски спомен светог Теофана Начертаног је истог дана када и спомен светих Отаца Седмог

¹¹³¹ Околина Цариграда.

¹¹³² Поповић, *Житија светих (за март)*, 1973, 546.

¹¹³³ Поповић, *Житија светих (за јун)*, 1975, 25–39.

¹¹³⁴ Поповић, *Житија светих (за март)*, 1973, 303–306.

¹¹³⁵ Исто, 283–295.

¹¹³⁶ Поповић, *Житија светих (за јун)*, 1975, 319–328.

¹¹³⁷ *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 7526.

¹¹³⁸ *Ibid*, бр. 8093.

¹¹³⁹ Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm (Studies in Early Medieval History)*, 2012, 92–93.

васељенског сабора, 11/24. октобра.¹¹⁴⁰ Међутим, заједнички литургијски спомен преподобних Теодора и Теофана Начертаних, исповједника за свете иконе, јесте 27. децембра / 9. јануара.¹¹⁴¹

Незаобилазна су имена светих исповједника: Јоаникија, Михаила Синкела, Симеона Столпника,¹¹⁴² Илариона Далматског¹¹⁴³ и др. Сви исповједници за свете иконе канонизовани су одмах након престављења, управо због одрицања да буду покорни самовољи иконоборачких царева: Лава III Исавријанца (717–741), Константина V Копронима, Лава V Јерменина и Теофила.¹¹⁴⁴

4.18. Постиконоборство

Покушај оживљавања иконоборачке кризе у Византијском царству догодио се после Седмог васељенског сабора 787. године у Никеји. Тада је показано како је ова инфестација, која је Цркву држала у ропству тачно 117 година, уистину доживјела свој коначни крај као логичан слијед догађаја. Укупно наслеђе иконоборства (726–843) оставило је несагледиве последице на унутрашњи живот Византијског царства.¹¹⁴⁵ У периоду познатом као *постиконоборство* (после 843) цариградски патријарси били су Игњатије I (847–858; 867–877) и Фотије I Велики (858–867; 877–886). Византијски цареви постиконоборачке епохе, као што је Василије I (867–886), били су далеко од било какве идеје „цезаро-папизма“, а што се не би могло утврдити и за императоре-иконоборце: Лава III Исавријанца (717–741), Константина V Копронима (741–775), Лава V Јерменина (813–820) и Теофила (829–842). Овој плејади византијских царева-иконобораца могу се придружити и Лав IV Хазар (775–780) из првог периода иконоборства (726–780) и Михаило II (820–829) из другог периода (813–843). Они су такође остали упамћени као цареви-иконоборци, али не толико острашћени.

¹¹⁴⁰ Поповић, Ј., *Житија светих (за октобар)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1977, 215–217.

¹¹⁴¹ Поповић, *Житија светих (за децембар)*, 1977, 772–786.

¹¹⁴² *PmbZ. Erste Abteilung (641–867)*, (ур. R. J. Lilie), 1999–2002, бр. 7178.

¹¹⁴³ *Ibid*, бр. 2584.

¹¹⁴⁴ Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, 2006, 10.

¹¹⁴⁵ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 295.

У вријеме постиконоборства источноромејски цареви одлично су разумјели неопходност кредибилитета цариградског патријарха.¹¹⁴⁶ Стога су оставили по страни непромишљени испад цара Лава III Исавријанца о самодовољности свјетовних власти како у грађанској тако и у црквеној сфери. Представа односа духовних и свјетовних власти у очима иконоборачких царева била је у доброј мјери обојена идејом „цезаропапизма“. Тврдњу да је иконоборство иза себе оставило праву пустош и у духовном и у материјалном погледу и да је имало несагледиве посљедице како по Цркву тако и по државу и њихов међусобни однос, поткрепљујемо само једним доказом: одмах након пошаста иконоборства (843) Византија је доживјела нагли успон који је окарактерисан као *доба цвјетања Византијског царства* (843–1025).

Сјећање на супремацију свјетовних над духовним властима у доба иконоборства у Византијском царству било је још веома живо. Руковођена тим горким искуством, Црква је настојала да што прије дође до разграничења двију сфера, духовне и свјетовне, у Византијском царству, односно до раздвајања *управе од власти*. У постиконоборачкој епохи полемику о коначној подјели надлежности између духовних и свјетовних власти опет је иницирала Црква. Разлог је веома једноставан: ако не би дошло до разграничења црквене и државне сфере, опет би духовне власти могле да буду угрожене. Ова иницијатива покренута је зато да би се утицај свјетовних на духовне власти или укинуо или макар смањио на најмању могућу мјеру. Један од основних захтјева Цркве био је да се прекине са праксом смјењивања једних и постављања других цариградских патријараха и архијереја уопште. У постиконоборачком добу незаобилазна личност је патријарх Фотије I Велики Цариградски. Његовом кодификацијом из Епанагоге (*Επαναγωγή τοῦ νόμου*),¹¹⁴⁷ дошло је до успостављања паралелизма између духовних и свјетовних власти у Византији. Епанагога је законодавни споменик са краја IX вијека. У њој су односи између духовних и свјетовних власти регулисани на принципу односа *душе* и *тијела* у људском организму. Епанагога, чији трагови су касније уочљиви у готово

¹¹⁴⁶ Исто, 206.

¹¹⁴⁷ Βασίλειος και Λέων και Αλέξανδρος, „Επαναγωγή του νόμου“ (Basilius et Leon et Alexander, „Epanagoge legis“), (ур. С. Е. Z. von Lingenthal), (Lipsiae 1852) 53–217.

цијелом византијском законодавству, одбацивала је принцип цезаропапизма.¹¹⁴⁸ У њој су дефинисани услови о постављењу византијског цара и цариградског патријарха и наведене дужности носилаца свјетовних власти према духовним (τίτλος 2–7).¹¹⁴⁹ Такође, прецизиране су дужности цариградског патријарха према свјетовним властима (τίτλος 8–11).¹¹⁵⁰ Ступањем на снагу хришћанске *Епанагоге* ишчезао је мухамеданско-сараценски утицај на уређење односа између духовних и свјетовних власти у Источном рOMEјском царству, који је био инкорпориран још у *Еклогу* цара Лава III Исавријанца. Под поменутиим утицајем, византијском цару је додјеливан положај калифа који је изнад духовних власти.

Оштра полемика, која је вођена између духовних и свјетовних власти око узајамних односа поремећених дуелом због опречних ставова према култу светих икона, а коју је иконоборство оставило у наслеђе Византијском царству, била је веома жива и актуелна и у постиконоборачко доба.¹¹⁵¹ Феномен иконоборства није заувјек и потпуно ишчезао, јер и данас живи у протестантизму. „Током реформације протестантски теолози су рехабилитовали иконоборце, а римокатолички теолози у иконоборству видели претечу реформације.“¹¹⁵² Иконоборство није стварно наставило да живи након иконоборачке кризе, али је и даље служило као полазна основа за апологију властитих ставова супротстављених страна – духовних и свјетовних власти.¹¹⁵³ У вријеме иконоборачке кризе, монаштво у Византијском царству даровало је најузвишенију жртву у личностима многих мученика и исповједника и изнијело највећи терет иконоборства. Сходно томе, у постиконоборачко доба монаштво, које је прого-

¹¹⁴⁸ Објављена у вријеме владавине византијског цара Василија I (послије 879. године), уп. Петровић, М., *О Законоправили или Номоканону Светога Саве*, Београд: Култура, 1990, 76; уп. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје* 1, Краљево 2007, 219.

¹¹⁴⁹ *Епанагоге* (ур. С. Е. Z. von Lingenthal), 1852, 65–77, тит. 2–7.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, 77–90, тит. 8–11.

¹¹⁵¹ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 296.

¹¹⁵² Марковић, „Питање богословских узрока иконоборачке расправе“, *Отачник* 2:1–3 (2008) 26–27.

¹¹⁵³ Станковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, 2003, 296.

њено у вријеме византијских царева-иконобораца, поново је сасвим заслужено постало највиши духовни и морални ауторитет у византијском друштву.¹¹⁵⁴

4.19. Закључак

Сходно трећој посебној претпоставци, у другом периоду иконоборства испољавани су супротстављени ставови цариградских патријараха и византијских царева о питању прерогатива њихове власти. Амбивалентност установе цариградског патријарха довела је духовне власти у подрђен положај у односу на свјетовне власти.

У овом трећем и последњем поглављу наше докторске дисертације истраживали смо *сличности и разлике старог и новог иконоборства*. Иконоборство сиријске (исавријске) династије или *старо иконоборство* формулисало је своје учење у флорилегијуму Првог иконоборачког сабора у Јерији. Према њему свете иконе су идоли, а иконопоштовање повратак у идолопоклонство. У поређењу са тим учењем, једино у чему је фригијска династија у доба *новог иконоборства* учинила уступак иконопоштовалачкој страни јесте промјена става у флорилегијуму Другог иконоборачког сабора у Цариграду да свете иконе ипак нису идоли.¹¹⁵⁵

Са посебном обазривошћу приступили смо теми: *Амбивалентност установе цариградског патријарха у доба иконоборства*. У иконоборачко доба цариградски патријарси нису имали једномислије у вези са односом према свјетовним властима као и према култу светих икона. Будући да је институција цариградског патријарха у вријеме иконоборства била недовољно одређена, Црква у Византији тако је доведена у потчињен положај у односу на државу. Захваљујући улози византијског монаштва у доба иконоборачке кризе, цариградски патријарси су се тек у постиконоборачко доба изборили за првенство духовне власти.

¹¹⁵⁴ Коматина, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, 2014, 23.

¹¹⁵⁵ На овај начин иконоборство је у цјелини остало без јединог „аргумента“ из првог периода.

Нарочито смо третирали *узвишеност свештених над свјетовним властима*. Посланица Диогнету доноси следећи извјештај: „Ἀπλῶς δ’ εἶπεῖν, ὅτι ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τοῦτ’ εἶσιν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί“¹¹⁵⁶ („И просто речено: што је душа у телу, то су Хришћани у свету.“) Колико душа надвисује тијело, толико је и *свеиштенство* узвишеније од *царства*. Од Бога дана власт опраштања гријехова надилази такође од Бога дану власт над земаљском судбином поданика државе.

Цариградски патријарх и византијски цар су *двје главе* византијског бића. У вријеме иконоборства неријетко су имали супротстављене ставове о питању прерогатива њихове власти. Такође, предмети спора били су мјесто, као и богословски значај свете иконе и њена вишедимензионална улога у Цркви. Друга Личност Пресвете Тројице – Бог Син јесте Икона Оца, сама Црква је икона, црквене службе написане су као икона, свијет постоји као икона и на крају човјек је створен по икони. „И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га; мушко и женско створи их“ (1 Мој 1, 27).

Циљ духовних власти узвишенији је од циља свјетовних власти. Ову чињеницу држава, поготово ако је хришћанска, не би требало да оспорава Цркви. Стога државне власти, оличене у византијском цару, проналазе свој задатак, као и потпуни смисао у свијету и времену, у слободном и добровољном служењу циљу духовних власти. То ипак не значи да држава има обавезу да своје ресурсе стави на располагање Цркви, већ да је дужност свјетовних власти да из своје сфере дају допринос постизању свеопштег коначног циља – спасења рода људског.¹¹⁵⁷

Свети апостол Петар каже: „Свакога поштујте, братство љубите, цара поштујте“ (1 Пет 2, 17). Византијски цар, као персонификација свјетовних власти у држави, у очима својих поданика доживљаван је као император Васељене, васељенски цар, јер је једини (легални и легитимни) василевс у читавом свијету. Не само да је сматран јединим већ и јединственим василевсом, јер сви остали цареви на свијету нису као он. Међутим, он је прије свега и помазаник Божији.

¹¹⁵⁶ „Προς Διόγνητον“, *Πράξεις των Αποστόλων (Οι Αποστολικοί Πατέρες)*, (српски превод у Јевтић, „Посланица Диогнету“, *Дела апостолских ученика [Апостолски Оци]*, 2002, 416), SC, A *Diognète*, 1951, 64, 6, 1.

¹¹⁵⁷ Сви циљеви свјетовних власти требало би да буду у складу са овим циљем.

Такође, и цариградски патријарх, као поглавар Цркве у Византијском царству, носио је титулу *васељенски*.

Досадашње хришћанско искуство веома често, поготово у доба иконоборства, свједочи о немилој појави да су свјетовне власти у Византијском царству, каткад и непопуларним мјерама непотребне и ничим испровоциране репресије, онемогућавале дјеловање духовних власти. У вријеме иконоборачке кризе држава је свој став изражавала не само без сагласја са Црквом на духовном плану остварења заједничког циља, него и онемогућавајући дјеловање духовних власти у реализацији тог задатка. Уколико би пак духовне власти којим случајем одрекле свјетовним властима право на партиципирање у заједничком дјеловању на остварењу коначног циља (а што, макар до сада, сматрамо небивалим), Црква би се одрекла прерогатива духовних власти или, другим ријечима, престала би да буде Црква.

При регулисању односа духовних и свјетовних власти, тамо гдје је држава секуларна, постоји модел радикалне одвојености Цркве и државе. У екстремни(ји)м случајевима за државу је пожељно да њени поданици не припадају ниједној хришћанској деноминацији. Када је држава отказивала Цркви сарадњу на остварењу наведеног циља, као што нам је познато, то никада и нигдје није паралисало дјеловање духовних власти на постизању поменутог циља у оквиру свог дјелокруга. Не би требало извести преурањени закључак да духовне власти лакше остварују свој циљ без синергије са свјетовним властима, односно да брже „путују“ (до заједничког циља). Истина је да је духовним властима много лакше ако су свјетовне власти кооперативне. Међутим, ако Црква своју свету мисију остварује у држави у којој није наишла на „пружену руку“ свјетовних власти, тада је дјеловање Цркве заиста *отежано*, али то не значи да је и *онемогућено*. У новијој историји француска буржоаска револуција¹¹⁵⁸ покушала је силом да искоријени хришћанство. „Ово сам вам казао, да у мени мир имате. У свијету ћете имати жалост; али не бојте се, ја сам побиједио свијет“ (Јн 16, 33).

¹¹⁵⁸ Наговјештај большевизма.

Иконоборство другог периода (813–843) своју доктрину је формулисало на Другом иконоборачком сабору 815. године у храму Свете Софије у Цариграду.¹¹⁵⁹ Познато је да је нова иконоборачка криза, која је трајала пуних 30 година, у ствари период владавине царева аморијске (фригијске) династије (820–867). Ова династија имала је нешто толерантнији став према култу светих икона него сиријска, али са идентичном интенцијом: у Византијском царству, по сваку цијену, не бирајући средства, треба забранити иконопоштовање. Као што је први период иконоборачке кризе (726–780) имао само једног цариградског патријарха – браниоца светих икона Германа I (715–730), тако и други период памти такође само једног цариградског патријарха иконопоштовалачке оријентације – Методија I (843–847).

Поред тога, други период иконоборства, као и онај први, имао је своја два успона и то у вријеме владавине византијских царева Лава V Јерменина (813–820) и Теофила (829–842). Додуше, ни други период иконоборства (као уосталом ни онај први), није оскудијевао у патријарсима-иконаборцима: Теодот I Мелисин (815–821), Антоније I Силејски (821–837), Јован VII Граматик (837–843). Такође, овај други талас иконоборачке кризе остао је веома упечатљив и по томе што је његов главни идеолог и носилац иконоборачке мисли био нико други до Јован VII Граматик, потоњи патријарх цариградски. Први период иконоборства познат је по подстрекачима из редова високе јерархије. Међутим, за разлику од другог периода иконоборства интересантно је да први период није имао идејног вођу у личности неког од цариградских патријараха-иконабораца.

Духовну власт са краја иконоборачке епохе (843) представљао је патријарх Методије I Цариградски (843–847), а свјетовну власт царица Теодора (842–856), као регент у име свог сина византијског цара Михаила III. Стање, у којем је дошло до побољшања односа клира и свјетовних власти, довело је до одржавања

¹¹⁵⁹ *Цариградски патријарси у другом периоду иконоборства*: Никифор I (806–815); Теодот I Мелисин (815–821); Антоније I Силејски (821–837); Јован VII Граматик (837–843); Методије I (843–847); *ромејски владари у другом периоду иконоборства*: Лав V Јерменин (813–820); Михаил II (820–829); Теофило (829–842); Теодора (842–856), регент у име Михаила III (842–867); Михаил III (842–867).

Црквеног сабора у Цариграду 843. године и воспостављања култа светих икона. Међутим, ово ново иконоборство, иако ослабљено смислом у односу на старо, ипак је већ прогоњеној Цркви (из времена првог гоњења до 313.) нанијело велику штету. Други период иконоборачке кризе окончала је жена иконопоштовалачког увјерења – царица Теодора.

5. ЗАКЉУЧАК

Без обзира на достојанство, које је уживао византијски владар, као и на многе друге злоупотребе носилаца царског звања, нарочито у ери иконоборства, у законима Византијског царства, као што је нпр. *Епанагога* и у обичајном праву, перманентно је било присутно сазнање да сâм василевс, макар он био и византијски, није у прилици да начини царство које ће да буде одраз или одсјај Царства Небеског. За овај и овакав подухват била му је неопходна синергија духовних власти, које представља цариградски патријарх, ријечју и дјелом изображавајући истину, свијетлећи као бакља у мраку и на овај начин постајући живи лик Господа Исуса Христа. „Ви сте свјетлост свијету; не може се град сакрити кад на гори стоји“ (Мт 5, 14; уп. Ис 42, 6; 49, 6; 60, 3, 5; уп. Лк 2, 32; уп. Јн 1, 5, 9; 8, 12; уп. Дап 13, 47; уп. Отк 21, 24).

На самом почетку хришћанске ере Црква је требало да уреди свој однос према многобожачкој држави у којој се нашла. Од Господа Исуса Христа очекивано је да ово питање ријеша на извјестан начин. Он је затражио динар са ћесаровим ликом зато да би љубопитљивцима на њихово сугестивно питање дао одговор у којем ће заправо објаснити неопходност разграничења духовне и свјетовне сфере. Ово је у ствари прва права прилика у којој је Господ Исус Христос објаснио шта припада *ћесару*, а шта *Богу*. Онај, чији лик се налази на новчићу влада поданицима државе. Међутим, богодана љепота и достојанство људског лика су у надлежности духовних власти, односно Цркве – Тијела Христовог.

У односу на *Посланицу Римљанима* светог апостола Павла, гдје је ријеч о покорвању властима, Откривење указује на гоњење хришћана од свјетовних власти. Откривење осуђује такав став паганске државе, а истовремено бодри хришћане да не клону духом. Охрабрује их чак и на пружање отпора властодршцима који су у ствари оруђе сатанске моћи. Међутим, иако је многобожачко Римско царство испољавало насиље према Цркви, Откривење не позива хришћане да узму оружје у руке и да се, пружајући неку врсту оружаног отпора, тако супротставе многобожачкој римској власти, па чак ни да се бране. Умјесто евентуалног одговора насиљем на насиље, односно на окрутност

свјетовних власти, посљедња књига новозавјетног канона даје гаранцију пуноће живота онима који своје тлачитеље надвладају снагом вјере у Господа Исуса Христа као Спаситеља, али и Судију (Отк 21, 6; 22, 7).

* * *

Ова докторска дисертација под називом *Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији* је богословско-историјског карактера. У току истраживачког рада фокусирали смо се на односе духовних и свјетовних власти у Византији у вријеме иконоборства, што нам уосталом и јесте централна тема. Сама структура наше докторске дисертације условљена је хронологијом развоја иконоборачког покрета од 726. до 843. године. Подјелу садржине на три приближно једнаке цјелине диктирало је постојање три временска периода у оквиру иконоборачке кризе. Тако свако од три поглавља има по једну заокружену цјелину: *прво поглавље* третира период старог иконоборства, односно први иконоборачки период, који је трајао 54 године (726–780). Овај период временски је најдужи, па је сасвим природно да је прво поглавље докторске дисертације и најобимније; *друго поглавље* у ствари је средишња тема нашег рада и бави се тридесеттворогодишњим иконопоштовалачким раздобљем (780–813); у *трећем поглављу* истраживан је други период иконоборства, који је био и најкраћи, односно трајао је 30 година (813–843), па је стога ово посљедње поглавље најмање. Сва поглавља, као и докторска дисертација у цјелини, имају свој *увод* и *закључак*.

Иако смо пред собом имали хронолошки условљену структуру, ова докторска дисертација није искључиво историографске природе. Поред анализе комплексних односа духовних и свјетовних власти у Византији у доба иконоборства, истраживали смо питања која се тичу и саме теологије иконе. Предмет спора између духовних и свјетовних власти, осим њихових прерогатива, било је и учење о светој икони – однос према култу светих икона. Такође, став према светим иконама био је узрок сукоба између иконопоштовалаца и њихових противника: јеврејских, муслиманских и иконоборачких опонената. Стога смо се одлучили да у одређеној мјери, односно колико је то било неопходно, обрадимо и

теологију иконе. Овој теми, посматраној са иконопоштовалачког становишта, посветили смо озбиљан простор, док смо на другој страни расвијетлили и доктрину иконобораца, односно иконоборачку *теологију* иконе.

Иконопоштовалачка, односно иконоборачка теологија иконе веома је комплексна тема. Када је ријеч о нашој докторској дисертацији, ова тема има секундарни карактер, јер није нужно обухваћена задатим насловом, односно оквир наше теме експлицитно је не подразумијева. Међутим, да смо евентуално изоставили теологију иконе изложили бисмо се ризику да не истражимо извјесне релевантне чињенице, које су у вези са нашом темом, што би условило мањкавост научног рада. Иако је богословска компонента заступљена у неким другим поглављима, ипак без теологије иконе наша докторска дисертација могла је дијелом да буде огољена и у великој мјери лишена богословске садржине. С друге стране, уколико бисмо посветили више простора теологији иконе, мишљења смо да би тако неизоставно дошло до удаљавања од задате примарне теме.

Старо иконоборство и иконопоштовалачко раздобље имали су по један сабор као главно законодавно тијело на којем су формулисани ставови и оповргавана, а затим и осуђена супротна учења. У првом таласу иконоборства одржан је Први иконоборачки сабор 754. године у Јерији код Халкидона (предграђе Цариграда). У иконопоштовалачком раздобљу одржан је Седми васељенски сабор 787. у Никеји. Ново иконоборство памти два сабора: Други иконоборачки сабор у Цариграду 815. године и Цариградски црквени сабор 843.

Однос према светим иконама, који се манифестовао у два правца: *икопоштовање* и *иконоборство*, у Ромејском царству никада није остављао индиферентним – ни носиоце духовних, нити носиоце свјетовних власти. Ова два правца била су толико искључива и у толикој мјери супротстављена да је о питању, које је било предмет спора између њих, било неизводљиво заузети неки неутралан став. Компромис је био немогућ, а о консензусу није било ни говора. На примјер, ко год да је исповиједао иконопоштовање био је противник иконоборства, и обрнуто. Не постоји ниједан представник ни духовних нити свјетовних власти у Византијском царству у доба иконоборства (726–843) који у вријеме свог управљања Црквом, односно владавине државом није експлицитно изнио властити став *pro et contra*, када је ријеч о односу према култу светих

икона. Представник Цркве или државе, најблаже речено, сматран је неозбиљним уколико је покуша(ва)о да се не изјасни о овом горућем проблему који је закупљао духовне и свјетовне власти више од једног вијека. Познато је да је византијски цар Михаило II (820–829) био једини међу владарима иконоборачке епохе, укључујући владаре како иконопоштовалачког тако и иконоборачког одређења, који је настојао да се не изјашњава и да заузме неки неутралан став у вези са питањем односа према култу светих икона. Наиме, забрањивао је сваку полемику о светим иконама. Ипак, историја хришћанске Цркве памти га као иконоборца.

На основу ставова носилаца духовних и свјетовних власти можемо констатовати да је иконопоштовалачко расположење, процентуално посматрано, било заступљеније код представника свјетовних него код представника духовних власти. Ово је у потпуности апсурдно, али је чињеница. На основу реченог могао би се извести исхитрен закључак да су носиоци духовних власти у ствари били творци иконоборачке кризе. У том случају представницима свјетовних власти преостаје да би могли да буду окарактерисани као борци који су стајали на бранику иконопоштовања. То би била замјена теза, паушална и некритичка процјена, јер ни из далека не одговара правом стању ствари. Такође, било би сувише смјело заузети став да су сви иконоборачки патријарси, свакако изузев Јована VII Граматака (837–843), по слободном личном убјеђењу заиста били иконоборци.

Оба иконоборачка периода покренули су истоимени византијски цареви, а зауставиле византијске царице. Први талас иконоборства (726–780) покренуо је 726. године цар Лав III Исавријанац (717–741), док је други талас иконоборства (813–843) покренуо 815. цар Лав V Јерменин (813–820). Први период иконоборства зауставила је 780. године царица Ирина (797–802), регент у име потоњег византијског цара Константина VI (780–797). Царица Теодора (842–856), такође регент у име будућег византијског цара Михаила III (842–867) зауставила је други период иконоборства 843. Први период иконоборства заустављен је на молбу патријарха Тарасија Цариградског (784–806). Личним заузимањем патријарха Методија I Цариградског (843–847) окончан је други период иконоборства. Такође, патријарх Методије I Цариградски заслужан је што је

царица Теодора сазвала Цариградски црквени сабор 843. године. Овим је иконоборачка криза коначно добила свој епилог. У периоду иконоборства цариградским патријарашким троном управљало је једанаест патријараха, од којих су четворица била иконопоштоваоци, а седморица иконоборци.¹¹⁶⁰ Византијским царством у то вријеме владало је тринаест владара, од којих је седморо било иконопоштовалачке, а шесторица иконоборачке оријентације.¹¹⁶¹

Евидентно је да је, због иконоборства, Црква у Византији страдала преко стотину година. Исто тако, неспорно је да је из те незавидне ситуације изашла као стварни побједник. Постала је тако славна и велика као никада до тада. За три вијека византијске историје (726–1058), од почетка иконоборачке кризе (прва половина VIII вијека) па све до цариградског патријарха Михаила Кируларија (средина XI вијека), односи између духовних и свјетовних власти у Византијском царству, у својој спољашној манифестацији, обишли су читав један круг. У ова три вијека односи између духовних и свјетовних власти прошли су све фазе, од превласти, а нећемо погријешити ако кажемо насиља и терора државе над Црквом у два периода иконоборства, до опортунизма свјетовних власти.

Закључујући констатујемо да је иконоборачки покрет у Источном ромејском царству проузроковао најдубљу кризу у односима духовних и свјетовних власти у византијској ери (324–1453). Илустрације ради, прво гођење Цркве догодило се у вријеме многобожачких императора у паганском Римском царству (до 313. године). Горчину осјећаја појачава чињеница да се друго

¹¹⁶⁰ Герман I (715–730), иконопоштовалац; Анастасије (730–754), икономах; Константин II (754–766), икономах; Никита I (766–780), икономах; Павле IV (780–784), икономах; Тарасије (784–806), иконопоштовалац; Никифор I (806–815), иконопоштовалац; Теодот I Мелисин (815–821), икономах; Антоније I Силејски (821–837), икономах; Јован VII Граматик (837–843), икономах; Методије I (843–847), иконопоштовалац.

¹¹⁶¹ *Исавриј(ан)ска (сиријска) династија* (717–802): Лав III Исавријанац (717–741), икономах; Константин V Копроним (741–775), икономах; Лав IV Хазар (775–780), икономах; Константин VI (780–797), иконопоштовалац; Ирина (797–802), иконопоштовалац; *нединастички владари* (802–820): Никифор I (802–811), иконопоштовалац; Ставрикије (811), иконопоштовалац; Михаило I Рангабе (811–813), иконопоштовалац; Лав V Јерменин (813–820), икономах; *аморијска (фригијска) династија* (820–867): Михаило II (820–829), икономах; Теофило (829–842), икономах; Теодора (842–856), регент у име Михаила III, иконопоштовалац; Михаило III (842–867), иконопоштовалац.

гоњење Цркве збило у византијско доба, у Царству које је за себе тврдило да је хришћанско, да је чувар православља. Владари овог царства, макар декларативно, исповиједали су хришћанску вјеру. Какве је реперкусије иконоборство оставило на међузависност духовних и свјетовних власти, на будућност њихових међусобних односа, најбоље се види по томе што је историју Византијског царства физички подијелило на три епохе: *предиконаборачку*, *иконаборачку* и *постиконаборачку*.

- 1) У овој докторској дисертацији доказали смо да су различити узроци утицали на појаву иконоборства, те да је у првој фази иконоборства испољаван антагонизам између духовних и свјетовних власти, са тенденцијом да државни представници преузму прерогативе Цркве.
- 2) Такође, доказали смо да је иконопоштовалачко раздобље – период привременог затишја у којем државне власти „пружају руку“ помирења црквеним властима, поштујући ингеренције духовних власти у области вјере и духовног живота, чиме је апсолутистичка свјетовна власт византијског цара у крајњој инстнци подређена Божијој власти.
- 3) На крају доказали смо да су, у другом периоду иконоборства, испољавани супротстављени ставови цариградских патријараха и византијских царева о питању прерогативâ њихове власти, а амбивалентност установе цариградског патријарха довела је Цркву у подређен положај према држави.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори

Јевтић, А., *Свештени канони Цркве*, са грчког и црквенословенског превео Атанасије Јевтић, Београд: Православни богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Источно Сарајево: Митрополија дабробосанска; Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска, манастир Тврдош, 2005.

Милаш, Н., *Правила Православне Цркве, с тумачењима 1* (фототипско издање), Београд – Шибеник 2004.

Милаш, Н., *Правила Православне Цркве, с тумачењима 2* (фототипско издање), Београд – Шибеник 2004.

Поповић, Ј., *Житија светих (за фебруар)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1973.

Поповић, Ј., *Житија светих (за март)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1973.

Поповић, Ј., *Житија светих (за мај)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1974.

Поповић, Ј., *Житија светих (за јун)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1975.

Поповић, Ј., *Житија светих (за јул)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1975.

Поповић, Ј., *Житија светих (за октобар)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1977.

Поповић, Ј., *Житија светих (за новембар)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1977.

Поповић, Ј., *Житија светих (за децембар)*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1977.

„Светога оца нашега Германа, архиепископа града Константинопоља Слово о Крсту и светим и пречистим иконама и противу јеретика, а речено би у прву недељу светога поста, то јест (у Недељу) православља“, (српски превод у *Отачник* 2:1–3, са црквенословенског превео Миленко Панић), (Београд 2008) 7–25.

Требник, са грчког и црквенословенског превео Емилијан М. Чарнић, Крагујевац: Каленић, 1983.

Извори на грчком језику:

Ανατολικόι πατριάρχει, *Τῷ αγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, οἱ τῆς Εφᾶς ἀρχιερεῖς ἐν Κυρίῳ χαίρειν* (*Orientis patriarchae, Sanctissimo ac beatissimo domino Tarasio archiepiscopo Constantinopoleos et universali patriarchae, Orientis summi sacerdotes in Domino salutem; Посланица источних патријараха патријарху Тарасију*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 337–341, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1468D–1476D; cf. Mansi XII, 1127C–1135B; уп. (ДВС 4, 403–406).

Βασίλειος καὶ Λέων καὶ Αλέξανδρος, „Επαναγωγή του νόμου“ (*Basilios et Leon et Alexander, „Epanagoge legis“*), (уп. С. Е. Z. von Lingenthal), (Lipsiae 1852) 53–217.

Βασίλειος Μέγας, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, πρὸς τὸν ἕν ἅγιος Амфиλόχιον ἐπίσκοπον ἱκονίου (*Basilios Caesariensis Liber De Spiritu Sancto, ad Amphilochium iconii episcopum*) XVIII, 45, PG 32, 68A–217C.

Βίος του Θεοδώρου του Γραπτού (Vita Theodori Grapti), PG 116, 653A–684A.

Βίος του Μεθοδίου του πατριάρχου (Vita Methodii patriarchae) PG 100, 1244D–1261C.

Βίος του Μιχαήλου του Συγκέλλου (The Life of Michael the Synkellos), (уп. М. В. Cunningham), Belfast 1990.

„Γεώργιος Μόναχος οἱ Μετά“, *Οἱ Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Georgius Monachus Continuatus“ у *Theophanes*

Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus), (уп. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 761–924.

Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννου ἐπίσκοπον Συνάδων* (Germanus I Constantinopolitanus, *Epistola Germani beatissimi, qui suit patriarcha Constantinopoleos, ad Joannem episcopum Synadensem*; *Посланица Германа цариградског патријарха Јовану синадском епископу*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 243–246, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 156B–161D; cf. Mansi XIII, 100B–105B; уп. (ДВС 4, 462–464).

Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρός ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας* (Germanus I Constantinopolitanus, *Ejusdem Patris nostri sanctae memoriae Germani ad Constantinum episcopum Nacoliae*; *Посланица патријарха Германа епископу Константину Наколијском*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 246–247, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 161D–164D; cf. Mansi XIII, 105B–108A.

Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως* (Germanus I Constantinopolitanus, *Epistola Germani episcopi Constantinopoleos ad Thomam episcopum Claudiopoleos*; *Посланица цариградског патријарха Германа епископу Томи Клавдиопольском*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 250–261, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 164D–193D; cf. Mansi XIII, 108A–128A; уп. (ДВС 4, 465–475).

Γερμανός Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Περὶ αἰρέσεων καὶ Συνόδων* (Germanus I Constantinopoleos, *De haeresibus et Synodis*), PG 98, 40A–88B.

Δαβίδ, Συμεών, καὶ Γεώργιος, *Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις περὶ τῶν τρισμακάρων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Δαβίδ, Συμεών καὶ Γεωργίου, τῶν ἐν παλαιοῖς καὶ δεινοῖς χρόνοις φωστήρων ἀναλαμπάντων, Εὐλόγησον, πάτερ* (Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylene in insula Lesbo), (γρ. J. van den Gheyn), *Analecta Bollandiana* 18 (Bruxelles 1899) 211–259.

Ευσέβιος Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλέως* (γρ. E. Werke и I. A. Heikel), „Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Ticennatsrede an Constantin“, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 7 (1902).

Ευσέβιος Καισαρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Κωνσταντίαν τὴν βασίλισσαν* (Eusebius Caesariensis, *Eusebii Pamphili epistola ad Constantiam Augustam*), PG 20, 1545A–1549A.

Θεόδωρος Ἱεροσολυμίτης, *Ἰσον συνοδικοῦ Θεοδώρου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων* (Theodorus Hyerosolimorum, *Exemplare synodicorum Theodori sanctissimi patriarchae Hierosolymorum*; *Саборна посланица Теодора најсветијег патријарха јерусалимског*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 342–348, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1135C–1146C; ур. (ДВС 4, 406–411).

Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἀντιρρητικός πρῶτος κατὰ εἰκονομάχων* (Theodorus Studitarum, *Antirrheticus primus adversus iconomachos*), PG 99, 329A–352B.

Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἀντιρρητικός δεύτερος κατὰ εἰκονομάχων* (Theodorus Studitarum, *Antirrheticus secundus adversus iconomachos*), PG 99, 352C–388D.

Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἀντιρρητικός τρίτος κατὰ εἰκονομάχων* (Theodorus Studitarum, *Antirrheticus tertius adversus iconomachos*), PG 99, 389A–436A.

Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα τὸν εαυτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων* (Theodorus Studitarum, *Ejusdem epistola ad Platonem ipsius patrem de cultu sacrarum imaginum*, *Писмо Платону своје духовном оцу о поштовању икона*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија

Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 401–404, са грчког превео Атанасије Јевтић), PG 99, 500A–505C.

Θεοφάνους, *Χρονογραφία* (Theophanes, *Chronographia*) 1 (γρ. C. de Boor), Lipsiae 1883.

Θεοφάνους, *Χρονογραφία* (Theophanes, *Chronographia*) 2 (γρ. C. de Boor), Lipsiae 1885.

Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (Joannes Damascenus, *Expositio fidei*), (γρ. B. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 2, Patristische Texte und Studien 12, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1973.

Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγοι Απολογητικοί Προς τους Διαβάλλοντας τας Αγίας Εικόνας* (Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*), (γρ. B. Kotter), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 3, Patristische Texte und Studien 17, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1975.

Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος αποδεικτικός περί των αγίων και σεπτών εικόνων, Πρὸς πάντας Χριστιανούς, καὶ πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῖνον, καὶ πρὸς πάντας αἰρετικούς* (Joannes Damascenus, *Oratio demonstrativa, de sacris et venerandis imaginibus, Ad Christianos omnes, adversusque imperatorem Constantinum Cabalinum ac haereticos universos*), PG 95, 309A–344B.

Ἰωάννης Εὐκράτος, *Λειμὼν δια το πολυανθῆ βῆων διήγισιν τῆς οὐρανοπόρου ροδωνίας φέρειν* (Joannes Eviratus, *Pratum quod floridam proferat vitarum narrationem coelestis roseti*), PG 87, 3, 2851A–3112B.

Ἰωάννης Σκυλίτζης, *Σύνοψις ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ τῆς ἀναιρέσεως Νικηφόρου βασιλέως τοῦ ἀπὸ γενικῶν καὶ μέχρι βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Κομνηνοῦ συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου κουροπαλάτου καὶ γεγονότος μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίγλας τοῦ Σκυλίτζη* (Joannes Scylitzae, *Synopsis historiarum*), (γρ. I. Thurn), (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 5), Berlin – New York 1973.

Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Ομιλία* 4 (Joannes Chrysostomus, *Homilia* 4), PG 56, 120–129.

Ιωάννης Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις την προς Κορινθίους δευτέραν επιστολίν, Ομιλία 15* (Joannes Chrysostomus, *In secundam ad Corinthios epistolam commentarius, Homilia 15*), PG 61, 501–510.

Κανόνες τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἑβδόμης Συνόδου (*Canones sanctae et universalis VII synodi*), PG 137, 876A–1001D.

Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνα, *Σάκρα. Κωνσταντῖνος καὶ Εἰρήνα πρὸς βασιλεῖς Ῥωμαίων, τοῖς εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι Θεοῦ, καὶ κελεύσει τῆς ἡμετέρας εὐσεβῆς βασιλείας συναθροισθεῖσιν ἀγιωτάτοις ἐπισκόποις ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ*, (*Constantinus et Irena, Sacra, Constantinus & Irene fideles imperatores Romanorum, sanctissimis episcopis, qui in voluntate & gratia Dei, & jussione pii imperii nostri convenerunt in Nicaena synodo; Цар Константин и царица Ирина најсветијум епископима сабраним на Сабору у Никеји [787]*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 370–372, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1002D–1007B; υπ. (ДВС 4, 343–346).

Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος, *Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως 1* (*Constantinus Porphyrogenitus, De cerimoniis aulae Byzantinae 1*), (уп. J. J. Reiske), (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), Bonnae 1829.

Λέοντος καὶ Κωνσταντῖνος, „Ἐκλογή τῶν νόμων“ (*Leonis et Constantini, „Ecloga“*), (уп. L. Burgmann), (Frankfurt am Main 1983) 160–244.

Λεόντιος Νεαπόλεως, *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων, καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων* (*Leontius Neapoleos, Leontii episcopi Neapoleos Cypri, ex quinto sermone pro Christianorum apologia contra Judaeos, ac de imaginibus sanctorum*), PG 93, 1597A–1609A; cf. Mansi XIII, 44A–53C.

Μαρκόπουλος, Α., *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* (*Bibliotheca Hagiographica Graeca 1731*), *Byzantina Symmeikta 5*, 249–285.

Νείλος Μοναχός, *Ἐπιστολὴ τετάρτη* (*Nilus Monachus, Epistola quartus*), PG 79, 544B–581B.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρήσις πρώτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus primus*), PG 100, 205A–328D.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρήσις δευτέρα* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus secundus*), PG 100, 329A–373D.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Αντιρρήσις τρίτη* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Antirrheticus tertius*), PG 100, 376A–533A.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Απολογητικός* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Apologeticus*), PG 100, 533B–848D.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, „Κατά Επιφανίου“ („Adversus Epifanidem“), *Specilegium solesmense, Complectens, Sanctorum Patrum, Scriptorumque ecclesiasticorum, Anecdota hactenus opera* 4 (γρ. J. B. Pitra), Paris: Firmin Didot, 1858, 294–380.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία Σίντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Breviarium Historicum*), (γρ. C. Mango), *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Librari and Collection, 1990.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Κανόνες* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Canones*), PG 100, 856A–860C.

Νικηφόρος Ι Κωνσταντινουπόλεως, *Χρονογραφία σίντομος* (Nicephorus I Constantinopolitanus, *Chronographia brevis*), (γρ. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 1), Bonnae 1829.

„Οί Μετά Θεοφάνην“, *Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Theophanes Continuatus“ y *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (γρ. I. Bekker), (Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 1–481.

Όρος τῆς αγίας μεγάλης καί οἰκουμενικῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον (*Terminus sanctae magnae ac universalis synodi secundo in Nicaea collectae*, *Одлука Светог и великог Сабора васељенског – другога у Никеји*, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пету, Шесту и Седми – одабрана документа*, Београд:

Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 385–387, са грчког превео Атанасије Јевтић), Mansi XIII, 373D–380C.

Ἔσρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης Συνόδου (Definitio concilii Chalcedonensis), Mansi VII, 108C–117B.

Πράξις πρώτη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio prima, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XII, 991D–1051A.

Πράξις δευτέρα τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio secunda, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XII, 1051B–1111E.

Πράξις τρίτη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio tertia, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XII, 1114A–1154E.

Πράξις τετάρτη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio quarta, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XIII, 1A–156E.

Πράξις πέμπτη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio quinta, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XIII, 157A–201E.

Πράξις ἕκτη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio sexta, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XIII, 204A–364D.

Πράξις ἑβδομη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio septima, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XIII, 364E–413A.

Πράξις ὄγδοη τῆς ἐν Νικαία συνόδου τὸ δεύτερον (Actio octava, Concilium Nicaenum secunda), Mansi XIII, 413B–486A.

„Πρὸς Διόγνητον“, *Πράξεις τῶν Αποστόλων (Οἱ Ἀποστολικοὶ Πατέρες)*, („Посланица Диогнету“, српски превод у *Дела Апостолских ученика [Апостолски Оци]*, са грчког превео Атанасије Јевтић, Требиње: Манастир Тврдош; Врњци: Братство св. Симеона Миротичивог, 2002²), Sources Chrétiennes, *A Diognète*, Paris 1951, 62–64.

Στέφανος Διάκωνος, *Βίος του Στέφανου τοῦ Νέου (Stephanus Diaconus, Vita Stephani Junioris)*, PG 100, 1069A–1185D.

Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περί του αγίου νάου* (Symeonis Thessalonicensis, *De sacro templo, ejus consecratione*), PG 155, 305A–361A.

Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικά* (Symeon Magister et Logothet, *Chronica*), (γρ. S. Wahlgren), (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 44:1), Berolini – Novi Eboraci 2006.

„Συμεών Μάγιστρος“ *Οί Μετά Θεοφάνην, Ιωάννης Καμινιάτης, Συμεών Μάγιστρος, Γεώργιος Μόναχος* („Symeon Magister“ y *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*), (γρ. I. Bekker), (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45), (Bonnae 1838) 601–760.

Συναξάρι της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*), (γρ. H. Delehaye), Bruxelles 1902.

Σύνοδος του Τρούλου (Πενθέκτη), *Περί ἡδ λεγομένων τῆς ἕκτης συνόδου κανόνων, τοῖς εντευζομένους* (Concilium in Trullo [Quinisextum], *De iis, qui vocantur sextae synodi canones*), Mansi XI, 936B–988D.

Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν λαὸν σχεδιασθεὶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἧ ἐδήλωσαν νί βασιλεύοντες τοῖς λαοῖς τοῦ γενέσθαι πατριάρχην, παρὰ Ταρασίου τοῦ καὶ προχειρισθέντος εἰς ἰνδικτιῶνα ὀνόδην, ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,ςβθϵ’* (Tarasius Constantinopolitanus, *Apologeticus ad populum a Tarasio a secretis compendiose dictus die qua intimaverunt imperantes Irene et Constantinus populis, ut fieret patriarcha: qui et promotus est indictione octava, anno a creatione mundi 6295; Апологија новозабраног Тарасија цариградског патријарха [783]*“, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 323–324, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1424C–1428A; cf. Mansi XII, 986D–990B; γρ. (ДВС 4, 335–337).

Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ γαλινοτάτοις ἡμῶν βασιλεῦσι Κωνσταντίνῳ καὶ Εἰρήνῃ τῇ αυτοίμητρὶ Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς θεοφυλάκτου καὶ βασιλίδος ὑμῶν πόλεως νέας Ρώμης, καὶ πᾶσα ἡ ἀγία σύνοδος ἡ κατ’ εὐδοκίαν Θεοῦ, προστάζει δὲ τῆς φιλοχρίστου ὑμῶν βασιλείας συνελθοῦσα ἐν ταύτῃ τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τὸ δεύτερον* (Tarasius Constantinopolitanus, *Piissimis et*

christianissimis imperatoribus nostris Constantino et Irenae matri ejus Tarasius indignus episcopus divinitus conservandae regiae urbis vestrae novae Romae, et tota sancta synodus, quae beneplacito quidem Dei, praeceptione vero Deum amantis imperii vestri secundo convenit in hac splendida Nicaeorum metropoli; Посланица [Сабора] најблагодјестивијум и најсветлијум владарима нашим Константину и Ирину матери његовој, српски превод у Поповић, Р., Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 374–378, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1428B–1436D; cf. Mansi XIII, 400D–408D; уп. (ДВС 4, 600–604).

Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τὸν γράμμασιν ἀποσταλεῖσι πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἱερεῖς Αντιοχείας, καὶ Αλεξανδρείας, καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, παρὰ Ταρασίου τοῦ αἰγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως* (Tarasius Constantinopolitanus, *Exemplar literarum quae missae sunt ad summos sacerdotes et sacerdotes Antiochiae, Alexandriae, et sancta civitatis, a Tarasio et beatissimo patriarchae Constantinopoleos, Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим, српски превод у Поповић, Р., Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 332–335, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1460D–1468B; cf. Mansi XII, 1119D–1127A; уп. (ДВС 4, 399–402).*

Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῷ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ, κυρίῳ Ἀδριανῷ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης ἐν Κυρίῳ χάρειν /επιστολὴ πρώτη/* (Tarasius Constantinopolitanus, *Per cuncta sanctissimo et beatissimo fratri et comministro, domino Adriano papae senioris Romae, Tarasius misericordia Dei episcopus Constantinopoleos novae Romae in Domino salutem* [epistola prima], *Писмо цариградског патријарха Тарасија римском патријарху [папи] Адријану, српски превод у Поповић, Р., Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне*

Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 325–327, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1436D–1441B; cf. Mansi XIII, 458C–462D; уп. (ДВС 4, 625–627).

Ταράσιος Κωνσταντινουπόλεως, *Τῷ τὰ πάντα αἰγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ σλλειτουργῷ, κυρίῳ Ἀδριανῷ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ταράσιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ἐν Κυρίῳ χαίρειν* /επιστολὴ δευτέρα/ (Tarasius Constantinopolitanus, *Per omnia sactissimo et beatissimo fratri et comministro Adriano papae senioris Romae Tarasius indignus episcopus Constantinopoleos novae Romae in Domino salutem* /epistola secunda/; Друга посланица патријарха Тарасија папи Адријану, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 328–330, са грчког превео Радомир Поповић), PG 98, 1441B–1444D; cf. Mansi XIII, 462D–466B; уп. (ДВС 4, 627–632).

Извори на латинском језику:

Ambrosii Mediolanensis, *Epistolarum classis* 1, PL 16, 875B–1220A.

Germanus Costantinopoleos, *Vita*, PG 98, 19A–36A.

Gouillard, J., „Aux origines de l’iconoclasme: le témoignage de Grégoire 2“, *Travaux et Memoires de centre de recherche d histoire et civilisation de Byzance* 3 (Paris 1968) 243–307.

Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* /epistola prima/ (Γρηγόριος II Ρῶμης, *Τοῦ ἐν αἰγίοις Πατρός ημῶν Γρηγορίου πάπα Ρῶμης περί τῶν αἰγίων εικόνων πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἰσαυρον* /επιστολὴ πρώτη/; Прва посланица светог Оца нашег Григорија II ромејском цару Лаву Трећем Исавријанцу о светим иконама, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 271–279, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 959A–974B.

Gregorius II Romanorum, *Sancti patris nostri Gregorii papae romani de sacris imaginibus, ad Leonem Isaurum imperatorem* /epistola secunda/ (Γρηγόριος II Ρῶμης, *Τοῦ ἐν αἰγίοις Πατρός ημῶν Γρηγορίου πάπα Ρῶμης περί τῶν αἰγίων εικόνων* /επιστολὴ

δευτέρα/; Друга посланица светог оца нашега Григорија II папе римског о светим иконама цару Лаву Трећем Исавријанцу, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 281–284, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 975C–982B.

Gregorius II Romanorum, *Epistola sanctissimi papa Romani ad sanctissimum Germanum, qui suerat patriarchae Constantinopoleos* (Γρηγόριος II Ρώμης, *Επιστολή Γρηγορίου τοῦ αγιωτάτου πάπα Ρώμης πρὸς Γερμανὸν τὸν αγιώτατον πατριάρχον Κωνσταντινουπόλεως*; Посланица папе Григорија II патријарху Германи, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 286–290, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XIII, 92C–100A; уп. (ДВС 4, 458–462).

Hadrianus I Romanorum, *Dilecto fratri Tarasio patriarchae, Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (Αδριανός Ι Ρώμης, *Τῷ αγαπιμένῳ ἀδελφῷ Ταρασίῳ πατριάρχη, Αδριανὸς δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ*; Посланица папе Адријана патријарху Тарасију, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 365–368, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1078C–1083D; уп. (ДВС 4, 382–385).

Hadrianus I Romanorum, *Epistola Hadriani papae ad Carolum Regem, pro Synodo Nicaena 2*, Mansi XIII, 759A–810A.

Hadrianus I Romanorum, *Hadrianus episcopus servus servorum Dei* (Αδριανός Ι Ρώμης, *Ερμηνεία γραμμάτων Ρωμαϊκῶν Αδριανού του αγιωτάτου πάπα της πρεσβυτέρας Ρώμης*; Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирени, српски превод у Поповић, Р., *Васељенски сабори Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014, 349–362, са грчког превео Радомир Поповић), Mansi XII, 1055A–1076D; уп. (ДВС 4, 369–381).

Iustinianus I, *Novellae* (Ιουστινιανός I, *Νεαράι*), (yp. R. Shoell), *Corpus Iuris Civilis* 3, Berlin: Weidmann 1895.

Origenes, *Commentariorum in Evangelium Joannis* 1, PG 14, 21A–829B.

Origenes, *De Principiis* (Ωριγένης, *Περί Αρχών*), Origène, *Traité des principes* 1 (yp. H. Crouzel η M. Simonetti), Sources Chrétiennes 252, Paris 1978.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (yp. J. P. Migne), Paris 1857–1866.

Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (yp. J. P. Migne), Paris 1844–1845; 1862–1865.

Sacra ad Synodum, Mansi IV, 1117A–1120E.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (yp. J. D. Mansi), Florentiae–Venetiae 1758–1798, Paris – Leipzig 1901–1927.

„Vita Irenes hegoumenae virginis Constantinopoli in Chrysobalanto“ (yp. J. Pinius), *Acta Sanctorum* 33:6 (jul), (Antverpiae 1729) 600–634.

Секундарна литература

Литература на ћириличном писму:

Анастос, М. В., „Етичко учење о иконама које су формулисали иконоборци 754. и 815. године“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 150–157.

Баранов, В. А., „Византијска учења о васкрслном телу Христа и њихове позноантичке паралеле“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 139–149.

Баранов, В. А., „Ориген и иконоборачки спор“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 48–58.

Болотов, В. В., *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских сабора, Историја богословске мисли*, са руског превода Ђорђе Лазаревић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.

Болотов, В. В., *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских сабора (Црква и држава; Црквено уређење)*, са руског превода Ђорђе Лазаревић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010.

Брија, Ј., *Речник православне теологије*, са румунског превода Митрофан Кодиф, Београд 1999.

Брок, С., „Иконоборство и монофизити“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 86–94.

Булгаков, С., *Православље*, Београд 1991.

Васильевский, В. Г., „Законодательство иконоборцев“, *Труды В. Г. Васильевского* IV, Ленинград: Академия наук СССР, 1930.

Геро, С., „Византијски иконоборци и монахомахија“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 41–47.

Грифит, С. Х., „Спис Теодора Абу Куре на арапском језику о хришћанском обичају поштовања светих икона“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 95–123.

Дагрон, Ж., *Цар и првосвештеник: студија о византијском „цезаропанизму“*, са француског превео Владан Тријић, Београд: Клио, 2001.

Ђурић, К., *Црква и држава: поводом питања о одвајању цркве и државе*, Београд: Штампариија „Св. Сава“, 1923.

Еванђеље по Јовану, превео и протумачио Емилијан М. Чарнић, Крагујевац 1986.

Евдокимов, П., *Уметност иконе*, са француског превела Тијана Мирковић, Београд 2009.

Зизикин, М. В., *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје 1*, са руског превео Милан Радовановић, Краљево 2007.

Зизјулас, Ј., *Догматске теме*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2009².

Илић, Ж., „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти“, *Српска теологија данас (СТД) 2012 – Зборник радова четвртог годишњег симпозиона 4* (ур. Р. Поповић), Београд: Институт за теолошка истраживања (ИТИ), ПБФ, 2013, 311–316.

Илић, Ж., „Тестаменти дванаесторице патријараха“, *Богословље* 1 (Београд 2014) 35–57.

Јањић, Д., „Белешке о иконоклазму“, *Богословље* 1–2 (Београд 2004) 47–61.

Јевтић, А., „Историја и теологија светих икона“, *Духовност православља*, Београд: Храст (1990) 23–63.

Јевтић, А., „Свети Василије Велики: О Духу Светом“, *На путевима Отаца* 1, Београд: Храст (1991) 230–240.

Јевтић, А., „Хришћанско схватање личности у историји“, *Теолошки погледи* 1–4 (Београд 1991) 19–33.

Каравидопулос, Ј. Д., *Јеванђеље по Марку*, са грчког превела Лада Јагушт Акад, Београд – Шибеник: Истина, 2007.

Карташов, А. В., *Васељенски сабори 2*, са руског превела Мира Лалић, Београд 1995.

Коматина, П., *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 2014.

Лаут, Е., „Свети Дионисије Ареопагит и иконоборачка криза“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник 2:1–3* (Београд 2008) 76–85.

Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној цркви*, са енглеског превео Ивица Чаировић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.

Мајендорф, Ј., *Православна црква јуче и данас*, са француског превео Радомир Поповић, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1998.

Мајендорф, Ц., *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, са енглеског превео Јован Олбина, Крагујевац: Каленић, 1989.

Мајендорф, Ц., *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, са енглеског превео Јован Олбина, Крагујевац: Каленић, 1997.

Марковић, Г., „Питање богословских узрока иконоборачке расправе“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник 2:1–3* (Београд 2008) 26–40.

Мидић, И., *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008.

Мидић, И., „Црква и њен идентитет“, *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске (2009²) 11–26.

Милосављевић, Љ., *Средњовековна мисао о друштву*, Ниш: Филозофски факултет, 2002.

Оболенски, Д., *Византијски комонвелт*, са руског превела Ксенија Тодоровић, Београд: Просвета – СКЗ, 1996.

Острогорски, Г., *Историја Византије*, Београд: Просвета, 1959.

- Острогорски, Г., *О веровањима и схватањима Византинаца*, са њемачког превела Љиљана Црепајац, Београд: Просвета, 1969–1970.
- Перић, Д., *Црквено право*, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за публикације и Досије, 1999².
- Петровић, М., *О Законоправилу или Номоканону Светога Саве*, Београд: Култура, 1990.
- Петровић, М., „Положај и права византијског цара у Цркви“, *Градац* 110 (Чачак 1993) 8–84.
- Поповић, Ј., *Догматика православне цркве* 3, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1978.
- Поповић, Ј., *Опћа црквена историја* 1 (до 1054), (ур. Ј. Живковић и М. Стојков), са њемачког превео Мојсије Стојков, Сремски Карловци: Српски народно-црквени клирикални фонд, 1912.
- Поповић, Р., *Васељенски сабори, Пети, Шести и Седми – одабрана документа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014.
- Поповић, Р., *Појмовник црквене историје*, Београд 2014.
- Поснов, М. Э., *История христианской Церкви* (до разделения Церквей – 1054), Брюссель 1964.
- Сидерис, Т., „Геолошки аргументи иконобораца у време иконоборачког спора“, Одбрана икона у VIII и IX веку, *Отачник* 2:1–3 (Београд 2008) 124–138.
- Станковић, В., *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 2003.
- Стојановић, Ј., „Проблем Цркве и државе“, *Хришћански живот*, 1:4 (Београд 1922) 195–203.
- Томић, И., *Противници есенске заједнице у кумранским рукописима*, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 2004.

Флоровски, Г., „Ауторитет древних Сабора и Предање Отаца“, *Црква је живот, изабране беседе, есеј и студије* (2005) 442–451.

Флоровский, Г., *Византийские Отцы V–VIII веков*, Париж 1933.

Флоровски, Г., „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура* (Београд 1995) 84–106.

Флоровски, Г., „Црква: њена природа и значај“, *Саборност – католичност цркве*, Зборник чланака православних теолога 1, 1986.

Чаировић, И., „Богословско-историјске импликације Сабора у Елвири (306)“, *Ниш и Византија* 11 (Ниш 2013) 69–78.

Литература на грчком језику:

Φειδά, Β. ΙΩ., *Εκκλησιαστική ιστορία. Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία Ι*, Αθήνα 2002.

Литература на латиничном писму:

Ahrweiler, H., „The Geography of the Iconoclast World“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ур. A. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 21–27.

Alexander, P. J., „Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth“, *Speculum* 52:2 (1977) 238–264.

Alexander, P. J., „The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)“, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 35–66.

Alexander, P. J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1958.

Altmann, A., „Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology“, *The Journal of Religion* 40:3, The University of Chicago Press (Chicago 1968) 235–259.

Arveler, E., *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, sa francuskog preveo Boško Bojović, Beograd: Filip Višnjić, 1988.

- Augustin, A., *Država Božja*, Podgorica: CID, 2004.
- Barber, C., „The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art“, *Speculum* 72:4 (1997) 1019–1036.
- Barnard, L. W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the iconoclastic controversy*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Barnard, L. W., „The Theology of Images“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (yp. A. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 7–13.
- Bastaić, K. и Krizman, B., *Opća historija države i prava*, Zagreb 1976.
- Bastaić, K., *Opća historija države i prava* (skripta), Zagreb 1965.
- Baynes, N. H., „The Icons before Iconoclasm“, *The Harvard Theological Review* 44:2 (1951) 93–106.
- Becker, J., *Untersuchungen zur entstehungsgeschichte der Testamente def Zwölf Patriarchen*, Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Berger, A., „Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople“, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* (yp. N. Necipoglu), (Leiden – Boston 2001) 73–85.
- Bernhardt, K. H., „Das 'Bilderverbot' im Alten Testament und im antiken Judentum“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (yp. J. Irmischer), (Kehler & Amelang – Leipzig 1980) 73–82.
- Brubaker L. и Haldon, J., *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources, Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 7* (yp. A. Bryer и J. Haldon), Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies University of Birmingham, Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney: Ashgate, 2001.
- Brubaker, L., *Inventing Byzantine Iconoclasm* (Studies in Early Medieval History), London: Bristol Classical Press, 2012.

Caspar, E., „Papst Gregor II und der Bilderstreit“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933) 54.

Charles, R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908.

Crone, P., „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm“, *From Kāvad to al-Ghazālī, Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600–c.1100*, Ashgate (2005) 59–96.

Elsner, J., „Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium“, *The Art Bulletin* 94:3 (2012) 368–394.

Fajgelj, S., *Metode istraživanja ponašanja*, Beograd: Centar za primenjenu psihologiju, 2005.

Gero, S., *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, with particular attention to the oriental sources, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346), Subsidia 41, Louvain 1973.

Grierson, P., Leo III to Nicephorus III (717–1081), *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection* 3, Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 1973.

Grumel, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople 1: Les Actes des Patriarches, fasc. 2: Les Regestes de 715 à 1043*, Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936.

Grunebaum, G. E. v., „Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment“, *History of Religions* 2:1, The University of Chicago Press (Chicago 1962) 1–10.

Herrin, J., „The Context of Iconoclast Reform“, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ур. A. Bryer и J. Herrin), (Birmingham 1977) 15–20.

Herrin, J., „What Caused Iconoclasm?“, *Journal of Ecclesiastical History* 65:4, Cambridge University Press (2014) 857–866.

Huxley, G. L., „Hagiography and the First Byzantine Iconoclasm“, *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 80C (1980) 187–196.

- Jokisch, B., *Islamic Imperial Law*, Walter de Gruyter – Berlin – New York 2007.
- Kitzinger, E., „The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm“, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83–150.
- Krannich, T. (yp.), *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos. [...] Studien und Texte zu Antike und Christentum* 15. Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- Liber pontificalis* 1–2 (yp. L. Duchesne), *Liber pontificalis, Texte, introduction et commentaire*, Paris 1886–1892.
- Lilie, R. J. (yp.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I – Methodios I (715–847)*, Berliner byzantinistische Studien, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang, 1999.
- Magdalino, P., „The road to Baghdad in the thought-world of ninth-century Byzantium“, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?* (yp. L. Brubaker), (Aldershot 1998) 195–213.
- Martin, E. J., *A History of the Iconoclast Controversy*, London 1930.
- Milić, V., *Sociološki metod*, Beograd: Nolit, 1965.
- Milosavljević, S. и Radosavljević, I., *Osnovi metodologije političkih nauka*, Beograd: Službeni glasnik, 2003.
- Miljević, M. I., *Metodologije naučnog rada*, Pale: Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet, 2007.
- Morris, L., *Tumačenje Evanđelja po Ivanu*, Novi Sad: Dobra vest, 1988.
- Morrisson, C., *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1970).
- Noble, F. X. T., *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Oikonomidès, N., *Les Listes de Préséance Byzantines Des IXe et Xe Siècles*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972.

- Ostrogorsky, G., „Les débuts de la querelle des images“, *Mélanges Charles Diehl* 1 (Paris 1930) 235–255.
- Ouspensky, L., *Theology of the Icon* 2, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.
- Oxford Dictionary of Byzantium* 1 (yp. A. Kazhdan), New York – Oxford 1991.
- Oxford Dictionary of Byzantium* 2 (yp. A. Kazhdan), New York – Oxford 1991.
- Oxford Dictionary of Byzantium* 3 (yp. A. Kazhdan), New York – Oxford 1991.
- Pravna enciklopedija* 1–2, osavremenjeno izdanje, Beograd: Savremena administracija, 1989².
- Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)*, (yp. R. J. Lilie), Berlin – New York 1999–2002.
- Rochow, I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991.
- Sakan, M., *Metodologija nauke*, Banja Luka: Nezavisni univerzitet Banja Luka – NUBL, 2008.
- Schenk, K., „Kaiser Leons III Walten im Inneren“ (yp. K. Krumbacher), *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896) 257–301.
- Schwarzlose, K., *Der Bilderstreit*, Gotha 1890.
- Serruys, D., „Les Actes du concile iconoclaste de l'an 815“, *École Française de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire* 23 (1903) 345–351.
- Sozomen, S. H., *History of the Church* 7, Oxford – New York 1891².
- Speck, P., „Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke“, *Hellènika* 27 (1974) 376–380.
- Springer, M., „Der Bilderstreit und das Kriegswesen“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (yp. J. Irmscher), (Kehler & Amelang – Leipzig) 160–169.
- Stanojević, S., *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka* I, Zagreb 1925.

- Stein, E., „Zum mittelalterlichen Titel 'Kaiser der Römer'“, *Forschungen und Fortschritte* 60 (1930) 182–183.
- Strezova, A., „Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity“, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 12:36 (2013) 228–258.
- Strohmaier, G., „Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus“, *Der Byzantinische Bilderstreit: Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen* (yp. J. Irmischer), Leipzig: Koehler & Amelang, 1980, 85–90.
- Taft, R., „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“ (*Dumbarton Oaks Papers* 34:35), (1980–1981) 45–75.
- Taron, S. v., *Armenische Geschichte* (übersetzt Heinrich Gelzer, August Burckhardt), Leipzig: B. G. Teubner, 1907.
- Thümmel, H. G., *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992.
- Thümmel, H. G., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2005.
- Treadgold, W., *History of the Byzantine State and Society*, Redwood City: Stanford University Press, 1997.
- Tritton, A. S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London – Bombay – Calcutta – Madras, 1930.
- Tusculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters* 3. neu bearbeitete u. Erweiterte Aufl. von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München – Zürich 1982.
- Vandrunen, D., „Iconoclasm, Inkarnation and Eschatology: Toward a Catholic Understanding of the Reformed Doctrine of the 'Second' Commandment“, *International Journal of Systematic Theology* 6:2 (2004) 130–147.
- Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire 324–1453* 2, Madison 1928.

Vasiliev, A. A., „The iconoclastic edict of The Caliph Yazid II, A. D. 721“ *Dumbarton Oaks Papers* 9:10 (1956), 23–47.

Zuckerman, C., „The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit“ (Bibliotheca Hagiographica Graeca 1746), *Revue des études byzantines* 46 (1988) 191–210.

Интернет ресурси:

Теофилакт Охридски, *Римљанима* (приступљено 16. маја 2017. http://verujem.org/pdf/teofilakt_rimljanima.pdf).

Platonova teorija države, *Kratka istorija filozofije* (приступљено 14. јуна. 2017: kif.filozofijainfo.com/platonova-teorija-drzave/).

БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА

Јереј Живко Илић рођен је 05.03.1975. у Тузли од оца Јове и мајке Драгице, рођене Петровић. Основну школу похађао је у Дубници и Калесији и завршио 1990. Петоразредну Богословију Света Три Јерарха завршио је у манастиру Крки 1995, са одличним успјехом. Војни рок одслужио је 1999. у Билећи. Дипломирао је на Духовној академији Универзитета у Српском Сарајеву, 2003, под менторским руководством протођакона проф. др Прибислава Симића, на тему *Покајна дисциплина у раној Цркви и савременој пракси*, са највећом оцјеном (средња оцјена 8,49). За ђакона и презвитера рукоположен је 2003. Докторске студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду уписао је 2010. Положио је све испите прописане Законом (средња оцјена 9,60). Пријаву докторске дисертације предао је 25.10.2012, а План истраживања докторске дисертације одбранио 12.12.2013, пред комисијом у саставу: протојереј ставрофор др Предраг Пузовић, декан и редовни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду (предсједавајући), протојереј ставрофор др Зоран Крстић, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду, и др Раде Кисић, доцент Православног богословског факултета Универзитета у Београду. На сједници Наставно-научног вијећа Православног богословског факултета Универзитета у Београду, одржаној 10. 7. 2014, јереју Живку Илићу одобрена је тема докторске дисертације под називом: *Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији*. Вијеће научних области друштвено-хуманистичких наука Универзитета у Београду својом Одлуком бр. 61206-4154/2-14 одобрило је тему докторске дисертације 07. 10. 2014. Докторанд јереј Живко Илић објавио је научне радове: „Тестаменти дванаесторице патријараха“, *Богословље* 1 (2014), УДК: 27-245.77. и „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти“, *Српска теологија данас (СТД) 2012*, Зборник радова четвртог годишњег симпозиона, 4 (ур. Р. Поповић), Београд: Институт за теолошка истраживања (ИТИ), ПБФ, 2013. Учествовао је на Четвртом (СТД 2012) и Шестом годишњем симпозиону (СТД 2014) у организацији (ИТИ), ПБФ Универзитета у Београду. Јереј Живко Илић са супругом Бојаном има троје дјеце. Живи и службује у Котор Вароши.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора јереј Живко Илић

Број индекса 10/3005

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

„Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији“

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у цјелини ни у дијеловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 27. 04. 2018.

јереј Ж. Илић

Прилог 2.

**Изјава о истовјетности
штампане и електронске верзије докторског рада**

Име и презиме аутора јереј Живко Илић

Број индекса 10/3005

Студијски програм Докторске студије теологије

Наслов рада:

„Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији“

Ментор протојереј ставрофор проф. др Радомир Поповић

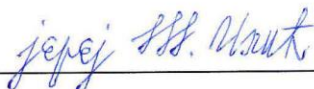
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истовјетна електронској верзији коју сам предао ради похрањења у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци у вези са добијањем академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и мјесто рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 27. 04. 2018.



Прилог За.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији“

која је моје ауторско дјело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – дијелити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – дијелити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни дио ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 27. 04. 2018.



Прилог 36.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дјела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, без промјена, преобликовања или употребе дјела у свом дјелу, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дјела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дјела.

4. **Ауторство – некомерцијално – дијелити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дјела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, без промјена, преобликовања или употребе дјела у свом дјелу, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дјела.

6. **Ауторство – дијелити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дјела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин који је одредио аутор или давалац лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дјела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.