

Костадинос Јакумис Иконоборство и византијска контрола над источнојадранским приморјем

Универзитет LOGOS, Kgiakoumis2@gmail.com

Чини се да су иконоборачка контроверза у Византији и касније неслагање са Римском црквом пружили нове основе за надметање између Римске цркве и Константинопољске цркве око црквеног јурисдикционог потчињавања источнојадранског приморја. Овај рад описује начине на које је умјетност била ангажована, изгледа, у идеолошком оријентисању ових региона ка византијској престоници. Полазећи од поузданог датирања улцињског циборијума у вријеме савладара Лава III и Константина V (720–741), на основу иконографске анализе његових представа, и увјерљивог датирања которског циборијума у вријеме цара Никифора I (802–811), Ивана Стевовића (2016), даље истражујемо скулптуралне фрагменте из ширег региона (од Драча, на грчком *Dirrhachion* / *Δυρρράχιον* до далматинских обала), који су до сада били занемарени или запостављени. Постојање већег броја скулптуралних фрагмената, од којих је један дио објављен овдје, указује на иконоборачке иконографске идиоме контекстуализоване у интересу византијских царева тог периода у областима од Драча до Далматинског приморја. Иако још увијек малобројне, ове скулптуре наводе неку врсту ангажовања иконоборства или иконоборачке иконографије на овим просторима, како би се одржала под утицајем Цариграда.

Надовезујући се на претходни истраживачки рад о иконоборству као суштинској историји проучавања слика (Гиакоумис 2021), рад је структуриран у четири дијела. Први дио

рада бави се иконоборством као феноменом; његов други дио обраћа пажњу на политику и прагматику периода у центру главног града, док се у наредном дијелу фокус помјера на регион који се разматра. Коначно, последњи дио овог рада фокусира се на умјетничка дјела која су тема разматрања.

1. Иконоборство

Питање да ли су слике погодне или богохулне за вјеровање је прогањало велико Источно римско (тј. Византијско) царство више од једног вијека (око 726. до 843. године нове ере) и потресло га из темеља. Овај одјељак стога треба да представи политичку и вјерску позадину на којој су настала умјетничка дјела која се разматрају. Контроверза о којој се расправља названа је иконоборством или икономахијом. Оба термина су коришћена да опишу период политичко-религијских контроверзи о томе да ли употреба слика у богослужењу представља идолопоклонство и, као таква, треба да буде забрањена, као и сама контроверза (Брубакер и Халдон, 2015, 7; Богдановић, 2020, 199).

Разлика између ових појмова је суптилна. Икономахија (грч. *εἰκονομαχία*), како су Византинци најчешће називали полемику, означава борбу (грч. *μαχη*; *machē*) око икона (грч. *εἰκὼν*; *икона*), док је иконоборство (грч. *εἰκων*; *икона*) феномен разбијања икона.

Они који су се залагали за поштовање икона називали су себе иконофилима (грч. *εἰκονοφίλοι*), буквално „пријатељима (или љубитељима) икона“, док су их заговорници супротстављеног табора називали иконослу-

житељима/иконодулима (грч. *εικονολατρεις*), иконослужитељи (грч. *иконодули* (грч. *εικονοδουλοι*), што значи „робови икона“.

Насупрот томе, оне против употребе икона у богослужењу њихови су противници, између осталог, називали икономасима или иконоборцима. Изведенице су коришћене за описивање праксе сваке стране феномена: иконофилија је, дакле, коришћена за означавање феномена и праксе коришћења икона у црквеним службама, коју су противници такве праксе називали иконодулијом или иконопоклонством. Иако су обе фракције тврдиле да се залажу за православље, из разлога везаних за оскудицу иконоборачких извора, није јасно како су иконоборци себе називали. Стога је очигледно да преовлађујући референтни термини контроверзе одражавају побједу иконофила над иконоборцима.

Неколико научника је у одлукама иконоборачких царева да уздрмају темеље вјерске праксе свог времена видјело, првенствено, тежњу за происточном политиком, након деценија ратовања са арапским свијетом, одлучујућих пораза и територијалних губитака источних провинција царства. Крајем седмог вијека, напредовање арапских снага на источним територијама царства није само представљало пријетњу његовом интегритету већ је такође оставило свој културни печат аниконизма на компактно становништво источних провинција, укључујући армије Анатоликона и *тему* Армениакон (провинцију царства) (Herrin 1977, 16–17). Такође, чини се да су ови дјелови царства садржали већи проценат јеретика и других, који су били под снажним утицајем јеврејских (Aron-Beller, 2017) и муслиманских перцепција икона као идола (Brubaker & Haldon 2015, 337–348; Alhassen 2019), представљајући, на тај начин, полемику као неку врсту цивилизацијског сукоба (уп. Brown 1973). Тежња Лава III (р. 717–741), првог цара који је активно водио иконоборачку политику, стога је протумачена као покушај контроле унутрашњих послова државе (Ahrweiler 1977; уп. Bock 2015) током процеса интронизације царства, у покушају да се обузда штета на источним границама царства и забринутости које су биле присутне, како у првом (Brubaker

& Haldon 2015, 348–364), тако и у другом иконоборачком периоду (Codoner 2014).

Иако су се сукоби око употребе икона у богослужењу, у источним провинцијама Византијског царства, дешавали много чешће него што је забиљежено, иконоборачки спорови у Византији се генерално класификују у два периода. Први иконоборачки период настао је 726. или 730. године, када је Лав III Исавријанац, рођен у Германикеји, Мараш (данашњи Кахраманмараш, Турска), уништио икону Христа Халкита (Христа у стајаћем положају) на Бронзаној кући (Калки) Великог двора у Цариграду (данашњи Истанбул) и трајао је до 787. године, када га је Седми васељенски сабор у Никеји (Никеја II) преокренуо уз активну улогу царице-регентице Ирене (752–803), удовице Лава IV, рођене у Атини, савладарке (р. 780–802) са сином Константином VI. Након што је икономахија била устаљена и иконе поново враћене у богослужењу, мада не у потпуности, уследио је период затишја, који је трајао до 815. године, када је други иконоборачки цар Лав V Јерменин (775–820) наредио да се икона Христа уклони из Бронзане куће Великог двора и замијени се крстом, чиме је започето друго византијско иконоборство. Иконоборство је коначно потиснуто 843. године од стране регента-царице Теодоре (око 815–послије 867), која је преузела власт после смрти свог мужа, цара Теофила, 842, као регенткиња малолетног сина Михаила III и остала царица до 867 године.

Иако су оба периода била означена јединственим појмом иконоборства, сваки од њих је имао своје посебности. На примјер, расправљало се о датуму почетка првог иконоборачког периода. Иако је симболички чин уклањања Христове иконе од стране Лава III Исавријанца (726. или 730) конвенционално прихваћен као датум почетка контроверзе, Брубејкер и Халдон су тврдили да су већ од 650. године војници византијске војске почели да развијају нека интересовања за царске послове. Године 681. војници Анатоликонске *теме* (области) окупили су се у Хрисопољу и тражили од цара Константина IV да уступи дио своје владавине двојници сувладара, у њиховом увјерењу о моћи Свете Тројице. Ово показује важност војске као алтернативне моћи, што

је приморало Константина IV да призна њену политичку моћ у свом инаугурационом говору на Шестом васељенском сабору 680. године (Брубакер & Халдон, 2015, 27–29). Друго иконоборство било је суздржаније у свом стилу у односу на прву фазу полемике и нагласак је даг одређеним темама, прије свега, христолошком аргументу, а иконофили више нису називани, нити третирани као идолопоклоници (Barasch, 1995, 261–266).

Коначни „тријумф православља“ резултирао је насилним прикупљањем и уништавањем иконоборачке литературе (уп. Noble, 2009, 69). Остаје нам, дакле, само скуп једностране полемичке литературе која приказује ставове иконофила. Отуда нам се ставови, побијања и аргументи иконобораца тек посредно откривају нагађањем из њихових оповргавања у иконофилској литератури. Ипак, требало би издвојити пионирски рад Брубакера и Халдона (2001), који нам је пружио велики избор аотираних извора, текстуалних и материјалних, што, међутим, не поправља делимични карактер њихове већине. Ипак, као што се тврди у овом раду, умјетничка дјела иконоборачког периода могу се користити и за продор у иконоборачку идеологију и естетику.

За раније иконоборачке погледе на употребу икона у богослужењу, једини извор којим располажемо је писмо Јевсевија из Цезареје (263–339) Констанци Августу које се бави разликовањем облика и слике (Флоровски, 1950, 84–87; Геро, 1981). За први иконоборачки период најзначајнији наративни извор је Хронографија Теофана Исповједника (1997), која покрива историју Византије до 813. године, а затим слиједи дјело цариградског патријарха Никифора I (Александар, 1958). Штавише, акти Седмог васељенског сабора су такође важан примарни извор за питања и интересе овог првог периода иконоборства у Византији (Guillard 1967; Davis, 1983, 186–232; Stauridis, 1987). Најистакнутија теолошка личност која је оповргла аргументе иконобораца и у првом и у другом иконоборачком периоду био је Свети Теодор Студионски, на чију теолошку мисао су дубоко утицали ранији радови Светог Динисија Ареопажита и Светог Јована Дамаскина (Barasch, 1995, 185–290; Karlin-Haiter, 2002, 154; Dalkos 2006).

Бесједа коју је на Велику суботу 29. марта 867. године одржао цариградски патријарх Фотије пред царевима Михаилом III и Василијем I, поводом представљања великог мозаика са ликом Богородице и Христа на источној апсиди саборног храма Свете Софије (Mango, 1958, 279–296), иако готово четврт вијека од обнављања поштовања икона 843. године, представља ремек дјело јавне теолошке реторике о питањима о којима се расправљало током иконоборачких сукоба у Византији. О догађајима током два велика иконоборачка периода, из историографске жанровске перспективе, треба се осврнути на Кратку хронику (Muralto 1863) Ђорђа Монаха (842–867), дјела датираног између 843–845. године (Афиногенов, 1999), као и на 15. и 16. књигу Хронике Јоаниса Зонараса (Зонарас, 1864, књига 15; 1867, књига 16).

Једна је чињеница и да се у хагиографским изворима првог и другог иконоборачког периода разазнају различити теолошки аспекти расправе испреплетени са свакодневним обичајима, фолклором, философијом, народним осјећањима и емоцијама. Тежак задатак обрађивања огромне критичке литературе на ову тему (Шевченко, 1977; уп. Brubaker & Haldon, 2001, 199–232) открио је низ хагиографских текстова неколико светаца тог периода, од којих је велика већина припадала иконофилима. Међутим, ту се налазе два или три житија која припадају светитељима иконоборачких или, у најмању руку, неиконофилских склоности. Дубоки увиди у важне аспекте нечијих живота, дјела, похвала (енкомије) и текстова који су с њима повезани очигледно нису у оквиру овог поглавља. Међутим, с обзиром на то да у сваком од ових светитељских житија студент сликарства може ући у траг корисним аспектима о томе како су теоријске перспективе о којима се расправљало о теорији сликовне представе доживљавање и живјеле у контексту Византије из осмог и деветог вијека, организујемо и наводимо њихова имена у табели испод за референтне сврхе.

Табела 1: Списак светитеља укључених у иконоборачке периоде у Византији (састављен на основу Шевченка, 1977; Talbot, 1998 и Brubaker & Haldon, 2001, 199–232).

Име Светитеља	Година смрти	Иконоборачки период	Theological Conviction
Теодосије Цариградски	726 или 330	I	Иконофил
Десет цариградских мученика	730	I	Иконофил
Патријарх Герман	740	I	Иконофил
Стефан Ђакон или млађи	764	I	Иконофил
Андреј Критски у Кресеју	766 или 767	I	Иконофил
Антоус од Мантинеона	771	I	Иконофил
Павле Млађи	?	I	Иконофил
Стефан из Сугдаје, Крим	?	I	Иконофил
Роман новомученик	780	I	Иконофил
Филарет Милостиви	792	I	Иконоборац
Давид (од три брата) са Лезбоса	Крај осмог или деветог вијека	I	Иконофил
Георгије, аутокефалног архиепископ Амастриса	805	I	Иконоборац
Патријарх Тарасије	806	I	Иконофил
Антоуса, ћерка Константина V	808 или 809	I	Иконофил
Никифор из Медикиона	813	I	Иконофил
Платон, епископ Сакудиона	814	I	Иконофил
Григорије Декаполит	816	II	Иконофил
Теофан Исповједник	818	II	Иконофил
Јован, игуман манастира Психа	Одмах после 820	II	Иконофил
Патријарх Никифор Исповједник	822	II	Иконофил
Никита из Медикиона	824	II	Иконофил
Теодор Студионски	826	II	Иконофил
Макарије, игуман Пелекете	после 829	II	Иконофил
Евтимije, епископ сардски	831	II	Иконофил
Никита, монах	836	II	Иконофил
Петар Агројски	837	II	Иконофил
Теодор Трапос	841?	II	Иконофил
Еудокимос	Прије 842	II	Иконоборац
Симеон (од три брата) са Лезбоса	843	II	Иконофил
Ђорђе (од три брата) са Лезбоса	844	II	Иконофил
Теофилант Никомедијски	840–845?	II	Иконофил
Михаил Синкелос	846	II	Иконофил
Јоаникије	846	II	Иконофил
Патријарх Методије	847	II	Иконофил
Теодора, царица	867?	II	Иконофил

2. Иконоборачка политика и прагматика у главном граду

Комбинација спољних пријетњи растућих међународних сила које су захтијевале удио у гламуру Византије са тешким унутрашњим сукобима створила је услове интроверзије и интроспекције током периода иконоборачких спорова у Византији, фаворизујући тако успон метафизичких потрага и теорија божанске одмазде. Од краја седмог вијека до средине деветог вијека Византијско царство је морало да се супротстави разним пријетњама које су потицале из региона близу његовим источним

(Арапи), сјевероисточним (Бугари), сјеверним (Авари и Словени) и западним (Ломбарди) границама.

Међу њима, од посебног интереса за ово поглавље је западна граница царства. Овдје је империја била уздрмана напредовањем Ломбарда. Њихови немирни односи са Византијом постали су чврсто антагонистички у италијанским посједима византијске државе када су заузели Равену 751. године, чиме је окончана византијска власт у централној и сјеверној Италији. Такве спољне пријетње не би биле тако штетне за Византију да нису биле праћене домаћим сукобима. Феномени као што су лоше руководство, ангажовање популистичке политике за ситне добитке моћи од стране

многих царева, посебно из предиконоборачког периода, и каснија поларизација византијског друштва, посебно током првог византијског иконоборства, довели су до опадања културе компромиса и идеолошке синтезе. Ово, у комбинацији са прилично неефикасном централном владом и ослабљеним институцијама, понекад је доводило до одлучног слабљења Царства. У закључку, експлозивна мјешавина домаћег немира и спољних пријетњи створила је услове значајне несигурности за византијску државу, која је фаворизовала позицију жртвеног јагњета и јачање гласова који су политичку ситуацију приписивали божанској одмазди за наводне догматске девијације.

У овој атмосфери, питање употребе слика у богослужењу постало је епицентар теолошке дебате. Главне замјерке иконобораца биле су да је дубоко поштовање икона било идолопоклоничко или да је резултирало вишеструким поштовањем, да је циркумскрипција Христа умањење Бога кроз Његово приказивање у пропадљивом материјалу, да лик никада не може бити симбол такве врсте као што је Часни крст, због уочене немогућности поистовјеђивања прототипа са ликом, остављајући само Свету Евхаристију као једину дозвољену слику Христа (Dalkos, 2006, 25 и 31). На ове замјерке, принципијелно оповргавање може се сажети ријечима Светог Теодора Студионског (Студита) да „свака слика не приказује природу, већ ипостас приказаног“, с обзиром да икона нема ипостас (Dalkos, 2006, 32).

Када је Лав III Исавријанац, први иконоборачки цар, дошао на власт 717. године, био је савршено свјестан ситуације на источним границама свог царства, која је била под великим утицајем оригенистичких христолошких идеја свих врста (Флоровски, 1950, 86–87). Лав III је био из источних провинција и, као говорник арапског језика, могао је директно да примијети осјетљивост јеврејског и муслиманског становништва, на или у близини његове матичне територије, које је промовисало аниконску умјетност и сматрало обожавање слика идолопоклонством, посебно када је свједочио како људи „падају на кољена и обожавају слике“ (Karlin-Haiter, 2002, 157; уп. Поновљени закони 5: 9). Дакле, 726. (или 730. године) Лав III даје налог од великог симболичког значаја,

уништавање иконе Христа Халкита која је некада стајала на Бронзаној кући (Калки) Великог двора, најистакнутијег умјетничког дјела које се ту налазило (уп. Mango, 1959). Накнадна акција руље иконофила ескалирала је до ивице побуне, угушене 727. године. Три године касније, свети патријарх Герман I Цариградски, иконофилски евнух, свргнут је (Karlin-Haiter, 2002, 155) и замијењен Анастасијем, који није имао оклијевања ни кајања да слиједи иконоборачку политику цара. Исте године (730) Лав III је издао иконоборачки едикт који је кулминирао низом сличних одлука донијетих 728. године. Иако је Лав III успио да одбије арапску пријетњу од Цариграда и стабилизује његову државу реформама, он не само да није направио слична настојања да умири иконоборачку расправу већ је радије поларизовао византијско друштво.

Његов наследник и син, Константин V (741–775), унаприједио је политике свог оца и учврстио их постављајући иконоборство у питање теолошког дискурса. Тврдећи да је прављење слика јеретичка пракса у покушају да се ограничи божанска природа, Константин V је организовао Сабор у Хијери (754), први од два позната иконоборачка сабора, на коме је израда и поштовање икона названа јересом (Karlin-Haiter, 2002, 157–158; Dalkos, 2006, 33, 37–38). Већ од владавине Лава III, империјална иконоборачка политика се спроводила принудом, прогон иконофила је, међутим, појачан од 762. до 768. године, иако првенствено на политичким основама, као што је приказано у случају Светог Стефана Млађег (Karlin-Haiter, 2002, 15–158).

Сабор у Хијери није означио потпуно одбацивање свих умјетничких форми (Флоровски, 1950, 92–93), већ прије осуда слика због пуне чулне мобилизације коју су изазвале, као што желимо да покажемо у последњој цјелини овог поглавља. Као што је одредба Хијерејског сабора предвиђала, „нико надлежан за цркву или побожну институцију не смије се усудити, под изговором уништавања грешке у погледу слика, да положи руке на свете сасуде да би их промијенио, јер су украшени ликовима, ... [као и на] одежди цркава, платнима и свему ономе што је посвећено богослужењу“ (цит. према Богдановић 2020, 201). Одсуство црно-бијелог

резонovanja Хијерејског сабора тумачено је као покушај Синода да направи компромис између царских наредби и свијести његових чланова (Dalkos, 2006, 33–38). Имајући ово на уму, може се разумјети зашто би иконоборци од свих слика прихватили само оне Свете Евхаристије (Геро, 1981, 467). У ширем смислу, такође се тврди да су архитектонски елементи који приказују Свету Евхаристију сачувани управо зато што се могу сматрати „иконом“ (Богдановић 2020).

Раније смо вјеровали да је иконоборачка политика била популарнија у источним дјеловима царства у односу на западни дио, док су региони између, попут оних у којима су се налазили хришћани Мелкити, изгледали, негдје између, без хомогеног односа према иконама (Codoner, 2013). Арвајлер (1977) је тврдио да су балканске и западне провинције Царства, за разлику од својих источних колега, задржале иконофилски став током иконоборства. Након периода иконоборства, Римски синод из 769. године који је одржао папа Стефан III (IV) потврдио је да су балканске и западне провинције Византијског царства остале лојалне иконофилској традицији својих предака, иако је званична линија царства била иконоборачка под влашћу оба, Лава IV (775–780) и његовог сина Константина V. Умјетничка дјела која се разматрају у овом раду поткрепљују налазе Аузепаја, по коме су црквене провинције *Илирикума*, термина који означава безмало цијели Балкан, биле подложне иконоборству као и било која друга провинција царства (Auzepi, 2014, 135–141).

Од 780. године, за вријеме владавине ко-царице Ирене Атињанке (р. 780–802), касније признате као светице, која је владала повремено са својим сином Константином VI, развој контроверзе икономаха окренуо се у другом правцу. Првобитно је иконоборачки патријарх Павле IV (780–784) био приморан да абдицира, а замијенио га је иконофилски патријарх Тарасије, касније такође проглашен за свеца, који се припремао за Седми васељенски сабор, алтернативно познат као Други никејски сабор, 787. године. Ово је обновило поштовање икона, које је било привремено обновљено између јуна 741. и новембра 742. године под узурпатором Артавасдом, оповргло теолошке расправе

иконобораца коришћењем теолошког научног опуса Светог Дионисија Ареопагита и Светог Јована Дамаскина (+ 749), чији су списи поставили темеље за побједу икона и касније иконофилске теолошке расправе које су настајале у току затишја између прве и друге иконоборачке кризе (787 – око 815), друге икономахије и периода од 843. године, друге побједе икона, и надаље.

Теолошка оповргавања иконоборства почела су много прије Седмог васељенског сабора са Светим Јованом Дамаскином (око 675 – око 749), чије је учење постало основа синодских дјела. Иконе „откривају оно што је удаљено, или невидљиво или што ће доћи“, писао је он, манифестујући тако божанско присуство. Разлика између слике и њеног прототипа од сада ће постати кључна у каснијој теолошкој мисли (Karlin-Haiter, 2002, 157; Ивановић 2020, 82; уп. Stauridis, 1987, 30). Два друга важна теолошка образована светитеља такође су постали темељи Другог никејског Сабора: Свети Дионисије Ареопагит (Псеудо-Дионисије) и Свети Максим Исповједник.

Дионисијева мисао о анагошкој функцији слика и својству симбола да пружају материјалну и сензитивну потпору сазнању нематеријалне и невидљиве стварности (Mainoldi, 2020, 6; Vlad, 2017; Tavolaro, 2020, 42) постала је суштински дио православне хришћанске естетике. У његовој гносеологији, сазнање се не одвија само кроз људске „ноетичке“ функције већ и кроз чула (Ивановић 2020, 77–81). Дионисијева „слика“ не описује неку врсту сјенковите имитације идеала, већ има онтолошку вредност. Његова незаинтересованост за умјетничке аспекте слика је оправдана: с обзиром на анагошку функцију икона, њихова сврха није естетско и умјетничко задовољство, већ откривање скривене, трансцендентне лепоте, као знака Божије воље да човјеку олакша сагледавање откривења. (Ивановић 2020, 77–81).

Свети Максим Исповједник је међу ауторима заслужним за интеграцију Оригенових спиритуалистичких идеја у православну теолошку синтезу (Флоровски, 1981, 86). Конкретно, Оригенови наизглед иконоборачки ставови тумачени су на основу других одломака његовог дјела, у којима је навео да се Христос

Чини се да су и вођење иконоборачке политике у периоду од 780. до 787. године, као и побједа икона те године, углавном били засновани на политичким одлукама царске елите, а не на сазријевању неке врсте друштвеног и теолошког консензуса. Док је „иконични“ лик Христа на Бронзаној кући Великог двора био славно обновљен недуго после Другог никејског сабора, чак и унутар иконофилске фракције, лик и учење Светог Теодора Студита је дијелио различите иконофилске тенденције. У 806. години свети патријарх Никифор I, иконофил са антистудитским убјеђењима, наслеђује Тарасијев патријаршијски престо и остаје до 815. године, док 811. године простудитски цар Михаил I Рхангабес (811–813) преузима царски престо од императора Никифора I (802–811). У 814. годину дана након успона на царски трон иконоборачког цара Лава V, јерменског поријекла, Христова икона на Бронзаној кући Великог двора поново је уклоњена и замијењена крстом. Пошто је крхко затишје било нагло прекинуто, отпочео је други иконоборачки спор у Византији.

Овај други иконоборачки спор у Византији трајао је мање од тридесет година. У 815. години нови иконоборачки патријарх Теодот Мелисенос Каситерас се уздиже на патријаршијски трон и исте године организује још један иконоборачки сабор у Светој Софији, који доноси нови иконоборачки едикт. Његова дефиниција (Хорос) остала је на снази до

краја владавине последњег цара иконоборца Теофила (829–842) и патријаршије последњег иконоборачког патријарха Јована VII Граматика (владао 837–843), царевог личног учитеља. Након Теофилове смрти, наслиједио га је његов малолетни син Михаило III, иако је царством *de facto* владала његова мајка, царица Теодора, која је збацила патријарха Јована VII и на патријаршијски престо довела Методија I, иконофила. Поштовање икона у Светој Софији је обновљено 11. марта 843. године, чиме је започело оно што се од тада слави као Недјеља (Празник) Православља.

Иако је други иконоборачки спор у Византији био практично о истим питањима као и први, расправа је била знатно трезвенија и суптилнија. Водећа теолошка фигура расправе сада је Свети Теодор Студит који стоји иза већине иконофилских оповргавања иконоборачких учења. По његовом схватању, сјенка обитава у тијелу, па сјенке које потичу од светог тијела могу чинити чуда (Barasch, 1995, 266–271).

3. Иконоборачка политика и прагматика у најзападнијим провинцијама византијске државе

Са црквеног становишта, регион источне обале Јадрана био је клатно које се љуља између Римске и Цариградске цркве. Црквене провинције ових региона биле су углавном под папином јурисдикцијом све до седмог вијека, а епископ Сисиниј из Митрополије Драча присуствовао је сабору у Труљу (Квинисектски сабор) 691–692. године и потписао његове закључке као „Σισσοικίτσοοικίσισισισιν θεου ημων επισκοπος Δυρραχινων μητροπολεως ορισας υπεγραψα» («Thalloczi, Јиречек и Шуфлај, 1913, 11, Закон бр 49, Мекси, 2004, 50) – чин који никада није потписан од стране папе. А онда, опет, у писму папе Николаја цару Михаилу III, од 25. септембра 861, чини се да је Епир Нова са главним градом Драчом под црквеном јурисдикцијом Рима (Darrouzes, 1981, 18), кодификација очигледно ранија од Тактикона Ус-

пенског (842–843), у коме се чини да је регион ван јурисдикције Рима (Darrrouzes, 1981, 19). У међувремену, док нисмо свјесни какав је био став региона на Иконоборачком сабору у Хијерији (754), пошто није сачуван списак учесника, епископ Никфор из Драча је 787. године активно учествовао у разматрањима Седмог васељенског сабора у Никеји (Никеја II) и дао јасну иконофилску изјаву (Mansi & Labbe, 1766, 994, 1090; Thalloczi, Jirecek & Sufflai, 1913, 12, акт бр. 51; Мекси, 2004, 50):

(Никифор, са титулом Епископа Драча рекао је: Мислим, слиједим и учим по послатом извјештају Адријана, најсветијег папе старог Рима, наших побожних краљева и пресветог Тарасија, васељенског патријарха и [извјештаја] пресветог архиепископа Тарасија; и ја ћу потрошити кратко вријеме свог живота и представити се пред застрашујућим подијумом Христовим заједно са овом изјавом, Mansi & Labbe, 1766, 1090).

Као што је већ поменуто, извјесно је да је у далматинским крајевима до Драча свакако постојао иконоборачки покрет, подједнако живописан као у источним провинцијама царства (Auzeri, 2014, 135–41). Већ у актима Седмог васељенског сабора (787), управо епископ Драча Никифор, прије него се обавезао на вјерност иконофилској догми, изјавио је да «[δ] εἰ πολλὰ συνήχομεθα, δεσποτα, οἱ πλείοιτα кака διεπραξαμεν καὶ συντονου μετανοιας καὶ εξαγορευσεως, δεομεθα» (у великом смо страху, Господе, јер смо починили много лоших ствари и тражимо [помиловање] у синхронизованом кајању и јавној исповијести; уп. Басић, 2021, 109, бр. 57). У истом духу, и епископи Илирских провинција су се извињавали овим ријечима: „Пαντες εσφαλμεν, παντες συγγνωμην εχαιτουβε (сви смо грешили, сви тражимо помиловање; Mansi & Labbe, 1766, 1034). Касније, два писма Теодора Студита упућена епископу Антонију из Драча (816–821, односно 821–826) јасно показују да је у Драчкој надбискупији било и иконофила и иконобораца (Thalloczi, Jirecek & Sufflai, 1913. -3, Дела бр. 52–53).

Ова писма су важна и због других становишта. Јадран Ферлуга, ослањајући се на премисе из писама, сугерисао је да се датум када је Драч постао *тема*, надограђујући тиме претходну *архонтију*, треба пратити користећи ова

писма као *terminus ante quem* (Ферлуга 1963, 83; *ibid.*, 1976, 218–224; Мекси, 2004, 51). Територија нове *теме* простирала би се на сјеверу до *архонтије* Далмације (Мекси, 2004, 52, 55), при чему би граница била на неком мјесту између Улциња и Бара, као што се може извући из података које је о утврђењима у *теми* Драча дао Константин Порфирогенит (р. 905 – д. 959) у својој књизи *О царској управи*, у којој наводи да „[ε]κ παλαιου τοινυν, ητηνυν, ητηνυν, ητδνυν, ητδαν, ετδνανενλνδνα ειχεν απο των συνωρων Δυρραχίου, ηγουν αλο Αντιβαρεως... (у старим временима, дакле Далмација је почињала на границама Драча, односно од Бара)” (Constantine Porphyrogenitus, 1967, 138–141).

Детаљан приказ Далмације и њених крајева од стране Константина Порфирогенита није био насумичан. Блиско интересовање византијске државе за најзападније дјелове Виа Егнатие и њене сјеверне границе било је изражено већ за вријеме владавине Лава III много прије него што је наредио потчињавање Илирика и јужне Италије цариградском патријарху (732–733), уклањајући их из заштите римског папе (Анастос, 1979, ИКС, 14–31; Treadgold, 1977, 355). Конкретно, омејадска опсада Константинопоља (717–718) подстакла је немире на острву Сицилији 718–719. године, са циљем да се уклони цар Лав III са престола. Као одговор, Лав III је именовао *стратегоса* Павла да се побуњеницима супротстави војском коју треба подићи локално и на западнобалканским обалама силом наређења и команди упућених *западним архонтима*, словенским поглавицама и византијским великашима из Драча и, можда, Задра (Живковић, 2004, 161–176; Стевовић, 2016, 63–64). Интерес византијске државе да одржи чврсту контролу над јадранском обалом остао је жив како током, тако и након иконоборачких контроверзи (Ferluga, 1976, 215–224), о чему свједочи уздизање још једне *архонтије* у региону, Далмације, на нивоу *теме*, са *стратегосом* са сједиштем у Задру (који је претходно био сједиште архонта барем од 805. године), успостављеном између 867. и 878. године (Chevalier, 1997, пар. 17), вјероватно да би се супротставио Каролинзима који су освојили Истру од 788. године (нав. дј., 1997, пар. 12).

4. Умјетничка дјела

Овај интерес није био ограничен само на административне акте већ се морао проширити на сва поља у којима је империјална идеологија из престоничког центра могла да изврши свој утицај. У контексту покушаја Лава III, последије његових првих иконоборачких одредби 726–727, „да изложи своју догму народу” („εκδιδασκεῖν τὸν λαὸν τὸ οἰκεῖον, VIII, 19, 89, 89, 89, 1999; 57), чини се да се умјетност бавила идеолошким оријентисањем ових крајева ка византијској престоници и њеним иконоборачким убјеђењима. Полазећи од познатог датирања улцињског циборијума у вријеме савладара Лава III и Константина V (720–741), на основу иконографске анализе његових представа, разматрања циборијума из Новогграда и прилично тачног датирања которског циборијума у вријеме владавине цара Никифора I (802–811) (Стевовић, 2016), истражујемо још један скулптурални фрагмент из ширег региона (од Драча, на грчком *Dirrhachion* / *Διρραχίον* до далматинских обала), који је превиђен и погрешно датиран. У овом одјељку тиме показујемо да „иконографска синтагма [на] камену“, коју је Стевовић (2016, 65) оклијевао да прихвати због оскудице доказне грађе, ужива већу подршку него што се раније мислило.

4.1. Улцињски Циборијум

Раскомадан и поново састављен у различитим градовима, улцињски циборијум се данас чува у Завичајном музеју Улциња и Народном музеју у Београду (сл. 1–2). Његове фрагменте недавно је проучавао Иво Стевовић (2016; уп. Бошковић, 1977, 79 и сл. 7 на Т. IV). Сачувани дјелови натписа садрже неспорне доказе о времену настанка циборијума. Текст исписан на једној од греда циборијума даје чврст доказ за датирање предмета: SVB TEMPORIBUS DOMINI NOSTRI PIS PERPETVO AVGUSTI DN LEO ET DN CS [...]. Детаљна иконографска и епиграфска анализа навела је Стевовића на закључак да циборијум треба датирати у вријеме владавине са-царева Лава III и Константина V (са-цареви 720–741). У свом истражи-

вању кованог новца овог периода, Филип Грирсон је открио да се скраћенице у облику ДН за „Доминус Ностер“ и инвокација „*Pis perpetuo Augusti*“ скраћено у ковању као PPAVC не појављују у ковању последије владавине Константина V. (Grierson, 1973, 177). Додатни доказ о интензивној употреби оваквих скраћеница пружа један од преосталих парова печата. Читање веома оштећеног сродног натписа на аверсу печата има само три слова МУЛ; његово предложено читање је: [Д(омино) н(остр)о Леон(и) п(ерпетуо) а(угусто)] мул(тос) [а(ннос)]. Фрагмент натписа на полеђини печата носи скраћеницу ДН.ЦН, која означава Д(оминус) н(остер) Ц[о]н[стантинус] (БЗС.1951.31.5.1643).

Предња аркада циборијума (сл. 3) представља лик лавице, супротан лику лава, који се истиче кроз његову гриву, изведен кроз неколико узастопних плитких уреза. Испод лавице налази се мотив који се може идентификовати као један од њених младунаца, који се хранио међу младим лавовима и научио да хвата плијен и прождире људе, као што је описано у Језекиљу 19: 2–3: „Шта је твоја мајка? Лавица: легла међу лавове, хранила је своје младунце међу лавовима. И одгоји једног од својих младунаца: постаде лав, и научи се да хвата плијен; прождире људе.” Плијен је у виду птице (Стевовић, 2016, 60–61).

Лавица је идентификована као Хамутал, жена краља Јосије и мајка краљева Јоахаза и Седекије чија је владавина довела до краја династије Јуде, односно Давидове лозе. Као жена своје врсте, лавица је тумачена и као метафора за Јерусалим, као ехо Језекиљеве алузије на дјелатност Јоахина, најстаријег Јосијевог сина од Завадије (Стевовић, 2016, 61). Стевовић тумачи суштину поруке као: „иако је веће зло свакако нанео непријатељ неверника, значајан допринос пропасти Јудиног царства дали су његови неспособни или тирани краљеви, посебно, Седекија“ такође на основу интертекстуалних референци (уп. 2 Цар. 23, 31–32) и општи опис владавине цара Јосије, његовог протјеривања идолопоклоника из јерусалимског храма и питања која произлазе из његових наследника (Стевовић, 2016, 61–63). Оне су несумњиво повезане са иконоборачким расправама. Комбинација текста и слике навела је

Стевовића да лав асоцира на Христа, као лав из Јудиног племена, али и на Лава III (нав. дјело, 2016, 62–63).

Што се датирања циборијума тиче, садејство одлуке Лава III 732–733. у виду пребацивања Илирика, Калабрије и Сицилије под јурисдикцију Цариградске патријаршије (Анастос 1979, IX, 14–31) и његових настојања да „изложи његову догму народу“ (нав. дј., VIII, 9) приморава ме да сузим датирање циборијума на интервал између 732. и 741. године.

4.2. Драчки Циборијум

У касноантичком павиљону Народног историјског музеја налази се објект идентификован као „архитектонски фрагмент (средњовјековни оквир)“ класификован у инвентару бр. 1383 (сл. 4). Сходно његовом опису, његове димензије су 40 к 36 к 11 цм, поријекло је из Драча и приписује се као објект локалне културе из четвртог вијека. Није потребан други поглед да се утврди да предмет који се разматра није оквир (због почетка лука на његовој лијевој страни, који одступа од уобичајеног ортогоналног облика оквира). Његово поређење са улцињским циборијумом (сл. 2, детаљ према сл. 4) показује да је скулптурални дио из Драча доњи десни део тимпанона циборијума. Дакле, имамо посла са другим циборијумом.

Како је фрагмент остао необјављен, нема доказа о разлозима због којих је овај дио датиран већ у 4. вијеку нове ере. Чак и ако је пронађен у близини других објеката убједљиво датираних у том периоду, континуирано насељавање Драча од антике до савременог доба, када није стратификовано, представља главобољу за археологе јер се налази много предмета из различитих временских периода. Стога је увијек сигурније доносити закључке о датуму предмета на основу детаљних поређења и иконографске анализе. Као што ћемо показати у наставку, предмет треба датирати у исти период са улцињским циборијумом, због његових иконографских сличности.

Заиста, иконографске сличности између драчког и улцињског циборија су изузетне. Доњи дио фрагмента Драча такође је подијељен на двије вертикалне зоне, док је на његовом горњем дијелу очигледан доњи троугласти оквир треће зоне, али без икаквих убједљивих

назнака онога што је горе могло бити илустровано. У лијевој зони (сл. 4) представљене су биљне тракасте витице, које се сукцесивно спуштају једна испод друге. Цвјетни мотиви украшавају десну зону. Иако су ови симболи већ познати из антике, сличан облик и декоративна структура нашег фрагмента са улцињским циборијумом, као и одсуство ранијих оваквих фрагмената из ширег региона, наводи да сугеришемо да је и фрагмент из Драча дио који се сада сматра изгубљеним циборијумом и датира из истог периода који се предлаже за улцињски циборијум (732–741).

Изузетан квалитет резбарења и већи рељеф у односу на улцињски циборијум указује на зидаре из префињене радионице са искуством у великом умјетничком центру царства. Није нам познато да ли је Лав III, у својој тежњи да „изложи своју догму народу“, пребацио умјетнике у ову зону да пропагирају нови иконобоначки иконографски идиом, истовремено увећавајући империјали имиџ кроз црквена умјетничка дјела; да је то био случај, међутим, имало би смисла да овакво умјетничко дјело функционише као модел за локалне атељеа типа онога који је резбарио улцињски циборијум. Због ових разлика у квалитету резбарења, хронолошки би поставили драчки циборијум испред улцињског.

4.3. Група истријских циборија

У својој студији о циборијуму из Новогграда краја 8. вијека, Миљенко Јурковић је направио упоређење са још два позната циборија из шире Истре, крстионичним циборијумом патријарха Калиста (730–756) из Чивидалеа, који се данас чува у Хришћанском музеју града (Јурковић, 1995, 144 и сл. 6), упоредивим са низом других скулптура из истог периода (Chinellato, 2011 & 2012), указујући на локалне радионице. Други упоредиви објект је циборијум Васлполичеле (Јурковић, 1995, 144 и сл. 7), који је датиран раније, у 8. вијеку. Остале истарске циборије које се односе на оне које се овдје помињу налазе се у Седеглиану, датиране у периоду под Калистовим културним преференцијама и у Зуглију, датиране крајем 8. вијека (Јурковић, 1995, 146, сл. 11–13). Иако савремени у односу на групу циборија која се разматрају у овој студији, сви

ови се тематско стилски доста разликују од драчког, улцињског и которског циборија.

4.4. Которски Циборијум

Град Котор се налази на прилично блиској удаљености од Улциња. Такође је био дио стратешки значајног Отрантског троугла. Ту је пронађен фрагмент циборијумске аркаде (Стевовић, 2016, 57; Бошковић, 1977, 79 и сл. 8 на Т. IV). Фрагмент који се разматра носи исти иконографски програм као улцињски (и драчки) циборијум и исписан је именом: ...ИКИФО-РИВС Н... С обзиром на поступке Никифора I (802–811) и других византијских царева у региону Јадрана прије и послије Ахенског мира (812), алтернативно познатог као *Rex Nicephori*, којим је већина јадранских региона дошла под франачку контролу, коју је предводио Карло Велики, разумно је приписати ово име цару Никифору I (802–811). Овај фрагмент указује на снажан утицај византијске иконоборачке естетике на овим просторима, иако је град Котор инкорпориран као најјужнији град далматинске теме тек за вријеме Василија I (Стевовић, 2016, 57).

Закључци

Помињање царских имена у олтарским просторима у крајевима јужнојадранске обале указује на византијске тежње за тим крајевима и природу њиховог присуства. Како се надамо да смо показали, у контексту ових тежњи Лав III, Никифор I и вјероватно други византијски цареви бавили су се ширењем иконоборачке иконографије у циборијама, дјеловима олтарског простора, у региону. Индикативно је постојање најмање три објекта са веома сличним карактеристикама. Нисмо успјели да утврдимо да ли има много више таквих фрагмената у ширем региону. Прво, зато што је у Драчу, најјужнијем центру региона, већина објеката резултат случајних налаза насумичних грађевинских активности, а мало њих потиче од организованог и систематског археолошког рада. Друго, зато што су остали слични дјелови циборија, о којима се прича, раштркани у различитим регионима данашње Црне Горе и недовољно објављени. Нисам могао, на примјер, да провјерим фрагменте циборија који се налазе у

музеју у Даниловграду, у Црној Гори, сугестију коју је, ако ме памћење служи, изнио црногорски археолог Предраг Лутовац.

Како год било, ови фрагменти откривају и нешто шири значај. Аниконичка умјетност иконоборства и повремено турбулентна времена која га карактеришу, приморавају археологе у региону да избегавају датирање предмета у 8. или 9. вијеку. Недостатак чврсто датираних прототипова на основу којих би се могла направити поређења добар је разлог за то. Дакле, објављени фрагменти овдје, од којих два са прилично поузданим датумом, отварају пут преиспитивању датирања различитих архитектонских и других фрагмената из тог времена. Стога сам увјерен да у будућности овај временски период више неће изгледати тако „мрачан“ као што је тренутно.

BIBLIOGRAPHY

Afinogenov, D. (1999). The Date of *Georgios Monachos* Reconsidered. *Byzantinische Zeitschrift*, 92/2, pp. 437–447. doi: <https://doi.org/10.1515/byzs.1999.92.2.437> [Accessed 2 May 2020].

Ahrweiler, H. (1977). The Geography of the Iconoclast World. In A. Bryer & J. Herrin, eds., *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*. Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, pp. 21–27.

Alhassen, L.O. (2019). Islam and Iconoclasm Ibrāhīm and the Destruction of Idols in the Qurʾān. *Religion and the Arts*, 23/3, pp. 195–216. doi: 10.1163/15685292-02303001

Anastos, M. (1979). *Studies in Byzantine Intellectual History*. London: Variorum Reprints.

Aron-Beller, K. (2017). Byzantine Tales of Jewish Image Desecration: Tracing a Narrative. *Jewish Culture and History*. doi: 10.1080/1462169X.2017.1326367.

Auzépy, M.F. (2004). Les Enjeux de l'Iconoclasm. *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI–XI)*, vol. I. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 127–70.

Barasch, M. (1995). *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York and London: New York University Press.

Basić, I. 2021. The Inscription of Archbishop John of Split. In D. Džino and R.W. Strickler, eds. *Dissidence and Persecution in Byzantium: From Constantine to Michael Psellos*. Leiden: Brill, pp. 92–122.

Bock, E.N. (2015). Iconoclasm as Narrative Experiment: Religion, Politics, and Memory. In *Imagining the Byzantine Past: The Perception of History in the Illustrated Manuscripts of Skylitzes and Manasses* (pp. 144–181). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781316084472.007

- Bogdanović, J. (2020). Controversies Intertwined: Architecture as Icon Examined through the Lenses of the Byzantine Iconoclastic Debates. In S. Feist, ed., *Transforming Sacred Spaces. New Approaches to Byzantine Ecclesiastical Architecture from the Transitional Period. Proceedings of the International Colloquium held at the Ludwig-Maximilians-Universität München, May 2014*. Wiesbaden: Reichert Verlag, pp. 199-216 and Tables 50-52.
- Bošković, D. (1977). L'Art entre l'Antiquité et l'Époque Romane sur le Litoral de l'Ancienne Zeta. *Starinar*, 27, pp. 71-82 and Pl. I-VIII.
- Brown, P. (1973). A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy. *The English Historical Review*, 346, pp. 1-34.
- Brubaker L. and Haldon J. (2001). *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources. An Annotated Survey*. Aldershot: Ashgate.
- Brubaker, L. and Haldon, J. (2015). *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BZS.1951.31.5.1643 = Seal of Co-Emperors Leo III and Constantine V (720-41). URL: <https://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1951.31.5.1643>, accessed on 13 November 2021.
- Chevalier, P. (1997). La «Frontière» Haut-Médiévale entre Orient et Occident dans les Balkans. *Siècles*, 5. URL : <http://journals.openedition.org/siecles/4237>, accessed on 13 November 2021.
- Chinellato, L. (2012). Il Battistero di Callisto, l'Altare di Ratchis e i Marmi del Museo Cristiano. Spunti per una Rilettura. *Forum Iulii*, XXXV: 61-86.
- Chinellato, L. (2012). I Marmi Altomedievali del Museo Cristiano di Cividale del Friuli dai Caratteri del Relievo all'Committenza. In: M. Cepetić, D. Dujmović & V.P. Goss eds. *Art History - the Future is Now. Studies in Honor of Professor Vladimir P. Goss*. Rijeka: Predrag Šustar, pp. 276-98.
- Codoñer, J.S. (2014). *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the Last Phase of Iconoclasm*. Surrey and Burlington, VT: Ashgate.
- Constantine Porphyrogenitus. 1967. *De Administrando Imperio*, edited by Gy. Moravcsik and translated by R.J.H. Jenkins, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Dalkos, K.I. (2006). Εισαγωγή. In Theodore the Studite, *Λόγοι Ἀντιρρητικοὶ κατὰ Εἰκονομάχων καὶ Στίχοι Τινὲς Ἰαμβικοί*, ed. K.I. Dalkos, 2nd edition, Athens: Indiktos.
- Darrouzès, J. (1981). *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte Critique, Introduction et Notes*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines.
- Davis, L.D. (1983). *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Ferluga, J. (1963). Sur la Date de la Création du Thème de Dyrrachium. In: *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines*, vol. II. Belgrade: Naučno delo, pp. 83-92; reprinted in Ferluga, J. (1976). *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIIth to the XIIIth Centuries*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 215-24.
- Florovsky, G. (1950). Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy. *Church History*, 19/2, pp. 77-96.
- Gero, S. (1981). The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered. *The Journal of Theological Studies*, 32/2, pp. 460-470.
- Giakoumis K. (2021). Iconoclastic Disputes in Byzantium. In K. Purgar, ed., *The Palgrave Handbook of Image Studies*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 51-74.
- Grierson, P. (1977). *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection*, vol. III. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Gouillard, J. (1967). Le Synodikon de l'Orthodoxie: Édition et Commentaire. *Travaux et Mémoires*, 2, pp. 1-316.
- Herrin J. (1977). The Context of Iconoclast Reform. In A. Bryer & J. Herrin, eds., *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*. Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, pp. 15-20.
- Ivanović, F. (2020). Pseudo-Dionysius and the Importance of Sensible Things. In F. Dell'Acqua and E.S. Mainoldi, eds., *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 77-87.
- Jurković, M. (1995). Il ciborio di Novigrad (Cittanova d'Istria). *Hortus Artium Medievalum*, 1, pp. 141-149.
- Karlin-Hayter, P. (2002). Iconoclasm. In: C. Mango, ed., *The Oxford History of Byzantium*, Oxford: Oxford University Press, pp. 153-162.
- Mainoldi, E.S. (2020). Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory. In F. Dell'Acqua and E.S. Mainoldi, eds., *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 1-40.
- Mango, C. (1958). *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mango, C. (1959). *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*. København : I kommission hos E. Munksgaard.
- Mansi, J.D. and Labbe, P. (1766). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XII. Florence : A. Zatta.
- Meksi, A. 2004. *Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (Shekujt VII-XV)*. Tirana: Uegen.
- Muralto, E. de, ed. (1863). *Χρονικὸν Σύντομον ἐκ Διαφόρων Χρονογράφων τε καὶ ἐξηγητῶν συλλεγὲς καὶ συντεθεὲν ὑπὸ Γεωργίου Μοναχοῦ τοῦ ἐπὶ κλην Ἀμαρτωλοῦ*. Patrologia Graeca 100. Paris: J.-P. Migne.
- Nicephorus, Archbishop of Constantinople. (1880). *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, ed. C. de Boor. Leipzig: B.G. Teubneri.
- Noble, T.F.X. (2009). *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. Philadelphia, PE: University of Pennsylvania Press.

- Ševčenko, I. (1977). Hagiography in the Iconoclast Period. In A. Bryer and J. Herrin, eds., *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*. Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, pp. 113-131.
- Stauridis, B.T. (1987). *Η Ζ' Οικουμενική Σύνοδος, Νίκαια (β'), 787 (Η περί των Ἱερῶν Εἰκόνων Ἐρσις – Εἰκονομαχία)*. Thessaloniki: Kyriakidis.
- Stevovic, I. (2016). Emperor in the Altar: An Iconoclastic Era Ciborium from Ulcinj (Montenegro). In: E. Moutafov & J. Erdeljan (eds.), *Texts/Inscriptions/Images - Art Readings 2016*. Sofia: Institute of Art Studies – Bulgarian Academy of Sciences, pp. 49-67.
- Talbot, A.M., ed. (1998). *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Tavolaro, A. (2020). Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: *Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories*. In F. Dell'Acqua and E.S. Mainoldi, eds., *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500–900*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 41-76.
- Thallóczy, L., Jireček, C. & Sufflay, E. 1913. *Acta et Diplomata Res Albaniae Mediae Aetatis Illustrantia*, vol 1. Vienna : Adolph Holshausen.
- Theophanes the Confessor (1997). *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*. Oxford: Oxford University Press.
- Treadgold, W. (1997). *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Vlad, M. (2017). Denys l'Aréopagite et l'Image Divine: Symbole, Empreinte, Statue. In K. Mitalaité & A. Vasiliu, eds., *L'icône dans la Pensée et dans l'Art. Constitutions, Contestations, Réinventions de la Notion d'Image Divine en Contexte Chrétien*. Tournhout: Brepols, pp. 67-92.
- Zonaras, Ioannis (1864). *Χρονικόν – Annales*, Patrologia Graeca 134, Books 1-15. Paris: J.-P. Migne.
- Zonaras, Ioannis (1887). *Χρονικόν – Annales*, Patrologia Graeca 135, Books 16-18. Paris: J.-P. Migne.