Assoc. Prof. Konstantinos Giakoumis

Ikonoklazma dhe kontrolli Bizantin mbi bregdetin e Adriatikut Lindor

Kolegji Universitar "LOGOS", Kgiakoumis2@gmail.com

Polemika ikonoklaste në Bizant dhe mosmarrëveshja e mëvonshme me Kishën e Romës duket se kanë ofruar shkaqe të reja për konkurrim midis Kishës së Romës dhe Kishës së Kostandinopojës mbi nënshtrimin e juridiksionit kishtar të bregdetit lindor të Adriatikut.

Ky punim synon të shpjegojë mënyrat në të cilat duket se është përdorur arti në orientimin ideologjik të këtyre rajoneve drejt kryeqytetit bizantin. Duke marrë parasysh përcaktimin mjaft të saktë të datës së ciboriumit të Ulqinit në kohën e bashkë-perandorëve Leonit III dhe Kostandinit V (720-741), konform analizës ikonografike të paraqitjeve të tij, datimit bindës të ciboriumit të Kotorit gjatë mbretërimit të përandorit Nikiforit I (802-811) nga Ivan Stevoviqi (2016), unë hulumtoj një fragment tjetër skulpturor nga rajoni më i gjerë (nga Durrësi, në greqisht Dyrrhachion / Δυρράχιον deri në brigjet dalmate), që deri më tani është anashkaluar ose keqdatuar. Ekzistenca e një sërë fragmentesh skulpturore, një pjesë e tyre e botuar këtu, tregon për idioma ikonografike ikonoklaste të kontekstualizuara në interes të perandorëve bizantinë të periudhës, në rajonet nga Durrësi deri në bregdetin dalmat. Ndonëse ende të vogla në numër, këto skulptura më bëjnë të sugjeroj një lloj angazhimi të ikonoklazmit apo ikonografisë ikonoklaste në këtë rajon, për ta mbajtur atë në zonën e ndikimit të Kostandinopojës.

Duke u mbështetur në punën e mëparshme hulumtuese mbi ikonoklazmën si një histori thelbësore e studimeve të imazhit (Giakoumis 2021), punimi është strukturuar në katër pjesë. Pjesa e parë e punimit trajton ikonoklazmën si fenomen; pjesa e dytë i kushton vëmendje politikës dhe pragmatikës së periudhës së qendrës së kryeqytetit, ndërsa pjesa e mëposhtme e zhvendos fokusin në rajonin në shqyrtim. Pjesa e fundit e këtij punimi fokusohet në veprat e artit të marra në shqyrtim.

1. Ikonoklazma

Çështja nëse imazhet janë të dobishme për besim apo paraqesin blasfemi e përndjektë si fantazmë Perandorinë e madhe Romake të Lindjes (d.m.th., Bizantine) për më shumë se një shekull (rreth 726 deri në 843 pas Krishtit) dhe e tronditi atë në themelet e saj. Kështu, pjesa në vijim do të paraqesë prapavijën politike dhe fetare kundrejt të cilës u krijuan veprat e artit në shqyrtim. Polemika në pyetje është cilësuar si ikonoklazëm ose ikonomaki. Të dy termët janë përdorur për të përshkruar një periudhë polemikash politiko-fetare nëse përdorimi i imazheve në adhurim përbënte apo jo idhujtari dhe nëse, si i tillë, duhej të ndalohej, përfshirë vetë polemikën mbi çështjen (Brubaker dhe Haldon, 2015, 7; Bogdanoviq, 2020, 199). Dallimi midis këtyre termave është delikatë. Ikonomakia (gk. εἰκονομαχία), siç e quanin më shpesh polemikën bizantinët, tregon luftën (gk. μάχη; machy) për ikonat (gk. εικών; ikonë), ndërsa ikonoklazma (gk. εἰκονοκλαστία) është fenomeni i shkatërrimit të ikonave. Ata që ishin në favor të adhurimit të ikonave e quanin veten ikonofilë (Gk. εἰκονόφιλοι), me kuptimin e fjalëpërfjalshëm 'miq (ose dashamirës) të ikonave', ndërsa përkrahësit e kampit kundërshtar i quanin *ikonolatres* (Gk. εἰκονολάτρες),

dmth. adhurues ikonash, apo edhe *ikonodula* (Gk. εἰκονόδουλοι), që do të thotë 'skllevër të ikonave'. Përkundrazi, ata që ishin kundër përdorimit të ikonave në adhurim quheshin nga kundërshtarët e tyre, ndër emrat e tjerë, si ikonomakë ose ikonoklastë. Termat e krijuara u përdorën për të përshkruar praktikat e çdo kampi si një fenomen: ikonofilia u përdor kështu për të treguar fenomenin dhe praktikën e përdorimit të ikonave në shërbimet e kishës, e cila u quajt si ikonodulim ose ikonatizëm nga kundërshtarët e praktikave të tilla. Megjithëse të dy fraksionet pretenduan që luftuan për besimin ortodoks, për arsye që lidhen me mungesën e burimeve ikonoklaste, nuk është e qartë se si e quanin veten ikonoklastët. Prandaj, është e qartë se termat referente mbizotëruese të polemikave pasqyrojnë fitoren e ikonofilëve ndaj ikonoklastëve.

Strategjitë e perandorëve ikonoklastë për të tronditur praktikat fetare të kohës në themelet e tyre, disa studiues i kanë vlerësuar kryesisht si një ndjekje të politikave pro-lindore, pas dekadash luftërash me botën arabe, disfatave vendimtare dhe humbjeve territoriale të provincave lindore të perandorisë. Nga fundi i shekullit të shtatë, avancimet e forcave arabe në territoret lindore të perandorisë ishin jo vetëm një kërcënim për integritetin e saj, por gjithashtu kishin lënë gjurmë kulturore të anikonizmit (kundërshtimit të përdorimit të idhujve ose imazheve) në popullsitë kompakte të provincave lindore, duke përfshirë ushtritë e Anatolikonit dhe provincën Armene të perandorisë (Herrin 1977, 16-17). Gjithashtu, duket se këto pjesë të perandorisë përmbanin një përqindje më të madhe heretikësh dhe të tjerëve të ndikuar fuqimisht nga perceptimet hebraike (Aron-Beller, 2017) dhe myslimane për ikonat si idhuj (Brubaker & Haldon 2015, 337-348; Alhassen 2019), në këtë mënyrë duke e paraqitur grindjen si një lloj përplasjeje qytetërimesh (krh. Brown 1973). Përfillja e Leonit III (r. 717-741), perandorit të parë që ndoqi në mënyrë aktive politikat ikonoklaste, është interpretuar si një përpjekje për të kontrolluar punët e brendshme të shtetit (Ahrweiler 1977; cf. Boeck 2015) në drejtim të "tërheqjes" së perandorisë, në një përpjekje për të frenuar dëmtimin e kufijve lindorë të perandorisë dhe shqetësimet e hasura në periudhën e parë (Brubaker & Haldon 2015, 348-364) dhe të dytë ikonoklaste (Codoñer 2014).

Megjithëse përplasjet lidhur me përdorimin e ikonave në adhurim, në provincat lindore të Perandorisë Bizantine, ndodhën shumë më shpesh sesa u regjistruan, mosmarrëveshjet ikonoklaste në Bizant në përgjithësi klasifikohen në dy periudha. Periudha e parë ikonoklaste filloi në vitin 726 ose 730, kur Leoni III Isaurian, i lindur në Germanikejë, Marash (Kahramanmarashi i sotëm në Turqi), e shkatërroi ikonën e Krishtit në Shtëpinë e Bronzë të Pallatit të Madh në Kostandinopojë (Stambolli i sotëm) dhe zgjati deri në vitin 787, kur Koncili i Shtatë Ekumenik i Nikesë (Nikea II) e ndryshoi atë me rolin aktiv të perandoreshës-regjencës Irena (752-803), e vesë së Leonit IV dhe bashkë-sundimtares (r. 780-802) së djalit të saj Kostandinit VI. Pasi u vendos ikonomakia dhe ikonat u rivendosën në adhurim, por jo përfundimisht, pasoi një periudhë qetësie që zgjati deri rreth vitit 815, kur një tjetër perandor ikonoklast, Leoni V Armen (775-820) urdhëroi heqjen e ikonës së Krishtit nga hyrja e Pallatit të Madh dhe e zëvendësoi me një kryq, duke filluar kështu ikonoklazmën e dytë bizantine. Ikonoklazma u shtyp më në fund në vitin 843 nga një tjetër perandoreshë-regjentë, Teodora (rreth 815-pas 867), që mori sundimin pas vdekjes së burrit të saj, perandorit Teofil, në vitin 842, si regjentësh e djalit të saj të mitur Mikail III dhe mbeti perandoreshë deri në vitin 867.

Pavarësisht se të dyja periudhat u etiketuan me termin ikonoklazëm, secila prej tyre kishte veçoritë e veta. Data e fillimit të periudhës së parë ikonoklaste, për shembull, është debatuar shumë. Megjithëse akti simbolik i heqjes së ikonës së Krishtit nga Leoni III Isaurian (726 ose 730) është pranuar në mënyrë konvencionale si data e fillimit të polemikave, Brubaker dhe Haldon kanë argumentuar se, që nga viti 650, ushtarët e ushtrive bizantine kishin filluar të zhvillonin interesim për çështjet perandorake. Në vitin 681, ushtarët e *temës* (provinces) të Anatolikonit u mblodhën në Krizopolis dhe kërkuan që perandori Konstandin IV t'u jepte një pjesë të sundimit të tij dy bashkë-perandorëve, me bindjen e tyre në fuqinë e Trinisë Shenjte. Kjo tregon rëndësinë e ushtrive si fuqisë alternative, që e detyroi Konstandinin IV të pranonte fuqinë e saj politike në fjalimin e tij inaugurues në Koncilin e Gjashtë Ekumenik të vitit 680 (Brubaker & Haldon, 2015, 27-29). Ikonoklaz-

ma e dytë ishte më e përmbajtur në stilin e vetë të mosmarrëveshjes sesa në fazën e parë të polemikave dhe theksoi disa tema specifike, më së shumti, argumentin kristologjik, ndërkohë që ikonofilët nuk quheshin dhe nuk trajtoheshin më si idhujtarë (Barasch, 1995, 261-266).

"Triumfi i ortodoksisë" më në fund rezultoi në mbledhjen dhe shkatërrimin me forcë të letërsisë ikonoklaste (krh. Noble, 2009, 69). Prandaj, na mbetet vetëm një dosje e literaturës polemike të njëanshme, që përshkruan pikëpamjet e ikonofilëve. Prandaj, qëndrimet, përgënjeshtrimet dhe argumentet e ikonoklastëve na zbulohen vetëm në mënyrë indirekte me hamendje nga përgënjeshtrimet e tyre në letërsinë ikonofile. Megjithatë, duhet veçuar veprën pioniere të Brubakerit dhe Haldonit (2001), duke na furnizuar me një larmi të madhe burimesh të komentuara, tekstuale dhe materiale që megjithatë nuk e korrigjojnë karakterin e pjesshëm të shumicës së tyre. Megjithatë, siç do të argumentoj në këtë punim, veprat e artit të periudhës së ikonoklazmës mund të përdoren gjithashtu për të depërtuar në ideologjinë dhe estetikën ikonoklaste.

Për pikëpamjet e mëparshme ikonoklaste mbi përdorimin e ikonave në adhurim, burimi i vetëm në dispozicionin tonë është një letër e Euzebiut të Cezaresë (263-339) drejtuar Konstanta Augustes, që ka të bëjë me dallimin midis formës dhe imazhit (Florovsky, 1950, 84-87 Gero, 1981). Për periudhën e parë ikonoklaste, burimi më i rëndësishëm dhe i vetëm narrativ është Kronika e Theofan Rrëfimtarit (1997), e cila e mbulon historinë bizantine deri në vitin 813, e në vazhdim vepra e Patriarkut Nikiforit I të Kostandinopojës (Aleksandër, 1958). Për më tepër, aktet e Koncilit të Shtatë Ekumenik janë gjithashtu burim i rëndësishëm parësor për çështjet dhe shqetësimet e periudhës së parë të ikonoklazmës në Bizant (Guillard 1967; Davis, 1983, 186-232; Stauridis, 1987). Figura më e spikatur teologjike që hodhi poshtë argumentet e ikonoklastëve, si në periudhën e parë ashtu edhe në periudhën e dytë ikonoklaste, ishte Shën Teodori i Studionit, mendimi teologjik i të cilit u ndikua thellë nga veprat e mëparshme të Shën Dionis Areopagit dhe Shën Gjonit të Damaskut (Barasch, 1995, 185-290; Karlin-Hayter, 2002, 154; Dalkos 2006). Predikimi i mbajtur nga Patriarku Foti i Kostandinopojës, të Shtunën e Madhe, më 29 mars të vitit 867, para perandorëve Mikail III dhe Vasil I, me rastin e paraqitjes së mozaikut të madh, me imazhin e *Virgjëreshës* dhe Krishtit në absidën lindore të katedrales së Shën Sofisë (Mango, 1958, 279-296), megjithëse pothuajse një çerek shekulli larg nga restaurimi i adhurimit të ikonave të vitit 843, është një kryevepër e retorikës teologjike publike mbi çështjet e debatuara gjatë grindjeve ikonoklaste në Bizant. Mbi ngjarjet e dy periudhave kryesore ikonoklaste, nga këndvështrimi i zhanrit historiografie, duhet t'i referohemi Kronikës së shkurtër (Muralto 1863) të murgut Gjergj (842-867), një vepër e datës 843-845 (Afinogenov, 1999), si dhe te Librat 15 dhe 16 të Kronikës së Joanis Zonaras (Zonaras, 1864, Libri 15; 1867, Libri 16).

Gjithashtu, dallohen aspekte të ndryshme teologjike të debatit të ndërthurura me praktikat e përditshme, folklorin, filozofinë, ndjenjat dhe emocionet popullore në burimet hagjiografike të periudhës së parë dhe të dytë ikonoklaste. Detyra e mundimshme e shqyrtimit të literaturës së gjerë kritike mbi këtë temë (Ševčenko, 1977; krh. Brubaker & Haldon, 2001, 199-232) ka zbuluar një sërë tekstesh hagjiografike të disa shenjtorëve të periudhës, ku shumica e tyre u përkasin ikonofilëve, megjithatë, dy ose tri biografi u përkasin shenjtorëve me prirje ikonoklaste ose, të paktën, jo-ikonofile. Vështrime të thella mbi aspektet kritike të jetës së secilit, veprat, lavdërimet (encomia) dhe tekstet e lidhura me ato nuk janë objekt e këtij kapitulli. Megjithatë, duke pasur parasysh se në jetët e secilit prej këtyre shenjtorëve, studiuesi i imazheve mund të gjurmojë aspekte të dobishme të mënyrës sesi perspektivat teorike të debatuara, lidhur me teorinë e përmbajtjes së imazhit, u perceptuan dhe u jetuan në kontekstin e Bizantit të shekullit të VIII dhe IX, po organizoj dhe citoj emrat e tyre në tabelën e mëposhtme për qëllime referimi.

Tabela 1: Lista e shenjtorëve të përfshirë në periudhat ikonoklaste në Bizant (përpiluar në bazë të Ševčenko, 1977; Talbot, 1998 dhe Brubaker & Haldon, 2001, 199-232).

Emri i Shenjtorit	Viti i vdekjes	Periudha ikonoklaste	Bindja teologjike
Theodosia e Kostandinopojës	726 ose 330	I	Ikonofil
Dhjetë dëshmorët e Kostandinopojës	730	I	Ikonofil
Patriarku Germanos	740	I	Ikonofil
Stefan Dhjaku ose më i Riu	764	I	Ikonofil
Andrea i Kretës në Krisei	766 ose 767	I	Ikonofil
Anthousa e Mantineonit	771	I	Ikonofil
Pali i Riu	?	I	Ikonofil
Stefani nga Sugdaia, Krime	?	I	Ikonofil
Romanos neomartiri	780	I	Ikonofil
Filaretos i Mëshirshmi	792	I	Ikonoklast
Davidi (nga tre vëllezërit) nga Lesbos	Fundi i shek VIII	I	Ikonofil
Gjergji, Kryepeshkop autoqefal i Amastris	805	I	Ikonoklast
Patriarku Tarasios	806	I	Ikonofil
Anthousa, vajza e Kostandinit V	808 ose 809	I	Ikonofil
Niqifori i Medikionit	813	I	Ikonofil
Platoni, igumeni i Sakkoudion	814	I	Ikonofil
Gregori Dekapolit	816	II	Ikonofil
Theofan Rrëfimtari	818	II	Ikonofil
Gjoni, igumeni i Manastirit Psicha	Diku pas 820	II	Ikonofil
Patriarku Nikefor Rrëfimtari	822	II	Ikonofil
Niketas i Medikionit	824	II	Ikonofil
Teodori i Studion	826	II	Ikonofil
Makarios, abati i Peleketes	pas 829	II	Ikonofil
Euthymios, peshkop i Sardes	831	II	Ikonofil
Niketas, patric dhe murg	836	II	Ikonofil
Pjetri i Atroas	837	II	Ikonofil
Theodore Graptos	841?	II	Ikonofil
Eudokimos	para 842	II	Ikonoklast
Symeon (nga tre vëllezërit) nga Lesbos	843	II	Ikonofil
Gjergji (nga tre vëllezërit) nga Lesbos	844	II	Ikonofil
Theophylaktos i Nikomedia	840-845?	II	Ikonofil
Michael Synkellos	846	II	Ikonofil
Ioannikios	846	II	Ikonofil
Patriarku Metodi	847	II	Ikonofil
Theodora, Perandoresha	867?	II	Ikonofil

2. Politika dhe Pragmatika Ikonoklaste në Kryeqytet

Një kombinim i kërcënimeve të jashtme nga fuqitë ndërkombëtare në rritje, që pretendonin të marrin një pjesë të shkëlqimit të Bizantit, me grindje të ashpra të brendshme, krijoi kushte introversioni dhe introspeksioni gjatë gjithë periudhës së mosmarrëveshjeve ikonoklaste në Bizant, duke favorizuar kështu rritjen e kërkimeve metafizike dhe teorive të ndëshkimit hyjnor. Nga fundi i shekullit të shtatë deri në mesin e shekullit të nëntë, Perandorisë Bizantine iu desh

të përballej me kërcënime të ndryshme që vinin nga rajonet afër lindjes së saj (arabë), veri-lindore (bullgarët), veriore (avarët dhe sllavët) dhe perëndimore (lombardët) kufijtë.

Në rrafshin e tyre, me interes të veçantë për këtë kapitull është kufiri perëndimor i perandorisë. Këtu, perandoria u trondit edhe nga përparimet e Lombardëve. Marrëdhëniet e tyre plotë ankth me Bizantin u kthyen në antagonizëm të forte kur ato pushtuan qytetin Ravena në vitin 751, duke i dhënë fund sundimit bizantin në Italinë qendrore dhe veriore. Kërcënime të tilla të jashtme nuk do të ishin aq shkatërruese për Bizantin nëse nuk do të shoqëroheshin me grindje të brendshme. Fenomenet si udhëheqësia e dobët, angazhimi i politikave popullsitë për fitime të vogla pushteti nga shumë perandorë, veçanërisht të periudhës paraikonoklaste dhe polarizimi i mëvonshëm i shoqërisë bizantine, veçanërisht në periudhën e ikonoklazmës së parë bizantine, rezultuan në një rënie të kulturës së kompromisit dhe sintezës ideologjike. Këto, të kombinuara me një qeveri qendrore mjaft joefikase dhe me institucionet e dobësuara, shkaktuan, në disa periudha, dobësime vendimtare të Perandorisë. Si përfundim, përzierja shpërthyese e shqetësimit të brendshëm dhe e kërcënimeve të jashtme krijoi kushte të konsiderueshme pasigurie për shtetin Bizantin, që favorizonte politikën e gjetjes së fajtorit të jashtëm për të gjitha gabimet e veta dhe ngritjen e zërave që ia vishnin situatën politike ndëshkimeve hyjnore për gjoja devijime dogmatike.

Në këtë prapaskenë, çështja e përdorimit të imazheve në adhurimin e Zotit u bë epiqendra e debatit teologjik. Kundërshtimet kryesore të ikonoklastëve ishin se adhurimi i ikonave ishte idhujtar ose rezultonte në adhurim të shumëfishtë, se kufizimi i Krishtit ishte një zvogëlim i Perëndisë nëpërmjet përshkrimit të Tij në materiale që prishen, se imazhi nuk mund të jetë kurrë një simbol i llojit që Kryqi i Shenjtë është, për shkak të pamundësisë së perceptuar të tyre për të identifikuar prototipin me imazhin, duke lënë kështu vetëm Eukaristinë e Shenjtë si imazhin e vetëm të lejuar të Krishtit (Dalkos, 2006, 25 & 31). Për këto kundërshtime, përgënjeshtrimi kryesor mund të përmblidhet në fjalët e Shën Theodorit nga Studioni (Studitit) se "çdo imazh nuk portretizon natyrën, por hipostazën e të paraqiturit", duke pasur parasysh se një ikonë nuk ka hipostazë (Dalkos, 2006, 32).

Kur Leoni III Isaurian, perandori i parë ikonoklast, erdhi në pushtet në vitin 717, ai ishte plotësisht i vetëdijshëm për situatën në kufijtë lindorë të perandorisë së tij, që ishte e ndikuar shumë nga idetë Origjeniste Kristologjike të të gjitha llojeve (Florovsky, 1950, 86- 87). Leoni III ishte nga provincat lindore dhe, si një folës i gjuhës arabe, ai mund të vlerësonte drejtpërdrejt ndjeshmërinë e popullatës hebraike dhe myslimane në ose afër territorit të tij të origjinës që predikonte mbi artin anikonik dhe e konsideronte adhurimin e imazheve si idhujtari, veçanërisht kur dëshmonin njerëzit "duke u gjunjëzuar në adhurimin e imazheve" (Karlin-Hayter, 2002, 157; krh. Ligji i Përtërirë 5:9). Prandaj, në vitin 726 (ose 730) Leoni III jep një urdhër me rëndësi të madhe simbolike, shkatërrimin e ikonës së Krishtit që dikur qëndronte në Shtëpinë e Bronztë të Pallatit të Madh, vepra më e spikatur e artit e vendosur atje (krh. Mango, 1959). Veprimi i mëpasshëm i turmës së ikonofilëve u përshkallëzua në prag të një rebelimi të shtypur në vitin 727. Tre vjet më vonë patriarku i shenjtë Germanos I i Kostandinopojës, një eunuk ikonofil, u shfuqizua (Karlin-Hayter, 2002, 155) dhe u zëvendësua nga Anastasi, që nuk kishte asnjë hezitim apo pendim për të ndjekur politikat ikonoklaste të perandorit. Gjatë të njëjtit vit (730), Leoni III e nxori një dekret ikonoklast që ishte kulmi i një sërë vendimesh të ngjashme të marra që nga viti 728. Megjithëse Leoni III arriti të zmbrapste kërcënimin Arab nga Kostandinopoja dhe të stabilizonte shtetin nëpërmjet reformave, jo vetëm që ai nuk investoi përpjekje të ngjashme për të qetësuar grindjen ikonoklaste, por ai më tepër polarizoi shoqërinë bizantine.

Pasardhësi, djali i tij, Kostandini V(741-775), i çoi përpara politikat e të atit dhe i fuqizoi ato duke e ngritur ikonoklazmin në një çështje të diskursit teologjik. Duke pretenduar se krijimi i imazheve ishte heretik si një praktikë në përpjekjen për të kufizuar natyrën hyjnore, Konstandini V organizoi Koncilin në Hieria (754), i pari nga dy këshillat e njohur ikonoklastë, në të cilin përpilimi dhe adhurimi i ikonave u quajt herezi (Karlin-Hayter, 2002, 157-158; Dalkos, 2006, 33, 37-38). Tashmë që nga sundimi i Leoni III, politikat perandorake ikonoklaste u zbatuan me detyrim, persekutimi i ikonofilëve, megjithatë, u intensifikua nga 762 në

768, edhe pse kryesisht në baza politike, siç u ilustrua në rastin e Shën Stefanit të Ri (Karlin-Hayter, 270-158).

Këshilli në Hieria nuk ishte një refuzim i plotë i të gjitha formave të artit (Florovsky, 1950, 92-93), por më tepër një dënim i imazheve për shkak të mobilizimit të plotë ndijor që ato nxitën, siç aspiroj të demonstroj në njësinë e fundit të këtij kapitulli. Siç parashikonte një urdhër e Këshillit të Hierisë, «askush në krye të një kishe ose institucioni të devotshëm nuk do të guxojë, me pretekstin e shkatërrimit të gabimit në lidhje me imazhet, të vendosë duart mbi enët e shenjta për t'i ndryshuar ato, sepse ato janë të stolisura me figura, ... [si dhe në] veshjet e kishave, rrobat dhe gjithçka që ajo i kushtoi shërbimit hyjnor" (cituar në Bogdanoviq 2020, 201). Mungesa e arsyetimit bardh e zi të Këshillit të Hierisë është interpretuar si një përpjekje e Sinodit për të bërë kompromis midis urdhrave perandorakë dhe ndërgjegjes së anëtarëve të tij (Dalkos, 2006, 33-38). Me këtë në mendje, mund të kuptojmë pse, nga të gjitha imazhet, ikonoklastët do të pranonin vetëm ato të Eukaristisë së Shenjtë (Gero, 1981, 467). Me këtë analogji, është argumentuar gjithashtu se elementet arkitekturore që portretizojnë Eukaristinë e Shenjtë janë ruajtur pikërisht sepse mund të konsiderohen si një "ikonë" (Bogdanoviq 2020).

Më parë besuam se politikat ikonoklaste dukej se ishin më të njohura në pjesët lindore të perandorisë sesa në ato perëndimore, ndërsa rajonet në mes, si ato në të cilat ndodheshin të krishterët melkitë, dukej se qëndronin diku në mes, pa asnjë qëndrim homogjen ndaj ikonave (Codoñer, 2013). Ahrweiler (1977) ka argumentuar se provincat ballkanike dhe perëndimore të Perandorisë, në kundërshtim me homologët e tyre lindorë, mbajtën një qëndrim ikonofile gjatë gjithë ikonoklazmës. Pas saj, Sinodi Romak i vitit 769 i mbajtur nga Papa Stefani III (IV) konfirmoi se krahinat ballkanike dhe perëndimore të perandorisë bizantine i qëndruan besnike traditave të tyre ikonofile stërgjyshore, megjithëse linja zyrtare e perandorisë mbeti ikonoklaste nën të dy perandorët, Leonit IV (775-780), djalit të Konstandinit V. Veprat e artit në shqyrtim në këtë punim vërtetojnë gjetjet e Auzépy-së, sipas cilit krahinat kishtare të Ilirikumit, një term që nënkupton pothuajse të gjithë Ballkanin, ishin po aq të ndjeshme ndaj ikonoklazmit sa çdo krahinë tjetër e perandorisë (Auzépy, 2014, 135-41).

Që nga viti 780, gjatë sundimit të bashkë-perandoreshës Irines Athinase (r. 780-802), e njohur më vonë si shenjtore, që sundoi me ndërprerje me djalin e vetë Kostandinin e VI, zhvillimi i polemikave të ikonomakut u kthye në një drejtim tjetër. Fillimisht, patriarku ikonoklast Pali IV (780-784) u detyrua të abdikonte dhe u zëvendësua nga ikonofili Patriarku Tarasios, më vonë i shpallur edhe shenjtor, i cili përgatiti Koncilin e Shtatë Ekumenik, i njohur ndryshe si Koncili i Nikesë II, në vitin 787. Kjo rivendosi adhurimin e ikonave, i cili ishte rikthyer vetëm përkohësisht midis qershorit të 741 dhe nëntorit të 742, nën uzurpatorin Artavasdos, hodhi poshtë traktatet teologjike të ikonoklastëve që përdornin kapitalin dijetar teologjik të Shën Dionis Areopagitit dhe të Shën Gjonit të Damaskut (v. 749), shkrimet e të cilëve vendosën themelet për restaurimin e ikonave dhe traktateve teologjike të mëvonshme ikonofile që do të dilnin gjatë periudhës së qetësimit midis mosmarrëveshjes ikonoklaste të parë dhe të dytë (787 – rreth 815), ikonomakisë së dytë dhe periudhës nga viti 843 , restaurimit të dytë të ikonave, e më pas.

Përgënjeshtrimet teologjike të ikonoklazmës filluan shumë përpara Koncilit të Shtatë Ekumenik me Shën Gjonin e Damaskut (rreth 675 – rreth 749), mësimet e të cilit u bënë baza e punimeve të Sinodit. Ikonat "zbulojnë atë që është e largët, ose e padukshme ose që do të vijë", shkroi ai, duke shfaqur kështu praninë hyjnore. Dallimi midis imazhit dhe prototipit të tij tani e tutje do të bëhej kyç në mendimin e mëpasshëm teologjik (Karlin-Hayter, 2002, 157; Ivanoviq 2020, 82; krh. Stauridis, 1987, 30). Dy shenjtorë të tjerë të mëdhenj teologjikë u bënë gjithashtu baza e Koncilit II të Nikeas: Shën Dionizi Areopagiti (Pseudo-Dionizi) dhe Shën Maksimi Rrëfimtari.

Mendimi i Dionizit mbi funksionin anagogjik të imazheve dhe vetinë e simboleve për të ofruar një mbështetje materiale dhe të ndjeshme për njohjen e realitetit jo material dhe të padukshëm (Mainoldi, 2020, 6; Vlad, 2017; Tavolaro, 2020, 42) u bënë pjesë thelbësore e estetikës së krishterë ortodokse. Në gnosiologjinë e tij, njohja nuk ndodh vetëm përmes funksioneve 'noetike' njerëzore, por edhe përmes shqisave (Ivanoviq 2020, 77-81). "Imazhi" i Dionizit nuk përshkruan një lloj imiti-

mi të mjegullt të idealit, por përkundrazi ka një vlerë ontologjike. Mosinteresimi i tij për aspektet artistike të imazheve është i justifikuar: për shkak të funksionit anagogjik të ikonave, qëllimi i tyre nuk është kënaqësia estetike dhe artistike, por zbulimi i bukurisë së fshehtë, transcendente, si shenjë e vullnetit të Zotit për të lehtësuar perceptimin njerëzor të shpalljes. (Ivanoviq 2020, 77-81).

Shën Maksimi Rrëfimtari është ndër autorët e vlerësuar për integrimin e ideve spiritualiste të Origjenit në sintezën teologjike ortodokse (Florovsky, 1981, 86). Në veçanti, pikëpamjet në dukje ikonoklaste të Origjenit u interpretuan në bazë të pasazheve të tjera të veprës së tij, në të cilat ai deklaroi se Krishti, gjatë jetës së tij, iu shfaq njerëzve të ndryshëm sipas aftësisë së tyre për ta pranuar atë (op. cit., 90-91). Sinteza të tilla do të përdoreshin më pas në rrjedhën e debatit teologjik ikonoklastë dhe në Koncilin e Dytë të Nikesë (787), i cili përfshinte pikëpamje të tilla për të përcaktuar se çfarë përbënte një ikonë. Koncili nënvizoi se ikonat janë "ashtu si figura e Kryqit të çmuar dhe jetëdhënëse, [dhe] imazhet e adhuruara dhe të shenjta, si në pikturë dhe mozaik, si në materiale të tjera të përshtatshme" (Stauridis, 1987, 30), dhe që ikonat "duhet të vendosen në kishat e shenjta të Perëndisë, në enët e shenjta, në veshjet, në perde dhe në piktura si në shtëpi ashtu edhe buzë rrugës, domethënë, figura e Zotit tonë Perëndi dhe Shpëtimtarit Jezu Krisht, të Zojës sonë të pastër, Nënës së Zotit, të engjëjve të nderuar, të të gjithë shenjtorëve dhe të gjithë njerëzve të devotshëm" (Stauridis, 1987, 30; Bogdanoviq 2020, 200).

Duket se të dyja, ndjekja e politikave ikonoklaste në periudhën nga 780 deri në 787, si dhe restaurimi i ikonave në atë vit, bazoheshin më së shumti në vendimet politike të elitës perandorake, dhe jo në maturimin e një lloji konsensusi shoqëror dhe teologjik. Ndërsa imazhi 'ikonik' i Krishtit në Shtëpinë e Bronztë të Pallatit të Madh u restaurua në mënyrë të lavdishme jo shumë kohë pas Koncilit të II të Nikesë, madje edhe brenda fraksionit ikonofilë, figura dhe mësimi i Shën Teodorit Studit do krijonte më tepër ndasi në prirje të ndryshme ikonofile. Në vitin 806, patriarku i shenjtë Niqifori I, një ikonofil me bindje antistudite, pason fronin patriarkal të Tarasios dhe qëndron deri në vitin 815, ndërsa në vitin 811 perandori pro-studit Mikaili I Rangabes (811-813) e merr fronin e perandorit Niqiforit I (802-811). Në vitin 814, një vit pas ngritjes në fronin perandorak të perandorit ikonoklast Leonit V, me origjinë armene, ikona e Krishtit në Shtëpinë e Bronzë të Pallatit të Madh u hoq përsëri dhe u zëvendësua me një kryq. Meqë paqja e brishtë u ndërprerë befas, filloi mosmarrëveshja e dytë ikonoklaste në Bizant.

Kjo mosmarrëveshje e dytë ikonoklaste në Bizant zgjati më pak se tridhjetë vite. Në vitin 815, Patriarku i ri ikonoklast Theodotos Melisenos Kasiteras ngrihet në fronin patriarkal dhe në të njëjtin vit ai organizon një tjetër Këshill ikonoklast në Shën Sofia, i cili nxori një dekret të ri ikonoklastë. Përkufizimi i tij (Horos) mbeti në fuqi deri në fund të mbretërimit të Perandorit të fundit ikonoklast, Theofilit (829-842) dhe patriarkisë së Patriarkut të fundit ikonoklast, Gjonit VII, Gramatikanit (në detyrë: 837-843), tutorit personal të perandorit. Pas vdekjes së Theofilit, djali i tij i mitur Mikaeli III e pasoi atë, megjithatë, perandoria u drejtua *de fakto* nga nëna e tij, perandoresha Teodora, e cila rrëzoi Patriarkun Gjonin e VII dhe e zëvendësoi Metodin e I, një ikonofil, në fronin patriarkal. Më 11 mars të 843, adhurimi i ikonave u rivendos në Shën Sofia, duke nisur kështu atë që tani e tutje festohet si e diela (Festa) e Ortodoksisë.

Megjithëse mosmarrëveshja e dytë ikonoklaste në Bizant ishte praktikisht për të njëjtat çështje si e para, debati ishte dukshëm më i matur dhe delikat. Figura kryesore teologjike e debatit është tani Shën Teodor Studiti, i cili qëndron pas shumicës së përgënjeshtrimeve ikonofile të mësimeve ikonoklaste. Sipas tij, hija banon në trup, prandaj, hijet që burojnë nga një trup i shenjtë mund të bëjnë mrekulli (Barasch, 1995, 266-271).

3. Politika dhe Pragmatika ikonoklaste në provincat më perëndimore të shtetit Bizantin

Nga pikëpamja kishtare, rajoni i bregut lindor të Adriatikut ishte një lavjerrës që lëkundej midis Kishës së Romës dhe Kishës së Konstandinopojës. Ndërsa deri në shekullin e shtatë provincat kishtare të këtyre krahinave ishin kryesisht nën juridiksionin e Papës, peshkopi Sissinios i Mitropolisë së Durrësit mori pjesë në Koncilin në Trulo (Kuinisext) në vitet 691-692 dhe nënshkroi diskutimet e tij si "Σισίνιος χάριτι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν

ἐπίσκοπος Δυῤῥαχηνῶν μητροπόλεως ὁρίσας ὑπέγραψα" (Thallóczy, Jireček & Sufflay, 1913, 11, Act No. 49; Meksi, 2004, 50) – një akt që nuk u nënshkrua kurrë nga Papa. Por më pas, përsëri, në një letër të Papa Nikolasit drejtuar perandorit Mihailit III, të datës 25 shtator 861, Epirus Nova me kryeqendrën në Durrës, dukej se ishte nën juridiksionin kishtar të Kishës së Romës (Darrouzès, 1981, 18), kodifikimme sa duket më herët se *Taktikoni i Uspenskit* (842-3), në të cilin rajoni duket se është jashtë juridiksionit të Romës (Darrouzès, 1981, 19). Ndërkohë, ndërsa nuk dimë se cili ishte qëndrimi i rajonit në Koncilin ikonoklastë të Hierisë (754), pasi nuk janë ruajtur lista pjesëmarrësish, në vitin 787 peshkopi i Durrësit Niqifori mori pjesë aktive në diskutimet e Ekumenisë së Shtatë të Këshillit në Nikea (Nikea II) dhe bëri një deklaratë qartësisht ikonofile (Mansi & Labbe, 1766, 994, 1090; Thallóczy, Jireček & Sufflay, 1913, 12, Akti nr. 51; Meksi, 2004, 50):

Niqifori, me titull Peshkopi i Durrësit tha: Unë mendoj, mbaj dhe mësoj sipas raportit të dërguar të Adrianit, papës më të shenjtë të Romës së moshuar, mbretërve tanë të devotshëm dhe më të shenjtit Tarasiosit, patriarkut ekumenik, dhe [vetë raporti] i kryepeshkopit më të shenjtë Tarasios; dhe do të kaloj kohën e shkurtër të jetës sime dhe do të paraqitem përpara podiumit të tmerrshëm të Krishtit së bashku me këtë deklaratë, Mansi & Labbe, 1766, 1090

Siç u përmend më lart, është e sigurt se në rajonet dalmate deri në Durrës ka patur sigurisht një lëvizje ikonoklaste, aq e gjallë sa në krahinat lindore të perandorisë (Auzépy, 2014, 135-41). Tashmë në aktet e Koncilit të Shtatë Ekumenik (787) vetë ipeshkvi i Durrësit Niqefori, para se të betohej për besnikëri ndaj dogmës ikonofile, deklaroi se "[δ]έει πολλῷ συνεχόμεθα, δέσποτα, ὅτι πλεῖστα κακὰ διεπράξαμεν καὶ συντόνου μετανοίας." (jemi në frikë të madhe, o zot, sepse kemi bërë shumë të këqija dhe kërkojmë [falje] në pendim të sinkronizuar dhe në rrëfim publik; krh. Basiq, 2021, 109, n. 57). Në ndjekje të së njëjtës linjë, falje kërkuan edhe peshkopët e krahinave ilire me këto fjalë: "Πάντες ἐσφάλημεν, πάντες συγγνώμην ἐξαιτοῦμεν" (të gjithë gabuam; të gjithë kërkojmë falje; krh. Mansi & Labbe, 1766, 1034). Më vonë, dy letra të Teodorit Studit drejtuar peshkopit Antonios të Durrësit (përkatësisht 816-821 dhe 821-826) bëjnë të qartë se në Kryedioqezën e Durrësit kishte edhe ikonofilë edhe ikonoklastë (Thallóczy, Jireček & Sufflay, 1913, 1911). -3, Veprat Nr. 52-53).

Këto letra janë të rëndësishme edhe nga këndvështrime të tjera. Në premisat e tyre Jadran Ferluga ka sugjeruar që data në të cilën Durrësi u bë *temë*, duke avancuar kështu ***arkontinë*** e mëparshme, duhet gjurmuar duke përdorur këto letra si ***terminus ante quem*** (Ferluga 1963, 83; po aty, 1976, 218-24; Meksi, 2004, 51). Territori ***i temës*** së re do të shtrihej në veri deri në principatën e Dalmacisë (Meksi, 2004, 52, 55), ku kufiri ishte diku ndërmjet Ulqinit dhe Tivarit, siç mund të kumtohet nga informacioni i dhënë për kështjellat e *temës* së Durrësit nga Konstandin Porfirogeniti (l. 905 – v. 959) në librin e tij ***Mbi administrimin perandorak***, në të cilin ai thotë se "[ἐ]κ παλαιοῦ τοίνυν, ἡ Δελματία τὴν ἀρχὴν μὲν εἶχεν ἀπὸ τῶν συνόρων Δυρραχίου, ἤγουν ἀπὸ Ἀντιβάρεως... (prandaj në kohët e vjetra Dalmacia fillonte në kufijtë e Dyrrachium-it, pra nga Antivari)" (Constantine Porphyrogenitus, 1967, 138-41)

Shpjegimi i detajuar i Dalmacisë dhe rajoneve të saj nga Konstandin Porfirogjeniti nuk ishte i rastësishëm. Interesi i ngushtë i shtetit Bizantin për pjesët më perëndimore të Via Egnatia dhe kufijtë e saj veriorë ishte shprehur tashmë gjatë mbretërimit të Leonit III, shumë përpara se të dekretonte nënshtrimin e Ilirikut dhe Italisë Jugore Patriarkut të Kostandinopojës (732-733), duke i hequr kështu nga kujdesi i Papës së Romës (Anastos, 1979, IX, 14-31; Treadgold, 1977, 355).

Në veçanti, rrethimi Umajad i Konstandinopojës (717-88) nxiti një trazirë në ishullin e Sicilisë në 718-19, që synonte largimin e perandorit Leonit III nga froni i tij. Si kundërpërgjigje, Leoni III caktoi strategët Palin për t'iu kundërvënë rebelëve me një ushtri që do të ngrihej në vend dhe në brigjet e Ballkanit perëndimor me forcën e urdhrave dhe komandave drejtuar arkondëve perëndimorë, prijësve sllavë dhe fisnikëve bizantinë nga Durrësi dhe, ndoshta Zara (Živkoviq, 2004, 161-76; Stevoviq, 2016, 63-4). Interesi i shtetit bizantin për të mbajtur një kontroll të fortë mbi bregdetin e Adriatikut mbeti i gjallë si gjatë ashtu dhe pas polemikave ikonoklaste (Ferluga, 1976, 215-24), siç dëshmohet edhe nga avancimi i një *arkontie* tjetër në rajon, atë të Dalmacisë, në një *temë*, me një *strategos* me qendër në Zarë (që më parë ishte selia e një arkondi të paktën që nga viti 805), i kri-

juar midis viteve 867 dhe 878 (Chevalier, 1997, par. 17), ndoshta për t'iu kundërvënë Karolingëve që kishin pushtuar Istren që nga viti 788 (op. cit., 1997, par. 12).

4. Punimet e artit

Ky interes nuk kufizohej vetëm në aktet administrative, por duhet të ishte shtrirë në të gjitha fushat ku ideologjia perandorake nga qendra e kryeqytetit mund të ushtronte ndikimin e saj. Në kontekstin e përpjekjes së Leonit III, pas dispozitave të tij të para ikonoklaste në vitet 726-727, "për t'i shpjeguar popullit dogmën e tij" ("ἐκδιδάσκειν τὸν λαὸν τὸ οἰκεῖον δόγμα," Anastos, 1979, VIII, 9; krh. Nicephoros, 188, 57), arti duket se ka qenë i angazhuar në orientimin ideologjik të këtyre rajoneve drejt kryeqytetit bizantin dhe bindjeve të tij ikonoklaste. Duke u nisur nga datimi i saktë i ciboriumit të Ulqinit, në mbretërimin e bashkë-perandorëve Leonit III dhe Konstandinit V (720-741), në vijim të analizës ikonografike të paraqitjeve të tij, shqyrtimit të ciboriumit të Novigradit dhe datimit bindës të ciboriumit të Kotorit në kohën e mbretërimit të perandorit Niqiforit I (802-811) (Stevoviq, 2016), do hulumtojmë një fragment tjetër skulpturor nga rajoni më i gjerë (nga Durrësi, në greqisht Dyrrhachion / Δυρράχιον e deri në brigjet dalmate), i cili deri më tani është anashkaluar dhe keq datuar. Në këtë pjesë, po demonstroj kështu se një "sintagmë ikonografike [n]ë gur", të cilën Stevoviqi (2016, 65) hezitoi ta pranonte për shkak të mungesës së provave, gëzon mbështetje më të madhe se sa mendohej më parë.

4.1. Ciboriumi i Ulqinit:

I copëtuar dhe ripunuar në qytete të ndryshme, ciboriumi i Ulqinit sot ruhet në Muzeun Rajonal të Ulqinit dhe në Muzeun Kombëtar të Beogradit (Figurat 1-2). Fragmentet e tij u studiuan së fundi nga Ivo Stevoviq (2016; krh. Boškoviq, 1977, 79 dhe Fig. 7 në Pl. IV). Pjesët e ruajtura të mbishkrimit përmbajnë dëshmi të padiskutueshme të kohës së krijimit të ciboriumit. Teksti i gdhendur në një nga trarët e ciboriumit ofron dëshmi të qëndrueshme për datimin e objektit: SVB TEMPORIBVS DOMINI NOSTRI PIS PERPETVO AGVSTI DN LEO ET DN CS [...]. Analiza e detajuar ikonografike dhe epigrafike e çoi Stevoviqin në përfundimin se ciboriumi duhej të datohej në kohën e mbretërimit të bashkë-perandorëve Leonit III dhe Kostandinit V (bashkë-perandorët 720-741). Në kërkimin e tij për prerjet e monedhave të kësaj periudhe, Philip Grierson zbuloi se shkurtesat në formën e DN për 'Dominus Noster' dhe thirrja 'Pis Perpetuo Augusti' e shkurtuar në prerje monedhash si PPAVC nuk shfaqen në monedha pas mbretërimit të Konstandinit V. (Grierson, 1973, 177). Dëshmi shtesë për përdorimin intensiv të shkurtesave të tilla jepet nga një palë vulash të mbetura. Leximi i mbishkrimit të referuar shumë të dëmtuar në anën e përparme të vulës mban vetëm tri shkronja MUL; leximi i tij i sugjeruar është: [D(omino) n(ostr)o Leon(i) p(erpetuo) a(ugusto)] mul(tos) [a(nnos)]. Fragmenti i mbishkrimit të anës së pasme të vulës mban shkurtesën DN.CN, që qëndron për D(ominus) n(oster) C[o] n[stantinus] (BZS.1951.31.5.1643).

Arkada e përparme e ciboriumit (Fig. 3) paraqet një imazh të një luaneshe, e kundërta me imazhin e një luani, dalluar përmes manesë së tij, e dhënë përmes disa prerjeve të cekëta të njëpasnjëshme. Nën luaneshën ka një motiv, i cili mund të identifikohet si një nga këlyshët e saj, i ushqyer mes luanëve të vegjël dhe mësoi të kapte gjahun dhe të gllabëronte burrat, siç përshkruhet te Ezekieli 19:2-3: "Çfarë është nëna jote? Një luaneshë: shtrihej mes luanëve, ushqeu vogëlushët e saj midis luanëve të vegjël. Dhe ajo rriti një nga këlyshët e saj: u bë një luan i ri dhe mësoi të kapte gjahun; ajo përpiu burrat." Preja është në formë zogu (Stevoviq, 2016, 60-1).

Luanesha është identifikuar si Hamutal, gruaja e mbretit Josia dhe nëna e mbretërve Jehoahaz dhe Zedekia, mbretërimi i të cilëve solli fundin e dinastisë së Judës, d.m.th., prejardhja e Davidit. Si një femër e llojit të saj, luanesha është interpretuar gjithashtu si një metaforë për Jerusalemin, si një jehonë e aludimit të Ezekielit për veprimtarinë e Jehojakinit, djalit të madh të Josias nga Zebadiah (Stevoviq, 2016, 61). Stevoviq e interpreton mesazhin thelbësor si: "megjithëse e keqja më e madhe u shkaktua sigurisht nga armiku i jobesimtarëve, një kontribut i konsiderueshëm në rënien e mbretërisë së Judës u dha nga mbretërit e saj të paaftë ose tiranë, veçanërisht Zedekia" gjithashtu në bazë të referencave ndërtekstuale (krh. 2 Mbretërve 23:31-32) dhe përshkrimit të përgjithshëm të mbretërimit të mbretit Josia, dëbimit të tij të adhuruesve të idhujve nga tempulli i Jerusalemit dhe çështjeve që dalin nga trashëgimtarët e tij

(Stevoviq, 2016, 61-3) . Këto padyshim janë të lidhura me debatet ikonoklaste. Kombinimi i tekstit dhe imazhit e ka bërë Stevoviqin ta lidhte luanin me Krishtin, si luan nga fisi i Judës, por edhe me Leonin e III (op. cit., 2016, 62-3).

Për sa i përket datës së ciboriumit, kombinimi i transferimit të Ilirikut, Kalabrisë dhe Sicilisë nga Leoni III në 732-33 nën juridiksionin e Patriarkanës së Kostandinopojës (Anastos 1979, IX, 14-31) dhe përpjekjet e tij "për të shpjeguar dogmat e tij ndaj njerëzve" (op. cit., VIII, 9) më detyron të ngushtoj datimin e ciboriumit në intervalin midis viteve 732 dhe 741.

4.2. Ciboriumi iDurrësit:

Në pavijonin e antikitetit të vonë të Muzeut Historik Kombëtar ndodhet një objekt i identifikuar si 'fragment arkitektonik (kornizë mesjetare)' i klasifikuar me inventarin nr. 1383 (Fig. 4). Sipas pasaportës, përmasat e tij janë 40 x 36 x 11 cm, prejardhja e tij është nga Durrësi dhe cilësohet si një objekt kulturor vendas i shekullit të IV. Nuk duhet një vështrim i dytë për të përcaktuar se objekti në shqyrtim nuk është një kornizë (për shkak të fillimit të një harku në anën e majtë të tij, i cili devijon nga forma e zakonshme ortogonale e një kornize). Krahasimi i tij me ciboriumin e Ulqinit (Fig. 2, detaj vs. Fig. 4) tregon se pjesa skulpturore nga Durrësi është pjesa e poshtme e djathtë e timpanit të një ciboriumi. Prandaj kemi të bëjmë me një ciborium tjetër.

Duke qenë se fragmenti mbetet i pabotuar, nuk ka të dhëna për arsyet se përse kjo pjesë është datuar që në shekullin e IV pas Krishtit. Edhe nëse është gjetur pranë objekteve të tjera të datuara bindshëm në atë periudhë, banimi i vazhdueshëm i Durrësit nga lashtësia deri në kohët moderne, kur nuk është i stratifikuar, është një kokëdhimbje për arkeologët pasi shumë objekte të periudhave të ndryshme kohore u gjenden së bashku. Prandaj, është gjithmonë më e sigurt të nxirren përfundime në lidhje me datën e një objekti në bazë të krahasimeve të hollësishme dhe analizave ikonografike. Siç do të tregoj më poshtë, objekti duhet të datohet në të njëjtën periudhë me ciboriumin e Ulqinit, për shkak të ngjashmërive të tij ikonografike.

Në të vërtetë, ngjashmëritë ikonografike midis ciborisë së Durrësit dhe atij të Ulqinit janë të jashtëzakonshme. Pjesa e poshtme e fragmentit të Durrësit është gjithashtu e ndarë në dy zona vertikale, ndërsa në pjesën e sipërme korniza e poshtme trekëndore e një zone të tretë është e dukshme, por pa asnjë të dhënë bindëse të asaj që mund të ishte ilustruar më sipër. Zona e majtë (Fig. 4) paraqet tenda bimore në formë shiritash, të cilat zhyten në mënyrë të njëpasnjëshme njëra nën tjetrën. Motivet me lule dekorojnë zonën e duhur. Edhe pse këto simbole janë të njohura që nga lashtësia, forma e ngjashme dhe struktura dekorative e fragmentit tonë me ciboriumin e Ulqinit, si dhe mungesa e fragmenteve të tilla më të hershme nga rajoni më i gjerë, më bën të sugjeroj se edhe fragmenti nga Durrësi është po ashtu pjesë e asaj që sot mendohet të jetë ciborium i humbur dhe daton nga e njëjta periudhë e sugjeruar për ciboriumin e Ulqinit (732-741).

Cilësia e shkëlqyer e gdhendjes dhe relievi më i lartë në krahasim me ciboriumin e Ulqinit tregojnë muratorë nga një punishte e rafinuar me ekspozim në një qendër të madhe artistike të perandorisë. Nuk jam në dijeni nëse Leoni III, në përpjekjen e tij "për të shpjeguar dogmën e tij te populli" kishte artistë të transferuar në zonë për të përhapur idiomën e re ikonoklaste ikonografike, duke rritur imazhin perandorak përmes veprave të artit kishtar; po të ishte kështu, megjithatë, do të kishte kuptim që një vepër e tillë artistike të funksionontë si model për atelietë lokale të llojit që gdhendën ciboriumin e Ulqinit. Për shkak të këtyre dallimeve në cilësinë e gdhendjes, do ta vendosja në mënyrë kronologjike ciboriumin e Durrësit para ciboriumit të Ulqinit.

4.3.Grupi i ciboriumeve të Istres:

Në studimin e tij për ciboriumin e Novigradit, i datuar në fund të shekullit të VIII, Miljenko Jurkoviq ka bërë krahasime me dy ciboriume të tjera të njohura nga rajoni më i gjerë i Istrias, ciboriumin e pagëzimit të Patriarkut Callisto (730-756) nga Cividale, që aktualisht ruhet te Muzeu i krishterë i qytetit (Jurkoviq, 1995, 144 dhe Fig. 6), i krahasueshëm me një numër skulpturash të tjera të së njëjtës periudhë (Chinellato, 2011 & 2012), duke treguar për punëtori lokale. Objekti i dytë i krahasueshëm është ciboriumi i Vaslpolicella (Jurkoviq, 1995, 144 dhe Fig. 7), që daton më herët në shek. VIII, cibori të tjera Istriane që lidhen me ato që përmenden këtu janë në Sedegliano, që datojnë në periudhën nën preferencat kulturore të Callisto dhe në Zuglio, që datojnë nga fundi i shekullit të VIII (Jurkoviq, 1995, 146, Fig. 11-13). Ndonëse janë bashkëkohore me grupin e ciborive

të shqyrtuara në këtë studim, të gjitha këto janë stilistikisht dhe sipas tematikës mjaft të ndryshme nga ciboria e Durrësit, Ulqinit dhe Kotorit.

4.4. Ciboriumi i Kotorit

Qyteti i Kotorit ndodhet në një distancë mjaft të afërt me Ulqinin. Ishte gjithashtu pjesë e trekëndëshit të rëndësishëm strategjik të Otrantos. Aty u gjet një fragment i një arkade ciboriumi (Stevoviq, 2016, 57; Boškoviq, 1977, 79 dhe Fig. 8 në Pl. IV). Fragmenti në shqyrtim mban të njëjtin program ikonografik si ciboriumi i Ulqinit (dhe i Durrësit) dhe mbishkruhet me emrin: ...IKIFORIVS N... Duke marrë parasysh veprimet e Nikeforit I (802-811) dhe perandorëve të tjerë bizantinë në rajonet e Adriatikut para dhe pas Paqes së Ahenit (812), i njohur ndryshe si *Pax Nicephori*, me të cilin shumica e rajoneve të Adriatikut u vunë nën kontrollin e Frankeve, të udhëhequr nga Karli i Madh, është e arsyeshme t'i atribuohet ky emër perandorit Nicephorus I (802- 811). Ky fragment është tregues i ndikimit ende të fortë të estetikës ikonoklaste bizantine në këtë rajon, megjithëse qyteti i Kotorit u inkorporua si qyteti më jugor i *temës* dalmate vetëm gjatë mbretërimit të Vasilit I (Stevoviq, 2016, 57).

Konkluzionet:

Përmendja e emrave perandorakë në hapësirat e altarit në rajonet e bregdetit jugor të Adriatikut është tregues i aspiratave bizantine për këto zona dhe natyrës së pranisë së tyre. Siç shpresoj të kemi treguar, në kontekstin e këtyre aspiratave Leoni III, Niqefori I dhe ndoshta perandorë të tjerë bizantinë u angazhuan në përhapjen e ikonografisë ikonoklaste në ciboriume, pjesë të hapësirës së altarit, në rajon. Ekzistenca e të paktën tre objekteve me karakteristika shumë të ngjashme është tregues i kësaj. Nuk isha në gjendje të përcaktoja nëse ka shumë më tepër fragmente të tilla në rajonin më të gjerë. Së pari, sepse, në Durrës, qendrën më jugore të rajonit, shumica e objekteve ishin rezultat i gjetjeve të rastësishme në aktivitetet kaotike të ndërtimit dhe pak prej tyre vijnë nga një punë e organizuar dhe sistematike arkeologjike. Së dyti, sepse pjesë të tjera të përfolura të ngjashme të ciborias janë të shpërndara në rajone të ndryshme të Malit të Zi të sotëm dhe janë botuar në mënyrë të pamjaftueshme. Për shembull, nuk isha në gjendje të kontrolloja fragmentet e ciborisë të raportuara që ndodheshin në Muzeun e Danillovgradit, në Mal të Zi, sugjerim që, nëse më kujtohet mirë , ishte paraqitur nga arkeologu Predrag Llutovac.

Sido që të jetë kjo, këto fragmente zbulojnë gjithashtu diçka me rëndësi më të gjerë. Për shkak të artit joikonik të ikonoklazmës dhe kohërave me ndërprerje të trazuara që e karakterizojnë atë, i detyrojnë arkeologët në rajon të shmangin objektet e datimit të shekujve 8 ose 9. Mungesa e prototipave me datë të qëndrueshme, mbi bazën e të cilave mund të bëhen krahasime është një arsye e mirë për ta bërë këtë. Prandaj, fragmentet e botuara këtu, dy prej të cilave me data mjaft të qëndrueshme i hapin rrugën rishqyrtimit të datimit të fragmenteve të ndryshme arkitekturore dhe të tjera të kohës. Kështu jam i bindur se në të ardhmen kjo periudhë kohore nuk do të duket më aq e 'errët' sa aktualisht.

BIBLIOGRAFIA

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 Qur'ān. *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'iconoclasme. *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.

Basiq, 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.

Boeck, 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

Bogdanoviq, J. (2020). Controversies Intertwined: Architecture as Icon Examined through the Lenses of the Byzantine Iconoclastic Debates. InS. 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 ei 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 Friull 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 Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte Critique, Introduction et Notes*. Paris: Institut Français d' 'Etudes 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 VIIth to the XIIth 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 Palgrae 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.

Ivanoviq, 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.

Jurkoviq, 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 συντεθὲν ὑπὸ Γεωργίου Μοναχοῦ τοῦ ἐπίκλην Ἁμαρτωλοῦ*. Patrologia Graeca 100. Paris: J.-P. Migne.

Nicephorus, Archbishop of Constantinople. (1880). *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitam 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 Ιερών Εικόνων Έρις – Εικονομαχία). Thessaloniki: Kyriakidis.

Stevoviq, 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*. Standford, 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.

https://www.portalanalitika.me/clanak/279538--dosije-ulcinjski-ciborijum-u-beogradu

https://uet.edu.al/en/konstantinos-giakoumis-20-vitet-e-varesise-nga-shqiperia/