

Филип МАРКОВСКИ
магистер по историски науки
markovski_filip@hotmail.com

ЕВСЕВИЈ КЕСАРИСКИ, ЕПИФАН САЛАМИНСКИ И КАНОН 36 ОД ЕЛВИРСКИОТ СИНОД: ТРИЈАДАТА НА „ПРЕДИКОНОБОРСКОТО“ ИКОНОБОРСТВО, ИЛИ?

Апстракт. – Во овој труд ќе се разгледуваат селектирани христијански текстови од IV век кои циркулирале низ иконоборските збирки од текстови (од VIII в. и IX в.) и кои биле презентирани како доказ за иконоборско струење низ црквата. Имено, преку тие текстови иконоборската пројавност била истакнувана за доминантна и константна појава во однос на светите слики *vis-à-vis* иконофилството. Исто така ќе бидат разгледани и некои извори кои не биле дел од тие збирки, а сепак можат да послужат за расветлување на проблематиката. Изборот е направен како врз основа на важноста на изворите и нивната фреквентност низ збирките, така и поради тоа што се дел и од оние малку извори кои се конкретизирани кон христијанското сликарство, а и поради тоа што некои од нив произлегуваат од официјални црковни органи. Главната цел е токму тие одбрани текстови да се анализираат, без да се преповторуваат веќе изнесени и познати анализи, и со тоа да се направи обид да се извлечат одредени заклучоци со кои ќе се направи обид да се поддржат или побијат доминантните тези за оваа тема во модерната наука.

Клучни зборови. – иконоборство, Евсевиј Кесариски, Елвирски синод, Епифан Саламински, IV век

Истражувањата за раното христијанско сликарство и односот на христијаните кон сликарството егзистираат во огромен број и се во постојано омасовување. Истражувачките почетоци на оваа проблематика

започнуваат со зачетокот на модерната историографија и историја на уметност во XVIII век и траат без прекин до денес. Причината за ваквата константност е тоа што сè уште не постои единствена теорија за настанокот на христијанското сликарство или пак за тоа какви биле ставовите на црквата кон светите слики од I до V век.¹ Недостатокот на археолошки докази за уметност во првите две столетија на постоење на христијанството оставаат простор за најразлични толкувања и согледувања. Додека пак скудноста на изворен материјал, пред сè се мисли на литературни извори, во наредните неколку столетија, нуди можности за уште поголем спектар на различни претпоставки и теории.

Долг временски период унисоно беше прифаќано дека црквата во првите четири века била спротивставена на сакралното сликарство, а во некои случаи и воопшто на сликарството. Л. Успенски смета дека почетоците на оваа теза се воспоставени од англискиот историчар Едвард Гибон во неговото ремек-дело *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*,² Мери Чарлс-Мареј пак смета дека францускиот ориенталист Ернест Ренан е тој што ја начнал оваа теза,³ додека за Пол Корби Фини тоа е германскиот теолог и црковен историчар Хуго Кох.⁴ Без разлика на иницијаторот на оваа теза, сметаме дека Хуго Кох е систематскиот втемелувач на истата. Тој во 1917 г. го објавил своето дело во кое почнувајќи од Тертулијан, а завршувајќи со папата Григориј I и св. Августин, го промовирал своето револуционерно тврдење за „иконоборството“ на раната црква.⁵ Кратко време подоцна неговото гледиште станало нашироко прифатено и реафирмирано од најистакнатите истражу-

¹ Во ова истражување синонимно ќе ги користиме термините *света слика* и *икона*, подразбирајќи какво било значење и улогата на истите во животот на христијаните и богослужбениот живот што означува разноличност со профаните слики. Едноставно ќе ги употребуваме во најнижото ниво на нивната семантика. Нема да се втурнеме во дефинирање на терминот *икона*, бидејќи во првите пет века на историјата на црквата за такво нешто не може да стане збор. Особено се отежнува целото дефинирање во овој период ако се знае дека самиот збор „икона“, е пренесен од старогрчкиот оригинал „εἰκών“, кој е многузначен и општ збор. Основното значење му е „слика“, а дури потоа сите други значења: „света слика“, „сличност (подобие)“, „свет портрет“. Таквата општост на терминот ни создава големи проблеми во истражувањето, но ние ќе се задржиме на семантичкото значење што погоре го споменавме.

² Ouspensky 1992, 36.

³ Charles-Murray 1977, 304.

⁴ Finney 1994, 7-8.

⁵ Koch 1917.

вачи на таа тема: Волтер Елигер, Теодор Калузер, Норман Бејнс, Ернст Китцингер, Хенри Чедвик...⁶

Сите претходно наведени автори покрај прифаќањето на главните идеи на Кох се обиделе да дадат и некаков свој придонес или модификација. Ернст фон Добшутц веројатно ја има улогата на главен распространувач на оваа идеја со своето дело во вид на збирка од текстови.⁷ Но, делото на Китцингер со голема сигурност може да се каже дека е највлијателното и најпочитуваното во научната јавност, кое и покрај тоа што поминале околу 70 години од објавувањето, е цитирано и прифаќано како современо истражување.⁸ Неретко, неговото дело се смета за „канонизација“ на тезите на претходниците.⁹ Во последните три децении за најсеопфатно дело се смета истражувањето на Ханс Георг Тумел, кое впрочем е и последното со капитално значење во однос на таа тема со такви тези.¹⁰

Доколку сублимирано ги прегледаме сите овие дела ќе можеме да извадиме неколку главни тези:

- Христијанските богослови и апологети сè до IV век се спротивставувале на користењето на сликарството во христијанската црква;¹¹
- Духовноста на христијанството и Втората Божја заповед (кои можеби доаѓаат под влијание на јудаизмот) биле основа за христијаните да немаат (сакрална) уметност;¹²
- Во почетокот на III век сепак почнало да се појавува христијанско сликарство, но и тогаш црковните авторитети се спротивставувале;¹³
- Има дихотомија помеѓу теоријата и праксата, односно учењата на Светите отци и примената од страна на масата;¹⁴
- Од IV век па натаму во голем обем е посведочено христијанското сликарство и се појавуваат најразлични облици на сакрално сликарство (саркофази, икони, мозаици...), притоа во втора полови-

⁶ За авторите и поддржувачите на оваа теза види во: Jensen 2021, 109-112; Finney 1994, 7-10.

⁷ Dobschuetz 1899.

⁸ Kitzinger 1954, 83-150.

⁹ Bigham 2004, 4.

¹⁰ Thümmel 1992.

¹¹ Kitzinger 1954, 86; Thümmel 1992, 29; Koch 1917, 1.

¹² Thümmel 1992, 23, 29; Kitzinger 1954, 88-89;

¹³ Kitzinger 1954, 86; Thümmel 1992, 48-78.

¹⁴ Kitzinger 1954, 86 n. 5.

на на IV в. веќе истакнати Свети отци покажуваат афинитети кон светите слики.¹⁵

- Манифестацијата на сакралните слики почнувајќи од III до IV¹⁶ (или V)¹⁷ век е резултат на паганизацијата или хеленизацијата на христијанството.¹⁸

Сите споменати тези не се монолитно задржани во еден труд, туку претставуваат производ на еден еволутивен процес со почеток од Кох, а „завршувајќи“ со Тумел.

Доколку изнесените тези беа научно неоспорени и претставуваа научен факт, како што се сметаше долго време, а не само една теорија, тогаш ќе немаше никаква потреба да се пишува или истражува повеќе на оваа тема. Но, во 1977 г. во едно од највлијателните и најреномираните историско-теолошки списанија – *The Journal of Theological Studies* – авторката Сестра Мери Чарлс-Мареј за прв пат сериозно ги оспори воспоставените тези.¹⁹ Без разлика на тоа што сè уште „икноборските“ сфаќања за раната црква се доминантно присутни,²⁰ Чарлс-Мареј отвори голема врата за нови истражувања или поточно кажано за ново прегледување на старите извори. Нејзиното влијание врз понатамошните истражувања зема сè поголем замав,²¹ ако не повеќе, барем ги поттикна истражувачите да ги преиспитаат старите тези без да ги прифаќаат како апсолутна вистина. Во скорешните согледувања оваа авторка се смета за антипод на сите гореспоменати автори и со тоа веќе целосно е нарушен научниот монопол на првичната теорија.

Напросто, Чарлс-Мареј успеала да направи поместување на нивото на претходните гледишта за таа проблематика – спуштање од историска вистина до историска теорија. Тоа навистина е крупен подвиг во дадениот момент. Нејзината цел била да покаже дека раните христијани не биле аиконични и дека непостоенето на сакрална сликовна уметност во ореден период не може и не треба да се објасни преку верувањето во Втората Божја заповед.²² Исто така во вториот дел на нејзиниот труд е истакнато дека тенденцозните и несоодветни анализи на некои извори

¹⁵ Ibid, 87-88.

¹⁶ Finney 1994, 8.

¹⁷ Alexander 1958, 4.

¹⁸ Jensen 2000, 14; Belting 1994, 144.

¹⁹ Charles-Murray 1977.

²⁰ Миљковић 2017, 39-44; Belting 1994, xxii.

²¹ Spier 2007, 1-25; Finney 1994, 99-132; Jensen 2004, 4-9.

²² Charles-Murray 1977, 303-316.

доведуваат до погрешна претпоставка за силна иконоборска позиција на раната христијанска црква.²³ Мораме да кажеме дека овој труд не понуди друга и поинаква конструктивна теорија, туку само ги ублажи претходните тврдења за силно и континуирано спротивставување кон светите слики во првите четири века, кон еден став за ограничено постоење на „иконоборски“ сфаќања кај теолозите и во никој случај ултимативно за цела црква и за цел период непрекинато.

Интересен феномен е тоа што поминаа повеќе од 40 години од објавувањето на нејзиниот труд, а слободно може да се каже дека нејзините тези не се надградени и не е презентирана нова теорија која ќе ја засени претходната, освен во случајот со една теорија во однос на развојот на сликарството до трети век.²⁴ Неминовно, спуштањето на историската вистина на ниво на теорија и, од друга страна, немањето на конструктивна теорија која ќе биде антипод на претходната,²⁵ оставаат огромна недореченост и простор за понатамошно истражување.

*

Нашето истражување нема намера да ги исполни празнините кои постојат во однос на нова конструктивна теорија, бидејќи за такво нешто ќе бидат потребни нови извори кои веќе не биле анализирани и увидени до сега, а впрочем такви нема. Затоа сметаме дека некои одговори или обиди за одговори мора да ги бараме во веќе постоечкиот и расположливиот изворен материјал. Во овој труд ќе направиме едно ново препрочитување на селектиран број иконоборски текстови. Препрочитувањето и анализата ќе имаат за цел или да побијат/прифатат иконоборски пројави кај конкретните извори или да покажат дека не може да се побие/потврди таква тенденција, без притоа да се преповторуваат веќе изнесени анализи. На крајот ќе согледаме дали нашето иследу-

²³ Ibid, 316-345.

²⁴ За немањето или неоткриеноста на христијанско сликарство до вториот век, ново гледиште беше изложено од Корби Фини во 1994 година. v. Finney 1994, 99-132.

²⁵ Чарлс-Мареј десет години по публикувањето на својот револуционерен труд ќе напише статија, пократка по обем, во која ќе ретерира од дел од претходните тези, но исто така ќе нафрли една теза дека појавата на иконоборските идеи во IV век (бидејќи таа смета дека претходно немало) е можеби резултат на новиот општествен поредок и внатрехристијанските дебати во однос на еретичките движења. v. Charles-Murray 1987, 39-50. Но оваа теорија нема да ја претставиме како антипод на претходните, ниту ќе ја обработиме детално, бидејќи се темели на неколку нафрлени претпоставки без какви било сериозни аргументи.

вање води кон засилување на старите тези или кон поддржување на истражувачките насоки на Чарлс-Мареј.

Текстовите на Евсевиј Кесариски и Елифан Саламински и канон 36 од Елвирскиот синод ќе бидат во фокусот на истражување на овој труд, а се избрани по критериум на фреквентност во иконоборските збирки од текстови (од VIII и IX в.), конкретизираноста кон христијанското сликарство и произлегување од легитимни црковни институции. Имено, текстовите на Евсевиј и Елифан се прилично фреквентни и цитирани на Соборот од Хиерија (754 г.),²⁶ а некои од нив и на Соборот од Константинопол (815),²⁷ притоа може да се каже дека се единствените текстови кои се појавиле до IV век,²⁸ а кои имаат барем навидум некаква конкретизирана нетрпеливост кон христијанското сликарство, во потесна или поширока смисла. Додека канон 36 од Елвирскиот синод е анализиран бидејќи е единствениот канон кој произлегол од официјална црковна институција во првите четири века од постоењето на христијанската црковна историја, а е во корелација со христијанското восличување. Тука нема да занемариме дека иконоборците цитирале и други текстови кои биле во посочениот период, а кои ги сметале дека исто така спаѓаат во иконоборскиот корпус на текстови,²⁹ но сепак цениме дека претходно посочените текстови се оние кои можат да се сметаат како база за градење на евентуален иконоборскиот континуитет и поврзување со првите векови на христијанската црква. За да не се изложиме на субјективна констатација со „субјективно“ избрани текстови, однапред

²⁶ За актите од Соборот од Хиерија дознаваме преку дискусиите (V и VI) на Седмиот вселенски собор, в. Lamberz (ed.) 2012, 532-599; Lamberz (ed.) 2016, 600-793; Острогорски 1970, 15-52; Во „Разубедувања“ (Antirrhetici) на патријархот Никифор можат да се најдат теолошките учења на Константин V и оросот од Соборот од Хиерија во насјистематизирана форма, в. Nicéphore 1989, 297-301; 303-304.

²⁷ Писмото на Евсевиј до Константија кое ќе биде обработено во овој труд не е цитирано на иконоборскиот собор од 815 година. Сите текстовите што знаеме дека се цитирани таму ни доаѓаат преку *Разубедуватањата* на патријарх Никифор, в. Alexander 1953; Featherstone 1997; Острогорски 1970, 53-66.

²⁸ Оваа констатација можеби можат да ја нарушат некои текстови на Кападокиските Отци, но поради специфичната тежина на тие текстови и краткиот радиус на овој труд, соодветно би било да подлежат на детална и засебна анализа, та затоа тука ќе се изземеме од какво било нивно иследување или насочување кон иконофилски или иконоборски контекст.

²⁹ Целата шеста сесија на Седмиот вселенски собор е посветена на побивањето на оросот на соборот од Хиерија, па попатно можеме да ги сретнеме текстовите што иконоборците ги цитирале таму, в. п. 26, 27; превод на англиски в. Price 2018, 438-546.

истакнуваме: без разлика на заклучоците што евентуално би произлегле од текстовите во фокусот на овој труд, нема да се тежнее да се проектираат како нужни и единствени врз целиот посочен период или, пак, со нив да се занемаруваат и други можни заклучоци кои може да произлезат од поинакви анализи на истите текстови или од анализи на други текстови кои тука не се обработени.

Со малку зборови, целта е да се разгледаат и анализираат само посочените извори и да се побие или потврди нивната иконоборска пројавност, со оставање простор тие заклучоци евентуално во некоја смисла да можат да се искористат и во поширокиот контекст.

Во овој труд нема да навлегуваме во расправа за автентичноста на извори за кои сè уште постои научна дебата, туку ќе ги третираме само оние извори кои се општо прифатени за автентични и оние за кои постојат само минимални сомнежи дека не се такви. Ова ќе биде сторено со цел да се излезе од лавиринтот на градење тези кои за да ги прифатите или отфрлите мора да „верувате“ или „неверувате“ во автентичноста на некој извор од кои се градени истите. Па затоа тука ќе се изземеме од третирање на текстови кои ако бидат елиминирани ќе го нарушат целиот редослед на заклучоци. Но од друга страна ќе остане одредена „недореченост“ за потенцијалните согледувања кои би произлегле од оние извори што ќе ги отфрлиме како такви.

Низ трудот ќе се обидеме да вклучиме што е можно повеќе оригинални текстови пренесени на македонски јазик, а поголемиот дел од нив за прв пат ќе бидат преведени на истиот.

ЕВСЕВИЈ КЕСАРИСКИ (о. 260 - о.340)

Како што смета Стефан Геро, Евсевиј е првиот кој се спротивставил на христијанското сликарство, поткрепено на теолошка основа.³⁰ Пред Евсевиј скоро и да не постоело директно и конкретно опонирање кон христијанското сликарство. Евентуалните спротивставувачи како Климент Александриски, Тертулијан и Ориген во никој случај не можат да се поистоветат со Евсевиј бидејќи нивните текстови генерално се однесуваат кон паганските восличувања,³¹ па истражувачите се принудени

³⁰ Gerо 1981, 461.

³¹ За некои евентуални иконоборски текстови на споменатите отци, в. Borret (ed.) 1969, 210 (VIII.17), 212-214 (VIII.18); Dekkers (ed.) 1953, 499-500; Migne (ed.) 1844, 743-744; Mondésert (ed.), 1949, 166 (X.98); Stählin (ed.) 1906, 336-338, 347-348 (V.3, V.6.33-34).

предку индиректни анализи тоа да го проектираат и за христијанското сликарство. Евсевиј веројатно го нуди првиот систематски напад кон сакралното сликарство, но не кон секој вид, туку кон восличувањето на Христос. Таа констатација се извлекува од неговото писмо до царицата Константија, кое веројатно е испратено во првата половина на втората деценија од IV век, односно на самиот зачеток на официјализирањето на христијанството во Римската Империја.

Поради важноста на содржината на писмото во продолжение ќе изнесеме поголеми преведени одломки:

Кога ни пишавте за некоја слика (εἰκόνας) според [ликот] Христов и посакавте да ви ја пратиме, за што зборувате и каква е таа [слика] која ја нарекува Христова слика (εἰκόνα)? Не знам од каде тој порив да заповедате да се направи слика (εἰκόνα) на нашиот Спасител; каква Христова слика барате? Дали вистинската и непроменливата, која ги носи неговите природни карактеристики, или онаа која ја зеде поради нас, наметнувајќи си изглед на ропско обличје?

Зашто Словото Божјо и Бог, којшто зеде обличје на слуга, во подобие на грешно тело го осуди гревот - како што вели Божјиот апостол.³² На тој начин, со својата чесна крв Он нè искупи и нè ослободи од старите горчини и од ѓаволското ропство. Од двете негови претставени обличја, не мислам дека го барате неговото Божјо обличје, бидејќи од самиот Него еднаш сте поучена: дека никој не го познава Отецот, освен Синот и никој не е достоин да го спознае Синот, освен едниот Отец од кого е роден... туку сигурно го барате ропското и плотно обличје, кое го наметна [врз себе] поради нас... Но ние научивме дека тоа беше помешано со славата на Божественоста и смртникот беше проголан од животот...

Кој би можел со неживи и бездушни бои и линии да ги претстави светкавите и сјајни блесоци на таквото достоинство и слава, кога ниту вдахновените ученици не можеле да издржат да го гледаат на таков начин, па паднале ничкум и признале дека е неподнослива за нив таа глетка...

Како некој би можел да го достигне невозможното? Како некој би можел да направи слика (εἰκόνα) на толку чудесно и недостижно

³² Фил. 2:7; Рим. 8:3.

обличје – ако воопшто и треба вдохновената и духовна суштина да се нарече обличје? Освен ако некој наслика, слично [како што прават] неверните јазичници, нешто што воопшто не личи на себе - како сликар што не восличува ништо [што е] слично [на нешто друго]. Зашто такви се оние кои вообличуваат идоли кога сакаат да направат или оформат божество, како што сметаат, или херои, како што велат, или што било од таков тип; но ниту слично, ниту приближно [исто], ваквите можат да насликаат, та исцртуваат нешто сосема различно и вообразуваат човеколики претстави. Дека овие работи не се исправни за нас, претпоставувам дека секако можете и сама да заклучите.

Но ако велиш дека не ја бараш од нас сликата (εἰκόνα) на наметнатото (облечено) Божествено обличје, туку на неговото смртно тело пред преображението, зарем единствено вие го имате пренебрегнато делот во кој Бог забранува да се прави подобие „ниту на она што е на небото, ниту на она што е долу на земјата“?³³ Дали има вакво нешто некогаш во црквата или самата или од некој друг сте слушнале за тоа? Зарем овие работи не се забранети низ целата екумена и протерани далеку од црквите? Та нели од сите е прогласено дека ние самите не треба да го правиме тоа?

Зашто, не знам како некоја жена некогаш носејќи меѓу рацете две восличувања (χатаγεγραμμένους), божем философи, нафрлила зборови дека тие се Павле и Спасителот. Не можам да кажам, ниту од каде ги зела, ниту како го сфатила тоа. Но, за да не западнат во грев ниту таа ниту некои други, ѝ ги одзедов и ги задржав кај себе, бидејќи не сметав дека е добро тие работи воопшто да се рашират кај други [луѓе], та да не изгледа дека сме идолопоклоници кои го носат Бога [претставен] на слика (ἐν εἰκότι). Слушам дека Павле сите нас нè подучуваше да не се држиме до телесните нешта, велејќи: „Иако го познававме Христа по тело, сега веќе не го познаваме [така]“^{34 35}.

³³ 2 Мојс. 20:4; 5 Мојс. 5:8.

³⁴ 2 Кор. 5:16.

³⁵ Писмото е цитирано и мошне експлоатирано на Соборот од Хиерија, но нам ни е пренесено преку актите од Седмиот вселенски собор: Migne (ed.) 1857, 1545-1550; Pitra (ed.) 1852, 383-386; Lamberz (ed.) 2016, 730-732.

Пред да се започне со анализирање на содржината, добро е да се истакне дека писмото не е општо прифатено како оригинално. Чарлс-Мареј во веќе споменатиот труд фрли голема скепса околу тоа.³⁶ Пред сè нејзините сомнежи се темелеа на доцното појавување на писмото во изворната граѓа – за прв пат во VIII век, и тоа во збирката од текстови подготвена за Соборот од Хиерија. А и ако се додаде дека не е цитирано на иконоборскиот собор од 815 г., неминовно го принудува секој истражувач, во најмала мера, да се посомнева во автентичноста. Четири години по критиката на писмото од Мареј, во 1981 г., С. Геро направи „контраудар“ и со доста сериозна анализа и аргументација ја поддржа автентичноста на писмото.³⁷ Тоа го принуди самиот генератор на тезата за можниот фалсификат, Чарлс-Мареј, да се повлече од наводите и да го прифати писмото како дел од опусот на Евсевиј.³⁸ Без разлика на ваквиот исход, во науката сè уште постојат истражувачи кои сметаат дека не се работи за оригинално писмо, но тоа се мал број истражувачи.³⁹ Во тој контекст, нема никаква потреба да се впуштаме во расправа за оригиналноста на писмото и ќе го третираме како автентично Евсевиево.

Содржината на писмото е многу податлива и може да подлежи на обемна теолошка анализа, но нам тоа не ни е во фокусот. Во овој текст нам ни се битни неколку други работи. Евсевиј е целосно изненаден од барањето на Константија да се направи слика со ликот на Христос и прашува на што поточно мисли царицата. Тоа ни покажува дека таквата појава била страна за времето на Евсевиј или барем за втората декада на IV век. Со прашањата поставени во однос на тоа која слика ја бара дали онаа „*која ги носи неговите природни карактеристиките или онаа која ја зеде поради нас, наметнувајќи си изглед на ропско обличје?*“, без да има посебна намера, ги начнува дилемите кои ќе ги има во наредните векови околу Христовата природа, па и воопшто „Христолошките расправи“. Тој за оваа дилема го користи терминот „*μορφή*“ (обличје), наспроти „*φύσις*“ (природа) кој ќе се користи во идниот црковен спор околу природите на Христос. Оваа дилема на некој начин директно ни навестува

³⁶ Charles-Murray 1977, 328-336.

³⁷ Геро 1981, 460-470; Под влијание на Геро дури и во православните кругови се прифаќа како автентично, в. Сидоров 1990, 58-73.

³⁸ Charles Murray 1987, 44-46; Ова ретерирање на авторката во однос на автентичноста на писмото не значи дека таа ретерира и од генералните тезите кои претходно ги имаше изнесено во врска со целиот период на раната црква и нејзината „(не)иконофобија“.

³⁹ Jensen 2021, 136 n. 68.

дека природите/обличјата на Христос ќе бидат поврзани со одобрувањето или негирањето икони/слики. Во продолжение на расправата околу обличјата на Христос, Евсевиј смета дека никој не е достоин да го спознае божественото обличје на Синот освен Отецот, па согласно со тоа – бидејќи не може да биде осознаено не ни може да биде насликано. Но кога стигнува до човековото обличје на Христос, повикувајќи се на Втората Божја заповед смета дека е забрането да се восличува и тоа. Дури и нагласува дека таа појава ја нема во црквите низ целата екумена, а и дека постои општа согласност да не се постапува на тој начин: „*Та нели од сите е прогласено дека ние самите не треба да го правиме тоа?*“⁴⁰ На крајот од последниот пасус кој е тука наведен, упатува кон духовно почитување на Христос, а не на телесното и тленото, кон што припаѓаат и иконите.

Значи, Евсевиј смета дека божественото обличје на Христос е невосприемливо, неописливо и невосличливо, додека сликањето на човековото обличје е забрането со Втората Божја заповед. При споменувањето портрети на Павле и Исус кои ги имала некоја жена, изненадува сведочењето дека тој постапил жестоко кон тоа, што резултирало со заплenuвање на тие портрети и засолнување на истите во својот дом. Пред сè е впечатливо што Евсевиј со тоа покажува дека жестокоста не се однесува само на претставувањата на Христос, туку и на претставувањата на светците и апостолите, во дадениот случај на Павле.

Ако би требало да го проценуваме ставот на Евсевиј во врска со светите слики само врз основа на ова писмо и исклучувајќи го од целиот политички контекст, би кажале дека е „татко“ и „востановувач“ на византиското иконоборство. Но има уште неколку аспекти што мора да се разгледаат за да се донесе каков било заклучок. Имено, на Седмиот вселенски собор направен е критички осврт на содржината на ова писмо, а потем патријархот Никифор направил систематско оспорување на писмото; во двата случаи оспорувањето на писмото е врз теолошка основа, односно на афинитетот кој Евсевиј го имал кон еретикот Ариј. Тргувајќи со премисата дека Евсевиј бил приврзаник на еретичко движење, богословите од Вториот собор од Никеја сметаат дека нема никаква потреба да се оспорува содржината на писмото, кога е пишувано од приврзаник на еретичко движење.⁴⁰ Од друга страна патријархот Никифор навлегува во теолошко оспорување, но исто така неговиот став е дека се работи за автор кој бил далеку од православните сфаќања.⁴¹ Како круна на

⁴⁰ Lamberz (ed.) 2016, 732-736.

⁴¹ Pitra (ed.) 1852, 387-397.

сето тоа е фрлањето на анатема врз Евсевиј и неговите теолошки дела.⁴² Можеби изненадува фактот што тој бил почитуван црковен историчар⁴³ и цели четири века не бил разгледуван како еретик, а сепак во VIII век добива димензија на црковен непријател. Но неговото доцно анатемизирање може да се објасни со нециркулирањето на неговото писмо до Константија сè до VIII век, кога било „воскреснато“ од иконоборците, па токму поради важноста која му била дадена во тој момент, било нужно радикално да се пристапи од страна на иконофилите за да се делигитимира неговата важност – поврзување со аријанството (првото еретичко движење кое е осудено на вселенски собор) и со тоа да се омаловажи било кое негово становиште.⁴⁴ Спротивно на ставовите на богословите од Седмиот вселенски собор, современите истражувања не можат да покажат дека Евсевиј бил аријанин, бидејќи тој е еден од најистакнатите епископи на Првиот вселенски собор и потписник на одлуките, во кои се осудува аријанството. Неговите дејанија после 325 г. не покажуваат никакво спротивставување на Никејската доктрина.⁴⁵ Но исто така неоспорен факт е дека го поддржувал Ариј во некои аспекти пред Соборот од Никеја, дури и свикал собор во Кајсареа во кој го прогласил за невин.⁴⁶ Значи пред 325 г. Евсевиј неоспорно имал некаков афинитет кон Ариј, но тоа не го прави следбеник на Ариј, поради тоа што јасно е дека бил потписник и приврзаник на никејските одредби.

Суштината е дека иако од официјалната црква е фрлена анатема врз Евсевиј четири века подоцна, не можеме да го третираме како еретички теолог во моментот во кој живеел, а со тоа да гледаме како на еретичка списа на неговото писмо до Константија. Во таа насока, самото писмо можеме да го дефинираме како првиот извор кој неоспорно говори против христијанското восличување на Бог, како и на божјите апостоли. За да бидеме до крај коректни, мора да се каже дека во писмото Евсевиј споменува отстранување на портретот на Павле, но не постои посебна елаборација за невосличувањето на апостолите, како што постои за Христос, освен ако сметаме дека со забраната од Втората Божја заповед ја опфаќа и таа сфера.

⁴² Lamberz (ed.) 2012, 562.

⁴³ Неговиот профил на историчар никогаш и никаде не бил оспорен, за разлика од теолошкиот.

⁴⁴ v. Gwynn 2007, 226-251.

⁴⁵ Eusebius Pamphili 1953, 15.

⁴⁶ Vermes 2012, 228.

За да оформиме целосна слика за Евсевиевите ставови ќе поглед-
 неме уште неколку специфични места кои се поврзани со сликањето.

Во ремек-делото *Historia ecclesiastica* (Црковна историја) кога зборува за некоја жена од Цезареја Филипи (Панеа) која имала пробле-
 ми со крвавење (хеморагија) го изнесува следниов извештај:⁴⁷

*(Раскажуваат дека) пред портите не нејзината куќа врз по-
 дигнат камен била поставена бронзена статуа (ἑκτόβωμα) на
 жена, клекната на колено со испружени раце нанавпред како да се
 моли. Спроти оваа [статуа], имало друга во исправена форма,
 од истиот материјал, уредно награтата со двоен плашт и рака-
 та испружена кон жената, а покрај нејзините нозе врз истиот
 камен растело некакво непознато растение кое се издигало сè до
 работ на бронзениот плашт и служело како лек за сите болести.
 Велат дека оваа статуа е приказ (εἰκόνα) на Исус. Таа е остана-
 та и до наше време, така што кога шетаме во градот можеме
 самите да ја видиме. Воопшто не е за чудење што јазичниците -
 кои од стари времиња имале корист од нашиот Спасител - ги
 прават тие работи, зашто можеме да посведочиме [сè уште] со-
 чувани слики/подобја (εἰκόνας) на претстави во бои на неговите
 апостоли Петар и Павле и на самиот Христос. Како што се
 чини, старите биле навикнати, според обичајот на јазичниците,
 така непоштено да ги почитуваат [оние] кои тие ги [сме-
 таат] за спасители.⁴⁸*

Еден површен поглед би бил доволен за да воочиме драстично
 различен вокабулар на ист автор за идентични или скоро идентични по-
 јави. Тука има одење на чекор понатаму, не се работи за икони, ами за
 скулптури, кои монолитно низ вековите на христијанската црква се осу-
 дувани за пагански. Евсевиј не ја избегнува констатацијата дека се рабо-
 ти за паганска појава и дека ова сведоштво насочува кон пагански оби-
 чаи. Но она што е драстично различно е жестината на вокабуларот кој
 го користи кон таа појава. На пример не се обидел да ја елиминира таа

⁴⁷ Не случајно се споменува жена со хеморагија, бидејќи таква епизода има во Новиот
 завет – кога жена со таква болест се допрела до облеката на Христос (Мт. 9:20-22;
 Мк. 5:25-34; Лк. 8:43-48), веднаш оздравела – сè со цел да се направи одредена ана-
 логија на Божјите чуда во современото.

⁴⁸ Vardy (ed.) 1955, 192 (VII.18); и историчарот Филосторгиј (368-439) во својата *Црковна
 историја* дава многу слични информации за статуата и дополнително известува за
 агресивноста на паганите кон неа, што придонело за нејзино распарчување. в. Phi-
 lostorgius 2007, 91.

појава или да дејствува на кој било начин што води кон деструктивност на истата, за разлика од тоа што можевме да го видиме во писмото. Ниту пак користи погрдни зборови со кои би го навел читателот на евидентното нехристијанско збиднување, наместо тоа, во уводот на раскажувањето, за скулптурите го користи терминот „прекрасни/велелепни споменици“ (θαυμαστά τρόπαια).⁴⁹ Што се случило со Евсевиј десет години подоцна⁵⁰ и на што се должи ваквата промена?

Како што и претходно кажавме, тука нема принципиелна контрадикторност помеѓу писмото и овој извештај, Евсевиј кажува дека се работи за паганска појава во обата случаи, туку се работи за промена во остриот речник. Кога излезе тезата на Чарлс-Мареј дека писмото можеби е фалсификат, ваквата промена можеше да се објасни во тој контекст, но бидејќи апсолвиравме дека се работи за автентично писмо, објаснувањето не може да се движи во тие рамки. Нашата претпоставка е дека Евсевиј намерно внимавал на жестокоста бидејќи скулптурите или просторот околу скулптурите бил од општонародна полза, т.е. народот верувал дека растението кое растело околу нив лечи од секакви болести. Евсевиј веројатно не сакал со остри зборови да го извалка чудото на кое сите биле сведоци, како што и самиот кажува. Па затоа само на крај „срамежливо“ истакнува дека честувањето со правење скулптури е паганска работа.

Следна „станица“ е *Vita Constantini*⁵¹ (*Животот на Константин*) III.49. Кога Евсевиј објаснува за востоличување на новата римска престолина, Константинопол, вели дека Константин решил да го исчисти градот од секакви почитувања на идоли, тука пред сè мисли на отстранување на храмовите кои биле посветени на паганските богови, прекинување на нивното празнување, како и строга забрана за поставување жртвеници. Веднаш потоа го наведува следново:

*Врз поставените фонтани на средината на плоштадот можеш да ги видиш символите на Добриот Пастир, познати на оние кои се трогнати од Божјото Слово, како и Даниил заедно со своите лавови вообличен во бронза и кој блеска поради златните лисја.*⁵²

⁴⁹ Vardy (ed.) 1955, 192 (VII.18).

⁵⁰ *Црковната историја* со сигурност е напишана после 324 година. За точното датирање види во: Louth 1990, 11–23.

⁵¹ Сè уште постојат научници кои сметаат дека ова дело не ѝ припаѓа на Евсевиј Кесарски, но мноштвото смета обратно. За ова види повеќе во: Eusebius 2012, 1–9.

⁵² Дан. 6.

Толкава Божја љубов ја имаше зафатено душата на царот, така што во самите простори на царската палата, врз највозвишената суграда од сите, посреде на позлатената облога до покривот, на многу голема и широка табла е поставен симболот на страдањето на Спасителот, кој е составен од многубојни и скапоцени камења – изработени со голема количина злато. Се чини дека ова е направено од богољубениот како заштита за своето царство.⁵³

Во ова сведоштво веќе забележуваме одредена неконстантност и непринципиелност во однос на претходните извадоци. Имено, првично впечатлива е претставата на Добриот Пастир, којашто симболично го претставува Христос.⁵⁴ За да тоа не биде во колизија со ставовите во писмото до Констанција единствено возможно објаснување е дека се работи за симболични претстави, а не за претстави на подобие на Христово.⁵⁵ Но и таквото објаснување веројатно не би можело да се протне кај строгиот Евсевиј од втората декада на овој век.⁵⁶ Веќе кога ќе дојдеме до Даниил и лавовите и претставување во бронзени скулптури, со сигурност може да кажеме дека тоа доаѓа во контрадикција со ставовите во писмото – како е возможно Евсевиј кој го одзел портретот на св. Павле поради страв да не предизвика идолопоклонство, да гледа со симпатии на скулптурно претставување на еден од најголемите старозаветни пророци? Не само што гледа со симпатии, туку и творецот/нарачателот на овие претстави, Константин I, го нарекува богољубен (θεοφιλής).

Постои ли објаснување за ваквата очигледна недоследност и контрадикторност?

Евсевиј е исклучително прагматичен и личност вешта во политиката. Класичен пример за тоа е случајот со Ариј, кој и претходно го споменавме: пред да се одржи соборот во Никеја му искажал поддршка на Ариј, но подоцна веројатно поради некаква координација со императорот, е еден од истакнатите учесници на Никејскиот собор и ги потпишува одредбите во кои се осудува аријанството. А мора да имаме предвид дека целото дело *Vita Constantini* е панегирик за Константин.⁵⁷ Па во таа

⁵³ Winkelmann (ed.) 1975, 104 (III.49).

⁵⁴ Јн. 10.

⁵⁵ Тумел исто така смета дека обемот на недоследност во ставовите на Евсевиј се намалува ако овие претстави ги гледаме како симболични. v. Thümmel 1992, 53.

⁵⁶ Делото *Vita Constantini* е последното дело на Евсевиј, кое е објавено и постхумно. Види во: Eusebius 2012, 9-12.

⁵⁷ За пофалната намена на *Vita Constantini* види во: Barnes 1981, 261-271.

смисла, Евсевиј бил должен работите кои ги гледал на терен да ги претстави во светлост и во согласност со христијанството, иако тоа можеби не било пропорционално со сопствените ставови. Константин не бил покрстен⁵⁸ во моментот кога биле направени тие претстави и восличувања во Константинопол (околу 330 г.), што само по себе кажува дека императорот не бил обременет со обврска да внимава на секоја постапка во однос на христијанските устројства. Од друга страна знаеме дека Константин до крајот на својот живот ќе ја носи титулата *pontifex maximus*,⁵⁹ т.е. врховен свештеник на римската паганска религија, што јасно ни укажува дека тој самиот не пресекол со паганската религија, па ни со правењето на скулптури. Не се само овие скулптури за кои сведочи Евсевиј, особено позната е и гигантската скулптура *Колосот на Константин* која се наоѓала покрај Базиликата на Максентиј и го претставувала самиот император Константин I.⁶⁰ Оттаму, Евсевиј како христијански епископ, за да не покаже дека царот кој извршил Божја мисија за избавување на „избраниот народ“ од ропство, слична, па дури и поголема од таа на Мојсеј,⁶¹ има нехристијански дејанија, веројатно морал да ги ублажи неговите постапки и да ги канализира во корист на христијанството, без разлика на нивната реална намена, па дури и по цена на жртвување на сопствените ставови. Уште ако се додаде дека ова дело било наменето за широка дисеминација и употреба, за разлика од писмото до Константија кое е приватно писмо, дополнително се расветлуваат постапките на Евсевиј. Тргувајќи со овие претпоставки, полесно можеме да разбереме зошто има дискрепанција во ставовите на Евсевиј, односно дека најверојатно се работи за политичко-подобни отстапки.

Без разлика на големата противречност во речникот, впечатоците и ставовите, Евсевиј не направил отстапка во однос на восличувањето на Христос. Да, опишува дека постоеле претстави на Добриот Пастир или на Даниил, но не извести дека постојат претстави на Бог или Христос,⁶² што во крајна линија беше главната поента на писмото до Константија.

⁵⁸ За тоа кога бил и дали бил покрстен види во: Fowden 1994, 146–170.

⁵⁹ Мењ 2010, 322–323.

⁶⁰ Breckenridge 1979, 18–19.

⁶¹ Winkelmann (ed.) 1975, 21 (I.12).

⁶² Некои истражувачи сметаа дека Евсевиј намерно ги испушта претставите на апостолите и Христос на *Латеранскиот фастигиум* кои Константин ги наредил (Charles Mungay 1977, 465), но тоа веќе се усвои дека е анахроно и неточно сведоштво, односно дека не постоеле такви претстави во време на Евсевиј. v. Hughes 2011, 478–492.

Demonstratio evangelica V.9.8 е последниот *locus* од каде можеме да дознаеме нешто за ставот на Евсевиј околу сликањето.⁶³ Тој таму споменува дека неверниците кај дабот Мамре направиле некое восличување (ἐπι γράφῃς) на кое се претставени тројцата намерници што дошле кај Авраам.⁶⁴ За жал, не добиваме никакви подетални информации за неговиот став околу тоа. Можеме да претпоставиме дека и ова сведоштво е дел од народна традиција, во сличен контекст како скулптурите од Цезареја. Од ова само можеме да подразбереме дека Евсевиј почесто се сретнувал со народни претстави на некои настани од христијанството, кои тој ги дефинира како пагански.

Откако ги прегледавме сите места каде се споменува света слика / икона, сликање и претстави можеме да изведеме неколку заклучоци: Евсевиј е првиот христијанин што направил теолошко оспорување на сликањето на Бог/Христос и непосредно се спротивставил на христијанска слика/икона; аргументите за тоа ги темелел врз претпоставката дека Бог е недостижен, па со тоа е и неопислив, како и врз Втората Божја заповед која ја става на увид кога се зборува за восличување на човечкото „обличје“ Христово; за паганство го смета и правењето на портретите/сликите и скулптури не само на Христос, туку и на апостолите, конкретно го споменува Павле; во одреден политички контекст прави отстапки за симболичните восличувања на Христос, а мошне големи отстапки во однос на некои скулптури на пророци, но не го нарушува ставот за претставување на Бог/Христос;

Преку овие согледувања конечно може да се констатира дека Евсевиј со своите текстови не нуди разјаснување за процесите и пројавите, туку дополнително ги замаглува истите. Некаде изгледа константен, но на некои места прави големи поместувања од првичните ставови со што, во најмала рака, може да се каже дека ја засенува својата релевантност. Ако сакаме да „пресечеме“ кој е поважен текст кој го одразува ставот на авторот и што преку него можеме да разбереме за општиот контекст, па тргнеме со претпоставка дека поверодостојни се нештата што се искажани во приватната сфера, односно дека дел од отците се спротивставувале на христијанските сакрални восличувања, сепак повеќе од факт е дека токму тој истиот од кого ги црпиме таквите премиси е поттикнувач и распространувач на поддршката за правење на претстави кои ги преминуваат претходните свои забрани. Па зошто да биде поваж-

⁶³ Heikel (ed.) 1913, 232 (V.9.8).

⁶⁴ 1 Мојс. 18:1-2.

но она што било кажано во приватност, а не било применето, одошто она што било изнесено и поддржано во „јавност“ и кое подоцна можеби и влијаело на произведување слични такви претстави?

ЕПИФАН ОД САЛАМИНА (КИПАРСКИ) (о. 320 – 403)

Во византологијата, кога и да се поврзе ова име со иконоборството, се подигнува огромна прашина. Повеќе од едно столетие се води жестока „битка“ околу автентичноста на Епифановите иконоборски списи. Иако претходно, скоро еден милениум, се сметаа за целосно неавтентични.⁶⁵ Ставовите се движат од една до друга крајност: од прифаќање на сите негови дела за оригинални, до севкупно оспорување, но и некои компромисни ставови. Интензитетот и полемиките по тоа прашање не згаснуваат до денешни дни,⁶⁶ напротив, земаат уште поголем замав, а се чини дека последниот збор нема да биде наскоро изречен.⁶⁷

Епифан е мошне истакнат богослов од IV век кој има голем опус на творење, особено антиеретичка литература. А ќе остане запомнет и по неговите ригорозни антиоригеновски сфаќања.⁶⁸ Ако се погледне целото творештво кое му се припишува, излегува дека кон крајот на IV век Епифан почнал масовно да пишува против појавата на иконите во црквата, со тоа станувајќи првиот систематизиран иконоборски теолог и базата на иконоборството од VIII век.⁶⁹ Токму поради тоа, Епифан е особена важна алка во градењето на тезата за континуитетот на иконоборството во раната црква, па и подоцна, или во обратен случај, доколку се гледаат неговите дела како фалсификати, за оспорување на таквиот континуитет.

⁶⁵ На Седмиот вселенски собор, во едно од делата на патријарх Никифор како и во апологетските слова на Ј. Дамаскин изречно е нагласено дека сите дела кои се припишуваат на Епифан се фалсификувани. *v.* Lambez (ed.) 2016, 706-712; Pitra (ed.) 1852, 291-380; Kotter (ed.) 1975, 116.

⁶⁶ Мора да се нагласи дека модерната историографска и теолошка наука е повеќе наклонета кон тоа да ги прифаќа за автентични или да каже дека има сомнежи кон нив, но не ги отфрла. *v.* Mango 1972, 41-43; Jensen 2021, 137-138; Solovieva 2012, 344-367.

⁶⁷ Сумирано за сите различни ставови по ова прашање види во: Bigham 2008, 47-84.

⁶⁸ За значењето, животописот и теологијата на Епифан, *v.* Kim 2015; Jacobs 2016; Цоневски 1986, 314-320.

⁶⁹ Thümmel 1992, 65; На иконоборските Собор од Хиерија и Соборот од 815 г. цитирани се мноштво од иконоборски фрагменти на Епифан, што укажува на неговата важност. *v.* Alexander 1953; Lambez (ed.) 2016, 706-712.

Заклучокот дека Епифан е еден од почетната тријада за византиското иконоборство може да произлезе исклучиво доколку неговите иконоборски списи ги третираме за оригинални. Но како што нагласивме во уводот на трудот, нашите согледувања се составувани само врз иследувања на оригинални текстови, т.е. врз текстови за кои постои научен консензус дека се такви или за кои постојат само минимални сомнежи. Што значи дека ќе се изземеме од *a priori* прифаќање на било кој заклучок од досега познатите во науката.

Востановувачот на автентичноста за сите Епифановите иконоборски списи е Карл Хол,⁷⁰ неговите ставови со мали варијации во текот на изминатите сто години се прифатени од поголемата научна јавност. Од друга страна како прототипски „јунак“ на спротивната теза е Георгиј Острогорски.⁷¹ Тој прифаќа само една или (условно) две од нив. Со вкрстување на заклучоците на споменатите двајца и сите истражувачи воопштено, ќе увидиме дека можат да се прифатат само два извадоци како неоспорно оригинални. Првиот е *Panarion* I.27.6.9-11 за кој не постои никаков сомнеж, а вториот е завршниот дел од *Писмото до Јован Ерусалимски*, кој е прифатен како автентичен по долгорочни научни дискусии.⁷²

Тие (Карпократите)⁷³ имаат слики (εἰκόνας) исцртани во бои, а имаат и [слики изработени] од злато, сребро и друг материјал. Тврдат дека тие се претстави на Исус и се направени од Понтиј Пилат, односно дека се претстави на самиот Исус од времето кога живеел помеѓу луѓето. Ваквите [слики] ги чуваат скришум, а имаат и од некои философи – Питагора, Платон, Аристотел и останатите. Помеѓу [сликите] на философите поставуваат и други претстави на Исус. Откако ќе ги постават им се поклонуваат (προσκυβοῦσι) и извршуваат други пагански метаниш. [Всушност,] откако ќе ги наместат тие слики, [продолжува-

⁷⁰ Holl 1964, 351-387.

⁷¹ Ostrogorsky 1929, 61-113.

⁷² Стивен Бигам ја направи можеби досега најобемната анализа на Епифановите иконоборски фрагменти и во согласност на ставовите на Острогорски ја прифати тезата за автентичноста на овој дел од писмото. Види: Bigham 2008, 127-132. И други модерни истражувачи го прифаќаат како автентично, иако сметаат дека другите Епифанови фрагменти се неавтентични. в. Bugár 2006, 85; Charles-Murray 1977, 336.

⁷³ Се работи за гностичко еретичко движење кое егзистирало во првите три века на христијанството, а се споменува подетално и од страна на св. Иринеј, в. Мануси (ed.) 1907, 267 (I.25.6).

*ат да] прават пагански обичаи. Та кои се паганските обичаи ако не жртвувања и останати работи?*⁷⁴

Од ова парче секогаш се почнува анализата за разгледување на иконоборските ставови на Епифан бидејќи неспорно е дел од неговото творештво. Имено, целиот процес на поставување слики и поклонување пред нив, како и другите пропратни обичаи, Епифан го дефинира за пагански. Во именувањето на поставуваните сликовни личности, се споменуваат неколку антички философи, на кои им се прават церемонии како на богови, тоа во очите на христијански верник од крајот на IV век секако дека би резултирало со помисла за паганство. Авторот тука не конкретизира за Христовата слика и за самиот процес на негово восличување, па поради тоа и не можеме строго по принцип на дедукција да извлечеме поента дека секое Христово претставување во очите на Епифан би било паганско. Од еден ваков пасус можеме да поставиме повеќе прашања отколку да дадеме одговори. Пред сè, употребната вредност што пасусот ја има е во контекст на сведочењето за циркулацијата на свети слики во раната црква помеѓу еретичките движења и затоа текстот не навестува ништо драматично во однос на евентуално иконоборство кај Епифан. Но она што во модерната наука го направило вреден за разгледување е еден погрешен превод. Китцингер оваа реченица „στήσαντες γὰρ ταύτας τὰς εἰκόνας τὰ τῶν ἐθνῶν ἔθῃ λοιπὸν ποιούσι“ ја преведува на следниов начин: „When images are put up the customs of the pagans do the rest“.⁷⁵ Од преводот на Китцингер се добива впечаток дека самиот чин на поставување слики предизвикува пагански дејанија, па доколку не се преиспиташе овој превод, лесно можеше да се донесе сосема погрешен заклучок, односно да се подразбира дека Епифан сметал дека секое поставување слики предизвикува пагански дејанија. Стивен Бигам детално го оспори овој превод, на што веројатно не би можело ниеден филолог да опонира. Во таа насока и ние во нашиот превод ги прифаќаме Бигамовите преводни насоки. Така што, произлегува дека најдобро е реченицата да се преведе со: „[Всушност,] откако ќе ги наместат тие слики, [продолжуваат да] прават пагански обичаи.“ Новиот превод дава целосно поинаков пристап и поглед на смислата на реченицата, та никако не можеме да заклучиме дека чинот на поставување е тој што иницира правење пагански обичаи. Од друга страна, без разлика на тоа што таа реченица не

⁷⁴ Holl (ed.) 1915, 311 (L27.6.9-11).

⁷⁵ Kitzinger 1954, 93. На македонски јазик Китцингеровото преведено решение би гласело: „Кога сликите се поставени, паганските обичаи го прават останатото“.

кажува изречно дека поставувањето слики предизвикува паганско делување, од поширокиот контекст на пасусот може да се забележи дека сликата е центарот на паганската церемонија, што на крајот, во склоп на поголемата слика, можеби погрешниот превод не направил толку големи претумбации во смислата на целиот текст. Но секако го променил тврдење што претходно беше кажано дека сликите предизвикуваат пагански дејанија. Значи, овој извадок никако не смее да се гледа како јасна и недвосмислена иконоборска позиција на Епифан.

Вториот автентичен фрагмент што го споменавме може да го разгледуваме како таков само во старогрчкиот оригинал, бидејќи Бигам во неговата извонредна анализа покажа дека во латинскиот превод направени се интерполации.⁷⁶

Слушнав дека некои луѓе се жалат против нас⁷⁷; имено, во текот на патувањето кон светото место Ветил за да ве сретнеме вас, дојдовме до селото наречено Анаута и [таму] видовме светилка која гори, а откако се распрашавме, дознавме дека на тоа место има црква. Кога влеговме да се помолиме, најдовме обоена завеса на вратата врз која беше насликано нешто идолатриско во форма на човек, за коешто рекоа дека или е претстава на Христос или на некој од светите [апостоли] (не се сеќавам јасно). Знаејќи дека таквите работи се нечисти (μύσος)⁷⁸ за во црква, ја скинав завесата и предложив да биде наметната врз сиромав починат човек. Но тие мрморејќи рекоа: „Пред да го раскине, тој треба да ја замени завесата со иста каква што имаше. А јас им ветив дека за возврат ќе им пратам друга, но задоцнив бидејќи морав да побарам (очекувајќи од Кипар да биде пратена), ете сега кога најдов, им испратив. Ве замолувам најдете за сходно да му заповедате на свештеникот од парохијата да го прими од чтецот она што е испратено и ве замолувам да заповедате да не се распространуваат такви работи во црквите. Вие треба да се погрижите за сите работи и внимателно да разгледате во врска со полезните нешта за Божјата црква и за верниците.⁷⁹

⁷⁶ Bigham 2008, 97-98.

⁷⁷ Недоследно употребува прво лице множина и еднина за означување на себеси. Ние ќе го пренесеме дословно.

⁷⁸ Може да се преведе и со: „гадни, извалкани, грешни, омразени“, па дури и „осквернени“. v. Lampe (ed.), s.v. “μύσος”.

⁷⁹ Thümmel 1992, 297; Ostrogorsky 1992, 73-75.

Има многу елементи во овој пасус кои може да бидат продискутирани. Првично, „τι εἰδωλοειδές“ (нешто идолатриско) предизвикува внимание кај читателот бидејќи се однесува на насликаното на завесата, за кое се испоставило дека е или Христос или некој апостол. Може да се подразбере дека ова е класичен доказ за погледот на Епифан кон сликите како за идолатрија, но ние не знаеме како точно изгледала таа претстава и што во неа било идолатриско. Понатаму, вели дека таквите/таквата работи/а се „μύσος“ за во црква, што е за очекување доколку знаеме дека тоа нешто претходно е дефинирано за идолатриско. Дали, пак, тоа значи дека користењето на нешто идолатриско во погребни обичаи, како што направил Епифан, не е паганско?⁸⁰ Понатамошниот текст неочекувано губи интензитет во насока на протест на Епифан против тој феномен. Исказот е преокупиран со протестот што локалните свештеници го упатиле кон него поради скинатата завеса, за која бараат идентична замена (ἔδει αὐτὸν ἀλλάξαι ἐκ τῶν ἰδίων τὸ βῆλον). Тој одговара дека ќе врати штом ќе најде, а на крај известува и дека пратил. Што треба да значи тоа? Дали тој вратил завеса со некакво восличување? За жал, не известува ништо повеќе за претставата на завесата. Потоа замолува да биде примена, бидејќи веројатно не сакале да ја прифатат. Зошто тој морал да моли за да ја прифатат, не знаеме, но според погорното известување може да се претпостави дека свештениците биле навредени од него бидејќи го сторил чинот без нивна согласност. Молбата да не се распространуваат такви работи во црквите (παρακαλῶ πρόσταξον ἵνα μὴ τοιαῦτα ἀπλοῦται ἐν ταῖς ἐκκλησίαις) е мошне интригантна и интересна со оглед на тоа што може да се однесува на лошите гласови за него во таа парохија, за кои кажа на почетокот, или за претставата на завесата. Во првата претпоставка не би имало ништо спорно, но доколку ја погледнеме таа молба во контекст на сликите, тогаш би можело да се согледа јасно иконоборство кај Епифан. Не би се дрзале да кажеме на што точно мисли бидејќи ќе внесеме непотребна субјективност, па нека остане како дилема за понатамошни истражувања. Значи, во целиот фрагмент насетуваме некакви (прото)ставови за иконоборство, но не можеме да претпоставиме зошто воопшто Епифан има таков став, што може него да го поттикнало да мисли така. Тој воопшто не дава елаборација зошто насликаното е идолатриско, дури вели дека не се ни сеќава што тоа претставувало; ваквата индиферентност ги засенува потенцијалните иконоборски ста-

⁸⁰ За некои претпоставки околу симболиката на овој Епифанов исказ со погребните обичаи види: Solovieva 2018, 22–25.

вови: та кој иконоборски настроен автор би пишувал протестирачко писмо без притоа да знае кон што точно протестира?

Сумирано, откако ги погледнавме двата фрагмента, добиваме само недоречености, претпоставки, нагодувања... Тоа нè принудува да не можеме да донесеме врамен заклучок за ставот на Епифан кон иконите. Единствено што може да се каже е дека постојат одредени места кои навестуваат делумно спротивставување кон светите слики, но како што кажавме и погоре, без да се изведе систематско теолошко оспорување.

Овие прифатени автентични текстови, нè носат далеку од сфаќањата дека Епифан е систематизиран теолошки противник на иконите. А спротивно на тоа, не покажуваат ниту дека не се иконофобични.⁸¹ Едноставно, прашањето за ставот на Епифан кон иконите/светите слики ќе остане незатворено и ќе остави простор за многу други истражувања.

ЕЛВИРСКИОТ СИНОД

Елвирскиот синод (о. 300 г.)⁸² има повеќеслојно значење во христијанскиот свет и раната христијанска црква.⁸³ Тој е еден од првите одржани помесни собори кои го трасирале патот и концептот за конструирање општи црковни собори, како што ќе биде Првиот вселенски собор од 325 година. Она што нам ни е во полза за разгледување и се вклопува во контекстот на трудот е неговиот канон 36. Тоа е првиот и единствен канон што го допира восличувањето на светите слики во текот на следните четири столетија (до 692 г.), оттаму и огромната важност на истиот.⁸⁴ Имено, текстот на канонот гласи: „*Одлучено е дека не треба да има слики (picturas) во црквите*⁸⁵, за да не [се случи да] се исцртува на сидовите она што се почитува и обожува.“⁸⁶

⁸¹ Ставовите на Бигам и Чарлс-Мареј дека *писмото до Јован* нема иконофобичност се чинат претенциозни. в. Bigham 2008, 127-132; Charles-Murray 1977, 336-345.

⁸² Повеќе за хронологијата, в. De Clercq 1954, 87-103.

⁸³ Види повеќе во: Dale 1882. За различните аспекти и влијанија на соборот види во: Ubina 1993, 309-318; Marcus & Saperstein 2015, 3-5.

⁸⁴ Најревносниите противници на тезата за иконоборска рана црква го прифаќаат канонот 36 како (единствен) аргумент за спротивставување кон иконите/светите слики на раната црква. Види: Charles-Murray 1977, 317-319; Bigham 2004, 160-166.

⁸⁵ Тоа што овде е пренесено во множина (*црквите*) во оригиналот стои во единина „ecclesia“, но од контекстот може да се разбере дека не се работи за една конкретна црква, туку се однесува воопштено.

⁸⁶ Dale 1882, 326; Hefele 1894, 151.

Пред да продискутираме за самата содржина, треба да се нагласат неколку работи во врска со одгласот на овој канон. Византиските иконоборци во текот на двата иконоборски брана не го споменуваат канонот, иако веројатно ќе им бил од голема полза. Тоа може да се должи на големата културна дискрепанција што ја има помеѓу двата периода, односно тоа што веќе голем дел од византиските интелектуалци во текот на VIII и IX имале намалени познавања од латинскиот јазик,⁸⁷ а и Шпанија веќе била далеку од нивниот интерес. Не само што иконоборците не го презеле канонот, туку и никој друг помесен или општ собор не го презел, иако учесник на овој собор – Осј Кордобски – веројатно претседавал со Првиот вселенски собор и бил близок советник на царот Константин I.⁸⁸ Дури во текот на XVI век од страна на протестантите целиот собор ќе биде „воскреснат“ и ставен во фокус.⁸⁹ Канонот е создаден во услови на неофицијализирана црква, значи сè уште христијаните имале потреба силно да се заштитуваат од доминантната паганска и државна религија. Црквите во тоа време, особено во времето на силните христијански прогонства од страна на жестокиот император Диоклецијан, не биле некакви посебни и впечатливи градби, туку најчесто за цркви се употребувале приватни домови (*domus ecclesiae*) или места кои би биле незабележителни.⁹⁰ Па во таа насока, очекувано би било христијаните да се заштитуваат од оставање траги кои можат да бидат забележани од државните органи. Исто така, во време на таа христијанска диференцијација од паганскиот свет, сè што можело да асоцира на поврзување со идолатрија и паганската религија било маргинализирано.

Сите овие информации го стеснуваат дијапазонот на значење и влијание на самиот канон. Па и во крајна линија, нè принудуваат да го гледаме единствено во конкретниот простор и конкретното време.

Да се вратиме на самиот текст. Содржината е кратка, едноставна и навидум разбирлива. Првата реченица кажува дека не треба да има слики во црквите, а втората реченица ја кажува целта за таа забрана (*ne quod colitur e adoratur in parietibus depingatur*). Стивен Бигам смета дека не може да се дознае која е причината за ваквата одлука,⁹¹ но според тоа што знаеме која е целта можеме да претпоставиме која била и причи-

⁸⁷ Silvano 2019, 27-42.

⁸⁸ De Clercq 1954, 107-110; 218-282.

⁸⁹ Dale 1882, vii-viii; Schaff 2002, 117.

⁹⁰ Snyder 2003, 128-209.

⁹¹ Bigham 2004, 160-166.

ната. Се вели дека со забраната се цели кон тоа да се спречи исцртување врз сидовите на црквата на нешта што се почитуваат и обожуваат – тоа мора да биде Бог, а можеби и некои други небесни битија. Оваа цел наликува на забраната од Втората Божја заповед,⁹² но ако кажеме дека се поврзани, ќе немаме никаков доказ освен слободата на компарирање. Делува дека шпанските христијани сакале да избегнат пагански обичај: она што се обожува, да се восличува.⁹³ Интересно е тоа што забраната е конкретизирана за областа на сидовите на црквите.⁹⁴ Па логично е да се запрашаме дали се дозволени восличувањата врз други предмети или врз други места кои не се сидови и дали се дозволени претстави на нешта што не се обожуваат? Секако дека за тоа прашање не постои одговор. Како што споменаваме погоре, може да се претпостави дека забраната е таква бидејќи има превентивна улога во насока на оставање на посериозни траги, преку кои ќе го предизвикаат државниот апарат. Но текстот од самата забрана не навестува дека се работи за такво нешто, туку насочува да изведеме толкување дека причината се движи помеѓу заштита од паганизирање на христијанството и профанизирање на Божественото. Следствено, според мислата на самиот текст, забраната требало да послужи за внатрешно ортодоксно устројување, а не за претпазливост од римските власти.

Ако се водиме исклучиво од изведените претпоставки од содржината на канонот, излегува дека постоеле восличувања во црквите на тлото на Шпанија, та бидејќи отците сметале дека тоа што се обожува не треба да се восличува ја произвеле оваа забрана. Со сигурност знаеме дека во тој период во Шпанија циркулирале христијански претстави и на саркофазите,⁹⁵ па како е возможно тие претстави да не биле забра-

⁹² Хуго Кох правејќи филолошка корелација со лексиката употребена во забраните од Стариот Завет смета дека канонот е поврзан со нив. Види: Koch 1917, 39. А Роберт Григ смета дека содржината на канонот е во конекција со теолошките сфаќања на раните Свети отци, пр. Климент Александриски, Тертулијан, Арнобиј и Лактанциј. в. Grigg 1976, 430–33. На истата линија се Лесли Брубејкер и Џон Халдон, в. Brubaker & Haldon 2011, 41.

⁹³ И Робин Џенсен (Jensen 2021, 134–136) потврдува дека навистина е нејасна целта на канонот и може да се разбере на различни начини. За анализа во друга насока види и: Laeuchli 1972, 33–36. Некои постари размислувања за самиот текст на канонот, в. Hefele 1894, 151.

⁹⁴ Едвин Беван има дадено една стара теорија дека забраната за сликање на сидовите е симболично врзана со природата на сидот – распадлив материја. в. Bevan 1940, 115–116.

⁹⁵ Walker 2016, 70–71.

нети, а претставите на сидовите да биле? Или како е можно канонот да не почнал да се шири низ другите собори и да не бил дел од каноните на Соборот од Никеја, каде претседавал учесник од Елвирскиот синод, ако навистина се сметало дека христијанските сакрални слики се неортодоксни? Одговорот на последното прашање не може да биде со објаснување дека само специфично во Шпанија постоеле такви восличувања, бидејќи на секој истражувач на оваа тема веднаш би му паднале на памет сликите во римските катакомби или восличувањата во Дура-Еуропос, каде има и претстави на Христос, а и дел од тие восличувања биле контролирани од црквата.⁹⁶ Кои се причините зошто канонот не се проширил и не зел поголем замав не можеме да кажеме и не можеме да претпоставиме. А и во крајна линија, ако навистина овој канон е иконоборски и имал за цел да го спречи христијанското восличување, како е возможно да не се произвеле канони не само во пошироките региони, ами и во поширокиот временски тек, бидејќи следниот канон кој го третира восличувањето ќе биде донесен скоро четиристотини години подоцна (692 г.). Сметаме дека не би можело и не би било логично да се чека четири века за да се донесе институционална рамка за нешто што било „погрешно“ уште во неофицијализираното христијанство. На страна тоа што канонот донесен на Трулскиот собор оди во обратна насока со овој канон - легитимира восличување, наместо да забранува.

Навистина објаснувањето на овој канон е една голема загатка. Секогаш во такви моменти кога науката не може да најде соодветно место и објаснување на некој изворен документ се појавуваат и сомнежите за можна неоригиналност. Навистина се појави мислење дека можно е дел од каноните, вклучувајќи го и овој канон 36, да биле подоцна продуцирани и додадени на Елвирскиот синод, но таквата теза не најде на прием во пошироката научна фела.⁹⁷ Затоа, само би заклучиле дека иконоборскиот впечаток кој произлегува на прв поглед, веројатно погрешно насочува на иконоборско расположение кај раните црковни отци во широка смисла. Канонот морал да има употребна вредност исклучиво во локалниот контекст и во даденото време, а не во општите црковни случувања. И веројатно не треба да се бараат одговори преку некакви

⁹⁶ Знаеме за барем еден таков случај: в. Litwa 2016, 651; За восличувањата во катакомбите и во Дура-Еуропос в. Zimmermann 2018, 21-38; Peppard 2011, 169-188.

⁹⁷ в. Meigne 1975, 361-87; Hess 2002, 41-42; Сомнежите за автентичноста на канонот се произлезени и многу порано во католичките кругови, сепак како што споменува и Карл Хефеле во своето капитално дело (Hefele 1894, 132) дека оригиналноста на актите може да биде оспорена само со „хиперкритицизам“.

претпоставени иконоборски тенденции на генерално ниво во христијанската црква во кои овој канон бил само поединечна епизода на општиот тек.

*

Анализата на овие изворни текстови на некој начин создаде повеќе нејаснотии отколку што можеше да се изнесе јасна мисла и еднозначни ставови. Го видовме писмото на Евсевиј во кое навистина егзактно се изнесени иконоборски идеи, но истовремено направивме увид и во други негови текстови кои до одреден степен ги нарушуваа ставовите во писмото. Кај Епифан, пак, на почетокот беше потенцирано дека има навистина голем број на проблематични текстови кои нема да ги третираме во трудот поради таквата нивна природа. Додека оние текстови кои ги класифициравме како автентични, прикажаа дека има иконоборска нишка во ставовите на Епифан, но и таа нишка беше со голем број сомнежи и потполно нејасно изразена. На крајот, со канонот зб од Елвирскиот синод добивме еден „иконаборски“ текст кој произлегуваше од официјална црковна институција и наведуваше кон дефинирање дека се работи за иконоборски канон, но преку понатамошната анализа се доби впечаток дека целиот текст, доколку го сметаме за иконоборски, содржи многу недоречености, многу нелогичности и слободно можеме да кажеме скоро никакво влијание во понатамошните текстови на развојот на иконоборската мисла во дијапазон од дванаесет века. Оттука, според обраотените текстови, кои сметаме дека се и ударните текстови за иконоборската мисла во првите IV века од христијанството, произлегува заклучокот дека постојат иконоборски идеи и тенденции, но тие се премногу лимитирани во својата иконоборска пројавност и доследност, та не би било дозволиво и научно издржано преку нив да се прикажуваат иконоборските манифестации како континуирани и јасни, а истовремено и да служат како доказ за иконоборската издвоена позиција на раните отци *vis-à-vis* лаиците. Спротивно на ова, не би требало ниту пак да се оди во другата крајност, да се тврди дека воопшто нема иконоборски пројави во овие текстови, бидејќи факт е дека има до одредена мера.

Што може да се каже со неколку зборови како конечен заклучок?

Со анализите во овој труд се приклучуваме на „бранот“ на Чарлс-Мареј и сметаме дека цврстите тези за иконоборството на раната црква, проследени преку овие извори, во никој случај не се научна вистина, единствено може да се третираат како научна теорија која сметаме дека

има сè помалу докажилв материјал. Со сигурност може да се тврди само дека изворите се крајно збунувачки и недоследни во континуитет, а тоа би можело да се протолкува дека и иконоборските и иконофилските идеи во првите четири века од христијанската историја на црквата се исто така со различен и неконстантен интензитет, пројавност и конечно, со не толку голема важност за самата црква споредбено со некои други христијанско теолошки прашања.

Анализите и заклучоците во овој труд не ги затвораат отворените прашања на оваа тема, ниту со нив се тежнееше да се застапува едната (иконаборската) или друга (иконафилската) страна, туку беа изнесени само оние нешта кои нам ни се чинеа дека имаат научна подлога. Се надеваме дека размислувањата изнесени во овој труд ќе имаат некаква додадена вредност за конкретната тема.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ

- Bardy, G. (ed.). *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, Livres V-VII*, Sources chrétiennes 31. Cerf, Paris, 1955.
- Borret, M. (ed.). *Origène. Contre Celse, T. IV, Sources chrétiennes 150*. Cerf, Paris, 1969.
- Dekkers, E. (ed.). *Tertulliani Opera. Pars I: Opera catholica adversus Marcionem: Ad martyras, Corpus Christianorum Series Latina I, 1*. Brepols, Turnhout, 1953.
- Eusebius. *Life of Constantine, Clarendon Ancient History Series*, transl. Cameron, A & Hall, S. Clarendon Press, Oxford, 2012.
- Eusebius Pamphili. *Ecclesiastical History, books 1-5*, transl. Deferrari, R. Catholic University of America Press, Washington D. C., 1953.
- Featherstone, J.-M. (ed.). *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815, Corpus Christianorum, Series Graeca 33*. Leuven University Press, Brepols, 1997.
- Heikel, I.-A. (ed.). *Eusebius. "Demonstratio evangelica", Eusebius Werke, Band 6: Die Demonstratio evangelica*. Hinrichs, Leipzig, 1913.
- Kotter P.-B. (ed.). *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Band 3. Contra imaginum calumniators orationes tres*. Walter de Gruyter, Berlin, 1975.
- Lamberg, E. (ed.). *Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones, IV-V, 3 vols. pars II*. Walter de Gruyter, Berlin-Boston. 2012.
- Lamberg, E. (ed.). *Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones VI-VII, 3 vols. pars III*. Walter de Gruyter, Berlin-Boston. 2016.
- Litwa, D. (transl.). *Refutation of All Heresies*. SBL Press, Atlanta, 2016.

- Mango, C. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. University of Toronto, Toronto, 1972.
- Mannuci, U. (ed.). *Irinaei Lugdugensis episcopi Adversus Haereses Libri quinque, pars I*. Ex officina typographica Forzani et Socii, Romae, 1907.
- Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Graeca*, T. 20. Paris, 1857.
- Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina*, T. 1. Paris, 1844.
- Mondésert, C. (ed.). *Clément d'Alexandrie, Le protreptique, Sources chrétiennes* 2. Cerf, Paris, 1949.
- Nicéphore. *Discours contre les iconoclastes*. traduction, présentation et notes par Mondzain-Baudinet, M.-J. Paris, 1989.
- Philostorgius. *Church History*, transl. Amidon, P. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007.
- Pitra, J.-B. (ed.). *Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, T. 1. Firmin Didot, Paris, 1852.
- Price, R. (transl.). *The Acts of the Second Council of Nicaea, 2 vols*. Liverpool University Press, Liverpool, 2018.
- Stählin, O. (ed.). *Clemens Alexandrinus, Stromata, Buch I-VI*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1906.
- Winkelman, F. (ed.). *Eusebius. "Vita Constantini", Eusebius Werke*, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin. Akademie-Verlag, Berlin, 1975.

ЛИТЕРАТУРА

- Holl, K (ed.). *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 25. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1915.
- Alexander, P. "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)", *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 35-66.
- Alexander, P. *The patriarch Nicephorus of Constantinople*. Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Barnes, T. *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press, Cambridge-London, 1981.
- Belting, H. *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*. transl. Jephcott, E. The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994.
- Bevan, E. *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*. George Allen & Unwin Ltd, London, 1940.
- Bigham, S. *Epiphanius of Salamis Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth*. Rollinsford, New Hampshire, 2008.
- Bigham, S. *Early Christian Attitudes Toward Images*. Orthodox Research Institute, New Hampshire, 2004.
- Breckenridge, J. "Portraiture", in Weitzmann, K. (ed.), *Age of spirituality: late antique and early Christian art, third to seventh century*, Princeton University Press, NY, 1979, pp. 2-59.
- Brubaker, L. & Haldon, J. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Bugar, I. "What Did Epiphanius Write to Emperor Theodosius?" *Scrinium* vol. 2, iss. 1 (2006), pp. 72-91.
- Charles-Murray, M. "ART AND THE EARLY CHURCH", *The Journal of Theological Studies*, Vol. 28, No. 2 (1977), pp. 303-345.

- Charles-Murray, M. "Le problème de l'icônophobie et les premiers siècles chrétiens," in Boespflug, F. & Lossky, N. (eds.), *Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, pp. 39–50.
- Dale, A. *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*. Macmilman and CO., London, 1882.
- De Clercq, V. *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the Constantine period*. The Catholic University of America Press, Washington, 1954.
- Dobschuetz, Ernst von, ed., *Christusbilder (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge, III)* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899).
- Finney, C. *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*. Oxford University Press, NY-Oxford, 1994.
- Fowden, G. "The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence", *The Journal of Roman Studies* 84 (1994), pp. 146–170.
- Gero, S. "The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered", *The Journal of Theological Studies*, vol. 32, issue 2 (1981), pp. 460–470.
- Grigg, R. "Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira", *Church History* 45, no. 4 (1976), pp. 428–433.
- Gwynn, D. "From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 47 (2007), pp. 226–251.
- Hefele, v.-K.-J. *A History of the Councils of the Church: To the close of the Council of Nicea, A.D. 325*, tr. from the German, and ed. by William R. Clark. T&T Clark, Edinburgh, 1894.
- Hess, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Holl, K. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschicht, Band II: Der Osten*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, repr. 1964.
- Hughes, L. "Illusive Idols and the Constantinian Aesthetic: A Note on the Lateran 'Fastigium'", *Latomus* 70, no. 2 (2011), pp. 478–492.
- Jacobs, A. *Epiphanius of Cyprus: A Cultural Biography of Late Antiquity*. University of California Press, Oakland, 2016.
- Jensen, R. *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*. Fortress Press, Minneapolis, 2004.
- Jensen, R. "Figural Images in Christian Thought and Practice before ca. 500", in Humphreys, M. (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Brill, Leiden-Boston, 2021, pp. 109–143.
- Jensen, R. *Understanding Early Christian Art*. Routledge, London, 2000.
- Kim, R. *Epiphanius of Cyprus: Imagining an Orthodox World*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2015.
- Kitzinger, E. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8 (1954), pp. 83–150.
- Koch, Hugo, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1917).
- Laeuchli, S. *Power and sexuality: the emergence of canon law at the Synod of Elvira*. Temple University Press, Philadelphia, 1972.
- Lampe, G.-W.-H. (ed.). *A patristic greek lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Louth, A. "THE DATE OF EUSEBIUS" *HISTORIA ECCLESIASTICA*, *The Journal of Theological Studies* 41, no. 1 (1990), 111–23.

- Marcus, R & Saperstein, M. *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315-1791*. Hebrew Union College Press, Pittsburgh, 2015.
- Meigne, M. "Concile ou collection d'Elvire", *RHE* 70 (1975), pp. 361–87.
- Мењ, А. *Историја на религиите*, прев. Гроздановски, Р. Винсент Графика, Скопје, 2010.
- Миљковић, Б. *ЧУДОТВОРНА ИКОНА У ВИЗАНТИЈИ*. Византолошки институт, САНУ, Београд, 2017.
- Острогорски, Г. *О веровањима и схватањима Византинаца*. Просвета, Београд, 1970.
- Ostrogorsky, G. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. M. and H. Marcus, Breslau, 1929.
- Ouspensky, L. *Theology of the Icon*. vol. I, transl. Gythiel, A. with select. transl. by Meyendorff. E. St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1992.
- Сидоров, А. „Послание Евсевия Кесарийского к Констанции: (К вопросу об идейных истоках иконоборчества)“, *Византийский временник*, Т. 51 (1990), pp. 58-73.
- Peppard, M. "New Testament Imagery in the Earliest Christian Baptistery" in . Hoffman, G. & Brody, L. (eds.), *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity*, University of Chicago Press, Chicago, 2011, pp. 169-188.
- Schaff, P. *History of the Christian Church, Volume II: Ante-Nicene Christianity. A.D. 100-325*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2002.
- Silvano, L. "Desuetudine longa... subeunt verba Latina: The Transition from Late Antique to Medieval Byzantium and the Fall of Latin", in Garcea, A., Rosellini, M. & Silvano L. (eds.), *Latin in Byzantium I: Late Antiquity and Beyond*, Brepols Publishers, Turnhout, 2019, pp. 27-42.
- Snyder, G. *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*. Mercer University Press, Macon, 2003.
- Solovieva, O. "Epiphanius of Salamis Between Church and State: New Perspectives on the Iconoclastic Fragments", *Zeitschrift für antikes Christentum* vol. 16, iss. 2 (2012), pp. 344-367.
- Solovieva, O. *Christ's Subversive Body: Practices of Religious Rhetoric in Culture and Politics*. Northwestern University Press, Evanston, 2018.
- Spier, J. "The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power", in Spier, J. (ed.), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, Yale University Press, New Heaven-London 2007.
- Thümmel, G. *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*. Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- Ubina, J. "Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme", *Dialogues d'histoire ancienne*, 19-1 (1993), pp. 309-318.
- Vermes, G. *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea*. Yale University Press, New Haven-London, 2012.
- Walker, R. *Art in Spain and Portugal from the Romans to the Early Middle Ages*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2016.
- Zimmermann, N. "Catacomb Painting and the Rise of Christian Iconography in Funerary Art", in Jensen, R. & Ellison, M. (eds.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, Routledge, New York, 2018), pp. 21-38.
- Цоневски, И. *Патрология: Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. Синодално Издателство, София, 1986.

Filip MARKOVSKI
MA in History

EUSEBIUS OF CAESAREA, EPIPHANIUS OF SALAMIS AND
CANON 36 OF THE SYNOD OF ELVIRA: THE TRIAD OF "PRE-
ICONOCLASTIC" ICONOCLASM OR SOMETHING ELSE?

(summary)

The old iconoclastic theses about the early Christian church along with the opposing theses developed by Charles-Murray motivated the writing of this paper. Namely, the main goal of the paper is to present a new view through the old sources. Throughout this paper, several analyzes have been made on the "iconoclastic" texts of Eusebius of Caesarea, Epiphanes of Salamis and the Canon 36 from the Synod of Elvira. These sources were selected and put in the focus of the paper in terms of whether they meet one of the criteria: the frequency in the iconoclastic florilegia, the concretization towards Christian painting and the emanation from the official church authorities up to the IV century. Other texts with such manifestations can be added here, however, due to the scope that the paper would cover, we shall not be elaborating on them. Therefore, the conclusions from the analyses of these texts are not treated as a general phenomenon for the entire period, but merely as one piece of the "mosaic". The research led us to the conclusion that although the iconoclastic nature of these sources was emphasized in the iconoclastic florilegia of the VIII and IX century, such a clear and unequivocal manifestation cannot be claimed. There is indeed a certain thread of iconoclastic manifestation in them, but it is so limited, sometimes even contradictory, that it can lead to questioning its existence. In fact, our conclusions tend to support and reinforce Charles-Murray's tendencies. Unless new texts, related to the indicated authors, emerge, we will probably never be able to confirm with certainty what their real views and intentions were.