

Филип МАРКОВСКИ
магистер по историски науки
markovski_filip@hotmail.com

ОСВРТ КОН НЕКОИ ПРОБЛЕМИ И ОСОБЕНОСТИ ПОВРЗАНИ СО ВИЗАНТИСКИТЕ НЕРАКОТВОРНИ ИКНИ (*AI EIKONES AXEIPONOINTAI*) ВО VI И VII ВЕК И НИВНАТА УЛОГА ВО РАЗВОЈОТ НА ПОЧИТУВАЊЕТО НА СВЕТИТЕ СЛИКИ

Апстракт. – Карактерот на неракотворните икони, некои од нивните особености и проблемите поврзани со изворите го преокупираат истражувачкиот простор на овој труд. Во првиот дел се изложуваат потешкоотиите со кои истражувачите се соочуваат кога се занимаваат со оваа тематика, а во вториот дел се разгледуваат само некои специфични моменти од историјата на неракотворните византиски икони во VI и VII век. Исто така, „колку неракотворните икони придонеле кон засилување на почитувањето на иконите?“ и „кој бил нивниот придонес кон формирањето на дефиницијата за иконата во VIII век?“ се прашања кои ќе бидат одговорени на самиот крај.

Клучни зборови. – неракотворни икони, темни векови, иконоборство, иконофилство, култ на иконата.

Во овој труд во фокус се ставени нерактворните византиски икони и нивното влијание врз развојот на почитувањето на иконите. Имено, ќе стане збор за неракотворните икони во период VI-VII век, односно временскиот период кој е подобен да се истражува како засебна единица. Овие два века, од една страна се добра временска дистанца од појавата на иконоборството – како ескалаторна точка во контекст на прашањето со иконите, со што може да се проследат развојот и градацијата на процесите, а од друга страна нудат добра подлога за засебно разгледување бидејќи се векови на радикална промена во византиското опш-

тество. Вообичаено, за периодот од I в. до IV/V в. се прават засебни научни согледувања, но никако не треба да се става реска граница помеѓу овој период и временската рамка која ние ја обработуваме, бидејќи помалку или повеќе има последователно влијание. Но тука нема да биде разработуван целиот карактер на неракотворните икони и сите можни аспекти на нивното влијание, зашто продуцирани се голем број трудови за истите, туку ќе бидат иследени клучните моменти во појавувањето на тие икони, некои, до дотогаш, невидени особености и можеби најсуштинското – ќе бидат анализирани тенденциите кои ја нашле својата почетна пројавност заедно со „раѓањето“ на неракотворните икони, а воде ле кон заокружување на византиската перцепција за иконата, односно го „поплочиле“ патот за некои атрибути кои ги наоѓаме во дефиницијата за *иконата* од Седмиот вселенски собор. Покрај овој суштински дел на трудот, во првата половина ќе се обидеме да истакнеме некои проблеми околу методолошкиот пристап кон самата тема.

Пред да се навлезе во разработката на главната теза на овој труд, сметаме дека треба да се истакнат две клучни работи, кои не се дел од главното „тело“ на трудот, но нужно мора да се изложат, со цел за почиста стартна позиција:

1. Во ова истражување синонимно ќе ги користиме термините *света слика* и *икона*, подразбирајќи какво било значење и улога на истите во животот на христијаните и конкретно во богослужбениот живот што означува разноличност со профаните слики. Ќе ги употребуваме во нивното најосновно семантичко ниво. Нема да се втурнеме во дефинирање на терминот *икона* бидејќи за такво нешто не може да стане збор пред VIII век, односно пред дефиницијата изнесена на Седмиот вселенски собор. Нема да се обидеме ниту да извлекуваме некаква дефиниција преку посредни методи, зашто 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 едноставно обесхрабува да се влезе во конкретизирање.

2. На Седмиот вселенски собор (787 г.) за прв пат се канонизира дефиницијата на терминот *икона*, а даден е и опис на сите пропратни атрибути што треба да се дел од нејзиното почитување. Всушност, оваа дефиниција е крајната инстанца на еволутивниот процес што изворно може да се проследи, а се однесува на почитувањето на иконите во животот на христијаните. Нам, во овој труд, ни е од особено значење бидејќи ни го концептуализира „готовиот продукт“ – институционалното црков-

но гледиште за иконата, секако, а една од целите на истражувањето е да се пронајдат тенденциите кај неракотворните икони кои водат кон истиот. Во продолжение, ќе ја изнесеме одломката во наш превод, која би тербало да е повеќе од доволна за да дознаеме што точно претставуваат светите слики во тој момент; дополнително, додадена вредност е тоа што дефиницијата ја изнесува највисокиот црковен орган – Вселенски црковен собор.¹ Имено, во оросот на Соборот стои:

Со целосна посветеност и дословност, утврдуваме дека преподобните и свети икони, направени од бои или мозаик или од некоја друга соодветна материја, исто како и чесниот и живототворен крст, треба да бидат поставувани за почитување во светите Божји цркви, на светите садови и одежди, на сидови и двери, на куќи и улици; имено, иконата на Господ Бог и спасителот наш Исус Христос, на пречистата наша Господарка и Богородица, на чесните ангели и на сите свети и возвишени мажи. Всушност, тие непрекинато се восприемани преку претставите на иконите на тој начин што оние кои ги гледаат нив [иконите] се поттикнути да се сеќаваат и да копнеат по нивните прототипови. На иконите треба да им се оддава почит и почесно целивање,² но не вистинско обожување/служење (λατρεία) кое во нашата вера единствено доликува на Божјата природа, туку на истиот начин како на чесниот и живототворен крст, на светите евангелија и на сите други осветени работи. Воедно, треба да им се укажува чест со кадење и палење на свеќи, согласно со воспоставениот верски обичај на предците. Честа укажана на иконата преминува на прототипот, а оној кој ја почитува иконата, го почитува во неа ипостасот на восличениот.³

¹ Предвесник на канонизирање на иконата на VII вселенски собор е Јован Дамаскин, за неговите гледишта види во: Limouris 1990, 53-72. Тој ја дава и следнава дефиниција: *Иконата е подоба која го претставува праобразот и има со него одредена разлика, иконата не личи во целост на архетипот (оригиналот)* – Kotter (ed.) 1975, 83-84. *Иконата* подоцна добива огромна теолошка разработка, особено во подоцнежниот православен свет, и станува неразделен дел од ортопраксата. v. Ouspensky 1989.

² Тука се работи за синтагмата „τιμωτικὴν προσχύσιν“, која во буквална смисла може да се преведе со „почесно целивање“, но според подоцнежната традиција може да се преведе и како „љубовно почитување“, дури и „почесно поклонување“, но не во смисла на обожување. v. Штрбевски и Мулев (ур.) 2011, 230 бел. 371.

³ Lamberz (ed.) 2016, 82б; Повеќе за теологијата на иконата на Седмиот вселенски собор во: Giakalis 2005.

Ова што тука може да се согледа е една јасна и сеопфатна дефиниција. Иконата е претставена како мост помеѓу вослечениот и гледачот, честа што верникот ја искажува кон насликаниот преминува на прототипот. Неделив и составен дел од почестите се и палење свеќи, кадењето и почесното целивање (*τιμητικὴν προσκύβιν*). Иконата веќе овозможува да не постои никаква пречка да се комуницира со онострасноста, па со тоа може да претпоставиме дека би се очекувало преку неа вослечените да можат и да делуваат.

Практично, како што споменавме, оваа дефиниција ни навестува каде завршиле процесите со обликувањето на терминот *икона*, што ни е особено важно во трагањето по развојот на почитувањето на светите слики, а во конкретниот случај за пронаоѓање на улогата на неракотворните икони во достигнување на истата дефиниција.

I. Кога се истражува темата поврзана со почитувањето на светите слики во Византија, па и во целиот христијански свет, пред VIII в., секогаш на очиглед на истражувачот се појавуваат два главни проблеми: 1. Скудноста на изворната граѓа; 2. Дефокусираност на истите извори кон споменатата тема. Причините за тоа се повеќеслојни, но веројатно клучната причина е тоа што во VIII век иконообрско-иконофилските контроверзи ги уништувале или ги отстранувале изворите на едната или другата страна во зависност од актуелната идејно-политичка доминација, па откако иконофилството излегло како победничка доктрина веќе процесите продолжиле во целосна корист на почитувањето на иконите и оттогаш ситуацијата станува мошне јасна. Исто така, огромна е веројатноста дека светите слики во првите неколку века немале голем удел во ортопраксата на христијанинот, па можеби и затоа не можеме да ги проследиме со голема фреквентност во изворите, но оваа можност ќе ја оставиме отворена, бидејќи потребно е детално и сериозно научно елаборирање на истата. Како и да е, фактичката изворна состојба е таква и секој истражувач на оваа проблематика е принуден да располага со преостанатите извори.

Во текот на VIII век се започнува со едно темелно и систематско разгледување на ставовите на Светото писмо и Светите отци поврзани со иконата, за какво што претходно не ни може да стане збор. Во текот на подготовките на соборот во Хиерија и Седмиот вселенски собор биле составени збирки од патристички текстови кои служеле во првиот слу-

чај за докажување на континуитетот на иконоборството во црквата, а во вториот случај за континуитетот на иконофилството во црквата.⁴ Збирките на текстови се познати како *флорилегии* или *антологии*. Ваквиот тип на збирки имаат долга традиција во христијанството и пред сè, се подготвувани за потребите на вселенските црковни собори.⁵ Проблемот што се испречува во оваа смисла е тоа што секој истражувач на оваа проблематика пред себе ја има, условно кажано, само едната страна, односно само едните збирки текстови. Имено, иконофилството произлегло како победничка доктрина, озаконета со Вселенскиот собор од 787 г. и со помесниот собор од Константинопол од 843 г., та биле преземени остри мерки против иконоборските списи и систематски се отстранувале.⁶ Сите ставови кои ги имале иконоборските теолози и самиот цар Константин V, а до доаѓаат до нас, се произлезени токму преку иконофилските текстови, каде првите им служеле само како концепт кој требало да се негира.⁷ Токму така е и со споменатите флорилегии од двата иконоборски собори кои се добиваат индиректно, преку иконофилски извори. Не знаеме колкав број на иконоборски текстови се изгубени од очиглед на истражувачите; тоа не значи дека она што го добиваме преку иконофилските текстови е неавтентично и целосно неоригинално, но постојано ќе треба да се гледа со доза на сомнеж.⁸ Ваквиот монопол на историски извори што иконофилите го имале на располагање, им овозможил дури и да прават одредени интерполации во некои текстови, сè

⁴ Како засилување на флорилегиите од Соборот од Хиерија и Седмиот вселенски собор е и исклучително важниот иконофилски флорилегиј на Јован Дамаскин кој е составен дел од неговите *Три апологетски слова* (Kotter 1975), а и иконоборскиот флорилегиум подготвен за помесниот собор во Константинопол (815) кога повторно ќе се возобнови иконоборството (Alexander 1953).

⁵ Повеќе за флорилегиите и. Ven 1955, 325–331; Mango 1975, 29—33; Alexakis 1996, 1–41.

⁶ Тоа е јасно кажано во Канон IX од Седмиот вселенски собор (Штрбевски и Мулев (ур.), 2011), 242.

⁷ 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“ (Antirrheticī) на патријархот Никифор можат да се најдат теолошките учења на Константин V и оросот од Соборот од Хиерија во насистематизирана форма, и. Nicéphore 1989, 297–301; 303–304.

⁸ Дека во најголем дел не треба да се сомневаме во оригиналноста на иконоборските текстови изнесени преку иконофилските збирки, говори фактот што седум иконоборски епископи во текот на третата сесија од Седмиот вселенски собор се примени назад во црквата, а некои од нив учествувале на Соборот во Хиерија, што значи дека биле лични сведоци на текстивоите што се изнесувале и во двата случаи. и. Price (ed.) 2018, 193–194.

со цел да докажат иконофилски континуитет низ вековите. Самиот неспорен факт дека постојат иконофилски интерполации во некои од дадените текстови во флорилегиите,⁹ без разлика на нивниот обем и промена и влијанието врз целината на текстот, отвора големо спекулантско поле - истражувачите почнуваат да одат до крајности, негирајќи голем дел од понудените извори како фабрикувани, погрешно датирани или проследени со интерполации. Та затоа кај истражувачите на оваа проблематика во текот на VI и VII се појавуваат и голем број разногласија.

Нужно беше кратко да се елаборира за овој проблем со изворите, бидејќи на таквата ситуација не се имуни ниту изворните сведоштва за неракотворните икони. По причинско-последичен принцип, оваа отежнувачка околност со изворите, создала во византологијата два големи табора со различни гледишта и со различен пристап кон градењето на научна теза поврзана со засилиленото почитувањето на иконите во Византија пред појавата на иконоборството. Се разбира, во таа смисла и со улогата на неракотворните икони.

За да стане јасно за што станува збор, ќе изнесеме збор-два.

Ваквата поделеност на два спротивставени табора, всушност, започна да се диференцира во изминатите три и пол декади, но пред тоа се чини дека тешко се можеше да се оспори капиталната научна статија на Ернст Китцингер, „*The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*“. Основните тези кои Китцингер ги начна во тоа дело, почнаа да важат како појдовна позиција за кое било идно истражување. На некој начин, истражувањето на светите слики може да се подели *пред* и *по* делото на Китцингер. Но работите почнаа да се менуваат. Во едно од најновите систематски истражувања посветено на византиското иконоборство (*A Companion to Byzantine Iconoclasm*), авторот Бенџамин Андерсон направи одлична анализа и претстава на двата блока гледишта: традиционално гледиште и ревизионистичко гледиште. Во првиот блок го става споменатиот Китцингер и неговите приврзаници, а во вториот блок ги сместува истражувачите кои главно се понова генерација (од 90-тите години на XX век па наваму) за чиј главен претставник ја смета Лесли Брубејкер и нејзината статија „*Icons before Iconoclasm?*“. Таму е истакнато дека разликата на двете стојалишта е во одговорот на прашањето „Дали постоеја икони, дали постоеше култ кон иконите два века пред појавата на иконоборството?“ Според дијапазонот на дефинирање на терминот *икона*, тој смета дека ако се дефинира широко, одговорот на прашањето

⁹ Ibid, 240-242.

би бил „да“, но доколку терминот се дефинира потесно, тогаш одговорот би бил „не“. Позитивниот одговор го поврзува со Китцингеровото гледиште, а негативниот одговор го поврзува со Брубејкеровото гледиште.¹⁰

Генералната поделба на две различни стојалишта што Андерсон ја направи е коректна, ја отсликува научната поделеност и ја прифаќае и ние како соодветна за компарирање. Но критериумот според кој ги разликува овие две стојалишта сметаме дека е методолошки погрешен. Имено, разликата помеѓу Китцингер и Брубејкер не е во поширокото или потесното дефинирање на *иконата*, туку во третирањето на *култот кон иконата*. Главните тези на Китцингер се дека култот кон (светите) слики се интензивирал и засилил во втора половина на VI век и траел сè до почетокот на иконоборството, притоа уште на почетокот на засилувањето култот се здобил и со проскинеза и палење свеќи пред иконата, а подоцна тие делови од култот се засилувале и станувале негов составен дел.¹¹ На крај Китцингер смета дека всушност и ова засилување на култот е можеби еден внатрешен двигател за воведување на иконоборството, притоа засилен од некаков надворешен фактор.¹² Од друга страна, Брубејкер смета дека Китцингер погрешил што почетокот на овој процес го ставил толку рано, бидејќи, според неа, голем дел од изворниот материјал кој ја поткрепува таа теза е неоригинален или поседува интерполации, притоа од оние извори кои ги смета оригинални и кои покажуваат улога на светите слики/портрети во животот на христијанинот, заклучува дека пред крајот на VII век не може да се согледа дека постоела „transparent image“, односно икона/света слика која овозможувала директен контакт помеѓу верникот и вослечениот. Таа признава дека кон крајот на VI век се појавил концептот за таква „transparent image“, но тврди дека тоа не било доминантна појава и дека почитувањето на иконите не се здобило со посебна важност во тој временски период. Воведувајќи го терминот „transparent image“ и неговото сфаќање како посредник на прототипот со поединецот, маргинализирајќи го индивидуалното значење на неракотворните икони, по претходно искажаните работи, Брубејкер заклучува дека од крајот на VI до крајот на VII век светите слики не добиле подруг третман и дека за „transparent image“ може да се

¹⁰ Anderson 2021, 144-146.

¹¹ Китцингер не е првиот кој во VI век го сметил засилувањето на улогата на иконите. Е. Добшутц е првиот кој ги собрал изворите за таа теза (Dobschuetz 1899) врз чија основа Китцингер ја афирмира нашироко таа теза. Исто така и Андре Грабар (Grabar 1946, 343-357) е поддржувач на Добшутц и претхоник на Китцингер.

¹² Kitzinger 1954.

зборува само од крајот на VII век.¹³ А на крај, заклучува дека почитувањето на светите слики кое се раширило кон крајот на VII век кое може да се дефинира како *култ кон иконите*, се апсорбирало како дополнителен составен дел од култот кон реликвиите. Значи, Брубејкер отфрла постоење на строго исцртан засебен култ кон (свети) слики/икони, но не отфрла постоење почитување на светите слики проследено со проскинеза и палење свеќи кое нагласува дека се појавило како такво во втората половина на VII век.¹⁴

Следствено на претходно изнесеното, сметаме дека овие две гледишта главно се разликуваат по себе во однос на третирањето на култот кон (светите) слики/иконите и неговото егзистирање, од една страна, а од друга страна во прифаќањето или отфрлањето на изворите како автентични и со тоа раширување на хронолошкиот дијапазон во однос на засилувањето на почитувањето на иконата. Сметаме дека мошне голем проблем кај обајцата е дефинирањето на *култот кон (светите) слики*, бидејќи на ниту едно место ниту Китцингер ниту Брубејкер имаат дефинирано што значи *култот кон (светите) слики*. Насловот на делото на Китцингер го содржи тој термин, а сепак во целиот труд не нашол за сходно да го дефинира. Спротивно на тоа, Брубејкер во својот наслов го користи само терминот икона, но на крајот од трудот поентира со негирање за постоење таков култ без притоа точно да изложи што подразбира тој култ. Во подоцнежниот труд на Брубејкер, заедно со Џон Халдон, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, посветено е цело поглавје на култот на (светите) слики, но повторно не е дадена никаква дефиниција што поточно тоа значи. Наместо тоа, во поглавјето авторите се втурнуваат во дефинирање на терминот *икона*.¹⁵ Слободно може да кажеме дека не само кај овие три истакнати дела на таа тематика, туку и кај останатите дела кои потесно ја допираат оваа проблематика изостанува конкретна дефиниција. Во ситуација на исклучително суптилна

¹³ Постоеја и порадикални ставови, кои сега се отфрлени (преку споменатите дела на Џ. Халдон и Л. Брубејкер), на Пол Спек (Speck 1991, 163—247), дека почитувањето на иконите не се интензивирало сè до IX век. Сепак меѓу другото тврдеше дека Актите од Седмиот вселенски собор биле целосно изгубени во оригинал, дури подоцна почнувајќи од IX почнале одново да се составуваат (Speck 2000, 53—74), што исто така е целосно оспорено по извонредната критика на Е. Ламберц во најновото критичко издание на тие акти (Lamberz (ed.) 2008, LII-LVI).

¹⁴ Brubaker 1998, 1215—1254; Brubaker 2012, 9-19.

¹⁵ Brubaker and Haldon (2011), 40-44.

тема, каде и најситните детали можат да го променат заклучокот, смета дека е недозволиво да се испушти такво дефинирање.

Бидејќи не може да се најде директна дефиниција за култот кон иконата во делата посветени на овој период и оваа проблематика, нема ниту тука да се впуштаме во креирање наша дефиниција, колку и таа да може да биде општа: „почитување на иконата“, „обожување на иконата“ и слично. А и теолошките текстови од тој временски период, но и подоцна, исто така не дефинирале термин „култ кон иконата“. Затоа, колку и да се работи за врвни авторитети во византологијата, ние сметаме дека треба да го избегнеме користењето на синтагмата „култ кон иконата“, барем за периодот VI-VII век и ќе се задржиме конкретно на *иконата* (света слика), односно поспецифично, на неракотворната икона. Впрочем, овој проблем е скоро идентичен со проблемот на конципирање дефиниција за самиот термин „икона“ во посочениот период, што и нè принуди да ги истакнеме тие две објаснувања во уводниот дел.

Претходно наведените „спротивставени гледишта“ можеби не се толку различни во суштина, колку во изборот на изворни текстови кои ги користат како подлошка за понатамошно истражување. Неспорно, причината за селектираната употреба на текстови, на едниот или другиот табор, се крие во сомнежот за автентичноста на истите, имајќи предвид дека доаѓаат само од едниот идеолошки блок и постојат доста големи веројатности за одредени интерполации. Па во таа насока, во зависност од изворите што се земаат како автентични во изработката на тезата, се поместуваат и хронолошките и супстанцијалните стојалишта.

За да може да се преиспитаат моделите на Китцингер или Брубејкер треба да се направи одново преиспитување на автентичноста на изворите кои го градат истите, но тоа не ниту е возможно, поради карактерот и обемот на овој труд, ниту е дел од начелните наши цели. За такво нешто е потребно да се направи цело посебно истражување од поголеми размери. Поради тоа, во овој случај, ќе се обидеме да ги користиме само изворите за кои постои општа согласност дека се автентични или постојат само минимални сомнежи, за да се отргнеме од затворениот круг вој кој секоја теза пропаѓа доколку се пронајде и еден извор кој би можел да не биде автентичен. Но тоа никако не треба да значи дека некои извори кои нема да бидат користени, ние ги сметаме за фалсификат.

II. Неракотворните икони имаат посебна важност во христијанскиот свет, а особено на византиското тло во раните векови од историјата на христијанството. Самата смисла на неракотворноста, нешто што не е створено од човечки раце, има возвишено духовно значење уште од Новиот завет (Мк 14:58): „Чувме дека Он говореше: ‘Ќе го урнаам овој ракотворен храм (τὸν χειροποίητον) и по три дни ќе сосидам друг, неракотворен (ἀχειροποίητον).“ Спротивставеноста *ракотворност-неракотворност* од овој стих се забележува дека е суштински важна за разликување на Божјото од човечкото, односно нетленото од тленото, токму таква е и ситуацијата со неракотворните свети слики; тие се вистински Божји отпечаток. Според Л. Успенски и В. Лоски неракотворните икони, посебно оние кои го претставуваат лицето на Исус Христос, се сведокот за воплотувањето Христово, по што веќе и Мојсиевиот закон за забрана за восличување веќе е неважечки.¹⁶ Генералното верување за потеклото на ваквите слики најчесто е со чудесен, неприроден и вонземски карактер, та или се појавиле однадеж, од неприродна ситуација, или биле настанати со необичен Христов физички отпечаток врз некој материјал.¹⁷

1. Ако започнеме со најдлабоката и најраната детекција на ваквите свети слики, можеби е добро да се спомене еден извадок на Григориј Богослов кој никогаш до сега не бил споменат и поврзан со неракотворните икони, а во некоја поширока смисла, сметаме дека е подобно да биде сторено.

Carmina I 2,10

*Затоа ќе изложам едно од неговите чуда.
Некој разблуден младич повикал кај себе куртизана,
А оваа - кога дошла близу до портата, како што кажуваат,
каде Полемон се појавувал [на судот] преку слика (ἐν εἰκότι),
и го видела тоа (зашто беше за восхитување) –
веднаш си заминала совладана од таа глетка,
засрамувајќи се од прикажаниот, како од жив [човек].¹⁸*

Ова е известување од втората половина на IV век, односно две столетија пред појавувањето на добро познатите и општо прифатените неракотворни икони. Токму затоа, интересно е да се спомене дека во

¹⁶ Ouspensky 1992, 53-55; Ouspensky and Lossky 1989, 69.

¹⁷ Kitzinger 1954, 113.

¹⁸ Migne (ed.) 1857, 737; Kotter 1975, 189 (III.109).

овој извадок, иако краток и не детално опислив, може да се насети концептот на слика која се појавува и исчезнува без притоа да биде повлијана од човечко создание. Од друга страна, доколку се погледнат изворните текстови од овој период навистина е особено тешко да се пронајдат известувања каде иконите, ракотворни или неракотворни, служат како портал преку кој светителите директно делуваат. Доследно е да се истакне и дека низ текстот не е експлицитно кажано дека се работи за неракотворна икона, но сметаме дека од контекстот се подразбира дека се работи за слика од тој тип. За жал, не е оправдано да се навлезе во позадлабочни и детални елаборации, согласно на информациите што ги добиваме од краткиот извадок, кој не ни има намена да го објаснува феноменот што е во фокусот на овој труд. Но треба да се има предвид дека во овој „ран“ период, според информациите од одломката, веќе се навестуваат одредени концепти за светите слики кои ќе добијат особено голема важност во иднина и во таа смисла беше подобно само да се направи краток осврт и споменување на истата. Конечно, ова сведоштво е во двојна смисла интересно и невообичаено: претставува навестувач на концептот настанувањето, постоењето и и делувањето на неракотворните икони и истовремено е ретко сведоштво за делување на светител преку слика. Ниту еден истражувач до сега не го ставил овој извадок во таа смисла, можеби поради скудноста на самите информации или можните нејаснотии кои би произлегле негово ползување, но како и да е, нам ни се чини дека има доволна подлога да се стави само во рамките на концептуално навестување.

2. Најраното сведоштво за евидентно таков тип на икона, доколку го исклучиме првиот споменат пример, се наоѓа во хагиографско дело посветено на чудата на св. Првомаченик Стефан, датирано во првата половина на V век,¹⁹ каде ангел во човечко обличје на свештеникот од градот Узалис му дал платно (*velum*) на кое била насликана цела епизода од направеното чудо на светецот. Само еден ден пред насликаното платно да пристигне, градот бил нападнат од страшен змеј, кој со помош на св. Стефан, а преку Божја промисла бил истеран и злото било сопрено. Платното било обесено во градот на што луѓето се восхитувале.²⁰

Целиот расказ е очекуван и вообичаен за хагиографски текст. На платното и восличената претстава им се придава небесно потекло, од-

¹⁹ Mussinelli 2015/2016, 8-9.

²⁰ Migne (ed.) 1845, 850-851.

носно некакво идеално пресликување на ситуацијата целосно во согласност со случувањето: „Имено, насликаното (*pictura*) се совпаѓаше со благодатта, што така [човек] можеше да се сети на ова божествено спасоносно добротворство од претходниот ден, како што подоцна можеше да се види на претставата (*imagine*) на платното.“²¹ Впечатливо е тоа што платното служи само како потсетник за чудото на светецот и целата спасоносна епизода, а патемно е нагласено дека на крајот стоел текст на кој пишувало дека луѓето треба да се заблагодарат на Бог и на св. Стефан за спасувањето. Тука платното и претставата немаат способност за изведување чуда, немаат никаква улога во текот на изведеното чудо, а ниту во иднина претставувале канал за контактирање со оностраноста. Напросто, претставуваат само потсетник. Ова е целосно различно од повеќето функции и улоги што другите познати неракотворни икони подоцна ќе ги имаат во религиозниот живот. Без разлика на улогата, ова е најраното недвосмислено споменување на света слика од неракотворно потекло.

2. Следното сведоштво го сретнуваме цел век подоцна, во седумдесеттите години на VI век.²² Поклоник од Пјаченза наминувајќи во Мемфис (Египет), посетил црква, за која верниците сметале дека била посетена од Исус и Богородица и нејзините порти биле поврзани со одредени чудесни настани. Конкретно, поклоникот известува: „Таму видовме ленино платно на кое се наоѓа ликот на Спасителот (*effigies Salvatoris*). Велат дека во тоа време (Христос) си го избришал лицето со него (со платното) и дека врз него останала негова слика (*imago*), која низ вековите била почитувана (*adoratur*),²³ а и ние ја почитувавме (*adoravimus*)...“²⁴ За жал, поклоникот не дава никакви дополнителни информации кои би

²¹ Ibid, 851.

²² Китцингер вметнува пред овој период уште две поклонички известувања за Христинови отпечатоци на маченичкиот столб каде бил камшикуван, но тие повеќе спаѓаат во категоријата на реликвијски отколку во сферата на сликарството. и. Kitzinger 1954, 113; Wilkinson 1977, 66, 84.

²³ Глаголот „*adoro*“ покрај тоа што може да се преведе со воопштено „почитува“, може да се преведе и со „обожува“. Китцингер (Kitzinger 1954, 97), Брубејкер и Халдон (Brubaker and Haldon 2011, 56) и Вилкинсон (Wilkinson 1977, 88) го преведуваат со англискиот глагол „*adore*“, кој повеќе одговара на „обожува“. Доколку се оди со вториот превод, тогаш би требало да очекуваме и некакви пропратни обичаи за кои не постои некакво известување или наговестување, токму затоа и ќе се задржиме на првиот и воопштен превод.

²⁴ Geyer and Cuntz (eds.) 1965, 152.

изложили поконкретни детали за сликата на платното, поточно за тоа каков бил односот на верниците кон неа. Изненадува фактот што за прв пат глаголот „adoro“, колку и да го преведуваме воопштено како „почитувам“, се употребува во контекст на света слика,²⁵ а уште повеќе кога станува збор за односот на верникот кон неа. Не можеме да знаеме дали почитувањето кон неракотворната икона опфаќало некои посебни обреди кои ги искажувале верниците низ вековите, па и самиот поклоник, но доволно е засега да нотираме дека се употребува глагол кој, ако ништо друго, навестува поинаков и непосреден однос кон светите слики.

3. *Мандилионот од Едеса* и *Камулијанската икона* се општо познати неракотворни икони, за кои е мошне пишувано и истражувано во византологијата и кои повремено играле и важна улога во престолнината на империјата, како заштитници од византиските непријатели. Токму затоа нема да навлегуваме во широки елаборации за нивното настанување и нивната улога низ вековите, туку ќе истакнеме само некои важни елементи на нивниот настанок кои го исцртуваат развојот на процесот на почитување на иконата/светата слика и користат за целите на овој труд.

Во *Narratio de Imagine Edessena* (X в.), дело кое се припишува на Константин Порфирогенит, се наоѓа кулминацијата на приказната на Манадалионот од Едеса која се градела повеќе од пет века. Имено, таму стои дека Авгар, кралот на Едеса, кога чул од неговиот слуга Ананија дека во Ерусалим има некој човек што прави чуда и спасува луѓе, бидејќи бил болен од тешка болест, му наредил да оди таму и да го повика да дојде во Едеса, но доколку тој не прифати да дојде, тогаш на слугата му било наредено да го наслика чудотворецот. Патемно, Авгар му испратил и писмо на Исус; Ананија успеал да го достави своето писмо до него, а Исус му напишал повратно писмо на кралот во кое му одговорил дека не може да дојде, но ќе прати некој од неговите ученици и му ветил на кралот дека ниеден непријател не ќе има сили да го совлада неговиот град Едеса. Та, кога видел дека Ананија се обидува да го наслика неговиот лик, Исус го измил своето лице и го избришал од некоја крпа, врз која ликот Христов останал втиснат. А откако парчето ткаенина пристигнало до Авгар и Едеса, приказната за чудата продолжува понатаму. На крај

²⁵ Тука го исклучуваме сведоштвото на св. Августин за почитувањето на сликите над гробовите (Migne (ed.) 1879, 1341-1342). Китцингер и Брубејкер го ставаат овој извештај во контекст на сликите, но после одличната критичка анализа на Чарлс-Мареј (Charles-Murray 1977, 325) за овој извадок дека не се однесува на сликите, сметаме дека нема ни потреба да го ставаме во тој контекст.

Порфириогенит завршува со раскажување за помпезното доаѓањето на Мандилионот во Константинопол.²⁶

Најголемиот број истражувачи на оваа тема се согласуваат дека приказната има свое јадро кое постојано се провлекува низ вековите, но поплатно на приказната ѝ се додавани делови кои не постоеле на почетокот.²⁷ Имено, правата верзија за контактот на Авгар со Исус е во *Црковната историја* на Евсевиј Кесариски, каде не се споменува никаква слика, но постои расказот за контактот преку писма.²⁸ Еден век подоцна во *Doctrina Addai* за прв пат се споменува восличување на Христос, но не се работи за неракотворна икона, туку слугата на Авгар, Ханан, бидејќи бил сликар, го насликал Христос.²⁹ И конечно во *Црковната историја* на Евагриј Схολастик кон крајот на VI век (590-те) се сретнува верзијата за неракотворното потекло на иконата:³⁰ „Та кога дојдоја до безизлез, (жителите на Едеса) ја донесоа Божествената икона која не е изработена од човечка рака (*ἀνθρώπων μὲν χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο*) и која Бог Христос му ја испратил на Авгар, кога овој посакал да го види.“³¹ Понатамошните верзии на овој настан од VII до X век веќе без исклучок го содржат мотивот за неракотворноста на отпечатокот.³²

Сведоштвото на Евагриј е во контекст на опсадата на Едеса во 544 г. од страна на Персијците; Прокопиј Кесариски, од друга страна, кој е современик на тој настан и ја опишува опсадата, не споменува никаква слика која го спасила градот, но познато му е писмото на Христос до Авгар, што значи дека настанокот на приказната за неракотворното потекло на иконата треба да се бара помеѓу 550 година и 590 година.³³ Значи, повторно, како неракотворната икона од Мемфис, втората половина на

²⁶ Порфириогенит дава и една поинаква верзија за настанокот на иконата, различна од оваа, но факт е дека втората верзија е многу подоцнежна. Во оригинал и превод в. Guscini 2009, 7-69. За понатамошната улога на иконата в. Hetherington 2006, 192-205.

²⁷ Cameron 1983, 80-87; Nicolotti 2014, 7-28; Runciman 1931, 240-245; Brubaker 1998, 1222-1223; Jensen 2004, 134-139.

²⁸ Eusebius 1953, 66-70 (I.13); за писмата повеќе во Lorber 1986.

²⁹ Phillips 1876, 1-6.

³⁰ Автентичноста на известувањето на Евагриј некои истражувачи ја имаат ставено под знак прашалник (в. Whitby 2000, 323-326), но доминантно сè уште се третира како оригинално известување.

³¹ Bidez (ed.) 1979), 175 (IV.27).

³² Guscini 2009, 7-137; в. Desreumaux 1993; Исто така и Јован Дамаскин во *Точно изложение на православната вера* го споменува неракотворното потекло на оваа икона (Цветковски 2016, 169 (LXXXIX)).

³³ Brubaker 1998, 1223; Cameron 1983, 85.

VI век е хронолошка рамка каде очигледно идејата за божествено потекло на светите слики зема силен замав. Мандилионот од Едеса има посебно значење за материјата на нашиот труд, бидејќи низ наративите можеме да забележиме дека Божјата волја за прв пат се исполнува преку одредена света слика. Мандилионот е каналот преку кој Бог ги спасува жителите на Едеса од страшната наезда на Персијците. Додека, во подоцнежната грчка верзија на *Acta Thaddaei*, датирана во VI век, иконата сама по себе има и исцелителни моќи.³⁴ Ова се првопосведочени атрибути што не го видовме ниту кај велот од Узаилс, ниту кај неракотворната икона од Мемфис.

Третата најпозната неракотворна икона во овој период е *Камулијанската икона*. Во изворите за прв пат се сретнува неколку години порано од Мандилионот и од иконата од Мемфис, во 569 г., во една сириска хроника. За разлика од претходните две, кога настанокот на отпечатокот е направен со физички контакт на ликот Христов со ткаенината, овој пат се работи за неочекувано појавување: некоја жена по име Хипатија не сакала да поверува во Христос бидејќи не го видела неговиот лик, па додека шетала во парк, во водата од некој водоскок ѝ се појавила слика со приказ на Христовиот лик претставен на ленено платно. Жената кога видела дека сликата не е водена иако се наоѓала сред вода, се вчудоневидела од настанот и се обидела да ја скрие сликата во својата облека, по што од сликата се направил идентичен отпечаток. Едната слика завршила во Цезареја, а другата во селото на жената, во Камулија. Во чест на оваа чудесна слика-икона Хипатија изградила храм, а исто така и други ревносни верници успеале да направат копија-отпечаток од сликата. Патемно, се споменува дека не само во Камулија, туку и на друго место каде се изградил храм во чест на иконата.³⁵ Овој извор дава прилично необичен податок кој им избегал од фокус на Китцингер и Бруберјкер, па и на другите истражувачи: во чест на иконата верниците граделе храмови. За човек кој го истражува развојот на почитувањето на светите слики и феномените поврзани со тоа, овој податок му нуди одличен доказ за отскокот во нивоата на почитување во втората половина на VI век. До тој момент, во изворната граѓа ни одблизу не може да се најде толку висок степен на почитување упатен кон света слика. Единствено објаснување зошто досегашните истражувачи го избегнале овој податок, можеби е тоа што ова е вообичаено да се случува за реликвии, па ако Ка-

³⁴ Nicolotti 2014, 29-30.

³⁵ Hamilton 1899, 320-321.

мулијнаската икона ја третираме како реликвија, можеби и нема да биде вчудоневидувачки. Сепак, тоа не е забележано во тоа насока, што значи дека ни објаснувањето со реликвиите не може да го оправда занемарувањето на овој исклучително важен податок. Значи, градењето храм во име на неракотворната икона, досега, е највисокото ниво на почитување што може да се забележи во изворите. Но мора да се нагласи дека изворот не известува дека тоа е направено со дозвола на свештеници и официјалните институции, туку дека е народна желба.

За нешто помалку од две децении подоцна (586 г.), во делото *Historiae* на Теофилакт Симоката сретнуваме епизода во која Филипик, братот на тогашниот византиски император Маврикиј, разносува неракотворна икона на Христос низ воените редови со цел да ги охрабри своите војници.³⁶ Не се кажува точно дали се мисли на Камулијанската икона, но имајќи предвид дека во 574 година иконата од Камулија била донесена во Константинопол,³⁷ веројатно на Филипик му била достапна да може да ја носи во воени походи, како што подоцна направил и самиот цар Ираклиј во еден од своите походи против Персијците.³⁸ Во таа епизода, во контекст на почитувањето на светите слики, остава впечаток следнава реченица: „*Ромеите го почитуваа (θρησκέουσι) нејзиниот архетип до неискажливи граници.*“³⁹ Впечатлив е глаголот „θρησκεύω“ кој нема само значење на „почитува“, туку „почитува“ со значење на „обожува“.⁴⁰ И навидум тука нема ништо спорно, бидејќи архетипот на иконата е Христос, па обожувањето на Христос е сосема нормално за секој христијанин, но невообичаено е обожувањето на Христос преку неговата восличена манифестација. На некој начин ова е блиску до дефиницијата на Седмиот вселенски собор за иконата, која ја изложивме погоре, каде стои дека „*Честа укажана на иконата преминува на прототипот, а оној кој ја почитува иконата, го почитува во неа ипостасот на восличениот.*“ Затоа, можеме да претпоставиме дека тука веќе се назира концепт на почитувањето на иконите кој подразбира дека преку неа може да се допре до восличениот, нешто што не може претходно да се сретне.⁴¹ Сепак ова е само насетување на тој концепт, бидејќи овде се работи за нера-

³⁶ Whitby 1986, 46.

³⁷ de Boor 1834, 685.

³⁸ Agostino (ed.) 1959, 91 (I, 139-144).

³⁹ de Boor 1887, 74 (II.3.4).

⁴⁰ Lampe (ed.) 1961, s.v. “θρησκεύω”.

⁴¹ Eastmond 1988, 76.

котворна икона, односно нешто што има божествено потекло, а не за произведено од човечки раце.

Уште еден податок останал досега незабележан од главните истражувачи на оваа тема: Григориј Писидиа во описот на неракотворната икона што Ираклиј ја носел во воениот поход кон Персијците, известува дека неракотворноста на иконата се поврзува со концептот на девствено зачнување на Христос, односно како што Словото се воплотило без семе, така и неракотворната икона е насликана без бои.⁴² Тука, пак, за прв пат го сретнуваме воплотувањето на Христос како оправдување за постоење на некоја слика. Воплотувањето Христово е еден од главните аргументи за оправдување на неговото восличување во апологиите на Јован Дамаскин⁴³ и на Седмиот вселенски собор.⁴⁴ Затоа, слободни може да се каже дека тврдењето на Лоски и Успенски, што го споменавме погоре - дека неракотворната Христова икона го оправдува воплотувањето - може да го најде својот прв аргументациски податок токму тука.

Што може да се заклучи од сè што досега видовме?

Ако го исклучиме спонтаното сведоштво на Григориј Богослов, за кое не можеме воопшто да бидеме сигурни дали е подобно за споредба со останатите, тогаш произлегува дека во V век се појавува за прв пат вистинскиот предвесник на неракотворна икона, која ја продолжува улогата на ракотворните икони – служи како потсетник за народот (илустративна функција). Овој концепт на неракотворно потекло на светите слики зема замав во една еволуирана форма во втората половина на VI. Сите неракотворни икони што ги сретнавме се појавуваат скоро во тој ист период и имаат скоро иста улога во општествениот живот. Ако ја исклучиме иконата од Мемфис, за која не добивме поконкретни информации дали била употребувана во поширок општествен контекст, Камулијанската икона и Мандилионот имаат функција на народни заштитници, во некои ситуации штитат цели градови, а во некои ситуации се дел од воените походи. Китцингер смета дека овој тип на икони ја заменува старата римска паладија (градски заштитник).⁴⁵ Од една страна тоа може да се третира за плаузабилно, бидејќи Мандилионот од Едеса има директна интервенција во спасувањето на градот, но Камулијанската икона во текот на нејзината генеза и првично егзистирање не е повр-

⁴² Agostino (ed.) 1959, 91.

⁴³ Louth 2002, 31 (I.17), 34 (I.21), 38 (I.24).

⁴⁴ Price 2018, 345.

⁴⁵ Kitzinger 1954, 109-112; Brubaker and Haldon 2011, 35.

зана со таква функција, а што се однесувам до моментите кога била носена околу ѕидините на Константинопол во текот на одбрана од Аварските напади во 626 година, знаеме дека прототипот немал директна интервенција во спасувањето, туку веројатно иконата имала морална поддршка за населението и апотропејска улога.⁴⁶

Најважно е првично да се согледа дека неракотворните икони се наменети за контакт со масата, а не за индивидуален контакт. Второ, со нивното појавување за прв пат некоја света слика почнува да биде канал за директно божествено дејствување (иконата од Едеса), а и обратно преку неа да се почитува нејзиниот прототип (Камулијанската икона). Трето, никогаш претходно не се сретнале во контекст на почитување на икона/света слика глаголи како „*adoro*“ и „*θρησκεύω*“ кои наведуваат на обожување, а не само на едноставно почитување. Четврто, постоењето на иконите се оправдува преку воплотувањето Христово.

Сите овие четири новости што ги извлековме се сублимација на различните појави, тоа не значи дека се појавиле кај сите неракотворни икони, туку поединечно се појавуваат кај различните епизоди за различните икони. Исто така, овие четири новости се само маргинални искази и феномени од општите наративи на изворите, немаат некоја сериозна важност за авторите. Но колку и да зборуваме за споредни искази или нетолку истакнати појави во тој период, неминовен факт е дека неракотворните икони во втората половина на VI век ја засилуваат својата манифестација и даваат новно светло на дотогашната улога на света слика. Недвосмислено, ваквата манифестација на неракотворните икони го отворила и поплучила патот кон она што го нарекуваме *икона*, по дефиниција, во VIII век.

⁴⁶ Kitzinger 1954, 112; Mai (ed.) 1853, 428; Agostino (ed.) 1959, 193; Иако главно се мисли дека околу ѕидините биле носена Камулијанската икона, не е егзактно кажано на која икона се мисли. За тоа види повеќе во: Van Dielen 1972, 174-178.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ

- Agostino, P. (ed.). *Giorgio di Pisidia Poemi*. Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959.
- Bidez, J. & Parmentier, L. (eds.). *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. Methuen, Londno, 1898, repr. 1979.
- De Boor, C. (ed.). *Cedrenus, Historiarum compendium*. Impensis Ed. Weberi, Bonnae, 1834.
- De Boor, C. (ed.). *Theophylacti Simocattae historiae*. Teubner, Leipzig, 1887, repr. 1972.
- Eusebius Pamphili. *Ecclesiastical History*, books 1-5, The Fathers of The Church, transl. by Roy J. Deferrari. Catholic University of America Press, Washington D. C., 1953.
- Geyer, P. & Cuntz, O. (eds.). *Itineraria et alia geographica: [Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica]*, CCHL 175. Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1965.
- Hamilton, J. F. & Brooks, W. E. (transl.). *The Syriac Chronicle known as that of Zacharias of Mitylene translated into English*. Methuen & Co., London, 1899.
- Kotter P.-B. (ed.). *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Band 3. Contra imaginum calumniatores orationes tres*. Walterde Gruyter, Berlin, 1975.
- Lamberz, E. (ed.). *Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones I-III* vols. III pars I. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2008.
- Lamberz, E. (ed.). *Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones IV-V*, vols. III pars II. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2012.
- Lamberz, E. (ed.). *Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones VI-VII*, 3 vols. pars III. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2016.
- Louth, A. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Mai, A. (ed.). *Patrum Nova Bibliotheca*, T. VI. Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, Rome, 1853.
- Migne, J. P. (ed.). *Patrologia Graeca*, T. 37. Paris, 1857.
- Migne, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, T. 32. Paris, 1879.
- Migne, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, T. 41. Paris, 1845.
- Nicéphore. *Discours contre les iconoclastes*. traduction, présentation et notes par M.-J. Mondzain-Baudinet, éditions Klincksiek, Paris, 1989.
- Phillips, G. (transl.). *The Doctrine of Addai, the Apostle*. Truth & Co, London, 1876.
- Price, R. (transl.). *The Acts of the Second Council of Nicaea*, 2 vols. Liverpool University Press, Liverpool. 2018.
- Whitby, M. (transl.). *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool University Press, Liverpool, 2000.
- Whitby, M. & Whitby, M. (transl.). *The History of Theophylact Simocatta*. Oxford University Press, NY, 1986.
- Wilkinson, J. (transl.). *Jerusalem pilgrims before the Crusades*. Ariel, Jerusalem, 1977.
- Van Dieten, J.-L. (ed.). *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. his Johannes VI. (610-715)*. Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1972.
- Св. Јован Дамаскин. *Точно изложение на православната вера*, прев. Васко Цветковски. Макавеј, Скопје, 2016.

Штрбеvски, Миле. и fак. Мулев, Ј. (прев.). *Свештени канони на Светата Православна црква*. Повардарска Епархија – „Св. Ѓорѓи Полошки“, Велес, 2011.

ЛИТЕРАТУРА

- Alexakis, A. *Codex Parisinus Graecus 115 and its archetype*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1996.
- Alexander, P. “The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 35-66.
- Anderson, B. “Images in Byzantine Thought and Practice, ca. 500–700”, in Humphreys M. (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Brill, Leiden/Boston, 2021, pp. 144-190.
- Brubaker, L. “Icons before Iconoclasm?”, *SSCIS* 45 (1998), pp. 1215–1254.
- Brubaker, L. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. Bristol Classical Press, London, 2012.
- Brubaker, L. & Haldon, J. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Cameron, A. “The History of the Image of Edessa : The Telling of a Story”, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), pp. 80-94.
- Charles-Murray, M. “Art and the Early Church,” *The Journal of Theological Studies*, n.s., 28.2 (1977), pp. 303-345.
- Dobschuetz, E. (ed.). *Christusbilder (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge, III)*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1899.
- Desreumaux, A. *Histoire du roi Abgar et de Jésus*. Brepols, Turnhout, 1993.
- Eastmond, A. “Between Icon and Idol: The uncertainty of imperial images”, in Eastmond A. & James L (eds.), *Icon and Word: The Power of Images in Byzantium*, Ashgate Pub Ltd, 2003.
- Giakalis, A. *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical*. Brill, Leiden; Boston, 2005.
- Grabar, A. *Martyrium*, vol. II. Collège de France, Paris, 1946.
- Guscini, M. *The image of Edessa*. Brill, Leiden; Boston, 2009.
- Hetherington, P. “The image of Edessa: some notes on its later fortunes”, in Jeffreys, E. (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 192-205.
- Jensen, M. R. *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*. Fortress Press, Minneapolis, 2004.
- Kitzinger, E. “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8 (1954), pp. 83-150.
- Lampe, G. W. H. (ed.). *A patristic greek lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Limouris, G. *Icons, windows on eternity: theology and spirituality in colour*. WWC Publications, Geneva, 1990.
- Lorber, J. *A Correspondence of Jesus with the King of Edessa*. Salt Lake City, 1986.
- Mango, Cyril, “The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750—850”, in Ševčenko, I. & Mango, C, *Byzantine books and bookmen*, Dumbarton Oaks, Washington D. C., 1975, pp. 29-46.
- Mussinelli, S. “De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri duo. Traduzione e studio”, Elaborato, Università degli Studi di Milano, 2015/2016.
- Nicolotti, A. *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin*. Brill, Leiden; Boston, 2014.

- Ouspensky, L. *Theology of the Icon*, vol. I, transl. by Anthony Gythiel with select. transl. by Elizabeth Meyendorff. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood: NY, 1992.
- Ouspensky, L. & Lossky, V. *The Meaning of Icons*, transl. by G.E.H. Palmer and E. Kadloubovsky. SVS Press, NY, 1989.
- Runciman, S. "Some Remarks on the Image of Edessa", *Cambridge Historical Journal* 3, no. 3 (1931), pp. 238-252.
- Speck, P. "Bilder und Bilderstreit", *Varia VII*, *Poikila Byzantina* 18 (2000), pp. 53—74.
- Speck, P. "Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung", *Varia III*, *Poikila Byzantina* 11 (1991), pp. 163—247.
- Ven, P. D. "La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787", *Byzantion* 25/27, no. 1 (1955), pp. 325-331.
- Острогорски, Г. *О веровањима и схватањима Византинца*. Просвета, Београд, 1970.

Filip MARKOVSKI
MA in History

ON SOME PROBLEMS AND PECULIARITIES RELATED TO
BYZANTINE ACHEIROPOIETA IN THE 6TH AND 7TH C.
AND THEIR ROLE IN THE DEVELOPMENT OF THE
REVERENCE OF HOLY IMAGES

(summary)

This paper addresses some problems related to the research of sacred images in Byzantium, and further makes a specific review of certain character manifestations of the acheiropoieta. The 6th and 7th centuries have been taken as a chronological framework, on the one hand, as the centuries when the the acheiropoieta were widely manifested for the first time, and on the other hand, as a suitable period for the formation of a research unit. The paper is divided into two parts. In the first part, the difficulties with the sources, which every researcher encounters, are discussed, and in the following, views on the latest research related to the same topic are presented. The purpose of the first part is to build a perception why the second part of the paper cannot go into some details. The second part of the paper focuses on specific characteristics of the acheiropoieta that have not been detected until now, or, characteristics that played a role in building the definition of the icon of the Seventh Ecumenical Council. At the end of the research, the unequivocal role of the acheiropoieta during the assumed evolutionary process on the respect of Christian sacred images will be confirmed; and thus this paper can be freely placed in the block of more traditional researches done on this topic - according to the division made in the first part.

