

УДК 94(4) 726/802

Сергій Мілютін

**ІКОНОБОРСЬКИЙ КОНФЛІКТ У ВІЗАНТІЇ: «СХІД» ПРОТИ «ЗАХОДУ»?**

*У статті розглянуто правомірність припущення, що іконоборський конфлікт у Візантійській імперії став результатом протистояння між православним заходом та іконоборським сходом. Проаналізовано ставлення до ікон з боку монофізитів, павлікян, малоазійських єпископів та військових, котрі комплектувалися зі східних провінцій імперії. Визначено, що, незважаючи на полікультурний характер східних провінцій Візантії, означена теорія має під собою фрагментарну доказову базу і не відповідає історичним реаліям.*

*Ключові слова: іконоборство, ікона, павлікяни, монофізити, Лев III Ісавр.*

У 730 р. імператор Лев III Ісавр (717–741 рр.) видав іконоборський едикт і таким чином заборонив вшановувати ікони на всій території Візантійської імперії. Втручання василевса у релігійну сферу викликало кризу всередині церкви та масштабний конфлікт між гонителями і захисниками ікон.

В історіографії візантійського іконоборства склалася думка, що вороже ставлення до ікон зародилося у східних провінціях імперії, відповідно Захід в означеній формулі позиціонується, як противник іконоборської єреси та центр захисників ікон. Головними аргументами на користь цієї концепції історики вважають: походження імператорів-іконоборців Льва III Ісавра, Костянтина V Копроніма і Льва V Вірменина зі східних провінцій Візантії; існування на сході імперії секти павлікян та єреси монофізитства; наявність опозиції до святих ікон з боку малоазійських єпископів; вороже ставлення до образів переважної частини армії, що комплектувалася із східних областей імперії.

Концепція географічної поляризації візантійського суспільства на «іконоборський схід» та «православний захід» має давні традиції. Вперше на інтуїтивному рівні вона була висловлена ще у XIX ст., однак у цілісну теорію трансформувалася тільки на початку XX ст. Означена теорія знайшла відображення у науково-дослідній діяльності: О. Васильєва [1–2], Г. Острогорського [3], А. Карташева [4], С. Геро [5–6], С. Брока [7], П. Шпека [8], С. Заплатнікова [9] та О. Величко [10].

Мета статті: проаналізувати доказову базу та аргументацію теорії географічної поляризації візантійського суспільства під час іконоборського конфлікту в епоху правління Ісаврійської династії.

Аналіз доказової бази означеної теорії слід розпочати з ініціатора іконоборської політики – Льва III Ісавра. Імператор походив із сирійського містечка Германікеї, однак через активну арабську експансію був змушений перебратися до Фракії. Походження імператора із східних провінцій імперії, що межували з підконтрольними арабам територіями, дало підстави окремим дослідникам звинуватити Льва III у тому, що василевс запозичив у мусульман ненависть до образів. У письмових першоджерелах можна знайти наступний фрагмент: «Нечестивий не тільки помилявся стосовно відносного поклоніння святим іконам, але й сквернословив на присвяту Богородицю і всіх святих; проклятий цар зневажав їх мощі, як роблять це його вчителі араби» [11]. В іншому фрагменті своєї хроніки Феофан Сповідник продовжує вбачати коріння іконоборства у мусульманських симпатіях Льва III Ісавра: «Імператор закрив усі школи і благочестиве вчення часів святого і великого Костянтина, що понині править – згасло, а винищувачем усього прекрасного був Леон, котрий засвоїв сарацинські міркування» [11].

Слід зазначити, що Феофан Сповідник був істинним поборником православної віри та захисником ікон і через свої релігійні переконання відчував сильну неприязнь до Льва III Ісавра. Однак виникає питання, що спонукало Феофана до того, щоб звинуватити імператора у симпатії до мусульман? Більшість істориків висловлюють припущення, що головним аргументом для звинувачення василевса у симпатіях до мусульман стало наслідування імператором іконоборської політики халіфа Йазіда II. Зокрема Феофан у «Хронографії» згадує: «Підступний іудей із Лаодікеї, від приморської Фінікії, прийшовши до Ізід (Йазід II) проголосив йому, що той буде правити над арабами сорок років, якщо знищить в усіх християнських церквах на території своїх володінь всі святі ікони, котрі вшановують християни. Ізід повіривши йому оприлюднив вчення проти святих ікон; але завдяки благодаті Господа нашого Ісуса Христа і заступництву пречистої Матері Його, і всіх святих у тому ж році помер Ізід, і більшість навіть не чули про його дії спрямовані проти ікон. Однак цар Леон, прийнявши це беззаконне і гірке зловчення, спричинив нам безліч нещастя, знайшовши однодумця собі у цьому невігластві Вісіра, народженого від християн з Сирії, котрий відлучився від віри у Христа, й перейняв арабське вчення» [11].

Більшість сучасних дослідників скептично сприймають версію стосовно того, що імператор міг перейняти іконоборство від мусульман, адже василевс був непримиренним борцем з арабською експансією і ніколи не виказував реальних симпатій ісламу чи арабським правителям.

У свою чергу окремі дослідники, під час пошуків причин іконоборської політики, висунули фантастичну теорію, що Лев III Ісавр прагнув використати іконоборство у місіонерських цілях для того, щоб полегшити перехід мусульман у християнство, однак ця теорія була висловлена на основі помилкових інтуїтивних здогадок і не має під собою реальної доказової бази.

Крім того, ряд фахівців аналізуючи особливості мусульманського мистецтва прийшли висновку, що для ісламу властиві не стільки прояви іконоборства скільки аніконізму, однак слід зазначити, що ісламська аніконічна традиція була порівняно молодою і не встигла сформувати у візантійському культурному середовищі міцні позиції на момент виходу іконоборського едикту Льва III Ісавра [12; 13, с. 42].

У полемічних творах, що належать захисникам ікон, іконоборці часто позиціонуються, як нові іудеї, означене порівняння дало підстави окремим історикам висловити припущення, що візантійське іконоборство бере свій ідейний початок з іудейського аніконізму. Слід зазначити, що в іудаїзмі простежується відмова від звичного для давніх культур використання зображень божества у культовій практиці. Матеріальні об'єкти, тим більше створені людськими руками, не могли з точки зору іудейського світогляду вмістити в собі трансцендентне божество [14, с. 205]. Євреї вважали неможливим створення образу Божого, тому що Бог не має тілесної форми. Бог настільки перевершує все існуюче, що будь-які спроби створення зображень та поклоніння їм лише породжують віру у нових богів, при цьому виникає суперечність заповіді єдинобожжя. Наявність зображень применшує Божественну велич і підриває віру в Його абсолютну перевагу над світом, відповідно неможливість зображення підкреслює винятковість Бога [15, с. 11–12].

В іудаїзмі Бога пізнають тільки через Його слово, яким воно явлено в Торі. Слово в євреїв мало зримий образ, наповнений особливою, божественною силою. У свою чергу у християнстві, пізнати Бога можна через Христа. Спілкування з ним можливо через різні матеріальні предмети – ікони, хрести, мощі. Предметний характер, спілкування з Богом, обумовлений розвитком не стільки абстрактного, як у євреїв, скільки конкретного типу мислення. Це являється одним із фундаментальних принципів у формуванні ідеї християнської мистецької традиції. Церковне мистецтво у християнстві відігравало дидактичну функцію у той час як в іудаїзмі мистецтву відведено другорядна роль і воно здебільшого виконувало декоративну функцію [16, с. 6].

Зважаючи на те, що Лев III Ісавр частину свого життя провів у східних провінціях імперії, окремі історики висловили припущення, що майбутній імператор перейняв іконоборські настрої від місцевих монофізитів. Цю концепцію у своїх дослідженнях розвивали: Г. Острогорський [3], А. Карташев [4], Е. Гергей [17], К. фон Шенборн [18] і Сер Д. Норвіч [19].

Зокрема, на думку К. фон Шенборна, монофізитське коріння іконоборства простежується у тому, що іконоборці, як і монофізити не використовують вчення про «зіставну іпостась» Христа [18]. Однак такий висновок австрійського теолога викликав зауваження з боку В. Баранова, котрий вважає, що відсутність концепції «зіставної іпостасі» з людською природою, котра не має власної іпостасі, однак існує в іпостасі Логоса, не доводить зв'язок іконоборства з монофізитством, а може вказувати на антиохійську богословську традицію, що побудована по принципу «одна природа – одна іпостась» [13, с. 47].

Слід зазначити, що у христологічній аргументації своїх позицій іконоборці та захисники ікон намагалися звинуватити один одного у сповіданні арианства, несторіанства чи монофізитства, адже обидві сторони конфлікту вважали себе істинними поборниками християнської віри і визнавали попередні Вселенські собори. Іменування опонентів еретиками, іудеями чи сарацинами слід сприймати не, як доказ їх приналежності до означеної групи, а як риторичний прийом у полеміці з ідейними супротивниками. Крім того, звинувачення іконоборців у несторіанстві чи монофізитстві можна пояснити обмеженістю окремих православних теологів, котрі свідомо чи несвідомо не бажали визнати іконоборство принципово відмінним явищем, що не мало відношення до попередніх релігійних відхилень.

Зважаючи на обмежену кількість христологічних доказів причетності монофізитства до іконоборської ересі, окремі історики розпочали пошук іконофобських настроїв у середовищі монофізитів. А. Карташев зазначає, що монофізитський єпископ Філоксен із сирійського міста Іерополь прагнув відмінити ікони у своїй єпархії [4, с. 1084]. Крім того, на переконання історика, Севір Антиохійський також підозріло ставився до ікон Христа, янголів і зображення Святого Духа у вигляді голуба. У другій половині ХХ ст. С. Брок піддав критиці концепцію стосовно можливого впливу монофізитства на формування візантійської іконоборської традиції, аргументуючи це тим, що монофізити, як і халкідоніти вшановували едеський нерукотворний образ [7].

З плином часу концепція монофізитського походження іконоборства зазнала певної трансформації. Зокрема М. ван Есбрук висловив припущення, що вірменське іконоборство могло в ідейному плані вплинути на гоніння проти ікон у Візантії [20]. Слід зазначити, що неприязнь до ікон у вірмен зародилася ще до виходу іконоборського едикту Льва III Ісавра. Причиною іконофобських настроїв у Вірменії прийнято вважати неприйняття місцевою інтелектуальною елітою постанов Халкідонського собору, адже католикос Моїсей II заборонив приймати від греків ікони, книги і святі мощі, позиціонуючи їх як поклоніння людській плоті, тобто потенційно можливий прояв несторіанства [21, с. 44]. З. Акопян аналізуючи іконографію вірменських пам'яток прийшов висновку, що для середньовічної Вірменії характерна наявність двох конфесійних напрямків – монофізитського і діофізитського, котрі постійно впливали на стан вірменської мистецької традиції [22, с. 168]. Особливо яскраво це простежується у вірменських іконах на котрих художники зображали хрест. В. Лур'є висловив сміливу гіпотезу, що Лев III Ісавр під час військової служби у східних провінціях зблизився з Смбагом Багратуні, котрий слідує заповіту Саака III Дзоропероці негативно ставився до вшанування всіх християнських символів, крім хреста, і таким чином імператор, несвідомо міг запозичити від вірмен іконоборські ідеї [23, с. 527]. Однак слід зазначити, що хрест був універсальним символом для більшості конфесійних груп, котрі позиціонували себе, як істинних християн. Крім того, Вірменія не виказувала винятково іконофобські настрої, адже частина вірмен виступала на захисті ікон і не підтримала політику знищення святих образів. Посилення іконоборської політики спонукало її противників до еміграції, однак через стан джерельної бази науковцям не відомі її справжні масштаби. Про міграцію частини інакомислячих свідчить той факт, що у VIII ст., рятуючись від переслідування, група вірменських черниць, що сповідувала православ'я покинула Візантію і прибула у Неаполь, де вони заснували монастирську обитель [21].

В окремих дослідженнях, що присвячені пошуку причин іконоборської політики можна знайти твердження, що на формування іконоборського руху вплинули релігійно-філософські ідеї маніхеїв, котрі у Візантії були відомі як павликіани [24, с. 22]. Павликіанство зародилося у VII ст. на території візантійської Вірменії, як опозиційний рух проти податкової та релігійної політики імперії. А. Карташев, писав про ініціатора візантійського іконоборства: «Лев III виріс у тій місцевості та звик до іконоборських понять, характерних для павликіанства» [4, с. 1082]. Незважаючи на посилений інтерес до історії павликіанської єресі, дослідникам про неї відомо порівняно мало. Г. Курбатов, аналізуючи світогляд павликіан прийшов висновку, що сектанти заперечували існуючу у той час церковну організацію, пишний культ богослужіння та не визнавали ікони [25, с. 84]. У релігійному плані павликіани визнавали тільки Новий Завіт, виключення становили лише два послання апостола Петра, що стосується Старого Завіту павликіани його повністю ігнорували [26, с. 158].

На нашу думку, негативне ставлення павликіан до ікон не має ніякого відношення до позиції іконоборців стосовно образів. Світогляд павликіан базувався на духовно-християнському ідеалізмі адже в їх системі орієнтирів та життєвих цінностей не було місця релігійному матеріалізму. Попри те, що іконоборці зневажали святі образи вони вшановували хрест, павликіани у свою чергу вважали хрест символом страждань Спасителя і відповідно символом, котрий недостойний вшанування. Слід також зазначити, що негативне ставлення до маніхейської єресі простежується у законодавчій діяльності Льва III, зокрема в Еклозі є положення, що стверджує: «Маніхеї і монтаністи караються мечем» [27, с. 73]. Ми вже наголошували на тому, що павликіани заперечували Старий Завіт, для іконоборців властива діаметрально протилежна позиція, що простежується у ранній аргументації ідеології іконоборства, котра має яскраво виражений старозавітний характер.

Слід зазначити, що Льва III Ісавра важко запідозрити у симпатіях до павликіан, однак це не стосується його сина Костянтина V. В історіографії часто можна зустріти твердження, що Костянтин Копронім використовував громади павликіан у релігійних цілях: зокрема, імператор переселяв павликіан із сходу імперії на захід, що дало підстави окремим історикам звинуватити василевса у проведенні політики асиміляції для того, щоб зменшити вплив захисників ікон у західних провінціях. Однак ця теорія не враховує той факт, що переселення павликіан із сходу на захід переслідувало не релігійну, а військову мету. Військова ситуація на східних та західних кордонах імперії мала різний ступінь тяжкості. Після того, як імператор у 751 р. захопив Мелітену, Феодосіополь, Малатію і Самосат та дійшов до старого римсько-персидського кордону він зрозумів, що не зможе втримати під своїм контролем захоплені землі, і був змушений використати тактику «випаленої землі». Місцеве християнське населення переселено в інші регіони держави, а фортечні укріплення знищені для того, щоб позбавити противника важливих форпостів у регіоні. О. Величко, аналізуючи ситуацію, що склалася на арабо-візантійському кордоні прийшов висновку, що перманентні поразки арабів та внутрішня нестабільність змусили мусульман піти на переговори і заключити мирний договір із Візантією [10, с. 54]. У свою чергу західні території імперії страждали від постійних нападів болгар, що призвело до різкого зменшення чисельності візантійського

населення на Балканах. Відповідно для того, щоб вирішити цю проблему Костянтин V скориставшись стабілізацією військової ситуації на арабо-візантійському театрі бойових дій, переселив частину жителів східних провінцій на Балкани. Крім того, міграційна політика імператора не зводилась виключно до переселення вихідців із східних провінцій: зокрема для вирішення демографічної кризи, що спостерігалася у столиці після чергової епідемії, василевс розпорядився поселити у Константинополі сім'ї, що походили з Еллади та інших західних областей.

Наступний аргумент, котрий використовують прихильники теорії географічної поляризації у вивченні причин візантійського іконоборства стосується малоазійського єпископату. Дослідники, котрі відстоюють ідею «іконоборського сходу» і «православного заходу» стверджують, що до рішення заборонити ікони, імператора Льва III Ісавра, спонукали єпископи із східних провінцій імперії – Костянтин Наколійський і Фома Клаудіопольський. Зокрема О. Величко вважає, що напередодні виходу іконоборського едикту у столиці сформувалася група впливових церковних ієрархів, що підозріло ставилися до зростання популярності культу вшанування ікон. На думку дослідника, до цієї групи входили: Костянтин Наколійський, Фома Клаудіопольський, Феодосій Ефеський та синкел Анастасій [10, с. 34].

Сучасники іконоборського конфлікту висловлювали різні міркування стосовно ролі малоазійського єпископату, однак при цьому не виказують сумнівів у тому, що Костянтин Наколійський і Фома Клаудіопольський підтримували гоніння проти ікон. Феофан Сповідник у «Хронографії» згадував: «Єпископ Наколійський, був людиною сповненою всілякої скверни, що жив у невігластві і розділяв з царем його нечестя» [11]. Крім того, в іконоборстві Костянтина Наколійського на VII Вселенському соборі звинувачує константинопольський патріарх Тарасій (784–806), котрий називає єпископа винуватцем іконоборської ересі [9, с. 31]. У свою чергу патріарх Никифор (806–815) не вважав єпископа Наколійського головним ініціатором іконоборської смуги у Візантії, однак при цьому не сумнівався у тому, що Костянтин негативно ставився до ікон [28].

Окремі ієрархи підозріло ставилися до релігійних переконань Костянтина, це змусило Наколійського єпископа відвідати столицю та особисто зустрітися з патріархом Германом. Під час аудієнції у патріарха, Костянтин заявив, що його ставлення до ікон обумовлено Старозавітним правилом, що забороняє поклонятися усьому, що створено людськими руками. На, що патріарх відповів: «Не слід поклонятися рукотворному, тобто тому, що виготовлено людськими руками; тоді як святих мучеників Христових ми вважаємо справжніми перлинами віри, достойними всілякої честі і закликаємо до їх гідності» [9, с. 32]. На думку С. Заплатнікова, приведений фрагмент не доводить того, що Костянтин Наколійський був ересіархом [9, с. 33].

Для підтвердження своєї гіпотези С. Заплатніков приводить фрагмент із листа патріарха Германа адресованого Костянтину Наколійському: «Нашим посланням ми закликаємо твою боголюб'язність негайно особисто передати наш лист боголюб'язному митрополиту, виказати йому всіляку пошану та підкорятися йому відповідно до ієрархічних порядків. Ти не стверджував нічого образливого для Господа чи Його святих, нічого такого не говорив і не скоїв по відношенню до святих ікон» [9, с. 33].

Інший представник малоазійського єпископату Фома Клаудіопольський на думку більшості істориків не був настільки неоднозначною особистістю, як Костянтин Наколійський, однак це не зовсім відповідає історичним реаліям. Про єпископа Фому науці відомо надто мало, щоб з впевненістю говорити про його релігійні переконання. Зокрема історикам достеменно невідомо конкретно де знаходилося єпископство Фоми, адже у східних провінціях імперії було декілька міст, що носили назву Клаудіополь. Потенційно це місто могло знаходитися в Ісаврії або Галатії. Крім того, в історичній науці склалася думка, що патріарх Герман не був проінформований про реальний стан речей у єпархії Фоми, про що свідчить послання патріарха адресоване єпископу.

С. Гріффіт, аналізуючи роль малоазійського єпископату у розповсюдженні іконоборських настроїв на території Візантії, прийшов висновку, що полеміка між мусульманами та християнами стосовно легітимності вшанування ікон могла викликати в окремих ієрархів негативне ставлення до образів [29, р. 312]. Однак історичні факти свідчать, що припущення вченого не має під собою міцної доказової бази, адже якщо припущення С. Гріффіта відповідає історичним реаліям тоді іконофобські настрої повинні були мати широку популярність серед християнських ієрархів на території халіфату. Втручання Льва III Ісавра у сферу віровчення викликало критику з боку підданого арабського халіфа – Іоанна Дамаскіна. Крім того, дізнавшись про початок боротьби василевса проти вшанування ікон, східні патріархи не підтримали іконоборську політику імператора. Показовим є приклад єпископа Козьми Комантіна Епіфанського, котрий після звинувачення у розкраданні церковного майна, рятуючись від правосуддя відпав від православ'я та перейшов на бік іконоборців. У відповідь на це патріархи Феодор Антіохійський, Феодор Єрусалимський і Козьма Олександрійський відлучили відступника від церкви. Впродовж правління імператорів-іконоборців східні патріархи виказували моральну підтримку захисникам ікон впродовж

усього іконоборського конфлікту, а їх представники у 787 р. взяли активну участь на VII Вселенському соборі де засудили гоніння проти ікон, як єретичне та помилкове вчення.

Окремі історики зазначають, що у пізніших документах імена малоазіатських єпископів зникають, аргументуючи це тим, що Костянтин Наколійський і Фома Клаудіопольський не мали високого авторитету серед нового покоління іконоборських ієрархів [30, р. 136; 31, р. 105]. Однак на нашу думку аргумент, що стосується відсутності пізніх згадок про Костянтина і Фому носить спекулятивний характер, що окремі історики часто намагаються використати для захисту представників малоазіатського єпископату. К. Максимович зазначає, що діяльність Костянтина та Фоми не мала імперського розмаху. Крім того, результати їх політики були помітні тільки у масштабах підконтрольних їм єпархій, однак незважаючи на це ідейна основа іконоборства, котру сприйняла світська влада, закладалася саме малоазіатськими єпископами [32, с. 238]. Провідний фахівець у сфері вивчення візантійського іконоборства С. Геро називав боротьбу проти образів – імператорською єрессю, що і не дивно, адже незважаючи на вороже ставлення до ікон частини жителів Візантії, імператори спромоглися підняти боротьбу проти ікон на якісно новий рівень та перетворили іконоборство на складову державної політики. У сучасній історичній науці закріпилася думка, що єпископи Фома та Костянтин були названі головними винуватцями іконоборської політики під час VII Вселенського собору для того, щоб не дискредитувати імператрицю Ірину та її сина Костянтина VI, котрі були прямими родичами імператорів-іконоборців.

Останній аргумент на користь теорії географічної поляризації візантійського суспільства стосується участі військових в іконоборському конфлікті. В історіографічній традиції склалася думка, що на початковому етапі боротьби світської влади проти ікон на сході імперії не спостерігалось організованого військового спротиву проти втручання василевса у сферу віровчення у той час, як в Елладі та Італії частина військових не підтримала релігійну політику імператора.

Виникає питання чому так сталося, що бунт проти імператора-іконоборця розпочався саме в Італії та Елладі у той час як східні провінції зберігали лояльність Льву III Ісавру? Окремі дослідники висловлюють думку, що це пояснюється інтенсивністю бойових дій на сході імперії, що не дозволило частині армії приєднатися до групи незадоволених релігійною політикою імператора. Однак цей аргумент має обмежений характер, адже в Італії після вбивства равенського екзарха Павла та активізації лангобардів ситуація прийняла загрозливий характер. Крім того, детальний аналіз повстання Тиберія Петасія свідчить, що бунтівник з Тоскани не мав вдосталь ресурсів для того, щоб транспортувати свої нечисленні війська під стіни візантійської столиці. Відсутність сильного флоту та значних людських ресурсів в італійських бунтівників наводить на думку, що Тиберій Петасій переслідував локальну мету, а ідея реставрації ікон з його боку була використана у пропагандистських цілях. Про масштаб бунту свідчить той факт, що навіть папа Григорій II (715–731), котрого прийнято вважати захисником ікон не забажав підтримати Тиберія, скоріше за все понтифік не сприймав бунтівника серйозно і відчувши небезпеку з боку лангобардів вирішив примиритися з імператором-іконоборцем.

Ситуація в Елладі мала іншу специфіку, адже у виступі Козьми проти Льва III Ісавра простежується бажання відновити ікони, а не просто прагнення захопити владу, як у Тиберія Петасія. Демагогічні заклики лідерів повстання допомогли їм отримати підтримку частини військових, однак їх спроби захопити трон було швидко придушений імператором, котрий у морській битві розбив бунтівників. Лідери повстання були страчені, а прості солдати по мірі своєї провини отримали різні ступені покарання.

Однак найбільший військовий виступ проти імператорів-іконоборців розпочав виходець саме із східних провінцій – Артавазд. У свій час Артавазд підтримав претензії Льва III Ісавра на візантійський трон, що дозволило йому зайняти високе положення у державному апараті. Артавазд одружився на дочці Льва III і на момент смерті імператора займав посаду стратіга феми Опсикій. На початковому етапі повстання, Артавазд здійснив спробу розбити Костянтина V на території Фрігії, однак імператор разом із частиною вірних йому військ встиг перебраться в Анатолію де знайшов підтримку у місті Аморій. У свою чергу узурпатор оцінивши ситуації вирішив направитися до столиці. Прибувши до Константинополя, Артавазд разом із своїми соратниками проголосив, що василевс загинув, після чого патріарх Анастасій вінчав узурпатора на царство [33, с. 136].

З часом Артавазд вирішив відновити вшанування ікон, однак окремі дослідники скептично оцінюють той факт, що узурпатор здійснив реставрацію образів. Зокрема С. Геро вважає що Артавазд був іконофілом тільки за часів правління Льва III, а під час свого виступу проти Костянтина V не намагався відновити ікони, а лише прагнув захопити імператорський трон [6, р. 14]. На думку П. Шпека, Артавазд був ортодоксальним поборником і захисником святих догматів, однак відновив не ікони, а зруйноване землетрусом місто у 740 р. [8]. Стан першоджерел не дозволяє з впевненістю говорити про те, що Артавазд розпочав бунт проти імператора для того, щоб відновити ікони. Потенційно узурпатор міг переслідувати мету реставрувати образи, але

намагався відверто не виказувати свої релігійні переконання, лавіруючи між протидіючими партіями, щоб максимізувати кількість своїх прихильників на початковому етапі боротьби за трон.

У військовому протистоянні проти Костянтина Копроніма, Артавазд допустив прорахунок, що був обумовлений недосконалою роботою розвідки та станом комунікацій, що змусило узурпатора розпорозити свої сили на підконтрольній йому території. Костянтин V використав ситуацію на свою користь, що призвело до знищення основних сил Артавазда при Сардах. Після цієї перемоги імператор отримав стратегічну перевагу та порівняно швидко повернув собі трон після нетривалої облоги Константинополя.

Після перемоги Костянтина V у боротьбі з Артаваздом імператор здійснив розділення феми Опській та створив тагми, що посприяло збільшенню авторитету василевса в армії. Саме під час правління Костянтина Копроніма армія перетворилася в інструмент утвердження релігійної політики правлячої династії. Це стало можливим завдяки тому, що Костянтин V провів ряд вдалих військових походів, що дозволило імператору переконати значну частину солдат у правильності іконоборської політики. Звичайно в імперії ще відбувалися бунти та повстання, однак впродовж правління Костянтина Копроніма більше не було спроб відновити вшанування ікон з допомогою зброї.

Аналіз теорії географічної поляризації візантійського суспільства під час іконоборського конфлікту на «православний захід» та «іконоборський схід» показав, що означена теорія має еkleктичний характер та обмежену доказову базу. Безсумнівно східні провінції мали полікультурний характер, однак етнічні та релігійні групи, що представлені на сході імперії були закритими або напівзакритими і часто сприймалися переважно більшістю візантійців, як єретичні.

Висвітлення проблеми, як показує аналіз теорії географічної поляризації являється не закінченим. На наш погляд залишається актуальним дослідження ролі малоазійських єпископів у розповсюдженні іконоборських ідей на території візантійської імперії, адже аналіз джерельної бази не дозволяє з впевненістю стверджувати, що Костянтин Наколійський та Фома Клаудіопольський були єресіархами.

#### *Список використаних джерел*

1. Васильев А. А. История Византийской империи Т 1. / А. А. Васильев. – СПб.: Алтейя, 2010. – 510 с. 2. Vasiliev A. The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 / A. Vasiliev // *Dumbarton Oaks Papers*. 1956. – Vol. 9/10. P. 23–47. 3. Острогорский Г. А. История Византийского государства / Г. А. Острогорский. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 895 с. 4. Карташев А. В. Вселенские Соборы / А. В. Карташев. – М.: Республика, 1994. – 1267 с. 5. Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III / S. Gero. – Louvain: Secretariat du Corpus SCO, 1973. – 235 p. 6. Gero S. Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V / S. Gero – Louvain: Secretariat du Corpus SCO, 1977. – 191 p. 7. Brock S. Iconoclasm and Monophysites / S. Brock // *Iconoclasm* / Eds. A. Bryer, J. Herrin. University of Birmingham, March 1975. P. 53–57. 8. Speck P. Artavasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artavasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie / P. Speck –Bonn.: Habelt, 1981. – 423 s. 9. Заплатников С. В. К вопросу о роли малоазийского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века / С. В. Заплатников // *Вестник ПСТГУ*. 2013. № 4 (48). – С. 30–39. 10. Величко А. М. История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III / А. М. Величко. – М.: Вече, 2012. – 416 с. 11. Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Фиофилакта / Византиец Феофан. – Рязань.: Богослов, 2005. – 276 с. 12. Grabar O. The Mediation of Ornament / O. Grabar. – L.: Princeton University Press, 1995. – 309 p. 13. Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03 / В. А. Баранов. – Новосибирск., 2010. – 195 с. 14. Раевская Н. Ю. Культурная практика иудаизма: теургический и символический аспект / Н. Ю. Раевская // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2015. № 1 (16). – СПб, С. 204–217. 15. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность / Н. Ю. Раевская // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2011. – № 2 (12). – СПб, С. 11–19. 16. Кауфман З. М. Краткий очерк истории еврейского искусства / З. С. Кауфман. – Петрозаводск: ПИН, 2012. – 95 с. 17. Гергей Е. История папства / Е. Гергей. – М.: Республика, 1996. – 463 с. 18. Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы / К. Шёнберн. – М.: Христианская Россия, 1999. – 232 с. 19. Норвич Д. История Византии / Д. Норвич. – М.: АСТ, 2010. – 542 с. 20. Esbroeck van M. Der armenische Ikonoklasmus / M. van Esbroeck // *Oriens Christianus* 87 (2003) P.144–153. 21. Казарян И. Краткий очерк истории Армянской Церкви с I по VIII века [Электронный ресурс] / И. Казарян – Режим доступа: [http://orthodoxengland.org.uk/pdf/armenia/a\\_kratkiy.pdf](http://orthodoxengland.org.uk/pdf/armenia/a_kratkiy.pdf). 22. Акопян З. Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X–XIII вв.) [Электронный ресурс] / З. Акопян. – 2009. – Режим доступа: [http://hpj.asj-oa.am/2698/1/2009-2-3\(167\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/2698/1/2009-2-3(167).pdf). 23. Лурье В. М. История Византийской философии / В. М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с. 24. Войнова А. М. Иоанн Дамаскин и иконоборческая полемика I половины VIII века / А. М. Войнова // *Альманах современной науки и образования*. – 2009. – № 7 (26). – С. 21–23. 25. Курбатов Г.Л. История Византии. От античности к феодализму / Г. Л. Курбатов. – М.: Высшая школа, 1984. – 207 с. 26. Шагинян А. К. Из истории еретического движения павликиан Армении – предшественников балканских богомилов / А. К. Шагинян // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2010. № 1 (10). – С. 157–163.

27. Эклога. Византийский законодательный свод VIII века – М.: Наука, 1965. – 226 с. 28. Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. – Минск: Харвест, 2001. – 510 с. 29. Griffith S. Bashir/Beser: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III; the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951(2) / S. Griffith // Le Muséon. 1990. Vol. 103. 3–4. P. 293–327. 30. Dawson C. The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity / C. Dawson. – L.: The Catholic University of America Press, 2002. – 324 p. 31. Every G. The Byzantine Patriarchate, 451–1204 / G. Every. – L.: Society for Promoting Christian Knowledge, 1947. – 212 p. 32. Максимович К. А. История Древней Церкви: Ч. 1. 33–843 / К. А. Максимович. – М.: ПСТГУ, 2012. – 592 с. 33. Дашков С. Б. История византийских императоров / С. Б. Дашков. – М.: Красная площадь, 1995. – 370 с.

**Сергей Милютин**

### **ИКОНОБОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ В ВИЗАНТИИ: «ВОСТОК» ПРОТИВ «ЗАПАДА»?**

*В статье рассмотрено правомерность предположения, что иконоборческий конфликт в Византийской империи был результатом противостояния между православным западом и иконоборческим востоком. Проанализировано отношение к иконам из стороны монофизитов, павликиан, малоазиатских епископов, а также военных, что набиралось из восточных фем империи. Определено, что невзирая на поликультурный характер восточных провинций Византии, данная теория имеет под собой фрагментарную доказательную базу и не соответствует историческим реалиям.*

*Ключевые слова: иконоборчество, икона, павликиане, монофизиты, Лев III Исавр.*

**Sergey Milyutin**

### **ICONOCLASTIC CONFLICT IN BYZANTIUM «EAST» VERSUS «WEST»?**

*The article reviews the legality of the assumption that the iconoclastic conflict was the result of the confrontation between the Orthodox West and the iconoclastic East of the Byzantine Empire. The author analyzed the Pavlikian's, Monophysites', military's attitude to the icons. It was determined that despite the multicultural character of the eastern provinces of the Byzantine Empire, the theory is under congregation has a fragmented evidence base and does not correspond to historical realities.*

*Key words: iconoclasm, icon, Paulicians, Monophysites, Leo III the Isaurian.*

**УДК: 94:355.426(438+439)»1526/1528»**

**Олександра Звягіна**

### **КОРОЛІВСТВО ПОЛЬСЬКЕ І ВІЙНА В УГОРЩИНІ У ПЕРІОД 1526–1528 РР.**

*Метою цієї статті є розгляд початку та першого етапу локального конфлікту – війни в Угорщині у 1526–1528 рр., який мав загальноєвропейське значення та вплинув на формування кордонів та розташування політичних сил в Центрально-Східній Європі у період раннього нового часу. В роботі зроблений аналіз перебігу конфлікту в умовах залучення до нього на рівні дипломатії третьої сторони – Королівства Польського, що було одним з відображень політичного протистояння між династіями Габсбургів та Ягеллонів у першій половині XVI ст. Розглянуті особливості польської дипломатії в умовах війни в Угорщині та неоднозначність політики Ягеллонів та її методів, зважаючи на потребу збереження впливу власної династії та її позиції в регіоні.*

*Ключові слова: Королівство Польське, Угорщина, Ягеллони, Габсбурги, дипломатія.*

Для Європи період кінця XV – першої половини XVI ст. був перехідним етапом між Середньовіччям та раннім Новим часом, що стало причиною кардинальних змін та територіальних трансформацій. Локальні конфлікти в цей час мали загальноєвропейське значення та були невід'ємною складовою міжнародних відносин, визначаючи розвиток та напрями зовнішньої політики європейських держав на кілька сторіч вперед, що обумовлює актуальність дослідження.

Одним з таких конфліктів стала війна за угорську корону, яка тривала упродовж майже всього XVI ст. і визначила не тільки нові територіальні межі, але й розташування політичних сил у Центрально-Східній Європі.

Метою роботи є спроба проаналізувати та узагальнити на основі наявних джерел та історіографії роль Королівства Польського на першому етапі угорського конфлікту у період 1526–1528 рр.

У науковому обігу наявна значна кількість джерел, які надали нам можливість окреслити та визначити роль Польщі в Угорщині у 1526–1528 рр. Важливим є збірник листів, посольських інструкцій, дипломатичних звітів і донесень часів правління польського короля Сигізмунда I