



Алегоричне зображення іконоборства
Мініатюра з Хлудівської псалтирі

С. Ю. Мілютін

ІСТОРІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОБОРСТВА

Однак цар Леон, прийнявши це беззаконне і гірке зловчення, спричинив нам безліч нещастя.

Феофан Сповідник

Імператор Лев III Ісавр (717–741) уперше виступив проти популярного у Візантії культу шанування ікон 726 року, а через чотири роки видав едикт, що офіційно забороняв використання ікон у богослужінні. Уже сучасники конфлікту щодо легітимності шанування іконописних образів намагалися визначити мотиви, які спонукали імператорів до реалізації іконоборської політики. Зокрема Феофан Сповідник, свідчення якого становлять надзвичайну цінність у вивченні феномена візантійського іконоборства, вважав основним винуватцем боротьби проти святих образів імператора Лева III Ісавра, який під впливом некомпетентних радників та через необізнаність у богословських справах засвоїв негативне ставлення до ікон, властиве мусульманам [Theofanius, 1883]. Інший хроніст іконоборського періоду патріарх Никифор (806–815 гг.), як і Феофан, вважає основним ініціатором гоніння проти ікон Лева III, однак припускає, що василевс переслідував святі образи під впливом численних забобонів, які набули популярності у візантійському суспільстві напередодні виходу іконоборського едикту [Nikephoros, Patriarch of Constantinople, 1990]. На сторінках пізніх полемічних творів Никифор наголошував, що боротьба проти ікон була суто імператорською ініціативою, спрямованою на послаблення ролі столичного патріархату та церкви. Лідер чернечої опозиції Феодор Студит убачав причини іконоборства у богословській площині, а саму іконоборську ересь іменував зрадою істині [Феодор Студит, 2003]. Візантійський історик Георгій Амартол, слідуючи усталеній традиції, був переконаний, що відповідальною за іконоборство є політична верхівка імперії, яка прагнула посилити свій вплив у суспільстві, потіснивши церковні інститути.

На сьогоднішній пошук причин, що спонукали імператорів до боротьби з культом шанування ікон, є найбільш дискусійним питанням в історіографії візантійського іконоборства. Одні вчені стверджують, що причини іконоборської політики мають релігійний характер [Болотов, 2007; Гергей, 1996; Карташев, 1994; Острогорский, 2011; Griffith, 1990; van Esbroeck, 2003]; інші дотримуються думки, що іконоборство носить політично-економічні мотиви й спрямовано на відновлення імператорського авторитету [Вугу, 1889; Диль, 1914; Диль, 1948; Iorga, 1934] та збагачення державної скарбниці за рахунок монастирів [Schenk, 1896; Левченко, 1940; К. Успенский, 1950]; треті переконують, що коріння іконоборства тісно переплітається з неоплатонівською філософією [Florovsky, 1950; Озолін, 2005; Шенборн, 1999; Лурье, 2006; Баранов, 2010; Luptakova, 2014; Коцев, 2017].

Не менш важливою проблемою в історіографії візантійського іконоборства є вивчення соціальної бази сторін конфлікту [Сорочан, 1992; Афиногенов, 1997; Сенина, 2015], а також ідейної аргументації православних і їхніх опонентів [Болотов, 2007; Войнова, 2009; Меліоранский, 1901; Меліоранский, 1901; Л. Успенский, 1997; Баранов, 2010; Луховицкий, 2010; Николов, 2000]. Крім того, останнім часом активно здійснюються дослідження ролі жінок у боротьбі проти іконоборства [Охлупина, 2011]. Зазначимо, що у багатьох наукових розвідках досліджено діяльність лідерів сторін конфлікту: Лева III Ісавра [Schenk, 1896; Gero, 1973; Griffith, 1990], Константина V Копроніма (741–775) [Lombard, 1902; Gero, 1977; Rochow, 1994; Томоми, 2006; Домановский, 2007], Лева V Вірменина (813–820) [Turner, 1990; Сенина, 2014], імператриці Ірини (780–802) [Диль, 1914], Феодора Студита [Доброклонский, 1913; Доброклонский, 1914] та столичних патріархів, які виступили на захист святих образів [Андреев, 1897; Андреев, 1907; Афиногенов, 1997; Луховицкий, 2010; Заплатников, 2012; Мілютин, 2017; Every, 1947; Lamza, 1975].

Після того, як чвари щодо легітимності шанування іконописних образів вщухли, вивчення цього явища втратило актуальність для ромеїв. Інтерес до історії візантійського іконоборства відновився у XVI ст., що зумовлено полемікою між католиками та протестантами з питань віровчення. Зазначимо, що історичні розвідки цього періоду спрямовано не так на вивчення візантійського іконоборства, як на пошук аргументів для взаємних звинувачень у віровідступництві. Ідеологічна упередженість дослідників-полемістів особливо відчутно вплинула на оцінку іконоборства. Зокрема протестантська історична традиція XVI–XVII ст. відповідно до своєї світоглядної системи позитивно характеризувала діяльність візантійських іконоборців. Католицька історична традиція, а особливо Ц. Баро-

ній та Л. Мембур, зайняли відверто ворожу позицію стосовно іконоборства й оцінювали це явище візантійської історії винятково, як період занепаду та глибокої інтелектуальної кризи.

У XVIII ст. візантійське іконоборство привернуло увагу французького просвітника Ш. Монтеск'є. Він висловив припущення, що іконоборський едикт Лева III Ісавра спрямовано лише проти поширення ідолопоклонства. Варто зазначити, що учений в оцінці сторін конфлікту демонструє відверту упередженість. Зокрема він стверджує, що ушанування ікон нав'язано суспільству меркантильними ченцями та жадібною до влади церковною верхівкою, а імператорів-іконоборців позиціонує, як благородних світських правителів, які намагалися очистити християнство від шкідливих забобонів та неканонічних нашарувань.

Ідеї Ш. Монтеск'є розвинув британський історик Е. Гіббон, який скептично ставився до потреб візантійців в іконописних образах і вважав шанування ікон язичницьким відхиленням. Проаналізувавши ідейну аргументацію іконоборства, представлену на синоді 754 р., Е. Гіббон дійшов висновку, що боротьба проти вшанування ікон з погляду християнського благочестя була справедливою, що стосується аргументації захисників ікон, представленої на VII Вселенському соборі, учений вважав її непереконливою. Відновлення православного курсу в імперії Е. Гіббон оцінює як перемогу невігластва над раціоналізмом, що став можливим лише завдяки спільним старанням ченців та жінок.

Діаметрально протилежною є позиція французького вченого Ш. Лебо, який не поділяв думку Е. Гіббона щодо імператорів-іконоборців як реформаторів і захисників християнства від неканонічних нашарувань. Об'єктивну оцінку візантійському іконоборству спробував дати німецький теолог К. Вальча. Зазначимо, що учений уникає різких оцінок стосовно учасників іконоборського конфлікту й детально аналізує природу візантійського іконоборства. Крім того, на відміну від Ш. Монтеск'є й Е. Гіббона – К. Вальч вважає, що іконописні образи відігравали важливе значення у візантійському суспільстві, проте така позиція ученого не знайшла підтримки в академічній спільноті.

На початку XIX ст. важливий внесок у вивчення історії візантійського іконоборства зробив німецький учений Ф. Шлоссер. Відповідно до просвітницької історичної традиції Ф. Шлоссер трактував шанування ікон як язичницький пережиток, що став невіддільним атрибутом народної культури, однак при цьому дослідник уважав втручання імператорської влади в питання віровчення зайвим, оскільки іконоборська політика спричинила дестабілізацію в державі. Проаналізувавши писемні першоджерела Ф. Шлоссер дійшов висновку, що у Візантії ще до виходу іконоборського

едикту діяла група впливових сановників, які негативно ставилися до популярної в народі практики вшанування ікон. На думку вченого, позицію противників іконописних образів обумовлено впливом ісламу, оскільки мусульмани постійно звинувачували християн східних провінцій імперії у тому, що ті шанують ікони, тому не відрізняються від язичників, які поклоняються кам'яним ідолам.

У другій половині XIX ст. у вивченні феномена візантійського іконоборства відбулися зміни, оскільки вчені поступово почали відходити від традиційного трактування іконоборства як дискурсу щодо легітимності шанування ікон й зосередилися на суспільно-політичному й соціально-економічному аспектах конфлікту.

Важливий внесок у подальше дослідження візантійського іконоборства здійснили К. Е. Цехаріє фон Лінгенталь і К. Папаррігуполос [Paparrigupolo, 1878]. Так само, як і представники просвітницької історіософської традиції, вони називали шанування ікон відхиленням, що є пережитком язичницьких забобонів, і симпатизували іконоборцям. Під час аналізу аграрного законодавства перших імператорів Ісаврійської династії К. Е. Цехаріє фон Лінгенталь дійшов висновку, що іконоборська політика мала економічні мотиви й здійснювалася Левом III Ісавром в інтересах населення східних провінцій Візантії. Ідеї К. Е. Цехаріє фон Лінгенталю продовжив грецький історик К. Папаррігуполос, який трактував іконоборство з позиції соціально-політичної перебудови, спрямованої на знищення кріпацтва, секуляризацію суспільного ладу й установа релігійного плюралізму. Значну увагу вчений зосередив на дослідженні соціальної бази сторін конфлікту, однак у цьому питанні він не вийшов за межі панівної під той час історичної традиції і повторив тези Е. Гіббона та його послідовників стосовно того, що іконоборство підтримали прогресивні сили, а саме вище духовенство та армія, проте їм довелося зіткнутися з сильною опозицією простого народу, жінок і чернецтва. Праця К. Папаррігуполоса мала принципову новизну, однак у ній є низка недоліків, спричинених світоглядними переконаннями історика та надмірною ідеалізацією політичної діяльності імператорів-іконоборців.

Важливими для вивчення візантійського іконоборства є праці німецьких учених, з-поміж яких А. фон Гарнак, Г. Герцбергер [Герцбергеръ, 1897], Ф. Грегоровіус [Грегоровиус, 2008], К. Шенк [Schenk, 1896], К. фон Гефеле [Hefele, 1907] і К. Шварцлозе [Schwarzlose, 1890]. Услід за популярною на той час концепцією Г. Герцбергер і К. Шенк вбачали у діях Лева III Ісавра ознаки реформації М. Лютера та боротьби проти католицизму з боку німецького канцлера О. фон Бісмарка. Оригінальну гіпотезу висловив Ф. Грегоровіус, який схильний уважати, що Лев III Ісавр розпочав бороть-

бу проти шанування ікон задля того, щоб реалізувати амбітну місіонерську програму з християнізації мусульман та іудеїв [Грегоровиус, 2008], проте сучасники вченого сприйняли цю гіпотезу скептично, а окремі дослідники ігнорували, як інтуїтивну здогадку, що не має ґрунтовної доказової бази. Інший представник німецької інтелектуальної еліти – богослов і єпископ Роттенбург-Штутгартської єпархії К. фон Гефеле [Hefele, 1907] – зосередився на дослідженні історії VII Вселенського собору, що дозволило йому реконструювати окремі ідеї іконоборців.

Активну дискусію в науковому середовищі викликала праця К. Шварцлозе [Schwarzlose, 1890], специфіка, якої полягала у тому, що її автор на відміну від своїх попередників симпатизував захисникам ікон й був переконаний, що шанування іконописних образів – це невіддільна риса народного благочестя. Усупереч популярній тоді ідеалізації реформаторських прагнень імператорів-іконоборців К. Шварцлозе припустив, що втручання правителів у релігійну сферу не відповідало потребам суспільства і перешкоджало розвитку самобутньої народної культури. Окрім того, учений стверджував, що ідея іконоборства позбавлена реформаторських мотивів, а обумовлена винятково бажанням імператорів узурпувати церковну владу в державі. Проаналізувавши причини, що могли спонукати Лева III Ісавра до гоніння проти іконописних образів, К. Шварцлозе, як і Ф. Шлоссер та А. фон Гарнак, дійшов висновку, що на релігійні переконання василевса вплинуло походження зі східних провінцій імперії, де сретичні секти мали сильні позиції й негативно ставилися до виявів релігійного матеріалізму у богослужінні. Також К. Шварцлозе не оминув увагою ідейну аргументацію сторін іконоборського конфлікту, зосередившись переважно на теорії образу, розробленій Іоанном Дамаскіном і Феодором Студитом. Симпатії вченого до захисників ікон викликали критику К. Шенка [Schenk, 1896], який не розділяв ідеалістичного ставлення К. Шварцлозе до захисників ікон і був переконаний, що їхню боротьбу з іконоборцями спричинено суто економічними мотивами. Зазначимо, що теорії К. Шварцлозе бракувало доказів, однак вона дала сильний імпульс для розвитку критики панівної на той час історичної традиції, що позиціонувала імператорів-іконоборців як релігійних та політичних реформаторів.

Науковий інтерес представляє також трактування феномена візантійського іконоборства британським істориком Д. Б'юрі [Bury, 1889]. Учений погоджувався з традиційною тоді тезою, що іконоборство було спробою прогресивної частини суспільства подолати властивий для переважної більшості жителів Візантії релігійний світогляд, який, на думку історика, гальмував розвиток культури. При цьому Д. Б'юрі вбачав в іконоборстві аналог сучасної йому антиклерикальної політики, що проводилася

у Франції та Німеччині за ініціативи уряду. Перемогу захисників ікон Д. Б'юрі пояснює передусім тим, що тогочасне суспільство не було готове до радикальних світоглядних змін, оскільки ініціаторами боротьби проти шанування ікон виступило вузьке коло імператорських чиновників, а не народні маси.

У США історія візантійського іконоборства стала предметом дослідження фахівця з історії релігії Ф. Шаффа [Шафф, 2008]. Учений уважав, що дискусія довкола шанування ікон належить до галузі практичного богослужіння, не стосується філософського чи естетичного аспекту християнства й бере початок від популярного в середньовіччі культу вшанування святих. Дослідник не розділяв релігійний матеріалізм греків, однак, на думку вченого, іконоборська політика візантійських імператорів була негативною, оскільки її, на відміну від Реформації М. Лютера, позбавлено духовної основи. Причини перемоги захисників ікон Ф. Шафф убачає в тому, що іконоборська політика була непослідовною, оскільки іконоборці не боролися проти культу святих і продовжували шанувати хрест.

Посилену увагу до візантійського іконоборства виявили також російські вчені. Передусім у російській історичній науці знайшли продовження окремі ідеї К. Е. Цехаріє фон Лінгенталя [Ф. Успенский, 2011] і К. Шварцлозе [Андреев, 1897; Андреев, 1907; Болотов, 2007; Меліоранській, 1901; Меліоранській, 1907; Доброклонській, 1913; Доброклонській, 1914]. Особливий внесок у розуміння іконоборства як історичного явища належить фахівцю з християнської естетики Н. Кондакову і церковним історикам В. Болотову, О. Лебедеву та Є. Смирнову.

Н. Кондаков дійшов висновку, що іконоборську політику спричинено мілітаризацією візантійського суспільства, яка особливо посилилася за правління Лева III Ісавра і Константина V Копроніма (741–775). Учений піддав критиці теорію, що позиціонувала імператорів-іконоборців як реформаторів. Окрім того, Н. Кондаков, на відміну від просвітників та істориків-позитивістів, уважав, що гоніння проти ікон спричинило деструктивні явища, а саме численні міграції й зниження інтелектуального рівня населення, що передусім обумовлено тиском імператорської влади на чернецтво.

Значну увагу феномену візантійського іконоборства приділив О. Лебедев [Лебедев, 2004]. Науковець проаналізував ставлення до ікон у християнському середовищі й дійшов висновку, що на теренах Візантії в усі часи існувала сильна іконоборська група, яка рано чи пізно повинна була консолідуватися й заявити про себе на загальноімперському рівні. При цьому О. Лебедев, на відміну від своїх західноєвропейських колег, був переконаний, що іконоборські тенденції розвивалися незалежно від несторіанського чи монофізитського еретичного вчення. На думку науковця, іконобор-

ська політика зводилася до грубого вандалізму, а її ініціатор Лев III Ісавр був примітивним військовим, який не розумівся на тонкощах християнської догматики. При цьому, однак, відповідальність за гоніння проти ікон О. Лебедев покладає не на василевса, а на єпископа Константина Наколійського, який, як уважає учений, переконав імператора втрутитись у релігійне життя держави.

На відміну від О. Лебедева, його колега В. Болотов [Болотов, 2007] був настільки категорично налаштований проти Лева III Ісавра й високо оцінював його адміністративні та полководницькі здібності. Крім того, дослідник заперечив тезу Н. Кондакова стосовно того, що іконоборську політику спрямовано лише проти інтелектуальної еліти. Услід за Д. Б'юрі, Г. Герцбергером і К. Шенком учений стверджує, що іконоборство є аналогом антиклерикальної політики європейських урядів другої половини XIX ст. У процесі аналізу мотивів, що спонукали Лева III Ісавра до заборони шанувати ікони, В. Болотов дійшов висновку, що імператор намагався секуляризувати церкву й звести зовнішні елементи обрядовості до мінімуму.

Візантійське іконоборство стало предметом дослідження фахівця з історії християнської церкви Є. Смирнова [Смирнов, 2007]. Як і більшість його сучасників, учений зосередився на причинах іконоборської політики, а на догматичний аспект конфлікту звернув порівняно мало уваги. На думку науковця, іконоборство було винятково імператорською ініціативою й спричинене некомпетентністю василевса у питаннях християнської догматики. Крім того, Є. Смирнов поділяє думку Ф. Грегоровіуса стосовно того, що заборонаю імператор ікон намагався полегшити перехід у християнство для мусульман та іудеїв. Зазначимо, що для праці Є. Смирнова властива хронологічна неточність, зокрема учений помилково вважає, що патріарх Герман був змушений покинути столичну кафедру 733 р., а не 730 р. Також хронологічну неточність Є. Смирнов допускає стосовно єпископа Константина Наколійського, який на думку ученого, заборонив використання ікон після 726 р., проте після 723 р. немає реальних доказів іконоборської політики, санкціонованої єпископом Константином.

У перші десятиліття XX ст. у російській історичній науці інтерес до візантійського іконоборства посилювався, що сприяло виникненню загальноючих [Ф. Успенский, 2011; Васильев, 2016], а також і вузько спеціалізованих праць [Андреев, 1897; Андреев, 1907; Доброклонский, 1913; Доброклонский, 1914; Меліоранский, 1901; Меліоранский, 1907; К. Успенский, 1950].

Значний внесок у розуміння феномена візантійського іконоборства в російській історичній науці належить Ф. Успенському [Ф. Успенский, 2011].

Причини гоніння проти ікон учений убачає у зростанні ісламської загрози, що передусім обумовлено активною пропагандою мусульман, яка зводилася до звинувачень християн у політеїзмі та ідолопоклонстві. На думку Ф. Успенського, особливо чутливими до таких нападів були східні провінції імперії, де єпископат, щоб запобігти переходу віруючих в іслам, розпочав гоніння проти ікон. Також учений не заперечує потенційного впливу на іконоборську доктрину секти павлікіан. У процесі аналізу наслідків іконоборського едикту вчений дійшов висновку, що у межах Візантії опір втручання василевса в релігійні справи був незначним, однак за її межами мав епохальні наслідки, оскільки зрештою прискорив переорієнтацію Риму на союз із франками. Зазначимо, що Ф. Успенський не обмежився дослідженням іконоборської політики Лева III й зосередив увагу на подальшому розвитку іконоборської ідеології. Науковець услід за В. Болотовим здійснив спробу реконструювати постанови синоду 754 р., залучивши для цього текст постанов VII Вселенського собору і полемічні праці захисників ікон. Крім того, історик зосередився на вивченні репресивної політики Константина V, спрямованої проти ченців. Відновлення іконоборської політики Левом V Вірменином і боротьбу з культом ікон, що проводилася за ініціативи імператора Феофіла (829–842) також знайшли відображення у науковій спадщині Ф. Успенського, однак цим подіям учений приділив порівняно мало уваги і в їх трактуванні не вийшов за межі панівної історіографії.

Трактування історії візантійського іконоборства О. Васильєвим [Васильєв, 2016] є виражено еkleктичним. Зокрема, науковець так само, як О. Лебедев, схильний уважати, що іконоборство у християнській історії має давні традиції. Центр іконоборських настроїв услід за німецькими дослідниками (Гарнак; Шлоссер; Шварцлозе; Шенк) О. Васильєв локалізує у Фрігії, населення якої, на думку вченого, особливо болісно сприймало звинувачення в ідолопоклонстві, проте з часом учений переосмислив свої погляди на причини іконоборства й висловив думку, що ісламський вплив на відновлення іконоборських настроїв у Візантії, якщо і мав місце, то тільки на початковому етапі боротьби з культом ікон. Учений не заперечує того факту, що поклоніння іконам у Візантії напередодні виходу едикту Лева III Ісавра набрало загрозливих масштабів, однак основну причину іконоборської політики вбачає у зростанні авторитету чернецтва.

Певний внесок у вивчення історії візантійського іконоборства належить фахівцю з історії православної церкви Б. Меліоранському [Меліоранській, 1901; Меліоранській, 1907]. У першій монографії, в якій представлено історію боротьби з шануванням святих образів, учений дослідив діяльність Георгія Кіпрського і Йосифа Єрусалимського, а також запро-

понував класифікувати іконоборську теорію на три групи: політичну, біблійну та богословсько-філософську. Запропоновану Б. Меліоранським класифікацію не підтримали в академічному середовищі й піддали критиці. В 1907 р. посмертно видано коротку монографію Б. Меліоранського, що написана на основі доповіді, представленій вченим на засіданні столичного філософського клубу 11 жовтня 1901 р. У цій праці автор порушив проблему філософського складника іконоборського руху. На думку Б. Меліоранського, позиціонувати іконоборство як штучну ідеологію, розроблену винятково для виправдання антимонастирської політики світської влади, є методологічно неправильно. Учений переконаний, що боротьба проти святих образів у візантійському суспільстві спиралася на ґрунтовну філософську традицію, підтриману імператорською владою. Значну увагу вчений звернув на аналіз полеміки іконоборців та захисників ікон, однак надмірна ідеалізація Б. Меліоранським риторики іконоборців спонукала дослідника до неточних висновків, що спричинило критику в європейській [Острогорский, 1928] і радянській історичній науці [Сюзюмов, 1963].

Привертає увагу також наукова спадщина історика церкви І. Андреева [Андреев, 1897; Андреев, 1907]. Причини, що спонукали світську владу розпочати гоніння проти ікон, для дослідника є другорядною темою, оскільки він цілковито зосередився на діяльності столичних патріархів, які виступили на захист святих образів. Так само, як і К. Шварцлозе, І. Андреев схильний уважати, що відродження іконоборської традиції у Візантії невіддільно пов'язане з впливом мусульман і сект, які користувалися популярністю поміж населення східних провінцій та мали вплив на представників місцевого вищого духовенства. Крім того, І. Андреев в іконоборстві вбачає політичний хід імператора, спрямований на пришвидшення інтеграції жителів прикордонних районів імперії у релігійне життя держави. Науковець дослідив соціальну базу сторін конфлікту. Зокрема І. Андреев погоджується з тезою, що іконоборство отримало підтримку переважно від військових та вищого духовенства, а на захист ікон виступило чернецтво, що стосується підтримки захисників ікон міськими жителями, то учений ставиться до цього скептично, оскільки аналіз агіографічних джерел переконав його у тому, що міська чернь більше симпатизувала іконоборцям.

Окремі ідеї І. Андреева стимулювали інтерес до візантійського іконоборства в К. Успенського [К. Успенский, 1950]. Дослідник висунув гіпотезу, що напередодні виходу іконоборського едикту у Візантії існувала особлива форма монастирського феодалізму. Відповідно до цієї гіпотези монастирі разом з церковною верхівкою контролювали значну частину земельних площ. Така економічна ситуація, на думку К. Успенського, загрожувала ав-

торитету світських правителів, тому ті були змушені розпочати програму, спрямовану на конфіскацію церковно-монастирського майна. Розвиваючи цю тезу, учений висловив припущення, що монастирська верхівка, яка після виходу іконоборського едикту опинилася в скрутній ситуації, налаштувала проти імператорської влади народні маси, звинувативши василевсів у боротьбі проти ікон. Зазначимо, що гіпотеза К. Успенського має низку недоліків, оскільки історик інтерпретує боротьбу щодо шанування ікон у Візантії лише з позиції економічного детермінізму, ігнорує агіографічні джерела і навіть заперечує факт боротьби з культом шанування ікон, уважаючи його вигадкою хроністів, що симпатизували захисникам ікон.

На візантійське іконоборство у своїй докторській дисертації звернув увагу О. Доброклонський [Доброклонскій, 1913; Доброклонскій, 1914]. У трактуванні візантійського іконоборства вчений поєднав сучасні теорії та особистий світогляд, що внесло в його працю елемент суперечливості. Зауважимо, що на розуміння причин іконоборства О. Доброклонським відчутно вплинули ідеї К. Паппарігуполоса. Так само, як грецький історик, О. Доброклонський схильний трактувати іконоборство як складник масштабної реформи, спрямованої на зміцнення держави. В іншому фрагменті дисертації мотиви іконоборської політики учений пояснює тим, що перші імператори Ісаврійської династії вороже ставилися до церкви й намагалися підпорядкувати її світській владі. Розвиваючи ідеї І. Андрєєва, учений наголошує, що під час іконоборського конфлікту гоніння на ікони відійшло на другий план і світська влада зосередилася лише на репресіях проти ченців. Крім того, О. Доброклонський не обмежився аналізом політичного складника іконоборства і ролі у ньому Феодора Студита, а зосередився на його класифікації, узявши за зразок напрацювання французьких учених.

На початку ХХ ст. дискусії щодо причин іконоборської політики візантійських імператорів продовжилися, особливо сильними вони були у Франції, що обумовлено виходом монографії А. Ломбара, в якій автор ґрунтовно дослідив діяльність Константина V [Lombard, 1902]. Зазначимо, що А. Ломбар симпатизує Константину Копроніму, якого позиціонує як видатного політичного, релігійного і військового діяча. Дослідник зображує Константина V правителем, який байдуже ставився до реліквій, не шанував святих і навіть ставив під сумнів авторитет Богородиці. На думку ученого, імператор сприяв розвитку світського мистецтва. Стосовно репресій проти чернецтва, які відбувалися з ініціативи Константина V, історик стверджує, що свідчення хроністів про їхній масштаб значно перебільшено, однак при цьому А. Ломбар не ставить під сумнів той факт, що чернецтво все ж таки постраждало у результаті втручання імператора у справи

церкви. Ідеалістичне ставлення А. Ломбара до Константина V викликало критику Ж. Паргуара, який звинуватив А. Ломбара у тому, що той ігнорує інформацію, представлену у писемних першоджерелах.

Важливий внесок у розвиток французької історичної науки і дослідження візантійського іконоборства належить Ш. Ділю [Диль, 1914; Диль, 1948]. Учений високо оцінював діяльність перших імператорів-іконоборців. При цьому він ставив під сумнів той факт, що Лев III і Константин V були раціоналістами, прихильниками віротерпимості чи релігійними реформаторами на зразок М. Лютера і Ж. Кальвіна. На думку Ш. Діля, першорядним завданням імператорів-іконоборців стало відновлення могутності Візантії, однак на шляху до цієї мети стояли монастирі, що користувалися численними економічними пільгами і відбирали людські ресурси, які держава могла використати в аграрній або військовій галузі. Зазначимо, однак, що теорія Ш. Діля, яку він частково запозичив у Д. Б'юрі, є схематичною, оскільки не відповідає хронологічним особливостям іконоборського конфлікту. Крім того, за логікою теорії Ш. Діля складається враження, що на момент виходу іконоборського едикту соціальна база сторін конфлікту вже сформувалася, однак детальний аналіз писемних першоджерел засвідчує протилежне.

Значну увагу учений звернув на лідерів партії захисників ікон – імператрицю Ірину і Феодору. Вороже ставлення Ірини до іконоборства Ш. Діль пояснює гендерною належністю та походженням імператриці із західних провінцій Візантії, де захисники ікон мали традиційно міцні позиції. Учений відверто визнає, що не відчуває симпатій до Ірини й наголошує на тому, що імператриця вирізнялася винятковим прагненням до влади й особистої незалежності, задля чого вирішила підтримати захисників ікон, оскільки прихильність до іконоборства не дозволяла їй утвердитися на троні. Імператрицю Феодору дослідник характеризує як благочестиву жінку, вірну православ'ю, однак змушену тримати в секреті свої релігійні переконання від імператора Феофіла. Стосовно відновлення православ'я, у якому взяла участь Феодора, учений схильний уважати, що імператриця тривалий час вагалася, апелюючи до того, що не бажає змінювати релігійний курс, якого притримувався її покійний чоловік, однак, проаналізувавши політичну ситуацію в столиці пішла на поступки захисникам ікон.

У 20-х рр. XX ст. в академічному середовищі інтерпретація причин конфлікту щодо легітимності шанування іконописних образів почала змінюватися, що зумовлено залученням ученими численних джерел і нових методів дослідження, а також занепадом позитивізму, що, у свою чергу, стимулювало інтерес до богословсько-догматичного аспекту іконоборського конфлікту.

Важливим для вивчення іконоборства є дослідження видатного сербського ученого російського походження Г. Острогорського [Острогорский, 1927; Острогорский, 1928; Ostrogorsky, 1929; Ostrogorsky, 1933; Острогорский, 2011]. Аналіз листування молодого вченого з Ф. Успенським засвідчує, що на початку наукової кар'єри Г. Острогорський виявляв інтерес до історії візантійського іконоборства. У ранніх працях з вивчення іконоборського періоду Г. Острогорський зосередився на дослідженні ідейної аргументації сторін конфлікту. При цьому учений звернув посилену увагу на термінологію. Крім того, у науково-пошуковій діяльності молодий науковець активно використовував історико-філологічний метод, що дозволило йому реконструювати окремі положення ідеології іконоборців.

Учений піддав критиці популярне на той час твердження, що православні не використовували христологічні докази легітимності шанування ікон у боротьбі з ідейними опонентами до 754 р. У процесі аналізу ідейної аргументації захисників ікон Г. Острогорський дійшов висновку, що православні сформуливали єдину лінію захисту в боротьбі з іконоборцями, яка ґрунтувалася на христологічній догматиці й уперше була запропонована патріархом Германом у посланнях, адресованих єпископам, які підозрювалися в організації гонінь проти шанування ікон. На думку вченого, тези Германа ґрунтувалася на висновках Трулльського собору, а у подальшому набули розвитку в творчій спадщині Іоанна Дамаскіна, Папи римського Григорія II (715–730), Григорія Кіпрського, Феодора Студита і патріарха Никифора.

Для реконструкції ідейної аргументації іконоборців Г. Острогорський послуговувався полемічними працями лідера захисників ікон патріарха Никифора, в яких фрагментарно збереглися богословські твори імператора-іконоборця Константина V. Проаналізувавши полеміку іконоборців та захисників ікон учений дійшов висновку, що сторони конфлікту вкладали різний зміст у поняття ікона. Термінологічну полярність між іконоборцями і православними Г. Острогорський пояснює тим, що православна догматика ґрунтувалася на платонівській філософії, а іконоборська доктрина увібрала східні містико-духовні ідеї.

У 1929 р. вчений видав монографію з історії іконоборства [Ostrogorsky, 1929], центральними постатями якої стали імператор Константин Копронім і патріарх Никифор. Для написання книги Г. Острогорський відвідав Францію, де працював з раніше не виданими рукописами патріарха Никифора. У процесі роботи над книгою вчений дійшов висновку, що на розвиток іконоборської теорії, розробленої Константином V, мали вплив монофізитські ідеї [Ostrogorsky, 1929; Острогорский, 2011]. Думку вченого поділяли Е. Мартін [Martin, 1930], К. фон Шенборн [Шен-

борн, 1999], Д. Норвіч [Норвич, 2010] Є. Гергей [Гергей, 1996], П. Александер [Alexander, 1958] та Л. Успенський [Л. Успенский, 1997], однак у подальшому теза про зв'язок іконоборства з монофізитством викликала критику С. Брока [Bruey & Herrin, 1975], В. Баранова [Баранов, 2010] і Є. Мірошниченка [Мирошниченко, 2009].

У 30-ті рр. XX ст. погляди Г. Острогорського на іконоборство зазнали трансформації, що особливо відчутно в узагальнюючій праці вченого з історії Візантійської держави [Острогорский, 2011]. На думку Г. Острогорського, епіцентром виникнення іконоборства був полікультурний схід, де спостерігалось сильне прагнення до чистої духовності, а також відчутний вплив монофізитів і павликіан, які вирізнялися опозиційним ставленням до іконописних образів, однак, на думку вченого, основним імпульсом для розвитку іконоборських тенденцій у Візантії послугувало зростання популярності ісламу в прикордонних провінціях.

Зважаючи на популярність в історіографії візантійського іконоборства ідей Ш. Діля та Н. Йорги, Г. Острогорський не міг залишити поза увагою проблему взаємовідносин імператорської влади з чернецтвом. На думку Г. Острогорського, ініціатори іконоборської політики не мали на меті зменшити вплив церкви і чернецтва, а боролися лише проти шанування іконописних образів. Основним аргументом на користь окресленої теорії вчений вважає той факт, що тривалий час світська влада не здійснювала репресій проти ченців, а систематичні переслідування розпочалися тільки в другій половині VIII ст., однак в іншому фрагменті монографії вчений визнає, що під час правління Константина V гоніння проти ікон відійшли на другий план і василевс цілком зосередився на репресіях проти ченців.

Другий іконоборський період у науковій спадщині Г. Острогорського викладено поверхово. Зокрема, вчений звернув увагу на відновлення іконоборської політики Левом V Вірменином, проте майже повністю проігнорував втручання у сферу вівочення імператора Феофіла. На думку Г. Острогорського, основним носієм іконоборських ідей у IX ст. були військові з'єднання зі східних фем, виразником ідей яких став імператор Лев V. При цьому науковець наголошує, що нова хвиля іконоборства не мала тієї підтримки, якою послуговувалися Лев III і Константин V. Крім того, на думку вченого, аргументація іконоборської політики Лева V та його соратників позбавлена самостійності, оскільки, як вважає Г. Острогорський, ґрунтувалася на постановах синоду 754 р.

Ідеї Г. Острогорського відразу знайшли продовження у науковій діяльності європейських учених Х. Менгеса, В. Еллігера, Е. Ладнера, Е. Мартина [Martin, 1930] і К. Доусона [Dawson, 2002]. Спільним для їхніх праць був той факт, що вони інтерпретували візантійське іконоборство як суто

богословсько-догматичний конфлікт, проте не вся академічна еліта підтримала теорію Г. Острогорського та його послідовників. Зокрема, її критикували Ш. Діль і Н. Йорга, оскільки вони дотримувалися позицій, розроблених А. фон Гарнаком, і трактували іконоборство як продовження політичної перебудови, започаткованої імператорами-іконоборцями. Особливо наполегливо проти ідей Г. Острогорського виступив Н. Йорга, наполягаючи на тому, що іконоборську політику спрямовано не так проти поклоніння іконам, як проти чернецтва, й запроваджено для зменшення економічної ролі церкви. На критику Н. Йорга відповів Е. Мартін, який запевняв, що гоніння проти ченців розпочалися через декілька десятиліть після виходу іконоборського едикту. Відповідно, на думку дослідника, цей факт не дає змоги стверджувати, що гоніння проти ікон здійснювалося заради боротьби з церковно-монастирською верхівкою.

Оригінальну думку стосовно причин гоніння проти ікон у Візантії висловив британський учений Д. Евері [Every, 1947], який спробував поєднати концепції А. фон Гарнака і Г. Острогорського. Дослідник стверджує, що опозиція іконописним образам у християнському середовищі існувала завжди, проте у VIII ст. завдяки непрямому ісламському впливу вона набула політичного характеру. На думку вченого, за правління Лева III Ісавра опозиційне ставлення до ікон уперше висловили малоазійські єпископи, яких підтримала світська влада, зацікавлена в об'єднанні церковної і світської влади в одних руках, як це було в арабів-мусульман.

Феномен візантійського іконоборства не оминули увагою також радянські історики [Левченко, 1940; Липшиц, 1952; Сюзюмов, 1948; Сюзюмов, 1963; Курбатов, 1984]. Уперше в радянській історичній науці дослідженням причин іконоборської політики серйозно зайнявся М. Левченко [Левченко, 1940]. Зазначимо, що вчений перебував під сильним впливом ідей К. Успенського і був переконаний, що конфлікт довкола ікон спричинено потребою світської влади в економічних ресурсах, які та могла отримати тільки внаслідок конфіскації церковно-монастирського майна. Учений помилково вважав, що чернецтво напередодні виходу іконоборського едикту відіграло провідну роль у церкві й контролювало величезні земельні площі. Концепція М. Левченка викликала справедливу критику М. Сюзюмова. Історик наголошує, що висновки М. Левченка не мають ґрунтовної доказової бази, оскільки суперечать історичним реаліям, за якими у VIII ст. чернецтво переживало глибоку кризу. Крім того, М. Левченко схематично поляризує соціальну базу сторін конфлікту, вважаючи, що чернецтво непримиримо боролось проти ініціатив імператорів-іконоборців, однак учений не враховує того факту, що частина ченців підтримала іконоборську політику. Також М. Левченко ігнорує те, що іко-

ноборські патріархи Константин II (754–766 рр.) та Іоанн Граматик (837–843 рр.) походили з чернечого середовища.

Якісно збагатила радянську історіографію візантійського іконоборства наукова діяльність М. Сюзюмова [Сюзюмов, 1963]. Услід за панівною європейською традицією вчений локалізував епіцентр іконоборських ідей на сході імперії. Безпосередньо конфлікт довкола шанування ікон учений трактував як протест народних мас проти панівної церковної традиції. Основною причиною гоніння проти ікон М. Сюзюмов вважає потребу імператорської влади в економічних ресурсах, що перебували у розпорядженні церкви, однак дослідник переконаний, що, незважаючи на це, Лев III Ісавр не мав на меті ліквідувати чернецтво і церковно-монастирське землеволодіння. Зазначимо, що М. Сюзюмов трактував іконоборський конфлікт як вияв соціальної боротьби, в якій на боці захисників ікон виступила міська знать, яка знайшла опору в ченцях, а іконоборство підтримала нова військово-феодална верхівка та міський плебс. Остаточну перемогу захисників ікон учений пояснює тим, що іконоборці втратили підтримку народних мас, а це змусило їх відмовитися від своєї політичної програми.

Інтерес для вивчення іконоборської ересі становить наукова спадщина О. Липшиц [Липшиц, 1952]. Дослідниця вбачала в іконоборському конфлікті риси класової боротьби, спричиненої невдоволенням провінційного населення церковною політикою. У процесі аналізу причин боротьби з шануванням ікон О. Липшиц дійшла висновку, що опозиційним ставленням до церкви, властивим народним масам східних провінцій, скористалася місцева військова знать й використала соціальне напруження для досягнення власних меркантильних цілей, що обмежувалися потребою в нових економічних ресурсах. На думку О. Липшиц, народне невдоволення знайшло втілення у павликіанській ересі, проте з часом зростання впливу павликіан стало загрозливим для політичної еліти імперії. Це завдало удару популярності іконоборських ідей і зрештою змусило противників шанування ікон для збереження досягнутих політичних позицій відмовитися від гоніння проти іконописних образів.

Ідеї М. Сюзюмова і О. Липшиц продовжено в оглядовій праці Г. Курбатова [Курбатов, 1984], однак у своєму трактуванні причин іконоборської політики вчений пішов значно далі. На думку Г. Курбатова, іконоборство виникло як реакція на відновлення язичницької традиції, виявом якої стало шанування ікон. Учений також не заперечує того факту, що іконоборство могло виникнути як протест проти офіційної церкви, чернецтва й міського духовенства. Значну увагу Г. Курбатов звернув на пошук соціальної бази сторін конфлікту. Учений стверджує, що на захист ікон стало міське духо-

венство, ченці, стара міська знать, залежні від неї торговці і ремісники та міська біднота, а іконоборство відповідно мало міцні позиції в середовищі селян, які прагнули збільшити ступінь незалежності від міської церкви. Так само, як О. Ліпшиц, Г. Курбатов схильний уважати, що іконоборство та павликіанство доповнювали одне одного, проте історик не наводить реальних доказів на користь цієї гіпотези. На наш погляд, теорія спорідненості павликіанства з іконоборством є помилковою, оскільки аналіз ідейних переконань іконоборців і павликіан засвідчив, що ці рухи схожі тільки в запереченні іконописних образів. У богословських питаннях вони мали низку розбіжностей, що не могли сприяти тісному союзу між ними.

У середині ХХ ст. в західноєвропейській науці дослідження візантійського іконоборства набуло міждисциплінарного характеру, що якісно збагатило історіографію, однак не наблизило вчених до відповіді на питання, що спонукало імператорів до гоніння проти святих образів.

Особливий внесок у дослідження причин візантійського іконоборства належить богослову і філософу Г. Флоровському [Florovsky, 1950]. Учений скептично ставився до висновків істориків, які трактували причини гоніння проти іконописних образів у Візантії лише як боротьбу світської влади проти церковно-монастирської верхівки за володіння економічними ресурсами і високо цінував роботи Г. Острогорського, Г. Ладнера та П. Л. Коха, проте це не означає, що Г. Флоровський повністю відкидав можливість впливу економічних чи політичних факторів на ініціаторів іконоборської політики.

Дослідник піддав критиці теорію, що трактувала іконоборство як конфлікт між елліністичним і східно-семітським світоглядом. На думку Г. Флоровського, боротьбу щодо шанування ікон слід інтерпретувати як конфлікт між дохристиянським еллінізмом і прихильниками позицій історичного християнства. Відповідно до цієї концепції дослідник скептично ставився до потенційного впливу на формування іконоборської доктрини з боку іудаїзму, ісламу і павликіанства. За твердженням Г. Флоровського, зростання ворожого ставлення до іконописних образів на теренах імперії невіддільно пов'язано з відродженням інтересу до філософських ідей Оригена, проте зазначимо, що у філософській системі Оригена немає критики живописних зображень. Із цим погоджується Г. Флоровський, однак наголошує, що зауваження Оригена, висловлені проти використання ідолів, можна адаптувати для критики шанування ікон. Зв'язок ідей Оригена з іконоборцями вчений убачає в ідейній аргументації ворогів ікон, які посилалися на лист Євсевія Кесарійського, адресований сестрі імператора Константина Великого (306–337 рр.) – Констанції, який, на думку Г. Флоровського, наповнений оригеніською фразеологією. Зазначимо, що сучасники іконобор-

ського конфлікту пояснювали негативне ставлення Євсевія до ікони Христа не впливом Оригена, а симпатіями аріанству. Теорія ученого про причини візантійського іконоборства знайшла в історіографії прихильників [Озолін, 2005; Шенборн, 1999; Лурье, 2006; Баранов, 2010; Luptakova, 2014] і противників [Gero, 1973; Gero, 1977] та продовжує викликати активні дискусії в академічному середовищі.

Інтерес для вивчення процесу розповсюдження культу шанування ікон представляють праці американського ученого австрійського походження Е. Кітцінгера [Kitzinger, 1954]. Більшість наукових розвідок ученого спрямовано на пошук взаємодії стилістики візантійського релігійного мистецтва з його смисловим значенням, проте він не обмежився вивченням лише релігійного складника іконописного образу, а розширив предметний компонент дослідження, включивши у нього соціальний та інтелектуальний аспект. У процесі аналізу візантійських пам'яток Е. Кітцінгер дійшов висновку, що візантійська іконографічна традиція розвивалася під сильним впливом античної мистецької теорії. На думку вченого, окремі античні традиції збереглись у візантійській практиці шанувати іконописні образи, що спричинило зловживання в обрядовій галузі, які з часом викликали критику частини духовенства й втручання імператорської влади у справи церкви.

Важливими для дослідження іконоборства є праці французького фахівця з візантійської естетики А. Грабара [Grabar, 1953; Grabar, 1966]. Зауважимо, що для вченого пошук причин іконоборської політики не був пріоритетним, оскільки він зосередився на дослідженні практики шанування образів та її географії. У процесі аналізу археологічних та агіографічних джерел А. Грабар дійшов висновку, що у VI–VII ст. поклоніння іконам набуло значних масштабів на всій території імперії. Науковець наголошує, що з часом функціональне призначення іконописних образів відчутно зросло, оскільки їх використовували навіть у військових цілях. Крім того, А. Грабар не заперечує, що частина жителів малоазійських провінцій ставилася до ікон з підозрою. Це потенційно могло вплинути на рішення василевса заборонити шанування образів.

Богословсько-філософський складник іконоборського конфлікту був предметом вивчення П. Александера [Alexander, 1958]. Услід за А. Ломбаром, Г. Острогорським і Р. Блейком учений звернув увагу на рукописи патріарха Никифора. Він детально дослідив розвиток іконоборських ідей у Візантії і знайшов підтвердження тому, що напередодні виходу едикту Лева III Ісавра в середовищі вищого духовенства існували стійкі іконоборські настрої, які відчутно набрали обертів завдяки культурному проникненню ісламу. Крім того, учений запропонував періодизацію кон-

флікту, що ґрунтується на аргументації захисників ікон. Історик схильний вважати, що на початковому етапі іконоборства Іоанн Дамаскін і патріарх Герман послуговувалися аргументами, запозиченими в язичників, а після іконоборського собору 754 р. православні перевели полеміку в галузь христології, а на останній стадії конфлікту спиралися на філософську систему Аристотеля. Основним предметом дослідження для П. Александера став другий іконоборський період й особливо політична та богословська діяльність патріарха Никифора. Учений дотримується традиційної думки стосовно того, що в IX ст. іконоборство пройшло свій ідейний пік і збереглося переважно тільки на сході імперії та в середовищі військових. На думку П. Александера, на відновлення іконоборських настроїв у державі непрямий вплив мав конфлікт між чернецтвом і столичним патріархатом, який відволікав православну церкву від боротьби з еретиками.

У 60-ті рр. XX ст. якісно збагатили історіографію візантійського іконоборства російські вчені, що діяли на території Франції. З-поміж них Л. Успенський [Л. Успенский, 1997], А. Карташев [Карташев, 1994], Н. Озолін [Озолин, 2005] та І. Мейєндорф [Мейєндорф, 2007].

У 1960 р. вийшла монографія російського історика і богослова Л. Успенського [Л. Успенский, 1997], основна мета якої – вивчення богословських ікон, однак учений уважав за потрібне звернути увагу на історію конфлікту щодо шанування образів у Візантії. Зазначимо, що Л. Успенський перебував під сильним впливом ранніх праць Г. Острогорського, які сформуvalи його враження про іконоборство. Зокрема, Л. Успенський погоджується з тезою, що вороже ставлення до ікон у християнстві існувало задовго до едикту Лева III Ісавра, однак, на його думку, іконоборство стало державною політикою тільки завдяки ініціативі імператорів, які прагнули зосередити у своїх руках світську й церковну владу. Основним аргументом на користь цієї гіпотези вчений вважає фрагмент з листа папи Григорія II до Лева III. У пізніх напрацюваннях Л. Успенський зосередився на дослідженні аргументації сторін конфлікту, однак вони здебільшого мали узагальнюючий характер і підсумовували висновки К. фон Гефеле, Г. Острогорського та Г. Флоровського.

У 1963 р. в Парижі посмертно опубліковано монографію А. Карташева [Карташев, 1994] про історію Вселенських соборів, в якій автор не оминув увагою візантійське іконоборство. На думку дослідника причини візантійського іконоборства мають еkleктичний характер. Зокрема, історик вважає, що на формування іконоборської доктрини вплинули іудаїзм, іслам та монофізитство. Учений упевнений, що на рішення Лева III Ісавра заборонити шанування ікон вплинуло походження імператора, який тривалий час жив на сході імперії та засвоїв ідеї місцевих еретичних сект.

При цьому А. Карташев ігнорує той факт, що імператор боровся проти еретиків, навіть декілька разів використовував силові методи й змушував їх приймати християнство. За твердженням науковця, імператори-іконоборці боротьбою з культом ікон проповідували секуляризацію й здійснювали систематичне знищення чернецтва, намагалися замінити благочестивий аскетичний спосіб життя населення на світський, що особливо посилювалося за правління Константина V. Діяльність спадкоємця Лева III – Константина V – А. Карташев оцінює негативно, що насамперед обумовлено світоглядними переконаннями вченого. Також історик досліджував ідейну аргументацію сторін конфлікту, щоправда, практично не вийшов за межі традиційного трактування іконоборського дискурсу, властивого К. фон Гефеле і В. Болотову. Відновлення іконоборської політики у IX ст. А. Карташев трактує як ініціативу військової верхівки на чолі з Левом V, який, на думку вченого, убачав причини невдач своїх попередників у тому, що ті симпатизували захисникам ікон.

У 1966 р. М. Озолін [Озолин, 2005] опублікував статтю, в якій, посилаючись на Г. Флоровського і А. Грабара, стверджував, що причини іконоборської політики у Візантії слід шукати у філософських системах Оригена та Плотіна. Схожу позицію через декілька років висловив І. Мейєндорф [Мейєндорф, 2007], проте дослідник наголошував, що відновлення іконоборських настроїв у Візантії було б неможливим без культурного проникнення ісламу.

Певний внесок у дослідження іконоборства здійснив французький учений П. Лемерль [Lemerle, 1971]. Особливу цінність для нас становлять наукові розвідки історика, спрямовані на вивчення павликіанства та візантійського інтелектуального середовища. Конфронтацію щодо іконописних образів учений трактує як конфлікт греко-латинського (захисники ікон) та азійського (іконоборці) світогляду, який спалахнув через різне ставлення до матерії.

Концепцію П. Лемерля критикував П. Браун [Brown, 1973], який уважає, що позиціонувати малоазійські провінції як центр орієнталізму, де місцева інтелектуальна еліта вороже ставилася до греко-латинського світогляду й відповідно до шанування ікон неправильно, оскільки на сході імперії, як і на заході елліністичні традиції тримали міцні позиції. Також П. Браун скептично ставиться до того, що на формування візантійської іконоборської традиції безпосередньо впливали іслам, іудаїзм, монофізитство і павликіанство. Учений стверджує, що іконоборці вважали себе істинними християнами, а згадані групи сприймали як маргінальних відступників і не могли свідомо запозичити їхній світогляд, проте він визнає, що окремі учасники іконоборського руху в полеміці з ідейними супротивниками

могли послуговуватися аргументами, сформульованими мусульманами чи іудеями проти шанування ікон. Історик висловив сміливе припущення, що христологічні проблеми в полеміці між сторонами конфлікту посідали другорядне місце, однак цю думку ученого не підтримано в науковому середовищі. Зазначимо, що П. Браун інтерпретував конфлікт щодо шанування ікон, з одного боку, як проблему самоідентифікації візантійців, а з другого – як конфронтацію централізованої влади з відцентрованими силами, що особливо посилилася після арабських завоювань.

Якісно збагатив історіографію візантійського іконоборства С. Геро [Gero, 1973; Gero, 1977], який залучив до наукового обігу вірменські, сирійські та арабські історичні джерела. Значну увагу учений зосередив на дослідженні потенційного впливу на формування іконоборської традиції іудаїзму, ісламу, монофізитства, павлікянства та ідей Оригена. У процесі аналізу історичних джерел С. Геро дійшов висновку, що імператор Лев III Ісавр не міг перебувати під єврейським впливом, оскільки василевс був одним з ініціаторів антисемітських законів і примусового хрещення євреїв. Крім того, учений скептично ставиться до думки, що імператор міг наслідувати іконоборську політику халіфа Язіда II (720–724 рр.). Також він критикував концепцію Г. Флоровського стосовно причин іконоборської політики. За словами С. Геро, посилення іконоборців на лист Євсевія до Констанції не дає права з усією впевненістю стверджувати, що іконоборська традиція спиралася на філософську систему Оригена.

У березні 1975 р. у Бірмінгемі відбувся науковий конгрес з дослідження історії візантійського іконоборства, на якому з доповідями виступили К. Манго, Л. Бернард, Е. Брейер, Д. Херрін, Р. Кормак, О. Грабар, С. Брок, І. Шевченко та інші [Bryer & Negrin, 1977]. Основними темами конгресу стали дослідження візантійського мистецтва; вивчення причин іконоборської політики; залучення агіографічних джерел. Зазначимо, що найбільший вплив на подальші дослідження візантійського іконоборства мали доповіді Е. Арвейлер, О. Грабара і С. Брока.

Зокрема французька дослідниця Е. Арвейлер вивчала географію іконоборського руху. Вона піддала критиці тезу, що візантійське іконоборство має східне походження, оскільки вважає, що в рішенні заборони шанувати ікони Лев III Ісавр послуговувався лише власними політичними інтересами і не перебував під впливом малоазійського єпископату. На думку Е. Арвайлер, до гоніння проти ікон імператорів-іконоборців могла підштовхнути політична програма, спрямована на централізацію держави, відновлення авторитету імператорської влади і контролю над армією.

Предметом дослідження О. Грабара став зв'язок між ісламом і візантійським іконоборством. Історик критикував теорію, що пояснювала по-

ширення іконоборських ідей на території Візантії культурним впливом ісламу. Дослідник запропонував не ототожнювати властивий ісламу аніконізм з візантійською іконоборською традицією, оскільки опозиційне ставлення до релігійних зображень у мусульманському середовищі виникло в другій половині VII ст. й не могло протягом такого короткого періоду знайти підтримку у візантійському інтелектуальному середовищі. Учений розвинув свою думку в пізніх працях, у яких переконливо довів, що в епоху Омейядів на території халіфату розвивалося предметне мистецтво, а стіни палаців мусульманських аристократів прикрашали антропоморфні зображення.

Дослідження взаємозв'язку між монофізитством та іконоборством здійснено С. Броком. Залучивши нові історичні джерела, учений довів, що монофізити шанували іконописні образи й не мали глибокої іконоборської традиції.

Важливий внесок у дослідження візантійського іконоборства здійснив австрійський теолог К. фон Шенборн [Шенборн, 1999]. У трактуванні причин іконоборства вчений дотримувався ідей С. Геро, С. Брока і О. Грабара, які заперечували «східну теорію». Науковець переконаний, що боротьба проти іконописних образів була ініціативою Лева III Ісавра, який прагнув очистити християнство від культу ікон, в якому вбачав риси ідолопоклонства.

Найважливіше місце в монографії К. фон Шенборна посідає дослідження аргументації сторін конфлікту. Історик наголошує, що на початковому етапі дискурсу щодо легітимності шанування іконописних образів іконоборці не мали ґрунтовної теорії, яка б виправдовувала негативне ставлення до ікон, й послуговувалися лише старозавітними аргументами. Зміни в ідейній аргументації іконоборців відбулися лише з приходом до влади Константина Копроніма, який глибоко цікавився богословськими проблемами й надав дискурсу христологічний зміст. В ідейній аргументації іконоборства, запропонованій Константином V, учений убачає «східне» походження, що відчувається в трактуванні василевсом поняття ікони, оскільки він ототожнює образ і первообраз. Науковець пропонує розмежовувати позиції єпископів-іконоборців і Константина V. Зокрема, у постановках собору 754 р. учений убачає не імператорську позицію, а позицію єпископів, які, на відміну від Константина V, намагалися діяти обачніше й не дозволяли собі радикальних випадів. На думку К. фон Шенборна, імператор виражав невдоволення іконописним образом через те, що той не може вмістити в собі первообраз. Отці першого іконоборського собору вважали ікони зайвими через те, що ті своєю матеріальністю недостойні величі святих й особливо Христа.

У дослідженні аргументації православних К. фон Шенборн акцентує увагу на христологічних ідеях патріарха Германа, Григорія Кіпрського та Іоанна Дамаскіна. Учений наголошує, що перші захисники образів мали справу з нерозвинутою іконоборською доктриною у той час, як отці II Нікейського собору перебували у складнішій ситуації й були змушені шукати нові аргументи на користь законності шанування ікон. За твердженням К. фон Шенборна, богословська думка напередодні собору 787 р. пережила кризу, спричинену репресіями іконоборців, спрямованими проти захисників ікон, що вплинуло на аргументацію православних, якій бракувало завершеності. Це засвідчує факт, що захисники ікон залишили без уваги «христологічну діалектику» Константина V.

На думку К. фон Шенборна, першим, хто на богословсько-догматичному рівні спробував довести хибність христологічної теорії Константина V, став патріарх Никифор. Історик стверджує, що, послуговуючись логікою Аристотеля, Никифору вдалося розвинути вчення про ікону глибше, ніж це зробив Іоанн Дамаскін, проте Никифор у запереченні «христологічної дилеми» Константина V не зміг повністю довести її помилковість, оскільки надто однобоко трактував розбіжності між природами в Христі. Остаточно довести помилковість суджень Константина Копроніма спромігся Феодор Студит. У процесі аналізу ідейної аргументації шанування ікон, розробленої Феодором Студитом, К. фон Шенборн дійшов висновку, що богослов'я образу студитський ігумен будував на основі формули «невидиме стало видимим». У своїй теорії образу Феодор не був схильним до надмірної поляризації образу і первообразу, як це робив Никифор, що дозволило йому сформулювати вчення, яке логічно увібрало попередню інтелектуальну традицію та допомогло подолати прогалину між ідеями Іоанна Дамаскіна й патріарха Никифора. Зрештою це дозволило довести хибність іконоборської теорії.

Впродовж останніх десятиліть XX ст. історіографію візантійського іконоборства збагатили А. Безансон [Безансон, 1999], Ж. Дагрон [Dagron, 1992], М.-Ф. Озепі [Auzery, 1990; Auzery, 1997], П. Шпек [Speck, 1978; Speck, 1981; Speck, 1995], Д. Штайн [Stein, 1980], І. Рохов [Rochow, 1994], Х. Бельтінг [Бельтинг, 2002], С. Гріффіт [Griffith, 1990], В. Тредголд [Treadgold, 1995], Д. Хелдон [Haldon, 1977; Haldon, 1984], Р. Кормак [Cormack, 1997], Л. Гаррланд [Garland, 1999], Д. Тернер [Turner, 1990], В. Живов [Живов, 1986], О. Сидоров [Сидоров, 1991], В. Бичков [Бычков, 1977; Бычков, 1991; Бычков, 1995], Д. Афіногенов [Афиногенов, 1997] і С. Сорочан [Сорочан, 1992].

На особливу увагу заслугоує монографія французького історика А. Безансона [Безансон, 1999], в якій представлено інтелектуальну історію

іконоборства. Учений дослідив ставлення до мистецтва античних філософів, визначив місце релігійного мистецтва у християнстві й проаналізував ідейну аргументацію сторін конфлікту, проте зазначимо, що огляд ученим ідейної аргументації іконоборців і захисників ікон під час дискурсу щодо легітимності шанування святих образів здебільшого повторює висновки К. фон Шенборна.

Як уже зазначено, у 70-х рр. XX ст. окремі учені критикували теорію східного походження візантійського іконоборства, проте східну теорію взяли під захист С. Гріффіт [Griffith, 1990] і М. ван Есбрук [van Esbrouck, 2003]. Зокрема С. Гріффіт стверджував, що іконоборство у Візантії виникло під опосередкованим впливом ісламу. Основними провідниками іконоборської політики вчений вважає малоазійських єпископів, які, на його думку, спонукали імператора до боротьби проти святих образів. На відміну від С. Гріффіта М. ван Есбрук стверджував, що основним ініціатором іконоборської політики є імператор Лев III Ісавр, який під час служби на сході імперії потрапив під вплив вірменських монофізитів, які не визнавали іконописні образи. Переконливим аргументом на користь того, що візантійське іконоборство має ідейні коріння у Вірменії, учений вважає той факт, що іконоборці, як і вірменські монофізити, шанували хрест та відмовлялися вірити у святість ікон, проте зазначимо, що з-поміж вірменських монофізитів не було єдності стосовно негативного ставлення до іконописних образів, воно було властивим тільки обмеженій групі. З огляду на це можна стверджувати, теорії М. ван Есбрука бракує доказів.

Доречно згадати також перше фундаментальне дослідження візантійського іконоборства в сучасній російській історичній науці, здійснене Д. Афіногеновим [Афиногенов, 1997]. Предметом дослідження став константинопольський патріархат. Наукова розвідка вченого стимулювала подальший інтерес у російських дослідників до вивчення феномена візантійського іконоборства, проте обрана методологія і структура роботи мають деякі недоліки, що засвідчує справедлива критика цієї праці О. Бармінім.

У XXI ст. візантійське іконоборство продовжує приваблювати інтерес учених. Нині актуальною залишається проблема пошуку причин іконоборства й дослідження ідейної аргументації сторін конфлікту, проте останнім часом деякі вчені здійснюють спробу концептуально переглянути трактування іконоборського конфлікту [Noble, 2009; Vrubaaker & Haldon, 2011]. Зокрема Л. Брубейкер і Д. Хелдон у спільній монографії спробували довести, що іконоборський конфлікт у Візантії не мав руйнівних масштабів, приписаних йому хроністами та агіографами, які стояли на захисті православ'я. Ще далі пішов Т. Ноубл, висловивши припущення, що гоніння проти ікон було не систематичним й епізодичним явищем. Крім того,

учений скептично ставиться до того, що чернецтво під час репресивної політики Константина V постраждало лише через прихильність до іконописних образів. На думку Т. Ноубла, чернецтво стало позиціонуватися як центр захисників ікон тільки напередодні VII Вселенського собору, що вплинуло на політичний імідж ченців в історичних хроніках іконоборського періоду.

Важливим для розуміння візантійського іконоборства є дослідження східноєвропейських учених, з-поміж яких доречно виділити П. Ніколова [Николов, 2000], В. Лур'є [Лурье, 2006], В. Баранова [Баранов, 2010], Є. Мірошніченко [Мирошніченко, 2008; Мирошніченко, 2009; Мирошніченко, 2010], М. Луптакову [Luptakova, 2014], С. Заплатнікова [Заплатников, 2012; Заплатников, 2013], Л. Луховицького [Луховицкий, 2010], І. Охлупіну [Охлупина, 2011], Т. Сєніну [Сенина, 2014; Сенина, 2015], О. Величка [Величко, 2012; Величко, 2013], О. Копцева [Копцев, 2017] та Ю. Чорноморця [Чорноморець, 2010].

Перша праця з дослідження ідейної аргументації сторін іконоборського конфлікту в сучасній російській історичній науці належить П. Ніколову [Николов, 2000], який зосередив увагу на вивченні еволюції догмату вшанування ікон. Наукова розвідка П. Ніколова мала деякі недоліки, тому вже на момент виникнення була застарілою, оскільки більшість висновків учений узяв з праць Г. Острогорського, Г. Флоровського та Л. Успенського. Учення іконоборців у дисертації П. Ніколова залишилося практично не розкритим.

Філософський складник візантійського іконоборства привернув увагу В. Лур'є та В. Баранова [Лурье, 2006]. У спільній праці вчені спробували довести тезу Г. Флоровського про спорідненість іконоборства та філософських ідей Оригена. При цьому дослідники наголосили, що основним аргумент Г. Флоровського стосовно зв'язку між іконоборством та оригенізмом, який учений вбачав у тому, що іконоборці посилалися на лист Євсевія Кесарійського, адресований сестрі імператора Константина Великого – Констанції, не відповідає історичним реаліям. Євсевій наполягав на тому, що тіло Христа після Преображення зазнало змін і не могло бути описане, проте, як стверджують В. Лур'є і В. Баранов, така думка не була властива іконоборцям. У процесі аналізу причин виникнення іконоборства В. Лур'є дійшов висновку, що воно виникло у межах Візантії і не пов'язане з мусульманським аніконізмом. Також В. Лур'є ставить під сумнів той факт, що на формування іконоборства могло вплинути несторіанство, оскільки дані археологічних розкопок засвідчують тривале існування практики шанування ікон у несторіан. Стосовно зв'язку між іконоборством та монофізитством В. Лур'є не має чіткої позиції, оскільки в одному фрагменті своєї

монографії він підтримує тезу С. Брока про те, що монофізити не мали ніякого впливу на іконоборців, а в іншому, перебуваючи під впливом ідей М. ван Есбрука, стверджує, що Лев III Ісавр гіпотетично міг свідомо чи несвідомо перейняти негативне ставлення до ікон від вірменських сект, духовно споріднених з монофізитами.

Важливий внесок у реконструкцію богословської системи іконоборців зробив В. Баранов [Баранов, 2010], висловивши припущення, що у Візантії VIII ст. збереглася платонівська філософська традиція, яка відчутно впливала на іконоборців. У процесі дослідження філософського складника іконоборства В. Баранов дійшов висновку, що гносеологія іконоборців невіддільно пов'язана з платонівським ученням про споглядання ідеального чуттєвим розумом. На думку дослідника, іконоборський конфлікт у Візантії був не просто локальною подією в історії імперії, а чимось на зразок останнього етапу в переосмисленні античної філософії в християнську, яка ґрунтується на розумінні особистості як вищого духовного начала буття. Ідеї В. Баранова продовжено в дослідженнях Є. Мірошніченка [Мірошніченко, 2008; Мірошніченко, 2009; Мірошніченко, 2010], М. Луптакової [Luptakova, 2014], В. Печатнова [Печатнов, 2016], О. Копцева [Копцев, 2017], М. Нікульчева та Л. Макарова [Нікульчев & Макаров, 2017].

Феномен візантійського іконоборства привернув увагу Є. Мірошніченка [Мірошніченко, 2008; Мірошніченко, 2009; Мірошніченко, 2010], зокрема, вагоме місце в історичних розвідках науковця відведено пошуку причин іконоборського конфлікту. У процесі дослідження політично-ідеологічних причин, що спонукали Лева III заборонити шанування іконописних образів Є. Мірошніченко дійшов висновку, що між ісламом та іконоборством був опосередкований зв'язок [Мірошніченко, 2009]. Основним доказом на користь своєї позиції вчений вважає свідчення хроніста Феофана Сповідника. Ще одну потенційну причину виникнення іконоборства вчений убачає в прагненні Лева III Ісавра зосередити у своїх руках світську та церковну владу. Аргументом для підтвердження цієї тези Є. Мірошніченко услід за Г. Острогорським та Л. Успенським вважає фрагменти з послання Папи римського Григорія II. Однак, зазначимо, що ще в кінці XIX ст. К. Шварцлозе висловив сумніви щодо того, що лист належить перу Григорія II, а французький історик Ж. Дагрон довів, що згадане послання – підробка, яка мала на меті представити Лева III Ісавра як типового східного деспота, що незаконно втручається у галузь віровчення. Також додатковим аргументом на користь своєї теорії вчений вважає боротьбу імператорської влади проти чернецтва [Мірошніченко, 2009], однак ця теза також не має під собою ґрунтовної доказової бази, оскільки

систематичні гоніння проти ченців розпочалися тільки через декілька десятиліть після виходу іконоборського едикту.

Дослідник звернув увагу на світоглядні причини, що могли викликати гоніння проти ікон. Є. Мірошніченко виокремив два джерела, що живили візантійську іконоборську традицію: Старий Завіт та елліністичну філософію [Мірошніченко, 2009]. При цьому дослідник стверджує, що вплив античної філософії спостерігається в аргументації іконоборців і в аргументах захисників ікон [Мірошніченко, 2009; Мірошніченко, 2010]. Учений наголошує, що негативне ставлення до матеріальних образів, властиве для Платона та його послідовників, до християнської філософської традиції привніс Ориген. У процесі аналізу трактату Оригена «Проти Цельса» [Ориген, 2008] Є. Мірошніченко вслід за К. фон Шенборном дійшов висновку, що для Оригена будь-який видимий образ, який не увібрав свій первообраз і має тільки матеріальну форму, приречений на розпад, оскільки не має в собі життєвих сил. Зазначимо, що в трактуванні впливу ідей Оригена на дискурс щодо легітимності шанування ікон для історичних розвідок, здійснених Є. Мірошніченко, властива суперечливість висновків. Зокрема, вчений не погоджується з тезою Х. Коха, що Ориген був вороже налаштований проти мистецтва та сакральних зображень, проте визнає, що Ориген створив таку філософську систему, у якій не було місця іконописним образам [Мірошніченко, 2009].

Якісно збагатив історіографію візантійського іконоборства філолог, учень Д. Афіногенова – Л. Луховицький [Луховицький, 2010]. Учений зосередився на вивченні богословсько-полемічної спадщини патріарха Никифора, що дозволило йому реконструювати окремі фрагменти ідейної аргументації іконоборців.

Важливо для дослідження візантійського іконоборства врахувати напруження І. Охлупіної [Охлупіна, 2011], яка вивчала роль жінки в іконоборському конфлікті. Аналіз дослідницької літератури дав їй змогу стверджувати, що в історичній науці сформувалися два протилежні підходи до оцінки ролі жінки в іконоборському конфлікті: одні вчені вважають, що жінки виступили проти заборони ікон, а інші переконані, що симпатії жінок до іконописних образів є вигадкою православних хроністів. На думку дослідниці, жінки відіграли важливу роль у боротьбі проти іконоборства, що засвідчують агіографічні та епістолярні джерела.

В українській історичній науці візантійське іконоборство залишається мало дослідженим. Певну увагу цьому історичному явищу в контексті дослідження філософської спадщини неоплатоніків приділив український богослов та філософ Ю. Чорноморець, який піддав критиці концепцію В. Лур'є та В. Баранова [Чорноморець, 2010]. Полемічний складник іко-

ноборського конфлікту розглянуто в історичних розвідках Р. Галуйко [Галуйко, 2012]. Порівняльну характеристику іконоборства в християнстві та зороастризмі виробили Н. Артеменко та А. Артеменко [Н. Артеменко & А. Артеменко, 2015]. Ідеологічні витоки гоніння проти ікон у спільній праці представили М. Нікульчев та Л. Макаров [Нікульчев & Макаров, 2017]. Конфлікт між імператорами-іконоборцями та монахами став предметом дослідження В. Омельчука [Омельчук, 2013; Омельчук, 2014] і В. Андреева. Також увагу іконоборській ересі приділили у своїх підручниках В. Балух [Балух, 2006] та Д. Степовик [Степовик, 2013].

Отже, можна зробити висновок, що дослідження візантійського іконоборства зберігає свою актуальність і продовжує привертати увагу академічної спільноти. Історіографія візантійського іконоборства має міждисциплінарний характер і їй притаманна низка суперечностей, що особливо відчутно у наукових розвідках, в яких досліджено причини іконоборської політики. Дискусійним залишається вивчення соціальної бази сторін конфлікту, що спричинено бідною джерельною базою, однак значного прориву досягнуто в дослідженні ідейної аргументації іконоборців.

ЛІТЕРАТУРА

- Андреев И. Д.* Германь и Тарасій патріархи константинопольськіє. Очерки ихъ и деятельности въ связи съ ходомъ иконоборческихъ смуть Сергіевъ-Посады, 1907.
- Андреев И. Д.* Св. Германь патріархъ константинопольскій (715–730 г.). // Богословскій вестник. Т. 2. № 5. М., 1897. С. 167–186.
- Афиногенов Д. Е.* Константинопольскій патріарх и иконоборческій кризис в Византии (784–847). М., 1997.
- Балух В.* Візантиністика. Курс лекцій. Чернівці, 2006.
- Баранов В. А.* Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2008. Т. 1. Вып. 6. С. 125–129.
- Баранов В. А.* Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне? // Византия: общество и церковь. Армавир, 2005. С. 134–146.
- Баранов В. А.* Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей // АКАДЕМЕІА: материалы и исследования по истории платонизма. СПб, 2003. Вып. 5. С. 390–407.
- Баранов В. А.* О малоизвестном доиконорборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 48–60.
- Баранов В. А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03. Новосибирск, 2010.
- Безансон А.* Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999.
- Беликов А. В.* Эстетический смысл канона в византийском искусстве: дис. кандидата философских наук: 09.00.04. М., 2014.

- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
- Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007.
- Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Том 1. Раннее христианство. Византия. М., 1999.
- Бычков В. В. Из истории византийской эстетики // ВВ. 1977. Т. 37. С. 160–191.
- Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. К., 1991.
- Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики // ВВ. 1973. Т. 34. С. 151–169.
- Бычков В. В. Феномен иконы. М., 2009.
- Бычков В. В. Эстетика Отцов церкви. М., 1995.
- Буторина М. И. Трактовка символа в раннехристиянській мислі: дис. кандидата філософських наук: 09.00.03. СПб., 2005.
- Васильев А. А. История Византии от основания Константинополя до эпохи Крестовых походов. 324–1081 годы. М., 2016.
- Величко А. М. Византийская симфония. М., 2013.
- Величко А. М. История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III. М., 2012.
- Войнова А. М. Иоанн Дамаскин и иконоборческая полемика I половины VIII века // Альманах современной науки и образования. М., 2009. № 7 (26). С. 21–23.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І., Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. Львів, 2011.
- Галуйко Р. М. Богословська полемика іконоборців та іконошанувальників на Константинопольсько-Влахернському соборі 754 р. // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство. 2012. № 5. С. 125–136.
- Гергей Е. История папства. М., 1996.
- Герцбергер Г. Ф. История Византии. М., 1897.
- Грегоровиус Ф. История города Рима в средние века. М., 2008.
- Диль Ш. Византийские портреты. М., 1914.
- Диль Ш. История Византийской империи. М., 1948.
- Доброклонській А. П. Преп. Феодоръ, исповѣдникъ и игумень студійській. Ч. 1. Его эпоха, жизнь и дѣятельность. Одесса, 1913.
- Доброклонській А. П. Преп. Феодоръ, исповѣдникъ и игумень студійській. Ч. 2. Его творения. Одесса, 1914.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. Харьков, 2016.
- Домановский А. Н. Налоговая реформа» 767 г. Константина V Копронима (741–775) в контексте государственного регулирования продовольственного снабжения столицы // Из истории и культуры средних веков и раннего нового времени. СПб., 2007. С. 26–40.
- Домановський А. М. Державний контроль та регулювання торгівлі у Візантії IV–IX ст.: Автореф. ... дис. канд. іст. наук. Харків, 2007.
- Домановський А. М. Податкова реформа 767 року Константина V Копроніма та державне регулювання торгівлі продовольством // Південний архів. Філологічні науки. Херсон, 2003. Вип. 22. С. 36–41.

- Дорофеев Д. Ю. Эстетика человеческого образа в жизни и иконография античных философов в искусстве // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. № 1 (9). Новосибирск, 2015. С. 142–156.
- Дьянія Вселенскихъ соборовъ. Казань, 1909.
- Живов В. М. Разыскания в области русской культуры. М., 2002.
- Заплатников С. В. К вопросу о роли малоазиатского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века // Вестник ПСТГУ. 2013. № 4 (48). С. 30–39.
- Заплатников С. В. Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа I Константинопольского // Вестник ПСТГУ. 2012. № 4 (42). С. 97–110.
- Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.
- Келеберда Н. Г. Икона в контексте духовности: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2002.
- Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 1. СПб., 1914.
- Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 2. СПб., 1915.
- Кондаков Н. П. Иконография Господа Бога и спася нашего Иисуса Христа СПб., 1905.
- Копцев А. А. Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформаторского: дис. кандидата богословия. СПб., 2017.
- Курбатов Г. Л. История Византии. От античности к феодализму. М., 1984.
- Курдыбайло Д. С. О символе и символизме в трактате Оригена «Против Кельса» // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Филология. 2016. № 1 (63). С. 53–68.
- Лебедев А. П. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков. СПб., 2004.
- Левченко М. В. История Византии. М., 1940.
- Левченко М. В. Церковное имущества V–VIII вв. в Восточноримской империи // ВВ. 1949. Т. 27. С. 11–60.
- Липищ Е. Э. Вопросы павликианского движения // ВВ. 1952. Т. 5. С. 134–155.
- Лурье В. М. История Византийской философии. СПб., 2006.
- Луховицкий Л. В. Основное богословско-полюемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque antirrheticus»: опыт комплексного историко-филологического анализа: дис. кандидата филологических наук: 10.02.14. М., 2010.
- Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви. К., 2007.
- Меліоранскій Б. Георгій Кипрянинъ и Иоаннъ Іерусалимлянинъ два малоизвестныхъ борца за православіе в VIII вѣкѣ. СПб., 1901.
- Меліоранскій Б. Философская сторона иконоборчества. М., 1907.
- Мирошниченко Е. И. Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов // Идеи и идеалы. 2010. Т. 2. № 3 (5). С. 22–31.
- Мирошниченко Е. И. Оригенизм как мировоззренческое основание иконоборческих споров в Византии VIII в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. Новосибирск, 2009. С. 21–27.
- Мирошниченко Е. И. Раннехристианское искусство и зарождение византийской теории образа // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. Новосибирск, 2008. С. 6–13.
- Мільотін С. Ю. Діяльність Константинопольського патріархату під час правління Ісаврійської династії // Науковий вісник Миколаївського національного універ-

- ситету імені В. О. Сухомлинського. Історичні науки: збірник наукових праць. 2017. №1 (43). С. 93–101.
- Мілютін С. Ю.* Іконоборський конфлікт у Візантії: «Схід» проти «Заходу»? // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету: Серія «Історія» Вип. 2. Ч. 1. С. 108–114.
- Николов П.* Богословские иконы опыт исторического изложения догмата иконопочитания: дис. кандидата богословських наук. Сергійєв-Посад, 2000.
- Нікульчев М., Макаров Л.* Ідеологічні витоки візантійського іконоборства // Проблеми гуманітарних наук. Серія: «Філософія». 2017. Вип. 37. С. 60–70.
- Норвич Д.* История Византии. М., 2010.
- Озолин Н.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Христианская мысль. 2005. № 5. С. 33–39.
- Омельчук В. В.* Іконоборство у політико-правовій моделі Візантійської імперії // Історико-політичні студії. Збірник наукових праць. Вип. 2. – К., 2014. С. 56–66.
- Омельчук В. В.* Направление формирования системы монастырского землевладения в Византийской империи // Закон и жизнь. 2014. № 4 (3) С. 65–69.
- Омельчук В. В.* Особливості еволюції правового статусу монастирів у візантійській імперії // Університетські наукові записки. Часопис Хмельницького Університету Управління та Права. 2013. № 1 (45). С. 36–42.
- Омельчук В. В.* Особливості еволюції системи фінансово-податкових привілеїв візантійських монастирів // Фінансове право: науковий журнал. 2013. № 3 (25). С. 35–39.
- Омельчук В. В.* Церковно-монастирське землеволодіння у Візантійській імперії та його правові гарантії // Підприємництво, господарство і право. 2013. № 2. С. 7–11.
- Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб., 2008.
- Острогорский Г. А.* Гносеологические основы византийского спора о свв. иконах // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1928. № 2. С. 47–51.
- Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1927. № 1. С. 36–48.
- Острогорский Г. А.* История Византийского государства. М., 2011.
- Охлупина И. С.* Образы святых женщин в Византии VIII–XII вв.: становление, эволюция, типология: дис. кандидата исторических наук: 07.00.03. Екатеринбург, 2011.
- Печатнов В. В.* Богословие византийского иконоборческого кризиса: христологический и схоластический этапы богословских споров // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 15. С. 32–42.
- Продолжитель Феофана.* Жизнеописание византийских царей. СПб., 2009.
- Житие византийских святых эпохи иконоборчества.* Т. 1. / Ред. Т. А. Сенина (монахини Кассии). СПб., 2015.
- Раевская Н. Ю.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. СПб., 2006.
- Сенина Т. А. (монахиня Кассия).* Лев Преступник: царствование императора Льва V Армянина в византийских хрониках IX века. Феофан Исповедник, Неизвестный хронист, Георгий Амортол. СПб., 2014.

- Сидоров А. И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (К вопросу об идеях истоках иконоборчества // ВВ. 1991. Т. 51. С. 58–73.
- Смирнов Е. И.* История христианской церкви. М., 2007.
- Сорочан С. Б.* О политической роли и идейной ориентации торгово-промышленного населения Византии в эпоху иконоборчества // Вісник Харківського державного університету. 1992. Історія. Вип. 26. № 363. С. 92–101.
- Степовик Д.* Візантологія. Жовква, 2013.
- Сюзюмов М. Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // ВВ. 1963. Т. 23. С. 199–226.
- Сюзюмов М. Я.* Проблемы иконоборчества в Византии // Ученый записки Свердловского государственного педагогического института. 1948. Т. 4. С. 48–110.
- Томоми К.* Внутренняя политика византийского императора Константина V (741–775 гг.): проблема и её разработка: дис. кандидата исторических наук: 07.00.03. СПб., 2006.
- Успенский Л.* Богословие иконы Православной церкви. Переславль, 1997.
- Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Становление. Смута. Македонская династия. М., 2011.
- Успенский К. Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи VIII–IX вв.: Феофан и его Хронография // ВВ. 1950. Т. 30. С. 396–438.
- Феодор Студит.* Послания. Т. 1–2. М., 2003.
- Флоровский Г. В.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933.
- Флоровский Г. В.* Догмат и история. М., 1998.
- Чорноморець Ю. П.* Византийський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. К., 2010.
- Шафф Ф.* История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 г. по Р. Х. СПб., 2008.
- Швыдкая Е. В.* Смысл православной иконы и ее содержание в храмовом континиуме: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. Екатеринбург, 2009.
- Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. М., 1999.
- Эклога.* Византийский законодательный свод VIII века. М., 1965.
- Alexander P.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.
- Auzepy M.-F.* La destruction de l'icone du Christ de la Chalce par, Leon III: propaganda ou realite? // Byzantion. 1990. Т. 60. P. 445–492.
- Auzepy M.-F.* La place des moines a Nicee II // Byzantion. 1988. Т. 58. P. 5–21.
- Auzepy M.-F.* La vie d'Etienne le jeune par Etienne le diacre. Paris, 1997.
- Brown P.* A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // English Historical Review. 1973. Vol. 88. P. 1–34.
- Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history. Cambridge, 2011.
- Bury J. B.* A History of the Later Roman empire. Vol. 2. L., 1889.
- Cormack R.* Women and Icons, and Women in Icons // Genderin Byzantium. Women, Men and Eunuchs / Ed. by L. James. 1997. P. 24–51.

- Dagron G.* L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle // DOP. 1992. Vol. 46. P. 61–62.
- Dawson C.* The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity. L., 2002.
- Demus O.* Byzantine Art and the West. New York, 1970.
- Esbroeck van M.* Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Christianus. 2003. T. 87. P. 144–153.
- Every G.* The Byzantine Patriarchate, 451–1204. L., 1947.
- Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. Vol. 19. P. 77–96.
- Garland L.* Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD. 527–1204. New York, 1999.
- Gero S.* Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain, 1977.
- Gero S.* Byzantine iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973.
- Gradar A.* Christian Iconography: A Study of Its Origins // Princeton University Press. 1968. P. 213–234.
- Grabar A.* La peinture byzantine. Geneve, 1953.
- Grabar A.* L'âge d'or de Justinien, de la mort de Théodose à l'Islam. Paris, 1966.
- Griffith S.* Bashir/Beser: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III; the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951(2) // Le Muséon. 1990. Vol. 103. 3–4. P. 293–327.
- Haldon J.* Byzantine praetorians: an administrative, institutional and social survey of the opsikion and tagmata, c. 580–900. Bonn, 1984.
- Haldon J.* Some Remarks on the Background of the Iconoclastic Controversy // Byzantinoslavica. 1977. Vol. 38. P. 161–184.
- Hefele K. J.* Histoire des Conciles d'après documents originaux. Paris, 1907.
- Iconoclasm / Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977.
- Iorga N.* Histoire de la vie Byzantine empire et civilisation. Livre II. Bucarest, 1934.
- Kitzinger E.* Byzantine Art in the Making. Main line of stylistic development in Mediterranean Art III–VII Century. London, 1977
- Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // DOP. 1954. Vol. 8. P. 83–150.
- Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). Wurzburg, 1975.
- Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971.
- Lemerle P.* L'histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques // Travaux et Mémoires. 1973. Vol. 5. P. 1–144.
- Lombard A.* Constantin V, empereur des Romains (740–775). Paris, 1902.
- Luptáková M.* Iconoclastic Controversies of VIII–IX Centuries in Light of the Philosophical and Theological Perspectives: Doktorský studijní program: Teologie Studijní obor: Teologie. Praha, 2014.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents. Toronto, 1986.
- Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930.
- Nikephoros, Patriarch of Constantinople:* Short History (Corpus Fontium Historiae Byzantinae) / Text translation and commentary by C. Mango. W., 1990.

- Noble T. F. X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Philadelphia, 2009.
- Ostrogorsky G.* Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // *Seminarium Kondakovianum*. 1933. № 6. S. 73–87.
- Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des Bilderstreites. Breslau, 1929.
- Paparrigupolo M. C.* Histoire de la Civilisation hellénique. Paris, 1878.
- Potz R.* Patriarch und Synode in Konstantinopel. Wien, 1971.
- Rochow I.* Bemerkungen zur Artabasdos aufgrund bisher nicht beachteter Quellen // *Klio*. 1986. Vol. 68. S. 191–197.
- Rochow I.* Kaiser Konstantin V: Materialien zu seinen Leben und Nachleben. Frankfurt am Mein, 1994.
- Schenk K.* Kaiser Leons III. *Walten im Innern* // *BZ*. 1896. Bd. 5. S. 257–301.
- Schwarzlose K.* Der Bilderstreit ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha, 1890.
- Speck P.* Artavasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artavasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. Bonn, 1981.
- Speck P.* Die Frauen und Söhne Konstantins V. und die Sicherung der Nachfolge // *BZ*. 2000. Bd. 93. S. 568–585.
- Speck P.* Die Affare um Konstantin von Nakoleia // *BZ*. 1995. Bd. 88. S. 148–154.
- Speck P.* *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft*. München, 1978.
- Stein D.* Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. München, 1980.
- Stephani Diaconi.* Vita Stephani Junioris // *PG*. T. 100. S. 1069–1186.
- Theofanius Chronografia* / Text translation and commentary by C. de Boor. Lipsiae, 1883.
- Treadgold W. T.* Byzantium and its army 284–1081. Stanford, 1995.
- Turner D.* The Origins and Accession of Leo V (813–820) // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1990. Bd. 40. P. 171–209.
- Vasiliev A.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 // *DOP*. 1956. Vol. 9/10. P. 23–47.

ДОДАТКИ



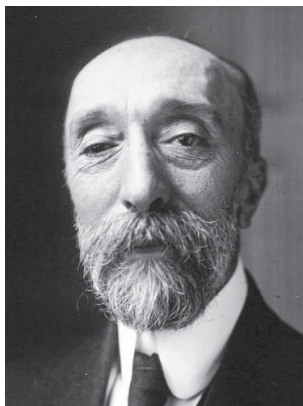
А. Безансон



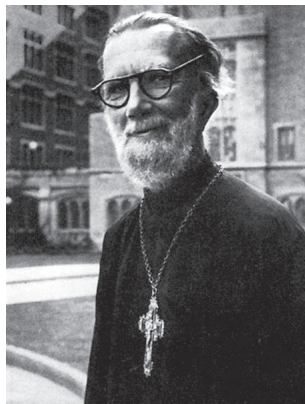
А. Грабар



Г. Острогорський



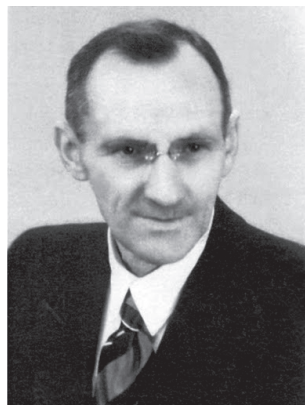
Ш. Діль



Г. Флоровський



К. фон Шенборн



М. В. Сюзюмов



В. Баранов