



РЕЦЕНЗИРАНО: 25.09.2022, 10.10.2022

Писмото бр. 71 на Теодор Студит и вториот бран на иконоборското движење во Византија

Филип Марковски

Независен истражувач

Институт за историја

Филозофски факултет

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

markovski_filip@hotmail.com

АПСТРАКТ

Овој труд има две главни цели што треба да ги исполни: 1. превод на писмото со намера за збогатување со средновековен изворен материјал на македонски јазик; 2. анализа на писмото и негово сместување во поширокиот контекст. Теодор Студит со својот опширен творечки опус е најзнамениотиот претставник на иконофилството во текот на вториот иконоборски бран, така што сметаме дека тој е соодветна личност преку која може да се осознаат главните текови на даденото историско време.

Клучни зборови: Теодор Студит, писма, иконоборство, Византија, превод, македонски јазик, средновековен грчки јазик

Изборот за обработка на ова писмо не е случаен и спонтан, туку станува збор за избор што е поттикнат од тоа што писмото досега е преведено само на еден европски јазик, има квалитативно соодветна содржина што заслужува да биде пренесена на словенски јазик, потоа од големината на рамките што трудот може да ги опфати и од тоа што сметаме дека преку ова писмо се доловува скоро целата иконофилска перспектива на вториот иконоборски бран, а истовремено може да се пронајде и увиди карактерот на Теодор Студит како (нај)ревностен иконофил во IX век. Поточно, ова е писмо во кое може во кратки и концизни црти да се забележи систематскиот поглед на

Теодор Студит и иконофилите кон тогашните иконоборски тенденции. Со еден акт се стремиме да стекнеме две добивки: и да се омасови опусот на преведени средновековни извори на македонски јазик и да се исцртаат меѓите во кои природно припаѓа изворот и во која насока може тој да се користи.

За таа цел, прво ќе ги објасниме околностите и собитијата што довеле да се создаде едно вакво писмо, а потоа интегрално ќе биде изложен преводот на писмото. Направената анализа на ставовите изнесени од игуменот ќе биде инкорпорирана како трет дел од трудот. Во анализата ќе ја опфатиме теолошката рамка на размислувањата и становиштата на авторот поврзани со апологија на иконите и ќе го разгледаме личниот карактер на Теодор Студит и неговите политички амбиции и превирања проектирани низ конкретниот текст на ова писмо. Целта нема да биде да се влегува во детално анализирање на процесите од вториот иконоборски бран бидејќи тоа ќе нè одведе предалеку, ами целта ќе биде да се најде местото на Теодор Студит во целиот тој процес и преку неговите очи да се доловат случувањата или, во потесна смисла, низ призмата на ова писмо да се погледнат тие настани.

По одржувањето на Седмиот вселенски собор (787 г.), поточно по елиминирањето на првиот бран на иконоборството, па сè до доаѓањето на Лав V (813 г.), Византија станала мошне политички нестабилна. Само по себе владеењето на царицата Ирина (797 – 802) и внатрешните дворски интриги за тоа кој ќе го наследи и задржи престолот по смртта на Лав IV (775 – 780) ја дестабилизираше државата повеќе години кон крајот на IX век и почетокот на X век. На терен, Арабјаните ги искористиле случувањата и често ги пустошеле источните византиски поседи, па, за да се спречат тие немили настани, византиската држава била принудена да им плаќа данок. Уште пострашно било во западниот дел од империјата, каде што бугарските ханови успеале да им нанесат три страшни воени порази на византиските цареви и ја принудиле Византија да им плаќа и ним годишен данок. Како дополнителна катастрофа било и загинувањето на новиот цар Никифор I на бојното поле (811 г.), што не се случило повеќе од четири века за еден византиски цар, а неговиот череп бил искористен од страна на ханот Крум како пехар за пиене на прославите – крајно понижувачка ситуација. Длабокото бугарско навлегување во Тракија и постојаната опасност од арабјански пустошења на источните византиски области, плаќањето годишни даноци кон обете страни, како и нестабилната и неизвесната ситуација околу византискиот престол и постојаната опасност од државни преврати ја донеле Византија во особено неповолна и разнишана ситуација. А токму во ваква ситуација, во 813 г., се појавил Лав V, во улога на стратег на темата Анатолика, кој успеал преку преврат да го заземе царскиот престол и да го замени слабиот император Ми-

хаил Рангабе (811 – 813). Па откако царот ја ставил во мирување надворешно-политичката ситуација – со триесетгодишниот мир со Бугарија (почетокот на 815 г.) и благодарение на тоа што Арабјаните веќе имале внатрешни борби и во тој период не биле заинтересирани за експанзионизам – веќе нашироко му биле отворени портите за внатрешна реконструкција на државата¹.

Се чини како историјата да се повторила. Скоро идентична била ситуацијата и во времето на Лав III, кога стратегот на темата Анатолика го зазел византискиот престол по повеќегодишна внатрешна и надворешна политичка криза и набрзо се зафатил со внатрешни реформи во кои спаѓало и вмешување во црковните прашања². Веројатно, разработениот модел од времето на Лав III и Константин V – со кој, преку интервенирањето во црковните прашања, можело да се воспостави контрола врз целата црковна хиерархија и со тоа лесно да се контролираат случувањата во таа сфера иако *de iure* не било предвидено да бидат сфера на влијание на световните лица³ – слободно можеме да кажеме дека Лав V го презел во целост. Од друга страна, воведувањето на таква црковна политика служело како лесен тест за покажување на лојалноста кон царот и од страна на црковните лица и од страна на световните политички лица. Значи, ваквиот начин на постапување им нудел на царевите да ја развијат својата моќ преку идеологијата на *цезаропапизам*, а многу лесно да можат да ги елиминираат оние што ќе се покажат како нелојални кон неа.

Не само што инсистирањето на ревоведување на иконоборството нудело добра стартна позиција за Лав V да може да воспостави внатрешна контрола врз политички дестабилизираната Византија ами имало и позитивно расположение за тоа. Имено, се работи за воено-политичката елита, пред сè, од источните области на Византија, кај која биле многу свежи сеќавањата за владеењето на Константин V и за успешните воени походи што во негово време биле изведени. Бидејќи маркер за владеењето на Константин V било радикалното воведување на иконоборството, а, паралелно на тоа, државата навистина стоела добро на воен план⁴, во сеќавањата на дел од народот и на војската се направило стопување на тие два процеси⁵, па, за дел од нив, иконоборството станало синоним за стабилна и воено успешна држава⁶. Дури и Константин V бил повикуван да

¹ За поширокиот контекст на случувањата во Византија кон крајот на VIII и почетокот на IX век види: Auzéry (2008), 287–290; Острогорски (1992), 221–250; Auzéry (2021), 368–386; Garland (1999), 91–92; поопширно во: Treadgold (1988), 1–195.

² За првиот бран на иконоборството види: Haldon, Brubaker (2011), 69–247.

³ Никаде во црковното законодавство (канони) на царот не му е дозволено да интервенира во црковните прашања од догматски карактер. За односот цар – црква види во: Рњсиман (2006).

⁴ За воените успеси види: Успенски (2000), 637–653.

⁵ Auzéry (2008), 288; Nikephoros, *Antirrhethici* III.70–71, cols. 504C–505B.

⁶ Haldon, Brubaker (2011), 367; Theophanes, *The Chronicle* 489 (671).

стане од гробот и да ја преземе во свои раце хаотичната ситуација⁷, а исто така циркулирале и идеите дека нестабилноста на државата е резултат на Божјата казна што произлегува поради укинувањето на иконоборството на Седмиот вселенски собор, на кој се осудило иконоборството и се етаблирала иконата како неразделен дел од ортопраксата на верникот⁸. Без да навлегуваме подлабоко во причините за ревоведувањето на иконоборството од страна на Лав V, во контекст на погореспоменатите сфаќања за повтореното воспоставување на иконоборството, може да се додаде дека иконоборството било една доктрина што скорешно била присутна на територијата на Византија и сè уште имала одредена свежина и приврзаници, кои можеле да се реактуализираат и да се искористат во практични политички цели.

Мора да се нагласи дека, колку и да изгледаат логични некои заклучоци, не може да се тврди ништо со голема сигурност бидејќи целиот изворен материјал што ни сведочи и за првиот и за вториот бран на иконоборството доаѓа исклучиво од иконофилска провениенција⁹. Дури и највисоките иконоборски акти – актите од Соборот од Хиерија (754 г.) и од Соборот од Константинопол (815 г.) – доаѓаат преку иконофилските текстови во кои иконоборските тези се поставуваат само како основа што треба да биде оспорена и негирана. Скоро сите информации за Соборот од Хиерија ни доаѓаат преку сесиите што се одржани на Седмиот вселенски собор (иконофилскиот собор) и преку разубедувањата на патријархот Никифор¹⁰, а, од друга страна, случувањата, тезите и актите изнесени на вториот иконоборски собор, Соборот од Константинопол, се наоѓаат во побивањата на оросот од Соборот од 815 г. на патријархот Никифор (*Refutatio Et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815*)¹¹. Неминовно, тоа го отежнува секое тежнење да се стигне до посакуваната научна објективност, но тоа не смее да се сфати во апсолутна смисла – дека не може да се извлече ништо објективно и преку постојните извори.

Целиот процес на воспоставување на иконоборството, Лав V не го извел ниту со претерана жестокост, ниту пак со целосно мирна дипломатија, постапувал со средно оддалечени методи од двете крајности. Но најважно е што успеал да не го дестабилизира византиското општество во неговите темели и покрај промените што инсистирал да се применат. Во изворите не се сретнуваат сведоштва за некакви масовни прогонства и убиства, туку се знае дека главните

⁷Theophanes, *The Chronicle* 501 (684–685).

⁸Nikephoros, *Antirrhetici* III.70–72, cols. 504C–508A; Острогорски (1970), 60.

⁹Brubaker, Haldon (2001); Brubaker (2012), 5–6.

¹⁰ За актите од Соборот од Хиерија дознаваме преку дискусиите (V и VI) на Седмиот вселенски собор, види: Lambez (2012), 532–599; Lambez (2016), 600–793; види и: Острогорски (1970), 15–52. Во „Разубедувања (*Antirrhetici*)“ на патријархот Никифор можат да се најдат теолошките учења на Константин V и оросот од Соборот од Хиерија во најсистематизирана форма, види: Nicéphore (1989), 297–301, 303–304.

¹¹ Featherstone (1997); Острогорски (1970), 53–66.

судири и прогонства биле применети врз византиската елита (високите државни службеници и високиот црковен клер)¹². Најрепрезентативен пример за тоа како се етаблирало иконоборството во пракса се настаните со тогашниот патријарх. На патријаршкиот престол во Константинопол, во моментот кога Лав дошол на власт, се наоѓал патријархот Никифор, кој впрочем бил жесток противник на иконоборството, што ќе се докаже подоцна со неговиот опус на антииконаборска литература. Тој се обидел со патријархот да искомуницира на повеќе нивоа за да го приклони на своја страна. Особено е интересна иновацијата на императорот за составување на комисија што имала задача да направи историски континуитет и систем од библиски и патристички текстови што ќе бидат користени како аргументационен материјал за разубедување на иконофилите и за убедување да се наклонат кон иконоборските сфаќања¹³. Токму на чело на таа комисија бил поставен Јован Граматичарот, кој скоро сигурно пред овие настани не бил иконоборски продефилиран, но поради политичко и лично подобни околности се ставил во функција во спроведување на идејата на самиот император. Јован за своето залагање ќе добие и црковни поседи под свое управување, односно ќе стане игумен на два угледни манастири, а секако, подоцна ќе добие и соодветно висока награда – ќе стане константинополски патријарх (837–843 г.)¹⁴. Било увидено дека патријархот нема волја да се потчини на новите теолошки тенденции, без разлика на резултатите што комисијата управувана од Јован имала да ги изнесе, ами, спротивно на тоа, патријархот дури и свикал некакво советување на кое организирал иконофилска опозиција, а паралелно, биле направени конекции со Теодор Студит, и заедно се обединиле во антииконаборските дејствувања, иако претходно имале лоши меѓусебни односи. Така, царот бил принуден да посегне по построги методи во постигнувањето на својата цел – биле упатувани постојани закани кон патријархот и му биле подметнувани различен тип злосторства за кои наводно требало да биде осуден – по што патријархот доброволно абдицирал и се повлекол во манастир¹⁵.

¹² За жестокоста на иконоборските цареви види: Haldon, Brubaker (2011), 376–380. Многу ретко се случувало да има прогонства поради тоа што некој не станал иконоборец, главнината од прогонствата била врз основа на тоа дали некој се одоброволува или не да богослужи со иконоборските патријарси (Alexander 1958, 141; Auzépy 2021, 390). Подоцна, во времето на Михаил II (820–829) немало ниту такви прогонства.

¹³ Острогорски (1970), 60–61.

¹⁴ За улогата на Јован Граматичарот види повеќе во: Smith (2005), 29–42.

¹⁵ За настаните пред одржувањето на Соборот и односите со патријархот Никифор, види: Ignatios the Deacon, *Life of the Patriarch Nikephoros*, 74–129; Iadevaia (1987), 49–72, 99–127; Treadgold (1988), 209–212; Featherstone (2002); Alexander (1958), 111–135; Auzépy (2021), 386–390; Pratsch (1998), 203–231.

Ова е само еден пример, впрочем и од највисок ред, што ни покажува како биле применувани „скалести“ мерки за постигнување на царската агенда. Во зависност од отпорот се применувале и соодветно жестоки мерки. Но всушност, поголемите судири и прогонства настапиле откако се одржал Соборот, односно откако се увидело кој ќе се приклони на новата ситуација, а кој ќе се отклони од неа¹⁶.

Откако Никифор бил отстранет од патријаршискиот престол и бил поставен нов патријарх, патријархот Теодот (815 – 821), кој бил целосно потчинет на царската власт и убедувања, веќе немало посериозна препрека што можела да го сопре ревоведувањето на иконоборството преку официјалните канали. Практично, во Константинопол за кратко останале уште Теодор Студит и неговите приврзаници, кои се обидувале да искажат некаков протест и кои останале верни на иконофилските сфаќања, но кратко по одржувањето на Соборот и Теодор бил испратен во прогонство и полека биле елиминирани предводниците на отпорот¹⁷.

Новиот патријарх, царот и клерот од Константинопол, кој во мнозинство се наклонил кон иконоборските сфаќања, го подготвиле одржувањето на иконоборскиот собор во Константинопол во средината на 815 година. Сè што било потребно таму да се случи се движело помеѓу релегитимирање на одлуките на иконоборскиот Собор од Хиерија и исфрлање на одлуките на Соборот од Никеја (787 г.)¹⁸. Па по таквиот редослед на настаните и во пресрет на одржувањето на новиот иконоборски собор, настапува и писмото на Теодор Студит што е во фокусот на овој труд.

Бидејќи во кратки црти ги прикажавме настаните што довеле до одржување на иконоборскиот собор, сега веќе е возможно да се изнесе преводот.

¹⁶ Cholij (2009), 57–58.

¹⁷ Ibid., 58–59; Stambolov (2015), 151–152.

¹⁸ Покрај тоа што биле осудени одлуките од Седмиот вселенски собор и биле реafirмирани одлуките од Соборот од Хиерија, била истакната некорисноста и неподобноста на почитувањето икони, но не биле наречени идоли, та дури и оние икони што биле исцртани на повисоките делови од храмовите биле дозволени. Живиот човек бил потенциран како вистинска икона Христова, за разлика од претходно кога евхаристијата била акцентирана како таква. Дефинитивно, овој Собор не ја имал радикалноста на Соборот од Хиерија, и е забележителна тенденцијата за евентуално компромисно решение со иконофилите. Види повеќе: Haldon, Brubaker (2011), 372–376; Alexander (1953); Острогорски (1970), 53–66; Pratsch (1998), 231–234.

**Писмо бр. 71 на Теодор Студит¹⁹:
„Кон иконоборскиот собор од името на сите игумени“**

1. Следејќи ги Божјите заповеди и канонските уредби дека не треба што било да се прави или да се зборува без согласност на својот епископ во врска со работите што се однесуваат на црковното устројство²⁰, а уште помалку да се зборува за догматските прашања, иако вашиот авторитет еднаш и двапати ја повика нашата смерност кон такви работи, [таа] не се осмели да дојде и да направи нешто настрана од она што е озаконето, бидејќи извршува служба [зададена] од Светиот Дух преку светата рака на пресветиот патријарх Никифор. Кога веќе некои од игумените исти по ранг со нас, правејќи некаков обид, одлучија да дојдат и да влезат во спор, што друго можевме да слушнеме, освен работите што ни го уништуваат нашето скромно срце²¹?

2. Тие велат дека собирот се случил за поништување на Вториот свет собор од Никеја, т. е. за отстранување на почитувањето²² на чесната икона на нашиот Господ Исус Христос и на Богородица, а исто така и на сите светци. Та, кој слушајќи ги овие работи не би горко воздивнал од длабочината на срцето, бидејќи со ова веќе се руши спасителниот домострој на нашиот Господ Исус Христос? Чујте, небеса, и слушај, земјо, нека воскликне заедно со нас и гласноговорникот Исаија, и она што следува (Ис. 1:2); но, подобро и посоодветно да кажеме: слушај, истоку и западу, северу и морски пределу (Пс. 106:3), во каква состојба сме ние и од кои причини се осмели [соборот] да се збере.

3. Но ние, најнижите, и оние што дојдоа и оние што не дојдоа (и за едните и за другите постои едно слово, како што [постои] за сложните во една Божја мисла), кои веруваме едногласно во црквата под небесата (соборната црква)²³, во секој случај потврдуваме да се поставуваат и да се почитуваат божествената икона на нашиот Спасител Исус Христос, на Пресветата Негова Мајка и на секој од светците²⁴, и дека е тоа сигурно не само според [одлуките] од вториот

¹⁹ Преводот е направен врз основа на последното издание на писмата на Теодор Студит од Георгиос Фатурос (Fatouros 1991, 189–191).

²⁰ Канон 4 и Канон 8 од Халкидонскиот собор се основните начела на кои Теодор се повикува, а тие подоцна се проширени и повторени, види: *Свештени канони* (2011), 123–124.

²¹ Имало епископи што дошле на Соборот и се согласиле со новите догми. Види: Alexander (1958), 137.

²² Тука е наједноставно да се преведе со „почитување“, но сепак се работи за глаголот *προσκυνέω*, што означува почитување со поклонување. Lampe (1961), s. v. „προσκυνέω“.

²³ Се повикува на Символот на верата.

²⁴ Токму ваков е редоследот на хиерархиско подредување на иконите во оросот на Вториот собор од Никеја (Lambez 2016, 826). Повеќе за теологијата на иконата на Седмиот вселенски собор види во: Giakalis (2005).

свет Собор во Никеја или од друг [собор] пред него што одлучувал најпобожно туку и од самото слегување на нашиот Господ Бог, за што има и пишани и непишани сведоштва (Јн. 21:25), [и затоа] цврсто имаме зачекорено по основата за која зборува Христос: „Ти си Петар и врз оваа карпа ќе ја изградам мојата црква и портите на адот нема да ја надвладаат“ (Мат. 16:18).

4. Зашто, кој збор може да биде изнајден од оној што се зафаќа да противречи на толкава моќ на вистината (1 Цар. 2:10)? Ако несомнено Господ наш Исус Христос се појави во човечки облик и во изглед како нас, тогаш соодветно е опишуван и восличуван како нас, иако самиот останува неопишлив во Божјиот облик; бидејќи Он е посредник помеѓу Бог и луѓето, ги зачува непроменети својствата на обете природи од кои е составен²⁵. Ако не биде опишуван, престанува да биде човек, а уште помалку да биде нарекуван посредник, поради уништувањето на опишувањето се уништуваат сите истородни својства. Зашто, ако е неопишлив, тогаш е и недопирлив. Но, ако е допирлив, тогаш може и да се почувствува (на коишто работи е глупаво да се противречи); зашто тие се својства на телесното, кое е подложно на допир и опис, а како може да биде неопишлив кога можел да страда? Но, ако е опишлив и страдал, тогаш целосно и неминовно треба да се почитува според изгледот во кој е претставен, бидејќи, според Василиј Велики, славата на прототипот не е одделена во претставата²⁶. Чествувањето на иконата преминува на прототипот, јасно е [дека се однесува] на обете, и на физичкото и на уметничкото. Истото видување треба да се има за претставата на Чесниот Крст: со почитувањето на претставата се почитува и живототворното дрво; и обратно, со уништувањето [на првото], нужно е да се уништува [и второто]. Или исповедувањето кон претставата не е исповед кон Живототворниот Крст²⁷? Како што и отфрлањето на подобие е во обратна смисла [отфрлање на претставата]. Следствено, треба да се прифати секој начин на постоењето на Христос во иконата на Христос. Туку сега не е време за догматско излагање, кое многу лесно може да го убеди и лесноумниот да ги препознае блесоците на вистината.

5. Ова е евангелската вера на нас грешниците, ова е апостолската исповед на нас смерните, значи, [ова е] верувањето на нас најнижите, пренесено од Отците²⁸.

²⁵ Иконофилите многу често ги нарекувале иконоборците еретичко движење што ги возобновува идеите на стари еретички движења негирајќи ја човечката природа на Христос (Lambez 2012, 534), па Теодор токму затоа и повторно ја подготвора темата за природите на Христос. Со тоа веројатно сака да ги обвини иконоборците дека менуваат нешто што е догматски утврдено уште во 451 година. За монофизитството кај иконоборците види и: Острогорски (1970), 34–38.

²⁶ Pruche (1968), 406.

²⁷ Слични забелешки за прифаќањето на Светиот Крст од страна на иконоборците искажува и Јован Дамаскин (Kotter 1975, II.32).

²⁸ Тука се обидува да искористи фрази што соодветствуваат на Симболот на верата, но ги проектира врз верувањето за иконите.

Покрај тоа, ниту ако некој од сегашноста ниту од минатото, а ниту Петар и Павле (говориме за невозможните работи како за можни), ниту ако некој од небесата дојде да поучува и да проповеда, не можеме да го прифатиме во заедништвото доколку не соодветствува со здравото учење на верата.

6. И покрај тоа, колкава и да е вашата моќ (букв. што-годе да се чини дека е во ваша моќ), нашата понизност поскоро е подготвена да трпи до смрт одошто да се одречеме од таквата наша неизвалкана исповед.

Конкретното писмо спаѓа во таканаречениот „период на трет егзил“ од писмата на Теодор Студит, кои надминуваат респектабилна бројка од над 550 писма²⁹. Поточно, ова е периодот кога Теодор по третпат е пратен во прогонство од страна на политичките чинители, во овој случај од царот Лав V, како резултат на неговото остро спротивставување кон иконоборските тенденции. Така, од 815 г. до 821 г. Теодор поминал повеќе заточенички преместувања низ империјата, и според неговите животописи, тие биле проследени со големо измачување на неговото тело, како камшикување и разни други начини на обесчестување на неговата монашка улога. Дури во 821 г., во времето на императорот Михаил II, тој е ослободен, но му било забрането да доаѓа во Константинопол³⁰.

Ова на Теодор не му било првпат да се најде на спротивната страна од главните политички раздвижувања во престолнината. Оттаму, и не му било баш тешко да ги пронајде каналите преку кои ќе комуницира со надворешниот свет. Неговата кореспонденција се одвивала преку писма, кои одлучил дури и да ги испраќа во полушифрирана форма за да не бидат пресретнати од политичките опоненти, но, и покрај сите тие напори, царските службеници успеале да ја фатат преписката на Теодор со другите негови приврзаници, и само како резултат на среќни околности не бил егзекутиран³¹. Имајќи предвид дека и претходно не сакал да дискутира со иконоборците на „отворена маса“, очекувано било да не присуствува на Соборот, но затоа испратил писмо во кое ги образложил своите стојалишта.

Писмото го насловува „*Кон иконоборскиот собор од името на сите игумени*“, па не може да остане незабележано дека тој истапува во име на сите игумени. Тука може да се отвори широка дискусија во однос на тоа колкав број од манастирите и нивните старешини навистина останале доследни на иконофилството. Но изгледа дека ситуацијата воопшто не била онаква каква што сакал да ја презентира Теодор пред Соборот – обединетоста на манастир-

²⁹ Fatouros (1991), 211*.

³⁰ Cholij (2009), 58–59; Stambolov (2015), 151–152; Thorne (2003), 25–27. За животописите на Теодор Студит и нивната варијација види: Krausmüller (2013); Kazhdan (1999), 235–241.

³¹ Thorne (2003), 33.

ските старешини. За да не ги разгледуваме информациите за сите манастири и на која страна застанале, ќе наведеме само неколку примери од каде што јасно се гледа дека не се работи за никаква обединетост во однос на ова прашање. Уште претходно споменаваме дека Јован Граматичарот станал игумен на два манастири во близина на Константинопол, и се разбира дека ориентацијата на тие манастири не била кон поддржување на Теодоровите сфаќања³². Самиот матичен манастир на Теодор, Студитскиот манастир, веднаш по протерувањето на Теодор добил нов игумен, монах по име Леонтиј, и курсот на манастирот се сменил целосно во поддршка на царските убедувања³³. Исто така, од самиот текст на писмото се забележува дека некои игумени дошле на Соборот и ги легитимирале неговите одлуки, иако Теодор, оправдано или неоправдано, вели дека биле уценети за да го сторат тоа³⁴. Овие неколку посочени факти, иако не ја кажуваат процентуалноста на поддршката од страна на манастирските игумени на едната или на другата страна, сепак доволно илустрираат дека Теодор фактички и практично не можел да настапува и не настапувал од името на сите игумени.

На ова не треба да се дава некое преголемо значење, во смисла на неприципиелност, бидејќи се работи за политички игри, па секоја од страните користела хиперболи во тврдењата сè со цел да си даде поголема тежина на своите зборови и да предизвика некаков аргументационен ефект кај другата страна.

Навлегувањето подлабоко во разработка на претходната теза само ќе нè одведе кон прашањето за обединетоста, масовноста и пројавноста на опозицијата кон царските иконоборски политики за што би било соодветно да се направи посебно истражување³⁵.

Во првиот параграф од содржината на писмото, Теодор кратко нафрла неколку клучни информации во кои, всушност, образложува или навестува зошто тој не можел да присуствува лично на Соборот, иако бил поканет. Првично е збунувачки и нејасно од кого бил повикан, од присутните епископи или од царот? Од писмото скоро и не може да се даде одговор на тоа прашање, но, според традицијата царот да испраќа повици до најважните црковни центри, зашто царевите биле на некој начин „организатори“ и присутни на сите вселен-

³² Види бел. 14.

³³ Cholij (2009), 58; Haldon, Brubaker (2011), 377.

³⁴ Види во параграф бр. 1. Во писмото бр. 1, Теодор известува дека и монаси од неговиот манастир под одредени принуди се приклониле на иконоборството (Fatouros 1991, 5–8).

³⁵ Халдон и Брубејкер сметаат дека опозицијата не била со големи размери во текот на овој бран (Haldon, Brubaker 2011, 376–377), но, без разлика на потенцијалот што го имала, факт е дека била маргинализирана (Auzéry 2008, 289), и дека манастирите веќе не биле толку силни центри на отпор како во првиот бран (за прогонувањето види повеќе: Alexander 1958, 140–147).

ски собори (или директно или преку свој претставник)³⁶, а имајќи предвид и каква била инволвираноста на Лав V во целиот претходен процес на свикување на Соборот, логично е да се претпостави дека царот лично го поканил Теодор на Соборот³⁷. Со тоа што во писмото пишува дека и други игумени дошле поради тоа што биле уценети, голема е веројатноста дека и Теодор бил уценуван да стори нешто во компензација со неговото заточеништво. Тоа е директно кажано во последната реченица од писмото, дека тој бил подготвен да трпи до смрт како-годе и да инсистираат да го променат неговиот став. Во контекст на претпоставката дека Теодор бил поканет лично од царот да учествува на Соборот, може да се употреби и аргументот што во писмото на два наврати го споменува терминот „ἐξουσία“, кој може да се употреби за надлежноста/овластувањето/силата на епископите, но скоро нужно би требало да очекуваме да биде проследено со придавката „Божја“ или некоја друга индикација дека се работи за Божја овластување што го имаат епископите; во овој случај е искористен сосема изолирано од такви придружни индикации што укажуваат дека се работи за Божја ἐξουσία, па нè насочува на размислување дека тој термин е искористен за царскиот авторитет/царската власт. Значи, во оние моменти кога директно се обраќа кон оној што го повикал на Соборот ја користи фразата „τῆς ὑμετέρας ἐξουσίας“ без да ја поврзе со Бог, што претпоставуваме дека ни укажува на тоа дека не се работи за епископите, туку се работи за царската моќ³⁸.

Теодор несомнено ова писмо го испраќа за да го оспори Соборот на еден или на друг начин. За разлика од неговиот „соборец“ Никифор, кој многу посистематски, и во законски (канонски) и во теолошки аспект ќе го оспори Соборот³⁹, Теодор особено му посветува внимание на теолошкиот аспект, запоставувајќи го аспектот за каноничноста и легитимноста на Соборот. Во однос на каноничноста, тој само со една реченица – во првиот пасус – се издига од одговорноста дека требало да присуствува бидејќи црковните канони, почнувајќи од Четвртиот вселенски собор, па и од други вселенски и помесни собори, не му дозволувале да настапува самостојно и независно од патријархот

³⁶ Карташов (2009), 31, 140, 235, 536. Карактеристична е улогата на Константин на Првиот вселенски собор, на која се повикувале и ја практикувале и другите цареви, види: Dvornik (1951).

³⁷ На Соборот не бил лично присутен Лав V, но во свое име го испратил својот син Симбате, на кого му го додал името Константин – очигледно сакал да ја ревитализира традицијата од првиот иконоборски бран (Iadevaia 1987, 71, 125; Alexander 1958, 137; Treadgold 1988, 213).

³⁸ Lampe (1961), s. v. „ἐξουσία“ (501). Во писмото не може да се најде доследност во однос на лицата кон кои авторот се обраќа. Некогаш користи директно обраќање, а некогаш исказот е насочен кон трети лица или користи воопштено обраќање.

³⁹ Featherstone (1997).

Никифор, односно од епископот (патријархот) што го назначил на позицијата *игумен* на Студитскиот манастир⁴⁰.

Не е јасно зошто Теодор не го нападнал пожестокото Соборот за неговата неканоничност и нелегитимност во однос на самото свикување и целиот контекст на збиднувањето, а не само во однос на неговата содржина, бидејќи навистина имало сериозен спектар на различни и силни аргументи за тоа. Секој што ќе го прочита ова писмо неминовно го добива тој впечаток дека Теодор не го оспорува самото одржување на Соборот и начинот на кој е дојдено до него, не ги напаѓа дури ни главните организатори, ами ја напаѓа само темата на која разговараат и веднаш се впушта во теолошка полемика за неа. Но зошто е ова чудно?

Бидејќи без да се оспори самото свикување на овој собор во улога на поништувач на Седмиот вселенски собор, со аргументите дека Соборот ги нема условите да биде вселенски, и, во тој случај, помесен собор не може да поништи одлука на вселенски⁴¹, туку со тоа што Теодор ја оспорува нерелевантноста на аргументите изнесени во поддршка на иконоборската доктрина, всушност, само им дал простор да ги „побијат“ неговите аргументи и да покажат дека опозицијата е „победена“. Иконоборците токму тоа и го сакале – да имаат опозиција на самиот Собор што на еден или на друг начин ќе ја „победат“ и ќе си создадат терен на кој лесно ќе се прикажуваат како теолошки супериорни. Тоа лесно можеле да го сторат имајќи ја предвид политичката заднина што ги поддржувала. Иконоборците практично имале проблем да го претстават Соборот како вселенски бидејќи не добиле никакви позитивни сигнали ниту од Рим ниту од другите патријаршиски столици. Па токму затоа е чудно зошто Теодор првично не настапил со оспорувањето на Соборот, а дури потоа да го побие и на теолошка основа. Од друга страна, можеби сметал дека неговото писмо нема ни да биде прочитано таму ако настапи со оспорување на Соборот, или пак дека во тој момент било поважно да се истапи со теолошката аргументација. Но, како и да е, ова писмо било лишено од посериозно демаскирање на Соборот на канонска и легислативна основа⁴², што секако нема да остане несторено: само неколку години подоцна тоа ќе биде направено од патријархот Никифор⁴³.

Сржта на самото писмо, бездруго, се сублимираните теолошки аргументи за оправданоста на восличувањето на Христос, Богородица и сите светители. Нив ги наведува во третиот и четвртиот параграф. Уште пред да ја почне

⁴⁰ Види бел. 20; Рџнсиман (2006), 125.

⁴¹ Соборот во никој случај не можел да биде вселенски бидејќи немало писуство на епископи од другите патријаршии, освен од Константинополската.

⁴² Освен ако не го сметаме вториот параграф како некоја изјава во која се подразбирало дека Соборот е нелегитимен. Но дури и да е така, не се изнесени никакви конкретни докази за тоа.

⁴³ Featherstone (1997).

својата кратка елаборација, тој констатира дека игумените продолжуваат да ги почитуваат иконите како резултат на тоа што е донесено на Седмиот вселенски собор и, поважно, поради тоа што таквото предание било застапено од слегувањето на Христос на земјата, истакнувајќи дека постојат и пишани и непишани сведоштва. Ваквиот увод на главниот текст е очекуван бидејќи покажува дека легалноста на неговата позиција ја црпи и од канонски одредби на највисок собор – вселенски – и врз основа на библиските текстови и текстовите од преданијата. Со истакнувањето на преданието, на некој начин си ја отвора портата за силна заднина во полемизирањето, затоа што факт е дека, од втората половина на VI век па натаму, улогата на иконата е значително присутна и во богослужбениот и во приватниот живот на Византиецот⁴⁴. А патемно, сè уште бил многу жив и присутен флорилегијот собран за Вториот собор од Никеја во кој постоеле огромен број библиски и патристички текстови⁴⁵. Споменавме дека иконоборците немале голем проблем да си направат свој иконоборски флорилегиј, или пак во некој дел да го возобноват флорилегијот од Соборот од Хиерија⁴⁶, но факт е дека тоа го правеле само една година пред одржувањето на Соборот во Константинопол, и прашање е колку реално можеле да бидат конкурентни во таа смисла, имајќи предвид дека иконоборските текстови биле систематски уништувани по Соборот од Никеја⁴⁷. Па токму затоа сметаме дека Теодор и иконофилите имале подобра стартна позиција во однос на искористувањето на материјалите што спаѓаат во сферата на традицијата⁴⁸.

Во четвртиот параграф е претставена апологијата на Теодор за постоењето на светите слики. Имено, главната основа врз која ја гради својата одбрана е воплотувањето на Христос. Неговите објаснувања се движат во рамките на тоа дека, со воплотувањето, телото Христово можело и да се допре и да се почувствува, што, според Теодор, подразбира дека и може да се восличува. Бидејќи сите луѓе се опишливи, тогаш и Христос, кој станал човек, може да биде опишлив. Тој дури оди и чекор понатаму – одбраната ја претвора во „напад“, смета дека оние што го отфрлаат сликањето Христово негираат дека Христос бил човек и со тоа, всушност, ги рушат темелите на христијанската вера⁴⁹. Ваквиот начин на претставување на апологијата, со што е можно пого-

⁴⁴ Kitzinger (1954).

⁴⁵ Van Den Ven (1955), 325–331. Тие текстови се цитирани низ дискусиите на Седмиот вселенски собор (види во *The Acts of the Second Council of Nicaea* 2018).

⁴⁶ Види подетално за тоа во: Alexander (1953).

⁴⁷ Канон 9 од Седмиот вселенски собор ги третира иконоборските списи: *Свештени канони* (2011), 242.

⁴⁸ И претходно постоел иконоборски флорилегиј, но јасно е дека бил уништен по 787 г. и дека канонски е одредено да се уништуваат иконоборските списи.

⁴⁹ Подетална анализа на Теодоровите теолошки гледишта за иконата повеќе во: Parry (2021), 427–440; Tollefsen (2018); Venance (1921), 257–268; Bratu (2003), 323–349.

лемо оптоварување и обвинување на иконоборската доктрина за непринципиелност и неортодоксност, ја еволуира иконофилската позиција во поразвиен стадиум на одбрана – од позиција на дефанзива во позиција на офанзива. Во тој контекст, на крајот од четвртиот параграф им ја предочува и аналогијата со Чесниот Крст; тој смета дека, ако тие не восличуваат икони, тогаш не треба да го претставуваат ни Чесниот Крст – што иконоборците го правеле и го сметале за ортодоксно – бидејќи се работи за скоро идентична поставеност во односот „слика – восличен“. Треба да се спомене и тоа што Теодор се повикува на св. Василиј Велики, на неговата реченица „...почитта кон сликата преминува на прототипот“⁵⁰. Со неа тој тежнеее да покаже дека иконопочитувачите не ги почитуваат и обожуваат материјалите на кои претставата е восличена, ами почитта што се оддава преминува на насликаниот прототип. Со овој аргумент се отфрлало обинувањето дека иконите се идоли.

Се чини дека Теодор не случајно ја направил селекцијата на теолошки-те аргументи што ги навел во ова кратко писмо, односно тоа што го истакнал воплотувањето како аргумент за подобноста на иконите и преминувањето на почитта кон прототипот како оспорувач на идоличноста на иконите. Првиот аргумент е иконофилска позиција, која се провлекувала од VI век⁵¹ па сè до Јован Дамаскин⁵² и Седмиот вселенски собор⁴³, та слободно може да се каже дека тоа е најстариот и најконстантниот иконофилски аргумент. Од друга страна, цитатот на св. Василиј е еден од најексплоатираните цитати на Седмиот вселенски собор⁵⁴. Евидентно е дека целта на авторот тука била само да ги нафрли најважните и најсилните иконофилски аргументи, без да се навлегува во подлабоки анализи. Пред сè, писмото било наменето да ја претстави позицијата на монаштвото и да покаже дека нема да се помират со одлуките што ќе ги донесе Соборот. Поточно, авторот сакал да прикаже монашки пркос кон царот и неговите приврзаници. Но, кога настанала потреба да се напише сеопфатно теолошко оспорување, токму тоа и било сторено. Само неколку години подоцна од составувањето на ова писмо⁵⁵, Теодор напишал обемни три побивачки слова против иконоборците во кои мошне сложено и детално ги претставил гледиштата на иконофилите и ги побил аргументите на иконоборците⁵⁶.

⁵⁰ Види бел. 26.

⁵¹ Pisides, *De expeditione persica* I.139–144.

⁵² Kotter (1975), I.17, I.21, I.24.

⁴³ Lamberz (2012), 462, 576.

⁵⁴ Lamberz (2008), 266; Lamberz (2012), 398; Lamberz (2016), 682, 744, 826.

⁵⁵ Pratsch (1998), 246–247.

⁵⁶ Theodore the Studite, *On the Holy Icons*.

Во овој контекст би било излишно и несоодветно ако навлеземе во надградбите што Теодор ги направил во своите три побивачки слова и во развиениот апологетски систем што го користел, бидејќи би ја раширило анализата во пространи рамки. Само ќе кажеме дека веројатно Теодор го достигнал врвот на иконофилската теолошка апологија, која до денес се провлекува низ црковните кругови како доминантен православен став за иконата.

Конечно, на крајот од анализата сметаме дека треба да се кажат неколку збора за континуираната нетрпеливост на Теодор кон царската власт и политиките на константинополските патријарси. Оние неколку цврсти ставови изнесени во петтиот и шестиот параграф од писмото се едно олицетворение на целокупното однесување во текот на сиот негов живот. Имено, Теодор, само во период од дваесетина години, влегол во различни спорови што резултирале со три негови прогонства. Уште во 794–795 г., кога царот Константин VI одлучил да ја остави својата сопруга и да се ожени со дворската дама Теодота, која впрочем била и прва братучетка на Теодор, тој заедно со својот чичко Платон Студит остро се спротивставил на таквиот чин, залагајќи се за црковниот принцип „ἀκριβεια“⁵⁷. Поради тоа, двајцата биле прогонети и затворени, а манастирот Сакудион (Сакудионски) бил распуштен. Различните превирања во царската палата вродиле со тоа Константин VI да биде ослепен, а царицата Ирина ја презела власта, двајцата монаси ги вратила од прогонство и го назначила Теодор за игумен на Студитскиот манастир. Ирина сакала да создаде свои сојузници што ќе ја поддржат во судирот со својот син, па логично било такви сојузници да бара во оние што дотогаш биле непријателски настроени кон Константин. Од тој момент па натаму, новиот игумен покажувал сериозни претензии за вклучување во политичките збиднувања. Во 806 г., кога патријархот Никифор бил назначен на функцијата, Теодор и чичко му остро се спротивставиле на изборот, под превезот дека не треба лаик да биде издигнат на толку висока позиција. По сè изгледа дека зад таквите ставови стоела желбата самиот тој да стане патријарх, но царот Никифор I очигледно сметал дека нема да му биде од корист на патријаршискиот престол да има ревносен бранител на секуларноста на црквата⁵⁸. Само краток период по ова, повторно старите духови излегле на површина: свештеникот Јосиф, кој го извршил второто венчавање на Константин VI, по инсистирање на царот бил вратен во богослужбениот живот и му била доделена црковна епархија. Теодор и овој пат се нашол на спротивната страна, дури и одбивал по секоја цена да богослужи со него и сметал дека никој не смее

⁵⁷ Овој принцип опфаќа доследно и строго применување на црковните канони. Конкретно за разводот првично може да се најде забрана во канонот 82 од Апостолските канони, а подоцна го има и на други собори (*Свештени канони* 2011, 57). Самиот спор, пак, во историографијата е познат како „Моехиански спор“ (од лат. *moechia*; гр. *μοιχεία* – прељуба).

⁵⁸ Leonis Grammatici, *Chronographia* 208.9–11.

да ја прима евхаристијата од неговите раце. Никифор овој пат не го толерираше повеќе однесувањето на Теодор и по негово инсистирање бил одржан собор на кој игуменот и неговиот чичко биле екскомуницирани и повторно пратени во прогонство. Во времето на Михаил Рангабе одново ќе бидат ослободени сè до почетокот на иконоборството кога по трет пат се отворил истиот циклус – прогонство – ослободување⁵⁹.

Очигледно е дека животот на Теодор поминал во борба против различни цареви и различни патријарси, односно против власта во Константинопол. Сметаме дека таквиот начин на размислување и дејствување се должи на неколку фактори. Прво, тој потекнувал од монашките редови и од фамилија што интегрално била замонашена⁶⁰, а монасите се покажале како најконзервативниот дел од византиското општество и биле релативно инертни во однос на општествените промени. Впрочем, првиот бран на иконоборството покажа дека Константин V најтешко се справувал со монасите, та дури било потребно и да влезе во „војна“ со нив. Во причините за ваквата жестокост на монасите нема да навлегуваме бидејќи тие се многуслојни и се сè уште нејасни до крај⁶¹. Втор фактор секако се неговите политички амбиции, вpletени во идејата да се стигне до патријаршкиот престол⁶². Тука може да се спомене и неговата кореспонденција со папата во која се бара политичка поддршка за неговите барања и гледишта, што ја прави евидентна желбата за политичка победа, притоа не штедејќи ги отворените опции за да ја исполни својата цел⁶³. И како трет фактор може да се споменат личните карактерни особини на Теодор, кои биле претставени преку непокорливост, жестокост, ревност, истрајност и неподмитливост, бидејќи не сите монаси биле подготвени да влезат во директен судир со патријархот, а уште помалку константно и директно да му се спротивставуваат на највлијателниот човек во државата – царот.

Откако беше претставен контекстот во кој и поради кој е настанато писмото и беа анализирани неговите суштински мисли, може да се заклучи дека писмото е мошне полезно и драгоцено за истражувањата поврзани со иконоборското движење во IX век и конкретно со истражувањата посветени на Теодор Студит. Увидовме како самиот се перципирал во тој период – како гласноговорник на монашките редови, укажавме на неговата ревносна борба за иконите, во скра-

⁵⁹ За овој дел од животот види: Pratsch (1998), 71–179; Cholij (2009), 10–57; Stambolov (2015), 151–152; Thorne (2003), 15–42.

⁶⁰ Anderson (2021), 186–187.

⁶¹ За монасите во Византија и конкретно во текот на иконоборството види: Charanis (1971); Hatlie (2007), 255–440; Kaplan (2020), 345–346; Haldon, Brubaker (2011), 234–247.

⁶² Pratsch (1998), 139–140; Острогорски (1992), 250.

⁶³ Cholij (2009), 49–52.

тена верзија ги разгледавме неговите клучни теолошки погледи и аргументи, а и се обидовме да ги поврземе со неговиот личен и политички однос. Преводот на писмото, покрај тоа што ќе даде некаков придонес кон збогатувањето со средновековни извори на македонски јазик, се надеваме дека ќе биде добра помошна алатка и за историографските и за теолошките истражувачи на оваа тема. Византиското иконоборство веројатно е една од темите во византологијата што сè уште е нецелосно доистражена и за која не се разјаснети различни аспекти, но во последната декада полека се „пополнуваат“ празнините со навистина обемни и сериозни истражувања. Токму на бранот на таа тенденција може да се сфати и овој превод и целиот труд.

Библиографија

Извори

‘Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit’, ed. Benoit Pruche, Sources chrétiennes 17 bis, Cerf, Paris, 1968.

Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones I–III, 3 vols. pars I, ed. Erich Lamberg, Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2008.

Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones IV–V, 3 vols. pars II, ed. Erich Lamberg, Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2012.

Concilium universale Nicaenum secundum: concilii actiones VI–VII, 3 vols. pars III, ed. Erich Lamberg, Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2016.

Die Schriften des Johannes von Damaskos, Band 3. Contra imaginum calumniators orationes tres, ed. Johannes Bonifatius Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1975.

Georgios Pisides, ‘De expeditione persica’, *Giorgio di Pisidia Poemi*, ed. Pertusi Agostino, Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959.

Ignatios the Deacon, ‘Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople’, translated by Elizabeth A. Fisher, во: Talbot, A. (ed.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints’ Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington, 1998, 74–129.

Leonis Grammatici Chronographia, ed. Immanuel Bekker, Bonn, 1842.

Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815, edited by J. M. Featherstone, Corpus Christianorum, Series Graeca 33, Leuven University Press, Brepols 1997.

Nicéphore, *Discours contre les iconoclastes*, traduction, présentation et notes par M.-J. Mondzain-Baudinet, Paris, 1989.

Patrologia Graeca, T. 100, ed. J. Migne, Paris, 1857.

Scriptor Incertus, ed. Francesca Iadevaia, Edizioni Dr. A. Sfamini, Messina, 1987.

The Acts of the Second Council of Nicaea, 2 vols, translated by Price Richard, Liverpool University Press, Liverpool, 2018.

Theodori Studitae Epistulae, recensuit Georgios Fatouros, 2 vols., De Gruyter, Berolini, 1991.

Theodore the Studite, *On the Holy Icons*, translated by Catharine P. Roth, SVS Press, Crestwood, NY, 1981.

Theophanes Confessor, *The Chronicle*, translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Литература

Карташов, А. В. (2009), *Васељенски сабори*, превод Мира Лалић, Српска књижевна задруга, Београд.

Острогорски, Г. (1970), *О веровањима и схватањима Византинаца*, Просвета, Београд.

Острогорски, Г. (1992), *Историја на Византија*, Наша книга, Скопје.

РџНСИМАН, С. (2006), *Византијската теократија*, Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“, Софија.

Свештени канони на Светата православна црква (2011), превод Миле Љ. Штрбеvски, гак. Јани Мулев, Повардарска епархија – „Св. Ѓорѓи Полошки“, Велес.

Успенски, Ф. (2000), *Историја Византијског Царства од 6. до 9. века*, превео З. Буљуџић, Zepher Book World, Београд.

Alexander, P. (1953), 'The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus)', *Dumbarton Oaks Papers* 7, 35–66.

Alexander, P. (1958), *The patriarch Nicephorus of Constantinople*, Clarendon Press, Oxford.

Anderson, B. (2021), 'Images in Byzantine Thought and Practice, ca. 500–700', во: Humphreys, M. (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Brill, Leiden – Boston, 144–190.

Auzépy, M. F. (2008), 'State of emergency (700–850)', во: Shepard, J. (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, Cambridge University Press, Cambridge, 251–291.

Auzépy, M. F. (2021), 'The Iconophile Intermission and Second Iconoclasm, 780–843', во: Humphreys, M. (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Brill, Leiden – Boston, 368–400.

Bratu, M. (2003), 'Quelques aspects de la théorie de l'icône de S. Théodore Stoudite', *Revue des Sciences Religieuses* 77.3, 323–349.

Brubaker, L. (2012), *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol Classical Press, London.

Brubaker, L., Haldon, J. (2001), *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: The Sources*, Ashgate, Burlington – Singapore – Sydney.

Cholij, R. (2009), *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness*, Oxford University Press, Oxford.

Charanis, P. (1971), 'The Monk as an Element of Byzantine Society', *Dumbarton Oaks Papers* 25, 61–84.

Dvornik, F. (1951), 'Emperors, Popes, and General Councils', *Dumbarton Oaks Papers* 6, 1–23.

Featherstone, M. (2002), 'Opening scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's Critique of the citations from Macarius Magnes', *Revue des études byzantines* 60, 65–111.

Garland, L. (1999), *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium AD 527–1204*, Routledge, London.

Giakalis, A. (2005), *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical*, Brill, Leiden – Boston.

Haldon, J., Brubaker, L. (2011), *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hatlie, P. (2007), *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kaplan, M. (2020), 'The Economy of Byzantine Monasteries', во: Beach, A., Cochelin, I. (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 340–364.

Kazhdan, A. (1999), *A History of Byzantine Literature, 650–850*, vol. I, Institute for Byzantine Research, Athens.

Kitzinger, E. (1954), 'The Cult of Images in the Age before Iconoclasm', *Dumbarton Oaks Papers* 8, 83–150.

Krausmüller, D. (2013), 'The Vitae B, C and A of Theodore the Stoudite: Their Interrelation, Dates, Authors and Significance for the History of the Stoudios Monastery in the Tenth Century', *Analecta Bollandiana* 131, 280–298.

Lampe, G.-W.-H. (ed.), *A patristic greek lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

Parry, K. (2021), 'The Theological Argument about Images in the 9th Century', во: Humphreys, M. (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Brill, Leiden – Boston, 425–463.

Pratsch, T. (1998), *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma*, P. Lang, Frankfurt – NY.

Smith, J. (2005), *John Grammatikos: An Oblique History of a Damned Patriarch*, California State University, Sacramento.

Stambolov, A. (2015), 'Monks and State: St Theodore the Studite and his Relations to the State and Church Authorities in Byzantium', *PHRONEMA* 30(1), 137–165.

Thorne, A. (2003), *The ascending prayer to Christ: Theodore Stoudite's defence of the Christ-ikwo against ninth century iconoclasm*, Durham University, Durham.

Tollefsen, T. (2018), *St Theodore the Studite's Defence of the Icons: Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*, Oxford University Press, Oxford.

Treadgold, W. (1988), *The Byzantine Revival, 780–842*, Stanford University Press, Stanford.

Van Den Ven, P. (1955), 'LA PATRISTIQUE ET L'HAGIOGRAPHIE AU CONCILE DE NICÉE DE 787', *Byzantion* 25/27.1, 325–331.

Venance, G. (1921), 'L'iconologie de saint Théodore Studite', *Échos d'Orient* 20.123, 257–268.

The letter no. 71 of Theodore the Studite and the second wave of the iconoclastic movement in Byzantium

SUMMARY

Filip Markovski

Independent researcher

Institute of History

Faculty of Philosophy

Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

markovski_filip@hotmail.com

In its beginning, this paper provides the general political context in Byzantium before the establishment of iconoclasm in the 9th century, followed by the translation of letter no. 71 of Theodore the Studite. Consequently, the analysis of the most important statements and views of Theodore presented in the letter, is incorporated in the third part of the paper. With the translation of this specific letter, we aimed to contribute to the availability of medieval sources related to iconoclasm in the Macedonian language, and through its analysis we tried to place the entire letter in the context in which it was written and circulated. The choice to translate this particular letter was made on the basis that the letter has a particularly great significance because it was addressed to a church council and speaks on behalf of all the abbots, furthermore, it has never before been translated into any slavic language. In addition to translation, the paper strives to capture the events surrounding the re-introduction of iconoclasm in the 9th century, through the principle of induction, from the individual to the general.

Key words: Theodore the Studite, letters, iconoclasm, Byzantium, translation, Macedonian language, Medieval Greek