

УДК 94(4)“721/726”

С. Ю. Мілютін

ПРОБЛЕМА ВПЛИВУ ІСЛАМУ НА ВІЗАНТІЙСЬКЕ ІКОНОБОРСТВО

У статті автор аналізує основні положення теорії мусульманського впливу на формування ідеї візантійського іконоборства. Автор на основі дослідження принципів естетики мусульманського мистецтва та ісламського аніконізму приходить висновку, що вороже ставлення мусульман до культових зображень не вплинуло на рішення імператора Льва III Ісавра розпочати боротьбу проти культу ікон. У статті визначено, що ісламський аніконізм був порівняно молодим й не встиг сформувати міцні позиції на території імперії.

Ключові слова: іконоборство, іслам, Лев III Ісавр, ікона, аніконізм.

Після трагічної смерті імператора Маврикія у 602 р. Візантійська імперія переживала страшну кризу, на сході активізувалася Персія, що розпочала бойові дії та досягла значних територіальних успіхів у боротьбі проти греків. Мобілізувавши усі свої сили імператор Іраклій у довгій збройній боротьбі завдав поразки персам, що викликало ряд міжусобиць та послаблення держави Сасанідів. У цей час на території Аравійського півострову сформувалася нова світова релігія – іслам, що через декілька десятиліть стала об'єднуючим фактором та рушійною силою великих арабських завоювань.

Мусульмани довгий час загрожували Візантійській імперії, поки Лев III Ісавр обороняючи Константинополь не розгромив арабський флот і не змусив сухопутну армію сарацинів відступити від стін візантійської столиці, звичайно це не вирішило проблему інтенсивної експансії ісламу, але призупинило її темпи. Коли фронт між Візантією та арабами стабілізувався ісламська культура почала проникати у побутове життя мешканців прикордонних районів, що сприяло повільній ісламізації регіону.

Довгий час в історичній науці побутувала концепція, що культурна експансія ісламу викликала у Візантії поширення іконоборських тенденцій. Г. Острогорський, котрий розвивав дану концепцію зазначав, що центром іконоборських настроїв стали східні провінції імперії, де продовжували існувати залишки монофізитства та розвивалася павликіанська ересь. Однак, тільки контакти з арабським світом спричинили відновлення ворожого ставлення до ікон [1, с. 220]. Окремі сучасні дослідники у сфері інтелектуальної історії заперечують мусульманське коріння візантійського іконоборства, при цьому стверджуючи, що ісламський аніконізм був надто молодим, щоб глибоко проникнути у світогляд візантійців, котрі проживали на прикордонних з арабами територіях. Незважаючи на це ігнорувати теорію стосовно мусульманського впливу на формування ідеології візантійського іконоборства у вивченні історії цього явища буде методологічно невірно.

Аналіз останніх досліджень та публікацій показав, що вивчення ісламського впливу на ідейну складову візантійського іконоборства з політичної площини перемістився у сферу естетики та інтелектуальної історії. Серед дослідників, що акцентували увагу на тому, що іслам активно вплинув на формування доктрини візантійського іконоборства слід відзначити Г. Острогорського [1] та І. Мейндорфа [2]. У ранніх своїх дослідженнях Г. Острогорський акцентував увагу на христологічних проблемах та богословській аргументації сторін конфлікту [3; 4], однак після навчання у Франції його погляди зазнали трансформації, швидше за все це було пов'язано з ознайомленням молодого вченого із мусульманською літературою, котра мала яскраво виражений антихристиянський та антивізантійський характер. І. Мейндорф у своїй праці також приділив значну увагу можливому впливу ісламу на іконоборську доктрину, але на відміну від Г. Острогорського вважав, що початок боротьби проти ікон мав під собою політичні причини й став своєрідною відповіддю на зростання впливу мусульман у регіоні.

Значний вклад у розробку проблеми зробив О. Васильєв [5], у своїй статті що присвячена іконоборському едикту халіфа Йазіда II 721 р., автор здійснив спробу об'єктивно визначити роль ісламського фактору у формуванні ідеології візантійського іконоборства, незважаючи на принципову новизну роботи, історик займає нейтральну позицію стосовно можливого впливу едикту Йазіда II на рішення імператора Льва III Ісавра розпочати в імперії боротьбу проти ікон.

Концепція стосовно мусульманського впливу на формування ідеї візантійського іконоборства викликала активну дискусію у науковому середовищі. Вона нашоухнула на гостру критику із боку С. Геро [6], акцентуючи увагу на результатах нових досліджень та використовуючи значно більший спектр першоджерел, а саме арабські й сирійські хроніки, автор прийшов висновку, що свідчення візантійських хроністів та полемістів, котрі стояли на захисті ікон й звинувачували іконоборців у “ісламофільстві”, при цьому відверто акцентували увагу на іудейських чи ісламських коріннях іконоборської ересі, – деформували інформацію, що призвело у майбутньому до появи невідповідних історичній реальності теорій у вивченні іконоборського конфлікту.

Значний вплив у розв'язанні проблеми здійснив О. Грабар [7; 8; 9; 10]. Вчений у першу чергу спеціалізувався на дослідженні ісламського мистецтва і підійшов до вивчення проблеми іконоборства з принципово нового боку. О. Грабар у своїх працях звернув увагу на причини безобразності в ісламі. При вивченні естетики ісламської культури вчений прийшов висновку, що мусульманська традиція сприйняття божественного не мала прямого впливу на формування іконоборської теорії образу у Візантії.

Для того, щоб дати відповідь на питання, чи міг ісламський аніконізм стати причиною візантійського іконоборства, або опосередкованим чином стимулювати імператора Льва III Ісавра розпочати боротьбу

проти святих ікон, нам потрібно звернути увагу на особливості мусульманської естетики та філософське сприйняття божественного в ісламі, розглянути особливості становлення традиції образу у Візантії та проаналізувати аргументацію перших іконоборців у боротьбі проти захисників ікон.

Про ситуацію, що склалася у Візантії напередодні виходу іконоборського едикту Льва III ми маємо доволі суперечливу інформацію. Ще Іустин Філософ задовго до появи ісламу писав: “ми не думаємо, що Бог схожий на такі зображення, у котрих – говорять деякі – вони уявили Його для вшанування. Ми вважаємо не тільки огидним розуму, але й образливим для Бога, Котрий має невимовну славу та образ, між тим як ім'я Його передається речам тлінним, що потребують постійного піклування [11, с. 8]. Така ж недовіра до культового зображення спостерігається у Климента Олександрійського. Стосовно використання культових зображень Климент писав: “Піфагор вчив не носити перснів і не вирізати на них зображення богів. Мойсей, ще раніше, заповідав не творити литі, виліплені чи мальовані зображення і не поклонятися чомусь матеріальному, а звертатися тільки до того, що можна досягнути розумом. Адже співставлення божественного з видимими предметами і поклоніння уявленій природі за допомогою матеріального означає приниження її через чуттєве сприйняття [12, с. 162]. Однак незважаючи на негативне відношення до мистецтва із боку Климента Олександрійського він не заперечував можливості використання зображень у педагогічних цілях.

Напередодні приходу до влади Льва III Ісавра, Візантія переживала глибоку кризу, що мала прояви в економічному, політичному та духовному житті держави, але достеменно не відомо настільки велику популярність набув культ ікон. З моменту свого виникнення, у IV ст., ікони отримали широке розповсюдження на території всієї Візантійської імперії. Окремі вчені висловлюють припущення, що посилення культу вшанування ікон супроводжувалося глибоким фетишизмом і примітивними забобонами, особливо сильними серед простого народу. Ікони у свідомості простих людей відігравали роль захисників армії та окремих міст, деякі історики порівнюють таку функцію святих зображень із рисами язичницької практики, при котрій кожне місто мало свого бога-покровителя [13, с. 87]. У свою чергу Д. Норвіч зазначав, що культ ікон ставав все більш некерованим, так що святим образам уже відкрито поклонялися як чомусь самостійному, зокрема були зафіксовані навіть випадки коли ікони виконували роль хрещених батьків новонароджених дітей [14, с. 162].

У першоджерелах немає чіткого пояснення стосовно реальних причин, що спонукали Льва III Ісавра розпочати боротьбу проти ікон. Зокрема у “Хронографії” Феодана Сповідника можна знайти такий фрагмент: “Підступний іудей із Лаодікеї, від приморської Фінікії, прийшовши до Ізіда (Ізід II) проголосив йому, що той буде правити над арабами сорок років, якщо знищить в усіх християнських церквах на території своїх володінь всі святі ікони, котрі вшановують християни. Ізід повіривши йому оприлюднив вчення проти святих ікон; але завдяки благодаті Господа нашого Ісуса Христа і заступництву пречистої Матері Його, і всіх святих у тому ж році помер Ізід, і більшість навіть не чули про його дії спрямовані проти ікон. Але Леон цар, прийнявши це беззаконне і гірке зловчення, спричинив нам безліч нещастя, знайшовши однодумця собі у цьому невігластві Вісіра, народженого від християн з Сирії, котрий відлучився від віри у Христа, й перейняв арабське вчення” [15, с. 218; 16; 17].

Така неоднозначність та інвективний стиль властиві для усіх хроністів іконоборської епохи, у свою чергу у полемічних творах, що належать перу захисників ікон можна знайти значну кількість звинувачень мусульман та іудеїв у тому, що саме вони посприяли виникненню іконоборської ересі. Є. Мірошніченко зазначав, якщо ми звернемо увагу на письмові джерела того часу, то стане зрозумілим, що в очах захисників ікон саме араби являлися “головними вчителями” візантійських імператорів у проведенні іконоборської політики [18, с. 122].

Г. Острогорський висунув тезу, що араби принесли у Візантію не тільки меч, але й свою культуру, а разом з тим своєрідну відразу до зображень на релігійну тематику. Таким чином іконоборство зародилося у східних провінціях імперії від своєрідного симбіозу бажання до чистої духовності християнської віри з вченням вороже налаштованих сектантів, а також під впливом нехристиянських релігій: іудаїзму та особливо ісламу [1, с. 221]. У свій час Ф. Успенський писав, що Лев III Ісавр своїм іконоборським едиктом відповідав на різкі нападки проти християн із сторони євреїв, магометан та різних східних сект, котрі виникли в середині самого християнства і при цьому демонстрували вороже ставлення до ікон [19, с. 579] Схожу тезу підхопив І. Мейєндорф, котрий стверджував, що іконоборство знаходилося у діалектичній згоді з платонівським спіритуалізмом, що мав велику популярність серед греків, чим пояснюється вороже ставлення стосовно образів у ранньому християнстві. Однак безсумнівно, що іконоборський рух VIII ст. почався з ініціативи імператорів і мав політичний підтекст у рамках боротьби імперії проти ісламу [2, с. 29].

В. Баранов вважає, що основними аргументами на підтримку концепції стосовно ісламського впливу на формування ідеї іконоборського едикту Льва III Ісавра служать: по-перше походження імператора Льва III з прикордонної арабо-візантійської зони; по-друге хронологічна близькість іконоборського едикту халіфа Іззіда II до рішення Льва III Ісавра заборонити ікони на території Візантії [20].

Про ранні роки майбутнього імператора відомо вкрай мало. Лев III походив із сирійського міста Германікеї і скоріше за все був місцевим греком. Прізвисько Ісавр, дісталось йому та його нащадкам, на думку окремих сучасних дослідників, помилково, хоча єдності у цьому питанні серед істориків немає. Сім'я Льва після захоплення Германікеї арабами перебралася у фракійську Мезімерію, де майбутній імператор провів свою молодість [21, с. 127]. Лев III виріс далеко від столиці і не міг похвалитися гарною освітою, однак він володів гнучким розумом та чудово говорив не тільки грецькою, але й арабською мовою [21, с. 128]. К. фон Шенборн заперечує той факт, що походження імператора відіграло якусь роль при рішенні Льва III розпочати боротьбу проти ікон він вважає, що схема, котра лежить в основі цієї доволі прямолинійної тези

надто проста: бути візантійцем не означає автоматично бути прихильником вшанування ікон, а бути семітом не означає обов'язково бути іконоборцем [22].

Звинувачення імператора Льва III у захопленні мусульманською культурою звучать безпідставно, якщо враховувати той факт, що саме він дякуючи своїм діям врятував Константинополь від захоплення арабськими військами під керівництвом Сулеймана та Масальми. У відповідь на такі звинувачення О. Величко писав: "Захоплення арабською культурою стало популярним у візантійському суспільстві набагато пізніше, уже в часи імператора Феофіла, об'єктом наслідування, котрого став халіф із династії Аббасидів Гарун аль Рашид. А століттям раніше Лев III та Костянтин V виступали незмінними ворогами арабів при цьому не даючи ніякого приводу у звинуваченнях стосовно симпатій ісламу" [23, с. 214]. Також слід згадати про те, що Лев III отримував пропозицію від арабів прийняти іслам і прогнозовано відповів відмовою, і в свою чергу запропонував арабському халіфу перейти у християнську віру.

В історичній науці побутує думка, що Лев III Ісавр не відразу спромігся розпочати гоніння проти ікон. Одні автори пояснюють це тим, що імператор не встиг укріпити свої позиції на троні, а інші стверджують, що до рішення видати іконоборський едикт його спонукали малоазіатські єпископи, а саме Костянтин Наколійський та Фома Клавдіупольський, котрі спостерігаючи за настроями віруючих у своїх провінціях відчували зростання ворожого ставлення до ікон, що пояснювалося аніконічною пропагандою ісламу та іудаїзму. Однак останнім часом ця концепція викликає критику серед істориків. Зокрема С. Заплатніков, аналізуючи листи патріарха Германа Константинопольського та інші джерела прийшов висновку, що назвати справжніх винуватців злочинів проти віри, тобто когось із членів імператорської династії у присутності імператриці Ірини та Костянтина VI, на засіданнях Сьомого вселенського собору, було б недопустимим. Саме тому було названо Костянтина, котрий фігурував серед підозрюваних і до того ж був уже мертвим. Згодом в історіографії з'явилася інформація стосовно неабиякої підступності Наколійського єпископа: спочатку це озвучує сам патріарх під час собору, а після цього Феофан Сповідник, котрий був другом, близького соратника Тарасія, синкела Георгія. Що стосується Фоми Клавдіупольського, він не підходив на роль ересіарха по причині того, що швидше був схильний до іконоборської практики – фізичної боротьби з іконами, ніж до формування теоретичної аргументації противників святих образів [24, с. 37].

Стосовно того чи міг імператор наслідувати приклад іконоборської політики халіфа Йазіда II також немає однозначної відповіді. Однак слід зазначити, що всі автори незалежно від їх ставлення до Льва III Ісавра наголошують на тому, що це була сильна й самостійна особистість. Про Йазіда II у нас вкрай мало інформації. А. Алі-заде писав про нього: "Йазід ібн Абдулмалік був братом Сулеймана ібн Абдулазіза і став халіфом після загибелі Умара. Він був порівняно молодим і не мав досвіду у державному управлінні. Йазід жив у достатку, був надто легковажним й волів проводити час у товаристві невільниць, а не займатися державними справами. Через вади характеру й відверту слабкість він потурав примхам своїх радників, що призвело до відчутного ослаблення Халіфату у період його правління" [25, с. 116]. Інший історик писав про нього наступне: "Йазід II помер у сорокарічному віці, пробувши халіфом трохи більше чотирьох років. Його безславне правління не зупинило, а навіть прискорило, занепад правлячої династії. У свою чергу Ібн Джарір ат-Табарі навіть назвав його "блудним сином" роду Омейядів [26, с. 339]. Навіть цих коротких свідчень достатньо для того, щоб скласти уявлення, що Йазід II був повною протилежністю Льва III.

Окремі історики XIX ст. вважали, що імператор Лев III Ісавр вирішив розпочати гоніння проти ікон, для того, щоб залучити мусульман у християнство, однак ця концепція не витримує ніякої критики. Адже іконоборці ніколи не відмовлялися від поклоніння хресту, котрий мусульмани зневажали. Іоанн Дамаскін з цього приводу писав: "Мусульмани звинувачують нас в ідолопоклонстві, тому що ми поклоняємося хресту, до якого вони відчувають неприязнь. Оскільки на їх думку, Христос не був розіп'ятий, відповідно вшанування християнами хреста сприймається ними як кощунство" [27, с. 19]. Теорії стосовно планів Льва III Ісавра перетворити мусульман на християн започаткували перші захисники ікон, зокрема уже згаданий Іоанн Дамаскін називав іслам християнською ересю. При цьому аналізуючи думки Іоанна Дамаскіна стосовно Корану, Д. Меррілл схилявся до висновку, що Іоанн безпосередньо не був знайомий із текстом священної книги мусульман [28, с. 97].

У середні віки існувала специфічна концепція інтелектуальної краси, краси моральної гармонії, метафізичного світла, котру сьогодні можна зрозуміти тільки при умові доволі обережного проникнення у менталітет та чуттєве сприйняття епохи [29, с. 18]. Відповідно для того, щоб впевнитися або заперечити можливий вплив ісламу на формування ідеології візантійського іконоборства нам потрібно проаналізувати природу мусульманської аніконічної традиції. Окремі історики вважають, що для раннього ісламу властиві не стільки прояви іконоборства, а скільки аніконізму: образи сприймалися не, як щось самостійне, а як недоцільні атрибути, а у крайньому випадку, як прояв "спокуси" на шляху до праведного життя віруючих [9, с. 52], [30], [31, с. 67].

У значній мірі середньовіччя успадкувало свої естетичні проблеми від античності, однак християнське світосприйняття придало їм нове значення, помістивши їх в оточення світського і Божественного, що сприймалося через призму людських відчуттів. Від біблійної традиції та вчення святих отців середньовіччя запозичило низку категорій, включивши їх у філософські побудови, запропоновані новим систематизованим світоглядом [29, с. 16]. Християнська традиція, сформувала твердження, що діалог людини з Богом неможливий без візуального образу. Окремі захисники ікон вважали, що поклоніння Богу опосередковано через Його зображення відноситься до когорти найглибших релігійних потреб людини. Вираження божественної форми не могло з'явитися раніше змісту, котрий потребував пластичного оформлення. Важливіше те, що сама по собі монотеїстична ідея, включно з аспектом взаємовідносин людини з Богом, не

потребує вираження себе через зображення і відповідно спеціальної заборони на зображення сакрального [32].

Світогляд мусульман, сформований на основі Корану і шаріату, став визначальним для принципів ісламської естетики. У центрі ісламської естетичної ідеї знаходиться абсолютна – божественна краса, інші види краси являються похідними від неї [33, с. 101]. Мусульманська ідеологія шукала джерело естетичного не у матеріальній дійсності, а в області чисто духовного діяння. Вона пропагувала ідею, що у матеріальному світі немає місця прекрасному, тим самим протиставляючи “грішну” землю прекрасному потойбічному світу [34, с. 50]. Згідно ісламу, абсолютна краса властива Богу, і відповідно, ісламське мистецтво являється результатом божественної краси. Згідно філософії ісламського мистецтва, Бог створив світ таким прекрасним, що спроба зобразити всю цю красу буде тільки намаганням копіювати його творіння. Тому в ісламському мистецтві немає необхідності зображення реальної форми, у свою чергу перевага надається абстрактному вираженню [33, с. 101].

Релігійна і державна практика вимагали від мусульман художнього оформлення, у символах та відображеннях істин, і у першу чергу: існування єдиного Бога, крім якого немає ніякого іншого божества. Орнамент чудово підходив для цього, він відіграє роль художнього вираження ісламського світосприйняття. Безкінечні повторення, що спостерігаються в орнаментальній традиції, відображають філософські уявлення мусульман про Божественне [35, с. 239], [36]. Т. Буркхардт наголошує, що ісламське мистецтво являється відверто релігійним. У свою чергу Р. Конак вважає, що мистецтво набуває релігійної чи божественної сутності тоді, коли воно має божественну чи духовну форму, у такому мистецтві прихований символ трансцендентального ества [37].

Зв'язок живопису з релігією та філософією слід шукати не тільки і не стільки у сюжетах, скільки у формах, у композиціях, у відсутності об'ємності й іншої концепції перспективи, у структуруванні простору, зображенні людини, пейзажів, тварин та особливо пластичності [38]. Іслам прагнув чуттєво деформувати емоційно-естетичне відношення людини до світу чи теологічних понятійних категорій [39, с. 691]. А. Четовкіна вважає, що іслам слідував забороні на ідолопоклонство, що була встановлена ще в іудаїзмі [40, с. 309]. Однак К. Матвеев стверджує, що ця заборона не була пов'язана тільки з ідолопоклонством, скоріше за все вона виступала окремою світоглядною концепцією. Заборона мала глибоке соціальне значення. Вона відволікала мусульман від буденного світу, спрямовуючи їх думки, почуття і бажання до єдиного епіцентру світогляду – Аллаха [41, с. 171]. Бог в ісламі позиціонується більш відстороненим у порівнянні з Богом в іудаїзмі, котрий співіснує із своїм народом, спілкуючись з ним через пророків [42, с. 87]. А. Безансон вважав, що єврейське іконоборство – результат Завіту, що виникло у союзі, укладеному з обраним народом, Бог прямо заборонив євреям ставити перед собою зображення. Мусульманське іконоборство, навпаки, результат відсутності союзу з Богом, тому в Корані немає формальної заборони зображень, тому що поняття Бога та його форми в ісламі мають трансцендентний характер [42, с. 91].

Характерно, що, зародившись в язичницькому середовищі на Арабському півострові, ранній іслам у своїй боротьбі з політеїзмом не сформував положення, що можна співставити із другою заповіддю у християнстві. Це у першу чергу можна пояснити відсутністю в язичників, що були сусідами мусульман, живописної традиції у зображенні божественного [32],[8]. У свою чергу ряд фахівців стверджує, що напередодні арабських завоювань, у мусульман не було розвинутої візуальної традиції [10].

Відповідно до логіки суфізму і Корану, у тілі людини є дух самого Божественного ества. У деяких сурах Корану є розповідь про це. Наприклад, у 29 аяті сури “Аль-Хіджр” говориться про те, що Бог створив Адама і вдихнув у нього від духа Свого [43, с. 35] Іншими словами, форми та кольори, котрі проявляються в істотах, являються різного роду проявами Божественного. Через це в ісламському мистецтві недопустимо зображення реальних форм природи. Тому форми, зображені у витворах ісламського мистецтва, нереально, являються результатом уяви художника і засобом передачі аудиторії ідеї Божественної краси [33, с. 103].

В ісламському мистецтві наслідування вважалось гріхом, і тому творчі особистості відводили імітацію на другий план. Тому, що художник не претендує на створення, тобто не намагається наслідувати Бога, а мислить абстрактно і шукає красу у простоті [44]. Нещастя тому, – пишеться у коментарях до Корану, – хто буде зображати живі створіння. У судний день зображення, котрі художник презентує, зійдуть із картини і придуть до нього з вимогою наділити їх душею. Відповідно цей художник, котрий не в стані дати душу створінням, що зобразив, буде горіти у вічному вогні” [45, с. 10].

Незважаючи на численні заборони на зображення живих істот, археологи встановили, що сирійські палаци перших халіфів із династії омейядів були прикрашені скульптурами, фресками і мозаїками предметного змісту. Предметне мистецтво, в усіх його формах, процвітало сім століть як в іранській так і в арабській культурі, але Божественні зображення, звичайно, були відсутні [10, с. 45]. Т. Челікбаг вважає, що перші два століття існування ісламу зображення живих істот і людей були на килимах й тканинах. Однак, традиціоналісти суворо їх засуджували. Крім того, у будинках окремих жителів Медини, зокрема, правителя міста у середині X ст. Марваля ібн аль-Хакама та радника халіфа у фінансовій сфері Іасара ібн Номайра стіни були прикрашені зображеннями живих істот [38].

Мусульманські художники, як правило не прагнули створювати рельєфи, випуклі скульптурні зображення на площині, що мали популярність у давньоіранському мистецтві, так як вони являються імітацією живих зображень. Вони взагалі не визнавали об'ємного “трьохмірного” зображення фігур, але слід відмітити, що у шиїтському Ірані мистецтво не цуралося зображати людей, птахів, тварин та інших живих створінь, що пов'язано із наявністю глибокої мистецької традиції зображень, впливом суфійських ідей та зороастризму [35, с. 240].

Заборона на зображення будь-якої живої істоти, пов'язана з преклонінням перед божественним, що міститься у кожному творінні, що має душу, не могла знайти свого підтвердження в іранському мистецтві. Однією з причин цього являється принципова відмінність, поглядів іранців від міркувань сунітів стосовно художньої творчості, адже вона сприймалася мусульманами Ірану як одна із форм пізнання людиною оточуючого її предметного світу [35, с. 241].

Така неоднозначність у мусульманському середовищі стосовно мистецтва викликала негативну реакцію. Однак вчені часто переоцінюють її масштаби. Найбільш активними поборниками чистоти ісламу виступили матазиліти. Опираючись на античну філософію, матазиліти створюють свою концепцію божественної сутності. Основне питання, котре яскраво виділялося у перші століття існування ісламу під час формування його догматики, стосувалося єдиногобожжя, як протиставлення політеїзму язичників. Ідея монізму, єдності буття і світу стала центральною темою теоретичного богослов'я. Будучи радикальними раціоналістами, вони аналізували цю проблему оперуючи аргументами розуму, логіки та філософії. Для цього вони використовували уже сформований античними філософами понятійно-категоріальний апарат [46, с. 25], [47].

Матазиліти виступали рішучими противниками антропоморфізму в теології. Вони аргументували свою позицію тим, що визнання у Бога подібних якостей означає визнання того, що на ряду з ним існували завжди інші субстанції, що уособлювали ті ж якості. Зображений таким чином Бог не так вже й далекий від міфологічних богів язичників. Єдність Бога повинна означати відсутність у ньому будь-якої множинності. Наявність їх у свою чергу означає заперечення єдності Бога, тобто відмова від центрального постулату ісламу: "Немає Бога, крім Аллаха" [46, с. 26].

Однак, як правило роль матазилітів у формуванні ідеї аніконізму відверто перебільшують, як і їх радикалізм. Суворий монотеїзм матазилітів був пов'язаний з активною полемікою між ісламом та християнством, а також боротьбою проти маніхейського руху. Н. Жолмухамедова вважає, що саме матазиліти сприяли розвитку інтелектуальної свободи, проголосивши активність людини та її спроможність бути творцем добра і зла [34, с. 48].

Відомо, що в ісламу та християнства був спільний науково-теоретичний базис, який у різній мірі впливав на сприйняття образності, що дає окремим авторам підставу стверджувати, що завдяки посиленню ісламу на територію Візантії починають проникати раніше втрачені твори неоплатоніків, котрі у свою чергу призвели до відновлення ворожого ставлення до ікон. З цією концепцією важко погодитися, вона має відверто штучний характер. Ще П. Лемерль вважав малоймовірним, той факт, що посилення неоплатонізму у Візантії було викликано збереженням у сусідньому ісламському світі античної традиції та грецьких рукописів, ця концепція повинна бути рішуче відкинута [48, с. 28]. Як відзначала Є. Фролова: "Антична культурна традиція входила в ісламську культуру, але вже у якості її доповнення, як субкультура, що не формувала основну, базову культуру, але впливаючи на неї, формуючи теоретичний фундамент окремих її галузей. Таку особливу позицію антична філософська думка допомогла зайняти матазилітам, найбільш радикальним представникам теоретичного богослов'я в Ісламі" [46, с. 25].

У порівняно молодого мусульманського аніконізму просто не було вдосталь часу, щоб сформувати міцні проіконоборські настрої у візантійській імперії [49, с. 42]. Щоб пояснити причини виникнення візантійського іконоборства з методологічної точки зору не варто автоматично ототожнювати зовнішній вплив з причинами іконоборства. Для введення відкритого іконоборства в якості державної політики була потрібна готовність візантійського суспільства сприймати цей вплив чи наявності власних аніконічних тенденцій [49, с. 45].

Візантія мала власну аніконічну теорію, що була представлена неоплатонівською традицією образу, котра існувала самостійно і не мала відношення до ісламської концепції Божественного. Х. Бельтінг у свою чергу писав, що неоплатонівська філософія мистецтва пізньої античності приділяє більшу увагу загальному, а ніж індивідуальній природній формі. Зокрема Плотін висловив побажання, щоб з нього писали портрет, аргументуючи це тим, що чиста абсолютна ідея як би мовити позбавляється ясності в індивідуумі і її матеріальна імітація тотожна гріху. Схожі міркування зустрічаються у період зародження ікони, у Псевдо-Діонісія Ареопагіта [50, с. 157].

Варто зазначити, що церква, безсумнівно, відчувала внутрішню тягу до перегляду ролі сакрального образу. У свою чергу Сьомий вселенський собор, ратифікуючи перемогу захисників ікон, оправдовував своє рішення наступним чином: "Бог знаходився за межами будь-якого можливого опису чи зображення, але, оскільки Слово Боже прийняло на себе людське ество, котре воно, інтегрувало у легітимній формі, вдихнувши у нього божественну красу. Богу можна і потрібно поклонятися через людський образ Христа". Цей приклад доводить настільки він далекий від позиції ісламу [51, с. 45].

Специфіка іконоборської ересі полягає в тому, що за часів правління Льва III, іконоборці не спромоглися систематизувати свої погляди у цілісну богословську доктрину, що призвело у майбутньому до того, що окремі дослідники намагалися віднайти в історії цього конфлікту результати іноземного впливу. Центром ранньої іконоборської аргументації стала цитата із святого Писання, у котрій Господь заборонив поклонятися ідолам і всьому, створеному людськими руками. Старий Завіт взагалі являвся для перших іконоборців VIII ст. джерелом усіх концепцій у сфері віровчення та опорою в аргументації їх ідей, що у свою чергу призвело до ідеалізації Старого Завіту в іконоборському богослов'ї. Слід зазначити, що ранні іконоборці практично не піднімали питання стосовно поклоніння іконі Христа, а тому христологічна складова богослов'я не порушувалася.

Незважаючи на хронологічну близькість іконоборського едикту Йазіда II, для імператора Льва III Ісавра мусульманський прецедент не став вирішальним у рішенні розпочати боротьбу проти ікон. Мусульманське не сприйняття зображень Божественного бере свій початок з Корану, а не з неоплатонівської традиції

образу. Візантія натомість не потребувала зовнішнього культурного впливу так як у самій імперії у VIII ст. сформувалися власні аніконічні тенденції.

Звинувачення Льва III з боку сучасників у тому, що той захопився ісламською чи іудейською традицією, що демонстрували вороже ставлення до ікон звучать безпідставно. Окремі історики вважають, що таке ототожнення іконоборців з іудеями чи мусульманами пов'язано з тим, що в очах сучасників саме згадані групи були істинними винуватцями релігійного конфлікту. Інші дослідники запевняють, що слово "іудей" чи "мусульманин" у полеміці між сторонами конфлікту мало негативний підтекст і використовувалося захисниками ікон, як еквівалент грубого звинувачення та лайки в адресу ідейних опонентів.

Теорія стосовно впливу ісламу на формування ідеї візантійського іконоборства не враховує той факт, що самі іконоборці у своєму ставленні до культових зображень не демонстрували єдиної позиції, що доводить її помилковість. Відомо, що помірковані іконоборці не прагнули фізично знищити ікони, а лише наголошували на тому, що ікони потрібно вішати вище людського зросту, щоб не допускати яскраво вираженого фетишизму з боку мирян. У свою чергу в ісламі будь-які зображення божественного характеру суворо заборонені. Крім того, найбільш радикальні іконоборці виступали проти вшанування святих, однак в ісламі також, як і у християнстві існує культ святих, котрий до XVIII ст. не викликав активної протидії серед широких мас мусульман.

Джерела та література

1. Острогорский Г. А. История Византийского государства / Г. А. Острогорский. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 895 с.
2. Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви / И. Мейендорф. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
3. Острогорский Г. А. Гносеологические основы византийского спора о свв. иконах / Г. А. Острогорский // *Seminarium Kondakovianum*. №2. 1928. – Прага, С. 47-51.
4. Острогорский Г. А. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества / Г. А. Острогорский // *Seminarium Kondakovianum*. №1. 1927, - Прага, С. 36-48.
5. Vasiliev A. The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 / A. Vasiliev // *Dumbarton Oaks Papers*. 1956. Vol. 9/10. P. 23-47.
6. Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III / S. Gero. – Louvain.: Secretariat du Corpus SCO, 1973. – 235 p.
7. Grabar O. The Formation of Islamic Art / O. Grabar. – New Haven and London.: Yale University Press, 1973. – 340 p.
8. Grabar O. The Mediation of Ornament / O. Grabar. – L.: Princeton University Press, 1995. – 309 p.
9. Bryar A. Iconoclasm / A. Bryar J. Herrin. – Birmingham.: Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, 1975. – 195 p.
10. Ettinghausen R. The Art and Architecture of Islam / R. Ettinghausen O. Grabar. –L.: Yale University Press, 2003. – 360 p.
11. Мирошниченко Е. И. Раннехристианское искусство и теория образа / Е. И. Мирошниченко // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. 2008. – Новосибирск, С. 6-13.
12. Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4-5) / Александрий Климент. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 336 с.
13. Лихачева В. Д. Искусство Византии IV-XV веков / В. Д. Лихачева. – Л.: Искусство, 1986. – 310 с.
14. Норвич Д. История Византии / Д. Норвич. –М.: АСТ, 2010. – 542 с.
15. Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Фиофилакта / Византиец Феофан. – Рязань.: Богослов, 2005. – 276 с.
16. Shedlock R. J. The iconoclastic edict of the Emperor Leo III, 726 A. D. / R. J. Shedlock. – Massachusetts.: 1968. – 89 p.
17. Steacy S. C. Iconoclasm: a Christian dilemma – a byzantine controversy / S. C. Styacy. – Oklahoma.: 1969. – 269 p.
18. Мирошниченко Е. И. Иконоборчество византийских императоров VIII века и его политико-идеологические причины / Е. И. Мирошниченко // Исторический ежегодник. 2009. – Новосибирск, С. 113-127.
19. Успенский Ф. И. История Византийской империи. Становление. Смуты. Македонская династия / Ф. И. Успенский. – М.: Астрель, 2011. – 1120 с.
20. Баранов В. А. О некоторых идеологических аспектах византийского иконоборчества / В. А. Баранов // *ТЕХНН ГРАММАТИКН*. №2. 2006. – Новосибирск, С. 86–102.
21. Дашков С. Б. История византийских императоров / С. Б. Дашков. – М.: Красная площадь, 1995. – 370 с.
22. Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы / К. Шёнберн. – М.: Христианская Россия, 1999. – 232 с.
23. Величко А. М. Византийская симфония / А. М. Величко. – М.: Вече, 2013. – 384 с.
24. Заплатников С. В. К вопросу о роли малоазиатского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века / С. В. Заплатников // *Вестник ПСТГУ*. 2013. №4 (48). – М, С. 30-39.
25. Али-заде А. Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры / А. Али-заде. – М.: УММА, 2004. – 445 с.
26. Мьюира У. Халифат его расцвет, упадок и конец / У. Мьюира. – М.: Muhammadanism, 2006. – 577 с.
27. Максимов Ю. В. Византийские сочинения об исламе / Ю. В. Максимов. – М.: ПСТГУ, 2012. – 229 с.
28. Merrill J. E. On the Tractate of John of Damascus on Islam / J. E. Merrill // *The Muslim World*. 1951. Vol. XLI. –L, P. 88-97.
29. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. / У. Эко. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 288 с.
30. Soganci I. O. Islamic Aniconism: Making Sense of A Messy Literature / I. O. Soganci // *Marilyn Zurmuehlen Working Papers in Art Education*. 2004. Iss. 1, Art. 4.
31. Сидоров А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (К вопросу об идейных истоках иконоборчества / А. И. Сидоров // *Византийский временник*. 1991. №51. – М, С. 58-73.
32. Тульпе И. А. Монотеизм и проблема изображения / А. И. Тульпе // *Государство, религия, церковь в России и зарубежом*. 2011. №3-4. – М, С. 31-39.
33. Мэхри Г. Г. Исламская эстетика и форма в исламском искусстве / Г. Г. Мэхри // *Вестник высшей школы. Alma Mater. Вузовская наука в странах СНГ*. 2015. №8. С. 101-104.
34. Жолмухамедова Н. Х. В поисках прекрасного: аль-Фараби и Ибн Сина / Н. Х. Жолмухамедова – Алматы.: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.

35. Николаева Т. Ю. Трансформация принципов изображения живых существ в исламском искусстве Ирана (на примере керамики) / Т. Ю. Николаева // Вестник МГУКИ. 2011. №40 (2). – М, С. 238-242.
36. Karahan, C. Kandinski ve sanatta manevilik / C. Karahan, // Güzel sanatlar enstitüsü dergisi. 2001. Sayı7. P. 71-74.
37. Konak, R. İslam da tasvir yasağisorunu ve minyatür sanatı / R. Konak, // Journal of Academic Social Science Studies. Vol. 6. Iss.1, 2013. P. 967-988.
38. Челикбаг Т. О концепции красоты и проблеме изобразительности в ареале исламской культуры / Т. О. Челикбаг // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 2. – Казань, С. 75-79.
39. Макаева Г. З. Влияние эстетики ислама на арабо-мусульманскую культуру / Г. З. Макаева // Вестник Башкирского университета. 2008. №13 (3). – Уфа, С. 690-692.
40. Ислам и искусство: от запрета изображений к сакрализации каллиграфии: Религия и/или повседневность : материалы IV Междунар. науч.- практ. конф., Минск, 16-18 апр. 2015 г. – Минск, 2015. - С.309-315.
41. Матвеев К. П. История ислама. / К. П. Матвеев. – М.: АСТ, 2005. – 254 с.
42. Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / А. Безансон. – М.: МИК, 1999. – 424 с.
43. Babayev, Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm / Y. Babayev. – Bakı,,: “Nurlan”, 2007. – 128 səh.
44. Doğanay, A. İslam sanatının teşekkülü / A. Doğanay, // Diyanet dergisi, Kasım. 2013. Sayı 275. P. 7-9.
45. Веймарн Б. В. Искусство арабских народов (средневековый период) / Б. В. Веймарн – М.: Искусство, 1960. – 199 с.
46. Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. / Е. А. Фролова. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 464 с.
47. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии / Е. А. Фролова. – М.: Институт Философии РАН, 1995. – 175 с.
48. Лемерль П. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / П. Лесерль. – СПб.: “Свое издательство”, 2012. – 490 с.
49. Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03 / В. А. Баранов. – Новосибирск., 2010. – 195 с.
50. Белитинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства / Х. Бельтинг. –М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 544 с.
51. Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение. / Т. Буркхардт. – Таганрог.: Ибри, 2009. – 288 с.

Milyutin S. Yu. The problem of islam’s influence on Byzantine iconoclasm

The article analyzes the basic tenets of the theory of Islamic influence on the formation of Byzantine iconoclasm’s ideas. The author bases his research on the principles of aesthetics of Islamic art and Islamic aniconism. He comes to the conclusion that the hostile attitude of Muslims to worship images didn’t affect the decision of Emperor Leo III Isaurian to start fighting against the cult of icons. The author notes that Islamic aniconism was relatively young and did not have time to form a strong position in the empire.

Key words: iconoclasm, Islam, Leo III the Isaurian, icon, aniconism.

Милютин С. Ю. Проблема влияние ислама на византийское иконоборчество

В статье автор анализирует основные положения теории мусульманского влияния на формирование идеи византийского иконоборчества. На основании исследования принципов эстетики мусульманского искусства и исламского аниконизма, автор приходит к выводу, что негативное отношение к культовым изображениям в исламе не повлияло на решение императора Льва III Исавра начать гонения против почитателей икон. В исследовании определено, что исламский аниконизм был сравнительно молод и не успел сформировать крепкие позиции на территории империи.

Ключевые слова: иконоборчество, ислам, Лев III Исавр, икона, аниконизм.