

# БОГОСЛОВСКИ УЗРОЦИ РАСКОЛА ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА<sup>1)</sup>

ЈАРОСЛАВ ПЕЛИКАН

Истина је да је раскол између Истока и Запада у великој мери произашао из црквено-политичког неспоразума, но то је исто тако био одраз темељних богословских разлика чији значај не треба ни преувеличавати (као што су то чинили сами протагонисти), ни занемаривати (као историчари нашег времена). Можда је претерано рећи да са «интелектуалне тачке гледишта, расцеп између Латина и Грка проистиче из чињенице да је сваки табор сматрао апосолутним и непомирљивим, извесне представе и мисаоне слике Истине, по којима су се једни од других разликовали»<sup>2)</sup>, али документи о расколу свакако откривају до које мере су две половине Хришћанства постале интелектуално стране једна другој. Ако разлику између раскола и јереси узмемо у строго отачком смислу, два табора су могла са пуним правом да се међусобно оптужују за раскол, али не и за јерес. Оптужба за јерес је, ипак, често била изрицана. Иако папа Павле I<sup>3)</sup> помиње «Грке јеретике који потхрањују планове за понижавање и рушење свете, католичанске и апостолске Цркве», он вероватно на уму има икоборце, но, на концу, епитети ове врсте примењивани су за обе Цркве. Када Фотије назначује Цариград за место у којем су источници Православља<sup>4)</sup>, можда тиме прећутно мисли да исто не важи за Рим. Било ово тачно или не, Михаил Керуларије је ишао много даље опомињући: «Ви, који сте православни, чувајте се заједнице са онима који су прихватили јеретике Латине сматрајући их за прве у светој и католичанској Цркви Божијој!» јер, настављао је, «папа је јеретик»<sup>5)</sup>. Дакле, нису се међусобно оптуживали само за раскол, него и за јерес: разлике између две Цркве довођене су у везу са црквеним учењем.

Свакако не све. Оба табора су признавала, како је говорио један од грчких учесника полемике, да су «Оци дозвољавали

<sup>1)</sup> Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of a Doctrine*, vol. 2: *The Spirit of the Eastern Christendom (600-1700)*, The University of Chicago, 1974.

<sup>2)</sup> Sherrard, Philip, *The Greek East and the Latin West*, London, 1959, стр. 50.

<sup>3)</sup> PL 98, 163

<sup>4)</sup> PG 102, 721

<sup>5)</sup> *Panoplia*, 26, 1; 36, 2.

извесne ствари које су биле «адијафоричке»<sup>81</sup>, саме по себи нити правилне, нити погрешне, већ неутралне. И са латинске стране, од многих примедби се одустајало, јер се радило о «беспотребним питањима која се више односе на световне ствари него на духовне проблеме» или о «површним темама»<sup>82</sup>. Дobar део расправе и одбра- рочито повређени били они који су учили да је само један посебан тип правила једини ваљан, са чиме се и рана Црква сусретала по штању јеврејских прописа о исхрани. У основи, лако је било тврдити да постоје такве «адијафора», али је у пракси било веома незгодно расудити који су то обичаји чисто «адијафорички», а који су они други који за собом повлаче последице по учење<sup>83</sup>, нарочито у културном амбијенту у коме је литургијским радњама стално придаван различит симболички смисао. Фотије је тврдио да «тамо где нема одрицања од вере или напуштања једне опште и католичанске одлуке», нити они који чувају обичај раде неправилно, нити они који га разрешују крше закон; јер бивало је различитих обичаја и правила у различитим заједницама<sup>84</sup>. У свом одговору, папа Никола се слагао да постоје «различити обичаји у различитим Црквама, све док нису забрањени ауторитетом канона, када их треба избегавати»<sup>85</sup>. Ово последње начело је по природи ствари најтеже било применити у пракси. Јер када је један Латин одбијао да расправља о проблему монашког пострига<sup>86</sup>, сматрајући га безначајним или када је један Грк свештеничко ношење браде окарактерисао као небитно питање<sup>87</sup>, то се сводило на то да и један и други табор признају постојање недоктриналних разлика, то јест оних које «нису ни у каквој вези са догматима вере у којима почива пуноћа Хришћанства»<sup>88</sup>.

Понекад би један табор погрешно оптуживао други за одбацивање појединих догмата, вероватно, ослањајући се на неке гласине или препричавања ходочасника или зато што је преводом био измењен изворни смисао. Без обзира на извор оптужби, оне су стизале са обе стране. Тако је из овог или оног разлога, учење о Богородици било коришћено за међусобне оптужбе. Већ су у 5. веку «они који су се упињали да помраче латинску чистоту грчком

олујом»<sup>89</sup>, били нападани да износе погрешно учење о називима које доликује приписивати Богородици. Једна расправа из 9. века о Вазнесењу Богородице, написана у форми писма чији се творац потписао под псеудонимом Јеронима, оптуживала је источне да «су вам (западнима) дух помутили сумраком заводљивих речи помрачујући вашу латинску чистоту њиховом грчком смутњом»; као противотров преписивао је својим латинским читаоцима «славу и достоблажену Дјеву Марију која вас воли и чији празник данас прослављате»<sup>90</sup>. На Истоку су, са друге стране, оптуживали Франке да «мајку Господа нашега Исуса Христа не зову Богородицом, него само Светом Маријом»<sup>91</sup>. Међу осталим притужбама ове врсте, Грци су наводили да Латини одбијају да «поштују мошти Светих»<sup>92</sup> (и то у 11. веку, онда када је ревновање за мошти било један од главних подстицаја за западне хришћане да предузму крсташке походе).

Једна чињеница је остајала очигледна и важнија од лажних оптужби у овом стилу: признавање заједничке вере и верности католичанском и православном Предању од стране оба табора. Од свих облика заједничарења најлепше је било оно у вери и истинској љубави; радило се о «вери која је истовремено и наша и ваша»<sup>93</sup>. Сукоб се разбуктавао у кругу оних који су хтели да буду «православни Хришћани, који остају непоколебиви у својој привржености догматима побожности и који ни у чему не одступају од древних обичаја и одлука које су донели свети Оци»<sup>94</sup>. Набрајајући јемце православне вере (Свето Писмо, Саборе, Оце, «заједничку мисао» коју су имали сви умни људи и светотајинско и неписано Предање Цркве), Исток је оптуживао Запад да крши норму које су обострано прихваћене<sup>95</sup>. Одговор Запада на такве оптужбе био је потврђивање привржености истој тој норми. Бранитељи «латинске ствари» неуморно су наводили њихов омиљени одељак из Прича Соломонових 22, 28: «Не помичи старе међе које су поставили Оци твоји»<sup>96</sup>. Светописамска обећања и заповести су једнако била примењивана и на Истоку и на Западу. Ово је подразумевало и на Западу<sup>97</sup>, али такође, мада не толико очигледно,

<sup>81</sup> Петар Антиохијски, Писмо Милајану Керуларину, 7, PL 121, 695.

<sup>82</sup> PL 188, 1161.

<sup>83</sup> PL 102, 608.

<sup>84</sup> PL 119, 1060.

<sup>85</sup> Ратрамније Корбијски, PL 121, 322.

<sup>86</sup> Петар Антиохијски, исто, 6.

<sup>87</sup> Ратрамније Корбијски, PL 121, 303-304.

<sup>88</sup> Петар Хризолог, PL 52, 550.

<sup>89</sup> PL 91, 136.

<sup>90</sup> Фотије (псеудо-), Преподан Фруман, 10.

<sup>91</sup> Милајан Керуларин, PG 120, 732.

<sup>92</sup> Фотије PG 102, 559.

<sup>93</sup> Милајан Керуларин, *Basilica*, 37, 2.

<sup>94</sup> Ципријан Витановијски, PG 105, 608.

<sup>95</sup> Ратрамније Корбијски, PL 121, 371, *Цивилни епитолици О вери у Светој Тројници*.

*Бријани брвине* (Лабрид), PL 119.

<sup>96</sup> Ратрамније Корбијски, PL 121, 212.

и на Истоку, да су се, унутар једног јединог великог Предања, могли истицати различити аспекти, зависно од места, тако да одређене, сасвим личне идеје, потекле од неког од Отаца, нису доводиле у питање његову припадности отачком телу<sup>231</sup>. Ипак је оданост Оцима значила, како су то источни богослови наставили да наглашавају, да речи светог Павла: «Ако вам и ми или анђеоса неба проповиједа јеванђеље друкчије него што вам проповиједасмо, анатема да буде»<sup>241</sup>, забрањују Цркви и њеним богословима да додају било шта залогу вере који су примили<sup>251</sup>.

Латинско богословље је делило одбојност према богословским новинама, тако карактеристичну за источно богословље. На пример, Каролиншке књиге су заснивале своје противљење ономе што су доживљавали као источно учење о «обожавању» икона, на следећем тврђењу: «Ми, који се задовољавамо Светим Писмом, које је од Пророка, од Еванђелиста и од Апостола, испуњени као што јесмо одлукама светих Отаца православних, који никада нису скретали у својим догматима од Онога који је Пут, Истина и Живот; остајући верни одлукама шест Васељенских сабора, одбацујемо сва фразеолошка новотарења и сваки безумни изум новоствореног говора». Тако су, да би одбранили западни додатак Никејском Символу, представили овај као учење које је «врло брижно од светих Отаца свима обзнањено», али које је потом «напуштено током једног дугог периода»<sup>261</sup>, па се сада опет уводи. Није западна Црква, већ источна Црква, та која, одвајајући се од Рима и прихватајући нова правила, «покушава нешто ново и необичајено»<sup>271</sup>. Наводећи оно што су мислили да су речи Јована Златоустог, Керуларије је замерао што су «новотаријама Италијана» створене разлике између Истока и Запада<sup>281</sup>. Ако је «чињеница да су се неки одвратили од догмата да би се дали у новачење» узрок раздвајања, не треба тако нешто приписивату Истоку где је «православно учење сачувано у свом апостолском и отачком облику»<sup>291</sup>. Оба табора су прихватала да је заједничка вера једна и сматрала да су баш они ти који избегавају било какве новине или додатке управо да не би застранили од вере<sup>301</sup>.

Највећи део ове расправе, која је остајала у оквирима питања заједничке вере, имао је, на овај или онај начин, везе са еклисио-

лошким питањима, са структурама или праксом Цркве. Разматрања о апостолској организацији, онако како је изложена у «манифесту» Петровог првенства, Еванђељу по Матеју 16, 18-19, била су природно, ствар еклисиологије. Она су до те мере превладавала у списима богослова полемичара из оба табора, да су друге еклисиолошке разлике пале у сенку. Можда је сасвим тачно рећи да би се о свим другим разликама могло и преговарати или би се на њих чак и заборавило, да се успело са разрешавањем доктриналне основе овог јурисдикцијског проблема. Између Истока и Запада је ипак постојало стварно размимоилажење у тачкама учења о црквеној структури и пракси које су захтевале догматско промишљање, чак иако неке од ових тачака, саме по себи, нису биле догматске.

Исто као што ни однос између Римске Патријаршије и четири друге Патријаршије није било нешто што се мање тицало догмата Цркве, а више њене администрације, тако ни однос између епископа и клира није био прости проблем одговорности у методичном руковођењу црквеним пословима, већ је обликовао и догматска расуђивања и реципрочно од њих трпео утицај. Када су се Исток и Запад сучелили да би разлучили да ли је прихватљиво уздизање Фотија од лаика до патријарха у тако неприличној журби, радило се о руковођењу и црквеној политици више неголи о догматима. Фотије је у своју одбрану узимао случај Амвросија Миланског<sup>311</sup>, који је, такође, прескочио све међуетапе. Папа Никола је узвраћао да два примера нису упоредива, јер су, са једне стране, чуда пратила Амвросијев избор, а не и Фотијев, али и стога што Амвросијев избор није укључивао осуду или свргавање једног предстојатеља, док је уздизање Фотија на место патријарха Цариграда било извршено на штету Игнатија<sup>321</sup>. Ма колико да је био у жижи, сам по себи случај Фотијевог патријарховања није у «шизми», која (на Западу) носи његово име, одражавао догматске разлике које су стварно постојале између Истока и Запада по питању службе епископа и његове власти, а такође и везано за поимање саме свештеничке службе.

Разлике су се могле јасно уочити у вези са друга два организациона питања: ко може да саврашава свету тајну Миропомазања и да ли је за клир обавезан целибат. На Истоку се уобичајило да парохијски свештеник може да да Миропомазање, али је на Западу ова улога била по правилу резервисана за епископа. Да би подупрли ову епископску надлежност, западни богослови су наво-

<sup>231</sup> Анкелмо Хамбергајони, *PL*, 188, 1193; Фотије *PG* 102, 813.

<sup>241</sup> *ibid.*, 1, 4.

<sup>251</sup> Фотије *PG* 102, 184; Михаил Керуларије, *Patristica* 7, 2; 78, 2.

<sup>261</sup> Керуларије, *PL*, 88, 34.

<sup>271</sup> Анкелмо Хамбергајони, *PL*, 188, 1211.

<sup>281</sup> Михаил Керуларије, *Patristica*, 15, 2.

<sup>291</sup> Петар Амтмоузија, *Писмо к њом Дани*, 1, 2, 2.

<sup>301</sup> Михаил Керуларије, *Patristica*, 8, 1-3.

<sup>311</sup> *PL*, 102, 608.

<sup>321</sup> *PL*, 119, 887.

дили речи из Јн. 20, 23, које су биле упућене апостолима, и кроз њих, њиховим наследницима, што ће рећи не свим свештеницима Цркве него, *strictu sensu*, само епископима. «Постоји, у суштини, једна разлика између свештеника и епископа која није занемерљива, а то је да свештенике, као и друге клирике у Цркви, поставља епископ који, са друге стране, од њих не прима благослов»<sup>33</sup>. У том смислу, било би исправно да миропомазање, којим лаик задобија своју посебну службу у Цркви, обавља епископ. Друго практично питање везано за управљање и служење у Цркви које се поставило као проблем било је западно настојање на целибату. Протести су били нарочито живи на Истоку<sup>34</sup> када је Запад дошао дотле да поништава бракове које су склапали ожењени свештеници; то је било кршење самог Христовог учења<sup>35</sup>. Но, осим тога, сам закон целибата подривао је Црквом установљен поредак: «Ко је вама, питао је један источни богослов, пренео предање по којем ви треба да свештеницима истовремено забраните и поништите брак? Који вам је то црквени учитељ оставио једно толико бесмислено предање?»<sup>36</sup> Иако је целибат био више ствар дисциплине и канонског права неголи црквеног учења, постао је и доктринални проблем.

Исто је било и око других разлика из домена црквеног живота, нарочито са онима који су задирали у богослужење и благочешће. Иако су обе стране признавале да су помесни обичаји по природи ствари подложни променама, и ове ствари су лако прелазиле на терен догмата. Још од времена Августина, знала је латинска Црква да има оних, «већином у источним областима који не учествују сваки дан у Вечери Господњој», као што је томе, за себе лично, тежио западни клир; али је та разлика била «безазлена»<sup>37</sup>. Разлике у пракси ове врсте временом су се повећале. На пример, Запад је критиковао Исток да одустају од мешања воде са вином приликом служења Евхаристије<sup>38</sup>. Када би, у сличним приликама, Грци претендовали да је њихова пракса једина веродостојна, западни би одговарали: «Како онда да нема ни спомена у Nikeји нити на четири друга Сабора о неопходности те врсте? Зашто су до Шестог сабора и Грци и Латини ћутке прелазили преко питања мисе и поста и нису ли онда били у заблуди током шест векова који су следили Христовом Страдању? Или је, можда, могуће да Грци

знају боље те ствари и да су Римљани у незнању?»<sup>39</sup> Канони, којим је одређиван пост на Западу, заснивали су се на посебној власти папе, али осим тога се нису могли позивати ни на какву божанску потврду, «јер се у разним областима», чак и унутар саме Западне Цркве, «поштују различити облици уздржања»<sup>40</sup>. Ту се, значи, радило о «површним» питањима; међутим она су се лако мешала са очигледно доктриналним проблемима, чак и код западних полемичара. Тако се и један латински спис насловљен *О вери у Свешћу Тројицу*, против јереси Грка<sup>41</sup>, показао уствари као ништа друго до једне ниске Августинових навода везаних за пост.

Као посебна категорија јавиле су се, из горе описаних разлога, разлике између Истока и Запада по питању употребе икона. Све до далеког кијевског манастира Печерске Лавре, оптуживани су Латини да не поштују иконе. У овоме, као и у другим расправама против Латина, Кијев је представљао само ехо Константинопоља. Веома је «индикативно да су све полемичке антикатоличке расправе које су кружиле по Русији током великог Кијевског периода, биле уствари или преводи са грчког или списи Грка који су живели у Русији»<sup>42</sup>. Понекад је Запад био оптуживан за мањак поштовања не само према иконама, него такође и према моштима, па је тако најмање један источни писац ишао дотле да устврди да Латини «не постављају изображења светитеља у својим Црквама; са јединим изузетком за Распеће»<sup>43</sup>, а и њега приказују само скулптурама. У позадини критике овакве врсте било је неразумевање Запада за иконе како што је то, на пример, било изражено у *Каролиншким Књигама* у којима су подједнако нападани и иконоборци и иконофили: «Ми се не придружујемо ни првима, у уништавању (икона), ни другима који их обожавају». Иако је, на самом Западу, благочешће према иконама брзо превазишло, привремено наметнута, ограничења каролиншког богословља, иконе никада нису у богослужењу Латинске Цркве играле улогу каква им је припала на Истоку. У том смислу, упркос полемичким претеривањима и лошој обавештености, постојала је једна темељна разлика између две Цркве, разлика која је, због чињенице да се богословље иконе развило на Истоку током 8. и 9. века, морала неизбежно имати последице на црквено учење.

Међутим, конкретна литургијска пракса која је имала главну улогу у расправама између Истока и Запада, није било благочешће

<sup>33</sup> Патристика Бордежан, PL 121, 533.

<sup>34</sup> Михаил Кудрявцев, *Словеса*, 158.

<sup>35</sup> Мт. 18, 8; Мт. 10, 8.

<sup>36</sup> Никита Стратигос, PG 120, 1133.

<sup>37</sup> Августин, *О Вечери Господњој* (гл. 2, 3, 26).

<sup>38</sup> Атанасије Халкозаритски, PL 168, 124C-124D.

<sup>39</sup> Хумберт, *Оратор Никити Стратигоса*, 20.

<sup>40</sup> PL 121, 741.

<sup>41</sup> PL 119, 120C-121C.

<sup>42</sup> George Vernadsky, *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, 2, 170.

<sup>43</sup> Фотије (Искупљ.), Исто, 5.

према иконама, већ очигледно другоразредна разлика између западне употребе азима (бесквасних хлебова) у Евхаристији и источног настојања на квасном хлебу. Како је говорио један источни писац: «главни разлог поделе између њих и нас тиче се азима... Ова тема садржи сажето сво питање истинске побожности; ако та рана није зацељена, не може бити излечена ни болест Цркве»<sup>41</sup>. Иако је постојало једно дело приписивано Атанасију<sup>42</sup> које се бавило тим проблемом, тек се у време сукоба између Фотија и Николе у 9. веку, расправа отворила, а озбиљније је разматрана током 11. века. Када се ово десило, односи између две заједнице били су већ оптерећени другим проблемима, тако да је исправно били су већ оптерећени другим проблемима, тако да је исправно устврдити да су азими добили на важности у расправи да би се оправдало постојање «стварних разлика». Оне су, обично се сматра, биле засноване на свему другом, осим на вери и на догматима, док је једно мање редукционистичко тумачење да су азими постади истовремено користан изговор за политичке и личне сукобе, као и пригодан израз за религијске и доктриналне разлике. То није био ни први, а ни последњи пут, да су питања обреда постала одлучујућа за источну мисао, са њеног становишта црквеног устројства, па чак и црквеног учења.

Бесквасни хлебови су постали предмет поделе јер су изнели на видело различите ставове о односу Старог и Новог Завета. Делом због непрекидне и жучне полемике са јеврејском мишљу, византијски богослови су истицали посебност богослужбене праксе и хришћанског учења. Чак и пре 11. века, Запад је оптуживан за прихватање јеврејске праксе жртвовања јагњета на Часној Трпези заједно са Христовим Телом и Крвљу за време Евхаристије<sup>43</sup>; оптужба која се вероватно заснивала на једном исувише буквалном схватању химне *Agnus Dei* из латинске мисе. Но, источне критике из 11. века усмерене су биле на бесквасне хлебове-азиме, зато што су ови доживљавани као доказ да Латини поступају «мојсеовски» у служењу Евхаристије<sup>44</sup>, противно учењу апостола да је Христос хришћанска Пасха<sup>45</sup>. Они који су користили бесквасни хлеб били су још увек у сенци Закона и још «су јели» са «јеврејске трпезе»<sup>46</sup>. Како је охридски архиепископ Лав то говорио: «они који чувају сабат и азиме и тврде да су Хришћани, нити су

прави Јудеји, нити прави Хришћани»<sup>47</sup>. Притом су поједини, уз парафразирање Галатима 5, 2-3, заступали да онај који поштује азиме неизбежно поштује и сав Закон, јер «ако једете бесквасне хлебове Христос вам ништа неће користити»<sup>48</sup>. Апостолска анатема против обрезања и обавезног поштовања сабата примењивала се и на азиме<sup>49</sup>. Заузврат су западни одговарали да коришћење азима не значи поновно враћање на старе јеврејске обичаје, који су у потпуности страни хришћанима<sup>50</sup>. Јер «су за нас и за све оне који се старају да ходе у новини Духа Светог, све ствари постале нове, били то храмови или жртвеници»<sup>51</sup> или азими.

Током ове расправе, различита егзегетска питања била су покренута. Поједини источни су покушавали да докажу, позивајући се особито на христологију јеванђељских одељака који су описивали Страдање, да је Христос установио Вечеру Господњу са квасним хлебовима<sup>52</sup>; на то су Латини узвраћали да, упркос тешкоћи са којом се сусрећемо при одређивању тачног редоследа догађаја, једно је јасно: који год да је био дан када је Христос установио Вечеру Господњу «нигде се, на читавој територији Израиља, квасни хлеб није могао наћи»<sup>53</sup>. Осим тога, ако нам за то могу бити поуздане библијске слике, очигледно је да су готово сви спомени «квасца» у Новом Завету у пежоративном смислу, осим јеванђељског одељка у коме је квасац символ Царства Божијег и апостолског учења<sup>54</sup>. Поврх свега, јасно је да се свуда у Светом Писму појам «хлеб» односи без разлике на хлеб и са и без квасца, тако да Исток није имао ни најмање права да претендује да је једино квасни хлеб био хлеб «Живота» Новог Завета. Обе врсте хлеба су биле прихватљиве, јер је квасни био символ суштине Оваплоћеног Логоса, а бесквасни символ чистоће Његове људске природе<sup>55</sup>. Неки источни богослови су се у томе слагали пошто је било изгледно да су сами апостоли користили обе врсте хлеба и да су Исток и Запад, свако посебно, прихватили једну од апостолских пракси<sup>56</sup>. Није изненађујуће, у светлу смера којим су ишле претходне расправе, да су Грци веома брзо почели да тумаче азиме

<sup>41</sup> Лав Охридски, *Посланица*, PG 120, 842; Михаил Керуларије, *Репорта*, 20, 4.

<sup>42</sup> Петар Антиохијски, *Посланица Доминику Венецијском*, PL 120, 769.

<sup>43</sup> Михаил Керуларије, *Репорта*, 17, 2-3.

<sup>44</sup> Хумберт, *Дијалог* 5.

<sup>45</sup> Хумберт, *Дијалог* 43.

<sup>46</sup> Никита Ститатос, PG 120, 1157; 120, 1167.

<sup>47</sup> Хумберт, *Одговор Никити Сидонској*, 11.

<sup>48</sup> Мт 13, 33; Лк 13, 21.

<sup>49</sup> Хумберт, *Дијалог* 12; 30; Никита Ститатос, PG 120, 1058; од истога, *Прошија Јермена и Лишана* 4, 4; Петар Антиохијски, *Посланица Доминику Венецијском*, PL 120, 775; Доминик Венецијски, *Посланица Петру Антиохијском*, PL 120, 753.

<sup>50</sup> Никита Никомидијски, PL 168, 1230.

<sup>41</sup> Јован Антиохијски, *Одговори*, PG 95, 390.

<sup>42</sup> Атанасије (псеудо-), PG 26, 1328-1332.

<sup>43</sup> Нематос епископски, *О вери у Свету Тројицу, против грчких заблуда*, PL 119, 1212.

<sup>44</sup> Лав Охридски, *Посланица*, PG 120, 841.

<sup>45</sup> Јор. 5, 7.

<sup>46</sup> Михаил Керуларије, *Посланица Петру Антиохијском* 1, 12, PG 120, 752; Никита Ститатос, PG 120, 1150.

христолошким појмовима као аполинаристичко одбијање потпуног Христовог човечанства, или као несторијанску тенденцију за делењем двеју природа<sup>60)</sup>. Таква аргументација је указивала да су азими постали питање које је спадало, осим у одступања у богослужбеној пракси, и у дубоке разлике у духу и у учењу које су раздвајале Исток и Запад, као и да су се «Византијци разликовали од њихових латинских савременика по наглашавању присне везе између христологије, еклисиологије и Евхаристије», иако «су већину разлика само узгред спомињали не инсистирајући директно на њима»<sup>61)</sup>.

То је заиста била особена црта свих и најдубљих разлика између Истока и Запада. Није то била просто та и та богословска замисао Грка која је била страна Латинима, већ сам њихов богословски приступ. Постојало је неоспорно кашњење Запада за Истоком у богословском развоју, које је кашњење природно доведено у везу са културним разликама. Током посете Лиутпранда Кремонског византијском цару која се одиграла у Константинопољу 968. године, цар је указао на чињеницу да «Саксонци» имају наивну веру, подразумевајући под тим да им недостаје зрелости у односу према доктриналним и богословским проблемима. Лиутпранд је одговорио: «Ја сам, такође, сагласан са вама када кажете да је вера Саксонаца младалачка; јер вера је у Христу увек млада и никада стара за оне чија дела иду укорак са вером. Али овде (у Византији), вера није млада, већ остарела, јер дела не прате веру; напротив, она (вера) је презрена због своје старости, као овештала одећа». Супротстављеност која се крила иза оптужби за наивност и декаденцију била је разлика између једног разрађеног богословља који је крајем 10. века успоставио неку врсту *modus vivendi* са својом прошлешћу и са философијом, и са друге стране једног рудиментарног богословља који је подузело слично дубок подухват тек у 12. и 13. веку. Иако су живели једни поред других у једном неподељеном хришћанском свету, тек је са развијањем веза између њих, контраст постао уочљив и довео на концу до раздвајања.

Развој веза је истовремено пратила све већа свест о утицају језичких особености на богословска становишта, па се тако појачала и свест о узајамном непознавању језика која је доводила до спорости у богословском развоју. Максим је забележио да су неке особености у учењу Римљана последица «њихове неспособности

да изразе своју мисао на неком другом језику и на начин који би се разликовао од њиховог»<sup>62)</sup>. Око отприлике 8. века, Беневентско војводство било је готово једино место у Италији где је даван подстрек за учење грчког. Заједничко место у византијској полемици била је примедба да су варвари који говоре латински неспособни да се изразе по питању богословља са тачношћу коју поседују грчки писци<sup>63)</sup>. Фотије је подсећао да је папа Лав Трећи, који је одиграо значајну улогу у повести Филноквеа, издао заповест да се Символ вере изговара на грчком у Риму, зато што је признавао оскудност латинског језика за изражавање хришћанског учења<sup>64)</sup>. Али се осиромашеност није сретала само на западној страни. Византијци, који су себе називали «Римљанима (Ромејима)», нису били способни да читају латински. Једна латинска расправа из 11. века остала је без одговора зато што «не можемо никога наћи ко би тачно превео на грчки ову поруку»<sup>65)</sup>. Уствари, «познавање латинског било је неуобичајено у 11. веку»<sup>66)</sup>. Чак и у 9. веку папа је примећивао да је човек који се називао римским царем презирао латински и називао га «варварским и скитским језиком»<sup>67)</sup>. Упркос својој признатој надмоћи у изражавању апстрактних замисли, грчки је коришћен и да би се исказале јереси, па би «пошто се гвожђе оштри гвожђем, долично било да се грчки језик не удаљава од истине у којој латински непоколебиво одржава норму католичанске вере»<sup>68)</sup>. Када је Свети Дух сишао на Педесетницу, Он није дошао само онима који су говорили грчки; стога су Грци били дужни да са смирењем прихвате сваку поуку која је била за примање, макар им она долазила и на латинском<sup>69)</sup>.

Узајамно непознавање Истока и Запада није се односило само на језике, већ и на њихову богословску литературу. У дијалогу између Анселма Хавелбершког и Никите Никомидијског, око 1135. године, овај други је питао: «Прихватате ли ви ауторитет ових које спомињете (Јована Златоустог, Атанасија и других грчких Отаца) и остале од наших учитеља, с обзиром да сте Латини». Анселмо је одговорио да «не презире нити одбацује дар Светог Духа дат сваком верном хришћанину, био он Грк или Латин, или припадник неког другог народа». «Чини ми се, казао је

62) Максим, PG 91, 176.

63) Петар Антиохијски, *Писмо Бериларију*, 14; Теофилакт Охридски, PG 126, 274-277.

64) Фотије PG 102, 376.

65) Петар Антиохијски, *Писмо Бериларију*, 23.

66) Pinner and Hart, *Byzantine Theological Speculation and Spirituality, Cambridge Medieval History*, 36.

67) Никола I, PL 119, 1108.

68) Елеј Париски, PL 121, 137.

69) Рафрамније Корбијски, PL 121, 273.

<sup>60)</sup> Византијски Стратег, *Писмо Бериларију и Латина* 20; Лав Перетиславски, *Писмо Лиут*

<sup>61)</sup> *Erasmus, On Learning and Unlearning: Some Theological Implications of the Schism* 187; *BY Byzantine Quarterly* 14, 3, 1970, 23.

Никита, да сам нашао Латина, који је заиста католик. Да су само такви Латини у друга времена долазили код нас»<sup>701</sup>. И један Латин је могао изразити слична осећања за Грке, што се заиста и дешавало<sup>702</sup>, јер је са обе стране недостајало блискости са Оцима Цркве који су потицали из другог табора, па тако и поштовања према њима. Михаил Керуларије је оптуживао Латине да «не убрајају у Свете Оце, богослове и првосвештенике, испуњене светошћу и величином (хоћу рећи Григорија Богослова, Василија Великог и Божанственог Златоуста)»<sup>703</sup>. Василије је, на пример, био навођен од латинских богослова у преводу да би подржао њихову теорију о целибату<sup>704</sup>. Али када би се дошло до Григорија, требало је понекад указати на «Григорија Низијанзина, ако то не беше Григорије Ниски»<sup>705</sup>. Много значајнија и озбиљнија чињеница од ове слабости у памћењу и познавању, била је доминантна тенденција, и код Грка и код Латина, да се наводе само Оци сопствене традиције, и то великим делом зато што је само један мали број писаца са обе стране, био преведен. Дешавало се да понеки од Отаца буде навођен на другој страни, али то је представљало изузетак.

Ево, можда, разлога због кога доктринална и богословска питања, која су најдубље и најочигледније раздвајала две заједнице, нису готово никада била изражавана у полемичким списима које су без престанка писали једни против других. Ти проблеми су били присутни вековима пре него што су две заједнице ушле у отворен сукоб; јер «у мери у којој је уопште могуће одредити је или открити, линија поделе се налази на крају 4. века; са једне стране је Августин, чији су списи основа за латинско предање; са друге, Грци који су следили кападокијску школу»<sup>706</sup>. Иако су нека од Августинових дела већ за његовог живота преведена на грчки, «векови су прошли док су на Истоку схватили огроман значај Августина»<sup>707</sup>. Први грчки преводи једног толико важног споменика западног богословља као што је Августиново *De Trinitate*, појавили су се тек на крају 13. века, заједно са делом Максима Плануде<sup>708</sup>. Значај Августина за рачвање хришћанског тринитаризма на два учења, источно и западно, не треба притом да доведе до заборава да је његова мисао, на суштински начин, изразила и

истовремено усмерила особени стил латинског тумачења хришћанске вере.

Поучно је у овом тренутку сучелити Августинов са Максимовим системом. Овај други је на пример говорио да смо се ми «Светим Крштењем ослободили прародитељског греха (προγονική αμαρτία)»<sup>709</sup>, што много подсећа на августиновско учење од грешном стању пренесеним од Адама на потомке, из нараштаја у нараштај. Људска природа је изгубила «благодат бестрасности и постала је грех». На другим местима Максим, такође, говори о греху и паду на начин очигледно августиновски<sup>710</sup>. Али иако је он у своме учењу, по природи ствари, полазио од Адамовог греха, није код њега било идеје о преношењу греха путем физичког зачеће и рођења. Првасходно је Максим видео у Адаму, не индивидуу, из које се сва људска бића, рођена после њега, изводе по правој линији, већ сав људски род утеловљен у једну личност, конкретну али и универзалну. Значи да су, упркос површним паралелама које се могу успоставити између њих, та два учења о човеку, Августиново и Максимово, у стварности сасвим различита. Фотије је признавао да су Оци Цркве имали двоструку антропологију<sup>711</sup>, једну која је уздизала човекову природу и другу која ју је унижавала. У источном предању ово је наводило да се усредреди не на грех који је Адамовим падом проузрокован, већ на смрт до које је Адамов грех довео, смрт коју је сваки човек заслужио сопственим грехом. Стога је отврднуло срце фараоново, које је Августин тумачио као истовремено последицу Божијег тајног предодређења и дело слободне фараоново воље<sup>712</sup>, за Фотија било доказ «да је Бог, који никада не чини насиље над слободном вољом, допустио да се овај (фараон) препусти сопственој вољи одбијајући добре савете да измени своју намеру»<sup>713</sup>.

Контраст између двају предања, августиновског и грчког, ништа мање није био уочљив када се радило о поимању благодати и спасења. Максим нам даје један сажетак кроз следећу формулу: «Наше спасење на концу зависи од наше сопствене воље»<sup>714</sup>. «Не можемо замислити систем различитији од августинизма; притом Максим није ни на који начин пелагијанац». Ово произилази из чињенице да је двојство представљено супротстављеношћу између пелагијанизма и августинизма сасвим страно Максимовој мисли.

<sup>701</sup> Исидоро Хавелбергски, PL 188, 1204.

<sup>702</sup> Петар Дамјан PL 143, 639.

<sup>703</sup> Михаил Керуларије, *Посланица Петру Антиохијском*, 1, 14.

<sup>704</sup> Енеј Париски, PL 121, 738.

<sup>705</sup> Алајно (псеудо-) PL 101, 66.

<sup>706</sup> Harvey and Hart, *Byzantine Theological Speculation and Spirituality, Cambridge Medieval History*, 203.

<sup>707</sup> Посидије, *Живот Августина* PL 32, 45.

<sup>708</sup> PG 147, 1113-1130.

<sup>709</sup> Максим PG 90, 956.

<sup>710</sup> Максим, *Одговори Таласију* 5 и 42.

<sup>711</sup> Фотије PG 101, 116.

<sup>712</sup> Августин, PL 44, 931.

<sup>713</sup> Фотије PG 101, 80.

<sup>714</sup> PG 90, 953.

Уместо тога, «његово учење је засновано на замисли о заједничарењу и заједници који не искључују ни благодат ни слободу већ претпостављају њихово заједништво и сарадњу, који су васпостављени једном за свагда у Оваплоћеном Логосу и Његовим двама вољама»<sup>84</sup>). Ако је век који је следио Августиновој смрти, донео критичаре његовог предестинацијанизма (учења о Божијем предодређењу – *прим. прев.*) као и ученике који су ублажили то учење, августиновско схватање изворног греха и благодати наставило је да обликује западно богословље. Са друге стране, источно богословље није престајало да заједно са Максимом подвлачи да је Божанско усиновљење дар Божији и људско делање у свези, и да је ово двоје нераздруживо<sup>85</sup>). Било је готово неизбежно да се овако дијаметрално супротстављена схватања срца хришћанског Еванђеља, сукобе у тренутку када се стање у Цркви изменило и када су све друге доктриналне разлике које смо разматрали већ постале предмети отворене расправе. Ипак, у веку у коме је до ње дошло, то не беше ни учење о благодати нити еклесиологија због којих су се Исток и Запад нашли у догматском сукобу, већ учење око кога се чинило, да су се, не само Исток и Запад, него чак и несторијанци и монофизити, сложили: учење о Светој Тројици (конкретно Филиокве, којем је посвећено следеће поглавље).

*Са енглеског превео Новак Билић*