

Георгије Флоровски

ВЕЛИКИ РАСКОЛ: РИМ И ВИЗАНТИЈА¹

Сукоб између Византије и Рима у основи је био политички² сукоб. Овде термин „политички“ употребљавамо у његовом оригиналном и литерарном значењу, изведеном из речи *политеја* - „политичко тело“³. Заиста, основно питање у спору било је управо структура и администрација хришћанског друштва, хришћанске *политеје*. Због недељивог јединства хришћанског комонвелта [*Christian Commonwealth*], установљеног под Константином и Теодосијем, и обновљеног под Јустинијаном, то је такође био и канонски сукоб.

Уопштено говорећи, напетост између Византије и Рима била је напетост између царства и папства, пре него непосредно између дотичних цркава. У великој мери била је истог карактера и природе као борба између папства и царства на Западу. Стварни проблем био је једнак у оба примера. Која је законска улога „кнежевâ“ и „цареваâ“ у уређивању хришћанског друштва? Сама реч *imperium* првенствено је означена не као институција или територија, већ једноставно као функције и права владалаца. На исти начин, реч *βασίλεια* наставила је да значи „царевање“ [*kingship*], пре него „царство“ [*kingdom*]. Ипак, Римско царство је и даље постојало. У западном царству, као политичкој сили, није било праве стабилности, иако је идеја царства била снажан фактор у средњовековном животу. „У пракси, прича о царству, касније о светом Римском царству, била је прича о дисконтинуитету. Истовремено је значила различите ствари различитим људима, и другачије ствари људима у различитим временима; заиста, била је различите ствари

1 Изворне библиографске референце до сада необјављеног рукописа оца Георгија Флоровског: Coll./Call: C0586; Coll. Name: Florovsky; Box/Folder: 4/year 1957; Page(s): 47-68 (12pp.); Item(s): „The Great Disruption: Byzantium and Rome“. Текст се налази на Одељењу ретких књига и посебних збирки Принстонске универзитетске библиотеке (Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library). Све интервенције преводиоца на тексту које се не налазе у напоменама већ су интегрисане у сам текст, назначене су угластим заградама. У тексту је било знатних грешака у навођењима патристичких извора, али су сва места успешно идентификована и све референце, као и грешке у самим цитатима, су исправљене. О осталим референцама, упућујемо на напомену 34, која се налази уз библиографију на самом крају текста. (прим.прев.)

2 У оригиналном тексту који је куцан на писаћој машини поједине речи су подвучене. Узевши у обзир да на писаћој машини не постоји курзив, можемо претпоставити да би аутор данас ове речи истакао курзивом, те ћемо ми у овом преводу све подвучене речи из оригиналног текста означити курзивом. (прим.прев.)

3 У оригиналном рукопису оца Георгија Флоровског стоји синтагма „the body politic“ коју ми овде преводимо као „политичко тело“ због недостатка могућности адекватнијег преношења смисла ове синтагме у српски језик. У суштини, овом синтагмом се дефинише група људи који делају у оквиру политички организоване нације или државе, те се сматрају социјално активном групом. (прим.прев.)

кроз разна времена⁴. Међутим, у источном царству она је била постојана стварност, опипљива и тешка. Њено постојање било је изазов папској концепцији хришћанског поретка. Пресудна тачка је била она о ауторитету и јурисдикцији, који су били и верска и „политичка” питања, с обзиром да између њих није било могуће направити прецизну разлику у оквиру недељиве структуре хришћанског комонвелта.

Византија и Рим били су привржени различитим схватањима хришћанског друштва. Недавно је указано на то да ова два схватања могу бити идентификована понаособ, као „политичко” и као „петровско”. Било би пригодније рећи: царско и папско. Заправо, „петровско” схватање није било ништа мање „политичко” у односу на царско схватање. То је била свеобухватна теорија о хришћанском друштву. С друге стране, царско схватање није било мање „теократско” од „петровског”. Очито је било тачно да је канонско размишљање на византијском Истоку било превладано идејом недељивог хришћанског комонвелта, који је истовремено био и „Црква” и „царство”. Ипак, ово схватање ни у ком смислу није било нарочито нити изразито „источно”. Једноставно је било римско. Било је одређено самом чињеницом постојања царства, опстанком римских институција и римским правним системом. Ово схватање нашироко је прихваћено и на западу, такође, и од стране самих папа, све до времена Григорија VII. Чињеница постојања хришћанског царства била је почетна тачка свих црквено-друштвених разматрања, како на Истоку, тако и на Западу. Свети Лав, који је вероватно по први пут детаљно изложио „римске захтеве” у обухватан и кохерентан систем, није сумњао да је „царска моћ”, *regia potestas* [моћ царског двора] поверена царевима не првенствено због световних задатака (*mundi reginet* [владање светом]), већ пре свега у корист Цркве: *maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam* [највише поверена ради заштите Цркве]. Стога је цар имао своју особену функцију у представљању хришћанског циља и сопствену одговорност у хришћанским питањима⁵. Једино је, према мишљењу светог Лава, ово „царско преимућство” било у потпуности потчињено том крајњем „суверенитету” [*sovereignty*], *principatus*⁶, који је Божанским правом и именовањем искључиво у поседу римских епископа као наследника светог Петра, који делују у његово име и његовим вечним ауторитетом: *cujus vice fungimur* [чији представник ми јесмо]. Ову основну претпоставку је очигледно формулисао папа Геласије у свом писму цару Анастасију (494). Постоје два чиниоца која управљају овим светом: свештени ауторитет епископа [*pontiffs*⁷] и моћ царева”. *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*⁸. Речи су биле добро одабране и пажљиво промишљене. То су били технички термини римског права. *Auctoritas* [ауторитет, достојанство, власт] је био врховна моћ одлучивања и законодавства, апсолутна и коначна. *Potestas* [моћ, снага, власт] је била извршна надлежност, додељена судијама. Сада, „суверенитет” у хришћанском друштву припада, према Геласијевом мишљењу, јерархији или у крајњу руку папи, те цареви поседују не више од извршне надлежности. На први поглед, геласијански образац се

4 Barraclough, 1966.

5 Leonis Magnus, *Epistola* CLVI, 3 (PL 54, 1130A).

6 Принципат, првенство у власти, заповедништво, царевање итд. (прим.прев.)

7 Термин *pontiff* може значити првосвештеник, владика, епископ, бискуп, папа. Ми га овде преводимо речју *епископ* и напомињемо да се говори о римском епископу или папи. (прим.прев.)

8 Gelasius, *Epistola* VIII (*Anastasium imperatorem*) (PL 59, 42): [Заиста су постојала два, император Август који влада светом и свештени ауторитет епископске и царске власти].

чини сличним са познатом Јустинијановом тврдњом о два главна Божија „дара”: *imperium* [империја, царство, царска власт] и *sacerdotium* [свеиштенство]. Ипак, Јустинијан наглашава једнакост оба „дара”, док Геласије сматра да је *imperium* суштински подређен свештеничком ауторитету. Основна претпоставка у оба случаја је иста: две функције у једном друштву, у једном свету. Међутим, у једном случају имамо начело узајамности [*co-ordination*], а у другом подређености [*subordination*]. У овом емфатичком неслагању унутар исте основне схеме хришћанског друштва (*mundus hic* [овог света]) био је окидач сукоба и срж спора. Може бити рационално аргументовано да је наводни „цезаропапизам” византијских царева заправо „реакција” на изазов који је узрокован папским захтевом за „суверенитетом”, *principatus*, у хришћанском друштву које је истовремено и Римско царство и хришћански свет. Читав проблем у суштини је био „политички”. То је била борба за „суверенитет”.

Валтер Улман, у својој скорашњој књизи *Успон папске власти у средњем веку*, описује главну срж овог надметања на следећи начин:

„Царство је постало хришћанско у сваком погледу: са папског становишта овај ентитет и те како је могао бити узет у обзир као корпоративно јединство хришћана, као *corpus* хришћана⁹ којима је, зато што су били хришћани, морао да влада наследник светог Петра; јер је једино од *apostolica sedes*¹⁰ хришћанство водило своје видљиво порекло. Са друге стране, сасвим независно од распрострањености старог поимања по коме је цар такође био и врховни свештеник, и *jus sacrum* [свеиштено право] део државног права, сама идеја папског *principatus*-а била је да узбуни царев монархијски инстинкт... Лавовљево учвршћивање римско-петровске функције папе у власти је у крајњој инстанци било је усмерено против цара. Ко је – што је било основни проблем – требало да влада, односно да руководи и оријентише корпоративно јединство хришћана: цар зато што је цар или папа зато што је наследник светог Петра? Не смемо, ако желимо бити праведни, заборавити да је превасходно размишљање папства то да је вођство овог јединства хришћана, свеобухватне Цркве, требало да буде у његовим рукама. Цар је, са друге стране, видео овај исти ентитет као римско политичко тело¹¹, као пуко царство унутар кога је хришћанство заиста од изузетног значаја, и управо је из овог разлога захтевао царску контролу. Ако имамо на уму да хришћанство обухвата целог човека и да не може по својој самој природи да буде ограничено на одређене обласне границе; да је хришћанство сила која чини човека ‘новом тварју’ – *catholica fides quae humanum genus sola vivificat* [католичанска вера, једина животодавна за људски род], као што је Лав то имао на уму; да хришћанство захтева целог, а не само део човека, ми бисмо вероватно схватили унутрашњу моћ папске идеологије и снагу царског отпора”¹².

Слична ситуација је створена на западу касније, у периоду око борбе за инвестиру¹³. Ново решење проблема које је примењивао Григорије VII, обухватало

9 *Corpus* у преводу са латинског значи *тело*, тако да у овом контексту *corpus* хришћана означава *тело хришћана* у буквалном значењу, односно, *јединство хришћана у заједници*. (прим.прев.)

10 *Apostolica Sedes* или *Sancta Sedes* је Света Столица, односно врховна власт римокатоличке цркве коју чине папа и римска курија. (прим.прев.)

11 О формулацији „политичко тело” види нашу напомену 3. (прим.прев.)

12 Ullmann, 1966, 9–11.

13 *Борба за инвестиру* је можда најзначајнији сукоб између световне и црквене власти у средњовековној Европи. Почела је у XI веку као спор између Римског царства и папе Гргура VII око тога ко контролише инвестиру, односно постављање епископа. Овај сукоб имао је

је напуштање традиционалних схватања хришћанског комонвелта, која су била истоветна у читавој Цркви, и која су подразумевала двоструко вођство свештеника и цара у истој *политеја*-и. Хришћански комонвелт или хришћански свет, односно *christianitas* [хришћанство], сада је било јасно раздвојено од Цркве, и сходно томе „земаљско” друштво је било замишљено као посебни ентитет, одвојено царство улога и дужности, које је различито од оних у Цркви, иако под њеном сталном контролом и ауторитетом. Главна сврха нове концепције била је да лиши монархију било каквог теократског темеља. „Надметање између Григорија VII и Хенрија IV било је сконцетрисано око монархије и њене улоге у хришћанском друштву... Григорије се, по божанском праву, латио оружја против саме концепције монархије окренувши леђа старој геласијанској теорији хармоничног садејства две велике силе, а Хилдебрандова страна захтевала је одвајање Цркве и државе укључујући потпуно промену позиције цара у хришћанском друштву”¹⁴. Цареви су и даље имали хришћанске дужности, али нису имали ниједно суштинско хришћанско право. Они су били само службеници у друштву, којима се суди на основу њихових достигнућа и корисности, *idoneitas* [погодност, прикладност, подесност]. Заправо, за Григорија VII царство је било ништа друго до „световна рука” Цркве, *brachium saeculare*. „Ауторитет” је припадао искључиво папи. Као што је Валтер Улман добро рекао: „Цар се у јерократској мисли не може схватити на монархијској равни”¹⁵. Заиста, са Григоријеве тачке гледишта, није било више од једне праве „монархије”, а то је *Monarchia Sancti Petri* [Монархија светог Петра]. На тај начин, по први пут у историји хришћанства држава бива „одвојена” од Цркве као посебна, премда потчињена област службе, повезана са Црквом у оквиру ширег круга *Christianitas* [хришћанства]. Вероватно би било претерано тврдити да је овај Григоријев напад на „божанска права царева” одвео право до каснијих настојања да се конструише држава на чисто световним темељима. Непосредна реакција царства на Григоријеве претње била је заиста потпуно другачија. Царство је постало свесно своје свештене природе и светог карактера своје историјске мисије. Фридрих Барбароса је био први који је тврдио да епитет *sacrum* [свето] припада његовом царству. „Царство је постало *sacrum imperium* [свето царство] како би се на истој основи надметало са *sancta ecclesia* [светом Црквом]”¹⁶. Чинило се вероватним да је Барбароса био поприлично инспирисан, по овом питању, примером Византије. Ипак, на дуже стазе, западна држава се распала и напустила све захтеве за било каквим изразито хришћанским звањем своје суверености и ауторитета. Уздизање аристотеловских студија на западу и препород римског права умногоме је допринело овој промени оријентације. Црква је постала клирикална, а држава лаичка. *Societas humana* [људско друштво] било је оштро раздвојено од *societas Christiana* [хришћанског друштва]. У настојању да се буде добар „грађанин” није било више потребно бити хришћанин.

У међувремену, Византија је остала верна старим концептима хришћанског друштва. Цар је очигледно био невољан да постане „световна рука” Римске цркве, нити је био спреман да се одрекне својих теократских захтева и надања. Концепт „лаичке државе” био је потпуно стран политичкој мисли Византије. Потпуни развој папске теорије припада периоду када су Византија и Рим већ били у стању раскола,

врло значајне последице за римокатоличку цркву, али и за европску историју уопште. (прим. прев.)

¹⁴ Barraclough, 1947, 114.

¹⁵ Ullmann, 1966, 451.

¹⁶ Barraclough, 1966

али су ова два света и даље била егзистенцијално повезана један са другим: њихова заједничка историја се и даље настављала. У периоду Крсташких ратова, ова два света су се сударила. Византију су покорили Франци и многобројне франачке кнежевине биле су утврђене широм царства, а латински цар је био устоличен у Цариграду. Папство није било директно умешано у освајање. Међутим, након што је освајање било остварено, папа Инокентије III је искористио прилику да успостави противничку јерархију у источним епархијама. Латинско царство на Истоку било је кратког века (1204–1261). Византија је преживела у Никеји и Трапезунту. Значајно је, међутим, да је обнова грчког царства у Цариграду, под династијом Палеолога, одвела Византију до прве „уније” са Римом, Лионске уније (1276), која је била чисто политички споразум између папства и царства. Флорентинска унија (1439) била је, такође, првенствено политички чин. У оба случаја се царској политици снажно супротставила надмоћна већина верујућих. Каснији векови византијске историје могу се ваљано разумети једино у широј перспективи европске историје. Сукоб између Византије и Рима може се прикладно схватити једино у овој широј перспективи.

Била би заблуда, међутим, тумачити овај сукоб искључиво у *политичким* оквирима. Проблем црквене администрације био је центар спора. Заиста, одједном су „Црква” и „царство” били исто тело. Од самог почетка сукоб је имао *канонску димензију*. Јединство хришћанског комонвелта морало је бити очувано. Било је логично и неопходно да је административна структура Цркве, у уском и правом смислу речи, требало да се прилагоди структури царства. Било је логично и природно да Константинопољ треба да постане центар црквене администрације. Заправо, папе су такође размишљале и даље у оквирима Римског царства. Свети Лав је, на пример, био сигуран да је Римско царство било предострожна институција осмишљена да обезбеди ширење благодати Оваплоћења целом свету. У ту сврху је објаснио да је „преблагословени Петар, први међу апостолима, био постављен у средиште Римског царства како би светло истине које се приказује за спас свих народа могло да се од саме главе плодотворније шири кроз тело света”¹⁷. То је заправо био исти правац размишљања као код Јевсевија Кесаријског. Сада је главни центар Римског царства пренет из Цезаровог старог Рима у Константинов нови град. Чинило се логичним закључити да би Константинопољ, који је заправо био ново „средиште Римског царства”, сада требало да служи у исту сврху у коју је, тако задивљујуће и делотворно, у прошлим временима служио стари Рим. Стари Рим је могао да задржи своје привилегије, као признање захвалности за своју древну службу и славу. Међутим, више није био истински центар актуелног царства и новог хришћанског друштва. Била је то логика самог система, а не резултат царског притиска. „Римски захтеви”, захтеви за превагу на страну римских епископа могу се чинити, из ове перспективе, само пропалим и застарелим. Тензија је била заиста неизбежна. Ситуација је била комплексна и парадоксална. Свети Григорије Назијанзин је описује својом уобичајеном оштрином и речитошћу: „Заиста, природа нам није дала два Сунца; али нам је дала два Рима, као светионике читавом свету, старог господара и новог; један се разликује од другог јер онај други засењује Исток и уобличава Запад. Али су на теразијама лепота једног и лепота другог тачно уравнотежене. Што се тиче вере за коју су се залагали, стари Рим је задржао исти ток од давнина и и даље то чини уједињујући цели Запад помоћу здравог учења као што је и исправно, с обзиром да је таква вера прва од свих и чува свеукупну божанску хармонију”¹⁸. Свети

17 Leonis, *Sermo* LXXXII, 3 (PL 54, 424A).

18 Nazianzenus, 1974, part I, vss. 562-572.

Григорије је имао сопствене разлоге за разочарење. Он је под непријатељским притиском тада дао оставку на цариградској столици, коју је и преобратио у праву веру својим пастирским трудом. Међутим, он, ипак, није сумњао у једнакост сјаја оба Рима. Биле су то *две светиљке*, стара и нова. Свети Григорије је писао 382. године. Други васељенски сабор у Цариграду је 381. године свечано донео одлуку: „Епископ Константинопоља ће имати првенство части, *τά πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*, после епископа Рима, зато што је тај град *нови Рим*”¹⁹.

Римски епископи нису били спремни да прихвате ово гледиште. Они су у потпуности замерали успон цариградске столице. Горко су замерали одлукама сабора из 381. године. Контроверзни трећи канон је на Западу заправо одобрен једино 1215. године, када је латински патријарх уздигнут у Цариграду. Главни аргумент против првенства Цариграда био је тај што он није био „апостолска” столица. Исти приговор је подигнут у Александрији. Међутим, Рим је био склон томе да себе сматра једином *apostolic sedes*, у њеном правом значењу (Папа Дамас, око 374–378). С друге стране, може се оправдано тврдити да је Цариград био погоднији центар црквене организације него било које столице које су несумњиво апостолске. Тек много касније је направљен покушај да се прати уназад порекло византијске епископије све до светог Андреја. Главни аргумент у корист Цариграда био је управо тај да је он нови Рим. „Првенство” Цариграда, другог до старог Рима, упркос приговорима било је потврђено сабором у Халкидону (451). Халкидонски 28. канон, који је допунило касније законодавство, постао је камен темељац византијског црквеног система и камен спотицања између Истока и Запада. Овај канон никада није био прихваћен на Западу. Назначио је да се Рим признаје као „прва столица”, управо зато што је био царски град. Поново је била повучена непосредна паралела између два Рима. Нови Рим је морао да буде величан у црквеним питањима као што је био први Рим, с обзиром да је био поштован у политичким питањима. То је, такође, подразумевало да је поредак првенства заправо зависио од одлуке Цркве. Управо то је било оно што Рим није могао да прихвати. Свети Лав је снажно протествовао против таквог присвајања. Проблем је, међутим, био много дубљи од овог канонског спора.

Баш код светог Лава проналазимо детаљну и сажету теорију папског ауторитета, посебно у његовим беседама које је проповедао у Риму на *dies natalis ipsus* [на свој рођендан], то јест на годишњицама свог посвећења за епископа, када би се скупила велика свита западних епископа да поздрави папу. Ове проповеди стога имају карактер јавних и званичних изјава. Свети Лав је био изванредан мајстор говора. Одлучно је причао о првенству своје славне столице, столице светог Петра, првог међу апостолима. „Моћ кључа”, *potestas clavium*, је према мишљењу светог Лава, Христос дао само светом Петру. Било је као да је то лично овлашћење. Свети Петар је завештао ову моћ другим апостолима: *Petrum apostolic conferatur*. Једини посредник између Христа и Цркве је свети Петар. Он дели са Црквом свој ауторитет: *in consortium individuae unitatis assumptus*²⁰. Свети Петар наставља да управља Црквом, целом Црквом, у лику својих наследника: *qui operatur in nobis*²¹. Дела и одлуке римских епископа су заправо дела и одлуке светог Петра, чији су моћ и ауторитет садржани у његовој столици: *cujus in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas*²². Свети Петар наставља да председава својом столицом и постиже трајно

19 Канон 3 Другог васељенског сабора. Видети: Labbé - Cossart, tom. II, 1671, 945.

20 Leonis, *Epistola* X, 1 (PL 54, 629): [учествујући у нераздељивом јединству].

21 Leonis, *Sermo* III, 1 (PL 54, 145D): [који дејствује у нама].

22 Leonis, *Sermo* III, 3 (*De Natali ipsus*) (PL 54, 146C): [У чијој столици његова сопствена моћ

сатрудништво са вечним Архиепископом: *indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium*²³. Свим епископима ауторитет за владање још увек потиче једино од светог Петра, то јест, од наследника светог Петра. Све док је у питању сама епископска узвишеност, то јест, у погледу *potestas ordinis* [моћ, право рукополагања], нема разлике између римских и било којих других епископа. Међутим, у поретку управљања и администрације само папа има директну *potestas regendi* [моћ, право управљања], и сви остали епископи је добијају од папе својеврсним наслеђивањем. Стога су они који се отцепе од Петровог завештања искључени из божанске тајне. Укратко, папа је једини законски управитељ у Цркви и сав ауторитет проистиче од њега. Заједница са њим је неизоставан предуслов за свако пуноправно служење у црквеној јурисдикцији, у свим областима Цркве. Према томе, његова пресуда била је дефинитивна и коначна. Он је врховни судија у свим црквеним питањима. Врховни је свештеник и владалац хришћанског комонвелта.

То је била екстремна изјава и силовита тврдња. Такође, био је и доследан програм црквене администрације. Морамо веровати у потпуну искреност тог изванредног и побожног човека, какав је свети Лав несумњиво био. Он је само сумирао ту традицију која је до његовог времена већ била успостављена у Римској цркви и био је спреман да изведе закључак. Сада је питање, како су ови „римски захтеви” прихваћени на Истоку? Зачудо, они су једноставно били игнорисани. Халкидонски оци су са одушевљењем величали светог Лава као живи глас светог Петра. „Ти си постављен као тумач целокупног гласа благословеног Петра, и свима дарујеш благослове те вере”²⁴. Међутим, ипак су делали у отвореној супротности са његовим тврдњама. Они су очекивали његов отпор њиховим одлукама о првенству Цариграда. Његови изасланици су, заправо, на самом сабору снажно протествовали против ове одлуке. Они су се, ипак, надали да ће папа можда поштовати њихове одлуке својом сагласношћу. Није у потпуности јасно да ли су питали папу за пристанак или за сагласност. Оци сабора су истакли да им је мишљење затражено жељом самог цара, славног сената и читавог града. Свети Лав је био огорчен и одбио је да подржи канон. Међутим, ово одбијање или неодобравање није имало ефекта у пракси. Оно није утицало на став Источне цркве. Тензија између ове две столице је заиста порасла. Ипак, заједница није била прекинута нити су становишта светог Лава по питању ауторитета Римске столице спречила Источне цркве да га поштују као великог светитеља и учитеља вере.

Прича о односу између Цариградске и Римске цркве, за читав период од Константина и Никејског Сабора до Михаила Кируларија и раскола 1054. године, била је прича о периодичним канонским сукобима и споровима. Сваким од њих се обично бавило као посебним случајем у складу са целокупном ситуацијом и посебним карактером тог случаја. Цариградска столица је непоколебљиво расла у свом ауторитету и значају. Са губитком источњачких провинција, које су освојили Арапи, и коначног одвајања несторијанских и монофизитских цркава, источне патријаршије су биле смањене по величини и заправо су изгубиле утицај и значај. Сходно томе, епископ Цариграда почео је да буде сматран патријархом Истока. Римски захтеви су практично занемарени у Цариграду, али никада нису отворено одбачени. Извесни текстови могу бити цитирани да би се доказало да су целокупне захтеве Рима источни оци заправо

живи и власт је најистакнутија].

23 Leonis, *Sermo* V, 4 (PL 54, 155A): [ужива нераскидиво заједништво са вечним Првосвештеником].

24 Leonis, *Epistola* XC VIII (PL 54, 952AB).

признали. Ипак, има много других текстова којима се постиже супротан ефекat. Погрешно је конструисати пригодну фразу и незваничне изјаве у чврст систем. Постојала је само једна истрајна одлика источног становишта: отпор стварним римским захтевима. Ни у једном тренутку Византија није сматрала заједницу са Римом нужном за саборну црквену традицију. Монсињор Пјер Батифол је исправно запазио, док је разматрао питање првенства светог Петра, да „Исток никада у томе није видео оно што су Рим, и Запад заједно са Римом видели, а то је континуитет првенства светог Петра”²⁵. И ово је била преломна тачка. Привилегије Рима су на Истоку третиране као *канонско* питање. Њихове *богословске* претпоставке, које је формулисао, на пример, свети Лав, биле су потпуно игнорисане. Заправо, велики оци из IV века – свети Василије, свети Григорије Назијанзин и свети Јован Златоусти – ни у једној прилици нису рекли ништа о наводним *божанским* повластицама римске столице, премда су високо поштовали ту древну и достојну поштовања Цркву, и подсећали су на њен ауторитет и суд. Исток и Запад су једноставно говорили другачијим језицима: *канонским* на Истоку и *догматским* на Западу. Црквена администрација је, и поред основних принципа апостолског прејемства и божанског порекла епископа, била на Истоку питање *канонске праксе*, питање црквеног закона, а не вере. „Првенство” Римске столице је посматрано као *историјска чињеница*, а не као *божанска институција*. Стога је претпостављено да би спорови могли бити решени међусобним прилагођавањем и договором, мудро применом канонске *икономије*. Из тог разлога су одређене одлучујуће тачке биле дипломатски прећутане за добробит јединства и мира. Постојала је чврста жеља да се одржи јединство упркос неразрешивим мимоилажењима. Ниједан општи еклисиолошки проблем није био покренут на Истоку. Са западног гледишта, овај став Истока се чинио ништа друго до неодређен, недоследан, неискрен или једноставно неразумљив.

Још једном, не сме бити заборављено да ми сада читамо и тумачимо древне текстове, на начин неизбежан за нас - *ретроспективно*, тј. из перспективе каснијег развоја. Увек постоји опасност од тога да се у древне списе учита добар део каснијих закључака и да се претвара да су они већ били „обухваћени” у њима. Егзегеза је непоуздана када настојимо да читамо светог Лава у светлу нашег знања о Григорију VII, флорентинском, тридентском, па чак и ватиканском сабору. Поврх тога, сви релевантни текстови су током векова постали спорни, једноставно зато што су били непрестано коришћени у расправама и у корист аргумената. Нама су се вероватно чинили много више тешким и нејасним него што су то заиста били у сопственим непосредним историјским контекстима. Према томе, ми смо можда стекли утисак да, на пример спор између Цариграда и Рима, једноставно није могао да буде решен у свом времену. Ипак, ми заборављамо да су честити људи са обе стране искрено веровали да је спор могао бити решен. У то је веровао чак и свети Фотије. У то је веровао и Рим. Да ли је ово била само илузија, маштање? Или је коначни неуспех био резултат појединачних неуспеха, нагомиланих у току историје од којих су многи могли да буду избегнути? Међутим, сваки појединачни неуспех може бити избегнут само у свом времену. Ако је шанса изгубљена, проблем може постати нерешив. Најбољи пример је случај светог Фотија. Помирење са Римом је било постигнуто без иједног компромиса у начелима обеју страна. Нови проблеми су се нагомилали касније. Да ли су они били заиста неразрешиви или људи који су били умешани једноставно нису успели да их реше? Ово питање, нарочито о трагичним догађајима 1054. године, може се умесније поставити.

25 Batiffol, 1938, 41–59, 56.

Заиста, као што сазнајемо од западног хроничара Раула Глабера, већ је 1024. године цариградски патријарх Евстатије, делујући у договору са царем Василијем II изнео папи Јовану XIX предлог „да са пристанком римског првосвештеника Цариградска црква у својој сфери, *in suo orbe*, може бити названа и сматрана ‘свеобухватном’ као што је Рим сматран у свету, *in universo*“²⁶. Речено нам је да је сам папа био вољан да пристане, али је био спречен насилним протестима „иза планина“. То је снажно изразио један од француских свештеника, Вилијам од Волпијана, игуман манастира светог Бенигна Дижонског. Догађај није споменут у византијским изворима, те не можемо бити сигурни око прецизне формулације предлога. Такође, не знамо ништа одређено о мотивима који су изазвали приступање папи. Равнотежа моћи је у то време била на страни Византије, а Рим је био дубоко у невољи. Две деценије касније, 1046. године, постојали су тројица папа ривала који су се борили за Столицу. Папа није био у положају да буде тврдоглав. Значење византијског предлога могло је да буде лако одгонетнуто. Цариград је желео признање своје потпуне аутономије у оквиру своје сфере, *orbis*, док би Рим и даље задржао одређени ауторитет „у свету“. Овај договор би заштитио Византијску цркву од римских интервенција у оквиру њених унутрашњих послова. То би регулисало питање жалби. Папа се чинио спремним да попусти, али ова подела ауторитета није била у интересу Запада. Германски утицај је ускоро успостављен у Риму и германски кандидати су дошли да окупирају трон светог Петра. Ово је резултовало потребом за „реформама“ у Римској цркви. Та потреба је сама по себи била здрав потез, али је подразумевала строгу реафирмацију универзалног ауторитета Рима. Школа у Клинију била је посебно нетолерантна у овом тренутку. Ни новонастало Османлијско царство није било заинтересовано за било какво јачање позиције Византије. „Била јој је потребна само политичка револуција у Италији да би цео спор поново плануо у свирепијем и кобнијем облику него раније. Варница је севнула обновом западног света“²⁷.

Године 1048. тулски епископ Бруно био је изабран за Римску столицу под именом Лав IX. Он је био германски кандидат. Под његовом влашћу је кардинал Хумберт изопштио Михаила Кируларија 1054. године, иако је заправо до тог времена папа већ био упокојен и сходно томе је надлежност његових легата у Цариграду, у стриктно канонском смислу, истекла. Међутим, чињеница о папиној смрти и даље није била позната у Цариграду. Тачка раздора је у оно време била питање литургијске праксе. Године 1052. Михаил Кируларије, цариградски патријарх од 1043. године, је захтевао од латинских цркви у Цариграду да усвоје грчку литургијску праксу. Када су одбили, он их је затворио. Имао је релевантне разлоге за свој поступак. Његова цензура је првобитно била усмерена на Јермене, а не на Латине. Међутим, те јерменске праксе које је патријарх хтео да провери у ствари су биле идентичне оним латинским: коришћење бесквасног хлеба у Литургији, пост суботама и слично. Било би незгодно прекорити Јермене, а Латине толерисати. Штавише, у исто време су грчке праксе, са одобрењем Рима, биле забрањене у јужној Италији, која је сада била под управом Нормана, а извесни реформисани синоди у Италији снажно су осуђивали грчки обред. На несрећу, патријархова одлука била је саопштена папи индиректно и оштрим језиком на који је папа одговорио снажном дисертацијом о свом примату базираном претежно на аргументима изведеним из апокрифног *Donatio Constantini*. У другом писму папа снажно брани латинске праксе. Оба писма је

26 Glaber, 1991, 116–122.

27 Runciman, 1997, 27.

формулисао, према папином захтеву, кардинал Хумберт. Коначно, папини легати су послати у Цариград, укључујући и Хумберта. Хумберт је био неумерен и темпераментан човек упркос својој истинској побожности и добром образовању. Кируларије је био амбициозан човек, потпуно свестан свог ауторитета и достојанства свог положаја. Ова два човека једноставно нису могла да разговарају и заправо то и нису учинили. Хумберт је први изгубио стрпљење. Никита Ститат, монах студитског манастира, саставио је трактат критикујући снажно, али са поштовањем, латинске литургијске праксе. Хумберт је одговорио на необуздани начин игноришући аргументе и вређајући аутора. Ипак, посредством царевог пристанка, трактат је био повучен и Никити је наређено да се извини. Тада је Хумберт потегла питање *Filioque*-а. Патријарх је и даље ћутао. Коначно су се 16. јула 1054. године кардинал и његове колеге појавили у цркви Свете Софије и принели на олтар булу екскомунирајући патријарха, охридског епископа који је био укључен у преписку са Римом, и њихове следбенике. Сама Цариградска црква није била укључена у екскомуникацију. Документ је формулисао Хумберт. Био је то необичан документ, необуздан, презрив, али недоследан, и у њега су биле уврштене необичне оптужбе. Објављивање буле скоро да је изазвало побуне у граду. По наредби цара, она је јавно спаљена. Патријаршијски синод је објавио да су неодговорни људи пристигли са Запада и увредили патријарха. Хумберт и његови пратиоци били су екскомуницирани, али је декрет израђен тако пажљиво да не умеша папу или уопштено Западну цркву.

Ова тужна прича морала је да буде испричана до краја. Истина, ово је био стварни почетак поделе која је раздвојила католичанску цркву на два дела. Било би бесмислено тумачити болни догађај из 1054. године просто као лични сукоб. На обе стране били су умешани принципи и традиције. Ипак, одлуке су увек доносили појединци и много су зависиле од периода и темперамента делања. Погрешан корак направљен у одлучујућем тренутку, уколико је то нехотице, може ослободити поплаву која ће осујетити сва даља настојања да се она укроти или да јој се запречи пут. Управо то се догодило у Цариграду 1054. године. Плаховита Хумбертова бруталност није могла бити лако заборављена. Чини се, ипак, да потпуни значај овог инцидента није ваљано схваћен ни у самом Цариграду, а још мање у другим источним црквама, као што су нпр. оне у Антиохији и Јерусалиму. Заиста, ово није био први догађај тог типа. Сукоби и раскиди са Римом су већ били устаљени и сваки од њих је некако био измирен. Тамо се није чинило да постоји иједан разлог зашто нови сукоб није могао још једном да се смири. Нови преокрет у папској политици био је превиђен у Цариграду. У сваком случају, сва пажња је била посвећена локализовању сукоба. Држање Истока је било крајње мирољубиво. Није било у потпуности исто као у Риму. Тамо је кардинал Хумберт награђен за своја опасна достигнућа која је он сам схватао као велики успех. Заправо, у то време он је био актуелни руководилац Римске Курије. Други изасланик који је учествовао у екскомуникацији, Фридрих из Лорене, постао је папа, иако само на кратко време, неколико година после спора (1057–1058). Оно што је још важније, Хилдебранд је био један од Хумбертових најближих пријатеља и сарадника. Постојале су мале шансе за непристрасну и обестрашћену процену догађаја. Изгледы за помирење су под овим условима били незнатни и замагљени.

Упркос томе, то још увек није био коначни раскол. Преговори између Византије и Рима наставили су се још 150 година, и то често на прилично пријатељски начин, све до латинског освајања града. Чињеница о „шизми“ још увек није била званично призната ни на једној ни на другој страни. И даље се претпостављало да је Црква Једна, упркос тензијама и неразрешеним несугласицама.

Неочекивано, чак се и о спорним проблемима који су се тицали догмата и богослужбене праксе могло и даље с времена на време мирно и прибрано разговарати, осим о једном и пресудном, а то је – ауторитет папе. Међутим, криза је постајала неминовна, управо због тога што две цркве и дотична „друштва“, Византија и западно царство, нису били стварно одвојени или изоловани једни од других. Проблеми обреда и литургијских пракси били су акутни управо због тога што су хришћани са различитим обичајима живели заједно. Први су постали акутни у јужној Италији. У периоду крсташких ратова латинске заједнице су се распрострле по читавом Истоку. Разлика је била очигледна обичним верницима и болно је замерана. Равноправност различитих обичаја није могла бити лако прихваћена ни на једној страни. Успостављање владавине Крсташа у Сирији и Палестини, и касније на Кипру, довела је до канонских сукоба и подела, посебно у Јерусалимском краљевству где је грчка јерархија била једноставно свргнута и замењена латинском. У то време је повучена паралела између владавине неверника и латинске превласти. Михаило Анхијалски, цариградски патријарх (1169–1176), био је тај који је у одговору на унијатске предлоге цара Манојла Комнина изрекао ове оштре речи: „Пусти муслимана да буде мој телесни господар пре него латина да буде мој духовни господар. Ако сам поданик првог, он ме макар неће силити да прихватим његову веру. Али ако морам да будем уједињен у вери са оним другим, под његовом контролом, мораћу да се одвојим од Бога“²⁸. Била је то зацело немилосрдна фраза. Међутим, то је био приказ огорчености пре него приказ бескомпромисности. Ово осећање је преживело све до самог слома Византије. Лука Нотарас је оптужен да је рекао да више воли султанов турбан него кардиналову капу. У то време, Рим није могао да прихвати било какво „помирење“, осим у облику потпуне потчињености апсолутном и универзалном ауторитету Римске Столице. За Инокентија III су све цркве заправо биле унутар Римске цркве. Латерански сабор је 1215. године одлучио да се Црква „по Божјој промисли држи изнад свих начела обичне власти“²⁹. У светлу ове тврдње сви остали аспекти неслагања преузели су другачије значење. Сукоб који је дуго био већином канонски, попримио је *богословску димензију*. Сада није био више ствар дисциплине, већ у стриктном смислу *питање вере*.

Па, ипак, изгледа да је Стивен Рансиман био у праву када је сугерисао да је „стварна криза била изазвана ванредним случајностима *политичких догађаја* у XI и XII веку“³⁰. Корени сукоба су били политички: уздизање папства заједно са захтевом за апсолутним ауторитетом чак и *in temporalibus* [у времену]; најезда западних Крсташа на Исток која је у великој мери резултовала освајањем или у најмању руку страном окупацијом; политички пад византијског цара. Сви ови фактори створили су ситуацију у којој није била могуће ниједна плодоносна дискусија о богословским питањима.

„Раскол“ је био припреман дугим процесом међусобног отуђивања, али је заправо био изазван новим факторима који су ушли на сцену у последњем часу.

Од раних дана хришћанства, Римска црква се обично сматрала тврђавом вере, средиштем правоверја. Тако је заиста било и у временима светог Иринеја и у IV веку. Рим није био директно умешан у аријанску расправу иако се заправо аријанство проширило и на Запад, и тамо преживело међу Готима дуго након што је било

28 Оригинални грчки текст дијалога између патријарха Михаила Цариградског и цара Манојла Комнина објављен је у: Лоперев, 1907, 334–357.

29 Видети: Labbé - Cossart, 1671, том XI, 144–145.

30 Runciman, 1997, 164.

поражено и озлоглашено на Истоку. Ова чињеница је била од приличног значаја у каснијем научном развоју Запада. Током читавог периода христолошке борбе, од Сабора у Ефесу (431), све до трећег цариградског сабора, односно шестог васељенског сабора (680–681), Римска црква била је центар православља, често у директној супротности са колебљивом политиком царева. Било би довољно поменути само имена славних папа: свети Лав, свети Мартин (блиски сарадник светог Максима Исповедника), свети Агатон (чија је догматска посланица била припојена делу шестог васељенског сабора као Правило вере). Засигурно нису све папе тог времена били добри богослови и неки од њих су били беспомоћно ухваћени у спор који нису били способни да воде или контролишу, као нпр. папа Вигилије под Јустинијаном. Ипак, случај папе Хонорија који је био одговоран за крајње погрешну христолошку изјаву није био ништа друго до тужан изузетак. Поново су, у време иконоборачког спора, Рим и јужна Италија служили као уточиште за жртве прогона, за изгнане исповеднике православне вере, иако папе још једном нису успеле да контролишу иконоборачке тенденције на самом Западу, оне Карла Великог и француског епископата, под његовом превлашћу. Снага Рима зависила је у први мах вероватно од његове „неутралности“ у расправама. Рим није директно учествовао у тој креативној разради хришћанског богословља која се у то време одвијала на Истоку. Рим се радије залагао за „једноставну веру“, увек помало неповерљив према расправама и богословским трагањима, односно према спекулативној будности и спремности грчких теолога. Са изузетком светог Августина, у то време је било мало оригиналности у западном богословљу. И ово је била значајна одлика. Све у свему, догматски ауторитет Рима је високо цењен.

Свети Фотије је стога био природно збуњен открићем одређених догматских „иновација“ у западној цркви. Био је обавештен да су латински мисионари у Бугарској користили Символ вере са додатком у VIII члану (*Filioque* – члану) и да су сходно томе учили да Свети Дух „исходи“ не само „од Оца“ – као што је то наведено у предањском, такозваном Nikeјском Символу вере, у сагласности са текстом Светог Писма (Јн. 15, 26) – већ „од Оца и од Сина“, *Filioque*. Пре свега, био је то незаконити додатак, начињен без знања и сагласности источних цркви. Била је то промена у васељенском документу који је одобрио ауторитет целе Цркве. Друго, само учење чинило се погрешним и јеретичким. Свети Фотије се осећао принуђеним да опширно расправља о учењу у посебном трактату *О мистагогији Светог Духа* [*De Spiritu Sancto Mystagogia*]. Међутим, ову тачку догматског неслагања није посебно истакао у својим преговорима са Светом Столицом. Она још увек није била главна тачка у спору.

Историјски говорећи, *Filioque* није првобитно било римско учење. Члан је настао у Шпанији. Пренет је у Nikeјски Символ из такозваног „Атанасијевог симбола“ који је и сам био шпанска компилација. Сврха уметања била је полемичка – да нагласи божанско достојанство Сина у споровима са византијским аријевцима. Чини се да се Символ са додатком по први пут појављује у документима четвртог сабора у Толеду (633). Била је то несрећна интерпретација иако мотиви нису били јеретички. Символ са додатком био је прихваћен у Француској под Карлом Великим, који је посебно био наклоњен новом члану. У овом тренутку Рим је у потпуности био против иновација. Папа Лав III је снажно осећао да је било погрешно одступити од текста Символа, општеприхваћеног у Цркви, иако није имао ниједну богословску замерку против основе догмата. Током IX века, верзија са додатком је најчешће прихватана у Немачкој и Лорену и одређеним областима у Галији, са изузетком Париза. Са успоном германског утицаја у Риму коначно је прихваћена и тамо и учињена је ауторитативном формулацијом. Дакле, било је то заправо више германско

или франачко учење него римско. Утицај германске теологије на обликовање западног учења у средњем веку треба да буде признат и правилно процењен. Погрешно је пратити све специфичности каснијег римског учења уназад до духа римског права. Међутим, у суштини се *Filioque* треба пратити уназад до светог Августина и, у оквиру његовог богословског система, то је била логичка дедукција. Богословски речено, проблем *Filioque*-а је проблем Августиновог учења или поимања Свете Тројице.

Временом је *Filioque* постао главна тема расправа између Истока и Запада. Запад је направио догмат од члана и претендовао је да Символ без додатка сматра мањкавим и непотпуним. Понекада је, ипак, главни нагласак стављан на канонски аспект овог питања: да ли је било законито или не убацили нови члан у Символ, посебно иницијативом и ауторитетом одређених локалних цркви, без иједне одговарајуће екуменске расправе? Запад је постепено дошао до уверења да коначну одлуку, о питању које је од тако високог значаја, може донети само Римска црква и то без неопходне сагласности других цркви, укључујући и оне на Истоку. То је била практична примена принципа римског примата, проширена, такође, и на питање вере. Од Истока се једноставно очекивало да се повинује наређењима и да прати римско вођство. У овој фази није било места расправи. Са друге стране, на Западу је било непрекидно тврђено да нови члан није значио иновацију и да је једино додат ради прецизности. Тврдња је била доследна, али само са западне тачке гледишта. Са грчке стране била је једноставно неистинита. Заиста, истински проблем био је много дубљи. *Filioque*—члан је логичан и доследан само у контексту посебне богословске концепције, у контексту августиновског учења о Светој Тројици. Ово учење једва да је било уопште познато на Истоку. Сјајну расправу светог Августина *О Светој Тројици* [*De Trinitate*], први пут је превео на грчки језик Максим Плануд тек у XIII веку, и пре тог времена није била доступна грчким богословима. Насупрот томе, Августиново учење је на Западу постало ауторитативно предање, уз искључење свих других. Грчко предање, које су већином систематизовали кападокијски оци, било је прилично непознато на Западу. Постојала су, заправо, два различита богословска тумачења истог основног догмата. Била су заиста радикално другачија по начину приступа и методи. Да ли су и даље имали додирних тачака? На несрећу, питање није могло да се постави у овом облику у време када је спор изникао, а постојање разлике признато. Свети Фотије није био упознат са релевантним списима светог Августина, иако га је високо поштовао као великог светитеља и учитеља. Латини су, пак, са своје стране били неупућени у источно предање и нису били вољни да преиспитују своје сопствено. Није постојала заједничка перспектива у којој би богословски разговор могао бити плодносно вођен. Значајно је, ипак, да чињеница о овом озбиљном богословском неслагању дуго није сматрана разлогом за раскол. До краја XI века, оба гледишта је на Истоку сажето формулисао Теофилакт Бугарски, грчки архиепископ Охрида, а на Западу Анселмо Кентербериски, на сабору у Барију 1098. године и на другим местима. Били су потпуно посвећени својим дотичним тачкама гледишта, али нису мислили да би оне требало да буду узрок раскола. Теофилакт је чак сугерисао да латински концепт зависи директно од грубости латинског језика, на коме је било немогуће адекватно изразити нијансе богословске мисли. У овој тачки је погрешно, али је свети Григорије Назијанзин већ раније стекао исти утисак. Стога је било природно да је сам члан постао главна тачка расправе. Да ли је допуна Символа легитимна и допушта није било само питање дисциплине [поштовања] и поретка. Заиста, овај римски додаток био је симбол римске надмоћи. Рим није хтео да преда своју моћ, а Византија није могла да је призна.

Историјска паралела може да се покаже на овом месту. Крајем IV века могло се учинити да је Црква ухваћена у очајничком богословском сукобу између противничких богословских тенденција. Богословски методи и традиције биле су различити у Александрији и Антиохији и наизглед неспојиви. Могло се учинити и да је Црква на рубу раскола. Напослетку су мир и *сагласје* били обновљени иако са одређеним губицима. Истина, они непопустљиви су се повукли из Велике цркве одбацивши услове помирења. Историјски говорећи, Халкидон је истовремено симбол мира и јединства и раздоран камен спотицања. Међутим, јединство Цркве је у целини било сачувано у јединству вере. Валидни доприноси разилазећих богословских токова били су обједињени у широј и свеобухватнијој перспективи, а одређена маргина остала је за богословске варијације. Било је значајно то да је Халкидонски сабор могао са уживањем да цитира и светог Лава и светог Кирила као чуваре исте праве вере, колико год да су њихови богословски концепти заправо били различити. Било је значајно да је сабор истовремено наградио светог Кирила упркос рађању „монофизитства“ које је захтевало кириловски ауторитет искључиво за себе и вратио Теодорита, иако је овај други био склон варирању и није могао да се помири са кириловском теологијом. То није био компромис нити је била само мирољубива „свеобухватност“. Основна претпоставка била је, напротив, да су оба начина богословског размишљања за време сукоба, „оријентална“ и Александријска, била дозвољена и „саборна“, али под одређеним условима, а то је да не постану нити искључива нити независна. С друге стране, догматска истина би била угрожена ако и када независне тенденције преузму независни курс, расту у изолацији или бивају заглављени у непрекидном полемичком сукобу. Осуде петог васељенског сабора (553) нису суштински уздрмале ту догматску равнотежу која је једном постигнута и чији је симбол постао Халкидон.

Сада, може се тврдити да је проблем *Filioque*-а могао бити решен на исти начин. Може се сматрати највећом несрећом хришћанске историје то што ово заправо није било урађено. Два богословска тумачења догмата и тајне о Светој Тројици, августиновско и кападокијско, била су заиста различита, па чак и разилазећа у одређеним кључним тачкама. Ипак, да ли је било истински немогуће међусобно их повезати у одређену ширу синтезу утемељену на заједничкој вери? Заправо, ниједна озбиљна сумња о августиновом учењу није узгајана на Истоку, док се у Символу вере није појавио непожељни члан. Препреку је створило управо „увећање“, односно уметање фразе у Символ. Заиста, западна црква је постала безусловно посвећена августиновом тумачењу Свете Тројице. *Filioque* је у Римској цркви постао више од догмата пре него што је члан био откривен и пре него што га је Византија оспорила. Сходно томе, грчка критика члана и његових богословских претпоставки била је протумачена у Риму као одступање од догмата и стога горко замерана. У овој ситуацији ниједна конструктивна и помирљива расправа није била могућа.

Источни богослови су били у праву у својој критици Запада, то јест августиновог метода. Истина, полазиште је често пресудно у структури читавог аргумента. Покретањем његовог тријадолошког истраживања, строгим нагласком на јединству божанске „суштине“ или „супстанције“, свети Августин је себе изложио опасности потцењивања и мешања ипостасне разлике, што је коначно резултовало хипотезом *Filioque*. Недавно је сугерисано да је савелијанство у извесном смислу било парадоксално, јеретичка антиципација те саборне истине која је била коначно отелотворена у богословљу светог Августина. Очигледно, свети Августин није сматрао *Filioque* предметом вере, односно обавезујућом изјавом у Символу. Њему он није био ништа више до богословски концепт. С друге стране, кападокијска теологија

о Светој Тројици се није могла сматрати коначном. Било је тачака на којима је било пожељно разјашњење или ограничавање и већ је свети Григорије Ниски био приморан да брани кападокијско учење од оптужби о неразделивом „тробоштву“, колико год да је ова оптужба била неоснована. Почетна тачка источног тријадолошког богословља била је искључиво библијска: „имена“, према изреци светог Василија. Тројица је морала бити сматрана Једним Богом. Укратко, постојала је реална потреба за богословским прилагођавањем различитих схема тумачења. Уместо тога, два поимања су била снажно супротстављена једно другом. Непопустљивост Запада је натерала и Византију да заузме непопустљиву позицију. Заправо, они су бранили своју слободу да не прихвате западну концепцију као обавезујућу. Прилика за непристрасну, свеобухватну и мирну расправу била је пропуштена или се вероватно никада није ни десила. Западном претпоставком да је *Filioque* морао бити третиран као *питање вере*, а не само богословља, створен је застој у раном периоду расправе. Запад је постајао сумњичав по питању вере Истока зато што је источно богословље било толико различито од онога на Западу. Без обзира на то, богословска борба се наставила све до Флорентинског сабора. Не треба потценити теолошки значај ове полемичке размене убеђења. Византија је понудила велики број ваљаних предлога, као што је нпр. то учинио Григорије Кипарски у свом спору са Јованом Веком, унијатским патријархом Цариграда у време Лионске уније. Међутим, Запад је само занимало прихватање *Filioque*-а и поковавање догматском ауторитету Римске цркве.

Са ове тачке може се поставити питање да ли је августиновски концепт могао бити прихваћен са источне стране гледишта као *теологумена*, односно као приватно богословско мишљење, као допустљиво мишљење у богословском истраживању. Ово је, чини се, био став нпр. Теофилакта Охридског, колико год да је био противник баш овог учења. Заиста, ово мишљење се не може прихватити као обавезујуће тумачење са искључењем било ког другог и нема оправдања за додавање *Filioque*-члана у васељенски Символ вере. Дато питање је веома релевантно такође и за историчара, иако заправо никада није било постављено у овом облику током дуготрајне расправе између Византије и Рима. Заиста, да ли је овај спор био *сукоб о богословљу*, који се развио у *сукоб о вери*, као што се то тада чинило, само због одређених додатних разлога који су били ирелевантни за прави садржај изворног проблема или је од самог почетка био *сукоб између „правоверја“ и „јереси“*? У савременом добу се тврди да *Filioque* заправо може бити „толерисан“ са источне тачке гледишта, ако се сматра ничим другим до необавезним *теологуменом*, иако би његова „погодност“ чак и у овом случају била на ниском степену. Професор Василије Болотов, један од најбољих руских историчара Цркве прошлог века, у својим промишљеним *Тезама о Filioque*-у³¹ – које су биле поднете Светом синоду Руске цркве у вези са дискусијом о проблему Старокатолика – чврсто тврди да је *Filioque* допустљив као *теологумена*, као слободно богословско мишљење, јер у том својству би могао бити подржан ауторитетом светог Августина. Болотов је као историчар био сигуран да *Filioque* није ни у ком смислу био прави узрок „развијања цркви“, већ само пратећа одлика и да је коначан раскол био таложан све већим наглашавањем римског првенства на западној страни. Независно од ове тврдње, *Filioque* остаје чисто богословски проблем који може бити непристрасно размотрен. Болотовљеве *Тезе* биле су снажно презиране и интензивно оспораване у различитим кварталима. Важно је сетити се да је покушај да се прилагоде две теологије о Светом Духу,

31 Bolotov, 1898, 681–712.

источна и западна, на унијатским конференцијама између православaca и старокатолика у Бону 70-их година прошлог века изазвао насилан и агресиван протест доктора Пјусија, коме је *Filioque* био само питање вере, а грчка теологија крајње оскудна. Покушај да се достигне *консензус* на основама одређених тачака, које је направио свети Јован Дамаскин, није га уопште задовољио. Старокатолици су, међутим, уклонили члан из Символа. У сваком случају је очигледно преувеличавање и извртање историјског доказа тврдити да су, *Filioque* и њиме обухваћено богословље, били главни и изворни узрок раскола, као и пратити развој читавог „римског успона“, укључујући захтев за првенством, уназад све до управо овог тумачења тајне о Светој Тројици. Неки од ових покушаја су импресивни као употреба богословске дијалектике, али не могу бити одговарајуће подржани историјским доказима. Августинова теологија је заиста отворена за сумње и примедбе. Ипак, постала је сила која омета тек када јој је дата ексклузивна истакнутост ауторитетом Римске столице. Тада није остало места за било какву свеобухватну синтезу.

Заправо, западна теологија још увек није била утврђена до времена канонског раскола који се догодио у XI веку. Сам раскол, међутим, није могао да не оснажи дух самовољности и да не подстиче даље отуђивање у области теологије. Заједно са *Filioque*-чланом, постојао је дуги низ других спорних проблема и они су били расправљани са великом непопустљивошћу и жаром. Већина њих била су обредна и литургичка питања. Нека од ових одступања у обреду, као нпр. коришћење бесквасног хлеба у Евхаристији, била су, истина, прилично озбиљна и имала су очигледне богословске последице. Сама чињеница о овим одступањима била је веома симптоматична. Две цркве, источна и западна, развијале су се, заправо, прилично независно. Заједништво у животу било је крајње смањено. Ово отуђење је примарно условљено „атеолошким чиниоцима“, односно културним и политичким. Одступања у обреду и пракси била су симптом овог чињеничног нејединства, али тешко да су била његов узрок. Западни захтев за самодовољношћу био је истински корен раскола. Није било воље са западне стране да се призна да западно предање као такво није могло бити сматрано апсолутним критеријумом у свим питањима. Чак је и ауторитет VII Васељенског Сабора у западном схватању потиснут растућим ауторитетом Римске столице. У овој перспективи раста западне искључивости све појединачне тачке неслагања преузеле су непотребну релевантност и значај, али оне саме вероватно не би довеле до раскола. Одређени паритет разилазећих обреда вероватно би могао да буде признат. Међутим, истинска тензија није била у оквирима обреда.

Исток је и даље размишљао у категоријама заједничке прошлости, заједничког предања и заједничке историје. Додуше, сам Исток је постепено постајао искључиво грчки, након отцепљења „оријенталних“ цркви, успона Ислама у древним провинцијама царства и културног отуђења латинско-германског Запада. Ипак, темељи источне цркве су и даље били истински екуменски. Она је остала при сведочењу своје екуменске прошлости, те прошлости у којој је читава Црква активно сарађивала у успостављању адекватног исповедања праве вере. Исток је можда постао искључиво „јелински“, али је његова теологија била и даље суштински васељенска. Запад се, насупрот томе, већ кретао у другој димензији ка новом добу. Заиста, хришћански Запад је пролазио кроз радикалну промену, у свом интелектуалном, молитвеном и канонском садржају. Промена је била завршена до краја XII века. Византија је могла да стекне утисак о радикалној „иновацији“. Канонска промена била је посебно изражена чак и ако признамо да је григоријанска „реформа“ била пре „радикална“ него „револуционарна“, и да је ипак имала одређене

корене у предању – западном предању. Са источне тачке гледишта, то је била заиста „револуција“. Тешко да је мање важна била промена интелектуалне климе. Отац Ив Конгар је тачно описао ову промену интелектуалне оријентације на Западу, као прелазак из *етоса предања* (*le régime de tradition*) у *етос школе* (*le régime de l'école*)³². Заправо, богословље је на Западу постајало све више дисциплина која треба да се учи на школском часу као ствар рационалног испитивања и аргументације. Овим настојањем била је имплицирана одређена тежња ка систематизацији, као и жеља да се имају ваљано дефинисане чак и мање тачке учења. Наравно, противтежа овој „схоластичкој“ тенденцији била је паралелан развој созерцаћених и мистичких токова. Ниједна нова, коначна *усаглашеност* није постигнута на Западу. Број „спорних“ или контроверзних тема, *quaestiones disputatae*, био је знатан и у приличном порасту, али у целини гледано „теологија“ је била све више одвајана од „побожности“ и обе су трпеле због тог одвајања. Теологија је губила свој егзистенцијални статус. У раној цркви, теологија је била проповедана са амвона и имала је непосредно литургијско значење. На Истоку је цео систем богослужења и даље био прожет богословљем. На средњовековном Западу је теологија пре била учена у школама и била је ограничена на свештенике. Насупрот томе, теологија у Византији наставља да буде преокупација целе државе, укључујући и лаике. Исток наставља на стари начин. За западњаке, то се чинило знаком стагнације. Методи богословске мисли били су прилично другачији у ова два света. Источни методи били су засновани на *захтеву за предањем*. Византијски богослови би сакупљали „сведочанства“ из Светог писма, од отаца или из саборских докумената и канона, те нису имали потребу за рационалним аргументима. У одређеном смислу, био је то метод *позитивне теологије* – термин који је почео да се користи на Западу у XVII веку у поређењу са „схоластичком теологијом“. Истовремено, византијска теологија је постајала све више „литургијско богословље“ са сталним упућивањем на светотајински и духовни доживљај Цркве. Нова западна теологија имала је потпуно другачију структуру и етос. Као што је отац Жан Даниелу недавно нагласио, западна теологија је од XIII века престала да буде егзегетска и изгубила је присан додир са живом речју Светог Писма. Отац Даниелу говори о „прогресивној изнурености теологије“, *un dessèchement progressif de la theologie*³³. Светоотачка основа нове западне теологије је, такође, била крајње незнатна. Одређене богословске категорије биле су изгубљене у „схоластици“. Отац Даниелу посебно спомиње „појам историје“, који је био поприлично стран томистичкој мисли. С ове нове тачке гледишта, источно богословље се чинило рапсодичним, непоузданим, неразвијеним, са недостатком прецизности и логичке форме. С друге стране, Византија се стицала знатног обима дефиниција у западном учењу. Наиме, након латинског освајања Византије, нова латинска теологија била је уведена на Западу и на византијској сцени се појавио велики број латинизованих богослова, *латиномислећих*. То је довело само до новог и насилнијег сукоба. Учесници обновљене расправе једва су могли да идентификују било коју заједничку основу. Комуникација није могла да буде успостављена. Поред тога, једина сврха западног учешћа била је да намеће свој сложени западњачки систем недисциплинованим источним умовима. Тренд „латинизовања“ био је започет у византијској теологији. У Фиренци је већина присутних грчких епископа прихватила све западне захтеве, и у догматима и у богословљу, под двоструким притиском цара и западних ауторитета и уз помоћ лати-

32 Congar, 2010.

33 Daniélou, 1946, 8.

thought. From this new point of view, Eastern theology seemed to be rhapsodic, ~~xxxx~~ uncertain, underdeveloped, lacking precision and logical form. On the other hand, the Byzantine were embarrassed by the formidable volume of definitions in the Western doctrine. As the matter of fact, after the Latin conquest of Byzantium the new Latin theology has been introduced to the East, and quite a number of Latinizing theologians, the Latinophrons, appeared on the Byzantine scene. It only led to the new and more violent clash. The partners in the renewed dispute could hardly identify any common ground. Communication could not be established. Moreover, the only purpose of the Western partner was to impose his elaborate Western system on the ill-disciplined Eastern mind. A "Latinizing" trend has been initiated in Byzantine theology. At Florence the majority of Greek bishops present, under the double pressure of the Emperor and of the Western authorities, with the help of Byzantine latinizers, have accepted all Western claims, also in doctrine and theology. But it only led to explosion. The Florentine "agreement" was vigorously disavowed and rejected by the voice and the will of the Eastern Church. It could not be announced at Constantinople for several years. Finally, the Empire collapsed itself. The excess in zeal for "unity" only made the "schism" practically incurable. The later efforts of the Roman Church to enforce the Florentine agreement in various Eastern lands, usually with the help of the "secular arm", i.e., by political measures, only led to new schisms and divisions and created embitterment and animosity on all levels.

It was much more difficult to reconcile the East and the West at Florence than it would have been in the times of St. Photius and even, probably, of Michael Cerularius. It is almost impossible to conceive a pattern of reconciliation now, after nine centuries of the schism. Rome was not the same in the beginning as it has become later, and is now. Actually it has become what ~~xxx~~ it is now after the "separation", after the "schism" or canonical break. The break with the East, which has begun rather early in the dimension of polity and culture, was extended to the whole area of faith and doctrine only after the communication with the East has been discontinued. "Romanism", as a doctrinal system, is not the cause but the result and consequence of the "schism". In the age of St. Photius Rome was not yet committed to that formidable system of doctrines, which developed only later, when the West ceased to pay attention even to its own ecumenical past. The East, however, even now, as also in Byzantium of old, is looking back, to the common past, for a pattern of unity and communion. No progress in reunion will be achieved, however, till the West ceases to consider the Christian East just as an annex to Western Christianity. The true understanding of the disruption, and the healing of the schism, is only possible in the perspective of common history.

низованих византинаца. То је само довело до експлозије. Флорентински „договор“ био је снажно опорекнут и одбијен гласом и вољом источне цркве. Није могао бити проглашен у Цариграду неколико година. Царство се распало. Неумереност у ревности за „јединством“ само је учинила „раскол“ практично неизлечивим. Каснији напори Римске цркве да примени Флорентински договор у разним источним земљама, углавном уз помоћ „световне руке“, тј. политичких мера, само су довели до новог раскола и поделе и створили озлојеђеност и непријатељство на свим нивоима.

Било је много теже измирити Исток и Запад у Фиренци, него што би било у време светог Фотија, па можда и у време Михаила Кируларија. Готово је немогуће замислити модел измирења након девет векова раскола. Рим у почетку није био исти са оним што је постао касније и оним што је сада. Заправо, постао је оно што је сада *након одвајања*, након раскола или канонског прекида. Прекид са Истоком који је почео прилично рано у оквиру политике и културе био је проширен на читаву област вере и учења тек након што је комуникација са Истоком била прекинута. „Романтизам“ у систему учења није узрок, већ резултат и последица „раскола“. У доба светог Фотија, Рим још увек није био посвећен том тешком систему учења који се развио тек касније, када је Запад престао да обраћа пажњу чак и на своју екуменску прошлост. Међутим, Исток чак и сада, као и у старој Византији, гледа уназад на заједничку прошлост као модел јединства и заједнице. Ипак, никакав напредак у поновном уједињењу неће бити постигнут све док Запад не престане да сматра хришћански Исток само додатком западном хришћанству. Право разумевање раскида и лечења раскола једино је могуће из перспективе заједничке историје.

*Превод са енглеског језика
Марко Ђурђевић*

Литература³⁴

Barracclough, Geoffrey (1966): „The Medieval Emperors Were Realists: Towards an Objective Evaluation“, in: Robert Edwin Herzstein (ed), *The Holy Roman Empire in the Middle Ages: universal state or German catastrophe?* (Boston: D.C. Heath);

Barracclough, Geoffrey (1947): *The Origins of Modern Germany* (Oxford: B. Blackwell);

34 С обзиром на то да је реч о манускрипту оца Георгија Флоровског, те тако текст по самој својој природи није уобличен за објављивање, библиографских референци у самом тексту нема, осим када су у питању патристички извори (у случају фусноте бр. 18, није наведено конкретно издање наведеног дела Григорија Назијанзина које је Флоровски користио, те смо ту додали релевантно издање, а постојао је и проблем са осталим патристичким изворима, на шта само већ указали на самом почетку текста). Када је у питању навођење саборских канона, никаквих референци нема, тако да су оне придодате тек сада, према издању које нам је било доступно. Што се тиче осталих навођења, Флоровски најчешће наводи само име и презиме аутора и потом цитира дело без икаквих наведених референци. Колико је то било у нашој техничкој могућности, односно колико су нам дела која користи Флоровски била доступна у европским библиотекама, референце су у потпуности или делимично идентификоване. Тамо где су референце делимично идентификоване, недостаје тачан број страница са којих Флоровски цитира жељене мисли. Исто тако, било је готово немогуће прецизно идентификовати издања која је Флоровски могао користити у Принстону 1957. године, када је текст и настао, тако да су наведена искључиво издања која су нам била доступна. (*прим. прев.*)

- Batiffol, Pierre (1938): *Cathedra Petri: Études d'Histoire ancienne de l'Église* (Paris: Cerf);
- Bolotov, V. (1898): „Thesen über das «Filioque». — Von einem russischen Theologen.—Vorwort“, *Revue internationale de Théologie* 6, 681–712;
- Congar, Yves (2010): *La Tradition et les traditions*, 2 vols, (Paris: Cerf);
- Daniélou, Jean (1946): „Les Orientations Présentes de la Pensée Religieuse“, *Études* 79, 5–21;
- Gelasius, *Epistola VIII (Ad Anastasiurn imperatorem)*, (PL 59, 41–47);
- Glaber, Radulf (1961): *Historiae sui temporis libri quinque (987–1044)*, in: M. C. Garand, 'Deux éditions nouvelles des 'Historiae' de Raoul Glaber', *Scriptorium* 45, 116–122;
- Labbé, Philippe – Cossart Gabriel (1671): *Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta*, tom. II et XI (Lutetiae Parisiorum: Impensis Societas Typographica Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae);
- Leonis Magnus, *Epistola X* (PL 54, 628A–636B);
- Leonis Magnus, *Epistola XCVIII* (PL 54, 952–959);
- Leonis Magnus, *Epistola CLVI* (PL 54, 1127–1132A);
- Leonis Magnus, *Sermo III (De Natali ipsus III)* (PL 54, 144B–148A);
- Leonis Magnus, *Sermo V* (PL 54, 153–156B);
- Leonis Magnus, *Sermo LXXXII* (PL 54, 422B–428C);
- Лоперев, Х. М. (1907): „Объ униатстве императора Мануила Комнина“, *Византийский Временник* 14/2–3, 334–357;
- Nazianzenus, Gregorius (1974): „Carmen de Vita Sua“, y: Christoph Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar* (Heidelberg: C. Winter);
- Runciman, Steven (1997): *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries* (Oxford: Oxford University Press);
- Ullmann, Walter (1966): *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2nd ed. (New York: Routledge);