

*свешт. Недељко Ристановић (Смедерево)*

## ТЕОЛОШКИ ДИСПУТ ИСТОКА И ЗАПАДА

Све јереси у историји Цркве почевши од аријанства па до данашњих дана не инсистирају толико на укидању саме истине, колико раздвајању и дистанцирању саме истине и њене формулације „као онтолошке стварности“, од промене начина спровођења те истине у свакодневни живот. Истина западне онтологије постаје ствар индивидуалног напора и интелектуалних достигнућа у разумевању и сазнавању одређених теоретских конструкција за разлику од дијаложке истине источне онтологије, која је превасходно учествовање у чињеници истине, непосредности и односа. Одвајањем истине или боље рећи претварање исте у интелектуалне схеме, доприноси стварању богословског академизма, сводећи динамичко учешће у Телу Христовом, на идеологију, а јединство Цркве на усаглашеност „метафизичких убеђења“. Академизам богословља настаје као последица западне схоластике средњег века. Богословље се претвара у самосталну науку, подређену позитивистичкој гносеологији. На простору православног Истока, јавља се у 17. веку, када се у Пољској, Литванији, Русији, јавља претензија за прозелитизмом од стране римокатолика и протестаната.<sup>1</sup> Православни у одбрану православља нажалост користе аргументе Запада, одвајајући се тако од свог средишта и идентитета, а то је света Литургија. „Најопасније ипак беше то, што су руски писци навикли да осуђују богословске и религиозне проблеме на њиховој западној основи. Оповргавање латинизма још није јачање православља.“<sup>2</sup> Као последица интелектуализма богословља, јавља се пијетизам,<sup>3</sup> као својеврсна практична побожност која обилује сентиментализмом и етичким усавршавањем појединца,<sup>4</sup> и субјективним усвајањем човековог спасења, коју одликује доследност у испуњавању моралних заповести и обавеза. Црква представља само средство и „допуна“ у развоју, на путу практичне побожности њених чланова. Према томе све јереси, почевши од аријанства, преко академи-

---

<sup>1</sup>Флоровский, прот. Г. Пути русского богословия. Минск 2004.

<sup>2</sup>Исти, с. 48.

<sup>3</sup>Тутеков, Св. Православното богословие и наследството на пиетизма. – Саборност, бр. 2, Пожаревац 2008, 95-121.

<sup>4</sup>Јанарас, Хр. Слобода морала. Крагујевац 2005, 99-114.

зма па све до пијетизма, представљају порицање и неразликовање природе и личности, односно природе и енергија, али и нарушавање егзистенцијалне чињенице црквеног јединства.<sup>5</sup> И академизам и пијетизам за црквену свест представљају укидање егзистенцијалне чињенице црквеног јединства, односно подражавање, поправљање и усавршавање човека на етичким и моралним основама, остајући при том на равни егзистенцијално непромењене и утврђене индивидуалности, алудирајући на порицање истине црквеног јединства, заменом идеолошке мондијалистичке једнообразности. Идеолошка једнообразност се протеже од вероисповедних разлика које се уствари релативизују, јер се живот људи и поред разликовања суштински не разликује, до једне једнообразности, која се протеже својим тежњама ка екуменском јединству. Тако се јерес или раскол, ограничава само на истраживање или проучавање интелектуалних схема, које немају истински садржај, јер немају важност за човеков живот. Међутим уколико прихватимо чињеницу да је „саборност критеријум православља“, следствено томе за Флоровског јерес, не само да је знак пуког одвајања и дељења, већ одрицање и негирање саборног Тела Цркве. „Раскол напротив јесте одвајање, самоизоловање губљење и порицање саборности. Дух раскола је непосредна супротност црквености...“<sup>6</sup> Богословски интелектуализам и пијетизам, не само да теже оспоравању чињенице црквеног јединства, него уништавању и укидању ове истине нудећи лажну алтернативу идеолошке усаглашености и једнообразности у испуњавању етичких и моралних норми. Православна источна Црква од римокатоличке и протестантске теологије, дели се пре свега, својом онтолошком неусаглашеношћу. Онтолошке разлике постају непремостиве препреке и полазна основа тумачења света и човека. Такође би требало споменути да је од стране Истока, током историје било зависности и подражавања Западу. „Наша теологија подражавајући њој стране узоре прошла је све главне стадијуме религијског мишљења савремене европе: теологију Тридентских сабора, барока, протестантске схоластике, протестантске ортодоксије, пијетизма и масонерије... све је то прошло и оставило трага у православној култури. Међутим зависност и подражавање још увек није и унутрашњи сусрет са Западом. Истински сусрет се остварује само на равни слободе и љубави.“<sup>7</sup> Западна онтологија „лутајућег запада“, како је говорио Флоровски, истиче логички дискурс и индивидуално поседовање, а све то ради потчињавања и задовољавања човекових хедонистичких жеља и прохтева. У складу са тим истина света и човека

---

<sup>5</sup> Флоровский, прот. Г. Пути русског богословия, с. 54.

<sup>6</sup> Флоровски, Г. „Границе Цркве“. – У: Црква је живот (избране беседе, есеји и студије). Београд 2005, с. 498.

<sup>7</sup> Флоровски, Г. „Свети оци и унутарње памћење Цркве“. – У: Црква је живот, с. 577.

бива сведена на интелектуалне схеме, лишене човековог искуства и динамичког учешћа у животу. Бог са аспекта западне онтологије јесте „онтичка суштина“, док са друге стране човеково биће „онтичке индивидуалности“, свој идентитет базира на интелектуалним способностима. На овај начин датости света се сагледавају као неутрални објекти, који морају бити потчињени човеку, чији је циљ владање и поседовање природе. Богословски академизам и пијетизам се тако јављају као последица једне онтологије, чије је исходиште у одсуству личносног односа Бога, света и човека. Православне Цркве су данас позване по Флоровском, да сведоче онтологију личносног односа, која подразумева не дисјункцију између вере и знања, јер би то значило дистинкцију, већ међусобно прожимање вере и знања, теорије и праксе. Онтолошко пројављивање Цркве као Тела Христовог значи сведочење о неопходности „васпостављања нарушеног Предања“.<sup>8</sup> Ово предање указује да Црква као Тело Христово подразумева и оправдава њено постојање, а то је преображење човека, као индивидуоцентричног и објективизованог бића, у биће заједнице и љубави. Међутим укидање егзистенцијалне чињенице црквеног јединства биће нам јасније уколико се вратимо самом расколу и његовом узроку. Позадина раскола за Флоровског био је „политички сукоб“. Ова „напетост између Византије и Рима била је напетост између царства и папства, пре него непосредно између дотичних цркава.“<sup>9</sup> Но сагледавање овог сукоба између Рима и Византије захтева једну ширу перспективу.<sup>10</sup> Јер се спор не може тумачити искључиво као политички, изузимајући при томе црквену администрацију. „Проблем црквене администрације био је центар спора. Заиста одједном су Црква и царство били исто тело. Од самог почетка сукоб је имао канонску димензију.“<sup>11</sup> Флоровски наине напомиње да ми данас, услед вишевековне подељености, раскол анализирамо тумачећи древне текстове „ретроспективно“, односно наша грешка је у томе што наше тумачење неизоставно подлеже временском интервалу, а то значи, да у добар део списка уносимо извесне закључке, чиме губимо на аутентичности самих списка.<sup>12</sup> Стога не треба да губимо из вида чињеницу, да је спор између Цариграда и Рима, могао бити решен, у прошлости, за шта нажалост, није било воље. Првенство епископа Рима на западу, је сагледавано са догматског а на истоку са канонског аспекта. „Првенство Римске столице, је посматрано као историјска чињеница, а не као божанска институ-

---

<sup>8</sup> Florovsky, G. *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church. – Aspects of Church History.* Vol. 4, Belmont, Mass 1975, p. 29.

<sup>9</sup> Флоровски, Г. Велики раскол: Рим и Византија. – Црквене студије, бр. 11, Ниш 2014, с. 15.

<sup>10</sup> Исти, с. 19.

<sup>11</sup> Исто.

<sup>12</sup> Исти, с. 22.

ција. Стога је претпостављено да би спорови могли бити решени међусобним прилагођавањем и договором, мудрој применом канонске икономије.<sup>13</sup> У овом спору, нажалост било је исувише тежишта на темпераменту и принципу, а премало бар што се тиче запада, воље за равнотежом и јединством. Према томе инсистирање Запада на папском непогрешивом ауторитету, затим најездом „Западних Крсташа на Исток“, „политички пад византијског цара“, постају чиниоци, који су довели до тога да је у будуће сваки теолошки дијалог осуђен на пропаст.<sup>14</sup> Односно Флоросковљев дискурс по питању раскидања и нарушавања католичанског јединства Цркве је врло концизан и јасан. „Западни захтев за самодовољношћу био је истински корен раскола.“<sup>15</sup> Ова западна самодовољност (можда осим папског примата, које је са аспекта Источне Цркве тумачен и био прихватљив, као канонско а не као догматско питање) најочигледнија постаје по питању проблема Filioque. Промена теолошке оријентације, што се тиче Запада, постаје све очигледнија. То такође имплицира даље у окретање запада од предањског живота Цркве, ка етосу рационалистичких и силогистичких аргумената.<sup>16</sup> Рационалистички аргументи не могу бити алтернатива литургијском предању католичанске Цркве, јер је у источном богословљу „цео систем богослужења и даље био прожет богословљем.“<sup>17</sup> Анализирајући даље, видећемо како је логичка дедукција Августинове тријадолошке теологије, суштински уствари била узрок настанка богословског проблема Filioque, који је временом постао незаобилазна тема теолошких расправа између Истока и Запада. Пре него што пређемо на разматрање догматско-богословског аспекта проблема Filioque, резимираћемо макар у кратким цртама главне одреднице овог спора из историјске перспективе. Почетак овог спора, који се уствари свео на филолошки израз, али без тенденција ка самој интерполацији срећемо код Светог Амвросија Миланског у 4. веку. Мада интересовање за прихватање израза Filioque – „и од Сина“, имамо и код световних владара, као што је Карло Велики, који је баш у томе видео прилику, да Западно царство учини засебним у односу на Источно.<sup>18</sup> Међутим римски папа Лав Трећи одбацује овакво гледиште засновано на политичким претензијама, што је уствари представљао парадокс, јер је папа то учинио, не из разлога теолошког, већ политичког, да би сачувао своју независност од владара. Поједини историчари истичу да је управо ова тензија између папе и владара од тада била константна, а кулминација свега тога јесте настанак ре-

---

<sup>13</sup> Исто.

<sup>14</sup> Исти, с. 25.

<sup>15</sup> Исти, с. 30.

<sup>16</sup> Исто.

<sup>17</sup> Исти, с. 31.

<sup>18</sup> Kongar, I. Devet vekova kasnije. Beograd 2014, s. 100.

форматског покрета. На трећем толедском сабору (589. године) у Шпанији, на иницијативу шпанског цара Рикарда у Символ вере, уметнут је додатак *Filioque*. Сам цар је био уствари аријанац, а касније како би доказао Божанство Христа инсистирао на томе, да Дух Свети исходи и од Сина. Фотије патријарх цариградски сазива сабор 867. године у Цариграду, и осуђује и рашчињава папу Николу 1 због нарушавања канонских прописа и других новотарија увођених између осталог у Бугарској, а пре свега осуђен је додатак *Filioque*. На следећем сабору Фотије бива свргнут, а на његово место постављен је патријарх Игњатије. Десет година касније 879/880. год. Фотије је био „саборски рехабилитован“, уз учешће Источних Патријараха и римског папе Јована 8. на коме се посебно забрањује и одбацује *Filioque*. Али то није спречило Рим у настојању да уведе *Filioque* у Символ вере, што је био један од разлога раскола, или како истиче Н. Афанасјев, „прекида општења“, између Рима и Константинопоља. Увођењем латинске интерполације у Символ вере, без сагласности Источне Цркве, долази до неспоразума, не само догматског, већ и канонског карактера, но ако се узме у обзир да Римска Црква, још од сабора у Риму 381/382. год. себе сматра за главом, која је не само изнад осталих, него и у повлашћеном положају, док остали треба да јој буду потчињени, и то не само на основу решења концила, већ на основу Божије воље, онда постаје јаснији овај потез, који не може изражавати католичанску свест, већ више један једностранни акт, који је контрадикторан канонској традицији католичанске Цркве.<sup>19</sup> Зато што овај западни став има свакако једно утемељење у еклисиологији универзалног типа, где се васељенска Црква посматра као свесветска црква уз истовремено негирање пуноће локалне Цркве,<sup>20</sup> што има своје последице по каноне догматског карактера. Лионски и Флорентински сабор само потврђују *Filioque* користећи августиновску и томистичку концепцију. Ова концепција прихвата *Filioque* као неопходну и одрживу са тачке гледишта појашњења односа Оца и Сина унутар Триипостасног Божанства. Тако је Лионска унија и то од стране „латинофронних“, патристичке текстове који говоре о исхођењу Духа Светог кроз Сина, употребила у корист *Filioque*. „Према латинофронима и кроз Сина и од Сина представљају легитимни израз исте Тројичне вере.“<sup>21</sup> На сабору у Ферари и Флоренцији 1438/9. год. као одлучан борац против *Filioque* показује се Свети Марко Ефески, што потврђују његова два дела: „Силогистичке главе“ и „Исповедање вере.“<sup>22</sup> Међутим и поред

<sup>19</sup> Пено, З. Догматика. Књ. 1, Београд 2011, 73-79.

<sup>20</sup> Видети више о овоме код: Афанасјев, Н. „Две идеје васељенске Цркве“ и „Una Sancta“. – У: Студије и чланци. Вршац 2003, 84-104; 260-310.

<sup>21</sup> Мајендорф, Ј. Византијско богословље. Београд 2001, с. 138.

<sup>22</sup> Јевтић, Ат. „Свети Марко Ефески исповедник православља“. – У: Живо предање у Цркви. Врњачка Бања 1998, 294-329; такође погледати Буловић, је-

противљења Светог Марка, сабор усваја августиновску тријадолошку перспективу, сматрајући да „грчке формулације нису са њом у супротности“,<sup>23</sup> што уствари доприноси још дубљем расколу.<sup>24</sup> Тријадолошка концепција Августина и Томе Аквинског, даје подлогу теолошкој одрживости латинске интерполације.<sup>25</sup> Основно тежиште овог проблема јесте неразликовање у Богу суштине и личности, као и неразликовање теологије и икономије. Под утицајем неоплатонизма Августин поставља главне елементе своје тријадологије, а то су: сећање, знање, и воља тј. љубав. Бог Отац је поистовећан са сећањем, Син са знањем, а будући да у Платоновој поставци, Бог као апсолутно добро све привлачи себи, Бог Син сазнаје Оца као апсолутно добро лепо, а као производ тог сазнања јавља се љубав, коју је Августин поистоветио са Духом Светим. Овде видимо да је узрок сасвим другачије поимање и схватање личности, за разлику од Кападокијаца, за које је личност синоним за однос и заједницу, док је код Августина личност „мислећи субјект“.<sup>26</sup> Према томе кападокијска тријадологија не исцрпљује тројични начин Божанског постојања психолошким одредницама, те стога својства Три Лица Свете Тројице у патристичком искуству, „тичу се начина на који свако од Три Лица ступа у постојање. „Три Лица се пројављују „кроз своја ипостасна својства која су онтолошке природе.“ А то значи да Бог постоји као Отац, вечно рађајући Сина, не бивајући рођен, Бог Син се вечно рађа од Оца, а није нерођен, а Дух Свети вечно исходи од Оца. Принцип монархије у источном богословљу увек се везује за Бога који јесте Отац, а не за безличну суштину. „Отац је начело јединства у Тројици, и извор тројичних односа из којег ипостаси добијају свој одређени карактер.“<sup>27</sup> Без наглашавања монархије Оца, у Светој Тројици на чему су инсистирали Свети Василије Велики, Свети Кирило Јерусалимски и источно предање, долазимо до тријадологије и пневматологије, која није својствена кападокијцима и оцима Другог васељенског сабора. Тада постоји као стална опасност, јерес монархјанизма или полусавелијанизма, уколико се принцип монотеизма не базира на првенству Оца. Првенство Бога Оца, огледа се у међусобној повезаности и зависности од друга Два Лица Свете Тројице, а то значи да је Отац у сталном љубвеном односу са Сином и Духом. Западни персонализам

---

ром. Иринеј. „Теологија дијалога по Светом Марку Ефеском“. – Теолошки погледи, 8, 1975; Радонић, Ј. „Византија и римокатоличка Црква у првој половини 15. века“. – Источник, Сарајево 1905, 4-8 и 34-38.

<sup>23</sup> Мајендорф, Ј. Византијско богословље, с. 140.

<sup>24</sup> Шмеман, Ал. Историјски пут православља. Цетиње 1994, с. 294.

<sup>25</sup> Флоровски, Г. „Велики раскол: Рим и Византија“. – Црквене студије, Ниш 2014, с. 28.

<sup>26</sup> Зизјулас, Ј. Догматске теме. Нови Сад 2001, с. 220.

<sup>27</sup> Христу, П. Тајна Бога, тајна човека. Београд 1997, с. 182.

међутим, посматра личност изван контекста релационог дијалошког односа, свдећи је на индивидуу и рационални субјект, одређен свешћу о себи и другоме. С тим у вези овде долазимо до проблема, који је инициран оваквом тријадолошком концепцијом, а то је: Шта је са људима који немају свест о себи и другима? Када се постаје личност? али и многа друга питања која откривају сву сложеност, али и недостатак овог персонализма, што доводи до проблема са несагледивим последицама, не само у области теологије, већ и у области философије, антропологије, социологије, психологије<sup>28</sup>, итд. Кападокијско схватање личности превазилази ово схватање западног персонализма, у коме се човечанска индивидуална искуства преносе на Бога, због тога што објашњавају и сагледавају човека из перспективе Тројичног Божанства. Дакле августиновска поставка преузета из Платонове антропологије, доводи до предности Сина у односу на Духа Светог, односно учење да се Син заједно са Оцем посматра као извор Светом Духу. Овакво схватање доводи до *Filioque*. Узрок овом учењу, јесте увођење поретка у контексту тријадологије, где се као резултат јавља поставка да знање претходи љубави, а љубав извире из знања. Следећа спорна тачка коју истиче Римокатоличка Црква као аргумент у корист оправданости *Filioque*, јесте наглашавање онтологије суштине. Истицање суштине у односу на личност, карактеристично је начело западне мисли. Следећу претпоставку то-мистичке метафизике долазимо до „антитезе односа“. Па тако „да би смо имали нешто што произилази из неког односа-као Дух Свети-то нешто треба да произилази из односа друга два бића, а не једнога“. Према томе поред Оца је Син, а Дух Свети произилази из суштине заједничке Оцу и Сину. Источно разликовање суштине и енергије, биће временом посебно искристалисано Светим Григоријем Паламом, али и покушајем латиномислећих православаца да изврше асимилацију Паламе са учењем Августина. Међутим асимилација остаје на покушају, јер се љубав код Паламе поистовећује са енергијом Божијом, а не са личности Духа Светог, мада постоје тврдње неких новијих римокатоличких теолога да је Палама, управо својим учењем о разликовању суштине и енергије у Богу, запоставио улогу личности, тј. „показује тенденцију ка некој дефункционалности Тројичних Лица у спасењу, јер као да не признаје посебну улогу сваке Ипостаси.“<sup>29</sup> Но ипак једна оваква тврдња остаје без основа, зато што је баш Свети Григорије Палама својим учењем о разликовању суштине и енергија у Богу, допринео наглашавању и активним учешћем сва Три Лица Свете Тројице у икономији спасења. По Палами, човек партиципира, не у божанској сушти-

---

<sup>28</sup> Hall, C., G. Lindzey. *Theories of personality*. New York 1978.

<sup>29</sup> Јевтић, еп. Ат. „Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“. – У: Бог отаца наших. Хиландар 2000, с. 174; „Исповедање вере Св. Григорија Паламе“. – Теолошки погледи, 4, 1978, 157-161.

ни, већ у вечном животу, причешћујући се енергијама. Такође осим примата суштине у односу на личност, у персонализму западног типа, присутно је мешање и бркање теологије и икономије, што је такође обележило доникејску тријадологију, коју су вешто користиле посленикејске аријанске фракције. Ово разликовање, али не и раздвајање теологије и икономије,<sup>30</sup> снажно наглашавају Св. Атанасије Велики и Св. Василије Велики. Неразликовање суштине и енергије води мешању теологије и икономије. Користећи концепте Аристотелове философије, благодат која на Истоку има обележје нестворености на Западу се схвата као „habitus creatus, створено стање којим Бог уздиже човека и људски ум до Себе и заједнице са Собом...“.<sup>31</sup> Источна терминологија допушта могућност исхођења Духа Светог, од Оца и Сина, али на нивоу икономије, или као необавезни теологуменом.<sup>32</sup> Источна онтологија подразумева богословље о Светој Тројици, са епицентром на Богу Оцу, а икономија подразумева откривење Бога као Свете Тројице, кроз Оваплоћење Сина и слање Духа Светог, Сином. „Схоластичко учење о тварној благодати и опит који иза тога стоји, довели су до тога да је економски план јављања и деловања Духа Светог пренет и у саму Теологију, те тако учење о Filioque представља својеврсно каузално објашњење унутартројичних односа на основу Економије.“<sup>33</sup> Међутим увођење космологије у Теологију, што иначе представља основну слабост доникејског периода, доприноси стварању плодног тла развоја разних јереси. Стога поновићемо, да што се тиче Источне Цркве, увек је наглашавана личност, насупротив Западу, који креће од схватања Бога као једне суштине. Ово је за православне неприхватљиво, јер акцендовање суштине, као носиоца онтолошке улоге, значило би нарушавање монотеистичког поимања Бога, заснованог на монархији Оца. Овај принцип, једног, на Западу се не нарушава, зато што је код њих монотеизам заснован на суштини, за разлику од Источних, где је принцип једности, заснован на монархији Бога Оца. Ово је за источне јако битно, јер ако је принцип јединства заснован на суштини, тада долазимо до прихватања два принципа, тј. двобоштва, а ако наглашавамо да је узрок и начело постојања Отац, који је изворник и узрочник Сина и Духа, тада очување Бога Који је један, а уствари Три Лица, постаје реалност кападокијске тријадологије и целокупног светоотачког предања. Следећа проблемска тачка, које је иницирана од стране западне теологије, тиче се увођења антро-

---

<sup>30</sup> Флоровски, Г. „Идеја стварања у хришћанској философији“. – У: Црква је живот, с. 159.

<sup>31</sup> Радовић, А. „Значај светогорског и саборског томоса за богословље“. – У: Међународни научни симпозион, Св. Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње-Острог-Гребиње 2001, с. 93.

<sup>32</sup> Флоровски, Г. „Велики раскол: Рим и Византија“, с. 27.

<sup>33</sup> Јевтић, еп. Ат. На путевима отаца. Књ. 1, Београд 1991, с. 268.

порфизма у Божије постојање, који се јавља као што смо рекли, преношењем човековог искуства на Лица Свете Тројице. Стога оно што можемо рећи, јесте начин на која та Три Лица постоје, „а не како се осећају, како размишљају.“ Што се тиче поставке да знање претходи љубави, за православне нема дилеме, јер се у патристичкој гносеологији, која је пре свега агапијска, као што смо већ рекли, знање и љубав поистовећују, за разлику од августиновске и томистичке тријадологије, где знање претходи љубави. Има свакако помена и од стране православних у прихватању Filioque-а, и то од професора Болотова,<sup>34</sup> затим Булгакова и других. Али ипак све ово води некој другој тријадологији, која нема ничег заједничког са кападокијском. Filioque може бити прихватљив за православне, само у оној мери у којој се потенцира један узрок у Светој Тројици, а то је Бог Отац. Цариградски Фотије у својој „Мистагогији“, не оставља могућност бркања ипостасних својстава, наглашавајући првенство Оца, а као резултат овог негирања води по њему као по правилу јереси савелијанизма, модализма или полусавелијанизма. Фотије, али и источно предање, прави разлику између послања и исхођења. Сетимо се само критике Теодорита Кирског, упућене Светом Кирилу Александријском, који је написао да је Дух Свети „својствен Сину“, што се код њега односи на послање Духа Светог у свет, а не на Његово исхођење од Сина. Новији истраживачи, међутим бркају послање и исхођење, те стога Светог Кирила Александријског сврставају у ред поборника Filioque, што он свакако није то био. Дух Свети наине исходи само од Оца, али се шаље, не само од Оца и Сина, већ и од Себе Самог, јер „послање у времену“, припада заједничкој енергији Свете Тројице. Зато се на Истоку правила разлика између израза „исходи“ и „бива послат.“ Дакле да резимирамо, Исток не одбацује Filioque, али уколико то подразумева Фотијев модел, да се не може негирати слање Духа Светог у свет „преко Сина у икономији спасења као везу између Исусове обожене људске природе и целог тела Цркве са светом.“ Али постојање Filioque, које подразумева два узрока у Светој Тројици, је апсолутно неприхватљиво, са аспекта кападокијске тријадологије и пневматологије.<sup>35</sup> Дијалог између римокатоличке и православне Цркве, по питању Filioque-а, још је у застоју из разлога, што је западна традиција још под утицајем, августиновске тријадологије која усваја евномијевску перспективу и томистичку концепцију засновану на Аристотеловој философији, која посматра Бога као „actus purus“.<sup>36</sup> Но ако је дијалог у застоју

<sup>34</sup> Florovsky, G. „Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century“. – Aspects of Church History. Vol. 4, Belmont, Mass 1975, p. 260.

<sup>35</sup> Спаский, А. История догматических движений. С. Посад 1914, 474-563.

<sup>36</sup> Larchet, J.-Cl.: LA QUESTION DU FILIOQUE. A PROPOS DE LA RECENTE PROPOS DE LA RECENTE „CLARIFICATION“, DU CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L UNITE DES CHRETIENS, La Messager Orthodoxe, 129, Paris 1998, 3-58.

не значи да је у стагнацији,<sup>37</sup> мада се наговештава дијалог, а као потврда тога јесте жеља у постепено напуштање и заокрет од томистичког и августиновског богословља, ка паламитском богословљу.<sup>38</sup> Што свакако представља један оквир непристрасног, и на основу одређених датости, макар и наговештај решења у правцу поновног разматрања спора Filioque.<sup>39</sup> У супротном не може се избећи антагонизам и остајање на старим позицијама, али ни полемика на рачун кападокијске тријадологије, што је јако тешко, како примећује епископ Атанасије, јер би то значило, оспоравање и негирање тријадологије и пнеуматологије, саборно запечаћене на Другом и Четвртм васељенском сабору католичанске Цркве.

## Литература

Афанасјев, Н. (2003): „Две идеје васељенске цркве“. – У: Студије и чланци. Вршац.

Афанасјев, Н. (2003): „Una Sancta“. – У: Студије и чланци. Вршац.

Буловић, јером. Иринеј. (1975): „Теологија дијалога по Светом Марку Ефеском“. – Теолошки погледи, 8.

Данкерт, С. (2012): „Три писма оца Георгија Флоровског о екуменизму“. – Црквене студије, Ниш, 221-244.

Зизјулас, Ј. (2001): Догматске теме. Нови сад.

Јанарас, Хр. (2005): Слобода морала. Крагујевац.

Јевтић, Ат. (2000): Бог отаца наших. Хиландар.

Јевтић, Ат. (1998): Живо предање у Цркви. Врњачка бања.

Јевтић, Ат. (1978): „Исповедање вере Св. Григорија Паламе“. – Теолошки погледи, 4.

Kongar, I. (2014): Devet vekova kasnije. Beograd.

Мајендорф, Ј. (2001): Византијско богословље. Београд.

Пено, З. (2011): Догматика. Књ. 1, Београд.

Радовић, А. (2001): „Значај светогорског и саборског томоса за богословље“. – У: Међународни научни симпозион, Св. Григорије Паламе у историји и садашњости. Србиње-Острог-Требиње, 87-97.

Радонић, Ј. (1905): „Византија и римокатоличка Црква у првој половини 15. века“. – Источник, Сарајево.

Спаский, А. (1914): История, догматических движений. С. Посад, 474-563.

Тутеков, Св. (2008): „Православното богословие и наследството на пиетизма“. – Саборност, бр. 2, Пожаревац, 95-121.

<sup>37</sup> Florovsky, G. „Orhodoх Ecumenism in the Nineteenth Century“, 259-260.

<sup>38</sup> Journet, C. „Palamisme et thomisme“. – Revue thomiste, 60, 1960, 437-441.

<sup>39</sup> Kongar, I. Devet vekova kasnje. Beograd 2014, s. 142.

Флоровски, Г. (2014): „Велики раскол: Рим и Византија”. – Црквене студије, бр. 11, Ниш, 15-34.

Флоровски, Г. (2005): „Идеја стварања у хришћанској философији”. – У: Флоровски, Г. Црква је живот. Београд, 148-170.

Флоровский, Г. (2004): Пути русского богословия. Минск.

Florovsky, G. (1975): „Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century”. – Aspects of Church History. Vol. 4, Belmont, Mass, 213-281.

Florovsky, G. (1975): „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”. – Aspects of Church History. Vol. 4, Belmont, Mass, 11-31.

Христу, П. (1997): Тајна Бога, тајна човека. Београд.

Hallq C., G. Lindzey. (1978): Theories of personality. New York.

Шмеман, Ал. (1994): Историјски пут православља. Цетиње.

## Summary

*Fr Nedeljko Ristanović (Smederevo)*

### **Theological dispute of East and West**

Unity of Church belongs to the very essence of Christianity, revealing the existential fact of the dynamic transformation of man, which can hardly be placed into an institutionalised dialogue. According to that matter we should not forget the fact that without the obvious discord of ontology in the East and the West, the readiness and openness for dialogue must exist because today's divide between Christianity does not represent a mere theoretic misunderstanding, instead it represents sin, not as an answer to the Fathers call, into a dialogue of love and truth. Into ecumenist movement, the dialogue of love must not be deprived of the dialogue of the truth, instead having in mind the symbiotic unity of love and truth, should be observed as an existential synthesis of the dialogue relation of love in truth and truth in love, meaning a real confronting with all the problems which separate the Church of the East and the West.

**Keywords:** George Florovsky, Filioque, Unity of the Church, ecumenical movement, Great Schism, the Church of the east, truth, Western Church.