

МИЛАН ЃОРЃЕВИЌ

ОДНОСОТ ИСТОК-ЗАПАД ВО СОВРЕМЕНОТО ИЗУЧУВАЊЕ НА ВИЗАНТИСКАТА ФИЛОСОФИЈА

Современата богословска и философска Византологија со влегувањето во новиот милениум сè повеќе се сосредоточува врз прашањето за заемниот однос меѓу Истокот и Западот и се стреми да ги реконструира линиите по кои се одвивале соочувањата на двата пола на тогашната европска цивилизација. Ваквото поставување на акцентите органично се надоврзува на тенденциите од втората половина на минатиот век, кои главно гравитираа околу последната голема синтеза на византиското богословие и философија остварена од личноста на свети Григориј Палама за време на исихастичкиот спор од 14 век. Таа генерација истражувачи имаше за цел да ги лоцира личностите, темите и прашањата преку кои византиската философска и богословска традиција може да се посматра како самосвојна, т.е. како независна од јазичничката и од западната средновековна философска традиција. Секако, таа независност не подразбира и изолираност.

Византиската философија беспрекорно ја владее мислата на претхристијанската древност и влегува во жив дијалог со новите дискурси кои пристигнуваат од западните краишта на тогашниот цивилизиран свет. Но, мотото „назад кон отците“ постулирано од отец Георгиј Флоровски, за приоритетна задача го постави запознавањето со преданските темели на самата византиска мисловност, со нејзините посебни начела и специфики¹. Покрај него, цела плејада православни автори се зафатија со оваа ни малку лесна задача, меѓу кои Владимир Лоски, отец Јован Маендорф, отец Јован Романидис, отец Панајотис Христу, архиеп. Василиј Кривошеин, митр. Калистос Вер, митр. Амфилохије Радовиќ и др. Во центарот на вниманието на сите овие автори стоеше доцна Византија и движењето на светогорските монаси исихасти. На тој начин, веќе во деведесеттите години на изминатиот век

¹ Сп.: Georges Florovsky, “St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, in: *Collected Works of Georges Florovsky, I (Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View)*, Belmont 1972, 105–120.

може да се забележи заситеност од истражувањето на оваа епоха и на соодветната тематика. Критиката дека истражувањето на византиската философија и теологија се редуцира до само една тенденција во неа, макар таа и да е доминантна и присутна во текот на целата нејзина милениумска историја, станува сè пооправдана и се здобива со сè повисок легитимитет².

Во ова десетлетие можеме да забележиме дисперзирање на интересот во истражувањето во оваа област. Поедини автори се сосредоточуваат врз различни периоди и личности, обидувајќи се да ги одредат нивното место и улога во историскиот континуум на византиската мисла. Како пример можеме да го наведеме растечкиот интерес кон истражување на Ареопагитскиот корпус, при што е незаобичаено да се наведе делото на македонскиот патролог и философ отец Стефан Санџакоски³. Речиси истовремено, бугарскиот философ Георги Каприев, по повеќегодишно истражување на западната средновековна философија, го поместува научниот фокус кон Исток и на прагот од милениумот, во 2001 г. го објавува првото издание на неговата монографија *Византијската философија: четири центъра на синтеза* (издадено од авторот во 2005 г. на германски јазик со наслов: *Philosophie in Byzanz* и повторно на бугарски во значително проширен облик во 2011 г.; преводот на македонски јазик е од 2019 г.)⁴. Всушност, ова сочинение ја одбележува пресвртницата во современото истражување на византиската философија, укажувајќи на насоките во кои тоа следува понатаму да се придвижи, без притоа ни најмалку да го потцени или да го запостави постигнатото од претходната генерација на т.н. „неопаламити“. Како што самиот наслов соопштува, се лоцираат четири радикални синтетски зафати, кои ја обликуваат византиската философија како единствена и посебна појава во историјата на европската култура. Последниот од нив е синтезата на свети Григориј Палама, на која ѝ претходат синтезите на свети Фотиј Цариградски, свети Јован Дамаскин и свети Максим Исповедник. Освен околу овие центри, понатамошното истражување на византиската философија следува да се концентрира и околу различните проекти за посредување меѓу визан-

² Сп.: John A. Demetracopoulos, “Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, Ed. Martin Hinterberger and Chris Schabel, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2011, 263–373.

³ Собрани и обликувани во монографијата *Аѿофайѿичкаѿа философија на corpus areopagiticum*, Три, Скопје 2001.

⁴ Георги Каприев, *Византијската философија: четири центъра на синтеза*, Лик, София 2001; Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Königshaus & Neumann, Würzburg 2005; Георги Каприев, *Византијската философија: четири центъра на синтеза*, Изток-Запад, София 2011; Георги Каприев, *Византиска философија: четири центри на синтеза*, Пагомапрес, Скопје 2019.

тиската и другите традиции со кои таа влегува во однос. Токму меѓу нив, челно место зазема споредбеното изучување на релацијата меѓу источното и западното христијанство.

Тенденцијата кон спекулативно диференцирање на источната традиција од западната постепено му го отстапува местото на сеопфатното запознавање со мисловниот универзум на христијанскиот Запад, со неговата култура, со неговите особености и прашања, а особено со неговиот јазик и концептуалност. Од референтна точка во релација со која се утврдуваше посебноста и самосвојноста на византиската традиција (како кај Лоски, Маендорф или Романидис), средновековната западна култура и мисловност постепено стануваат предмет на истражувачки интерес на сличен начин на кој изучувањето на претхристијанските автори било реактуелизирано во времето на свети Фотиј Цариградски⁵. Дистанцата е изградена, основните дистинктивни линии се повлечени, координатите на сопствената традиција се јасно исцртани и од една таква „безбедна“ позиција се отвора огромен простор за екстензивно истражување на мисловните светови на „другите“ и „различните“. Покрај директното и споредбеното истражување на западните источници, вниманието на денешното поколение изучувачи особено го привлекуваат историските точки на соочување на византиската и западната средновековна философија, теологија и култура. Тука може да се вбројат официјалните богословско-философски спорови и соодветните аргументации уште од времето на свети Фотиј Цариградски, неуспешните обиди за помирување (како Лионскиот и Фераро-флорентискиот собор), но исто така и преведувањето и рецепцијата на западните автори на Исток, синтетските процеси во самата византиска мисловност поттикнати од таа рецепција, влијанието на византиските интелектуалци на Запад, особено врз претставниците на ренесансата во Италија, како и поединечните дискусии и дебати, документирани низ неколкувековниот период на постепено оддалечување меѓу двата пола на европската христијанска култура.

Токму оваа тематика стои во центарот на вниманието на последното достигнување во истражувањето на таа област, монографијата на Георги Каприев насловена како *Латинските смутители во Константинопол: Анзелмо Хавелбершки и Хуго Етеријано*, објавена во 2018 г. на германски јазик со наслов *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus* и во 2020 г. на бугарски јазик со наслов: *Латински смутители*

⁵ Сп.: Милан Ѓорѓевиќ, „Вовед во патристичката философија – историски и концептуални рамки“, *Годишен зборник, книга 20*, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2014, 117–119.

тели в Константинопол: Анселм Хавелбергски и Уго Етеријано⁶. Истражувањето предлага два карактеристични примера за дијалогот меѓу Истокот и Западот, кои сведочат за радикалната промена во мислењето што настапува во еден релативно кус временски период. Станува збор за една промена на генерациите, при што генералниот акцент во дијалогот неповратно се придвижува од отвореност и сосредоточување врз заедничката *christianitas* кон потполно отуѓување меѓу двата пола на средновековна Европа⁷. Ваквата динамика на оддалечувањето и на губењето на интересот за разбирање на другиот и за водење на осмислен дијалог постепено го подготвува патот за катастрофата на четвртиот крстоносен поход и неславноста заземање на Константинопол од страна на крстоносците на 12 април 1204 г.

Претставникот на првата генерација е Анзелмо Хавелбершки, чија дебата од 1136 г. со неговиот источен опонент познат како Никита Никомидски е предмет на детална анализа⁸. Заедно со позиционирањето на Анзелмо меѓу нему современите духовно-интелектуални текови на Запад, потребно е да се дефинира интелектуалниот хоризонт и општиот тон на дискусијата. Неговото позитивно применување на идејата за историскиот прогрес резултира со едно фундаментално разбирање на разликите меѓу Истокот и Западот како збогатување на Црквата, т.е. како знак на нејзиниот многуобразен живот, мотивиран од Духот⁹. Самиот тој се впишува меѓу претставниците на историската метафизика, која предлага едно позитивно разбирање на идеите за иновацијата и развојот во доменот на црквното учење. Со испреплетување

⁶ Georgi Kapriev, *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus*, Peeters, Leuven 2018; Георги Каприев, *Латински смутители в Константинопол: Анселм Хавелбершки и Уго Етеријано*, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, София 2020.

⁷ Георги Каприев, *Латински смутители в Константинопол: Анселм Хавелбершки и Уго Етеријано*, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, София 2020, 143, 206–209, 212, 215, 217.

⁸ Изводот од дебатата насловен како *Anticimemon* е составен од раката на Анзелмо четиринаесет години по разговорите. На располагање се доволно показатели за тоа дека тој не се потпира врз никакви протоколи или белешки, макар што ги претставува дијалозите толку детално што наликуваат на стенографски записи. Делото е адресирано до западните читатели и претставува личен апел на авторот за заемно разбирање меѓу двете страни. Што се однесува до прашањето за идентитетот на византискиот соговорник именуван како Никита Никомидски, тоа до денес останува нерешено. Од една страна, сигурно е дека никомидскиот епископ од тоа време не се вика Никита, туку Константин. Затоа, најверојатна е претпоставката дека со тоа име се означува првиот меѓу константинополските учени кои го раковоаат изучувањето на слободните уметности и на Светото писмо во престолнината. И покрај сета нејаснотија околу личноста на Никита, останува доминантно уверувањето дека станува збор за стварна личност со која Анзелмо го водел дијалогот (*Исџо*, 57–61).

⁹ *Исџо*, 101.

тувањето на физичкото со метафизичкото, променливоста добива особена онтолошка вредност. Со воведувањето на гледиштето дека универзалното се развива во и низ историјата, историските метафизичари застануваат наспроти ривалската тенденција на дијалектичарите кон апстрактно универзализирање и аисторичност¹⁰. Од едно вакво интелектуално милје произлегува афирмативниот однос на Анзелмо Хавелбершки кон традицијата и позициите на Византијците.

Внимателниот и тактичен тон со кој тој им се обраќа на своите противници се должи најмногу на применувањето на принципот на *tolerantia*, кој за првпат во текот на средновековието се спомнува токму од страна на Анзелмо, поточно, во неговата уникатна периодизација на историјата¹¹. Конструктивниот тон на дискусијата се задржува, меѓу другото, и како последица на прифаќањето на нормата на поведение типична за византиската култура на дијалогот. Според неа, предуслов за успех во заемниот однос меѓу различните страни било одржувањето на дистанцата кон религиозната тајна на другиот и инсистирањето на тоа, секоја од вклучените страни да ја задржи сопствената специфика. Токму молчењето за „внатрешното“ и за „духовното“ на другиот претставувало гарант за секојдневната комуникација, соживотот и толеранцијата. Така, секој обид за експлицитно дијалогизирање во врска со религиозните вредности на другите се гледало како насилен обид на „надворешните“ да стапат во просторот на „внатрешното и светото“¹². Затоа, Анзелмо е, и останува да биде гостин од странство, кој ја задржува својата основна дистанца кон културната специфика на другиот¹³. Се разбира дека целото тоа учтиво поведение во никој случај не е на сметка на чесноста на исказот на учесниците во дебатата¹⁴.

Основните дијалогски позиции во дискусијата може да се групираат во три тематски нивоа. На првото ниво преовладува расположението на религиозниот плурализам, според кој се прифаќа можноста за паралелно сосуществоње на различни разбирања и практики, кои и покрај разликите меѓусебно не се негираат. На второто ниво доминира религиозниот инклузивизам, т.е. тенденцијата за вклучување на спорните теми преку дополнителни интерпретации кои би биле прифатливи за двете страни. Третото ниво е одреде-

¹⁰ *Исџо*, 75.

¹¹ *Исџо*, 101–103.

¹² Милан Ѓорѓевиќ, „За дијалогот на молчењето: поствизантиски перспективи на меѓурелигиозниот дијалог“, во: *Годишен зборник, книга 18*, Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“ – Скопје, Скопје 2012, 103–115.

¹³ Георги Каприев, *Латински смутители в Константинопол: Анселм Хавелбершки и Уго Етеријано*, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, Софија 2020, 60, 104.

¹⁴ *Исџо*, 103.

но од религискиот ексклузивизам, кој ја исклучува можноста за какво било усвојување на спорните содржини на верата. Според кажувањето на Анзелмо, разликите околу прашањата кои се однесуваат на црковниот обред се наоѓаат на првото ниво. Тука се вбројуваат прашања како „повторното крштевање“ (оваа практика се отфрла од двајцата соговорници како потполно неприфатлива), дискусијата околу ползувањето на „бесквасниот леб“ во литургиската практика на западната црква, или различните начини на мешањето на виното и водата при извршувањето на евхаристијата. По тие прашања се применува принципот на заемното прифаќање и толерирање на различните практики, при што се застапува една радикално плуралистичка визија за црковниот живот¹⁵.

Поинаку стојат нештата при опсудувањето на догматските прашања, меѓу кои на прво место застанува веќе стандардното *filioque*, т.е. западната додавка во Никео-цариградскиот символ на верата, во која се исповеда дека Светиот Дух исходи „и од Синот“, а не само од Отецот, како во оригиналниот текст на Символот. Тука перспективата на соговорникот веќе не се прифаќа како готова стварност, туку како подложна на философска интерпретација. Тоа е просторот на вистинската дискусија, која има за цел да ја вклучи позицијата на другиот во сопствениот систем, преку нејзино суштинско преосмислување и уточнување. Во секој случај, ако може да им се верува на изводите од *Anticimennon*, Никита на ниту едно место не го именува *filioque* како „ерес“, ниту, пак, во него гледа доволна причина за делбата меѓу Истокот и Западот. Двајцата соговорници остануваат свесни за реалноста за неповратното формирање на две различни традиции и истовремено го задржуваат уверувањето дека констатираните разлики во вероисповеданието во никој случај не се ненадминливи¹⁶. Како пример за несовапаѓањето на перспективите на двете традиции може да послужи обидот на Анзелмо да го обоснове *filioque* преку неговото разбирање на историскиот прогрес и постепеното усовршување на богопознанието, т.е. како логичен чекор во „развојот на догматите“. Ваквиот аргумент е речиси изигнориран од страна на Никита, кој едноставно посочува дека такво учење им е едноставно непознато на отците на Црквата и како такво нема основа. Очигледно станува дека перспективата од која Анзелмо се труди да го обоснове својот аргумент во очите на византискиот соговорник нема никаков легитимитет¹⁷. И покрај размислието и заемното неразбирање, сепак во преден план останува желбата да се постигне согласност меѓу двете страни¹⁸.

¹⁵ *Исџо*, 135–136.

¹⁶ *Исџо*, 110.

¹⁷ *Исџо*, 121–122.

¹⁸ *Исџо*, 127.

Третата група ги вклучува во себе темите кои го засегаат канонскиот поредок на Црквата. Интересно е дека Никита го дефинира прашањето за папскиот примат не како како догматски, туку како канонски проблем поставен врз политичка основа. За Никита, папската монархија претставува нелегитимен развој на римската традиција, кој стои во основата на мношто несогласувања меѓу Истокот и Западот. Наспроти него, Анзелмо ја разбира Црквата единствено како унитарно тело структурирано на монархиски начин. Судирот на две целосно некомпатибилни еклисиолошки перспективи е повеќе од очигледен¹⁹. Од оваа перспектива, станува јасно како е можно Анзелмо, кој по другите прашања е умерен, тука да се пројави како бескомпромисен бранител на официјалните позиции декретирани од Рим. Неговиот ексклузивизам, бескомпромисноста, па дури и агресивноста не се интерпретираат како особености на личното поведение, туку како следење на еклесијално формираната мисловна култура. Всушност, во точката во која персоналната димензија на дискусијата ќе му го отстапи водечкото место на официјалниот дискурс – дијалогот доживува неуспех. Заедничкиот апел на двајцата диспутати за свикување на вселенски собор останува во сферата на нивните лични напори дискусијата сепак да заврши со политички коректен тон²⁰. Освен тоа, ваквиот апел повторно се совпаѓа и со прогресивистичката визија за историјата на Анзелмо, спроед која соборите не претставуваат толку уточнувања на црковното учење, колку средство за санкционирање на фактичкиот развој на познанието на верската вистина²¹.

Излагањето за односот на вториот „латински смутител“, Хуго Етеријано, кон христијанскиот Исток почнува со описот на еден спор што резултирал со собор во Константинопол 1166 г., во кој тој бил вовлечен лично од императорот²². Нема да се задржуваме на деталите од оваа историја, која наликува како да е препишана од роман, само ќе посочиме дека соборската одлука е во полза на тезата на императорот која самиот Хуго ја поткрепу-

¹⁹ *Исџо*, 131.

²⁰ *Исџо*, 135.

²¹ *Исџо*, 127.

²² Хуго Етеријано потекнува од Пиза, во 30-тите и 40-тите години на 12 век живее во Париз, а во 1146 заминува во Болоња. Не се познати мотивите поради кои во почетокот на 60-тите години се преселува во Константинопол. Ветојатно го придружувал неговиот помлад брат Лео Тускус, кој во тоа време е назначен за преведувач и советник на императорот. Според раскажувањето на Етеријано, пренесено во неговата кореспонденција со Петар од Виена, во почетокот на 1166 г. тој бил повикан среде ноќ во дворецот на императорот, за да го претстави учењето на Римската црква околу една контроверзна богословска тема, поврзана со разликите во толкувањето на библискиот пасаж: *Мојот Оџец е џоѓодем од мене* (Јован 14,28). Хуго ја прифаќа задачата и активно учествува во спорот, вклучително и на соборот од 1166 г. (*Исџо*, 144–145, 153–154).

вал со негови, латински аргументи. Опсудуваното прашање е претставено во насловот на неговото дело *Дали Синоџ Човечки е ѝомал или еднаков на Боџа Оџецоџ* (*De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem*), напишано како резултат на неговото учество во дебатата. Уште во резимето на книгата дознаваме дека Хуго е сосема незадоволен и покрај победата на страната што ја поддржувал. Таму, го претставува соборот како „излишен и бесполезен скандал“. Првата причина за тоа е додатокот вклучен во соборската одлука дека човечката природа и плотта на Христос се причастни на божествената слава. Второ, тоа е последица на грчкото отфрлање на т.н. Атанасиев символ како измислен и невестински (меѓу другото, во 17 век навистина се докажува невозможноста на Атанасиевото авторство). Трето и најсуштинско за Хуго, поради формулирањето на каноните на соборот преку општи формулации, кои се потпираат само врз отците и Писмото, без користење на дијалектичките богословски методи типични за Западот во тоа време. Следствено, тој ги одредува формулациите како двосмислени и далечни на прецизната вистина²³.

Оттука, се отвора цела низа прашања околу кои Хуго спори: карактерот и значењето на традицијата; авторитетот на Писмото, соборите на отците на Црквата, местото на силогистиката и логиката воопшто во теологијата; понатаму, начинот на преведување на грчки поими на латински (на пр. на предлозите *ἐκ* и *διὰ* во контекст на *filioque*)²⁴; лоцирањето на монархискиот принцип на Троица (во заедничката суштина или во ипостаста на Отецот²⁵; прашањето за папскиот авторитет во сферата на догматското и канонското²⁶. Се извлекуваат заклучоци за „ориенталниот опскурантизам“, односно за Истокот разбран како мистичен и алогичен во своето јадро²⁷. Цитатите од гркојазичните отци се користат за да се покаже како соговорниците се оддалечиле дури и од сопствената традиција²⁸, при што особено е симптоматично потполното игнорирање на свети Максим Исповедник²⁹. Отуѓувањето се релативизира само во присуство на заеднички непријатели (богомили и Турци), што е воедно и единствен мотив при потрагата по некаков заеднички именител меѓу Истокот и Западот³⁰.

²³ *Исџо*, 157–160.

²⁴ *Исџо*, 178–179.

²⁵ *Исџо*, 202–203.

²⁶ *Исџо*, 209.

²⁷ *Исџо*, 160.

²⁸ *Исџо*, 182.

²⁹ *Исџо*, 194–195.

³⁰ *Исџо*, 176.

Но, во принцип, Хуго не бара консензус со ромејската страна, туку императивно ја наметнува сопствената гледна точка³¹. Притоа, тој не штеди тешки зборови против нему современите византиски мислители. Во различни ситуации, тој ги квалификува „Грците“ како „насилници кои беснеат против нашата вера преку итри интриги и остро железо“³², или едноставно како „софисти“, „отстапници“, „богохулници“, „еретици“ и „схизматици со затруена совест“, кои се „полоши од Сарацените“³³. Ваквото поведење не треба да изненадува. Всушност, тоа е типично за повеќето негови западни современици. Она што е особено е што тој ваквото поведење го демонстрира во Константинопол. Но, јасно е дека најдоцна по средината на 12 век Западот тргнува по свој пат, кој веќе нема потреба од допирни точки со Истокот. Паралелно со отворениот презир кон Византија, може да се забележи и своевидна почит кон „Грција“, разбрана во една стилизирана и антиквизирана смисла како источник на секој вид мудрост. Хеленската мудрост се поистоветува со јазичничката мисловна традиција, се стерилизира, се селектира и се инструментализира за целите на новата западна културна парадигма. Во тој процес, ниту схоластичарите, ниту ренесансните хуманисти немаат намера да ја ревитализираат хеленската древност³⁴. Наместо тоа, тие развиваат совршено нови културни програми, потполно независни од континуумот на византиската рецепција на претхристијанската мисловна традиција.

Актуелноста на претставените средновековни спорови во доменот на современото православно богословие и философската медијевистика е евидентна. На прво место, тие имаат исклучително значење во сферата на современиот интеркултурен, меѓурелигиски и интерконфесионален дијалог, поради тоа што прикажуваат суштински моменти од средновековната историја на дијалогот меѓу православните и римокатолиците. Денешниот, главно институционализиран, дијалог се судира со фактот дека централно значење за дијалогот имаат конкретни личности, додека институционалната и официјалната димензија на дијалогот има пред сè логистичка функција – да им обезбеди простор и услови на конкретните личности непречено да се вклучат во дијалогскиот процес³⁵. Потценувањето како на културната специфика на вклучените страни, така и на реалните потреби и околностите на дадениот историски момент им го одзема тлото под нозете на обидите за заемно соочување, запознавање, доближување и усогласување.

³¹ *Исџо*, 183.

³² *Исџо*, 182.

³³ *Исџо*, 187–188, 191, 214.

³⁴ *Исџо*, 212–213.

³⁵ *Исџо*, 60.

Освен тоа, пренесените дискусии може да се постават во врска со некои актуелни философско-богословски прашања кои не излегуваат од професионалните рамки на православието. На пример, такво е прашањето за еклисијалното мајчинство од втората дебата меѓу Анзелмо и Никита. Токму во аргументацијата на Никита, древниот израз „сестри цркви“ за првпат наоѓа писмен израз во контекст на византиското негирање на претензиите на Римската црква да се претстави како „мајка на сите цркви“. На сличен начин, во едно малку подоцнежено писмо до папата Инокентиј III, Јован X Каматир посочува дека е многу поосновано таков епитет да ѝ се припише на Ерусалимската црква, отколку на Римската³⁶. Аргументите и противаргументите од средновековната западно-источна дебата си наоѓаат паралели, макар и не без остаток, во внатрешно-црковните дискусии на современото православие.

Понатаму, колку и да станува збор за стереотипни конструкти, сепак, истите културно-мисловни диспозиции на отуѓувањето, за кои Анзелмо Хавелбершки и неговиот втор соговорник Василиј од Охрид се едномислени дека треба да се надминат, го ферментираат современиот однос меѓу Истокот и Западот³⁷. Станува збор за нивната темелна согласност дека услов за успехот на дијалотот е латинците да се збогуваат со своето „фалбацество“, а хелените со нивната „ситничавост“ (непотребната мисловна прекумерност – *περισσόβν*) и „итрина“. Првата „склоност“ денес може да најде паралела во вообичаената западна недоверба кон компетентноста и меродавноста на современата славјанојазична интерпретативна дејност. Ова лесно може да се забележи во симптоматичната воздржаност кон цитирањето на интерпретативна литература од словенските јазици во монографските и енциклопедиските изданија на западноевропски јазици. Од друга страна, останува впечатокот дека диспозициите што им се припишуваат на хелените во голема мерка го одредуваат тонот на поновото грчко богословие и философија од втората генерација на т.н. „неопатристика“. Пред сè, тоа се однесува на „егзотичниот“ – и неретко недоследен од историско-философска перспектива – жаргон и концептуализација, својствени за таа тенденција. Сето тоа, во голема мерка, се јавува како продукт на фиксираноста врз програмски зададената мисија за прочистување на современото православно богословие од т.н. „схоластички влијанија“. На пример, Зизиулас настојува на тоа да се следат древните симболи на верата при изложувањето на догматските вистини и ваквиот метод го претставува како дистинктивно својство на православноста разбирање на догматиката во контраст со западното³⁸. Нема

³⁶ *Исџо*, 130.

³⁷ *Исџо*, 140.

³⁸ На пр.: Јован Зизиулас, *Доџмајске џеме*, Беседа, Нови Сад 2001, 12–13.

значење што Јозеф Рацингер, дури неколку децении пред да стане Бенедикт XVI (поточно, во 1968 г.) се води од сличен методолошки пристап во неговиот „Вовед во христијанството“³⁹.

На истата линија се наоѓа и стереотипот за „рационалниот римокатолички Запад“ и „ирационалниот православен византиски Исток“. Ваквиот стереотип непоколебливо им устојува на сите обосновани аргументи и стрпливи објаснувања и влече корени токму од заклучоците на Хуго Етеријано за „ориенталниот опскурантизам“ и за „мистичниот и во неговото јадро алогичен Исток“⁴⁰. Факт е дека, колку и да се маргинални, гласовите што заговараат некаква „ирационалистичка философија“ во Византија го имаат својот историски почеток токму кај крајните претставници на латинската страна во средновековието, чија програма, како што веќе видовме, е недвозначно антивизантиска и антиправославна.

Всушност, опсудуваната монографија на Георги Каприев претставува категоричен одговор против секој обид за мерење и делење на византиската мисловност по критериуми кои ѝ се надворешни. На пример, канонските одлуки од соборот во 1166 г. кои го соблазнуваат Хуго Етеријано се обликуваат исцело според критериумите на византиската мисловност и во нејзините рамки функционираат потполно непречено. На сличен начин, Каприев принципиелно одбива да ги опсудува дискусиите од перспектива на поделеноста меѓу философијата и теологијата по западен образец, при што постојано наведува примери и аргументи во прилог на таа негова позиција. Таквите поделби остануваат нелегитимни во контекст на византиската и поствизантиската мисловна традиција, исто како и клишеата при нејзиното восприемање и вреднување.

Може да заклучиме дека актуелната тенденција кон дисперзирање на богословско-философскиот фокус и растечкиот интерес за истражување на посредувањата меѓу Византија и средновековниот Запад стојат во цврста врска со постигнувањата на претходните генерации православни богослови и философи византолози, особено оние од движењето често именувано како „неопаламаитско“. Втемелувањето во нивниот дискурс не само што не го ограничува современото истражување на византиската философија, туку и го претпазува од стереотипни конструкции и арбитрарни заклучоци, давајќи му тло под нозете при соочувањето со непознатото и неистраженото. Прашањата од типот: „дали постои византиска философија?“, или „кои се линиите по кои византиската философија и теологија се диференцираат од

³⁹ Йозеф Рацингер / папа Бенедикт XVI, *Въведение в християнството*, Фондация „Комунитас“, София 2013.

⁴⁰ Георги Каприев, *Латински смутители в Константинопол: Анселм Хавелбершки и Хуго Етеријано*, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, София 2020, 160.

нивниот западен средновековен пандан?“ денес претставуваат евидентен анахронизам – не поради тоа што нивниот значај се намалил, туку затоа што се доволно апсолвирани и како такви преминуваат во доменот на претпоставките врз кои следува да се темели понатамошната научно-истражувачка дејност. Во контекст на прашањето за заемниот однос меѓу Истокот и Западот во средновековието, тоа значи дека од прашањето за сопственото диференцирање од другиот, акцентот преминува кон едно суштинско и детално запознавање со западната средновековна философија и теологија, а особено со динамиката на нејзиниот однос кон византискиот Исток. Предложената анализа на двата западно-источни дебати од 12 век и нивното поврзување со актуелни богословски и философски прашања претставува уште еден чекор во оваа насока.

MILAN GJORGJEVIC

EAST-WEST RELATIONSHIP IN THE MODERN STUDY OF BYZANTINE PHILOSOPHY

The current tendencies toward dispersion of the theological-philosophical focus and the growing interest in exploring of the mediations between Byzantium and the medieval West are inextricably linked to the achievements of previous generations of Orthodox theologians and philosophers-byzantologists, especially those of the so-called “neopalamite” movement. The grounding in their discourse not only does not limit the contemporary research of Byzantine philosophy, but also protects it against stereotypical constructions and arbitrary conclusions, thus keeping the ground under its feet in the face of the unknown and the unexplored. Questions such as: “Is there a Byzantine philosophy?”, Or “What are the lines by which Byzantine philosophy and theology are differentiated from their Western medieval counterpart?” are sufficiently absolved and as such they move into the domain of assumptions upon which further scientific research activity should be based. In the context of the question about the mutual relationship between East and West in the Middle Ages, this means that there is a substantial emphasis-shift from the question about the self-differentiation from the “other” to the interest for a substantial and detailed acquaintance with Western medieval philosophy and theology, and especially with the dynamics of its attitude and relationship to the Byzantine East. The proposed analysis of two West-East debates of the 12th century and their connection with current theological and philosophical issues is another step in this direction.