

Културни, социјални и политички контекст христолошких спорова у Византији од 5. до 7. вијека

Апстракт. У историји Цркве, христолошки спорови у Византији се често посматрају само у контексту теологије. Ипак, разлози за трајно одвајање монофизита и несторијанаца од Православне цркве су многобројни, па међу њима можемо уочити културне, социјалне и политичке разлоге. Аутор настоји да покаже како су друштвене и националне разлике између источних народа и грчког становништва узроковале упорност у христолошким ставовима дохалкидонаца, који су се противили нормативној халкидонској христологији. У раду је пажња посвећена теолошкој, социјалној и политичкој историји христолошких спорова од Ефеског сабора (431. године) до коначног освајања источних провинција Византије од стране Арапа у 7. вијеку, када је уништена свака могућност компромиса између присталица и противника Халкидона.

Кључне ријечи. Ефес, Халкидон, Несторије, Дисокор, Евтих, монофизити, несторијанци, Сирија, Египат, Персија, Византија, христологија

Хришћанство, будући једна од великих културолошких сила које су обликовале данашњу европску цивилизацију, никада не може бити анализирано само у контексту теологије. Штавише, сама теологија је дисциплина која подразумева помоћ историје, археологије, религиологије и социологије у свом научном методу. Наведено је од велике важности када се разматрају велики расколи у хришћанству, нарочито раскол између Православне цркве на Истоку и Римокатоличке цркве на Западу. Ови расколи су у многоме утицали на историју оних региона у којима су доминирале три велике монотеистичке религије: хришћанство, ислам и јудаизам. Наиме, разлике у вјероисповиједању су често узроковале крваве „свете“ ратове, миграције становништва и цивилизацијске сударе у којима је до изражаја долазило све осим основних постулата поменутих религија, а то су: љубав, братство, милост и добротољубље.

* dragan.ucur@hotmail.com

Хришћански расколи, пак, који нас занимају у овом раду десили су се вјековима прије шизме из 1054. године. Они се у историји Цркве и у теологији најчешће разматрају као чисто религијски феномени, али овакав приступ ни у ком случају не исцрпљује тему до њеног краја. Када се ради о јересима несторијанства и монофизитства, вриједи запазити да су се ова проблематична учења јављала управо на истоку, тј. на источним границама Римске империје. У овим предјелима нису живјели Грци и Латини, него домаће, халдејско и египатско становништво које није гајило превелике симпатије према ромејским освајачима. Приликом анализе расколâ на истоку, не могу се игнорисати национална осјећања јеретика, нарочито оних у Сирији и Египту. Ту су се налазиле древне хришћанске катедре: Александрија у Египту и Антиохија у Сирији. Становништво ових провинција је давно било христјанизовано, али Византија није успјела у њима створити осјећај припадности религијском и друштвеном систему који се назива Римско царство. Због тога су покрети несторијанаца, монофизита и осталих источних јеретика уједно представљали националне покрете за ослобођење од Византије.

Почевши од 7. вијека, на истоку се јавила нова монотеистичка религија – ислам. Арапска освајања су допринијела још већем раздвајању несторијанаца и монофизита од Цркве у Византији, па је тиме уништена и свака могућност њиховог реалног помирења. Наравно, религијске разлике су, у овом случају, биле праћене друштвеним и културолошким разликама између Ромеја и источних народа, па су многобројни несторијанци и монофизити прихватили ислам као своју нову вјеру, чему је узрок било и то што су им Мухамедову религију проповиједали семитски сродници. Преживјеле заједнице несторијанаца и монофизита развиле су, такође, сопствену културу која их уједно разликује од исламских освајача, али и од Православне цркве, која је у њиховим очима наследица Византије.

У овом раду представимо историјску и културолошку анализу великих вјерских криза у Византији током 5. вијека, уз осврт на последице истих у виду антиримске пропаганде у Сирији, Персији и Египту и прихватања (или подржавања) вјерске и политичке експанзије Халифата. Обзиром да не намјеравамо обрадити тему класичним теолошким методама, теолошка и философска страна расколâ биће укратко изложене, без превеликог залажења у саму срж богословског проблема. Наше основно интересовање у овом раду, дакле, представљају културолошке и политичке тековине које су довеле до раскола између Цркве и несторијанских и монофизитских заједница на истоку, а затим их одвеле далеко од изворне христологије и сотириологије. Напомињемо да овом приликом не настојимо оправдати поступке сепаратистички настројених јеретика, нити поступке грчке већине која није благонаклоно гледала на покушаје

бављења богословљем на било ком другом језику осим на грчком, него нам је намјера освијетлити оне аспекте наведених раскола на које се у историји Цркве често не обраћа много пажње.

Христолошки спорови у 5. вијеку

Након великих тријадолошких спорова у 4. вијеку, првенствено оличених у јересима аријанства и духоборства, Црква се током 5. вијека суочила са новим проблемима. Цариградски патријарх Несторије, монах Евтих, Диоскор Александријски и остали, узроковали су огромну пометњу својим учењима о природама Христовим: божанској и људској. Њихове интерпретације односа природа у личности Христовој довеле су у питање изворно хришћанско учење о спасењу човјека. Наиме, пренаглашавање било које од природа значило је угрожавање, такорећи, равноправне синергије, или сарадње између Бога и човјека у домостроју спасења, али и враћање претпоставкама одређених јереси које су већ биле осуђене од стране отаца Цркве. Обзиром на наведено, Црква није могла равнодушно прихватити радикалне измјене христологије, без обзира на географске и културолошке регионе у којима су оне настајале. Наведени разлози су увели Цркву у доба тзв. христолошких спорова. „Ова нова тема пружила је садржај историје следећа три столећа. По свом историјском значају она је превазишла и спор са аријанством, с обзиром на то да је у свом развоју овај други спор послужио као повод за издвајање од Цркве неколико јереси са јасним националним претензијама које нису нестале ни до данашњег времена“ (Болотов 2006, 120).

Два васељенска сабора, Трећи (431. године) и Четврти (451. године), представљају природне посљедице неразјашњене христологије у учењима неколицине источних епископа. Један од таквих епископа био је Аполинарије Лаодикијски млађи, син истоименог презвитера. Иако се истакао као бранилац православног учења против тријадолошких јереси, Аполинарије је направио велику грешку у христологији, која ће унијети значајне пометње у унутрашњим црквеним односима тога времена. По њему, „потпуно и целовито оваплоћење Сина Божијег није могуће, јер два логоса, разума, не могу се сјединити у једну личност, као што ни у граматички у једној реченици не могу бити два подмета (субјекта) и две акције. У противном, имали бисмо два Сина и уместо Тројице била би четворица, а ми, клањајући му се, пали бисмо у идолопоклонство; где је цео човек, тамо је и грех, а извор греха је у души, а душом управља логос (разум)“ (Поповић 2002, 79). Како Аполинарије закључује, у Христу може постојати само један разум, тј. логос, а обзиром да је Христос био безгрешан, у Њему је могуће уочити само божанског Логоса – Сина Божијег. Аполинарије, стога, говори да је Христос – *једна природа Бога*

Логоса оваплоћена. Ова његова формулација била је сама по себи нејасна због неразликовања термина *природа* и *личност*, али је, такође, пренаглашавала божанску природу у Христу.

Друга крајност у христологији била је представљена у дјелима Диодора Тарсијског, Теодора Мопсуестијског, Теодорита Кирског и Иве Едеског, слѣдбеника антиохијске богословске школе. У њиховим богословским системима, пак, можемо уочити пренаглашавање људске природе у Христу. Камен спотицања за Антиохијце била је чињеница страдања Христовог, а Бог је нестрадалан по природи. Због тога су они оштро истицали дуалитет Његових природа, што је у одређеном смислу било позитивно, али их је то одвело и до евентуалног истицања двије личности у Христу. „Теодор, ослањајући се на овакву христологију, одриче да Марију Дјеву назове Богородицом, и поред тога што допушта да божанска стварност *пребива* у човјеку Исусу. Он изводи, за њега логичан закључак да је *безумно говорити да се Бог родио од Дјеве* и да једино у метафоричком смислу Марија може бити Богородица будући да је Бог био у човјеку којег је она родила, и то како никада није био ни у једном другом“ (Грујичић 2003, 7). Прва христолошка криза која је узроковала сазивање Васељенског сабора, оличена у јереси несторијанства, директно је проистекла из учења наведених антиохијских богослова. Такође, логично је да је највећи бранилац православља од несторијанаца био александријски богослов, свети Кирило. У сукобу између Кирила и Несторија, заправо, сагледавамо генерални „сукоб“ између антиохијског и александријског богословља. По ријечима Јована Мајендорфа, „Антиохија је представљала традицију *антрополошког максимализма*, и никада није испуштала из вида пуноту *човечанске* природе Христа, док је Александрија говорила на првом месту о *божанствености* Логоса, који је постао плот, тј. тело (грч. *саркс*)“ (Мајендорф 2008, 262). Позивање на православног оца светог Кирила током Четвртог васељенског сабора било је најјаче оружје у рукама монофизита, будући да се Кирило у спору са Несторијем позивао на изреку „једна природа Бога Логоса оваплоћена“ коју је он сматрао Атанасијевом, а она је, заправо, припадала Аполинарију.

Критика Аполинарија од стране Антиохијаца довела их је до несторијанске крајности. Укратко, цариградски патријарх Несторије у толикој мјери раздваја природе у Христу да чак говори о двије личности у Њему. Ипак, он је говорио да су у Христу сједињене обје природе, па се може говорити о *једном лицу сједињења*, а то сједињење је за њега Христос, „гдје је Он и младенац и Господ младенца. Он разликује *храм* од Онога који живи у њему, Господа од *слуге*, Сведржитеља Бога од *сапоклањајућег човјека*“ (Грујичић 2003, 9). Стога, Логос се сјединио са човјеком у утроби Дјеве Марије, па њено име не може бити „Богородица“,

него „Христородица“ или „Човјекородица“. На основу поменутог, дакле, закључујемо да је Несторијево учење било својеврсна екстремна струја антиохијског богословља. „Лични Несторијев однос према Антиохијцима свима је познат. Они су сами признавали своју солидарност са Несторијем: у одбрану његовог дела против Кирила Александријског стао је *in* согроге читав антиохијски патријархат. Формална сродност несторијанства са антиохијским богословљем може бити потврђена било којим доказима: у Несторијевом учењу очигледно је наслеђе идеја и научних ставова антиохијског усмерења, и Теодор Мопсуестијски у свом систему представља најбољи коментар на одломке из Несторијевих дела“ (Болотов 2006, 155–156).

Свети Кирило је писао Несторију и опомињао га на православно учење о оваплоћењу, позивајући се на свој старији спис *О Светој и Једносуштној Тројици*. Већ је у Несторијевом одговору уочљива регионална (или национална) нетрпељивост Антиохијца према Александријцу: „Несторије на ово Кирилово писмо одговара кратко и презриво, раздражено дочекавши мијешање *Египћанина* (како је он тада презриво називао Кирила) у његова дјела“ (Грујичић 2003, 14). Сукоб између Кирила и Несторија ријешен је на Трећем васељенском сабору у Ефесу, 431. године, када је Несторије осуђен и анатемисан као јеретик.

Међутим, несторијанска криза још увијек није прошла када се у источној христологији јавио нови проблем. Наиме, ради се о јереси монофизитства, која је радикална супротност у односу на Несторијев „антрополошки максимализам“. Архимандрит Евтих је учио о двије природе у Христу, али само прије сједињења, док је након сједињења, по Евтиху, Христос имао само једну, и то божанску природу. Овим учењем је нарушена изворна догма о спасењу, по којој је Христос био уједно Бог и човјек да би реално спасио људски род. Евтихово учење је осуђено као јеретичко на сабору Флавијана Цариградског из 448. године, али је већ сљедеће, 449. године, сазван још један, тзв. „разбојнички“ сабор, којим је предсједавао александријски епископ Диоскор, отворени присталица Евтиховог учења. Он је православне епископе, а на првом мјесту Флавијана Цариградског, осудио као несторијанце и прогласио Евтиха заштитником православља и Трећег васељенског сабора.

Захваљујући начину на који је одржан, овај Диоскоров сабор је у историји остао познат као „разбојнички“. Сам Диоскор је, како се може закључити из описа његове личности код црквених историчара, био изузетно надмен и амбициозан човјек. „Нови *фараон* Александријске цркве, Диоскор, мислећи да ће постати Хелен, инстинктивно је пошао за спиритуалном јересју нехеленских маса на истоку, које су припадале другим народима. За то му је прокрчио пут његов велики претходник. Традиционалне александријске страсти у борби против Константинопоља такође

су учвршћивале патос Диоскоровог монофизитског богословља. И најзад, он није признавао онај канон II Васељенског сабора о II месту константинопољског епископа, сматрајући да то II место припада Александрији, као и да то правило није направљено толико против Рима, колико против Александрије. Код Диоскора су се одмах појавиле несугласице са Константинопољем и Антиохијом“ (Карташов 2009, 262). С друге стране, мишљење грчких епископа о њему је довољно добро изражено у надимку који су му дали – *фараон*. Диоскор је успио свргнути Флавијана Цариградског, али је убрзо изгубио подршку царске власти. Наиме, цар Теодосије II је умро 450. године, а наслиједили су га цар Маркијан и царица Пулхерија, који су гајили симпатије према православнима.

Сазван је нови сабор, тј. Четврти васељенски сабор, који је одржан 451. године у Халкидону. На њему су осуђени и Диоскор и Евтих, као и одлуке сабора из 449. године. На основу Томоса папе Лава и Исповиједања вјере Флавијана Цариградског, православни епископи су написали познати *Халкидонски орос* – документ који представља темељ православне христологије: „*И тако следујући Светим Оцима, сви сагласно поучавамо исповедати једног и истог Сина, Господа нашег Исуса Христа, Њега истог савршеног по Божанству и Њега истог савршеног по човечанству, и Њега истог истинитог Бога и истинитог Човека, из разумне душе и тела, једносуштног Оцу по Божанству, и Њега истог једносуштног нама по човечанству, у свему подобног нама осим греха, рођеног од вечности од Оца по Божанству, и Њега истог у последње дане ради нас и ради нашег спасења од Дјеве Марије Богородице по човечанству. Њега једног истог Христа, Сина, Господа, Јединородног, у две природе несливено, неизменљиво, нераздељно, неразлучно познатог, тако да сједињењем није нарушена разлика природа, већ је шта више сачувано својство сваке природе и сједињује се у једно Лице и једну Ипостас – не у два лица раздвојеног или раздељеног, већ Њега истог једног Сина Јединородног, Бога Логоса, Господа Исуса Христа, као што нам испрва (објавише) Пророци за Њега, и као што нас сам Господ Исус Христос научи и предаде нам Символ Отаца“ (Халкидонски орос, цит. према: Поповић 2012, 329–330).*

На основу одлука Трећег и Четвртог васељенског сабора може се закључити да већина епископа није подржавала крајност антрополошког максимализма, израженог у екстремној струји антиохијског богословља, нити антрополошки минимализам, изражен у екстремној струји александријског богословља. Православни су били свјесни да Богочовјек Христос посједује и божанску и људску природу те да је Он подобан нама у свему осим у гријеху. Из сотириолошке перспективе, овај став је једини логичан и једини одржава нетакнуту хришћанску вјеру у слободу човјека у домостроју спасења. Ова чињеница, међутим, није много бринула

несторијанце и монофизите. Суштина њихових христологија, супротстављена православној у, наизглед, безначајној ствари, послужила је као одличан повод за религијско, језичко, културолошко и национално одвајање Халдејаца и Египћана од Византијског царства.

Несторијанство и монофизитство као друштвени покрети против византијске власти

Византија је била наследица Римске империје те је, као таква, изградила комплексан царски култ. Цар није био клирик у правом смислу те ријечи, али је ипак представљао спону између Бога и народа, уједињеног не само у Цркви него, како се може закључити, и у личности цара. Византијска Црква и држава су, дакле, биле практично нераздвојне. „Надахнуте истим идеалима и чврсто повезане заједничким интересима, православна држава и православна црква делују споразумно и споразумно сузбијају сваку опасност која би угрозила богомдани светски поредак, било да та опасност долази од спољних и унутарњих противника царевих или од разорне делатности антицрквених јереси“ (Острогорски 1998, 51). Ова чињеница је изузетно битна за разумијевање вјерских подјела у Византији, будући да покорени народи (Сиријци, Јермени, Копти), логично, нису гајили превелике симпатије према римским завојевачима. Несторијанство и монофизитство су управо због тога стекли популарност међу потлаченим народима на истоку Византије, представљајући својеврсну опозицију цариградској ортодоксији и, самим тим, државном систему који се није добро одразио на поменуте народе.

Још један битан фактор за схватање великих народних побуна против царске власти и православља на истоку Империје јесте социјално стање тамошњих људи. Византија се, наиме, није могла похвалити општим богатством свог становништва. „Њен изврсно изграђени бирократски апарат био је и изврсна машина за експлоатацију. Терет државних намета, сам по себи претежак, повећавао се безмерно због злоупотреба колико вештог толико и безобзирног византијског чиновништва. Пословична грабљивост и подмитљивост царских чиновника биле су за народ увек најгора невоља. Богатство и висока култура државе плаћени су бедом становништва, његовом неправношћу и губитком слободе“ (Острогорски 1998, 53). Покорени народи, на првом мјесту Копти у Египту, често су устајали против царевих кандидата за епископске катедре и, предвођени монасима, неријетко упадали у отворене сукобе са војском. Томе је узрок била не само национална нетрпељивост народних маса према Византији, него и културолошка разлика између високообразованог, грчког становништва у градовима (у којима су резидирали епископи, већином Грци у културолошком и језичком смислу) и руралног станов-

ништва на истоку Царства. „Мада је, као и у новозаветним временима, грчки језик служио као главно оруђе интеркултурног и интернационалног комуницирања, Сирија и Египат су сачували свој културни идентитет и своје језике и породили своје *кћери-цркве* и *кћери-цивилизације* у Јерменији, Грузији, Месопотамији, Персији, Индији, Арабији, Етиопији и Нубији“ (Мајендорф 1997, 24).

Вјерски немири током 5, 6. и 7. вијека створили су услове за рађање националних, монофизитских и несторијанских цркава у источним провинцијама Византије. Ту првенствено мислимо на стварање паралелног монофизитског клира, нарочито захваљујући личностима као што је био Јаков Бар’ Адај (или Јаков Варадеј), оснивач тзв. јаковитске цркве у Сирији. Иако су се ове локалне, јеретичке цркве временом удаљиле једна од друге из доктринарних разлога, оне су, ипак, дијелиле бројне заједничке карактеристике: „опозиција према доминацији Византијске империје, жеља за црквеном аутономијом, симбиоза са домаћом културом и језиком, и локалним богослужењем“ (Брија 1977, 205). У овоме су предњачили монофизити који су, за разлику од несторијанаца, истицали ауторитет светог Кирила Александријског као онога чија учења прихватају и проповиједају, отворено осуђујући несторијанце. Не треба посебно истицати колико је велики ауторитет у то вријеме био свети Кирило. Лош положај несторијанаца су, дакле, условили и православни и монофизити, будући да су их обје фракције сматрале јеретицима. „Статистички, несторијанство је било малобројно због тога што је обухватало једну народност, и, на крају крајева, несторијанци су сами признали ову чињеницу када су себе назвали халдејским хришћанима. Халдеји су били људи који су говорили источносиријским језиком. Монофизитство је, пак, обухватило неколико народности: Сиријце, Копте, Јермене. Догматски спорови овде су били закомпликовани уплетеношћу са чисто националном основом. Неке народне вође искористиле су спор да би из догматске неслоге створиле подршку за националну независност“ (Болотов 2006, 270).

Интересантно је да само богословље Халкидонског сабора, које је било главна тачка размимоилажења између монофизита и православних, није поново разматрано у 5. вијеку на неком већем нивоу, нпр. на васељенском сабору. Након самог Халкидонског сабора, поприште борби су биле битније епископске катедре, нпр. Антиохија и Александрија. С друге стране, православни су настојали да монофизитима представе халкидонску вјеру у контексту христологије светог Кирила, чији су ауторитет признавале обје стране, али им то није пошло за руком. Монофизити су, по оцјени Јована Мајендорфа (1997), чак тврдоглаво одбијали да прихвате читање халкидонских докумената и свјетлу Кириловог богословља. „Недостатак јасне халкидонске теологије, спојене са бруталношћу

царских интервенција, направили су од халкидонске дефиниције символ и паролу. Обе стране су је допуњавале садржином која је погодовала њиховим емоционалним, политичким и, касније, културним тенденцијама или интересима, тако да халкидонско саопштење не само да није решило неке проблеме: оно је створило нове“ (Мајендорф 1997, 167).

Поред самог теолошког проблема, који до данас није ријешен, вриједи истаћи да је спор између монофизита и православних имао и канонске, тј. црквено-правне основе. На првом мјесту, Александријци (и Египћани уопште) нису вјеровали да Халкидонски сабор није одступио од богословља светог Кирила, највећег теолошког ауторитета у спору са несторијанцима. Александрија, која се поносила Кирилом, схватила је ново формулисање христологије као увреду. „Међутим, Халкидонски сабор је био нешто више од пораза александријског богословља: био је пораз александријских тежњи за врховном влашћу на Истоку. Халкидонски 28. канон потврђује цариградски 3. канон, дајући Новом Риму друго место по части, иза Старог Рима“ (Вер 2001, 34). То друго мјесто је раније заузимала Александрија, најважнији град у Римском царству после самога Рима. Стога, не треба да чуди што су бројни александријски епископи категорично оспоравали валидност Халкидонског сабора. Подршку су, наравно, имали у коптском становништву Египта, али и у коптском монаштву, изузетно бројном и утицајном у то вријеме. „Тако је између диофизитске византијске цркве и монофизитских источних цркава настала она супротност коју византијска држава никада није успела да отклони. Монофизитизам је постао израз тежњи Египта и Сирије за осамостаљењем. Он је послужио коптском и сиријском сепаратизму као лозинка у борби против византијске доминације“ (Острогорски 1998, 79).

Иако одређени аутори настоје умањити значај националног елемента у христолошким споровима у Византији од 5. до 7. вијека, догађаји који су се збили непосредно после Халкидонског сабора говоре супротно. Немири су се најприје јавили у Палестини, па се епископ Јувеналије Јерусалимски уопште није могао вратити на своју катедру. Побуна против Халкидона је прерасла у отворени сукоб народа са војском, а народ је био предвођен од палестинских монаха. Битно је истаћи да су монаси у то вријеме имали заиста велики утицај на политичка збивања у Византији и њихова улога се ријетко када може потцијенити. „Монаси су активно учествовали у сукобима који су раздирали цркву, а монофизити су ослонац нашли у манастирима. Под условом да су били рукоположени за свештенике, они су постајали супарници регуларном свештенству, будући да су именовани за епископе, па чак и патријархе. Отворили су себи и врата двора, као духовне вође световног племства, а поједини међу њима су, као на пример Теодор, велики реформатор Студитског манастира у Цариграду крајем 8. века, учествовали у раду цар-

ских савета“ (Шене, Флизен 2010, 45). Што се тиче побуне у Палестини, царска војска је успјела сломити отпор становништва и монаштва и вратити Јувеналија на јерусалимску катедру, али ту није био крај невољама. Десило се и да су јерменски епископи „закаснили на Сабор и одбили су да признају његове одлуке, а исто су учинили и бројни епископи у Сирији и Египту, који су чак одбили да се појаве на Сабору“ (Runciman 1977, 41).

Ситуација у Египту је дефинитивно била најгора. Диоскор је био осуђен и протјеран, што је значило да је александријска катедра била упражњена. Цар Маркијан је на то мјесто поставио халкидонца Протерија, али овај није имао подршку од народа и египатског монаштва. Убрзо послѣ смрти цара Маркијана, 457. године, побуњеници су у цркви убили наметнутог епископа Протерија и на његово мјесто поставили Тимотеја Елурa, који је био монофизит. Већина епископа у Царству се залагала да се Тимотеј удаљи са катедре, али он није попустио и остајао је досљедан у свом канонском прекршају и монофизитском исповиједању. Избила је народна побуна против царске власти у којој је Тимотеј ухапшен, а животе је изгубило око 10.000 људи.

Имајући у виду да су побуне против православних епископа на источним катедрама биле уједно и побуне против царских одлука, тј. самога цара, поставља се питање о учешћу царева у овим христолошким споровима. Испрва је то учешће било, такорећи, од другостепене важности за саму теологију, будући да је царева првенствено занимало очување мира у Империји. Можемо претпоставити да непосредно након Халкидонског сабора није било превише страха од конкретних грађанских ратова за ослобођење источних народа од византијске власти. „Још није било дошло време када је монофизитство постало символ етничке или културне самоафирмације Сиријаца, египатских Копта или Јермена“ (Мајендорф 1997, 169). Ипак, цариградску катедру су редовно заузимали халкидонски настројени епископи, а они су били најближи цару. Сходно томе, они су могли вршити највећи утицај на царева, бар у контексту оних одлука које су се тичале христологије. Халкидонски сабор је био кључан: христологија, која је на њему формулисана, морала је постати нормативна за све хришћане у Империји, јер се врло лако може закључити какве последице би по политичко и вјерско јединство државе имале двије цркве, једна царска и друга, такорећи, народна. „Признавати или не признавати Халкидонски сабор у одређеном моменту значило је за императора, у суштини, да ли на његовој глави чврсто стоји дијадема, да ли је стабилан на престолу против унутрашњих непријатеља и колико моћне снаге може да супротстави спољашњем непријатељу“ (Болотов 2006, 266).

Изгледа да је већина царева чврсто стајала на халкидонским позицијама, баш као и цариградска и изузетно утицајна римска катедра, али је управо царевима припадала дужност да измире халкидонски и монофизитски табор. Будући да је кључно теолошко питање представљала халкидонска формулација христологије, коју су цареви признавали, било је потребно изнаћи компромис. „Није никакво чудо што је након безмало три деценије безизгледне борбе за црквено јединство код царева могла да се појави жеља да учине тако да Халкидонског сабора никада није ни било. Управо је то покушао да учини цар Зенон 482. године“ (Лурје 2010, 120). Наиме, Зенон је сјео на престо након крваве династичке борбе, 476. године, наслиједивши цара Лава I. Наслиједивши престо, он је, такође, наслиједио неријешен христолошки спор и нестабилну друштвено-политичку ситуацију у Империји. Зенон је 482. године послао писмо проблематичној катедри у Александрији, а ово писмо је у историји остало познато као *Енотикон*. Њиме је Зенон покушао направити компромис између православних и монофизита, лично признајући саборе у Nikeји, Цариграду и Ефесу, али и анатемишући Евтиха. Такође, вјешто је избјегао христолошке термине Халкидонског сабора. Овај спис је послужио као темељ привременог измирења монофизита и халкидонаца, па су чак цариградски епископ Акакије и александријски епископ Петар Монгос формално били у евхаристијском општењу. Ипак, Петар се убрзо суочио са побуном стриктно монофизитских монаха, који су били бројчано надмоћни у Египту, па је и сам морао да се врати на чисто монофизитске позиције. Једна нежељена посљедица Зеноновог списка је била ширење монофизитства, мада то није спријечило сљедећег цара, Анастасија I (491–518), да се придржава исте политике и истих вјерских принципа Енотикона. Монофизитску струју је, такође, ојачао Север Антиохијски, изузетно битна личност у христолошким споровима тог времена.

Из наведеног видимо да је византијским царевима најважније било очувати мир унутар Царства, па чак и по цијену сузбијања расправа о христологији. Оваква политика се може окарактерисати као бјежање од проблема, а она, како се може видјети у случају Енотикона, није уродила плодом. „Али се показало да је проблем стварност и да су страсти велике. Стога Јустинијан I (527–565), последњи велики римски император, после многих покушаја да успостави јединство путем царских указа, поново прибегава саборској процедури“ (Мајендорф 2008, 51).

Цар Јустинијан (527–565) се показао као изузетно бистар политичар, па чак и као изузетно добар теолог. Он је био присталица Халкидонског сабора и хришћанског православља, па је сузбијао стари паганизам, јеретичке парацркве, итд. Његова жена, царица Теодора, посебно се залагала за толерантнију политику према монофизитима због веома бројног народа који је припадао овој фракцији, али и због повећања бро-

ја сљедбеника Севера Антиохијског. Без обзира на ову толерантну политику према монофизитима, царски пар се строго држао Халкидонског сабора, што се види у постављањима православних епископа, Павла у Александрију и Јефрема Амидског у Антиохију.

Једна од највећих грешака Јустинијана и Теодоре била је, пак, дозвољавање стварања паралелног, монофизитског клира у Византији, што су испрва осуђивали чак и бројни монофизити. Царица Теодора је у Цариграду пружила уточиште александријском епископу Теодосију, иначе монофизиту, који је био у „почасном изгнанству“. Чињеница је да је овај Теодосије почео да рукополаже паралелни монофизитски клир. „У све ово су били укључени и политички обзир. Римско и Персијско царство су се отимали за поданичку верност хришћанских арапских племена, која су насељавала пустињу између Палестине и доњег Еуфрата. Лахмидско племе Хирах је примило несторијанство и персијску заштиту, док су Хасаниди, у већини монофизити, тражили и обезбедили римско савезништво“ (Мајендорф 1997, 199). За Хасаниде је, по царској дозволи, Теодосије Александријски у Цариграду рукоположио монофизитског епископа. За епископа Бостре је хиротонисао Теодора, а за епископа Едесе – Јакова Бар’ Адаја, тј. Варадеја. Овај Јаков је основао јаку монофизитску „подземну“ цркву, познату до данас као „јаковитска“ црква. Јустинијан је оваквим поступцима настојао показати да Цариград све хришћане у Царству сматра својим поданицима и покушао је тако издејствовати компромис, али само по цијену признавања Халкидонског сабора од стране монофизита. „Ово становиште ће се суочити не само са неслагањем теолога него и са отпором маса предвођених вођама из подземља, који су били поносни на своје мучеништво и почињали постепено да своје религијско опредељење идентификују са културним, негрчким и неримским, идентитетом Сиријаца, Јермена, Арапа и Копта“ (Мајендорф 1997, 200).

У овом процесу је кључну улогу одиграо поменути Јаков Бар’ Адај, којег је Теодосије Александријски поставио за монофизитског епископа Едесе. Јаков је, пак, наставио рукополагати монофизитски клир, али не само у својој епархији, него и по цијелом источном дијелу Византијског царства. Његова дјелатност и персијска освајања између 581. и 611. године директно су узроковали рађање националне, сепаратистичке свијести у Сирији и Египту. „Тек уочи персијске инвазије и као последица делатности Јакова Бар’ Адаја, верска лојалност је била проткана етничком припадношћу. Појмови *Сиријац* или *Египћанин* нормално су почели да означавају противнике Халкидона, док је израз *Грк* постао синоним за *мелкита* (царског човека) и одражавао лојалност Халкидону“ (Мајендорф 1997, 235).

Сирија, Египат и Персија

Три регије на Блиском истоку су биле изражени центри неправославног хришћанства: Сирија, Египат и Персија. Што се тиче Сирије и Египта, разлози њиховог противљења православљу су већ поменути: они су се национално, културолошки и језички разликовали од Грка, па нису у потпуности разумјели халкидонску терминологију. Временом је културолошко и религијско супротстављање грчкој (халкидонској) већини прерасло у потребу за посебном црквеном (монофизитском) организацијом, а последице овог процеса су видљиве и данас. Персија је, с друге стране, била имуна на халкидонску доминацију у Римској империји, па су тамошњи хришћани могли самостално да развијају своје црквене заједнице. Несторијанство је било непожељно у читавој Византији, па су сљедбеници Несторијеви побјегли од православних и монофизита из Сирије у Персију. Упркос повременим гоњењима у Персији, успјели су да очувају свој хришћански идентитет и чак су били успјешни у бројним мисијама у централном и источном дијелу Азије.

Сиријци су одувјек имали посебан идентитет у односу на доминантни грчки, који је преовладавао на истоку Римског царства. Говорили су сиријским језиком и на њему су развили теологију и богато црквено пјесништво. Међутим, један дио Сиријаца је живио у Римској империји, док је други живио у Персији. Због тога су Сиријци често били изложени ратовима и помјерању граница у корист Персије или Рима. Пошто су били хришћани, Персија их је прогонила и велики дио сиријског становништва је прешао на римску територију. На примјер, свети Јефрем Сирињ (Сиријац) је пребјегао у Римско царство и у Едеси основао богословску школу, која је била велики теолошки и културни центар Сирије. Она је, такође, дјеловала као образовни центар за Сиријце из Византије и Сиријце из Персије. „Нажалост, школа је била увучена у христолошке спорове и са тим је њена уједињавајућа улога драматично завршена. Не могавши или не хотећи да разуме терминолошку софистикацију, коју је грчка теологија увела у христолошке дебате, посебно у халкидонску дефиницију из 451. године – учитељи и ученици едеске школе су били поларизовани у два екстрема: несторијанство и монофизитство“ (Мајендорф 1997, 90). Након осуде Несторија, велики број наставника из Едесе је пребјегао у Персију, гдје су заузимали чисто несторијанске позиције, а остатак је био монофизитски. Због бројних несугласица и немира везаних за несторијанство и монофизитство у Сирији, цар Зенон је ову школу затворио 489. године. Онај дио Сиријаца који се држао Несторија је, дакле, пребјегао у Персију, док је монофизитски дио остао на римској територији.

Већ смо навели да су главне градске центре у источном дијелу Византије држали Грци и присталице халкидонске вјере, док је негрчко

становништво, већином монофизитско, боравило у руралним предјелима. Таква је била ситуација у Сирији, али и у Египту. Наиме, народне масе Копта су биле монофизитски настројене из више разлога. Први од тих разлога је, свакако, тврдња монофизитских теолога да је на Халкидонском сабору напуштено богословље светог Кирила Александријског. Други разлог јесте огроман утицај египатског монаштва у народу, а монаштво је у највећем броју нагињало монофизитској христологији. „Коптски монаси, следбеници великих оснивача – Антонија, Пахомија и Шенуте – њих на хиљаде, пружали су моћним александријским архиепископима, који су говорили грчки, народну подршку, која им је била неопходна у њиховим покушајима да за време христолошких борби скрену империју на своју страну или да оспоре империјално православље“ (Мајендорф 1997, 25).

Александријски епископ, који је носио титулу *papa*, био је први човјек египатског хришћанства, али и први човјек хришћанског богословља уопште, бар по њиховом личном схватању. Наиме, ауторитет светог Кирила, такође александријског епископа, наводно је давао право и будућим александријским прелатима да рјешавају теолошке спорове, нарочито оне везане за христологију. На тај начин, александријски папа је претендовао на мјесто *васељенског* (екуменског или икуменског) епископа. „Ову *екуменску* визију и амбиције александријских епископа египатске масе, ипак, нису разумевале. Оне су их следиле не због тога што су делиле њихове теолошке погледе него због тога што је *papa* постао символ египатског идентитета, који су странци газили и презирали. Обичан египатски народ, када је био принуђен да бира између папе и императора, није никад оклевао и давао је подршку *новом фараону* (како су александријског епископа називали његови противници). Морални престиж архиепископа је бивао све јачи када му је пређено физичким насиљем“ (Мајендорф 1997, 102). Чињеница је да су александријски епископи били не само монофизити, него и православни. Ипак, православне епископе на александријској катедри су у везивању са народом често саботирали коптски монаси и њихови монофизитски кандидати на прву катедру Египта. Притисак монаха је био толико велики да је православне епископе у Александрији морала да чува војска.

Један случај, пак, у историји односа монофизита и православних у Египту је изузетно значајан за разумијевање истинских разлога који су стајали иза коптских сепаратистичких тежњи. Ради се, заправо, о случају епископа Јована Милостивог (611–617) који је био православан, али је ипак уживао велику популарност у народу. „Јованово *Житије* о њему говори као о верном халкидонцу, али који је у цркву примио многе монофизитске свештенике који су се враћали православљу, и никада их није поново рукополагао. Жетва такве кроткости је била у десетоструком

увећању његовог стада у Александрији. Међутим, велики Јованов успех лежи у обезбеђењу социјалне правде. Хранио је сиромашне, а посебно се бринуо за масе избеглица, који су хрлили у Александрију из Палестине и Сирије, које су освојили Персијанци“ (Мајендорф 1997, 241). Искрена помоћ, коју је епископ Јован указивао својој египатској пастви, позитивно је утицала на монофизитско становништво. Чињеница да су га и монофизити уважавали говори да у позадини коптског сепаратизма не стоје само политички, него и социјални разлози. Народ је био сиромашан и обесправљен, али су им монофизити указивали пажњу какву никада нису доживјели од (културолошки и језички) грчких прелата. Епископ Јован је, пак, био изузетак. Његов пастирски рад је у великој мјери ублажио међусобну нетрпељивост између халкидонаца и дохалкидонаца, па се могло наслутити да ће доћи до коначног помирења. Ипак, труд епископа Јована је прекинуло персијско освајање, а убрзо је уследила арапска најезда и коначно одвајање Египта од остатка Византије. „Једино је исламско освајање поставило вековима дуге баријере између Цариграда и Египта и санкционисало коптски осећај самодовољности и изолације“ (Мајендорф 1997, 242).

Треће велико упориште неправославних била је Персија. Тамошње хришћанство је било старо и постојало је још прије христолошких спорова у Византији, али оно, ипак, није остало имуно на ове богословске сукобе. То је логично, будући да су се персијски хришћани испрва ослањали на хришћанску матицу у Римској империји, нарочито на Антиохију, јер је већина персијских хришћана била сиријског поријекла. Међутим, „прихватање хришћанства као везивног ткива царства у Византији донијело је велике проблеме персијским хришћанима. Раније су били гоњени због неуморног проповиједања Јеванђеља и одбијања да се приклоне државним и зороастријанистичким прохтјевима, а потом су били осумњичени као *пети стуб* Римског, тј. Византијског царства, чији су цареви већ дуго времена сањали да прошире своју област до граница некадашње државе Александра Великог“ (Vundy 2007, 133). Немајући превелику заштиту од Римског царства, персијске хришћанске заједнице су морале доказати држави у којој су боравиле да нису страни шпијуни и да не желе пропаст Персије.

Први корак ка томе је било преуређење персијске цркве. Иако су, бар у богословском смислу, зависили од Антиохије, временом се у Персији истакао епископ Селевкије који је узео титулу *католикос* и издејствовао прво мјесто међу свим персијским епископима. Реорганизација Цркве у Персији је спроведена на сабору 410. године, али су персијски хришћани одлучили и да се осигурају од будућих гоњења. „Сабор у Маркабти је 424. године прогласио потпуну догматску и дисциплинарну независност персијске цркве од *западних отаца*. Одлука није ништа радикално изме-

нила пошто хришћани Персије стварно никада нису постали независни од Запада него је наведена одлука одражавала потребу самозаштите и стварања предуслова, који су водили сепаратизму“ (Мајендорф 1997, 89). Већ је поменуто да је сиријски народ био главна спона повезаности персијског и римског хришћанства, што се види у чињеници да су се Сиријци с обје стране границе школовали у катихетској школи у Нисибу, а касније у Едеси. Управо је ова школа дефинисала будући курс персијског хришћанства и одијелила га од матице у Византији.

Послије осуде Несторија и прогонства његових присталица 431. године, велики број сиријских противника Ефеског сабора и његове христологије склонио се у Персију. Они су тамо извршили велики утицај и преобразили персијске хришћане у несторијанце. Ово је, пак, имало позитивне посљедице по само хришћанство у том подручју. „Персијске власти су биле непријатељски расположене према хришћанству, првенствено због тога што је то била религија њихових националних ривала – Римљана. Међутим, након што су несторијанци били осуђени и потражили уточиште у Персији, отклоњена је свака сумња да овај облик хришћанства може имати везу са непријатељима; штавише, било је политички мудро подстицати несторијанство међу персијским хришћанима да би се што више удаљили од хришћана у Римском царству“ (Vine 1937, 42–43). Заједнички труд персијских власти и несторијанаца је уродио плодом, па су се хришћанске заједнице у Персији драстично удаљиле од аутентичног хришћанства. То се, наиме, види и у неким стриктно канонским одлукама, које више одговарају персијском, тј. зороастријанистичком менталитету него хришћанском. Ове измјене је успоставио сабор у Селевкији 486. године, за вријеме католикоса Барсауме, који је „изменио црквену дисциплину, забрањујући целибат сваком изузев монаха. Постављено је као захтев да епископи, свештеници и ђакони буду ожењени. Сам епископ Барсаума је склопио брак са једном калуђерицом. Свештеницима је био дозвољен и други брак“ (Мајендорф 1997, 248).

Све наведене промјене су биле коначне, будући да црквено јединство са монофизитима и несторијанцима никада није успостављено. Што се тиче халдејске, тј. несторијанске цркве, она се временом разбила на бројне фракције, од којих су неке чак ступиле у унију са Римокатоличком црквом на основу сличне христологије. Монофизитске (или дохалкидонске) цркве су много бројније; истичу се коптска, сиријска, јерменска и етиопска. Према Радомиру Поповићу (2009), коптска црква данас броји око 12 милиона вјерника, док сиријска (или јаковитска) црква има знатно мање (у 19. вијеку их је било само око 60.000). Све ове цркве су развиле локалне особености које су их удаљиле од изворног православља и уско повезале са нацијама у којима су настале. Стога, оне се могу посматрати као најранији примјери неуспјелих покушаја стварања националних

црква, али не на основу канонског давања аутокефалије или аутономије, него на основу истицања доктринарних разлика.

Закључак

За разлику од великог раскола из 1054. године, расколи који су обрађени у овом раду показују да узрок таквих догађаја није увијек чисто догматски. Хришћанство је интегрисано у друштво, оно је један од основних културолошких погона за развијање идентитета, вјерског или националног, што је кроз историју потврђено много пута. Такав је био случај и са народима на истоку Римске империје од Ефеског сабора до исламских освајања. Хришћанство је у Египту и Сирији развило карактеристике које су касније послужиле за коначно одвајање локалних хришћанских заједница од матичне Цркве.

Поменуте карактеристике нису биле, како смо нагласили, само доктринарне; оне су биле уско повезане са културним наслеђем Сиријаца и Копта. Грчки језик и култура су били дио урбаних центара (Александрије и Антиохије), док је највећи дио народа остао вјеран старој култури. Сиромаштво и обесправљеност су били основно гориво за пламен противљења империјалној политици Византије, па није ни чудо што су Копти, Сиријци, Јермени и остали радо прихватили монофизитску политику противљења Халкидону. Богословски проблем, свакако, остаје у суштини самих раскола, али смо овдје покушали показати да то није био једини разлог за сепаратистичке тежње источних народа. Социолошки и културолошки аспекти јеретичких покрета су подједнако битни и не треба их издвајати из опште расправе о историји Цркве или о историји Васељенских сабора. Захваљујући оваквом приступу, добијамо много шири поглед на проблем који интересује теологију, али и прилику да монофизите и несторијанце посматрамо на начин који може произвести међусобно разумијевање и зближавање.

Литература

Литература на српском језику:

- Болотов, В. В. (2006). *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- Брија, Ј. (1977). *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.
- Вер, Т. (2001). *Православна црква*. Београд: Завет.
- Грујичић, П. (2003). „Несторијанство“, у: *Нови Источник*, година II, бр. 2. Србиње (Фоча): Духовна академија Светог Василија Острошког, стр. 1–41.

- Карташов, А. В. (2009). *Васељенски сабори*. Београд: Српска књижевна задруга; Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Лурје, В. М. (2010). *Историја византијске философије: формативни период*. Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Мајендорф, Ј. (2008). *Увод у светоотачко богословље*. Врњачка Бања: Пролог.
- Мајендорф, Џ. (1997). *Империјално јединство и хришћанске деобе. Црква од 450. до 680. године*. Крагујевац: Каленић.
- Мајендорф, Џ. (2008). *Византијско богословље*. Крагујевац: Каленић.
- Острогорски, Г. (1998). *Историја Византије*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Поповић, Р. В. (2002). „Аполинарије Лаодикијски – млађи“, у: Калеџић, Д. М. (уредник) *Енциклопедија православља, књига прва: А–З*. Београд: Савремена администрација, стр. 79–80.
- Поповић, Р. В. (2009). *Православне помесне цркве*. Београд: издање писца.
- Поповић, Р. В. (2012). *Васељенски сабори, Први, Други, Трећи и Четврти: Одабрана документа*. Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.
- Шене, Ж. К., Флизен, Б. (2010). *Византија: историја и цивилизација*. Београд: Clío.

Литература на енглеском језику:

- Bundy, D. (2007). „Early Asian and East African Christianities“, in: Casiday, A., Norris, F. W. (editors) *The Cambridge History of Christianity, Volume 2: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 118–148.
- Dorfman-Lazarev, I. (2008). „Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604-1071“, in: Noble, T., Smith, J. (editors) *The Cambridge History of Christianity, Volume 3: Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65–85.
- Runciman, S. (1977). *The Byzantine theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vine, A. R. (1937). *The Nestorian churches: A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian schism to the modern Assyrians*. London: Independent Press, Ltd.

Cultural, social, and political context of the Christological controversies in Byzantium from 5th to 7th century

Abstract. In the history of Church, the Christological problems in Byzantium are often seen only in the context of theology. However, the reasons for the permanent separation of the Nestorians and Monophysites from the Orthodox Church are many, even cultural, social, and political. The author tries to show how the social and national differences between the eastern peoples and the Greek population caused great persistence in the Christological arguments of the heretics who opposed the normative Christology of Chalcedon. In this paper, the author presents the examination of theological, social, and political history of Christological controversy from the Council of Ephesus (431) to the final conquest of the eastern provinces of Byzantium by the Arabs in the 8th century, when the last chance for compromise between the advocates and opponents of Chalcedon was lost.