VI. ГОЛЕМИТЕ ТЕОЛОШКИ СПОРОВИ И ДВИЖЕЊА НА БАЛКАНОТ

Од икиноклазмот и богомилството преку исихазмот до религиозниот национализам

Балканскиот дел од *византискиот комонвелт* не може да се третира како мртво минато и како дефинитивно изодена етапа од историјата на Црквата и културата. Тој незгаснато живее до денес и го дефинира Православието на балканските народи и нивните локални Цркви станувајќи му негова *историска* форма. Заобиколувањето на опасноста од ставање во некакви археолошки и музеолошки матрици е овозможено од антиномичната релација помеѓу суштинската поврзаност на православната теологија и Свештеното Предание на Црквата со Балканот, постојано воспириеман како дел од етнички детерминираните и минливите облици на христијанската култура. Од оваа антиномија произлезените конфликтни движења на Балканот не можат да се толкуваат како противење на *конзерватизмот на Преданието,* напати намерно погрешно разбиран како верност кон минатото. Конфликтните движења на средновековниот Балкан покажаа и докажаа дека не треба сé од христијанското минато да биде зачувано. Но и тоа дека без катарзи и без критички судови се оневозможува доследното и автентично чување на Вистината. Доктринарните конфликти на Балканот од средниот век ја потврдија виталноста на старата култура која ги превозмогна жестоките обиди за нејзина внатрешна ентропија. Словенскиот корпус од балканскиот дел на *византискиот комонвелт*[1] го оправда постоењето на културниот процес спасен од замката на паѓање во преткултурна состојба. Овој културен процес се доживува како конфликт на двете базични тенденции: *хеленизирање на христијанството* и *христијанизирање на хеленизмот.*[2] Средновековна Македонија ќе се вклучи во матицата на овој процес преку создавањето на Охридскиот книжевен центар на Свети Климент (+ 916 година).

Конфликтите со хетеродоксните доктрини и движења го брануваа телото на балканските локални цркви и ги потресуваа стsруктурите на балканските феудални држави. Како резултат на тоа, се правеа обиди за изнаоѓање на корективи за разликите во мислењето да се редуцирааат на еден заеднички именител. Како реакција на обидите за религиозна ферментација беа заканите со опожарување на етничките и политичките страсти и сепаратизми на Балканот. При тоа, опасно искушение претставуваше обидот за изедначување на националното единство со единството на културата. Таму каде се оставаше простор за конфликт меѓу византискиот империјализам и националните стремежи на балканските земји,

[1] Димитриј Оболенски, *Византијски комонвелт*, Просвета, Београд, 1991, стр. 5-9

[2] За овој проблем минуциозно пишуваше отец G. Florovsky во неговото дело: *Christianity and Culture,* vol. II, во The Collected Works, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1975.

исчезнуваше космополитскиот карактер на доживувањето, својствено за земјите на византискиот Балкан во течењето на еден подолг период од нивната средновековна историја.

Со државната реформа на императорот Лав (717-745 год.) и неговиот син Константин Копроним (745-775 год.), приведено е кон крај претворањето на Византија од светска империја во релативно малечка држава, подготвена да се спротивстави на исламот од исток, на Словените од север и на Норманите од запад. Овој нов период, за Црквата почнува со нова криза. Тоа е иконокластичкиот конфликт, кој ќе трае речиси еден век и половина. Постојат повеќе тези за влијанијата кои го предизвикале феноменот на иконокластичкото движење. Најпрвин тоа се објаснува со обидот за некаков психолошки компромис со исламот чија доктрина ја санкционира забраната за човечки изобразби. Потем со тезата за иконоклазмот како резултат на првиот бунт на секуларната култура против Црквата, чиишто инспиратори по правило биле василевсите. И, најпосле, со хистерично манифестираниот спиритуализам кој иконата ја вреди во доменот на материјалното во религијата. Најновите истражувања, меѓутоа, конфликтот околу иконите го лоцираат во самата Црква, и дури потем зборуваат за решителната вмешаност на државната власт во него.[3]

По прашањето за тријадолошкиот догмат и за употребата на иконата исламот имал негативен став. Тој го обвинил христијанството за политеизам и идолатрија. Византиските василевси од политчки причини граделе компромисен став кон исламот. Меѓутоа, компромисот станал процеп низ кој се провлекло исламското влијание врз иконокластичкото движење, па така наместо свесно имитирање на муслиманската доктрина, се случила студена војна против исламот.

Иконокластичката криза на Балканот беше фундирана во преданието на хеленската духовност. Новоплатонистите, на пример, во полемиката со христијанските теолози го минимизирале грчкиот пантеон така што развиле доктрина за сликата како за инструмент на придвижување кон божествениот Архетип, но не и како простор на престојување на божеството. Затоа, тенденциите на иконокластите преживеале во оригенистичките кругови, под влијание на платонистичката духовност, на создадената егзистенција од Бога, ѝ ја спротивставиај интелектуалната реалност. „Грчкото иконоборство, философски потполно различно и од ориенталнотои и од исламското, го помогна успехот на иконоборечкото движење“.[4] За иконокластите сликата била или истоветна, или еднобитна со прототипот. Бидејќи матерјалната слика го нема тој квалитет, се смета за инкомпатибилна со архетипот. Мистириолошката претстава на евхаристијата како слика и символ на Христос, откако ја позајмиле од Псевдо-Дионисиј Ареопагит,[5] ја признале за автентична икона Христова.

---

[3] А. Шмеман, *Исūорический ūуūь Православия*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк, 1954, стр. 243-319

[4] Џон Мајендорф, *Визанūијско боīословље*, Крагујевац, 1989, стр. 53

[5] Отец Стефан Санџакоски, *Аūофаūичкаūа философија на Corpus Areopagiticum*, Скопје, 1997, стр. 92-139. Passim

Свети Јован Дамаскин (650-750 година) во трите бележитио трактати против иконоборците го побива иконокластичкото поистоветување на иконата со прототипот. Иконата не е „Бог“. Овој пат, традицијата на новоплатонистите и оригенистите го потврдуваше православното гледиште. Само Синот и Духот се природни икони на Отецот и поради тоа само Тие се едносушни на Него. Другите икони на Бога се суштински поинакви од својот модел и затоа не се идоли.

Расправата за природата на иконата стана оаза за дефинирање на култот на иконата. Соборот во Никеја, 787 година иконата јасно ја издвои од божествениот модел. Иконата може да се почитува (προσζύνησις), но не смее да се обоготворува (λατρεία). Обожувањето му припаѓа само на Бога.[6]

Свети Теодор Студит (758-826 година) во списите против иконоборството, стравот од несторијанската ерес го превозмогнал така што делумно се вратил на аристотеловите категории. Според него, иконата може да биде само образ (слика), но не и икона (образ, слика) на природата која е апсолутно непознатлива.

Сепак како најчувствителна се покажа дистинкцијата меѓу халкидонската суштина на иконолошката доктрина и опасноста од вистинска идолатрија (обоготворување). Седмиот век е столетие на круцијални успеси на црковната свест, но и век на ограбување на христијанските народи. Обичниот хрисијхански свет иконодулијата на ничкоса во хтонско суеверие. Ваквото изневерување беше капка во преполнета чаша. Сериозниот и долготраен иконоборечки конфликт претставуваше суптилно и теолошки промислено отфрлање на самата идеја за иконата. Иконите ги бранеше само монаштвото. „Можно е да се спори околу тоа кој термин попрецизно го карактеризира реформаторското дело на иконокластите: *иконмахија* или *монахомахија*“.[7] Врз монаштвото се урна сета бруталност на конфликтот.

По смртта на императорката Ирина, 802 година, иконоборството, иако догматски победено, ќе се појави со нова сила. Иконодулите ги предводел Свети Теодор Студит. Од Константин Копроним (802 година) до Теофил (842 година), прогоните врз епископите и монасите иконодули не стивнале. Овој пат, една друга жена, жената на Теофил, царицата Теодора, му обезбеди дефинитивна победа на Православието. На 11 март 843 година бил озваничен триумфот на радосната теологија во бои над сивилото на иконоклазмот.

Конфликтот со иконокластите ја инкриминизираше сета двосмисленост на сојузот меѓу Црквата и Империјата. Станаа очебијни паганските и противхристијанските основи на византиската теократија во нејзиниот примордијален образец. Во оваа смисла, победата над иконоборството претставува преломен период, бидејќи иконоклазмот се закануваше со первертирање на религиозните конфликти во политички.

Втората половина од IX век се одвиваше во знакот на моќната личност на Свети Фотиј, патријархот Константинополски. За неговото име се врзува христијанизирањето и автентичното евангелско просветување на Словените.

[6] Mansi, XII, 377d.

[7] А. Шмеман, *Исторический путь Православия*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк, 1954, стр. 248

На Свети Фотиј Цариградски му припаѓа посебно место во релациите на Црквата од Исток и Запад до великата схизма 1054 година. Колосалната фигура на патријархот Фотиј специфично го боеше религиозниот, социјалниот и политичкиот живот на Империјата и на целиот Балкан во IX век. Тој прв остро им го оспори на римските епископи *ӣаӣскиоѿ ӣримаѿ*.[8] Драмата на конфликтот ја предизвика Свети Фотиј со тоа што прецизно укажа на новотариите, како на вистинска причина за схизмата: покрај веќе посочениоот папски примат и доктрината за потеклото на Светиот Дух - Filioque. Кај Свети Фотиј Цариградски, православната Црква од Исток наоѓа почеток на една вистинска црковна реакција на новопројавените заблуди на хрситијанскиот Запад. Тоа беа години на жестоки конфликти меѓу папата Никола I и патријархот Фотиј. Свети Фотиј им остана доследен на ставовите на раните собори и на Светите Отци. Со широка ерудиција која ни открива минуциозна критичка анализа, богата со точни цитати на мошне бележити автори, за нив не ќе знаевме ништо без неговите списи. Особено е значајна неговата смисла за историјата, за историскиот развој и традицијата. Во тоа Свети Фотиј ги надмина своите современици и Средниот век во целина.

Времето на патријархот Фотиј е време на т.н. *официјална* теологија. Нејзина карактеристика е високото ниво на византиската црковна култура и вечно живиот и динамичен духовен и интелектуален интерес кон просветата, школите и литературата. Наспроти званичната академска теологија, постоеше апофатичката теологија на анахоретите. Конфликтот меѓу двата начини на теологизирање стана очигледен. Од аспект на црковниот живот, апофатичката теологија била поважна и повлијателна од официјалната теологија. Во духоносните Старци, Црквата наоѓаше стожер во чинот на ослободување от светот, но и критериум во трагањето по вистинската слобода при вреднувањето на сите твари во светот. А токму за тоа беше инсуфициентна Црквата што се наоѓаше во нераскинлив брак со Империјата. Наспроти *академскоѿо* теолошко движење, теолошкиот *аӣофаѿизам* ја одгледуваше *ѿеолоīијаѿа на искусѿвоѿо.* Спорот меѓу дете фундаментални теолошки движења на Балканот се илустрира со конфликтот на преподобен Симеон Нов Теолог со константинополската администрација.[9] Тоа беше конфликт на духовната слобода со *конзисѿорискиоѿ дух* кој не трпеше ништо што беше надвор од рутината на официјалниот црковен живот. Слободата на апофатизмот триумфираше над хербаризираната теологија на црковната администрација.

Почнувајќи од X век, центар на балканското монаштво и на контемплантивната теологија стана Света Гора Атонска. На Атос, преку еден интензивно креативен теолошки живот, се случи големата синтеза на

---

8 Поопширно за тоа во делото на François Dvornik, *Le scheme de Photius,* Les editions du CERF, Paris, 1950. Во ова бележито дело F.Dvornik вложил огромен труд во *рехабилиѿацијаѿа* на Свети Фотиј, бидејќи тој кај римокатолиците до сега беше третиран како *ѿаѿко на схизмаѿа.*

9 Архимандрит Јустин Поповиќ, *Жиѿија Свеѿих, месец марѿ,* Београд, 1973, стр, 221-282; Архиепископ Василий (Кривошеин), *Преӣодобный Симеон Новый Боīослов (949-1022),* YMCA-PRESS, Paris, 1986, стр. 15-60.

сите варијанти на контемплативната теологија. Слободни сме да тврдиме дека ништо појасно не ја откри сета конфликтност на балканската теолошка свест, сета разлика и противречност меѓу академската теологија и теологијата на апофатиката и искуството, како што тоа го направи спорот околу исихазмот, започнат на Света Гора Атонска во XIV век.

Не ни е познато како Византија ќе го решеше конфликтот со за неа новата *словенска опасност,* доколку во втората половина на IX век не се случеше нешто што претставува вистински почеток на византиско-словенското поглавие во историјата на балканското Православие. Станува збор за чинот на преведување на христијанството на словенски јазик по заслуга на светите браќа Кирил (Константин) Методи од Солун. И двајцата ѝ припаѓале на интелектуалната елита на Византија групирана во Константинопол околу патријархот Фотиј. Острогорски со право забележува дека:„Фотиевата големина лежи во тоа што тој појасно од другите го почувсвува приближувањето на епохата на нови задачи и можности, и повеќе од другите се потруди да ѝ подготви пат.“[10] Примањето на христијанството и на првата писменост што се случи на нашиве македонски простори, е несомнено, најголемата придобивка за родот Словенски. Светите браќа се словенски просветители, а заслугата за нивната мисија ја делат патријархот Фотиј и кесарот Варда.[11]

Византиското царство, на балканските Словени им станало заветен сон. Во свеста на словенските народи од Балканот постои парадоксален, двојнички однос кон Византија. Од една страна стои тенденцијата на словенските „царства“ кон освојувачки војни против Империјата, а од друга страна стои нивната, речиси, обоготворена почит кон Византија. Византија била имитирана во сé за да се стане дел од славната многувековна традиција. Традицијата на Истчното ромејско царство беше неразлачно срасната со христијанството. Само примањето на христијанството имало сила, балканските народи да ги приопшти кон културата и цивилизацијата и да ги вклучи во *големиûе семејсûва* на родот човечки. Покрстувањето вака разбрано, стана незаобиколна фаза во политичкиот и државниот развој на словенството, но и симбол на неговото полнолетство.

Рецепцијата на Кирило-методиевското наследство среде балканските Словени имала огромно значење. Од Моравија протераните ученици на Светите браќа, топло ги примил бугарскиот *каган* Борис. Бил доволно интелигентен за да го свати значењето на словенското богослужење за остварување на сонуваната словенска Империја со автокефална словенска Црква. Во желба да го заобиколи конфликтот со грчката хиерархија, го испратил Свети Климент, во Македонија. Тука Свети Климент Охридски го ставил почетокот на словенското христијанство и просвета. На Охридскиот словенски универзитет, Свети Климент почнал да ја создава православната словенска култура. Оваа култура не била и не можела да биде во сé

[10] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Просвета, Београд, 1969, стр. 224

[11] Поопширно за тоа во студијата на о.Атанасије (Јевтиќ), *Свети равноапостоли Кирило и Методије,* Богословље, 1-2, Београд, стр. 21

оригинална. Делото на Свети Кирил и Методиј се напојувало со животни сокови од византиски извори. На тој начин христијанскиот хеленизам на православна Византија ја дарувал словенската стихија со моделот на словенскиот византизам. Свети Климент Охридски го почна создавањето на словенската енциклопедија на нему актуелната византиска култура. Со тоа, еднаш за секогаш беше дефинирана развојната насока на словенското христијанство.

Во X век по целиот Балкан се рашири ереста на богомилството. Веќе Варлаам Калабриски ја дефинирал богомилската хетеродоксија како повампирена месалијанска ерес. Денешните теолошки истражувања богомилството го ставааат во тесна врска со манихејството. Покрај антиинституционалниот став кон византиската Црква и Царство, манихејско-богомилскиот дуализам, подобно на ранохристијанските гностичари, за Творец на светов го земале малигно сватениот Демиург, а не живиот Троичен Бог на Авраама, Јакова и Исаака. Мојсеја и пророците не ги признавале за слуги на живиот Бог, туку на ѓаволот. Едно од битните својства на богомилската ерес е негирањето на боговдахновеноста на Стариот Завет. Во борбата со ова жилаво хетеродоксно движење, особено се истакнал презвитер Козма. Во неговото дело *Беседа против новопројавената богомилска ерес*, го побивал богомилскиот светоглед и ја докажувал боговдахновеноста на старозаветните библиски списи.

Конфликтот со богомилската ерес траел долго, секогаш одново разгоруван од бројните богомилски апокрифи. Против нагрдувањата на библиската вистина, Црквата се борела со преводи на патристичката литература од доменот на старозаветната библиска херменевтика.

Ги наведуваме седумнаесетте еретички тези на попот Богомил изложени во *Беседата против новопројавената богомилска ерес* на презвитер Козма:

1. Хулат на преданието и на уставот на светите цркви;
2. Не го почитуваат чесниот крст;
3. Не ги почитуваат светите икони и светителите;
4. Хулат на чудата Божји и велат дека ѓаволот ги прави;
5. Бог не ги создал небото и земјата;
6. Ја презираат евхаристијата и велат дека Бог не ја востановил;
7. Ги презираат светите тајни црковни, литургијата, молитвата и др.;
8. Ги презираат свештениците и ги нарекуваат фарисеи;
9. Хулат на Св. пророк Мојсеј и на останатите пророци и нивните книги;
10. Не ја почитуваат Богородица Мајка и за неа грдо се изразуваат ;
11. Не го почитуваат Св. Јован Крстител и го нарекуваат Антихрист ;
12. Велат дека ѓаволот го создал небото, Сонцето, ѕвездите, воздухот, Земјата, човекот, крстовите, црквите и сé што е на земјата;
13. Ѓаволот дозволил брак, јадење месо и пиење вино;
14. Го отфрлаат светото крштевање и се гнасат од децата што се крштеваат;
15. Не го исповедаат Христос Кој творел чуда;

16. Не ги слават празниците, ниту памтењето на мачениците, ниту веруваат во моќта на светите мошти;
17. Учат дека не треба да ѝ се покоруваат на властелата, презирајќи ги богатите и оние што работаат за царот.

Некои извори укажуваат на тоа дека „сите седумнаесет точки презвитер Козма ги препишал од грчките списи на патријархот Св. Фотиј Цариградски и од грчкиот писател Петар Сицилиски, кои ги истражувале ересите и пишувале за нив.“[12]

Времето на XI век е веќе дел од *доцната* византиска епоха. Тоа поминало во знакот на великата схизма на Црквата од 1054 година. Резултатите од конфликтот меѓу Источниот и Западниот дел на Едната, Света, Соборна и Апостолска Црква, олицетворени во великиот раскол, ја изразуваат најголемата трагедија воопшто случена во историскиот пат на христијанството. Во извесна смисла животот на балканските христијански држави протекол во знакот на овој до раскол конфликтен настан и неговото преживување. А токму во ова време на бурни конфликти и на максимална заемна оутѓеност на Истокот и Западот се случуваше кристализацијата на византиско-словенското Православие на Балканот. На глобален план христијанскиот свет се распадна на два света со две издиференцирани традиции, со две црковни психологии и со загубена анамнеза еден за друг. Формално сеуште постоечкото единство, исчезна во конкретниот живот на историски присутната Црква во телото на светот. Вистински и докрај оутѓени и двата света се познаа како непотребни, несватливи и непријателски. Историјата на Црквата не забележала потажни страници и поголемо отсуство на љубов.

Во конфликтот помеѓу Рим и Константинопол - Вториот или Новиот Рим, се вклучила и маркантната фигура на охридскиот архиепископ Лав I, ктиторот на великиот архиепископски катедрален храм во Охрид, Света Софија, Премудрост Божја.[13] Тоа ќе го направи по барање на еден од протагонистите на схизмата, пстријархот Михаил (Керулариј). Архиепископот Лав I Охридски, бил еден од бележитите византиски ерарси и теолози. Преку неговата вклученост во конфликтот се наѕира вклученоста на балканското православие во трагичниот чин на расколот. По тој повод Лав I напишал трактат *против латинските обреди*. Од неговата содржина заклучуваме дека предмет на спорот станале секундарни теолошки феномени. Формалноста и обредољубноста ја засолниле Вистината. Тоа приведува кон констатацијата дека двата христијански света во XI век не се разделиле поради теолошките проблеми кои од тогаш до денес објективно ги разделуваат. Речиси сите аргументи на Лав I против латинските обреди биле одамна отстранети. Останаа вистинските догматски отстапки на Рим од Православието. Но токму за нив не се расправаше кога се кинеа релациите. Ваквиот начин на гледање го исклучи единството на Црквата. Балканските цркви и држави зедоа учество во вината за великиот раскол, поради духот на

[12] Тодор Пиштељиќ, *Средњевековна Црква босанска-бугумилска или православна?*, Теолошки погледи, бр. 3, Београд, 1971, стр. 219

[13] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Просвета, Београд, 1969, стр. 319

ситничарење, отсуство на љубов и губење на икуменската совест. Наспроти нив пак, *папизмот* ги отсече од себе сите кои не паднаа ничкум пред неговата духовна монархија. Расколот дефинитивно беше санкциониран и прерасна во расно-религиозна омраза, особено во епохата на крстоносните војни. Многу добро се познати ефектите од IV крстоносна војна 1204 година. Но тоа беше врвот на ледениот брег, најефектната манифестација на омраза во долготрајната средба меѓу двете отсечени половини на христијанскиот свет.

Почнувајќи од XII век, Света Гора Атонска, во Византија под Алексеј Комнен, станала општопризнат центар на византиското монаштво. А веќе во XIV век, на Атос се случи конфликтот меѓу исихастите-паламити и хуманистите-варлаамити. Свети Григориј Палама (1296 - 1359) бил најголемиот византиски теолог. Римокатоличките историчари на црквата често го минимизираат неговото богомислие така што го оценуваат како скандалозна новотарија која ја изразува сета екстремност и ексцентричност на православната мистика. Неодамнешните истражувања на *паламизмот*[14] покажаа дека Св. Палама ја привел кон крај и ја обновил исконската базична линија на православното поимање на христијанството. Паламитската доктрина укажува на реалното присуство на Бога во светот и на од тука извлечениот заклучок за можноста и човекот да Го познае и да се соедини со Него онтолошки, а не философски, по пат на апстрактно умување. „Обидот да се направи дистинкција помеѓу теологијата и духовноста на Св. Григориј Палама би бил залуден. Теолошкиот егзистенцијализам и исихастичката мистика се два неопходни и комплементарни видови на една и иста вистина. Затоа и победата на паламитската теологија беше триумф на христијанскиот хуманизам над паганскиот хуманизам на ренесансанта.“[15] За *таткото на исихастите*, зад одбраната на реалното соединување на човекот и светот со Бога, се криела смислата на исихастичката доктрина за *божествените енергии* од кои е исткаен светот и по чија заслуга светот се соединува со Бога, Го носи во себе и Му возрастува бесконечно по мерата на присноста со Него, без да исчезне во Бога кој по суштина е апсолутно непознатлив (ανεωρψητον) и трансцедентален.

За Свети Григориј Палама авторитетот на Отците на Црквата бил недостижен, како и за академските теолози на цариградскиот патријаршиски дидаскалион. За Свети Палама како и за раните отци на Црквата теологијата не претставувала апстрактно знаење, туку „живот и творечко разрешување на животните задачи“[16], бидејќи само во творечката аскеза се познава силата на Преданието. Во спротивно тоа се претвара во мртов историски документ кој го заробува умот со стерилноста на апстрактните формули. Но, сето ова го кажавме поради хербаризираноста на официјалната академска теологија,

[14] Василий (Кривошеин), *Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы,* Seminarium Kondakovianum, Praga, 1931, VIII, p.p. 99-116; Архимандрит Киприан, *Антропология Св. Григория Паламы,* YMCA-PRESS, 1950, Paris; Jean Meyendorff, *Introduction á L'étude de Gregoir Palamas*, Editions du Seuil, Paris, 1959,

[15] Јован Мајендорф, *Свети Григориј Палама и православна мистика,* Београд, 1983, стр. 135

[16] Г. В.Флоровский, *Восточные Отцы IV века,* Париз, 1931, стр. 5

која откако предизвика експлозија на дехристијанизираниот хеленизам, стана виновник за жестокиот конфликт со исихастите. Обидот, исихастичкиот конфликт да се дислоцира на теренот од конфликтот меѓу две фундаментални философски ориентации, аристотелизмот и платонизмот, бил и останал апсурден.

Варлаамовата варијанта на религиозен агностицизам го одрекува докажувањето на теолошките постулати. Според калабрискиот философ, аподиктичкиот силогизам на исихастите е единствено применлив само во светот на чувствените предмети. За Варлаам постои аналогија помеѓу аксиомите во геометријата и тезите на светите философи во теологијата. Вистините на верата, по силата на интелектот можат да се објаснат и да се расчленат, но не и опитно да се доживеат и да се докажат. Затоа во замена на аподиктичкиот силогизам го препорачува дијалектичкиот силогизам заснован на разумот и сетилното искуство. Варлаам ја истакнува автономијата на умот преку пренагласениот гносеолошки интелектуализам.

Втор битен учесник во конфликтот со исихастите бил монахот Акиндин од македонскиот град Прилеп. Тој, му бил ученик на Свети Григориј Палама при заедничкиот престој на Света Гора Атонска, а потем зазел недефиниран став спрема двајцата протагонисти на исихастичкиот конфликт. Имал амбиции да арбитрира меѓу Свети Палама и Варлаам. Поради тоа одрекол проблемот да го поставо во сета негова широчина. Сепак суштински им припаѓал на т.н. формални конзервативци, кои разврската на конфликтот ја барале во веќе депласираното повторување на старите дефиниции чие значење било спротивно на монашката херменевтика на теологијата на енергиите.

Конфликтот меѓу исихастите и хуманистите траел со децении и оставил неизбришливи траги врз севкупната византиска теологија до падот на Цариград и потоа. Овој пат Балканот стана мегдан на соочување меѓу автентичната апостолско-патристичка теологија на Црквата и западното хуманистичко философирање во категориите на схоластичката и рационалната теологија.

Формалните одлуки на двата Константинополски собори од 1341 и 1351 година ја афирмират исихастичката теолошка доктрина за реалното учество на човекот во Бога и за реалните разлилки меѓу суштината и енергиите во Бога. Соборските одлуки не беа совпадливи со тогаш доминантната теолошка доктрина на латинскиот Запад. Дијалогот околу ставот кон релацијата меѓу патристичкото наследство и латинската схоластика бараше големо историско значење и вистинска отвореност на духот. Условите беа обострано инсуфициентни и покрај тоа што во Византија веќе беше почнат процесот на нивната реализација. Тоа беше последниот век од постоењето на Империјата. Во кружокот на императорот Јован Кантакузен систематски биле преведувани латинските теолошки извори. Самиот император се ползувал со некои од преводите во полемиките со исламот. Со подршка на Кантакузен, Димитриј Кидонис животот го поминал во преведување и проучување на *томизмот*. Византија подготвувала интелектуално оружје што ќе ѝ обезбеди теолошка победа над западните унионистички тенденции.

Наспроти византиските антисхоластичари постоеле воодушевени византиски томисти. Едно време томизмот беше модерен на византискиот двор, а во предвечерието на Флорентинскиот собор, грчките интелектуалци подобро го познавале томизмот отколку латинските - паламизмот. Дека византиските мислители не биле исклучиво апофатички, зборува волшебното влијание на аквинистичкиот теолошки метод и на латинската логика врз нив.

Сепак, не сите византиски томисти имале благонаклонет став кон идејата за влегување во унија со Рим. Балканските интелектуалци не можеме да ги поделиме драстично на платонисти, паламити, и анти-унијати, од една, и на аристотеловци, томисти, и унијати од друга страна. Ниту браќата Кидонис (XIV) биле антипаламисти, томисти и унијатски настроени, ниту пак Палама покажувал хиперболична нетрпеливост кон латинскиот Запад. Варлаам Калагриски пак, бил ем антипаламит, ем антитомист. Веќе во следниот век (XV) Свети Марко Евгеник Ефески бил паламит и анти-унијат, а неговиот наследник и возглавител на антиунијатското двожење Георги (Ганади) Схоларij, до крајот на животот бил убеден томист.[17]

Погоре опишаната духовна и интелектуална клима, во православните цркви на Балканот резултираше со духовна катастрофа на Флорентинскиот собор 1438 - 1439 година. Конфликтниот карактер на унијатскиот собор го запечати расколот со тоа што прашањето за единството на Црквата беше сплеткано во лаги и калкулации и контаминирано со неискрени и ниски мотиви. Црквата од секогаш знае само за поимот *единство* и од секогаш ѝ бил туѓ поимот *унија*. Унијата во Црквата се доживува како неверство кон единството. И токму затоа тогаш кога расколот на Црквата престана да се доживува како конфликт меѓу хиерархиите и како теолошки конфликт, унијата продре во крвта и телото на црковниот народ и стана афект на црковната совест. Како резултат на оваа психологија е чувствено присутната нетрпеливост кон сите обиди за унијатење. Тие пак, како црна нитка се провлекуваат низ историјата на балканските православни народи почнувајќи од Лионската унија (6 јуни 1274 година), па сé до Флорентинската (XV век) т.е. падот на Византија (1453 година) и Кукушката унија во Македонија (XIX век).

Во историјата на Православната Црква, епохата на турското ропство е обележена со екстремно заострување на *религиозниот национализам*. Наспроти патристичката епоха која Православието го доживуваше како универзална Вистина, која ќе ги асимилира сите нации без да им го одземе етничкиот идентитет, во турскиот период се доживува како грчка наспроти латинската вера. И христијанскиот хеленизам на Светите Отци во доцна Византија ентропирал во источник на националната традиција, односно во грчки национализам. Ренесансата на хеленизмот била впечатливо обоена со националистички чувства. Насилничкиот однос спрема Словените преку погрчувањето и презривиор став кон самобитноста и јазикот, го подготвувал распадот на православниот балкански свет.

[17] Џон Мајендорф, *Византијско богословље,* Крагујевац, 1989, стр. 125-133

Вековите под турско ропство минуваа во знакот на борбата меѓу самата православна „раја“. Хтонски пројавениот национализам страшно ја гушеше свеста за единството на Црквата Христова. Цариградските патријарси, кои често биле понижувани, прогонувани и убивани од турската власт, напати биле злоупотребени и од богатите *фанариоти* во намерата да ги потчина автокефалните словенски цркви и да ги погрчат. Сакале да ја замрат анамнезата на нивното словенско минато. Водени од тој мотив, прво ја уништиле Трновската Патријаршија, речиси веднаш откако турците ја освоиле Бугарија. Веќе во 1394 година од Цариград во Бугарија бил испратен грчки митрополит, а Патријаршијата била претворена во обична епархија. Следната жртва била автокефалната Пеќска Патријаршија (1766 година), а само една година потоа беше ликвидирана автокефалната Охридска Архиепископија (1767 година).

Во новиот период, Православната Црква на Балканот влезе длабоко разединета од национализмот и со загубена свест за својата универзална мисија. Разрдобена на малечки светови и раздробена од т.н. провинцијализам на локалните преданија. Трагедијата на овој период се состоеше во тоа што се затрова националната самосвест на православните народи со непријателство спрема другите православни народи. Анимозитетот на меѓунационалните конфликти го проголта живото единство на Црквата, од тогаш наваму постоечко само на теоретски план. И се случи нешто пострашно од тоа. Самата Црква престана да биде носителка на просветителскиот христијански идеал и стана генератор на религиозниот национализам. Тој до денес ги разнебитува православните балкански народи. Повикана со силата на Духот и Вистината да ги просветува сите и сé во светот, Црквата и самата им се потчини на *плотта и крвта*.

На тој начин, христијанскиот патриотизам се измеша со паганскиот национализам.