

ПРАВОСЛАВНА ЕКЛИСИОЛОГИЈА
И
РАСКОЛ У УКРАЈИНИ

Епифаније Капсалиотис
Георгиос Каралис
Пајсије Кареотис
Василиос Тулумцис

ПРАВОСЛАВНА ЕКЛИСИОЛОГИЈА И РАСКОЛ У УКРАЈИНИ

Институт за политичке студије
Београд, 2026

**ЕДИЦИЈА
ПРАВОСЛАВЉЕ И ГЕОПОЛИТИКА**

Уредници едиције
др Зоран Милошевић (1959), научни саветник
мср Дајана Лазаревић (1993)

Трећа књига

Аутори
Епифаније Капсалиотис, Георгиос Каралис,
Пајсије Кареотис, Василиос Тулумцис

ПРАВОСЛАВНА ЕКЛИСИОЛОГИЈА И РАСКОЛ У УКРАЈИНИ

Наслов оригинала
ECCLESIOLOGIA ORTODOSSA E SCISMA IN UCRAINA

Превела с италијанског
Зорана Јовановић

За издавача
др Миша Стојадиновић, научни саветник

Издавач
Институт за политичке студије, Добрињска 11/4, Београд

Штампа
Комазец, Инђија

Тираж 100.

ISBN 978-86-7419-460-7

Ово издање је настало захваљујући оствареном уговору о сарадњи између Института за политичке студије и издавачке куће *Theosis Editrice* у Италији (ISBN 979-12-9852-732-4, www.theosiseditrice.com); у оквиру едиције „Православље и геополитика” настале одобрењем Научног већа Института за политичке студије, 2023. године. Ставови изражени у књизи припадају искључиво њеним ауторима.

САДРЖАЈ

<i>Предговор</i> ОДБРАНА СВЕТООТАЧКЕ ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ.....	7
АУТОРИ.....	15
<i>Георгиос Каралис</i> ИСТОРИЈСКИ УВОД.....	17
<i>Георгиос Каралис</i> ПРЕДГОВОР.....	25
<i>Георгиос Каралис</i> ПОГЛАВЉЕ I ЕКЛИСИОЛОГИЈА ПРИМАТА	29
<i>Епифаније Капсалиотис</i> <i>Пајсије Кареотис</i> ПОГЛАВЉЕ II СТАВ СВЕТЕ ГОРЕ	57
<i>Епифаније Капсалиотис</i> <i>Пајсије Кареотис</i> ПОГЛАВЉЕ III УНИШТЕЊЕ АУТОКЕФАЛИЈЕ.....	63
<i>Епифаније Капсалиотис</i> <i>Пајсије Кареотис</i> ПОГЛАВЉЕ IV КЉУЧНА ЛИЧНОСТ КРИТСКОГ САБОРА	89
<i>Епифаније Капсалиотис</i> <i>Пајсије Кареотис</i> ПОГЛАВЉЕ V КРИТИКА ЗАВРШНИХ ТЕКСТОВА КРИТСКОГ САБОРА	97

Георгиос Каралис

ПОГЛАВЉЕ VI	
КРИТИКА ЗАВРШНИХ ТЕКСТОВА КРИТСКОГ САБОРА	129

Василиос Тулумџис

ПОГЛАВЉЕ VII	
ЕКЛИСИОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ПАСХАЛНОГ ПРАВИЛА	149

Василиос Тулумџис

ПОГЛАВЉЕ VIII	
СЕДМИ ВАСЕЉЕНСКИ САБОР, ВУЛИЗМАС И САВРЕМЕНА	
ТУМАЧЕЊА	161

Василиос Тулумџис

ПОГЛАВЉЕ IX	
РУКОПОЛОЖЕЊА КОЈА СУ ИЗВРШИЛИ ЈЕРЕТИЦИ	179

Василиос Тулумџис

ПОГЛАВЉЕ X	
НЕРУКОПОЛОЖЕНИ ОЗИЈА И СВЕТА ТАЈНА СВЕШТЕНСТВА .	209

ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ.....	215
--------------------------	-----

ОДБРАНА СВЕТООТАЧКЕ ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ

Не догађа се често да једна типично православна монографија у једну православну земљу дође преко Италије, класичне римокатоличке земље, иако су аутори, заправо, два православна монаха (Пајсије и Епифаније) и два истраживача богословља (Каралис и Тулумцис). Ова монографија показује да међу Италијанима има оних који критички размишљају о збивањима у свету, па тако и у православљу. Под овом констатацијом, пре свега, мислимо на изузетну издавачку кућу *Theosis Editrice* и њену младу директорку Олимпију Фронцони, захваљујући којој смо дошли у контакт са овим интересантним штивом.

Украјинско питање одавно је стварано¹ и све више је постајало геополитичко, а у том контексту ни судбина руског православља није могла остати под стакленим звоном. То значи да креирање нове реалности на простору Украјине није задирало само у идентитет Малоруса (данас Украјинаца), већ и у црквено устројство и саму еклисиологију.

Управо монографија *Православна еклисиологија и раскол у Украјини* четворице аутора – Епифанија Капсалиотиса, Георгиоса Каралиса, Пајсија Кареотиса и Василиоса Тулумциса – коју објављује Институт за политичке студије у својој едицији *Православље и геополитика*, представља не само обимну богословско-канонску студију једног од најсложенијих проблема савременог православног света, већ и дело потребно савременом човеку који се интересује за ово питање.

Иако сам наслов монографије непосредно упућује на украјински црквени раскол², предмет ове књиге знатно је шири. Украјински случај

¹ Види: *Украинский нацизм в XX-XXI веке: корни и ветви*. Материјали међународној научно-практичкој конференцији (Москва, 4 децембра 2023 године) / ред. Зоран Милошевић, Ростов-на-Дону, 2025, стр. 231; *Украјинско питање данас*, прир. Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабач, 2015. – 172 стр.; Зоран Милошевић, *Од Малоруса до Украјинаца*: прилог проучавању промене културног и националног идентитета Малоруса, Источно Сарајево, Завод за уџбенике и наставна средства, 2008. – 210 стр.

² Украјински црквени раскол је велики спор у православном свету настао 2018. и 2019. године, када је Константинопољска патријаршија дала самосталност (томос) расколничкој Православној цркви Украјине (ПЦУ), чему се успротивила мајка црква – Руска православна црква (РПЦ). Види: Miodrag Šorić, *Ukrajinski crkveni spor i njegove globalne posledice*, <https://www.dw.com/sr/ukrajinski-crkveni-spor-i-njegove-globalne-posledice/a-65209943> (приступљено 29. августа 2026). Упор.: Зоран

за ауторе представља пре свега повод и својеврсну студију случаја посредством које настоје да испитају какве су и куда воде промене у православној еклисиологији, које, углавном, диктира Константинопољска патријаршија. То је једна од најважнијих особености књиге. Она није замишљена као хронологија црквено-политичког спора Москве и Константинопоља, нити као још једна расправа о питању коме историјски и канонски припада Кијевска митрополија. Напротив, аутори полазе од становишта да се испод видљивог сукоба јурисдикција налази далеко дубље питање: шта је Црква, где су њене границе, шта представља апостолско првенство, какав је однос првенства и саборности и под којим условима расколници или јеретици могу бити примљени у црквено општење.

Управо је та намера експлицитно формулисана у самом предговору монографије. Аутори истичу да не желе да читав проблем сведу на „московско-фанарски биполаризам”, односно на опредељивање за једну од две стране. Њихова основна преокупација јесте оно што се, по њиховом мишљењу, дешава са самом еклисиологијом Православне цркве и начином на који се она мења. Зато је тежиште књиге померено са питања црквене дипломатије на богословске претпоставке савремених одлука.

Структура монографије, која је логички утемељена, одговара таквом приступу. После историјског увода и предговора следи десет тематски повезаних поглавља: „Еклисиологија првенства”, „Став Свете Горе”, „Уништење аутокефалије”, „Кључна личност Критског сабора”, два поглавља посвећена критици завршних текстова Критског сабора, затим „Еклисиолошка димензија пасхалног правила”, „Седми васељенски сабор, Вулизмас и савремена тумачења”, „Рукоположења која су извршили јеретици” и, на крају, „Нерукоположени Озија и Света тајна свештенства”. На први поглед ове теме могу деловати разнородно, али их повезује једно централно питање: да ли савремена црквена пракса остаје у континуитету са еклисиологијом светих Отаца Цркве и васељенских сабора.

Милошевич, Украинская и другие болезни русской нации, в: *Украинский нацизм в XX–XXI веке: корни и ветви*, Материалы международной научно-практической конференции (Москва, 4 декабря 2023 года), редактор Зоран Милошевич, Ростов-на-Дону, 2025, стр. 71–76; Зоран Милошевич, О континуитете антиславянской деятельности Фанара, в: *ВЫЗОВЫ православия от митрополита Семашко до наших дней*, материалы международной научной конференции XVII Чтения памяти митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко, 1798–1868). – Белград: Институт политических исследований; Жировичи; Минск: Синодальная историческая комиссия Белорусской Православной Церкви; Минская Духовная семинария; Минская Духовная академия; Центр евразийских исследований Филиала РГСУ, 2025. – стр. 55–65.

Историјски увод Георгиоса Каралиса има важну оријентациону улогу. Он прати развој црквеног поретка од пентархије, преко Великог раскола, развоја аутокефалних Цркава и односа Константинопоља и Москве, све до настанка савременог украјинског проблема. Посебно место заузима реконструкција статуса Кијевске митрополије и догађаја након распада Совјетског Савеза. Аутори наглашавају да 2018. и 2019. године није настало само питање нове аутокефалије, већ проблем који је захватио само разумевање каноничности, црквене јурисдикције и начина превазилажења раскола. Према њиховом тумачењу, одлука Константинопољске патријаршије да прими у канонско јединство (општење) раније свргнуте или непризнате јерархе без поновног рукоположења има значење које далеко превазилази украјинске границе.

Прво поглавље, посвећено „еклисиологији првенства”, поставља теоријски темељ целе књиге. Каралис супротставља класично православно, саборно схватање Цркве персоналистичким и примацијалним обрасцима које везује најпре за римокатоличку еклисиологију, а затим и за одређене правце савремене православне теологије. Главна критика усмерена је на схватање према којем је за јединство Цркве неопходан један видљиви „први” који није само први по части и у оквиру саборског поретка, већ постаје конститутивни услов црквеног јединства. За ауторе је управо преношење таквог обрасца на православу еклисиологију један од кључних проблема савременог богословља.

Такво питање још изразитије долази до изражаја у поглављима „Став Свете Горе” и „Уништење аутокефалије”. Епифаније Капсалиотис и Пајсије Кареотис полазе од тезе да свођење украјинске кризе искључиво на спор Константинопоља и Москве прикрива њене богословске претпоставке. Они каноне посматрају као израз одређене еклисиологије и учења о свештенству, а не као самосталан правни систем који се може тумачити независно од светоотачког предања.

Један од најпровокативнијих делова књиге јесте хипотеза о преображају самог појма аутокефалије. Аутори сматрају да украјински томос не сведочи само о стварању нове аутокефалне Цркве, већ о успостављању новог типа аутокефалије, у којем се независност помесне Цркве ограничава у корист ширих надлежности Константинопољске патријаршије (православни или источни папизам).³ У прилог овој тези

³ Види: Зоран Милошевић, *Источни папизам и покушај потчињавања (дела) Српске православне цркве Фанару, Национални интерес*, бр. 2 (2022), стр. 121–145; Зоран Милошевић, *Фанар и Србска православна црковь, Православный белорусско-балканский сборник*, Редактор Зоран Милошевић, Белград – Жировичи – Минск, Институт политических исследований, 2024, стр. 163–183; Зоран Милошевић,

аутори анализирају статус дијаспоре, право апелације, претходне случајеве Естоније и Грчке, као и изјаве самог Филарета Денисенка, који је накнадно критиковао карактер украјинског томоса и степен стварне самосталности нове црквене структуре.

Овде књига најјасније прелази из богословско-канонске у геополитичку анализу. Аутори украјинско питање, сасвим исправно, доводе у везу са постхладноратовским преуређењем Европе (стварањем Европске уније), ширењем НАТО-а, односима колективног Запада и Русије, жељом истог тог Запада да уништи, односно потчини православље⁴ себи и положајем Константинопољске патријаршије.

Значајно место у књизи заузима Критски (разбојнички) сабор из 2016. године. Њему су непосредно или посредно посвећена чак три поглавља. Аутори у њему виде важну етапу у процесу преобликовања православне еклисиологије. Посебно критикују документ *Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом*, употребу назива „Цркве” за неправославне хришћанске заједнице и ослањање на

Фанар и Српска православна црква, *Српска политичка мисао*, бр. 4, 2023, стр. 161–181.

⁴ Постоје врло релевантни извори у којима се Руска православна црква, а у једном НАТО истраживању и Српска православна црква, третирају као инструменти *руског малигног утицаја*, хибридног деловања или препрека западној политичкој интеграцији, што се може аналитички користити за аргумент о притиску на православне црквене структуре. NATO Strategic Communications Centre of Excellence, *Hybrid Threats: A Strategic Communications Perspective*, пројектни директор Ben Heap, NATO StratCom COE, Riga, 2019. Посебно је значајна студија случаја „Serbian Orthodox Church”. У њој се СПЦ описује као „useful ally for the Kremlin” и као „suitable channel” за досезање српске јавности; наводи се да деловање СПЦ „broadly align[s] with Russia’s interests in the region”, а православне цркве се описују као „particularly effective means to exploit” етничке поделе. У одељку National Security Interests као ризик се наводи повећана подршка православне публике ближим односима са Русијом и удаљавању од ЕУ. Веома је важно, међутим, да сам документ изричито каже да представља истраживачки производ NATO StratCom COE и „does not represent the opinions or policies of NATO or NATO StratCom COE”. Види: *Hybrid Threats: A Strategic Communications Perspective*, Contributing Authors: Dr Sean Aday, Dr Māris Andžāns, Dr Una Bērziņa-Čerenkova, Dr Francesca Granelli, John-Paul Gravelines, Dr Mils Hills, Miranda Holmstrom, Adam Klus, Irene Martinez-Sanchez, Mariita Mattiisen, Dr Holger Molder, Dr Yeganeh Morakabati, Dr James Pamment, Dr Aurel Sari, Dr Vladimir Sazonov, Dr Gregory Simons, Dr Jonathan Terra. Упор.: European Parliament, Resolution of 23 January 2025 on Russia’s disinformation and historical falsification to justify its war of aggression against Ukraine, P10_TA(2025)0006. Ово је званично усвојена резолуција Европског парламента. У тачки 12 Европски парламент осуђује оно што назива московском „експлоатацијом православне религије у геополитичке сврхе”, посебно посредством Руске православне цркве као средства за „influence and exert control over Orthodox populations” у Украјини, Грузији, Молдавији, Србији и другим земљама.

еклисиолошке претпоставке Светског савета цркава. За Каралиса је проблем у томе што се традиционално разграничење Православља и јереси замењује обрасцем у којем различите хришћанске заједнице, у различитој мери, „учествују” у шире схваћеној Цркви. Основни критеријум који аутори супротстављају таквом обрасцу јесте вера.

Посебно је занимљиво седмо поглавље Василиоса Тулумциса о еклисиолошкој димензији пасхалног правила. Наизглед календарска тема овде добија значење важног примера црквене саборности. Тулумцис разликује три међусобно повезана нивоа јединства Цркве: догматски, управни и литургијско-празнични. Управно и литургијско јединство, према њему, нису сами себи сврха, већ спољашњи израз претходно постојећег јединства у вери.

Ова анализа омогућава аутору да и питање календара посматра у светлу шире еклисиологије. Суштину пасхалног правила он сажима као „очување црквеног јединства на свим нивоима”. Поређењем Првог васељенског сабора и Свеправославног сабрања у Константинопољу 1923. године Тулумцис настоји да покаже постојање два различита концепта јединства: једног који полази од заједничке вере Православних Цркава и другог који тежи ширем „свехришћанском” јединству. Календарско питање тако престаје да буде спор о астрономској тачности и постаје показатељ различитих разумевања граница Цркве,⁵ која произлазе из издаје православља од стране неких црквених великодостојника, који су, ради задржавања позиција, скренули у мрачњаштво, тј. окултизам. Није тајна да су управо масони иницирали екуменизам.⁶

⁵ Нови календар у Константинопољској патријаршији увео је патријарх Мелетије IV Метаксакис, који је био масон, дакле окултиста. На званичном сајту Велике ложе Грчке (Μεγάλη Στοά της Ελλάδος) постоји посебна страница посвећена Мелетију Метаксакису. Одмах испод његовог имена стоји:

“Harmony Lodge No. 44” Constantinople, што значи да је припадао Константинопољској ложи „Хармонија” бр. 44. Види: <https://grandlodge.gr/en/tektones/meletios-iv-ecumenical-patriarch-1921-1923/>

(преузето 29. августа 2026). Исто то наводи и Александар Ј. Зервудакис, „Διάσημοι Τέκτονες: Μελέτιος Μεταξάκης”, Τεκτονικόν Δελτίον, бр. 71, 1967. (Αλέξανδρος Ι. Ζερβουδάκης, „Διάσημοι Τέκτονες: Μελέτιος Μεταξάκης” [„Познати масони: Мелетије Метаксакис”], Τεκτονικόν Δελτίον, бр. 71, јануар–фебруар 1967, стр. 25–50.) Τεκτονικόν Δελτίον био је орган Велике ложе Грчке, а аутор Александар Зервудакис и сам је био масон и припадник ложе „Хармонија”.

Зервудакис описује како је Метаксакис доведен у ложу „Хармонија” бр. 44 у Цариграду, како је затражена дозвола Велике оријенте Грчке да буде примљен и затим пише: „Мелетије је примио масонску светлост почетком 1909. године.”

⁶ Yves Marsaudon, часопис Le Temple, „L’Union des Églises”, бр. 3, септембар–октобар 1946. У тексту се наводи да је на самом почетку првих екуменских конгреса интервенција англосаксонских и скандинавских масона била „одлучујућа” (déterminante) и да се њихово деловање непрестано настављало у

Последња три поглавља посебно су важна за разумевање непосредне везе наслова књиге са њеном еклисиолошком аргументацијом. У њима Тулумцис подробно разматра начин на који су Васељенски сабори поступали са епископима који су били повезани са јеретичким групама. Његова главна теза јесте да се мора строго разликовати између епископа који су канонски рукоположени унутар Цркве, а касније скренули у јерес, и лица чије је само „рукоположење” настало изван канонског и благодатног континуитета Цркве. За аутора је то пресудна разлика коју савремена тумачења често занемарују. Акти Седмог васељенског сабора, према његовој анализи, односе се на јерархе код којих је постојао континуитет канонског рукоположења, а не на признавање свештенства насталог независно од Цркве.

То је уједно и непосредан одговор књиге на украјински случај. Аутори одбацују могућност да се примери из древне Цркве механички користе као оправдање за признавање свештенства или епископског достојанства тамо где, према њиховом тумачењу, није постојало ваљано апостолско прејемство. Метод селективног навођења историјских примера Тулумцис критикује као научно и црквено неприхватљив, истичући да ауторитет богословског става не произлази из академског положаја аутора, већ из верности саборском и светоотачком предању.

Управо у повезивању свих ових тема огледа се највећа вредност књиге. Њени аутори не задовољавају се питањем ко је у конкретном украјинском спору поступио канонски исправно, већ приморавају читаоца да се врати основним еклисиолошким категоријама. Шта даје каноничност епископу? Да ли је апостолско прејемство само историјски непрекинут низ рукоположења или подразумева и континуитет апостолске вере? Може ли први међу епископима самостално стварати канонски поредак? Да ли је саборност могућа без заједничке вере? Где су границе примене икономије? Да ли административно уједињење само по себи исцељује раскол? Ово су

правцу хришћанског јединства, тј. екуменизма. Види: https://demystification-clouseau.blogspot.com/2008_08_31_archive.html (преузето 28. августа 2026); упор.: Monk Seraphim (Zissis), „Some Preliminary Notes on the Influence of Freemasonry on Early Greek Ecumenism”. Зисис детаљно разматра везе раног грчког екуменизма са масонеријом и посебно патријархе Јоакима III и Мелетија IV Метаксакиса, као и грчке теологе Николаоса Лувариса, Димитриоса Баланоса и Амикаса Аливизатоса. Он тврди да је у првим деценијама XX века постојао снажан масонски и теозофски напор усмерен на промовисање „inter-religious and inter-Christian Ecumenism” и да случај Мелетија Метаксакиса представља посебно јасан пример тесне повезаности масонерије и екуменизма у његовим раним фазама. Some Preliminary Notes on the Influence of Freemasonry on Early Greek Ecumenism by Monk Seraphim (Zissis), <https://nftu.net/some-preliminary-notes-on-the-influence-of-freemasonry-on-early-greek-ecumenism-by-monk-seraphim-zissis/> (преузето 30. августа 2026).

питања која књигу чине релевантном далеко изван конкретног украјинског случаја.

Посебна вредност српског издања, дакле, огледа се и у чињеници да домаћој научној и црквеној јавности чини доступним један изразито критички поглед на процесе који већ више година потресају православни свет, па и саму Српску православну цркву. За српског читаоца тема има додатну тежину због положаја Српске православне цркве у систему помесних Православних Цркава, њених историјских односа са Константинопољем и Москвом, али и због ширег питања аутокефалије, црквеног јединства и односа канонског поретка према савременим политичким границама, као и због положаја Српске Цркве у Црној Гори, БиХ, Хрватској и другде.

Православна еклисиологија и раскол у Украјини стога је најбоље читати као програмску, критичку одбрану разумевања светоотачке православне еклисиологије, а не као неутралну хронику украјинске црквене кризе.

Стога препоручујемо ово изузетно штиво за читање и редефинисање не само праксе екуменизма него и схватања источног папизма, константинопољске аутокефалије дате расколницима у Украјини, важности календара и других питања од важности за Цркву и православље.

Др Зоран Милошевић, научни саветник

АУТОРИ

Епифаније Капсалиотис

Рођен је 1969. године у Атини. Замонашио се 1995. године. Сада живи као пустињак у испосници Капсала на Светој Гори.

Георгиос Каралис

Већ дуго низ година ради као лекар специјалиста нуклеарне медицине. Рођен је у породици са дугом свештеничком традицијом, а отац, који је био теолог, парохијски свештеник у Атини и декан Атинске архиепископије, још од детињства га је усмеравао ка проучавању старогрчког језика и теологије.

Потом је продубио своје познавање патристике под руководством познатог теолога Џона С. Романидиса. Десет година био је уредник часописа „Italia ortodossa”. Објавио је велики број чланака у грчком часопису „Orthodoxos Typos”, одржао предавања у бројним православним парохијама, као и за Methexis (удружење теолога), у сарадњи са Универзитетом у Атини.

Објављен је и зборник радова у којем се налази његов рад “*Principi di transumanesimo e considerazione della natura in quanto necessità*”, Atene 2021.

Држи предавања из патристике на YouTube каналу Teologia 1 и сарађује са издавачком кућом Theosis Editrice, са којом ради на објављивању већег броја књига.

Објавио је три ауторске књиге код издавачких кућа Asterios и Appunti di Viaggio: *Chiesa, terapia per la malattia dell'uomo* (2002); *La voce dei padri. Antologia tematica dei padri della Chiesa* (2005); *La “follia” di Dio e la “saggezza” dell'uomo. Percorsi fra teologia e spirito dell'epoca* (2017).

Приредио је и више издања: Padre Justin Popović, *San Serafino di Sarov. Vita e miracoli* (2002); San Marco l'Eremita, *La legge spirituale* (2006); Giovanni Romanidis, *Il peccato originale* (2008); Giovanni Romanidis, *Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale* (2010); Giovanni Romanidis, *Conoscere nel non conoscere. Appunti di dogmatica patristica* (2015).

Пајсије Кареотис

Рођен је у Арети, у области Илија у Грчкој, 1962. године. Замонашио се 1983. године. Предавао је иконографију у светогорској

школи Атонијади. Сада је геронда (старац) у келији Светих архангела у Кареји, која припада српском манастиру Хиландару на Светој Гори.

Василиос Тулумџис

Рођен је у Калифитосу, Драма, у Грчкој. Студирао је теологију на Одсеку за теологију Богословског факултета Аристотеловог универзитета у Солуну, а затим је завршио постдипломске студије на Богословском факултету Универзитета у Атини, на Одсеку за систематску теологију, где је стекао специјалистичку диплому из догматике.

Од марта 2023. године похађа докторске студије на Одсеку за теологију Богословског факултета Универзитета у Атини, у области патристичких студија, историје догмата и симболике.

Као монографију објавио је студију под насловом *Il quadro ecclesiologico e le condizioni di accettazione degli eretici secondo gli atti del settimo concilio ecumenico. La fede come fondamento dell'unità della Chiesa*, Atene 2022.

ИСТОРИЈСКИ УВОД

Ова књига састоји се од продубљених студија о недавним променама у православној еклисиологији, насталим под утицајем екуменског покрета, које су нарочито дошле до изражаја током украјинског питања. Ради потпунијег и лакшег разумевања изложених појмова, посебним расправама претходи следећа историјска анализа.

Пре Великог раскола 1054. године, почев од Четвртог васељенског сабора 451. године, у Цркви се временом утврдила институција пентархије: пет патријаршија имало је свака своју јурисдикцију. То су биле Римска, Цариградска, Александријска, Антиохијска и Јерусалимска патријаршија.

Римска патријаршија имала је првенство части зато што је град Рим био престоница Римског царства. Исто првенство части потом је 28. каноном Четвртог васељенског сабора дато Цариградској патријаршији, пошто је 395. године Цариград постао престоница Источног римског царства, односно „Други Рим”. Цариградска патријаршија је стога постала друга у поретку.

Свака патријаршија имала је сопствени синод. Постојали су помесни, обласни синоди и синоди на патријаршијском нивоу. Сваки епископ учествовао је у синоду и имао исто достојанство као и први међу члановима синода – митрополити, архиепископи или патријарси – то јест, укратко, био је независан у доношењу одлука које се тичу његове епархије. Први у синоду није располагао апсолутном влашћу и није могао да се меша у питања неке помесне Цркве уколико она то од њега није затражила.

Када би се појавио догматски проблем, епископи би се састајали на сабору како би покушали да га реше. На сабору је глас сваког епископа имао исту тежину као и глас првог у сабору.

Када би јерес захватила саборну (универзалну) Цркву, цар у Цариграду, а не римски епископ или цариградски патријарх, сазивао је Васељенски сабор ради решавања проблема. На таквом сабору сви епископи били су слободни да учествују и нико није могао да им онемогући учешће. Ако би неко учење било препознато као јерес, сваки епископ који није потписао саборска акта сматран је јеретиком и био је изложен прогону од стране цара. Јеретички епископи аутоматски су губили свештенички чин и, према томе, више нису могли да врше ваљане Свете тајне.

„По акривији”, односно строгом применом канонског права, нико их не би могао поново примити у саборну Цркву, јер истински православни епископ, будући да је сматран достојним да прими епископско рукоположење – за шта су неопходни православност, ортопраксија и најмање стадијум очишћења – не пада у јерес. Пад у јерес значи да у стварности није био достојан. Ипак, поједини епископи који су, иако рукоположени од стране саборне Цркве, пали у јерес, могли су, уколико би признали своју грешку и затражили опроштај, бити поново примљени одлуком сабора „по икономији”, односно ублажавањем строгости закона – због слабости палог човека – са циљем да се човек врати строгости закона.

У хришћанском Истоку епископи су били нарочито навикнути да учествују на саборима и расправљају, па је на Васељенским саборима учествовао велики број епископа са Истока, док их је са Запада долазило мало. Римски епископ је, поред тога, имао обичај да шаље своје изасланике који су у његово име потписивали саборска акта и одлуке.

Међу различитим задацима Васељенског сабора јесу утврђивање истините православне вере, доношење канона и додељивање аутокефалије – самоуправе – Црквама. Тако је, на пример, Трећи васељенски сабор доделио аутокефалију Кипарској цркви, а Четврти васељенски сабор Јерусалимској цркви. Аутокефалију може доделити и патријаршија. Грузијска црква ју је, на пример, добила од Антиохијске патријаршије у V веку. Одређеним процесом помесна Црква може захтевати и на крају стећи аутокефалију у односу на патријаршијску Цркву под чијом се јурисдикцијом претходно налазила. Аутокефалија представља потпуну самоуправу једне Цркве – поседовање сопствене јурисдикције – односно независност која је, ипак, подложна одређеним ограничењима; на пример, ниједна помесна Црква не може бити аутокефална изван свеправославног сабора.

Великим расколом 1054. године Римска патријаршија одвојила се од преостале четири патријаршије. Римска патријаршија увела је *Filioque*, што представља измену Символа вере – за Латине Свети Дух исходи „од Оца и Сина”, уместо „од Оца” – као и нове црквене обичаје. Њена јурисдикција простирала се на Западу, али не и на јужну Италију, која је припадала Цариградској патријаршији. Током XI века Нормани су освојили јужну Италију, ставили је под власт Римске патријаршије и приморали становништво да прихвати латинске обичаје и формулу *Filioque*.

На крају Првог крсташког рата, 1099. године, основана је Латинска патријаршија у Јерусалиму, због чега се грчки, канонски патријарх јерусалимски склонио у Цариград. Затим је 1204. године, током Четвртог крсташког рата, Цариград освојила и опљачкала војска

латинског Запада. Цар и цариградски патријарх протерани су из града и склонили су се у Никеју. У Цариграду је основана Латинска патријаршија, док је грчко свештенство било приморано да положи заклетву на послушност Риму. Расцеп између Рима и четири патријаршије тиме је додатно продубљен.

Цариград је 1261. године поново освојио Михаило VIII Палеолог, након чега је грчка патријаршија враћена у своје првобитно седиште.

Касније, док се на Западу власт римског папе прекомерно развијала – папизам – на Истоку је Цариградска патријаршија, „Други Рим“, пала под власт Османлија. Они су у цариградском патријарху видели врховног поглавара целокупне Православне цркве, коме су све патријаршије морале да се потчине. На основу закона османског султана постао је поглавар Рума – Ромеја, односно оних који припадају „православној нацији“ – то јест етнарх, патријарх коме су признате и функције грађанског поглавара православног становништва.

Цариградска црква постала је Мајка Црква, а све остале Цркве сматране су Црквама кћерима. Цариградска патријаршија могла је да додељује аутокефалију томосом – декретом. Када би нека помесна Црква одлучила да својим сабором прогласи аутокефалију, могло се догодити да Цариградска црква не жели да призна њен нови статус. Тада би „Црква кћи“ остајала ван општења са осталим православним Црквама све док јој Цариградска патријаршија не преда томос о аутокефалији. По пријему томоса, „Црква кћи“ званично би постајала „сестринска Црква“.

У историји постоје бројни случајеви у којима Цариградска патријаршија није одмах доделила томос о аутокефалији, као, на пример, у случају Грчке и Руске цркве. Балкански народи су, након тешких борби за независност од Османског царства, захтевали од Цариградске патријаршије да им додели аутокефалију и добили су је, али не без сукоба. Поред Српске, Румунске и Бугарске цркве, и друге Цркве добиле су аутокефалију, тако да је укупан број достигао четрнаест аутокефалних Цркава које су се налазиле у пуном јединству вере.

Краљевина Грчка створена је 1832. године од стране Уједињеног Краљевства, Француске, Руског царства и Краљевине Баварске на Лондонској конференцији, након Грчког рата за независност – сукоба који су народи Грчке водили од 1821. до 1829. године ради ослобођења од Османског царства.

Нови владар Отон I је 27. јула 1833. године прогласио „Црквени статут“, којим је било предвиђено оснивање Светог синода у новој држави, уз присуство краљевског комесара. Први комесар био је свештеник, али и министар, Теоклитос Фармакидис, док је на чело

Светог синода постављен атински митрополит Неофит. Цариградска патријаршија није прихватила законитост тог статута зато што је владар био католик, али је касније, 1852. године, након што је утврђено да ће на челу синода увек бити атински митрополит, признала аутокефалију.

Антиохијска патријаршија је у V веку доделила аутокефалију Грузијској цркви, која јој је канонски припадала, али је 1811. године аутокефалију Грузијске цркве непрописно укинуо тадашњи руски цар. Потом је 1917. године у Тбилисију одржана прва црквена скупштина, која је законски потврдила обнову аутокефалије Грузијске цркве, укинувши положај егзарха и обновивши титулу католикоса-патријарха. Московска патријаршија није прихватила те поступке и формално је признала аутокефалију Грузијске цркве тек 1943. године. Цариградска патријаршија, међутим, није признавала Москви власт да додељује аутокефалију. На крају је 1990. године Цариградска патријаршија потврдила аутокефалију Грузијске цркве, на иницијативу цариградског патријарха Димитрија I.

Кијевска Рус, чије је обраћење у Православље започело у X веку, у почетку се налазила под јурисдикцијом Цариграда. Седиште митрополита – који је сваки пут био Грк – налазило се у Кијеву и ту је остало и након распада Руси на независне кнежевине, процеса који је започео средином XII века. Током монголске владавине, од 1240. до 1480. године, изабрани митрополити били су, напротив, углавном Руси и одлазили су у Цариград да би их патријарх хиротонисао.

Митрополит Максим, који је изузетно био Грк, преместио је 1299. године своје седиште из Кијева у Владимир. Тада је Лав I Галицијски, који је био кијевски кнез и краљ Рутеније – Краљевине Галиције и Волиније – затражио од цариградског патријарха Јована XII оснивање друге митрополије која би обухватила територије његовог краљевства. Године 1303, док је на престолу био Јуриј I Галицијски, нови цариградски патријарх Атанасије I коначно је основао Галичку митрополију, уз дозволу цариградског цара Андроника II Палеолога.

Тако су сада постојала два митрополита: Максим у Владимиру и Нифонт у Галичу, као и две Цркве – Црква Велике Руси и Црква Мале Руси. Максим и Нифонт умрли су 1305. године, а 1308. године патријарх Атанасије I хиротонисао је Петра за митрополита Кијева и целе Руси. У одсуству митрополита у Галичу, он је фактички био и администратор те митрополије. Петар је годину дана боравио у Кијеву, затим се преселио у Владимир, а најзад 1325. године у Москву, на захтев великог московског кнеза Ивана Калите, који је желео да политички ојача кнежевину.

Између 1315. и 1317. године цариградски патријарх Јован XIII основао је трећу митрополију – Литванску – која је 1355. године уједињена са Галичком митрополијом. Литванско-галичка митрополија

укинута је 1371. године, али је Галичка митрополија наставила да постоји све до 1389. године. На крају је Рус од 1390. до 1441. године имала јединствену митрополију.

Године 1441, након што је Ферарско-флорентински сабор прогласио унију – која се убрзо показала неуспешном – између Православне и Римокатоличке цркве 1439. године, на основу које је Православна црква признавала папску власт, Синод Руске цркве одбацио је унију и одрекао се Исидора, митрополита Кијева и целе Руси, који је био хиротонисан у Цариграду и који је унију потписао.

Пољско-литвански владари наставили су да признају Исидора као митрополита, па је тако настала Митрополија Кијева, Галиције и целе Руси, са седиштем најпре у Новогрудку, а затим у Вилњусу, која се налазила под Цариградском патријаршијом и била супротстављена Митрополији Кијева и целе Руси, са седиштем у Москви, која је желела да постане аутокефална Црква. Ова друга је 1448. године потврдила своје одвајање од Цариграда на сабору у Москви, који је представљао читав народ Божји схваћен као јединство клира и верника. Сабор је изабрао новог митрополита, Јону, који је хиротонисан у Русији без одобрења цариградског патријарха.

После Јонине смрти, 1461. године изабран је Теодосије, први који је носио титулу митрополита Москве и целе Руси. Нова титула означавала је да је московско седиште од тада само по себи митрополитско седиште, а не тек привремено место боравка кијевског митрополита. Цариград није признао аутокефалију Руске цркве – Митрополије Москве и целе Руси – све до 1589. године, када је патријарх Јеремија II Транос својим декретом формализовао постављење митрополита Јова за патријарха Москве и целе Руси.

Године 1596. цариградски патријарх, јерусалимски патријарх, александријски патријарх – који је представљао антиохијског патријарха – и многи митрополити учествовали су на великом сабору у Цариграду, који је потврдио оснивање Московске патријаршије. Исте године митрополит Кијева, Галиције и целе Руси потписао је изјаву о спремности за поновно уједињење са Римом – Брестовска унија – чиме је митрополија претворена у Рутенску унијатску цркву, Цркву *sui iuris* унутар Римокатоличке цркве.

Међутим, цариградски патријарх је 1620. године основао нову Митрополију Кијева, Галиције и целе Руси за оне Рутене који су желели да остану у Православној цркви. Та митрополија је 1686. године прешла под јурисдикцију Москве и добила назив „Кијевска митрополија”, што је Цариградска патријаршија прихватила 1687. године. Московска патријаршија укинута је 1721. године реформом Цркве коју је спровео Петар Велики и замењена Правитељствујушчим светим синодом – синодом од десет или дванаест епископа којим је

председавао протос, односно први, митрополит или архиепископ, а над којим је надзор вршио царски обер-прокурор са правом вета.

После Руске револуције 1917. године Московска патријаршија је обновљена, а Кијевска митрополија постала је Украјински егзархат Руске цркве. Ипак, у кратком периоду од 1917. до 1921. године постојала је Украјинска Народна Република, независна држава која је довела до оснивања Украјинске аутокефалне православне цркве, коју, међутим, православне Цркве нису признале.

Пређимо сада на новије украјинско питање. Крајем осамдесетих година XX века, у западним областима Украјине, на таласу све снажнијих национално-сепаратистичких осећања, многи православни верници прешли су у неканонску Украјинску аутокефалну православну цркву и Украјинску гркокатоличку цркву.

Руска црква је 1990. године уздигла Украјински егзархат на степен Украјинске православне цркве, помесне самоуправне Цркве са широким правима аутономије, али и даље под јурисдикцијом Москве. Њен предстојатељ био је митрополит кијевски и све Украјине Филарет Денисенко. Распадом СССР-а 1991. године Украјина је постала независна држава. Украјинска црква је исте године поднела Московској патријаршији званичан захтев за аутокефалију, али јој она није додељена.

Филарет је 1992. године, заједно са појединим припадницима свештенства и парохијанима, напустио Московску патријаршију и основао Украјинску православну цркву Кијевске патријаршије, коју православне Цркве нису признале. Руска црква је Филарета лишила свештеничког чина, а потом га је 1997. године анатемисала. Московска патријаршија обавестила је све остале патријаршије о Филаретовом свргнућу и оне су га прихватиле. Ни епископи Цариградске патријаршије ни епископи других православних Цркава нису одржавали црквено општење са патријархом Филаретом нити са другим епископима Кијевске патријаршије.

Украјински парламент је 2016. године затражио од Цариградске патријаршије да Украјинској цркви додели аутокефалију, а тај захтев је 9. априла 2018. поновио украјински председник Порошенко у обраћању цариградском патријарху Вартоломеју I. Предстојатељи Макарије Малетич и Филарет Денисенко, заједно са осталим епископима Украјинске аутокефалне православне цркве и Украјинске православне цркве Кијевске патријаршије, упутили су еклитон – апелацију – Цариградској патријаршији, тражећи да буду примљени у канонски поредак.

Поступак ових епископа је, међутим, антиканонски, јер, према канонима Пидалиона, не постоји власт виша од сопствене патријаршије којој би се могла упутити апелација: само свеправославни сабор може

доносити одлуке које се односе на сваку Цркву и патријаршију. Синод Цариградске патријаршије је, пошто је јавно изјавио да Украјину сматра подручјем сопствене канонске одговорности, а претензије Московске патријаршије на ту територију незаконитим, 11. октобра 2018. године примио у општење све епископе Украјинске аутокефалне православне цркве и Украјинске православне цркве Кијевске патријаршије, без њиховог покајања и без понављања њихових рукоположења, чиме су ретроактивно призната рукоположења извршена током раскола.

Поред тога, најављено је да ће се приступити додељивању аутокефалије Украјинској цркви, услед чега је Московска патријаршија прекинула општење са Цариградском патријаршијом. Ови поступци Цариградске патријаршије су антиканонски зато што она није црквени суд виши од осталих патријаршија и зато што Украјина не припада њеној јурисдикцији, иако је она настојала да докаже супротно.

Два месеца касније, 15. децембра 2018. године, Вартоломеј I сазвао је у Кијеву ујединитељски сабор. Уместо њега сабором је, у својству председавајућег, руководио епископ Емануил из Француске. На овом сабору, на којем није учествовао канонски митрополит Онуфрије из Украјинске православне цркве Московске патријаршије, предложена је аутокефалија Украјинске цркве, а Епифаније Думенко изабран је за митрополита Кијева и све Украјине. Епископи Украјинске аутокефалне православне цркве, епископи Украјинске православне цркве Кијевске патријаршије и неколико епископа Украјинске православне цркве Московске патријаршије ушли су у састав нове Украјинске православне цркве.

Убрзо потом, 5. јануара 2019. године, Цариградска патријаршија доделила је овој Украјинској православној цркви томос о аутокефалији. Вартоломеј I предао га је Епифанију наредног дана у Цариграду. Поједине Цркве признале су Украјинску цркву као петнаесту аутокефалну Цркву Православне цркве, док је друге, међу којима је и Руска црква, нису признале. Московска патријаршија сматра да Украјина припада њеној канонској територији и као јединог митрополита Украјинаца признаје Онуфрија, а не Епифанија Думенка. Тако у Украјини данас постоје два митрополита Кијева и све Украјине: Епифаније, кога признају Цариградска патријаршија и поједине Цркве, и Онуфрије, кога признају Московска патријаршија и друге Цркве.

ПРЕДГОВОР

Канонски услови неопходни за захтевање и стицање аутокефалије јесу следећи:

1. стварање – постојање – независне националне државе, по могућности православне, али не нужно;

2. из тога произлазеће и одговарајуће уверење о неопходности црквене аутокефалије, као последице државне независности и у складу са њом;

3. изражена воља народа и сагласност државе.

Као „канонска основа” сматра се стварање или појава независне државе, државно-политичко разграничење и канонско начело изражено у два канона.

Седмнаести канон Четвртог васељенског сабора гласи:

„Ако је неки град основан по заповести царске власти, или би тек требало да буде основан, нека поредак црквених парохија следи иста мерила као грађанске и јавне одредбе.”

Тридесет осми канон Трулског сабора поново потврђује:

„И ми чувамо правило које су установили наши Оци, а које гласи овако: „Ако је неки град основан царском влашћу или поново основан, нека и поредак црквених питања следи грађанске и јавне норме.”“

То значи да се црквена питања обично усклађују са политичким – обично, али не нужно; под одређеним условима, а не без разлике.

Ово канонско начело важно је зато што, *mutatis mutandis*, „допушта” уређивање канонских територија, припајање и потчињавање или, супротно томе, ослобађање и раздвајање, аутономију и аутокефалију, под условом да су испуњени одговарајући канонски захтеви.

Након свега реченог, зашто смо желели да напишемо књигу о православној еклисиологији и украјинском питању?

Говорећи и у име осталих аутора, желео бих пре свега да италијанском читаоцу разјасним две ствари:

1. Није нам намера да утврђујемо којој патријаршији – Цариградској или Московској – Украјина канонски припада, нити да ли она има или нема право на аутокефалију. Историјска анализа коју смо претходно изложили већ пружа одговор. Украјина јасно припада Московској патријаршији и има право да тражи аутокефалију – 17. канон Четвртог васељенског сабора и 38. канон Трулског сабора – али

би захтев требало да долази од целокупне Украјинске цркве, а не само од једног њеног дела. Да су проблеми били само ови, не бисмо се изложили великом напору систематског анализирања Отаца Цркве и Васељенских сабора.

2. Не желимо да прихватимо логику извесног московско-фанарског биполаризма и да једној од две стране приписујемо да је у праву, а другој да греши, заузимајући на тај начин страну.

У овом колективном раду бавили смо се оним што се у црквеном погледу дешава у Православној цркви, начином на који се мења њена еклисиологија и питањем зашто Московска патријаршија тешке канонске грешке Цариградске патријаршије не разматра и не користи у богословском смислу, већ се ограничава на одговоре на споредна питања.

Приликом додељивања аутокефалије Украјини, Цариградска патријаршија поступала је веома другачије него приликом додељивања других аутокефалија. Украјина представља јединствен случај и показује развој православне еклисиологије под утицајима екуменског покрета.

На ујединитељском сабору у Кијеву, сазваном 15. децембра 2018. године, учествовали су свргнути Филарет Денисенко и епископи које је он хиротонисао, међу којима и садашњи предстојатељ Епифаније Думенко. Поред тога, на ујединитељски сабор дошли су из Америке и епископи који нису канонски хиротонисани.

Проблем који се поставља јесте следећи: зашто Цариградска патријаршија није сазвала свеправославни сабор? И зашто себе сматра црквеним судом вишим од свих осталих патријаршија? И зашто је као „православне епископе” признала епископе који су били свргнути, или које су рукоположили свргнути епископи, или који су примили неваљано рукоположење – наметнуто америчком политиком?

Да је Цариградска патријаршија желела да примени каноне, морала би поново да хиротонише ове епископе или, прецизније речено, да их хиротонише за православне епископе. Зашто то није учинила? Свакако, то не би могла лако да учини, али остаје чињеница да то није учинила.

Ова антиканонска одлука Цариградске патријаршије има тачно одређен циљ – да утврди следећа схватања:

1. Цариградски патријарх сам, без сабора, може да додели еклисијалност. Он може самостално доносити одлуке као да је папа Истока, а општење са њим довољно је да било којој Цркви или расколничкој или јеретичкој црквеној групи додели еклисијалност и каноничност.

2. Примењује се екуменска еклисиологија према којој Православна црква није једна, света, саборна и апостолска Црква, већ учествује у њој, као што и друге Цркве у њој учествују у различитом

степену. Свим Црквама на Западу признаје се еклисијалност која се више не може оспоравати.

Седми васељенски сабор из 787. године, заједно са шест претходних Васељенских сабора, сажето је изложио и потврдио ранију саборну и канонску традицију Цркве, представљајући стабилну и недвосмислену референтну тачку у погледу начина примања јеретика. Иако је Цариградска патријаршија овај сабор користила као еклисиолошки модел за признавање украјинских расколника и нерукоположених, чини се да ниједно еклисиолошко начело није било испоштовано, што је довело до тога да раскол није превазиђен, већ је само додељена титула „канонске Цркве”. Према томе, такав начин нема никакве везе са начином поступања и духом Седмог васељенског сабора. А Московска патријаршија није одговорила на ово изузетно важно и антиканонско питање.

Случај Озије из Старог завета, међутим, показује да је грех изругивања Светој тајни свештенства толико тежак да може изазвати одговор самога Бога.

Овај поступак очигледно се уклапа у општи дух омаловажавања и маргинализовања патристичког предања, које се, у виду хибридне теологије, од стране црквених институција користи искључиво ради служења „политичкој коректности” и усклађивања са световним властима.

ПОГЛАВЉЕ I

ЕКЛИСИОЛОГИЈА ПРИМАТА

Увод

Црква, одвојена од заједнице (communio) обожених, престаје да буде Тело Христово и своди се на људску творевину. У епохи која настоји да живо искуство Светих Отаца замени новим теолошким конструкцијама, неопходно је скренути пажњу на преображаје који су обележили савремену еклесиологију. У том духу, ово разматрање полази од пажљивог сагледавања насталих промена, како би се осветлио пут који је довео до губљења црквеног предања.

Историјски, теолошки и критички осврт

1. Латинско схватање Петровог примата

Према Латинима, саборна (универзална) Црква јесте заједница апостола са Петром. Другим речима, то значи да су апостоли, оснивајући помесне Цркве, остављали епископе као своје наследнике. На пример, апостол Павле основао је помесну Цркву у Атини и у њој као свог наследника оставио епископа Дионисија Ареопагита, који је рукоположио другог епископа као свог наследника, и тако редом, све до данашњег атинског епископа. То је, према римокатолицима, „апостолско прејемство”.

Павле је установио помесну Цркву, Атинску цркву. Петар је, међутим, према римокатолицима, основао Римску цркву, био њен први епископ, а потом као свог наследника оставио Лина, кога је затим наследио Анаклет, и тако све до данашњег римског папе.

За римокатолике је личност Петра веома важна, јер је на њему Христос основао Цркву¹.

¹ „Када дође Исус у крајеве Кесарије Филипове, упита ученике своје говорећи: ‘Шта кажу људи, ко је Син Човечији?’ А они рекоше: ‘Једни да је Јован Крститељ, други Илија, а други Јеремија или који од пророка.’ Рече им: ‘А ви шта кажете, ко сам ја?’ А Симон Петар одговори и рече: ‘Ти си Христос, Син Бога живог.’ А Исус одговори и рече му: ‘Блажен си, Симоне, сине Јонин, јер ти то нису открили тело и крв, него Отац мој који је на небесима. А и ја теби кажем да си ти Петар и на том камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати. И даћу ти кључеве Царства небеског; и што свежеш на земљи биће свезано на небесима, и што разрешиш на земљи биће разрешено на небесима.’ Тада заповеди ученицима својим да никоме не кажу да је Он Христос” (Мт 16, 13–20).

Морамо запазити, а то је од суштинског значаја, да – према римокатолицима – Христос своју Цркву није оставио у Петровој вери, него у самом Петру, то јест у личности!

То је, дакле, персонална Црква!

Наравно, Петар је био смртан и није могао да живи вечно, па му је био потребан заменик који би, после његове смрти, преузео оно што је Христос дао Петру и постао Петар. Тај заменик је, према римокатолицима, римски епископ и папа. И други апостоли су, када су умрли, оставили заменике у различитим помесним Црквама. Ти заменици, који су имали и имају општење са Петром, то јест са папом као универзалним првим, чине саборну Цркву.

Саборна Црква не постоји ако нема општења са римским папом: Петрова личност је та која јемчи Истину и апостолност Цркве. А пошто је папа, по вољи Божјој, непогрешив када говори *ex cathedra*, не постоји могућност да саборна Црква падне у јерес. Ако неки други епископ падне у јерес, папа га смењује, па је, према томе, само Петар јемац православности! Они који су се одвојили од првога, то јест од Петра, створили су јереси.

Тако латински традиционалисти сматрају да је саборна Црква заједница помесних Цркава са римским папом, од кога добијају јемство Истине. А пошто су епископи помесних Цркава наследници апостола, Црква је персонална заједница епископа са папом (персонално схватање Цркве). Заједница личности, то јест различитости, потребује једну непогрешиву личност, јер те различитости имају различите и међусобно супротстављене мисли, слободе и воље. Ако се жели да овај модел функционише, неко мора бити непогрешив.

Пошто протестанти немају ни апостолско прејемство (прејемство апостола, то јест епископа), ни општење са папом, за Латине су они само црквене заједнице, а не Црква. Али ни православни, према овом еклисиолошком моделу (који се у првом реду не бави вером, већ само Петровом личношћу), не могу бити једна, света, саборна (универзална) и апостолска Црква, јер, додуше, имају апостолско прејемство (имају канонске епископе, док их протестанти немају), али немају лично општење епископа са првим, то јест са Петром, односно са римским папом. Зато Латини православне признају само као помесне Цркве.

Овде се нећу бавити оповргавањем ових схватања. О томе су Оци много писали и не бих имао шта ново да додам. Осврнућу се само на неке критике ове еклисиологије које су изнели римокатолички теолози који су читали Оце Цркве.

2. Постпатристичка теологија и развој Откривења

Један латински епископ, познавалац Отаца, рекао је у једном екуменском разговору ²: „Ако ми католици желимо да разумемо Свештенство, морамо да проучимо како су га Оци изразили и како оно функционише у Православној цркви.” Затим је наставио: „Нажалост, ми Латини смо веома рано прешли на постпатристичку теологију, јер смо прихватили теорију еволуције у теологији.” Према овом схватању, човеков ум је устројен тако да Бога може разумети интелектом. Другим речима, сваки пут када Бог жели да се открије, потребни су му људи који су развили свој интелект. А интелектуално стање човечанства, наравно, развија се, па је, према томе, свако Божје Откривење зависило од интелектуалног стања људи одређене епохе.

Према томе, оно што су апостол Павле и древна Црква могли да разумеју о Богу зависило је од епохе у којој су живели, када је човеково разумевање одражавало његово још увек „дечје” стање. Дете не може да разуме Истину као зрео човек. Свака наредна епоха, стога, омогућила је човеку да Божјој Речи приступи дубље него што је то могао у претходној. Напредак човека подразумева да се његов умни развој усавршава током година. Човек је био дете, растао је, сазрео и сада је достигао дубље разумевање. Данас, дакле, са вишим „умним” нивоом, Откривење разумемо прецизније него апостоли и Оци ранијих епоха.

Западна хришћанска традиција, као израз таквог начина мишљења, у стварности није заинтересована за проучавање теологије Отаца Цркве, који се сматрају превазиђеним: они се читају само из историјске и упоредне перспективе.

Такав развој почива на папском примату. Ко, уосталом, може да гарантује да се развој одвија у складу са Божјом вољом, а не према личним интересима? Само папа. Али је тако саборна Црква постала папска Црква и удаљила се од Истине Отаца и богослова.

Католички епископ је наставио:

„Оно што ме посебно забрињава јесте то што се и Свештенство мења. Другим речима, папа постаје једини католички епископ и намесник Христов. Апостоли, дакле, нису једнаки, већ само Петар изражава саборност, а сви остали га следе. Следствено томе, ни епископи нису једнаки: само први изражава апсолутно, а општење са њим чини некога католиком. Од Пија IX претворени смо у праву папску Цркву. Од тог тренутка Историја Римокатоличке цркве поклапа се са Историјом папа.”

² Нека нам читалац опрости што не наводимо име, будући да је реч о приватном разговору између аутора и римокатоличког епископа.

3. Апостолско прејемство у Православној цркви

За Православну цркву, апостолско прејемство није персонални низ епископа од апостола до данас. Пре свега, апостоли нису били епископи одређеног града, јер су ишли из града у град и проповедали хришћанство. Друго, када би пролазили кроз неки град, апостоли нису остављали личност епископа, већ су образовали заједницу која је имала веру и живот апостола. Та заједница би затим изабрала за предстојатеља некога ко је имао посебне дарове Духа, а апостоли би на њега полагали руке, потврђујући дарове које је већ примио од Духа. Према томе, имајући у виду ова запажања, апостолско прејемство није персонално, него је пре свега вера у Христа и живот у Христу. То су Православље и ортопраксија. Нема Православља без живота у Христу, нити има живота у Христу без Православља. Православни епископи се као такви признају не само зато што су рукоположени од апостола, то јест не само на основу свог рукоположења, већ и зато што је заједница у њима препознала исту веру и исти живот у Христу који су имали апостоли, па их је зато сматрала способнима да воде народ у Православљу и ортопраксији. Православно учење може бити изражено на различитим језицима и може користити различиту терминологију ради разграничења од јереси, али се не развија у смислу промене вере.

4. Теологија у Православној цркви

За Православну цркву теологија није аутономно интелектуално знање човека, већ учешће (μετοχή) у божанском животу, то јест искуствено познање које се црпи са Извора живота. Када би теологија била интелектуално знање, морала би нам бити загарантована академским критеријумима и одговарајућим звањима. Савремени човек види и зна да се теологија предаје на универзитетима, из којих излазе дипломци са академским звањем „теолога”, али истинска теологија није то.

Чињеница је да медицина, према својим академским критеријумима, захтева одређена емпиријска знања како би лекар могао да примени терапију. Физика захтева познавање закона који управљају природом, закона заснованих на емпиријским подацима, односно експериментима и посматрањима. Који год универзитет и факултет неко похађао, неопходно је да уверљивим доказима, које академска заједница предлаже и оцењује, покаже да влада материјом и да је способан да ради без стварања забуна и грешака. Теологија би, као одговарајући еквивалент, морала од теолога да захтева да Бога познају искуствено. Такво познање, међутим, не уклапа се у појам „научног” доказа. Оно се не може емпиријски ни потврдити ни оповргнути. Стога је појам академске теологије као науке, једноставно речено, без чврстог ослонаца.

Требало би размислити о овој мисли коју је изрекао Евагрије Понтијски, а поновило мноштво других Отаца Цркве: „Ако си теолог, истински ћеш се молити. А ако се истински молиш, ти си теолог”³. Молитва води ка сједињењу са Богом, односно ка виђењу Бога, ка истинској теологији, која није способност да се објасни Символ вере или да се влада целокупном историјом Васељенских сабора, већ да се, кроз учешће, позна наш Бог, то јест да човек постане очишћен, просветљен и, на крају, обожен.

У ствари, можда би се могло покушати са анализом и проучавањем сједињења богослова са Богом, али се оно ни на који начин не би могло описати са научном прецизношћу. Узмимо пример Аврама, који је видео Бога⁴. Може се настојати да се што боље испита како се то догодило, ради духовне користи других. Тај опис, међутим, не би био ни од какве користи ономе ко није достигао слично учешће у Богу. Оно што је важно није читати у Библији да је Аврам видео Бога, већ ући и укључити се у исто такво учешће. То значи достићи – подвижничком борбом и уз помоћ благодати – очишћење, а затим и просветљење, како би се узрасло до обожења. Када се, најзад, човек удостоји да види Бога, он у потпуности учествује у Богу. Бог му се потпуно открива и он ужива у ономе у чему су уживали Аврам и остали прослављени Оци. Он превазилази речи Библије које описују Аврама као причасника Бога, јер сам Дух Свети у његовом срцу говори и исписује исту ту неизрециву стварност, као што се догодило свима који су достигли такав степен⁵.

У којој год историјској околности да је живео, сваки обожени познао је сву Истину, јер она не зависи од *status mentis* једне епохе или личности, него од дубине обожења: то је виђење Христа у Духу. А ко год види Христа у Духу, види Оца. Један Христос, једна Истина, сва Истина.

Када у источном хришћанству говоримо о теологији, не мислимо на академску теологију, већ на оно учешће које је обележавало све обожене, који су кроз учешће дошли до општења са

³ Nilo di Ancira, *Discorso sulla preghiera*, 61, in M. B. Artoli - M. F. Lovato (a cura di), *La Filocalia*, vol. 1, Pietro Gribaudi Editore, Torino 1982, p. 279. У ствари, дело заправо припада Евагрију Понтијском.

⁴ Као што тврде Оци Цркве, Аврам је видео још неоваплоћени Логос. Отац се изражава кроз (διὰ) Логос и са (σὺν) Логосом, у (ἐν) Духу и са (σὺν) Духом.

⁵ Хришћанима, када би били верни свом призивању, не би били потребни писани извори, „Библија”: Откривење би требало да буде записано у њиховим срцима, урезано Духом Светим. Cfr. Giovanni Crisostomo, *Omellie sul Vangelo di Matteo*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2003, p. 33: „Било би потребно да нам не буде неопходна помоћ Светог писма, већ да показујемо тако чист живот да благодат Духа за наше душе заузме место књига и да, као што су оне исписане мастилом, тако наша срца буду исписана Духом.”

Богом, до виђења Бога и до заједнице са Њим. То учешће јесте созерцање Бога, својствено патријарсима, пророцима, апостолима, учитељима, исповедницима и светима, како пре тако и после оваплоћења Логоса Божјег.

5. Православна еклисиологија

Без теоптије (θεοπτία, то јест „виђења Бога”) не можемо говорити о теологији, Истини, апостолском прејемству, па ни о Цркви. Када се одвоји од заједнице (communio) обожених, Црква постаје људска творевина која нема никакве везе са спасењем. Теологија, са своје стране, када се удаљи од непогрешивости⁶ (ἀ-σφάλεια) Отаца – то јест од непогрешиве пуноће садржане у свој Истини – претвара се у философију и постаје подређена људским страстима оних који замишљају Бога по сопственој вољи; она, дакле, постаје мождана и умна творевина, производ људске воље. Зато православно предање мора остати верно ономе што су Оци Цркве говорили и догматски утврдили. Без непогрешивости, а тиме и сигурности, Отаца нема православног предања⁷.

Епископи које је народ изабирао, а апостоли потврђивали, били су људи који су имали истински дух теологије и налазили су се у стању очишћења, просветљења или обожења (theosis). Били су лекари који су, будући исцељени, могли да помогну другима да се исцеле. Када би неки епископ био рукоположен, а није имао истинску теологију или живот у Христу, био би свргнут, као у случају Несторија, који је био цариградски патријарх. Када је Несторије изнео учење супротно православном предању, сви су се сагласили да он, пошто не изражава Православље и ортопраксију, не може бити сматран православним епископом. Нико није тврдио да он, зато што потиче од апостола Андреја, јесте његов наследник и да не може бити свргнут.

⁶ Cfr. 29 giugno, Orthros, Kontakion: „Непогрешиве (ἀσφαλεῖς) гласнике, који одјекују божанским речима, прваке међу Твојим ученицима, Господе, примио си да у покоју уживају Твоја добра; јер си њихове трудове и смрт примио више од сваке жртве паљенице, Ти који познајеш оно што је у срцу човека” (M. B. Artoli - M. F. Lovato, a cura di, Anthologhion di tutto l'anno, vol. 3, Lipa, Roma 2000, p. 848).

⁷ „Као што су пророци видели, као што су апостоли учили, као што је Црква примила, као што су учитељи догматски утврдили, као што се васељена једнодушно сагласила, као што је благодат заблистала, као што се Истина пројавила, као што је лаж развејана, као што се Премудрост смело изразила, као што је Христос пресудио: тако мислимо, тако објављујемо, тако проповедамо Христа, истинитог Бога нашег” (Synodikon dell’Ortodossia; per una traduzione completa in una lingua europea, cfr. «La Lumière du Tabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», 41-42, dicembre 1994, pp. 49-90).

Због тога је, према православнима, свака помесна Црква која исповеда православну веру уједно и саборна Црква⁸. Јер је у њој присутан Христос, који јесте саборност Цркве. Саборна Црква, дакле, није персонална конфедерација помесних Цркава са Петром на челу, већ саборна вера која има Христа за Главу. То је иста вера пророка, апостола и свих светих – прошлих, садашњих и будућих.

Свети Григорије Палама у јеванђелској повести о Преображењу Христовом види слику Цркве. У својој Беседи о Преображењу он објашњава да ученици који су пали на земљу симболизују живе који су способни да виде Христа; преображени Христос представља прошлост, садашњост и есхатолошку будућност, док Мојсије и Илија симболизују свете који су умрли, али живе у Христу. Свети су видели исту нестворену славу. Један Господ, једна нестворена слава. Виђење Васкрслог Господа чини саборну Цркву. Наравно, ово виђење може бити у загонетки (кроз молитве, ако се налазимо у стању очишћења), у просветљењу или непосредно (ако се налазимо у стању обожења – theosis).

Ако се појави инославље-јерес, губи се православна вера, па се јеретик, ма ко он био, сам искључује из Православне-саборне Цркве, истинске Цркве. Епископ који има православну веру (сједињену са ортопраксијом – Православље не постоји без ортопраксије) постаје јемац праве вере и праве праксе Цркве и помаже народу да остане веран Православљу и ортопраксији, јер га је народ Божји изабрао не само на основу његове хиротоније, већ и на основу његовог Православља и ортопраксије.

Сви епископи су међусобно једнаки и имају исти степен Свештенства. Патријарх је епископ, као што су то и архиепископ и епископ малог града. Црква је организована у епархије, архиепископије или патријаршије, али то не значи да први, било да је архиепископ, митрополит или патријарх, има виши степен Свештенства од осталих. Сви учествују у сабору и имају по један глас, а први не управља самовласно. Први не може ни да се меша у послове неке епархије, осим ако то од њега не затражи сам епископ или други којима је тај епископ нанео неправду. С друге стране, ако се у некој малој области одржи сабор и на њему изрази истина (чак и од стране малобројних епископа или једног епископа заједно са клиром, народом и монасима), ту истину сви свети и неки каснији сабор многобројних епископа могу признати као васељенску истину која представља веру свих хришћана. Пример за то је Други васељенски сабор, који је био помесни сабор у Цариграду, а Четврти васељенски сабор га је касније признао као васељенски. И обрнуто, сабор на коме учествују сви

⁸ Не каже се: „Учествује у саборној Цркви”, већ: „Јесте саборна Црква”.

православни епископи и који тежи да представи васељенску истину може бити признат не као васељенски, већ као псевдосабор или лажни сабор, зато што не утврђује православну веру, саборну веру Отаца, пророка, учитеља и апостола. Постоје бројни примери псевдосабора, међу којима су Ефески и Ферарско-флорентински.

6. Екуменска еклисиологија

Као што се види, појмови саборности и еклисиологије уопште различити су и неспојиви у православној и католичкој теологији. Ако томе додамо и теолошке разлике изражене у XIV веку кроз исихастичке спорове – разликовање суштине и нестворених енергија Божјих, општење створеног и нествореног, исхођење или послање Духа Светога и друго – тада схватамо да православна и католичка теологија говоре о два различита Бога. Ови ставови никада неће моћи да се усагласе. Управо је то плашило римокатолике још од XIV века. Када је настао екуменизам, покушало се да се ове разлике превазиђу. Како? Тако што се о њима неће говорити. Бољи је лични приступ између цариградског патријарха и римског папе, пријатељски приступ међу теолозима. На тај начин две Цркве ће моћи да превазиђу своје разлике. Такав приступ назван је дијалогом љубави. Боље је говорити о љубави него о теологији. Љубав је одвојена од Истине и претворена у лични однос различитих инославља, од којих свако има сопствени начин приближавања Истини. Зато нам се говори да љубав уједињује, а теологија раздваја. У тај дијалог љубави упала је Цариградска патријаршија.

Римокатолици обично понављају изреку Атинагоре као да је реч о изреци неког великог старца:

„Теолози су поделили Цркву и не успевају да пронађу пут јединства. Али ако га ми пронађемо, натераћемо их да се усагласе. Затворићемо их на неком удаљеном острву са мало хране и рећи им: ‘Имате хране само за једну недељу. Уједините се или ћете умрети од глади.’ Биће принуђени да потпишу.”

Ипак, у екуменском окружењу настала је екуменска еклисиологија која је утицала на Цркве које у њему учествују.

Када екуменисти говоре о „једној, светој, саборној и апостолској Цркви”, они мисле на такозвану – према њиховом схватању – „Цркву Божју која се не може поделити”. За њих, наиме, свака подела значи губитак саборности, насупрот схватању древних сабора, који су, када би јеретичке групе (које су изгубиле праву веру) искључивали из Цркве, тај чин сматрали не губитком саборности, већ очувањем јединства Цркве, јер је тиме Црква била заштићена од даљих подела.

Према екуменистима, будући да све историјске Цркве у различитом степену учествују у Цркви Христовој (инклузивна еклисиологија), оне би требало да буду у међусобном општењу-односу (еклисиологија општења), не да би сачињавале Цркву Христову (која, уосталом, није конфедерација и заједница историјских Цркава), већ да би једна у другој проналазиле различите елементе истинске универзалне Цркве.

Да би се овај појам боље разумео, треба прочитати текст Светског савета цркава из Монтереала из 1963. године под насловом „Писмено предање и предања”. У том тексту се тврди да се Цркве, поред тога што имају многа предања која се међусобно не подударају, у различитој мери приближавају истинском предању саборне Цркве Символа вере. Налазећи се у односу и позивајући се на „истинско предање”, историјске Цркве откривају који се елементи њиховог сопственог „историјског предања” одражавају у предању древне Цркве.

Ова екуменска еклисиологија изражена је у Торонтској декларацији из 1950. године (коју је Флоровски саставио заједно са протестантима), на Другом ватиканском сабору и у папистичком тексту Конгрегације за науку вере „Писмо епископима Католичке цркве о неким аспектима Цркве схваћене као заједница” (Рим, 28. мај 1992). У овом последњем тексту се тврди да је у свакој посебној Цркви „истински присутна и делује једна, света, саборна и апостолска Црква Христова”. Због тога се „универзална Црква не може схватити као збир посебних Цркава нити као федерација посебних Цркава”. Универзална Црква „није резултат општења Цркава, већ је, у својој суштинској тајни, стварност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној посебној Цркви” (9/а); „једна и јединствена Црква, према Оцима, претходи стварању, рађа посебне Цркве као кћери и у њима се изражава” (9/б); из Цркве, „која је настала и пројавила се као универзална, произашле су различите помесне Цркве као посебна остварења једне и јединствене Цркве Исуса Христа” (9/в).

Треба приметити да папски текст следи инклузивну теологију. На Критском сабору (одржаном у Колимварију 2016. године) уочена је примена екуменистичке еклисиологије, као што ћемо видети у наредним текстовима ове књиге.

7. Зизјуласова теологија примата

Усред ове неодређености, неочекивано за римокатолике, на сцену је ступио један православни „теолог” да помогне екуменистима: Јован Зизјулас, митрополит пергамски, који је преминуо 2023. године. Он је, као да то није било довољно, еклисиологију општења пренео на теолошки план, а нарочито на унутартројичне односе између Оца, Сина и Светога Духа, ослањајући се на Августина и потискујући

претходне Оце и Васељенске саборе. Двојица Отаца су му представљала проблем – Максим Исповедник у христологији и Григорије Палама у еклисиологији – па је настојао да их у потпуности уклони из свог оквира. На Западу је у оптицају било више Зизјуласових књига него књига било ког другог православног теолога, до те мере да су римокатолици стекли утисак да је он највећи православни теолог свих времена.

Погледајмо Зизјуласову теологију примата. Он замишља природу као нужност и сматра је лишеном слободе, која, по њему, припада Личности Оца. Према таквој логици, природа би свакога приморавала да буде онакав каквим она хоће, јер свако делује под утицајем одређених сила или природних закона који га приморавају да се увек понаша на исти начин. Да би превазишао такав механицистички поглед, митрополит пергамски увео је нову парадигму мишљења, онтологију која се односи на личност и другост као искључиве изворе слободе, потпуно независне од заједничке природе. Ако прихватимо такву логику, природа је лишена слободе, креће се потпуно механички и по нужности, док слободу треба приписати личности. Ипак, и сама личност је изложена принуди механичког кретања природе. Бициклиста не може да мисли да је равнотежа коју постиже крећући се на бициклу искључиви резултат рада његових ногу и да нема никакве везе са механичком конструкцијом самог средства. У стварности је бицикл конструисан тако да сваком бициклисти омогући постизање равнотеже током вожње: и најмањи квар механизма чини равнотежу немогућом. То, на крају, значи да могућност бициклисте да одржи равнотежу треба тражити управо у природи бицикла.

Пред Зизјуласом и другим заговорницима онтологије личности поставља се проблем: како човек може да се ослободи наводне механичке унутрашње нужности сопствене природе. Али, пре него што тај проблем реше, они га преносе на самог Бога, кога замишљају условљеног принудном природом. Та Његова природа, подређена нужности, приморавана да буде и Бог и добар. Питање које ови мислиоци постављају гласи: како Бог може да се ослободи своје природне доброте? Ако би Он успео да се тако ослободи, могли бисмо и ми!

„Начин на који Бог упражњава своју онтолошку слободу, оно што Га управо чини онтолошки слободним, јесте чињеница да Он превазилази и укида онтолошку нужност суштине тиме што јесте Бог као Отац, то јест као Онај који рађа Сина и од кога исходи Дух”⁹.

⁹ I. Zizioulas, Από το πρόσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου, in AA.VV., Η ιδιοπροσωπία του Νέου Ελληνισμού,

Према Зизјуласу, да би Бог био ослобођен нужности своје природе, Његова слобода мора бити одвојена од Његове воље, која се више не сме сматрати способном за самоодређење и слободном. Његова воља, према Зизјуласу, није слободна. Слобода не зависи од природе: он је сматра искључивим својством личности, а пре свега Личности Оца, тако да свака личност онтолошки претходи природи и тиме постаје важнија од ње.

„За грчке Оце јединственост Бога, једнога Бога, као и начело или онтолошки узрок личносно-тројичног живота Божјег, не почивају у једној Божјој суштини, већ у ипостаси, то јест у Личности Оца. Један Бог није једна суштина, већ Отац, који је уједно и ‘узрок’ рођења Сина и исхођења Духа”¹⁰.

„Личност Бога Оца претходи и одређује Његову суштину, али сама њоме није одређена”¹¹. Свети Софроније, велики јерусалимски патријарх и духовни руководитељ Светог Максима Исповедника, на овакво чудовишно схватање Бога одговара:

„Заједно са тим што јесте Бог (μετὰ τοῦ εἶναι Θεός), Отац је Отац, а није, дакле, ни Син ни Свети Дух, него је по суштини оно што је Син и по природи оно што је Свети Дух. И заједно са тим што јесте Бог (μετὰ τοῦ εἶναι Θεός), Син је Син, а није, дакле, ни Отац ни Пресвети Дух, него је оно што се Отац по природи исповеда и оно што се Свети Дух по суштини признаје. И заједно са тим што јесте Бог (μετὰ τοῦ εἶναι Θεός), Свети Дух је Свети Дух, а не сматра се Оцем нити се разуме као Син, него је оно што се Отац по суштини верује и оно што се Син по природи објављује”¹².

У потпуној супротности са Светим Софронијем, за митрополита пергамског божанска природа је подвргнута нужности: ако неко каже да је Бог по природи Бог, по природи добар и по природи Творац, он Га тиме, по овом схватању, подвргава власти нужности, која се укида једино онтологијом личности.

„Ако је душа по природи бесмртна, онда је лично преживљавање нужно, а то нас поново враћа класичној грчкој

Fondazione Goulondri-Chorn, Atene 1983, vol. 2, p. 314. За италијански превод текста видети Id., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007, pp. 23-69.

¹⁰ Ivi, p. 310.

¹¹ C. Yannaras, *La fede dell'esperienza ecclesiale*. Introduzione alla teologia ortodossa, Queriniana, Brescia 1993, p. 55.

¹² Sofronio di Gerusalemme, *Epistola sinodica a Sergio*, patriarca di Costantinopoli, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 87, col. 3157d. Истраживачица Полин Ален у односу на текст из Мињовог издања који смо користили предлаже неколико варијанти које, међутим, не мењају његов смисао: cfr. P. Allen (a cura di), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents*, Oxford University Press, New York 2009, p. 82.

онтологији. Тада је и Бог по природи бесмртан, то јест по нужности, а људско биће је суштински – нужно – сродно Богу”¹³.

Према томе, Бога Његова природа не приморава да буде Бог, јер Личност Оца слободно одлучује да буде Бог, то јест да има такву природу. Природа, дакле, произлази из Личности Оца, што, као што смо видели, за Паламу и све Оце представља крајње безбожје¹⁴.

Ипак, чињеница је да, одвајајући на овај начин слободу од воље, Зизијулас долази до тога да призна једну другу нужност: нужност слободе! Ми људи смо, дакле, приморани да будемо слободни. Приморани смо зато што слобода не зависи од наше воље. Нико нас није питао желимо ли да будемо слободни; од тренутка рођења ми смо слободни и, хтели то или не, морамо да упражњавамо своју слободу. Постоји ли и у Богу та нужност слободе? Да ли је и Он подвргнут нужности-осуди да буде слободан? Ако Бог, да би био Бог, мора лично да изабере да то буде, онда је Личност Оца осуђена да изабере да буде Бог. За Оце Цркве, слобода Божја јесте спонтано извирање Његове природе: Бог је спонтано-природно Бог и слободан. Зизијулас, покушавајући да Бога ослободи нужности Његове природе, подвргава Га осуди слободе. Ако из једне нужности падамо у другу, да ли смо решили проблем?

Претпоставимо на тренутак да смо пронашли решење и погледајмо његове последице на теолошком плану. У свакој тројичној Личности ипостасна својства припадају искључиво тој Личности, а не другој. Не постоји ипостасно заједничарење Личности, јер су Личности по својим ипостасним својствима неприопштиве. Према томе, ако је слобода везана за Личност Оца, она припада само Њему и није заједничка ниједној другој Личности. Тада се поставља питање: постоји ли слобода у Сину и у Духу? Ако постоји, каква је то слобода? Створена или нестворена? Ако је нестворена, у чему се слобода Сина или Духа разликује од слободе Оца?

Нисмо ли оваквим начином мишљења приморани да разликујемо три различите слободе у три Личности Тројице? Не ризикујемо ли тако да паднемо у тритеизам? И ако, нарочито, тврдимо да јединственост Бога произлази из Личности Оца, онда у Тројици елементи разликовања претходе елементима јединства, па један Бог нестаје. Ситуацију свакако не спасавамо тиме што Оцу једноставно приписујемо узрок постојања Сина и Духа. У грчкој митологији Зевс је узрок других богова, али древни Грци, наравно, нису веровали у једног

¹³ Zizioulas, Από το πρόσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου, cit., p. 318.

¹⁴ Поново наводимо цитат: „Дакле, ово је сам сјај тројице и од тројице, Оца, Сина и Светога Духа, док је природа тројице (τῶν τριῶν), али није од тројице (οὐκ ἐκ τῶν τριῶν): далеко било такво безбожје!” (Gregorio Palamas, Dal sovraessenziale all’essenza, Bompiani, 2005, p. 1193).

Бога, него у дванаест. И Адам је узрок Еве, али он и Ева не чине једног човека.

Према Зизјуласу и другим мислиоцима које овде критикујемо, Личности, са својим ипостасним разликама, будући слободне, претходе наводној нужности сопствене природе. Другим речима, оне природу коначно укидају. Она им више није потребна, јер могу саме да ступају у однос и општење. Није случајно што се говори о онтологији другости, то јест о онтологији разлике. Да бисмо појам боље разумели, погледајмо како се у овим круговима дефинише личност:

„Сви разумемо да су оно што лично постојање разликује од сваког другог облика постојања самосвест и другост. ‘Самосвешћу’ називамо познање сопственог постојања, извесност коју имам да постојим и да сам ја, који постојим, биће обдарено идентитетом, идентитетом који ме разликује од сваког другог бића. То разликовање јесте апсолутна другост, својство које моје постојање одређује као јединствено, посебно и непоновљиво. Ипак, познање сопственог постојања, ја, идентитет, свест о апсолутној другости нису једноставно производ мишљења, резултат функције мозга коју називамо интелигенцијом. Самосвест је много више од интелектуалне извесности; она у себи крије ‘слојеве’ које данас проучава посебна наука, дубинска психологија, која те слојеве назива: подсвест, несвесно, ја, над-ја. На хиљаду начина ова дисциплина настоји да одреди, у крајњој линији, неухватљиво и неодредииво биће човека, изван телесних функција, биохемијских реакција и ћелијских надражаја или било каквог другог објективног објашњења. Полазећи од анализе снова, асоцијација идеја и аутоматизама понашања, везе са искуствима проживљеним у детињству и са првобитним односима у породичном окружењу, дубинска психологија настоји да открије начин на који се ја конституише и сазрева. А тај начин, и конституисања и сазревања ја, није ништа друго до однос, релација. Оно што чини човека јесте могућност да се нађе лицем у лице са неким или нечим, да свој поглед усмери ка некоме или нечему, укратко, да буде личност (πρόσ-ὄλον), да каже: ја, обраћајући се једном ти, да води дијалог, да општи. Личност није аритметичка јединица, елемент једног скупа, ентитет сам по себи. Она постоји само као свест о сопственој другости; дакле, постоји само насупрот (ἐναντί) сваком другом постојању, кроз однос, релацију”¹⁵.

Како савремени научници у социологији и психологији одређују самосвест личности? Овде ћемо укратко изложити мисао Арцуна Ападураја, великог савременог антрополога, и Корнелијуса Касторијадиса. Свака људска индивидуалност у овом животу одређује се као нужна фикција, јер своју самосвест и другост изграђује

¹⁵ Yannaras, op. cit., pp. 49-50.

посредством слика које ствара о себи, другима и свету. Те слике настају још од најранијег детињства, на основу односа са породичним окружењем. Касније, када човек одраста, успоставља друге односе са школом, пријатељима и културом земље у којој живи. Тада неке слике унутрашњег света почињу да се мењају. Човек на тај начин ствара самосвест и успева да комуницира са светом који га окружује. Али цео тај процес образовања свести о себи не може се приписати само личности, јер личност сама не може да комуницира осим кроз сопствену природу. Однос са породичним или пријатељским окружењем не искључује стварност природе. Једноставно, у времену палости у којем живимо, свака индивидуална самосвест присваја заједничка дејства своје природе и одваја се од оних који учествују у истој природи. Тако свака индивидуална самосвест сматра да је потпуно различита од себи сличних само зато што мисли другачије, има другачију вољу и особену „слободу”. Затим покушава да постане свесна себе на основу различитих мисли, различитих воља и различитих слобода. Та самосвест, пошто не може да замисли шта је она у стварности, то јест да припада заједничкој људској природи, ствара лажну слику о себи посредством различитих променљивих представа које, заснивајући се на производима маште, изражавају површне разлике. Сваки појединац ствара нужну фикцију о себи и онима око себе. С друге стране, и људи око њега стварају фикције које нису увек истоветне онима које је он сам о себи створио. На основу таквих односа површне разлике непрестано се мењају. Појединац ипак настоји да дође до некакве идентификације или идентитета индивидуалности, али никада не успева у потпуности да достигне тај циљ, што доводи до читавог низа психолошких проблема од којих поједине индивидуалности пате. На пример, Ђорђо је од детињства изградио одређене представе о себи на основу односа са најближим члановима породице, школом, образовањем, културом земље у којој живи, телевизијом, филмом, медијима, интернетом и тако даље. Та слика самосвести није стварна, већ фантазијска, и свакодневно се мења јер се мењају односи елемената који је чине. Она је имагинарна зато што Ђорђо није живео у класичној епохи да би имао њено стварно искуство, нити је, свакако, живео у Африци да би разумео глад или болести које је пустоше. О тим стварима је читао и слушао, али нема непосредно искуство. Ко може знати припада ли све то стварности или је, напротив, скуп информација које служе неком одређеном циљу и које ће се сутра променити? Данас, нарочито, интернет брзо мења сваку слику коју смо створили о стварима – и то разликује наше доба од претходних. Када Ђорђо прочита неку вест на интернету, увек види тачно наведен датум. После пет минута детаљи вести се промене, приморавајући и Ђорђову другост да се промени, а та другост почиња на прабини химера која се распршује и нестаје. Тако Ђорђо, са нужном

фикцијом која га прати као његова самосвест, успоставља односе са људима који имају другачију самосвест и другачију, подједнако имагинарну другост. Једног дана одлази у други део света и упознаје друге људе: другачији начин мишљења, другачију културу. Ђорђо тада мења многе своје фантазијске слике. Потом, неочекивано, упознаје Ану, заљубљује се у њу и ствара са њом имагинарни однос. Тај однос зависи од слике коју је о њој створио. Али и Ана је створила другачију фикцију о Ђорђу и о себи. Током тридесет година брака све те фантазијске слике мењаће се и код Ђорђа и код његове супруге. Оне ће се мењати, али никада неће успети да се у потпуности подударе са оним што Ђорђо и Ана заиста јесу. То су нужне фикције без којих је немогуће успоставити однос. Замислите Ђорђа који у једном тренутку, гледајући се у огледало, открије да није оно што његова жена (или његово непосредно окружење) замишља да јесте, већ нешто сасвим друго. Ако би покушао да то „нешто” покаже другима, настали би велики проблеми, који би могли да доведу не само до прекида свих веза са најближим окружењем, већ и до тога да заврши затворен у психијатријској клиници...

Свака индивидуална самосвест мора да упоређује фантазију и стварност, јер нико не познаје своје стварно биће. Ако се свака индивидуална самосвест заснива на променљивим фантазијским сликама, а не на стварности, ниједан однос никада неће моћи да дефинише личност. Не постоје никакво Ја и никакво Ти укључени у дијалог и узајамну љубав, јер су и Ја и Ти потпуно имагинарне представе, то јест нужне фикције (у нашем палом стању), које се мењају, често немилосрдно. Замислите, на пример, Ђорђа који открије да није Грк него Турчин. Слика коју је о себи изградио руши се и он се суочава са дубоком кризом у односу са својим најближим окружењем и, наравно, са Аном. Када је Ђорђо у детињству живео у Грчкој и није користио интернет, мислио је да је „породица” однос између жене и мушкарца, однос који као непосредну последицу подразумева рађање деце. Сада, када се Ђорђо налази у Италији XXI века и користи интернет, његова слика породице се променила. Открио је породицу састављену од четири особе: два биолошка родитеља која су развојена, а свако од њих је са другом женом или другим мушкарцем. Или увиђа да постоје истополни парови, две жене или два мушкарца, који су усвојили децу. То може непосредно утицати и на однос између Ђорђа и Ане и, евентуално, довести их до развода, јер се слика коју су имали о породици у међувремену радикално променила.

Како индивидуалност заснована на тако крхкој самосвести и другости може представљати одређење конкретног човека, када се заснива на „обличју овога света” (1 Кор 7, 31), које се непрестано мења? Како то непрекидно мењање које појединци доживљавају може навлдавати наводну нужност природе? Или како сам Бог не би био

нужна фикција ако упорно замишљамо да је Он три индивидуалне самосвести? Три индивидуалне самосвести никако не могу одредити стварност једног стварног и јединственог троипостасног Бога!

Управо овде би било корисно додати једно запажање из биолошке науке. Човека не одређују само променљиви односи, односно дубинска психологија заснована на променљивим сликама. Он, наиме, поседује и биолошку подлогу – ДНК.

Генетски код човека је код свих људи исти у 98%. То, наравно, потврђује да човек потиче од једног архетипа. Али како је могуће да само 2%, односно оно што се не подудара, објасни све људске различитости? Из епигенетских истраживања знамо да информација записана у генетском коду може да се испољи, али и да се не испољи. Ово друго се дешава зато што постоје одређени протеини, названи инхибиторима, који спречавају испољавање информације. Постоје и други протеини који делују као инхибитори инхибитора, то јест спречавају инхибитор да делује: информација која у том случају не би требало да се испољи, ипак се испољава. Важно је да на цео овај процес може да утиче окружење. Однос са окружењем може и да изазове мутације, то јест промене у генетском коду, и да доведе до епигенетских промена без измене самог генетског кода. Епигенетске промене и мутације могу да преобликују врсту или квалитет човекових фантазијских слика. Замислите особу која, због неке информације у својој ДНК, постане слепа или gluva или добије рак. У свим тим случајевима нужне фикције се мењају. Људска самосвест, према томе, зависи и од генетских механизма који делују на палог човека. Управо зато разлике Ђорђа у односу на Ђанија и Ану, његову супругу, не могу да дефинишу личност, јер су случајности, сенке, а ми не можемо градити онтологију на сенкама... Сенка која ће једног дана нестати не може да претходи природи коју неко жели да прикаже као тиранисану нужношћу.

8. *Свети Атанасије и аријанци*

Чињеница је да оно што су Зизјулас и други савремени мислиоци формулисали – уз много помпе – није ништа ново: неки јеретици из прошлости већ су то осмислили и изразили. Аријанци су, на пример, тумачећи Аристотела (бар су веровали да га тако тумаче), сматрали да је „свака природна стварност у сваком случају подвргнута нужности” („*πᾶν φυσικὸν πάντως καὶ ἡναγκασμένον*”), односно да природа делује нужно (приморава те да будеш оно што јеси) и увек се креће на тај начин. Али зашто су се аријанци позивали на Аристотела? Зато што су желели да докажу да је једино Отац нестворен, док су Син и Дух Божје творевине, то јест производи божанске воље, као што смо и ми људи. Према њиховом схватању, Отац је хтео да роди Сина и родио

Га је својом вољом, која се сматрала нествореним дејством нествореног Оца, дејством које производи створења. Зато је Син створење и, сходно томе, нема нестворену природу. Православни су, напротив, говорили да Син није производ воље, већ природе Оца. Отац рађа Сина по природи (κατὰ φύσιν), а не по вољи (κατὰ βούλησιν). Из јединствене и заједничке воље Оца и друге две Личности произлази, међутим, видљиви и невидљиви свет. За православне је једно глагол рађати (γεννάω), а друго глагол чинити/стварати (ποιέω). Рађање је неприопштиво ипостасно својство Оца, док је чињење/стварање дејство и као такво припада свим трима Личностима, јер припада ономе што све три Личности Тројице имају заједнички и у једнакој мери.

Када су аријанци чули православне да тврде како Отац рађа Сина по природи (κατὰ φύσιν), те да Син, према томе, није последица Очеве воље, саблажњавали су се и одговарали овако: ако Син није производ воље, онда би Отац – говорили су – био приморан сопственом природом да Га рађа. Израз „по природи” у њиховим ушима звучао је као синоним за „по нужности”. Сматрали су да је свака природна стварност подвргнута нужности. Мислећи да су православне сатерали у угао, постављали су тешко питање: како Отац рађа Сина? Рађа ли Га зато што то хоће или Га рађа природно? На одговор „зато што то хоће” узвратили би да је, дакле, Син производ воље, то јест створење; Отац Га је створио пре свих векова и, наравно, постојало је време када је Отац постојао без Сина („Беше време када Њега [Сина] није било”)¹⁶. На одговор „рађа Га по природи, јер никада није било времена када је Отац постојао без Сина” („Никада није било времена када Њега [Сина] није било”), узвратили би да је Отац, дакле, приморан да рађа Сина и без своје воље; Његова природа Га једноставно на то приморава. На овај тешки проблем који су поставили аријанци први је, и то веома успешно, одговорио велики Свети Атанасије.

„Дакле, пошто је Син то што јесте по природи (φύσει), а не по хтењу (ἐκ βουλήσεως), произлази ли да Отац Сина неће (ἀθέλητος)? Постоји ли Син против Очеве воље? Не, наравно; Отац хоће Сина и, као што сам Он каже, ‘Отац љуби Сина и све Му показује’ [уп. Јн 3, 35]. Као што Он није почео да буде добар услед вољног избора, али није добар ни против своје жеље и воље (јер Му је угодно све што Он јесте), тако ни постојање Сина, иако није настало из Његовог хтења,

¹⁶ Израз потиче из дела Thalia („Il Banchetto”), изгубљеног Аријевог дела познатог само на основу цитата. Постао је лозинка аријанаца и као такав га је Никејски сабор навео и одбацио: „А оне који говоре: ‘Беше време када Њега није било’, ‘Пре него што је рођен, није постојао’, ‘Створен је ни из чега’ [...], њих саборна и апостолска Црква осуђује” (G. Alberigo et al., a cura di, Conciliorum oecumenicorum decreta, EDB, Bologna 1991, p. 5).

није противно Његовој вољи (ἀθέλητον), нити је противно Његовој намери (παρὰ γνώμην). Као што Он жели сопствену суштину, тако Му ни Син, који припада Његовој суштини, није нежељен. Нека, дакле, Син буде жељен и љубљен од Оца, и нека се тако побожно разуме Божје хтеће и чињеница да оно није противвољно. Уосталом, Син љуби, хоће и поштује Оца истим хтећем којим Отац хоће Њега, и једно је хтеће које у Сину долази од Оца, тако да се на основу тога созерцава Син у Оцу и Отац у Сину. Нека се, по Валентиновом начину, не уводи некаква претходна воља, нити нека се ико, под изговором промишљања, поставља између јединог Оца и јединог Сина. Безуман би био онај ко би вољу и размишљање (βούλησιν καὶ σκέψιν) поставио између Оца и Сина¹⁷.

Овај велики Отац нам говори да природа није исто што и нужност и објашњава нам зашто. Према Атанасију, спонтаност природе није контролисана нити одређена вољом, већ стоји изнад воље. Отац, Син и Дух су добри не зато што су изабрали да то буду или су то пожелели, него зато што се њихова природа спонтано и вечно тако пројављује; управо зато нема никакве нужности ни у Богу ни у човеку. И, наравно, не постоји никаква посредна воља, управо зато што је природа спонтана: реч је о спонтаности природе која није ни противна вољи ни невољна. Узмимо један пример. Док разговара са неком особом, човек може сасвим спонтано да јој стави руку на раме и, исто тако спонтано, да јој стегне руку. Он о томе није претходно размишљао, нити је то унапред одлучио, него је ту особу спонтано дотакао. А она може, потпуно спонтано, на исти начин да одговори на тај покрет. Тај чин, очигледно, није ни противан вољи ни невољан. Природа, и људска и божанска, није само вољна и слободна, већ и спонтана.

Настављајући своје излагање, велики Отац кога смо навели нарочито наглашава да су љубав Оца и Сина заједничка и једна. Пошто је једно хтеће и једна љубав, Оца Син хоће и љуби истом вољом и истом љубављу којом Отац хоће и љуби Сина. У Тројици не постоји разлика између онога који љуби и онога који је љубљен, између субјекта и објекта љубави. Пошто је љубав заједничка и једна, истом љубављу којом Отац љуби Сина и Син Оца, и Дух љуби обојицу и обојицом је љубљен. У Тројици, строго говорећи, нема никакве узајамности или кореспонденције у љубави: зато је то један Бог у три Личности, које имају све заједничко осим неприпоштивих ипостасних својстава. Природа је, дакле, спонтана, самовласна (са слободном вољом) и вољна.

¹⁷ Atanasio, Trattati contro gli ariani, iii, 66, Città Nuova, Roma 2003, pp. 335-336.

У каснијим временима други Оци ће поновити овај одговор великог Атанасија и доћи до следећег закључка:

„Не само да божанска и нестворена природа нема у себи ништа принудно (ἡναγκασμένον), него то нема ни [природа] умна и створена. Уосталом, то је јасно: Бог, који је по природи добар, по природи Творац и по природи Бог, није то по нужности (ἀνάγκη); јер ко би могао бити онај који Му нужност намеће?“¹⁸

Прочитајмо и Светог Максима Исповедника: „Ако је оно што је природно уједно подвргнуто нужности, онда ће Бог, који је по природи Бог, по природи добар и по природи Творац, бити Бог по нужности (ἀνάγκη), као што ће по нужности бити и добар и Творац: и сама помисао на то, чак и без изговарања, једнака је најтежој хули. Ко би могао бити онај који Му намеће нужност? [...] Ипак, блажени Кирило нас је у III поглављу дела Против Теодоритових приговора ослободио непотребних брига, јасно рекавши: ‘Ништа што је природно није невољно у умној природи’ (Μηδὲν φυσικὸν εἶναι ἐν τῇ νοεῖ ὡς φύσει ἀκούσιον)’¹⁹. Ко жели то да научи, може узети у руке то поглавље”²⁰.

Дакле, није само божанска природа лишена сваке принуде, већ и наша, створена природа, јер је она, пре свега, обележена спонтаношћу. Зато јој није потребно никакво претходно размишљање и одлучивање да би била оно што ју је Бог учинио да буде. Другим речима, човек не мора да прибегава некаквој претходној вољи да би био човек; природа га једноставно чини таквим. Друго, природа је дар Божји човеку, дар који извире из Његове неизмерне љубави; као таква, она не може бити подвргнута некаквој нужности, па је зато спонтана, слободна и вољна. Тај дар љубави дарује човеку постојање и чини га оним што јесте, односно слободним плодом љубави, без принуде и присиле.

9. Евхаристијска еклисиологија примата

Како је Зизјуласово тројично теолошко схватање (заједница Личности) повезано са еклисиологијом, а нарочито са евхаристијском еклисиологијом примата? Ако на тренутак претпоставимо да је Бог ослобођен нужности природе, онда у Тројици имамо три Личности које међусобно опште. Како се, међутим, Личности налазе у *κοινωνία* (што за Оце значи заједништво) а да не постану једно те исто, друго је питање које, верујемо, митрополит пергамски може да објасни. Ове три Личности са различитим слободама, ове три разлике-другости које претходе јединству, морају имати првога. А први је Отац. Зизјулас

¹⁸ Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, iii, 14, Città Nuova Editrice, Roma 1998, p. 200.

¹⁹ Cfr. Cirillo d'Alessandria, *Apologeticus contra Theodoretum pro xii capitibus*, iii, in Migne, PG 76, col. 401d.

²⁰ Massimo il Confessore, *Disputatio cum Pyrrho*, in Migne, PG 91, coll. 293-296.

монархију Оца објашњава тиме што постоји само један први – Отац. Без првога нема једносушности заједничке природе (која се сматра нужношћу и укида), а која служи очувању јединства. У евхаристијској еклисиологији коју је развио Зизјулас, Црква је евхаристијска заједница, сабрање верника и клира на истом месту око заједничке чаше, са епископом као првим; само Евхаристија конституише Цркву и најбоље пројављује *koinonía* три Личности Тројице, чија је Црква икона. Зато је, за Зизјуласа, евхаристијска еклисиологија истинска еклисиологија – док је аскетска еклисиологија, према њему, јерес коју су основали јеретици гностичког порекла, попут Евагрија Понтијског.

У евхаристијском сабрању, према Зизјуласу, нема индивидуа, већ личности. Индивидуе су затворене и подвргнуте нужности природе и нужности заједничке вере, док су личности ослобођене нужности природе и вере, иконизују Свету Тројицу²¹ и налазе се у општењу са првим, а то је епископ. Сам догађај општења, наиме, захтева присуство првога. Шта се дешава када на регионалном нивоу више епископа заједно служи Евхаристију? Ствара се ново евхаристијско тело. Евхаристијска еклисиологија претпоставља присуство првога и онда када се више епископа окупи да служи Евхаристију. Ко од епископа који се окупљају у евхаристијском сабрању има улогу првога? Зизјулас одговара да, када се на регионалном нивоу више епископа окупи да служи Евхаристију, митрополит или први у синоду има улогу првога. Ако се, на пример, епископи Грчке окупе да служе Евхаристију, први би требало да буде председник синода, то јест архиепископ атински. Ако се, најзад, више епископа универзалне Цркве окупи да служи Евхаристију, образује се ново евхаристијско тело, а први би требало да буде цариградски патријарх, назван „васељенским патријархом”, који тако постаје стварни први. Тај први (*protos*) представља видљиву тачку јединства Православне цркве сада када су историјске Цркве подељене.

Примат како га Зизјулас замишља није почасни, већ стварни примат – епископ који на помесном нивоу управља својим клиром јесте стварни први. Зизјулас је, дакле, обликовао схватање примата које и Римокатоличка црква лако може да прихвати. Као што епископ на помесном нивоу треба да изражава свој примат у општењу са својим клиром, тако први једне нације треба на регионалном нивоу да остварује свој примат у општењу са другим епископима. Најзад, универзални први треба на универзалном нивоу да пројављује свој примат у општењу са другим првима. Другим речима, ниједан први не може да делује а да претходно није чуо мишљење свих епископа који

²¹ Једносушност није важна, будући да је Света Тројица само заједница Личности, које су ослобођене нужности природе.

су у општењу са њим, а ниједан епископ не може да делује без сагласности свог првога.

У перспективи уније са Римокатоличком црквом, када би се после уједињења васељенски патријарх и римски папа сусрели у евхаристијском сабрању (што данас, због раскола, није могуће), први би – и даље према Зизјуласу – био римски папа, без обзира на веру коју исповеда.

У еклисиологији општења нагласак се ставља на општење, схваћено као однос-јединство различитих личности под једним првим (protos). Вера одлази у други план. Цркву не конституише права вера у Христа, већ догађај општења.

За Зизјуласа је присуство првога неопходно зато што, према њему, исто важи и у Светој Тројици. Другим речима, за јединство није потребно имати заједничку веру, живот у Христу, то јест живот по природи, већ је потребан први. Православној цркви је, дакле, потребан први да би била саборна (универзална) Црква. Без присуства првога постоји само помесна Црква. Зизјулас, који Православље и ортопраксију сматра нужношћу, прихватио је латинску еклисиологију, према којој је саборна (универзална) Црква општење свих епископа са првим, а то је римски папа.

Сусрет у Равени, одржан од 8. до 14. октобра 2007. године, уз учешће Зизјуласа, произвео је заједнички текст (који су потписали и римокатолици и православни) који се позива на еклисиологију општења, а она води ка појму примата. Текст, под насловом „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и власт”, анализира еклисиологију на три нивоа (помесном, регионалном и универзалном) и завршава се следећим параграфима:

„45. Остаје да се дубље проучи питање улоге римског епископа у општењу свих Цркава. Која је специфична функција епископа ‘прве катедре’ у еклисиологији *koínonia*, у светлу онога што смо у овом тексту рекли о саборности и власти? На који начин се учење о универзалном примату Првог ватиканског и Другог ватиканског сабора може разумети и живети у светлу црквене праксе првог миленијума? То су пресудна питања за наш дијалог и за наше наде у обнову пуног општења међу нама.

46. Ми, чланови Међународне мешовите комисије за теолошки дијалог између Римокатоличке цркве и Православне цркве, уверени смо да горе наведена изјава о црквеном општењу, саборности и власти представља позитиван и значајан напредак у нашем дијалогу и да пружа чврсту основу за будућу расправу о питању примата у Цркви на универзалном нивоу. Свесни смо многих тешких питања која још треба разјаснити, али се надамо да ћемо, оснажени Исусовом молитвом: ‘Да сви буду једно ... да свет

поверује’ (Јн 17, 21), и у послушности Духу Светоме, моћи да напредујемо на основу већ постигнутог сагласја. Поново потврђујући и исповедајући: ‘Један Господ, једна вера, једно крштење’ (Еф 4, 5), прослављамо Тројичног Бога, Оца, Сина и Светога Духа, који нас је сабрао”²².

10. Преображај православне еклисиологије

Ово учење о примату Цариградска патријаршија је применила на Критском сабору и у екуменској теологији неподељене Цркве – пошто историјске Цркве учествују у једној, светој, саборној и апостолској Цркви (инклузивна еклисиологија), оне морају бити у међусобном општењу (еклисиологија општења), као Личности Свете Тројице.

Свеправославни Критски сабор 2016. године сазвао је цариградски патријарх – „васељенски патријарх”, који се сматра првим међу свим православнима – а организован је без иједног догматског питања. Догматско учење је стављено у страну јер се сматра „нужношћу” коју треба заменити личним односима. Многи епископи су говорили да савременом свету није потребна теологија, већ само разговор о миру, љубави и заједничком животу. Овај сабор није поновио оно што су други православни сабори утврдили, то јест да изван православне вере не може постојати Православна саборна (универзална) Црква, нити се бавио догматским питањима која се тичу разлика између православних и инославних. На пример, није разматрано разликовање непричасне суштине и причасних нестворених божанских енергија, што представља суштинску тачку разликовања између православних и римокатолика. Можда је сабор намеравао да савременом човеку, који пати од усамљености, затворености, економске кризе и кризе вредности, понуди неке друге одговоре; ипак, управо ово разликовање човеку даје одговор на питање како је могуће видети Бога и учествовати у божанској природи.

Човек не само да може видети Бога, него може и потпуно да се сједини са Њим. Управо зато што тело није зло нити тамница душе, човек може отвореним очима, просветљеним Духом Светим, да види нестворену славу и Царство Божје. У хришћанству не постоји дуализам између духа и материје; не сматра се да човек, да би видео Бога, мора да ослободи невидљиви дух – добар и сродан Богу – од видљивог тела – злог и неповезаног са невидљивом стварношћу. Видљиви и невидљиви свет чине створену васељену, која је потпуно различита од нестворене стварности. Створени свет, иако је у општењу са нествореним, остаје

²²

<https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna.html>.

створен, а нестворени свет, иако је у општењу са створеним, остаје нестворен. Стари и Нови завет испуњени су учешћем створеног света у нествореном, и управо то разликује хришћанство од свих религија и чини га истинским животом, стварним животом, који је општење створеног са нествореним, то јест учешће створеног у нествореном. Хришћанство не постоји да би задовољило човекове метафизичке стрепње. Оно није само за будућност, него и за садашњост: садашњи живот почиње већ у овом животу. И у овом животу створени човек може ступити у општење са нествореним Богом и видети Га²³.

За хришћанство, Бог није суштина без ипостаси. Бог је Отац, који рађа Сина и од кога исходи Дух Свети. Бог је једна суштина у три Личности. Сина можемо видети у Духу Светоме, а ко види Сина, види Оца. Али овде су потребна два појашњења.

Прво, важно је нагласити да виђење Бога није својство људске природе; оно је дар Божји. „У светлости Твојој видећемо светлост”, каже Псалам. Само када Дух Свети отвори очи ума можемо имати теоптију. Очи ума не отварају се свима, већ само достојнима, то јест светима. Искуство Цркве доживљава Духа Светога као Светлост. Као што Свети Григорије Палама објашњава у својој беседи о Преображењу, ученици су видели нестворену славу Божју зато што их је облак, који је био Дух Свети, обавио. Дух Свети им је омогућио да виде нестворену Светлост која је извирала из Христа. Да нису били у Духу Светоме, не би им било могуће да виде нестворену Светлост чији је извор Христос.

Друго, то не значи да човек може видети Оца одвојено од Сина и Духа (јер Отац не делује одвојено од Сина и Духа), него да Отац делује кроз (διὰ) Сина у (ἐν) Духу. Према томе, не можемо видети Сина ако нема Светлости која нас просветљује. Сина видимо у Духу Светоме. И, наравно, ко види Сина, види Оца, јер је Син одсјај славе Очеве и обличје Његове ипостаси, то јест стварност Оца. Зато сам Христос у Јеванђељу каже: „Ко је видео мене, видео је Оца.”

²³ „Дакле, сада када се Евхаристија завршила и када сте се причестили, одмах идите у своју собу, добро затворите прозоре и врата, као што су учинили апостоли пре првог Христовог јављања, и могу вам гарантовати да ће Он доћи на исти начин на који се јавио њима. Ако останете са затвореним вратима, заиста ћете примити исти благослов који је Он дао апостолима и присуствоваћете истинском чуду (које нико не може поновити нити описати осим онога ко га је доживео). То је супротно ономе што доживљавамо када смо у кући осветљеној споља, са отвореним прозорима. Виђење рана на Христовим рукама и ногама изгледа као да прозори зраче светлосту која долази изнутра, из Његовог телесног храма. Та Светлост нествореним сјајем просветљује све који се налазе на том месту пре Његовог доласка и који се радују Његовом Откривењу. Сви су уроњени у Светлост која извире из Његових рана” (Gregorio Palamas, *Discorso della prima domenica dopo la risurrezione*, in Migne, PG 151, coll. 236-248).

Није могуће видети Оца одвојеног од Сина и Духа. У нествореном дејству Духа Светога види се Син, а ко види Сина, види Оца. Све су то објаснили сабори из времена Паламе и тиме утврдили православно учење. Само излагањем православног учења могуће је римокатолицима и протестантима показати у чему су се удаљили и, према томе, како могу да се сједине са Православном црквом.

Зизјулас верује да је једино стварна личност, а не природа, и да је образ Божји у човеку личност, а не природа. Тада је и догматско учење тиранско и нужно, као што је природа за личност, па га се морамо ослободити посредством личних односа. Али, ако је само личност образ Божји у човеку, зашто је Христос није примио? Оци нам говоре да је Христос примио образ. Христос је постао човек „да би спасао образ и обесмртио тело”. Када би образ била само личност, онда би Христос морао да је прими, па би Несторије²⁴ био у праву. Али Несторије није био у праву. Образ није личност и лични односи не могу пружити решење. Да би се остварили лични односи са римокатолицима и протестантима и да би се јединство постигло посредством примата, један део православног клира удаљава се од теологије Отаца. Потврђивање учења исихастичких сабора важно је зато што може да заштити Православну цркву од ових застрањења.

На Свеправославном Критском сабору постојао је покушај да се православно лаици искључе (осим појединих личности које су биле по вољи политичком систему), укључујући и монахе са великим искуством у ортопраксији, тако да на сабору учествују само епископи, управо као што се дешава на саборима папске Цркве. На древним саборима настојало се да се да глас Духу Светоме, а то се постиже учешћем људи који живе животом у Христу, из читавог тела Цркве. Искључивањем монаха и теолога са великим хришћанским искуством и давањем гласа само епископима сужава се простор деловања различитих харизми које постоје у Цркви. Осим тога, према првобитној замисли организатора, на Критском сабору право гласа требало је да имају само предстојатељи аутокефалних Цркава. Остали епископи нису смели да гласају. Али ако се из гласања искључи епископ који

²⁴ Несторије је био цариградски патријарх кога је осудио Трећи васељенски сабор у Ефесу (431). Он је тврдио да Христос има две природе, једну људску и једну божанску. У то време, будући да још није било извршено термилошко разјашњење Четвртог васељенског сабора о разликовању „природе” и „личности” (које су Кападокијски Оци извршили говорећи о Тројици), рећи да Христос има „две природе” подразумевало је и тврдњу да Он има „две личности”. Христос, дакле – према Несторију – има две личности: створену личност Христа која ипостазира људску природу и божанску Личност Логоса која ипостазира божанску природу. Према томе, Богородица (Марија) није родила Логоса (другу Личност Тројице), већ је родила Христа, људску индивидуу. Она, дакле, није Theotokos (Мајка Божја), већ Christotokos (Мајка Христа, једне људске индивидуе).

представља целокупно искуство једног народа, а право гласа да само предстојатељима (од којих многи немају народ), епископи се своде на пуки украс. Грчки епископи су због тога снажно реаговали и указали да, према таквој логици, само први има пуноћу Свештенства. То је еклисиологија примата коју је изразио Зизјулас.

У будућности би теологија примата могла постати догма и за Православну цркву. Цариградска патријаршија настоји да промени еклисиологију: следећи Зизјуласову персоналистичку теологију, жели да предстојатеља претвори у институцију за себе. Док је у православној еклисиологији први председник једног сабора и не постоји изван њега, цариградски патријарх је на Критском сабору настојао да се појави као апсолутни први. Циљ ове промене у еклисиологији јесте да, да би неко био православан, више не буде потребна вера у Христа (неизмењена вера, иста она коју су изразили Оци и сабори), већ општење са цариградским патријархом (који мора да носи титулу „васељенског патријарха”, што би значило да све Православне цркве треба да се позивају искључиво на њега).

Персоналистичка теологија која води ка појму „универзалног примата” прешла је – чак и несвесно – у све Православне цркве, али је само цариградски патријарх испољио такву папистичку претензију. Ниједан други предстојатељ није изнео теологију према којој општење са предстојатељем некога чини православним, нити се представио као неоспориви васељенски епископ²⁵.

²⁵ Занимљиво је чути шта један велики светитељ Цркве говори о титули „васељенски”: Свети Григорије Велики, римски папа (+ 604), чији се празник у Православној цркви слави 12. марта. Цариградски патријарх Свети Јован Постник – савременик Светог Григорија Великог – био је подвижник веома побожног живота. Јован се молио већи део ноћи и, да га сан не би савладао, имао је обичај да у восак свеће ставља велике ексер: ако би случајно задремао, бука ексера који би пао на метални тањир постављен испод свеће пробудила би га. Јован, као што показује читав његов живот, свакако није био човек коме су земаљске почасте биле важне; ипак, цар Маврикије му је 587. године доделио званичну титулу „васељенског патријарха”. Израз „васељенски” потиче од грчке речи *oikoumene*, која дословно значи „насељени свет”. И древни Римљани и – после пада Западног римског царства – Источни Римљани, било због оскудног географског знања, било због типичне охолости освајача, поистовећивали су „насељени свет” са Римским царством. У VI веку израз „васељенски” заиста се уобичајено користио као синоним за „царски”. Цариград је био „васељенски” град. Главни библиотекар Цариграда, на пример, називао се „васељенским библиотекаром”, али је то значило само да је он библиотекар царског града, а не да има и најмању власт над свим библиотекарима Царства. „Васељенски патријарх” се, према томе, у тадашњем грчком разумевао само као „патријарх царског града”: ништа друго до другачији начин да се каже „цариградски патријарх”. Као потврда, повремена употреба ове титуле забележена је и много раније. Све невоље почеле су када је титула преведена на латински: постала је, наиме, „*patriarcha universalis*”. Папа Григорије је

У перспективи сабора ради уједињења Православне цркве са Римокатоличком црквом, постојање неоспоривог православног предстојатеља помогло би да се спрече протестне реакције. Са овом папистичком теологијом у балканском руху, онај ко би се успротивио сам би себе поставио изван Цркве Христове.

реаговао, јер је поверовао да Јован себи присваја примат у Цркви. Наравно, као што смо видели, то уопште није била намера патријарха Јована. Почнимо управо од писма које је Григорије упутио патријарху Јовану: „Размисли, молим те, да је због ове твоје неразумне дрскости нарушен мир читаве Цркве и да је то [то јест титула васељенског патријарха] у супротности са благодаћу која је заједнички дата свима нама; у тој благодати и ти сам, без сумње, имаш моћ да узрасташ ако будеш имао воље за то. И постаћеш много већи ако се уздржиш од присвајања горде и безумне титуле: и напредоваћеш у мери у којој се не будеш узносио на штету своје сабраће [...]. Заиста, Петар, први међу апостолима, који је и сам био члан свете и универзалне Цркве, Павле, Андреј, Јован – шта су они били ако не предстојатељи појединачних заједница? И сви су били удови под истом Главом [...], сви су чинили Тело Господње као удови Цркве, и нико од њих није желео да буде назван универзалним [...]. Предстојатељима ове апостолске катедре, у којој сам ја по Божјој вољи слуга, часни Халкидонски сабор понудио је част да буду названи универзалним. Ипак, нико од њих никада се није назвао таквом титулом, јер ако би неко, на основу понтификалног ранга, узео на себе славу јединствености, изгледало би као да је одриче свој својој сабраћи” (Libro v; Lettera xviii). Не знамо одговор Светог Јована. Вероватно уопште није одговорио, јер је умро око годину дана после датума писма Светог Григорија (комуникације су у то време биле веома тешке и година дана била је сасвим разумно време да једно писмо стигне из Рима у Цариград). У сваком случају, Свети Григорије је наставио да изражава своје мишљење о универзалном епископству. Тако је, заједно са Евлогијем, папом александријским, и Атанасијем, патријархом антиохијским, написао следеће: „Ова прерогатива универзалности понуђена је на светом Халкидонском сабору понтифексу апостолске катедре у којој сам ја по Божјој вољи слуга. Али ниједан од мојих претходника никада није пристао да користи тако непобожну титулу; јер, без сумње, ако се један патријарх назове универзалним, име патријарха умањује се за све остале. Али далеко било, далеко од хришћанског ума да неко пожели да за себе зграби оно што би могло изгледати као умањење части његове сабраће” (Libro v; Lettera xliii). А цару Маврикију: „Сада са пуним поверењем кажем да је свако ко себе сматра, или жели да буде сматран, универзалним свештеником, у свом безумном уздицању претеца Антихриста, јер се из гордости поставља изнад свих других.” И поново Евлогију, папи александријском: „Ваша Светости [...], пишете ми говорећи: ‘Као што сте заповедили’. Молим Вас да ту реч, ‘заповедам’, удаљите од мог уха, јер Ви знате ко сам ја и ко сте Ви: по положају сте мој брат, по врлини мој отац [...]. У уводу писма које сте ми упутили, иако сам Вам то забранио, сматрали сте за сходно да употребите горду титулу, називајући ме универзалним папом. Али молим Вашу Преслатку Светост да то више не чини, јер оно што другоме дајете преко разумне мере одузимате од самога себе [...], јер ако ме Ваша Светост назива универзалним папом, Ви сами себи одричете оно што мени дајете називајући ме универзалним” [NdR: il testo di questa nota è stato tratto da ortodossiatorino.net].

Многе аутокефалне Цркве, међу њима и Руска, нису учествовале на Критском сабору, па – хвала Богу – нису усвојиле одлуке тог сабора.

Закључци

Евхаристијска еклисиологија примењена је у екуменистичкој еклисиологији (инклузивна еклисиологија и еклисиологија општења). Према Зизјуласу, једна, света, саборна и апостолска Црква Символа вере јесте неподељена Црква. Историјске Цркве учествују у неподељеној Цркви, али не у пуној мери, и налазе се у међусобном општењу-односу. Та неподељена Црква – и даље према Зизјуласу – требало би да настоји да буде икона Тројице. Три Личности Тројице налазе се у личном општењу са првим, Оцем, а није важно да ли су једносуштне, јер је природа нужност. Ниједна од три историјске Цркве (Римокатоличка, Православна и Протестантска) није савршено иконизовала Тројицу, јер су све стварале расколе и поделе и све су се удаљиле од саборне (неподељене) Цркве, а да притом нису потпуно изгубиле своју саборност. Проблем није у томе што немају заједничку веру (вера је нужност које се треба ослободити), него у томе што нису савршено примениле лично општење. Евхаристијска еклисиологија ствара нови еклисиолошки модел способан да превазиђе догматске разлике и уједини три Цркве, без потребе за заједничком вером, под вођством једног првога и у складу са Зизјуласовом антипатристичком тројичном теологијом. Уосталом, наше доба је постмодерно, то јест постпатристичко. Древни Оци треба да буду замењени савременим „оцима“, које Црква може прогласити „светима“ и екуменским „учитељима“. Дуго жељено уједињење Цркава оствариће се, према новим „оцима“, кроз примат римског епископа, који, наравно, „поседује непогрешивост“. Све то биће могуће захваљујући Зизјуласовој теологији личних односа.

Овај чланак завршавамо цитатом Светог Григорија Паламе из Синодика Православља, чија је теологија, која се данас сматра недостојном да пружи одговор савременом човеку, укинута Зизјуласовом теологијом: „Ко верује да се савршено сједињење са Богом постиже само подражавањем и личним односом, без божанске благодати Духа, као што је случај са онима који су међусобно пријатељски расположени и воле једни друге, и да је божанска благодат навика која се стиче подражавањем, а не натприродно и неизрециво сијање и божанска енергија која се невидљиво види и неизрециво поима од стране оних који су је достојни, нека зна да је, а да тога није ни свестан, пао у јерес месалијана”²⁶.

²⁶ Месалијани су веровали да је виђење Бога својство људске природе и да је човеков однос са Богом личан, то јест однос личности са личношћу, без божанске благодати Духа Светога.

ПОГЛАВЉЕ II

СТАВ СВЕТЕ ГОРЕ

Преамбула

Универзитет Светог Тихона у Москви, образовна установа Московске патријаршије, организовао је 25–26. фебруара 2019. године међуправославну конференцију о украјинској црквеној кризи и њеном утицају на православни свет.

Организатори конференције затражили су наше присуство у својству светогорских монаха – за разлику од уобичајене политике Цариградске патријаршије (која, када је реч о догађајима од прворазредног значаја, упадљиво игнорише Свету Гору и не занима се за њено мишљење, осим када јој је то у интересу) – како бисмо изложили своја гледишта и схватања о горућем црквеном проблему који је настао.

Наша немогућност да, искључиво из практичних разлога, лично учествујемо није спречила да наш текст (у руском преводу) буде прочитан на конференцији, а затим објављен на главним руским црквеним интернет-сајтовима, где је наишао на добар пријем.

У наставку доносимо текст нашег излагања, а потом и неколико завршних размишљања и коментара о питањима која је отворила украјинска криза, уз додатну разраду појединих тачака из текста.

1. Увод

Драги учесници овог богословског скупа, са Свете Горе, на којој живи мноштво светих подвижника различитих народности и језика, упућујемо вам срдачне поздраве и желимо успешан рад.

Изложићемо, што је могуће сажетије, своја размишљања и ставове о украјинском црквеном проблему. Други излагачи ће, свакако, размотрити његове различите историјске, канонске и друге аспекте; наш допринос, желели бисмо да верујемо, јесте у томе да проблем сагледамо у његовим дубљим аспектима, не толико историјски колико богословски. Са историјског становишта, колико смо могли да пратимо литературу о овој теми, питање су готово исцрпно обрадиле обе стране. Свака страна износи сопствене аргументе, што нас брзо доводи до прве напомене: запажамо вољно или чак невољно самоограничавање проблема на оквире његовог разматрања са становишта канонског

права; другим речима, не указује се ни на прикривене богословске претпоставке које представљају темељ здања светих канона, нити на савремена тумачења тих истих темеља. Другим речима, појављују се два проблема.

Што се првог тиче, довољно је нагласити да се свети канони, настали као допунско дело Васељенских сабора (који су, не треба заборавити, представљали организовани напор Цркве да превазиђе јереси и расколе до којих су оне доводиле), заснивају на патристичком схватању природе свештенства, на којем почивају епархије, патријаршије и јурисдикције.

Други проблем је, у извесном смислу, обрнут у односу на први: савремено схватање свештенства и свега што је с њим повезано резултат је истраживања које није везано за утврђену богословску методологију Отаца Цркве, већ, напротив, усваја радикално другачију перспективу, која делује у оквирима такозване екуменске теологије. Познато је да се млади теолози, барем у земљама Запада, подстичу да се ангажују на разуђеном пољу екуменске теологије уколико желе сигурну каријеру...

Историјско разматрање украјинског питања занемарује наведене чињенице, сводиће се само на сукоб двојице предстојатеља: Цариграда и Москве. То није суштина питања, а онај ко проблем анализира на тај начин жели да прећути његове стварне узроке и пребаци га на непостојећу или, у најмању руку, споредну основу.

Наш приступ ће, стога, настојати да разоткрије оно што се прећуткује: богословске основе садашње црквене кризе која се развила у познатим украјинским догађајима.

2. Нова теологија и криза Цркве

Садашња фаза кризе започела је Критским сабором, одржаним у Колимбарију 2016. године, и одбијањем четири Цркве (Руске, Грузијске, Бугарске и Антиохијске) да на њему учествују. Овај сабор представљао је врхунац дугог, готово шездесетогодишњег процеса под сталним руководством Цариградске патријаршије (ЦП). Основна богословска линија православних расправа, како произлази из записника предсаборских конференција, остала је чврсто у оквирима које су обликовали теолози ЦП; при том мислимо како на расправе о питањима од унутарправославног значаја, тако и на укупно присуство Православља у такозваном међухришћанском дијалогу и екуменском покрету, у чијем оквиру су се одвијали (и још увек се одвијају) одговарајући процеси.

Већ од 1959–1960. године црквена политика Московске патријаршије (МП) радикално се променила и усмерила ка безусловном повезивању са екуменским покретом и његовим најистакнутијим

институционалним изразом, Светским саветом цркава (ССЦ). Овај нови развој неминовно је повезао МП са већ формираном екуменском теологијом ССЦ и са значајним богословским присуством ЦП унутар њега. Наиме, важан чинилац у богословском сведочењу ЦП, све до краја шездесетих година, били су руски академски теолози који су живели у Америци, као што је Георгије Флоровски (један од оснивача ССЦ 1948. године) и његови ученици Александар Шмеман и Јован Мајендорф, који су, поред тога, у контексту Хладног рата сарађивали са америчком владом, бавећи се политичком пропагандом – на пример, говорећи на добро познатом „грешном” Радију Слободна Европа (америчкој пропагандној радио-станици, коју је непосредно финансирала ЦИА).

Овим желимо да истакнемо проблематичан однос између МП и екуменског покрета, који је, како знамо, био и остао англосаксонски покушај наметања либералне и секуларизоване верзије протестантизма, онакве каква се обликовала крајем XIX века у Енглеској и Америци.

Обрасци богословске мисли Флоровског заслужују посебну пажњу, јер је он био заговорник чувене „неопатристичке синтезе”, у потпуном сагласју – као и њен римокатолички пандан – са покретом Ressourcement²⁷. Ти обрасци су образовали шири богословски оквир унутар којег се развила такозвана евхаристијска еклисиологија (уз паралелан и значајан допринос још једног руског емигранта, Николаја Николајевича Афанасјева), која је на крају завладала грчком академском теологијом (како у ЦП тако и у Грчкој цркви) и која данас представља „православну” еклисиологију општеприхваћену на свеправославном нивоу. На пример, у готово довршеном богословском дијалогу између Православне и Римокатоличке цркве, договорена „заједничка” вера, заснована на евхаристијској еклисиолошкој самосвести, прихваћена је од свих помесних православних Цркава које учествују у дијалогу.

Познато је да је каснији допринос Јована Зизиуласа, ученика Флоровског, евхаристијској еклисиологији повезао ову еклисиологију са питањем епископског примата. Тај Зизиуласов допринос уједно је одредио и православни став у већ поменутом дијалогу са римокатолицима. Управо због тога је претходни папа Бенедикт XVI назвао Зизиуласа највећим живим хришћанским (не само православним) теологом. У суштини, код Зизиуласа је епископ аутономан у односу на остатак црквеног тела и поседује искључиву

²⁷ Ressourcement („повратак изворима”, на француском) је покрет савремене теологије који се залаже за повратак патристичким изворима. Ипак, његови заговорници тумаче патристичке изворе користећи егзистенцијалистичку филозофију.

привилегију да сведочи веру и јединство Цркве, будући да је једина веза са другим помесним Црквама.

Вреди такође запазити да се евхаристијска еклисиологија и са њом повезана теологија примата заснивају на новој онтологији на којој почива постпатристичка синтеза (која функционише као нова богословска методологија). Ова нова онтологија ослања се на новију немачку феноменолошку филозофију, нарочито на варијанту Мартина Хајдегера и његових ученика, из које је проистекла нова, изопачена тријадологија (учење о Тројици), са нагласком на примату Оца над другим двома Божанским Личностима, што је поставило темељ новој релационој теологији личности. Детаљнија критика ове, у суштини неоаријанске, тријадологије излази из оквира овог разматрања; довољно је подсетити да преношење примата Оца из тријадологије (која се односи на Тројицу) у еклисиологију (која се односи на Цркву) значи да у оквиру евхаристијске заједнице улогу Оца преузима епископ. Према овом схватању, Црква је икона Свете Тројице, што је сасвим страно патристичком предању, али је, парадоксално, сада већ постало православно учење (и као такво се непрестано понавља међу теолозима и епископима), пошто су га ратификовале Цркве које су учествовале на Критском сабору.

Ова нова теологија примата и са њом повезана евхаристијска еклисиологија, нажалост, представљају доминантну богословску линију у богословским школама Грчке, као и у свим богословским школама православних земаља које су политички интегрисане у Запад, односно у Европску унију и НАТО. Осим тога, када је реч о украјинском питању, није случајно што су професори теологије који подржавају Зизиуласа сви, без изузетка, стали на страну Фанара и признали нову псеудо-Украјинску цркву, заснивајући своје аргументе чак и на универзалном примату Цариграда.

После наводног свеправославног Критског сабора, који је богословски неприхватљив, ЦП је, преко својих најзначајнијих представника, појачала говор о универзалном праву апелације цариградском патријарху, такозваном еклитону, које се заснива на признавању својеврсног универзалног примата Цариграда. Нова теологија примата тако је произвела свој крајњи исход: примат епископа на локалном нивоу води до признавања универзалног примата једног универзалног првог – цариградског патријарха.

Закључно, теологија примата произвела је значајне последице:

1. потчињавање целокупне православне дијаспоре Цариграду;
2. проширење јурисдикције Цариграда на територију других аутокефалних Цркава.

Изјаве цариградског патријарха, али и многих других јерараха ЦП, непрестано су у овом тону: „Православље не може постојати без

Цариградске цркве, јер би тада помесне Цркве биле као овце без пастира”; „Цариградска црква као мајка [sic] даје каноничност помесним Црквама”; „Цариградска црква је видљиви знак јединства Цркве, те зато има свеправославно право еклитона”.

Списак тврдњи о посебном примату који поседује ЦП изузетно је дуг, али и веома познат. Оно што желимо да нагласимо јесте богословско (дакле, не само историјско) значење које се придаје примату кроз посебно тумачење светих канона које дају теолози ЦП. Поред тога, украјинско питање дало је ЦП прилику да још снажније истакне карактер универзалног примата за који сматра да га поседује, као и из тога произлазеће право да га примењује путем еклитона.

Као светогорски монаси, желимо смирење и мир у Православљу, нарочито сада када су изазови са којима се оно суочава бројни и велики. Учешће у екуменском покрету није се показало као решење, јер у суштини инославни учесници ССЦ нису заинтересовани за повратак патристичком Православљу, већ за постмодерну толеранцију вера и предања, у којој нико није једна, света, саборна и апостолска Црква, већ сви у њој учествују у различитости (јединство у различитости). Теологија Личности и антиаскетска евхаристијска екклисиологија (која духовни подвиг и држање еванђелских заповести сматра „пијетизмом”) развиле су се у оквиру екуменизма, постајући богословско сведочење Православне цркве које се сматра православним, и искварили су теологију свих православних земаља, стварајући читаве војске западњачки оријентисаних екумениста и до тада невиђено удаљавање од патристичког предања и поретка који је оно дало Цркви. Цариград и Рим већ су се договорили о заједничком управљању јурисдикцијама, које ће започети након ујединитељског васељенског сабора о којем су говорили и садашњи цариградски патријарх Вартоломеј и папа Фрања, а који су они сами желели да буде одржан 2025. године, поводом Првог васељенског сабора из 325. године. Изненађујуће, највиши званичници Европске уније у исти датум смештају и настанак државе Европске федерације – Сједињених Европских Држава.

3. Велики (свеправославни) сабор 1948. године

Православна црква XX века одговорила је на екуменске изазове великим црквеним сабором, у којем можемо препознати све одлике истинског васељенског сабора, нарочито ако имамо у виду његов богословски значај и једнодушност свих учесника. Реч је, наравно, о сабору одржаном у Москви у јулу 1948. године, поводом обележавања 500. годишњице аутокефалије МП. Сабор је разматрао следеће теме: Ватикан и Православна црква, англиканска јерархија, екуменски покрет и Православна црква и Црквени календар.

Одлуке сабора, како истиче познати професор Јован Кармирис у свом знаменитом делу *Monumenti dogmatici e simbolici della Chiesa Cattolica Ortodossa* (на грчком), донете су „на основу канона Васељенских сабора и каснијих окружних посланица православних патријараха”.

Целокупна јерархија МП и сви представници православних Цркава који су учествовали на сабору (Цариград, Грчка и Кипар нису учествовали) били су једнодушни у осуди папизма и екуменизма и у одбијању да признају каноничност англиканског свештенства (за разлику од ранијег признања које су, под утицајем духа екуменизма, дале многе православне Цркве).

Екуменизам је претрпео тежак ударац, јер су три Цркве које нису учествовале на Московском сабору биле једине које су учествовале у оснивачком акту (англоамеричког) ССЦ, одржаном августа 1948. године у Амстердаму.

Московски сабор се у потпуности позвао на вредности и духовно залагање Светог Тихона, патријарха Руске цркве од 1917. до 1925. године, онако како су изражени у његовом завештању од 7. априла 1925. године.

Напомена коју морамо изнети јесте да се свака богословска критика упућена овом сабору нужно показује погрешном, јер он не садржи догматске грешке (за разлику од „сабора” на Криту) и заснива се на одлукама претходних васељенских и свеpravославних сабора. Они који се са њим не слажу у догматском погледу стога се позивају на његов наводно политички карактер, али такав покушај не може успети, будући да су његове одлуке слободно потписали представници других православних Цркава. Значај овог сабора – то снажно наглашавамо – немерљив је и још чека своје историјско признање.

Касније кршење одлука овог сабора, чак и од стране МП, представљало је победу огромних размера за ЦП и за оне који су политички повезани са том патријаршијом. А „корисност” ССЦ још једном је потврђена његовом одлуком да се држи по страни од украјинског проблема.

Дошло је време за свеобухватно преиспитивање става – не само Руске цркве већ и свих других православних Цркава – према ССЦ и његовој улози.

ПОГЛАВЉЕ III

УНИШТЕЊЕ АУТОКЕФАЛИЈЕ

Увод

Нови вртлог у који је Црква ушла после такозваног Светог и Великог сабора на Криту (СВСК) – сабора којим су задовољни само екуменисти, који на све начине промовишу његове одлуке (уосталом, једини га подржавају и признају његов „свеправославни” карактер) – коначно је показао своје прве плодове у погледу православног јединства: украјинску кризу и готово потпуни раскол између Цариграда и Москве, који се развија у шири раскол Црква наклонених једној или другој страни. Суштина садашњег црквеног питања између Цариграда и Москве, међутим, насупротив ономе што се обично говори, не лежи искључиво у легендарном сукобу двојице предстојатеља, онога „Другог Рима” и онога „Трећег Рима”, већ пре у необјављеном и необјављивом рату између једног новог транснационалног центра и самог појма националне Цркве (и свега што он подразумева).

Оно што треба разјаснити јесте да садашње црквено питање није самостално „као такво”, нити је нуспроизвод СВСК-а (не ради се о сукобу центара црквене моћи): оно је очигледно повезано са ширим променама и преуређењима у црквеној сфери, која су – у великој мери – проистекла из сукоба у међународној политици и нових односа насталих после Хладног рата (чији је оно, нажалост, део).

Када је реч о Грчкој, у оквиру меморандума које је наметнула евроатлантска доминација, након постепеног ублажавања економског шока, она је прошла кроз даљи контролисани ток „позападњачења” грчког друштва, који јој је наметнут како би претрпела још један шок – онај изазван црквеним расколом који се фактички образовао поводом украјинског питања. Другим речима, реч је о двоструком шоку.

Као прво, економска криза је – кроз потпуну дерегулацију државе, друштвених односа и економских односа – успела да раскине друштвено ткиво, истовремено намећући, до најситнијих појединости, европско-уједињујуће законодавство, које, са своје стране, подстиче даљу дерегулацију. Тако се дубока економска криза претворила у кризу институција и вредности.

Као друго, пошто унутрашње језгро грчког идентитета карактерише Православље, заједно са особеном солидарношћу према

другим православним народима (што је било веома видљиво током критичне деценије 1990–2000, у време рата у Југославији и безусловне подршке целокупног грчког народа Србима), посредством украјинске кризе покушава се да се разграде и последњи преостали елементи „источног” лика грчког друштва. Очигледно је да циљеви кругова (црквених и нецрквених) који су довели до украјинске „аутокефалије” теже стварању две јасно раздвојене зоне унутар православног простора: с једне стране, „прозападног НАТО-европског” Православља, које би предводило „грчко” Православље, а с друге стране, „антизападног-анти-европског” Православља, које би предводило „руско” Православље.

Преломни тренутак у општем току црквених збивања, према читању повезаних догађаја, представљају деведесете године, током којих је Цариградска патријаршија (ЦП) покренула напад – из различитих разлога – на две аутокефалне Цркве: Грчку и Руску цркву. Главни напад започео је од средине деведесетих, када је одлука фанарских „дворјана”²⁸ да се снажније повежу са евроатлантским фактором довела ЦП у сукоб (на који ћемо се касније осврнути) са овим Црквама, са три циља:

1. слабење статуса аутокефалије ових двеју Цркава, путем посредног мешања (грчки случај: Нове земље) или непосредног мешања (руски случај: Естонија, Украјина) у унутрашње послове Цркава;

2. редефинисање значења појма „аутокефалија” и паралелан покушај преусмеравања националних дијаспора (то је садашња фаза, на чијем је челу случај Украјине);

3. коначно укидање статуса аутокефалије националних Цркава (које тако престају да буду „националне”), у потпуном сагласју са предвиђеним укидањем држава и националних граница, у оквиру такозване „европске интеграције”, односно федерализације Европске уније (ЕУ) у једну државу (што су доносиоци политичких одлука у ЕУ били одредили за 2025. годину).

Као светогорски монаси, настојаћемо да анализирамо црквену кризу, указујући на вишеструке аспекте проблема, како у погледу садржине тако и у погледу форме. Уверени смо да ће велика унутарправославна криза изазвана украјинским питањем, као и расправа која се око ње отворила, пресудно преобликовати даљи ток Православља, нарочито у светлу великих збивања која су већ најављена. Мислимо, наравно, на велики унионистички сабор 2025. године, који су заједнички очекивали Фанар и Ватикан (о чему ће опширније бити речи у другом делу овог рада), а који је циљ ка којем

²⁸ Четврт Цариграда у којој се налази седиште ЦП.

су се, са „православне” стране, усмеравали и СВСК и украјинско питање, и који би требало да убрза дуго очекивано превазилажење национално-религијских подела, које представљају озбиљну препреку планираној европској интеграцији.

Студија ће бити подељена у два дела. У првом ће бити изложене историјске чињенице о сукобу између Фанара, Атине и Москве, док ће други покушати да анализира како разлоге због којих је Фанар узео на нишан ове две Цркве (данас је само Москва остала у средишту пажње), тако и шири значај ових збивања у обликовању новог међународног контекста после Хладног рата.

Део I – Сукоб између Фанара, Атине и Москве

1. Информациони рат

На почетку је потребно указати на природу проблема, која је повезана са начином на који се води расправа између укључених страна. Притом треба унапред рећи да о украјинском питању није било стварне расправе: оно што се догодило – и што се и даље догађа – јесте непоштена полемика. Исто као у случају СВСК-а. Као и тада, кругови Фанара усвајају агресиван тон према сваком неистомишљенику, овога пута настојећи да лови „руске агенте” или чак „русофиле”, који само желе да руски ставови буду изнети у јавности. Тако неприхватање доминантног „наратива” аутоматски сврстава неког коментатора у „кругове руских агената” или, у најмању руку, у проруску пропаганду. Необична упорност фанарских кругова у примени ове тактике очигледно има сва обележја комуникационог рата и фактички се води средствима пропаганде.

Пропаганда се, као што је познато, обраћа умовима и настоји да потчини савест смеру који се намеће одозго. Она се састоји у употреби техника које, међутим, захтевају две ствари да би функционисале. Прво, циљана друштвена група (у нашем случају, на пример, православни) мора бити масовно и психолошки одржавана у зависности (од онога ко њоме манипулише). Друго, неопходно је изоловати и жигосати свакога ко преиспитује, разобличава и на крају не послуша злонамерне одлуке центра из којег оне потичу. Наравно, могли бисмо додати и манипулацију информацијама селективним представљањем делова историјске истине, извртањем чињеница, извора итд., али сматрамо да све то спада у прву технику.

ЦП је успела да покрене огроман механизам дезинформисања, који се кретао кроз сложен сплет тема: богословских, политичких, историјских и еклисиолошких. Напад се заснивао на једностраном представљању бројних аспеката украјинског питања, а спроводило га је мноштво коментатора – црквених и световних, фанариотских и

нефанариотских. Академски кругови, који су годинама, у сваком облику и на сваки начин, служили ставовима Фанара, дали су неопходни ауторитет унапред донетим одлукама.

Наравно, дезинформацијама прозападних фанариотских кругова измиче једна чињеница која сама по себи обесмишљава читав подухват: док следбеници Фанара никада не критикују поступке Фанара (напротив, увек их одобравају), такозвани „русофили“, у огромној већини, критикују – када и где је то потребно – Москву, и то чак у најсуштинскијем питању: њеном безусловном учешћу у екуменском покрету!

Чак је и ветеран екуменизма Анастасије²⁹, кога је Фанар гурнуо у страну, у свом последњем иступању (20. новембра 2019) признао да се, у начину на који делују Фанар и његови кругови,

„открива одређени оперативни план. Неки користе друштвене мреже [...]. [Постоји] извесна ‘јуришна јединица’ [која] је преузела улогу да злобно исмева, застрашује и, по сопственој замисли, кажњава увредама, претњама, ситним софизмима, па чак и недостојним хулама оне који имају другачије предлоге за превазилажење кризе [...]. Они који учествују у овом плану, отворено или прикривено, настоје да лепе етикете етнорасне инспирације, употребљавајући изразе као што су ‘словенофили’, ‘русофили’ и слично”.

На тај начин медији наклоњени Фанару, нарочито електронска штампа, у којој се информациони рат углавном и води, укључују се – сада већ нескривено – у јединствену мрежу антируских медија, међународних и националних. Повезивање контролисаних црквених медијских извора достигло је чак дотле да у свим текстовима видимо исту логику („руски експанзионизам“, „руска агресија“ итд.): повезивање украјинског питања са ширим геополитичким збивањима, сагледаним искључиво из перспективе западног тумачења (САД–НАТО). На пример:

„‘Руски свет’ простире се изван некадашњих граница Совјетског Савеза. Русија је у великој мери користила тактике меке моћи како би створила климу русофилије у православним земљама које су приступиле ЕУ и НАТО-у. Организације повезане са Кремљом и Руском црквом предузимале су усклађене напоре да у тим земљама изграде антизападну и антилибералну друштвену струју засновану на социјалном конзервативизму. Овај последњи састоји се од наводних ‘православних’ вредности које промовишу представници руске државе и Цркве и њима повезане организације. Систематски покушај

²⁹ Архиепископ Тиране и предстојатељ Православне цркве Албаније (преминуо 25. јануара 2025).

уништења Грчке цркве и ширење лажних вести и крајње проруских ставова на интернету типичан су пример ове руске тактике”³⁰.

Закључно, више је него очигледно да Фанар настоји да одговори на критике својих одлука тако што спор пребацује на политички терен, истовремено кривицу за такав метод приписујући својим „противницима”. Осим тога, сам патријарх Вартоломеј познат је по честој употреби израза „лажне вести”. Више пута је говорио о „ширењу лажних вести” у вези са умешаношћу америчког фактора у украјински сукоб, а самим тим и у вези са разлозима због којих је Фанар деловао. Међутим, иступи америчког амбасадора у Атини (зашто његов колега у Украјини не поступа исто?) откривају сирову истину:

„Амерички амбасадор изразио је своје задовољство и подршку Сједињених Држава васељенском патријарху Вартоломеју. ‘Увек сам захвалан што могу да се сретнем [24. маја 2019] са Његовом Светошћу и да изразим снажну подршку Сједињених Држава његовим напорима за верску слободу, украјинску аутокефалију и новог архиепископа Америке Елпидифора’, рекао је господин Пајат”³¹.

Архиепископ Грчке Јероним примио је 22. новембра 2019. америчког амбасадора, господина Пајата, како би примио захвалност Сједињених Држава поводом признања украјинске аутокефалије...

2. Повратак старих проблема: случај Естоније

Спор између двеју патријаршија, Москве и Цариграда, потиче из нереда у којем су се, из различитих разлога, обе Цркве нашле почетком XX века. У руском случају узрок тог нереда треба тражити у догађајима после Првог светског рата, а нарочито у Октобарској револуцији и политичкој промени која је уследила. Руска црква се поделила, један њен део напустио је Русију (из политичких разлога), а у међувремену су створени услови за настанак „националних” јурисдикција на некадашњим територијама Руског царства, одвојених од изоловане и ослабљене Цркве (услед нове политичке ситуације) којој су до тада припадале. Један пример – и истовремено једна од бројних епизода које су обликовале „тежак” однос између Москве и Цариграда – јесте естонско питање, које, између осталог, показује снажну аналогију са украјинским. Естонска црква припадала је МП све до Првог светског рата, када јој је патријарх Тихон, после губитка естонских територија које су до тада припадале Русији, доделио

³⁰ <https://insidestory.gr/article/megaloideatismos-rosiki-orthodoxi-ekklisia>, ripubblicato da: https://panorthodoxcemes.blogspot.com/2019/01/blog-post_14.html.

³¹ <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/29358-sunantisi-oikoumenikou-patriarxi-me-ton-amerikano-presbi-tzefri-paiat>.

аутономију³². Октобарска револуција и нереди који су уследили навели су, међутим, Естонце да се обрате ЦП са захтевом за црквено присаједињење, што је ЦП прихватила 1923. године издавањем посебног патријаршијског томоса. Ипак, поновно укључивање Естоније у Совјетски Савез током завршне фазе Другог светског рата (1944) довело је до тога да се Аутономна естонска црква (која је у међувремену имала историју сарадње са немачким окупационим снагама) сама измести у изгнанство у Шведску, док је локално православно становништво враћено под јурисдикцију Москве. Године 1978. Цариград је, у ствари, признао московску јурисдикцију, поништивши патријаршијски томос из 1923. Проблем се, међутим, поново појавио проглашењем Естоније за независну државу 1991. године: „Нова држава, са јасно израженим антируским политичким ставом, учинила је ослобађање помесне Цркве од Москве осовином своје верске политике”³³.

На крају, „Естонска црква у изгнанству била је обновљена, држава ју је признала као званичног представника православног учења и додељена јој је готово целокупна црквена имовина – наравно, на штету црквене групе која је до тада била под Москвом. Проблем је, међутим, био у томе што нова Естонска црква није уживала неопходно признање других православних Цркава. Ипак, 1996. године ЦП је црквено легализовала њено деловање поновним успостављањем томоса из 1923. Ова одлука разбеснела је Москву, која је оптужила Цариград за нерегуларне поступке и мешање у послове области изван његове јурисдикције. Раскол је ишао дотле да је име патријарха Вартоломеја уклоњено из диптиха Руске цркве”³⁴.

Тада је као решење прихваћено признавање две (!) јурисдикције (Москве и Цариграда) у истој земљи, чиме је, међутим, канонском праву практично одузета свака вредност (12. канон Четвртог васељенског сабора).

3. Нова украјинска стварност и њене последице

Као што је већ поменуто, естонски и украјински случај показују сличности, које додатно појачава значај обе земље у новом европском политичком систему после Хладног рата. Ширење НАТО-а на Исток

³² Једина суштинска разлика између „аутономије” и „аутокефалије”, према многим канонистима, јесте у томе што „аутономија” подразумева да предстојатеља кога изабере синод аутономне Цркве мора да потврди патријаршија којој је та Црква припадала. „Аутономија” већ подразумева самоуправу и представља степен који претходи потпуној „аутокефалији”.

³³ K. Papastathis, Πολιτική, Εκκλησία και Διορθόδοξες Σχέσεις, in T. Karavournakis (a cura di), Η Διπλωματία στον 21ο αιώνα, University of Macedonia Press, 2014, p. 107.

³⁴ Ibid.

поклопило се са напуштањем споредне улоге Русије (какову је имала под Јељцином) и са значајном променом руске политике у односима са Западом.

После неповољног резултата руских избора у марту 2004. године (поновни избор Путина), последице нове политичке стварности брзо су се испојиле: три балтичке републике (Естонија, Литванија и Летонија) ушле су 2004. године у НАТО и Европску унију (насупротив западним уверавањима датим Горбачову да се то неће догодити), а исте године уследила је „Наранџаста револуција” у Украјини, која је на власт довела првог отворено прозападног председника (Јушченко, 2005–2010), чија је изразито антируска политика изазвала народно негодовање и на наредним изборима довела до успона проруског Јануковича (2010–2014). Међутим, 2014. уследила је друга „револуција”, Евромајдан (немачко-америчке инспирације и извођења), која је свргнула Јануковича и усмерила Украјину на отворено прозападни и по дефиницији антируски политички пут, са главним циљем уласка у НАТО и Европску унију.

У оквирима које је одредила нова украјинска ситуација, начин на који је Фанар изабрао да делује очигледно се поклопио са геополитичким потребама трансатлантског центра у односу на Украјину, али је украјинско питање истовремено постало поље примене богословских избора ЦП (нове теологије примата засноване на – такође новој – евхаристијској еклисиологији).

У међувремену, у самој Украјини, хроника црквених збивања тесно је пратила политичку хронику која је, започевши крвавим државним ударом 2014. године, непрестано бацала тешку сенку на унутрашња црквена питања: нова политичка сцена која се обликовала после убедљиве изборне победе Зеленског над Порошенком (првим председником после преврата, снажно антируски и фанатично прозападно оријентисаним) поново је у први план изнела нерешене противречности новог антируског курса Украјине и изазвала нове потресе у тек настајућој „црквеној” творевини „Украјинске цркве”, која је, пре него што је уопште стигла да се развије, била растрзана унутрашњим борбама. Интервју „расколничког кијевског патријарха” Филарета од 14. маја 2019. створио је нове пукотине у већ постојећој кризи, доводећи до даљих тенденција подела у тек насталом расколничком ентитету. Нова стварност, после признања аутокефалије Украјинској цркви, остала је у суштини иста као и раније, иако је – наводно – требало да буде промењена: три црквена ентитета била су пре, а три постоје и сада у Украјини...

Оно што упада у очи јесте – сада када је циљ постигнут – циничан став Фанара према очувању постојећег црквеног стања у Украјини, који истовремено открива и коначни план: једнострано

признање, свим средствима и на сваки начин, хибридног облика „аутокефалије” који је изразито антируски, непосредно прозападни и у исто време непосредно потчињен Фанару.

Нови облик „аутокефалије” сада додељује искључиво Фанар и он се састоји у проширеном облику аутономије. То је, уосталом, била и критика псеудопатријарха Кијева Филарета, који је у низу интервјуа открио црквену и политичку позадину „аутокефалије”.

У тим интервјуима Филарет је подсетио да је централни аргумент „аутокефалиста” (украјинских и ЦП), када је реч о разлогу за додељивање аутокефалије – као јединој тачки сагласности свих „унионистичких” страна – био следећа претпоставка:

„Васељенски патријарх оправдао је ову одлуку чињеницом да је 1686. Кијевска митрополија незаконито припојена МП [...]. Када је Господ створио одговарајуће услове, васељенски патријарх нам је, упркос категоричном противљењу Москве, доделио аутокефалију. Иако је у почетку изјавио да смо били део његове патријаршије”³⁵.

Међутим, у интервјуу од 10. јуна 2019. признао је следеће чињенице:

„Када смо 1991. одржали помесни сабор, поднели смо молбу московском патријарху, јер смо у то време припадали Руској православној цркви. Али наш захтев је одбијен”³⁶.

На крају открива да је „Украјинска црква”

„аутокефална само по имену; штавише, у стварности Украјинска православна црква нема права независне аутокефалне Цркве [...]. Желим да подсетим на преговоре са самим митрополитом Француске ЦП Емануилом током председничког мандата Виктора Јушченка [2005–2010]. Тада нам је био предложен споразум. Његов садржај био је следећи: да постанемо део Васељенске патријаршије, као Критска црква. Тада сам рекао да под тим условима нећемо прихватити. И одбили смо тај предлог. А сада су нам сакрили да ће у томосу [о аутокефалији] бити готово исто”³⁷.

А на питање о могућности да су били „преварени”, одговара: „Да, преварили су нас”³⁸.

Наставља наглашавајући да

„‘ујединитељски сабор’ од 15. децембра 2018. није био сабор Украјинске цркве. Био је то сабор Кијевске митрополије ЦП [...].

³⁵ Видети први Филаретов интервју непосредно после предаје томоса о аутокефалији, извор: <https://www.romfea.gr/ekklesies-ts/ekklesia-tis-oukranias/27565-filaretos-eimaste-patriarxeio-alla-mono-stin-oukrania>.

³⁶ https://www.romfea.gr/images/article-images/2019/06/romfea2/likabittos/sinentefxi-filaretoy_1.pdf.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

Припадао је Грчкој цркви, а не Кијевској патријаршији, јер је тим сабором председавао грчки митрополит”³⁹.

Филарет се на крају одрекао томоса (20. јуна 2019) и поништио одлуке засноване на њему, уз следеће образложење: „Томос о аутокефалији који је Цариград доделио Аутокефалној цркви Украјине није у складу са статутима других аутокефалних Цркава и чини Цркву Украјине зависном од ЦП”⁴⁰.

Филарет је 25. јуна 2019. задао завршни ударац „ујединитељској” реторици, објавивши стварање сопственог „синода”, потпуно независног од синода Епифанија Думенка, чије се одлуке, како је изјавио, „не односе на нас”⁴¹.

Закључно, Филарет је дотакао саму суштину проблема: измену смисла „аутокефалије” и укључивање украјинске дијаспоре у ЦП. Тако је Филарет, од – како се надао да ће бити признат – привилегованог саговорника Сједињених Држава, са непосредним приступом украјинској заједници у Америци (са њеним посебним значајем за америчку политику), на крају постао тек „сиромашни рођак”... Он је то, у неколико редова, горко схватио:

„Шта се иза тога крије? То значи да православни Украјинци изван Украјине не припадају Украјинској православној цркви. А томос о аутокефалији садржи одговарајућу одредбу. Међутим, православне Украјинце изван Украјине то узнемирава. Они желе да припадају својој Цркви.

Све аутокефалне православне Цркве имају своју дијаспору, осим грчких Цркава⁴². Целокупна грчка дијаспора канонски је потчињена васељенском патријарху.

Зато би требало да се зовемо Украјинска православна црква, а не Православна црква Украјине, како би наши украјински иселјеници имали право да припадају својим одговарајућим Црквама”⁴³.

Оно што самом Филарету измиче јесте чињеница да особине које је ЦП дала украјинској „аутокефалији” нису изузетак, већ почетак новог типа аутокефалије, како је Фанар сада дефинише; аутокефалије која се постепено укида...

³⁹ <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29798-filaretos-den-perimename-enan-tetoio-tomo>.

⁴⁰ <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29902-to-patriarxeio-tou-kiebou-katirgise-ton-tomo-kai-den-anagnorizei-ton-epifanio>.

⁴¹ <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/30013-o-filaretos-dimiourgise-sunodo-kai-apoxorise-apo-tin-oukraniki-ekklisia>.

⁴² Под „грчким Црквама” подразумевају се аутокефалне Цркве грчког језика.

⁴³ <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29160-filaretos-ta-gegonota-me-anagkazoun-na-po-tin-alitheia>.

Чињеница коју треба узети у обзир у вези са новом „аутокефалијом” – која је истовремено повезана са (непостојећом) васељенскошћу ЦП – јесте контрола православне „дијаспоре”.

Националне „дијаспоре” (са јединим изузетком грчке) зависе од националних аутокефалних Цркава. Као што ће касније бити показано, темељи васељенскости ЦП у суштини су се урушили после таласа отцепљења (и аутокефалија које је она била приморана да додели) у другој половини XIX века. Настојање да се целокупна дијаспора укључи у ЦП стога представља апсолутни приоритет, од пресудног значаја за јачање статуса и положаја патријаршије у међународној заједници, нарочито у светлу предвиђеног уједињења Старог и Новог Рима 2025. године.

Спровођење плана започело је већ приликом постављења Спиридона за архиепископа Америке (1996–1999), непосредно после Јаковљеве оставке. Од самог почетка питање је постављено без увијања:

„Спиридон је одржао говор на 32. свештеничко-лаичком конгресу Грчке архиепископије, у којем је јасно изјавио да и он и васељенски патријарх Вартоломеј желе да окончају ‘етничка гета’ која деле Православље у Америци. Осудио је национални изолационизам који делује против ‘нашег духовног идентитета’, [додајући] да је дошло време да се пресече ‘гордијев чвор национализма’”⁴⁴.

Проблем „национализма” и „етничких гета”, на који патријарси (а нарочито патријарх Вартоломеј) упорно указују, тиче се, дакле, дијаспора које су под контролом аутокефалних Цркава. Одговор Фанара на „национализам” стога није ништа друго до потчињавање свих дијаспора „васељенском” центру. Треба приметити да се заједнички пут присталица томоса о аутокефалији ЦП и Украјинске цркве заснивао на – у различитим текстовима доказаној – неистинитости тврдње да је ЦП Кијевску митрополију МП предала „на управљање” (*in commenda*). „На управљање” је кључни појам: као што се јасно показало у естонском и украјинском питању, Фарнар по својој вољи поништава аутокефалије и саборске одлуке, изругујући својим поступцима јединство Православне цркве. Али чему је једнако њихово поништавање и шта оно подразумева? Одговор није само оно што је већ наведено, већ и покретање поступака за фактичко укидање саме аутокефалије!

⁴⁴ H. Ham e G. C. Michalopoulos, *The American Orthodox Church. A History of Its Beginnings*, Regina Orthodox Press, Salisbury (ma) 2003, pp. 180-181.

*Део II – Разлози**1. Грчки случај*

Израз „επιτροπικός” („на управљање”, in commenda) поново сусрећемо у једном веома познатом случају: у статусу такозваних „Нових земаља”⁴⁵ Грчке цркве. Шта се подразумева под „επιτροπικός”, објаснила је сама патријаршија у свом другом писму Грчкој цркви (30. септембра 1999), у којем без икакве сумње разјашњава да

„за свете митрополије патријаршијског трона које су јој поверене [на управљање], чији јерарси, како формално тако и суштински, према одредбама Акта из 1928. године, као свог јединог духовног првог имају цариградског архиепископа”⁴⁶.

То је тврдња која неминовно води закључку да је аутокефалија ограничена и непотпуна (као што је Филарет аналогно сматрао у украјинском случају). Зато се мишљење проф. П. Бумиса „о помињању имена првог у Православној цркви”, достављено главном секретару Светог синода Грчке цркве (25. септембра 1999), сасвим логично креће ка констатовању очигледног: „Аутокефална Црква [Грчка црква] има право и дужност да од Васељенске патријаршије затражи да се њена аутокефалија примени као код осталих православних Цркава, или чак да затражи примену онога што прописи налажу, ради поретка, једнообразности и јединства ширег простора Православља”⁴⁷.

2. Доба архиепископа Серафима: почетак црквене кризе

Питање непотпуне грчке аутокефалије ушло је у своју завршну фазу (како се de facto чини) ступањем Вартоломеја I на цариградски патријаршијски трон (1992), који је у својој беседи приликом устоличења „између осталог, прогласио службу дијаконије Васељенске патријаршије у њеним областима изван Турске и одмах, као део те стратегије, започео путовања широм света и по Грчкој”⁴⁸.

Криза између Цариграда и Грчке цркве почела је готово одмах, одлуком Цариграда да сазове сабор епископа из свих делова ЦП. Митрополити такозваних Нових земаља сматрани су епископима ЦП, а Свети синод Грчке цркве, када је о томе обавештен, одлучио је да

⁴⁵ Када је грчка држава ослобођена од Турака и Грчка црква потом затражила аутокефалију од ЦП, поједине грчке области још нису биле ослобођене (на пример, грчка Македонија). Када су те области касније ослобођене, њихови епископи ушли су у састав грчког Синода. Данас ЦП сматра да те области, које се називају „Нове земље”, припадају њеној јурисдикцији, због чега је дошла у сукоб са Грчком црквом.

⁴⁶ "Seconda lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca", in «Ἐκκλησία», n. 8, 2001, p. 664.

⁴⁷ M. Valakou-Theodoroudi, Πολιτικές και Συνταγματικές πτυχές του καθεστώτος των Νέων Χωρών, Ερεκτάσι, 2003, p. 255.

⁴⁸ Ivi, p. 238.

пошаље тројицу. Међутим, иако је позив прихваћен, тројица митрополита нису послата као пуноправни чланови сабора, већ као посматрачи. Порука Атине била је јасна:

„Оцењено је да је овај потез архиепископа Серафима имао за циљ, с једне стране, да новом васељенском патријарху пошаље поруку да нема права над Новим земљама, сматрајући споразум из 1928. далеком прошлошћу, а с друге стране, да једном за свагда пресече отворене везе Васељенске патријаршије са Новим земљама у Грчкој”⁴⁹.

„Недовршено” питање Нових земаља било је предмет иступања једног од тројице грчких митрополита присутних на сабору, Антима Александрупољског, који је, узевши реч после говора патријарха Вартоломеја, рекао:

„Израз ‘Нове земље’ политички је израз и представља позајмицу тадашње црквене управе нашој државној управи. Израз ‘митрополије Нових земаља’ потпуно је лишен било каквог црквеног садржаја. Како је могуће да после 70–80 година у нашој земљи и даље говоримо о Новим земљама? Француска никада није помислила да Стразбур, који је стекла на крају Другог светског рата, назове новом територијом француске државе. Наша земља, Грчка, сада је једна, јединствена и стара. Стога је црквено исправна само употреба израза ‘свете митрополије Васељенске патријаршије’. Осим тога, у самом тексту патријаршијског акта из 1928. израз ‘Нове земље’ нигде се не помиње”⁵⁰.

Управо је исти Антим, одговарајући на пропатријаршијски текст објављен у значајном листу („То Vima”, 13. децембра 1992), који је настојао да одговорност за кризу која се развијала између Фанара и Атине припише Грчкој цркви, приметио: „У патријаршијском акту из 1928, којим су митрополије уступљене Грчкој цркви, не постоји израз ‘до новог наређења’”⁵¹.

А архиепископ Серафим, схватајући забринутост новог патријарха због стварања свршеног чина, наложио је тадашњем потпредседнику Синода Грчке цркве, Никодиму Патраском, да Патријаршији представи предлог у вези са црквеним статусом Нових земаља. Почетком октобра, приликом представљања предлога, Никодим је „изјавио да Васељенска патријаршија нема права над Новим земљама”⁵².

Серафимово доба завршило се мањим догађајима у вези са питањем Нових земаља (на пример, патријаршијском посетом Хиосу 1997), који су у суштини представљали међуигру између архиепископа

⁴⁹ Ivi, p. 239.

⁵⁰ Ivi, p. 240.

⁵¹ Ivi, p. 244.

⁵² Ivi, p. 242.

чије је време истицало и новог који је долазио. У стварности, међутим, свима је било јасно да је већ отворен нови циклус у односима Атине и Фанара, у чијем је средишту био будући статус Нових земаља.

3. *Врхунац кризе: архиепископ Христодул*

Избор Христодула на архиепископски трон (28. априла 1998) фактички је означио почетак нових збивања и обнављање расправе о горућем питању Нових земаља. Треба приметити да је Христодул, као епископ Волоса, одржавао одличне односе и са патријархом и са утицајним митрополитима Фанара. Међутим, као нови поглавар Грчке цркве, Христодул није могао да занемари негативан развој питања Нових земаља, који је угрожавао јединство Грчке цркве.

Почетак се везује за 1999. годину, када је Христодул поверио једној комисији, којом је председавао Хризостом Месинијски, да испита намере Грчке цркве у вези са помињањем атинског архиепископа. Препорука комисије

„сматрала је неопходним да се помињање атинског архиепископа уведе у митрополијама Старих земаља аутокефалне Грчке цркве и Нових земаља, које су под јурисдикцијом Васељенске патријаршије”⁵³.

Већ поменуто мишљење проф. П. Бумиса деловало је као катализатор и изазвало непосредан одговор проф. Фидаса (3. октобра 1999).

Као што је познато, Фидас није било који професор: признат је као значајан црквени историчар и канониста, а имао је и додатни статус најмеродавнијег – готово полуваничног – гласноговорника патријаршијских ставова о канонским питањима. У овом тексту изрекао је оно што званична писма Фанара нису могла да кажу о процесима унутар Грчке цркве:

„Питање помињања атинског архиепископа у Новим земљама не сме и не може једнострано бити изнето пред Свети синод јерархије Грчке цркве. Не може бити изнето пред Синод Грчке цркве зато што је реч о очигледно нерегуларном акту у туђој црквеној јурисдикцији, која је одређена патријаршијским и синодским актом из 1928. и уставно потврђена чланом 3 садашњег Устава (1975). То не би требало наметати јер производи неизбежне и непредвидиве последице како у односима аутокефалне Грчке цркве са Мајком Црквом (Цариградом), тако и у православним односима уопште, уколико се не спрече једностране одлуке, нарочито у погледу митрополија Нових земаља”⁵⁴.

У међувремену су, међутим, Грчкој цркви упућена два писма ЦП (3. и 30. септембра 1999), која су већ постојећу кризу довела до

⁵³ Ivi, p. 248.

⁵⁴ Ivi, pp. 249-250.

отвореног сукоба. Разматрање ових писама и два (закаснила) одговора Синода Грчке цркве (оба датирана 27. августа 2001, како је наведено приликом њиховог објављивања у званичном часопису Светог синода Грчке цркве, „Εκκλησία”, бр. 8, 2001) на најизразитији начин, и на најзваничнијем нивоу, показује сукоб ставова двеју Цркава. Кашњење одговора било је последица одлагања планиране расправе о питању помињања (Јерархија Грчке, октобар 1999), али пре свега потребе да се питање темељније проучи, нарочито

„како се у тим данима не би додатно погоршала клима у односима наших светих Цркава и како се не би повећао немир изазван текстовима у штампи, те на тај начин отежало међусобно општење наших Цркава”⁵⁵.

У међувремену, Цркве су биле у самом средишту вртлога

„питања које је покренула грчка држава у вези са неуписивањем вероисповести у личне карте грчких грађана, што је нашу Цркву довело у стање велике будности”⁵⁶.

Како се наводи у синодском тексту који сажима билатералне „разговоре”,

„Васељенска патријаршија није у довољној мери подржала Грчку цркву у одлукама које је она донела у вези са брисањем вероисповести из новог типа полицијске личне карте”⁵⁷.

Одмах треба приметити да је већ из првог писма ЦП јасно посебно значење израза „Васељенска патријаршија” (за разлику од титуле архиепископа или патријарха), којим се – поред првенства части – уводи још нешто, што је касније са најзваничнијих патријаршијских уста било отворено изречено: „васељенски” еклитон и посебан примат. Начин на који се та стварност у то време прикривала био је следећи:

„Изразом ‘васељенски’ исказује се целокупна димензија примата Велике цркве Цариграда, као Цркве која поседује првенство катедре”⁵⁸.

Када је реч о садржају првог писма ЦП, оно се усредсређивало на начин помињања патријарха у Новим земљама (ЦП је давала предност формули „наш архиепископ [и патријарх] [име патријарх]”)⁵⁹, поводом примене Уставне повеље Грчке цркве, која је

⁵⁵ „Risposta della Chiesa Greca alla prima lettera del patriarca ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 658.

⁵⁶ „Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 666.

⁵⁷ „Il punto di vista della Chiesa Greca sulle conferenze bilaterali (5-6 aprile 2001) con il patriarcato ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 653.

⁵⁸ „Prima lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 655.

⁵⁹ ЦП је давала предност употреби титуле „архиепископ” уместо „васељенски патријарх”, јер је желела да укаже на то да атински архиепископ није истински

већ била усвојена 1978. године (и предвиђала формулу „Најпре, Господе, помени нашег васељенског патријарха [име патријарха]”), иако је ЦП својевремено била уредно и благовремено обавештена, а да није дала ни најмању примедбу или исправку, што и сама признаје:

„И, наравно, пресвета Грчка црква је преко вашег блаженопочившег претходника, архиепископа Серафима, благовремено доставила нацрт Уставне повеље. Са наше стране [ЦП], питање нашег помињања прошло је непримећено, јер нисмо могли да претпоставимо да ће комисија која саставља правни текст уносити обредне измене, а нарочито у тако озбиљно питање са тако тешким последицама као што је нови начин помињања патријарха”⁶⁰.

Грчка црква с правом одговара: „Зашто, док је било времена и могућности за исправку, нисте интервенисали као ‘чувари поретка и предања’? А сада, после више од двадесет година, износите примедбе на текст који је имао ваше одобрење и сагласност, који је и даље на снази и примењује се у нашим пословима без икаквог приговора, и званично изјављујете: ‘Нећемо одобрити нити прихватити, као што је речено, поредак који је на многе начине наложен и примљен’”⁶¹.

А затим закључује следећом примедбом:

„Сматрамо да је ова ваша изјава [напомињемо да ни у једном тренутку неће бити прихваћена било каква промена у начину помињања] неправедна и неприхватљива, и да њоме увлачите Свети синод Грчке цркве у то питање. Ви, дакле, настојите да једнострано и без наше сагласности уредите питање које се тиче и Грчке цркве”⁶².

Међутим, у основи проблема, што је ЦП добро знала, налазило се постојање двојице првих у свакој од области Нових земаља, што је изван слова и духа светих канона (треба приметити да је Грчка црква први пут у једном званичном синодском документу усвојила израз

архиепископ Нових земаља, већ само председник једног синода, и да је једино цариградски патријарх архиепископ Нових земаља. У Новим земљама не могу се помињати два архиепископа, већ само један. Овде видимо да ЦП користи каноне како јој одговара: према древним канонима, архиепископ је био председник једног синода. ЦП титулу архиепископа Грчке приписује искључиво цариградском патријарху, супротно свим канонима. Титула васељенског патријарха за ЦП искључиво је повезана са еклитомом и универзалним приматом. Зато је, према ЦП, цариградски патријарх архиепископ Новог Рима и васељенски патријарх. Московски патријарх нема титулу васељенског патријарха, па се стога не односи на све Христове Цркве. Титула московског патријарха даје му примат над свим Словенима, а не над целокупном Православном црквом.

⁶⁰ "Prima lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 656.

⁶¹ Ivi, p. 657.

⁶² "Risposta della Chiesa Greca alla prima lettera del patriarca ecumenico", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 660.

„Нове земље”). Неизбежна последица била је проблематична концепција ограничене аутокефалије Грчке цркве.

Грчка црква је, дакле, довела у питање одлуку Фанара, указујући на њену противречност са оним што је сам Фанар изјавио: „Ми смо верни чувари и стражари примљеног предања, не допуштајући себи да измишљамо промене и преинаке у ономе што смо примили”⁶³.

„Зашто вас не узнемирава [...] чињеница да ови преосвећени митрополити такозваних ‘Нових земаља’ морају да се обраћају двома црквеним властима, васељенском патријарху и Светом синоду Грчке цркве, што несумњиво мења предање и литургијски поредак”⁶⁴?

Следствено томе, на основу свега наведеног, питање које је на крају постављено у патријаршијском писму сматра се у најмању руку неумесним, а можда и лицемерним, имајући у виду познати проблем присуства двеју Цркава у овим областима:

„С разлогом смо се запитали због чега је, такође, Свети синод свете Грчке цркве већ дошао до такве одлуке двадесет година после усвајања сопственог Статута!”⁶⁵.

У свом другом писму ЦП, сада већ откривајући своје намере, приморана је да призна оно што представља суштину спора: очигледну непотпуност – или чак потпуно одсуство пуноће – аутокефалије Грчке цркве. Треба приметити да је садржај писма Фанара необично „процурио” у тадашњу атинску штампу пре него што га је Грчка црква уопште примила (што је било део стратегије Фанара да изазове пометњу), на шта је Атина снажно указала у свом одговору две године касније (27. августа 2001), назвавши такав поступак (с правом) „неестичким”⁶⁶.

Нагло и већ на самом почетку кратког писма Фанара, без икакве сумње се разјашњава да канонски темељ сваке аутокефалне Цркве (односно 34. апостолски канон) једноставно не може да важи за Грчку цркву. Парадокс је у томе што Фанар изненада заборавља своје стално транснационално-наднационално лице које негује – нарочито на Западу – и прелази на фразеологију и ставове који подсећају управо на оно за шта обично оптужује друге: етнорасни дискурс! Ради контраста, подсетимо се шта је – управо у истом периоду – говорио тадашњи

⁶³ "Prima lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 656.

⁶⁴ "Risposta della Chiesa Greca alla prima lettera del patriarca ecumenico", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 660.

⁶⁵ "Prima lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 655.

⁶⁶ "Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 666.

изабраник Фанара у САД, Спиридон, о етничким гетима и гордијевом чвору национализма.

„Погрешно је позивати се на свето начело 34. апостолског канона, који каже да ‘епископи сваког народа треба да познају првога међу собом и да га сматрају главом’, јер се овај канон никако не може применити на питање о којем је реч, нити на оне који живе на подручју под јурисдикцијом аутокефалне Грчке цркве и не чине ‘народ’ различит од народа који чини народ Велике свете Христове цркве, чији предстојатељ никада није престао да буде први међу епископима целокупног грчког народа, иако су, због историјских околности, делови његове јурисдикције патријаршијским и синодским одлукама уздигнути у Цркве: било да су то аутокефалне Цркве, било аутономне Цркве, било патријаршијске Цркве, мере су увек доношене синодским одлукама и под условима који имају снагу светих правила и зато морају остати неповредиви”⁶⁷.

Овај потпуно нов став (Фанар се пре Вартоломејевог времена никада није усудио да изнесе такве претензије) подразумевао је, дакле, следеће: „Прелат чија је јурисдикција ограничена на град Атину [...] само председава, јер није први аутокефалне Грчке цркве и није стекао ни привилегије које, према канону светих апостола, припадају првом Цркве једног народа, нити привилегије предстојатеља светих патријаршијских Цркава”⁶⁸.

У суштини, појам поверавања митрополија „на управљање” (in commenda) нема стварно утемељење, а овај израз користи се само као формула: „Свете митрополије патријаршијског трона које су јој [то јест Грчкој цркви] поверене на управљање, чији јерарси, како формално тако и суштински, према одредбама Акта из 1928, као јединог духовног предстојатеља имају цариградског архиепископа”⁶⁹.

Завршни удар ЦП поставио је Грчку цркву пред проблем „рана од клинова”, а она је, са своје стране, одговорила (у другом писму ЦП), занемарујући агресиван стил Фанара, али га подсећајући да разговара са Црквом

„‘сестром’, а не ‘кћерком’, каква је аутокефална Грчка црква, ‘сестра’, како се управо и назива на крају патријаршијског и синодског томоса из 1850. године о аутокефалној Грчкој цркви”⁷⁰.

⁶⁷ "Seconda lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 662.

⁶⁸ Ivi, p. 664.

⁶⁹ "Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico", in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 667.

⁷⁰ Ibid.

На једном каснијем месту у тексту однос између двеју Цркава поново се изражава још јасније: „некадашња Мајка Црква већ сестринској Грчкој цркви”⁷¹.

4. Грчка црква о појму народа

Оно што упада у очи у анализи Грчке цркве о томе зашто 34. апостолски канон треба да важи и за њу јесте приближавање устаљеним ставовима старог Фанара из XIX века у вези са појмом народа. Док је тадашња ЦП себе схватала (а тако ју је признавало и Османско царство) као ромејску и наднационалну, одређујући ромејски „национални” идентитет не у односу на одређену етнорасну заједницу, већ као православну хришћанску верску заједницу унутар Османског царства (иако су њени епископи – без обзира на порекло – сви били грчког језика), балканске елите су се, напротив, подстакнуте национализмом, у новим балканским државама одређивале искључиво на основу етнорасних обележја, што је довело до стварања етнојезичких аутокефалних Цркава (углавном насилно одвојених од ЦП). Закључно, у тадашњој расправи о појму народа јасно се показивало различито значење које су му придавале две стране (аутокефалне балканске Цркве с једне, и ЦП с друге стране). Грчка црква је у документу којим је сагледала билатералне разговоре поново изнела на светлост „заборављену” истину која је била у средишту ставова старе ЦП о значењу народа, изричито наводећи да Грци (као и сви други православни) „припадају народу православних”⁷².

Стога је Грчка црква, имајући у виду једностраност коју је нова ЦП настојала да наметне у употреби појма народа, приметила:

„Ово тумачење ‘народа’ је, барем са становишта канонског права, произвољно и свакако противречно. А да је такво тумачење било прихваћено од самог почетка, грчко-православне патријаршије Александрије, Антиохије и Јерусалима не би могле бити основане нити постојати под грчким патријархом”⁷³.

Закључила је да свако одступање од исправног учења представља етнофилетизам. Другим речима, Грчка црква је Фанару „вратила” оно што он непрестано користи против других!

„На основу свега наведеног, није нормално да Васељенска патријаршија сматра да Грци широм света припадају њеној ‘јурисдикцији’, било да су у питању епископи или православни народ, јер би таква претензија у организацију Православне цркве увела опасно

⁷¹ Ivi, p. 681.

⁷² ”Il punto di vista della Chiesa Greca sulle conferenze bilaterali (5-6 aprile 2001) con il patriarcato ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 651.

⁷³ ”Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 668.

етнофилетистичко одступање, које је већ строго осуђено на Великом цариградском сабору (1872). Стога нерегуларно тумачење Васељенске патријаршије теоријски укида пастирску бригу о Грцима под јурисдикцијом грчких патријаршија, укључујући аутокефалну Кипарску цркву и аутокефалну Албанску цркву”⁷⁴.

Поред тога, желећи да нагласи вишезначност појма „народ”, подсетила је на оно што је написао митрополит Максим Сардски (Il patriarcato ecumenico nella Chiesa Ortodossa, Салоника 1972, стр. 232):

„Појам ‘ethnos’, према мишљењу готово свих канониста и историчара, означава црквену област, провинцију, односно има топографско значење и вредност”⁷⁵.

5. Година 1833. и стални Свети синод као „колективни први”

Потом, одговарајући на тврдње Фанара⁷⁶ да сама Грчка црква – још од свог оснивања 1833. године – не прихвата председника свог синода као првог, већ се устројава као „колективни први”, тако да нема разлога за примену 34. апостолског канона, Грчка црква користи прилику да обнови историјску истину о догађајима из 1833. и делимично, али суштински, призна незаконитост начина на који је Грчка црква основана, јер су првобитно проглашење аутокефалије Грчке цркве (1833) извршили архијереји који су чинили „незакониту скупштину, обележену бешчашћем, која сама себе осуђује”⁷⁷. Грчка црква, међутим, показује да је незакониту епископску „скупштину” „насилним средствима” водио фон Маурер са Фармакидисом, који су јој унапред припремљене одлуке предали само на потпис. Према томе, поред других неправилности које су се у том периоду догодиле, наметнут је и систем „колективног првог” (стални Свети синод) уместо једне личности (председника синода). То су усвојили и Баварци, који су стални Свети синод створили „као врховну црквену власт, по узору на Руску цркву”⁷⁸.

У свом одговору Грчка црква наводи:

„Посебно, одређење Светог синода у обновљеној Грчкој као ‘врховне власти’ нису предложили тадашњи архијереји у Грчкој [...] [већ] га је наметнула тадашња влада”⁷⁹.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ivi, p. 669.

⁷⁶ ”Seconda lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 663.

⁷⁷ ”Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 671.

⁷⁸ Ivi, p. 670.

⁷⁹ Ibid.

Вреди приметити да Грчка црква у свом другом писму парадоксално „заборавља” чињеницу да ЦП ни 1866, приликом припајања Јонских острва, ни 1882, патријаршијским актом о уступању црквених области Епира (Арта) и Тесалије, није применила решење типа „Нове земље”, као што је – напротив – учинила 1928. године за области Македоније и Тракије...

6. Аналоган случај Чехословачке цркве

Закључујући своје излагање о нужности примене 34. апостолског канона, Грчка црква у први план износи (у то време) недавно проглашење аутокефалије Чехословачке цркве и примећује:

„Васељенска патријаршија се пре само три године, дакле 1998, у патријаршијском и синодском томосу о ‘благослову’ ‘проглашења аутокефалије свете Православне цркве у Чешкој Републици и Словачкој’, позвала на 34. апостолски канон и чак применила овај канон на аутокефалне православне Цркве ‘Кипра, Грчке и Албаније’, у погледу ‘првенства’ у тим Црквама. У наведеном патријаршијском и синодском томосу конкретно се пише да поменути председавајући, ‘Његово Блаженство архиепископ Прага и свих Чеха и Словака, има привилегије које припадају првом у том народу према 34. апостолском канону’. И док се Грчка црква помиње међу Црквама које имају ‘првог’, као и Цркве Кипра и Албаније, [Грчка црква], према патријаршијском писму од 30. септембра 1999, нема ‘првог’”⁸⁰.

Грчка црква се, дакле, пита: како то да атински архиепископ, иако има сва обележја предстојатеља (и она се набрајају: у диптисима, где се атински архиепископ помиње као предстојатељ; позива се и учествује као предстојатељ на сабрањима предстојатеља; прима писма и посланице других првих осталих православних Цркава и њима такође упућује своја)⁸¹, ипак није предстојатељ? Логично је, стога, закључити да

„Васељенска патријаршија, према томе, примењује двострука мерила у два слична случаја, у односу на Грчку цркву и аутокефалну Цркву Чешке Републике и Словачке. Поред недавног случаја из 1998, постоје и ранији слични случајеви ‘благосиљања’ аутокефалних Цркава”⁸².

На крају можемо само констатовати да је Атина у потпуности деконструисала ставове Фанара. Грчка црква је од самог почетка поставила питање своје непотпуне „аутокефалије” (коју сада с правом треба ставити под наводнике, јер није потпуна) и, у оквиру начела које је поставио Фотије Велики, образложила:

⁸⁰ Ivi, p. 672.

⁸¹ Ivi, p. 669.

⁸² Ibid.

„Црквена права, а нарочито права парохија, треба да се мењају заједно са политичким областима и управама’, што Васељенска патријаршија примењује у својим патријаршијским и синодским томосима о аутокефалији Цркава, осим у случају Грчке цркве, која је једини и нерегуларан изузетак у устројству патријаршијских и аутокефалних православних Цркава у свету”⁸³.

Аргументација у прилог примени 34. апостолског канона на случај Грчке цркве стога је снажна, јер је раздвајање – на којем Фанар инсистира у својим писмима – између (формалне) административне потчињености Нових земаља Грчкој цркви и (суштинске) духовне потчињености Цариграду потпуно без црквеног утемељења:

„Међутим, ни у једном светом канону Васељенског или помесног сабора не постоји таква подела и такво разграничење, према којем су архијереји, клир, монашка братства и хришћанска братства подељени између две потчињене надлежности, то јест духовне и административне. У црквеним пословима Православне цркве духовне и административне надлежности нису раздвојене”⁸⁴.

7. Коначан исход

На крају је 5–6. априла 2001. делегација Грчке цркве отпутовала у Цариград ради билатералних разговора са ЦП о свим дугогодишњим проблемима двеју Цркава, али до дијалога није дошло. У тексту-одговору Фанару од 22. августа наводи се да су представници Грчке цркве „са чуђењем” слушали

„Његово Високопреосвештенство, часног епископа ефеског, Хризостома Ефеског, како истиче значај и неопходност билатералних разговора, мада неформалних, и истовремено недвосмислено изјављује да ће бити одбијена свака расправа о питањима која се односе на теме уређене патријаршијским и синодским томосом из 1850. године, којим је Грчкој цркви додељена аутокефалија, и патријаршијским и синодским актом из 1928. године”⁸⁵,

у којем је наведено да

„Васељенска патријаршија у текућим питањима која се тичу Грчке цркве унапред одбија сваку расправу, сарадњу и учешће са њом. То је поновљено и током недавних билатералних разговора”.

Питање које је Грчка црква поставила Фанару било је јасно и суштинско: „Чега се Васељенска патријаршија плаши и шта страхује да би могло проистећи из сабора?”⁸⁶. И наставила је:

⁸³ *Ivi*, p. 668.

⁸⁴ *Ivi*, p. 676.

⁸⁵ ”Il punto di vista della Chiesa Greca sulle conferenze bilaterali (5-6 aprile 2001) con il patriarcato ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001, p. 648.

⁸⁶ *Ibid.*

„Да ли је можда у лицу наше Цркве видела противника и супарника који настоји да умањи Мајку Цркву, па је, стегнувши своју утробу [односно поступајући са суровошћу], дала предност ћутању и одбијању уместо дијалогу? Не налазимо повољан одговор, али истовремено одбацујемо тужну помисао да би можда дијалог открио ‘помисли многих срца’”⁸⁷.

На крају је закључила размишљање следећим кључним питањем: „Каква обавеза постоји? Осим ако се не зна нешто више што ми не знамо, а мислимо на вољу грчке државе”⁸⁸.

Наведена питања, у својој црквеној димензији, могу добити одговор тек данас, у новој пост-СВСК теологији примата и еклитона. Истовремено, то су питања која показују да је тадашња јерархија Грчке цркве (нарочито њен први) имала извесна сазнања о новим стварностима и новим путевима који су се отварали у новом миленијуму. Путевима који су – као што је друштво већ искусило – довели до слабљења националног суверенитета и институција повезаних с њим, у корист интернационализоване Европе и институција које олакшавају процес европске интеграције (Мастрихтски споразум из 1992), кроз обликовање новог транснационалног, прозападног „европског” идентитета.

Архиепископ Христул (1998) нашао се пред задатком да се суочи са изузетно сложеном ситуацијом и да њоме управља, у тренутку када је нови међународни контекст већ био одређен болним сазнањем које је донео самит младе ЕУ у Кану 1995. године, где се посебно истицала формула „бриселски директоријум”. У новом оквиру ЕУ, „националне” Цркве (у нашем случају Грчка црква) сада представљају препреку, јер и даље одржавају живим она обележја која спречавају православне народе – не заборавимо то – са снажним антизападним осећањима да прихвате нови идентитет.

Грчке владе, нарочито од 1996. године па надаље (влада Симитиса), убрзаним укључивањем права Европске заједнице на штету националног права, приступиле су модернизацији (доминантан политички појам деведесетих) структура и институција, стварајући услове за преображај грчког друштва и његову интеграцију у европску конструкцију која је била у настајању.

Тако су Грчка црква, с једне стране, и Фанар (транснационални) са грчком владом, с друге стране, у том критичном периоду представљали супротстављене полове између националног *acquis*-а и транснационалног *acquis*-а који се тек обликовао. Фанар је од самог почетка осудио настојања архиепископа Христодула да ојача грчку (националну) аутокефалију.

⁸⁷ Ivi, p. 649.

⁸⁸ Ivi, p. 653.

Поред тога, тачке покренуте у новом писму Грчке цркве описују све оно што се данас – нажалост – признаје као нове, до тада незабележене „привилегије” цариградског патријарха: да буде називан „предстојатељем Православља” (први без равних) и да му се призна власт да прима папску врсту апелације – еклитон. Нарочито када је реч о овом последњем, иако није било непосредног позивања на то (у то време ни сам Фанар ни кругови повезани с њим нису се усуђивали да покрену такво питање), Вартоломејева патријаршија већ је започела агресивнију реторику о улози ЦП у Православљу и тиме је, поред већ утврђене (али по својим границама неодређене) „координационе” улоге, промовисала и нову посредничку улогу, која ју је претварала у неку врсту „над-Цркве” са надсудским овлашћењима.

Фанар је, у ствари, већ начинио један корак напред, припремајући следећи – еклитон. Конкретно, поводом питања полицијских личних карата, Фанар је захтевао

„да ми [Грчка црква] поднесемо извештај Васељенској патријаршији, а да она наш захтев [за информацијама] проследи осталим православним Црквама”⁸⁹.

Фанар је, дакле, успостављао нов однос са аутокефалним Црквама, постављајући себе као референтну тачку на свеправославном нивоу. Корак ка остварењу потпуне апелације (еклитона), односно права на интервенцију независно од јурисдикције, сада је био веома мали...

Грчка црква је, наравно, упитала Фанар:

„Да ли се уводи нов начин православне комуникације, према којем ми [Грчка црква] немамо право да се дописујемо са нашим сестринским православним Црквама? С разлогом се то питамо. Где и када је у целокупном Православљу донето правило према којем помесне православне Цркве међусобно комуницирају преко вас [ЦП]? Или нас не признајете као аутокефалну помесну Цркву, већ као област неке друге јурисдикције? Сматрамо да ове нове и саблажњиве теорије разобличавају и установу и личности Васељенске патријаршије”⁹⁰.

На крају, целокупан напор архиепископа Христула да, на основу светих канона, обнови јединство Грчке цркве суочио се са хладном равнодушношћу – штавише, са непријатељством – тадашње грчке владе, са којом је, уосталом, био у сукобу, као и са организованом реакцијом не само Фанара већ и једног дела јерархије.

„Побуну” је пре свега предводио „тадашњи” епископ Тебе Јероним II (садашњи архиепископ Атине), који је, пошто је 1998. изгубио архиепископски трон у корист Христула, од тада био – и до данас остао – човек Фанара унутар јерархије. Међу онима који су се

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

супротставили Христодулу вреди поменути и Јеротеја Навпактског, који, кад год се за то укаже прилика, отворено стаје на страну Фанара, као што је недавно учинио у украјинском случају.

Мобилизација коју је Фанар спроводио иза кулиса на крају је довела до прикупљања 35 потписа митрополита који су тражили да се „изађе из неизвесности”, што је довело до сазивања јерархије Грчке цркве 10. октобра 2001. године, када је Христодул – под притиском догађаја – објавио обуставу сваке расправе о проблемима са ЦП, употребивши израз „мораторијум”.

Тако се затворио круг једне историјски значајне Христодулове иницијативе, која је, међутим, била оптерећена грешкама (долазак папе у Грчку) и слабостима, што је довело до његовог пораза (заиста историјских размера) и учвршћивања непотпуне грчке аутокефалије. Истовремено је Грчка црква била „рањена” и сукобом са грчком државом, која је већ отворено била непријатељски настројена према свему што је „старо”, али је задржавала улогу чувара равнотеже између двеју Цркава и, као што се показало, када је било потребно, увек стајала на страну једне од њих...

Епилог

Питање аутокефалије увек је повезано са политичким преуређењима и одлукама – обично – спољашњим у односу на Цркву, због чега је она принуђена да накнадно решава проблеме који из њих произлазе. Пример су аутокефалије балканских Цркава у XIX веку (при чему је бугарски случај решен тек 1945), као и чехословачки случај из 1998. Овај последњи случај, међутим, мора се узети у обзир, јер је од кључног значаја за разумевање начина на који је Фанар поступао са питањем додељивања (или недодељивања) аутокефалије у новом међународном политичком контексту који је настао после слома реалног социјализма у Источној Европи и последичног завршетка Хладног рата.

Конкретно, у приговорима које је Грчка црква упутила ЦП у вези са сопственом аутокефалијом видели смо да се случај Чехословачке цркве наводи као пример додељивања пуне аутокефалије (иако су и Чешка Република и Словачка бивше социјалистичке земље), насупротив ограниченој и непотпуној аутокефалији Грчке цркве. Сама чињеница да Фанар примењује двострука мерила (без канонског основа) показује да његова мета нису све аутокефалне Цркве, већ само оне две које представљају препреку његовим новим плановима за даљу интернационализацију, у контексту настанка и јачања нових транснационалних наддржавних облика: Русија и – све до Христодуловог времена – Грчка (као показатељ свеправославног домета Грчке цркве може се навести чињеница да велики број

студената теологије из свих православних земаља похађа богословске школе у Грчкој). Нове привилегије представљају оружје којим Фанар јача своју међународну улогу, нарочито данас када се међународна дипломатија поново приближава религији као чиниоцу обликовања друштвене свести (то јест, користи религију као меку моћ). Грчко и руско Православље одувек су представљали нерешив проблем у плановима великих западних сила, а привлачење институција на своју страну увек је било пожељан циљ. Фанар, који је управо деловањем тих сила ослабљен (XIX век), и даље од њих зависи; и не само то – за сопствени опстанак сада му је потребно да остане зависан. Отуда његово појављивање у улози стратешког партнера Сједињених Држава и ЕУ. У односу на то, Христодул и Русија представљају очување „застарелог” предмодерног модела, насупрот „новом” који настаје (иако уз тешкоће).

Неутралисање грчке „опасности” обезбедило је Фанару неспорно вођство над „грчким” Православљем, уз додавање нових „НАТО-Црква” (Румунске, Бугарске, Пољске и Чехословачке) у круг његових потчињених. Још од далеке 1948. године (избор Атинагоре за цариградског патријарха), Фанар тек сада доживљава до тада незабележено ширење не само своје улоге, већ и односа зависности које је успео да успостави између себе и других аутокефалних Црква. Осим тога, избор Јеронима на атински архиепископски трон, поред тога што је у потпуности обновио односе Грчке цркве са Фанаром (што се већ догодило у последњим годинама Христодуловог живота), омогућио је и Јеронимову активну подршку свакој иницијативи ЦП, што је кулминирало, с једне стране, апсорбовањем (бројних) потреса који су произлазили из СВСК-а (Грчка је постала жариште сукоба између традиционалиста и следбеника нове екуменске теологије СВСК-а), а с друге стране његовим званичним сврставањем у прилог примату и еклитону цариградског патријарха приликом незаконитог и превратничког признања украјинске „аутокефалије”. На крају, као доказ новог поретка у који је ушла Грчка црква, не треба заборавити да су, после недостојне одлуке у корист украјинских расколника, поједини митрополити Нових земаља изјавили да је њихова „дужност” послушност васељенском патријарху, који је њихов први, док је атински архиепископ само председник Синода Грчке цркве. Другим речима, као епископи грчке државе, поновили су ставове из писама Фанара из 1999. године!

ПОГЛАВЉЕ IV

КЉУЧНА ЛИЧНОСТ КРИТСКОГ САБОРА

Увод

Средином Великог поста Васељенска патријаршија објавила је имена двеју жена које ће бити део патријаршијске делегације на Светом и великом сабору на Криту: прва је грчка игуманија једног грчког манастира, чије монахиње служе на Фанару, и она је „почасна учесница”, док је друга грчко-америчка професорка једног познатог универзитета у Сједињеним Америчким Државама, специјализована за управљање кризама и међународне односе.

Име др Елизабет Продрому (др Пр.) није ни непознато нити је, очигледно, безначајно. У њеној изузетно богатој академској биографији можемо прочитати да је доцент на Одсеку за међународне односе Бостонског универзитета и гостујући професор на Катедри за решавање криза Школе Флечер за право и дипломатске студије Универзитета Тафтс; такође сарађује са Центром за европске студије (CES) Универзитета Харвард, где председава студијском групом за Источни Медитеран и Европу. Њене академске квалификације омогућиле су јој учешће у политичким телима владе САД: од 2004. до 2012. била је потпредседница Комитета Представничког дома САД за међународну верску слободу, а од 2011. унапређена је у члана радне групе Стејт департмента САД за „Религију и спољну политику”. Сматра се стручњаком за питања Источног Медитерана и Југоисточне Европе и радила је као саветница Савета за националну безбедност САД, Министарства одбране, Defense Intelligence Agency (DIA), Central Intelligence Agency (CIA), НАТО-а, УН-а, као и министарстава и невладиних организација различитих европских земаља⁹¹. Истиче се и као виши дипломата.

Дакле, познат је положај др Пр. унутар матрице моћи Сједињених Држава; њен академски статус постоји упоредо са оним што је превасходно одређује: статусом сараднице – нарочито

⁹¹За биографске податке видети

<http://genderrightsandreligion.csrc.asu.edu/people/elizabeth-prodromou;>

<https://berkeleycenter.georgetown.edu/people/elizabeth-prodromou;>

[http://fletcher.tufts.edu/Fletcher_Directory/Faculty%20Profile?personkey=2BCDB8E4-7D92-4067-B4A5-8153CA29FD8A.](http://fletcher.tufts.edu/Fletcher_Directory/Faculty%20Profile?personkey=2BCDB8E4-7D92-4067-B4A5-8153CA29FD8A)

америчких безбедносних служби – онога што називамо „дубоком државом”.

Пошто смо тако оцртали распон делатности др Пр., с посебним интересовањем усмеравамо пажњу на њено излагање на 20. конференцији Orthodox Christian Laity (OCL), која је била усредсређена на потребу за Светим и великим сабором (СВСК). Ова конференција, одржана у новембру 2007. године у Чикагу, имала је тему: “The Upcoming Great and Holy Council: Who can Convene it?; Why Have it; and Why Hasn’t it Happened?”. Зборник радова објављен је 2009. године⁹² (на енглеском је језику; преводимо из онлајн верзије књиге). Наслов излагања др Пр. гласи: „Потреба за Светим и великим сабором: зашто. Зашто још није одржан и када?”

Теза др Елизабет Продрому

Пре него што је изложила своје тезе, др Пр. је, као увод, желела, с једне стране, да учеснике упозна са својим научним искуством, а с друге, да уопште објасни смисао свог присуства на конференцији. Рекла је:

„Говорим као друштвени научник – посебно као политиколог и професор међународних односа – чија су академска истраживања и настава усредсређени на улогу религије у светским пословима. Значај који придајем потреби за СВСК-ом и његовим последицама по Православну цркву обликују слични методи и анализе који Православље посматрају унутар савремене стварности глобалне религијске разноликости. [...] Друго, овом питању приступам као особа укључена у јавне послове, а нарочито у америчку дипломатију. Наравно, данас говорим као приватни грађанин (желим да у том погледу будем јасна и недвосмислена), али моја запажања произлазе из знања стеченог током службе у Комисији за међународну верску слободу (USCIRF), телу од девет чланова које председника, Стејт департмент и чланове Сената извештава о томе на који начин спољна политика Сједињених Држава може да унапређује верску слободу у свету. Као прва православна хришћанка која је била члан ове комисије, дошла сам до закључка да расправе о изводљивости спровођења и циљевима СВСК-а често занемарују начине на које јединствена, али разнолика⁹³ глобална Православна црква може делотворније да

⁹² G. Matsoukas (a cura di), *Orthodox Christianity at the Crossroad: A Great Council of the Church – When and Why*, iUniverse, Bloomington (Indiana) 2009; треба напоменути да се ова књига налази на списку одабране литературе за СВСК, на сајту који служи као служба за односе с јавношћу Цариградске патријаршије за сабор: <https://www.orthodoxcouncil.org/bibliography>.

⁹³ То значи постојање различитих, међусобно одвојених помесних аутокефалних Цркава.

одговори на драму кршења људских права повезаних са верском слободом, посебно када постоје непосредне негативне последице по права православних хришћана.”

Разматрање др Пр. организовано је око три основна питања која се, како сама каже, односе на потребу за СВСК-ом:

1. Зашто би требало да буде одржан?
2. Зашто још није одржан?
3. Како ће бити остварен?

1. Зашто би требало да буде одржан?

Одговарајући на прво питање, др Пр. најпре развија идеју о јединствености садашње историјске ситуације, карактеристично тврдећи да „ми, посебно као Црква, живимо у суштински другачијем времену и у околностима без преседана у односу на оне које је Црква до сада искусила”.

У прилог овом ставу она износи две тачке.

Као прво, човечанство, с једне стране, има способност да уништи целокупну Божју творевину, а с друге, могућност да створи људски живот на начин потпуно одвојен од чина љубави (!). Ове две ствари доводе Цркву пред изненађење једног двојства „моћи и богохуљења” које нема преседана у људској историји и историји Цркве. Одсуство СВСК-а, према томе, ствара ситуацију у којој Црква није у стању да одмери нове чињенице и да се моли (!), а камоли да, под вођством Светога Духа, врши одговарајуће пастирско старање и тако помогне православним хришћанима у питањима као што су рат (!), заштита животне средине (!) и биоетика, а нарочито, када је реч о овој последњој, у питањима као што су људско зачеће, абортус, еутаназија, клонирање, генетски модификована храна и истраживање људског генома. Излагање др Пр. завршава се следећом кључном тачком:

„Горе наведени списак питања наглашава непобитну чињеницу да ни канони Цркве у свом садашњем облику, нити целокупно тело Светог предања, схваћено као непроменљиво, не могу пружити адекватне одговоре на до сада невиђену [sic] стваралачку и разорну стварност садашњег историјског тренутка. СВСК, као израз живог Предања Цркве, представља неопходан чинилац у настојању Цркве да се суочи са садашњом историјском стварношћу и да је преобрази.”

Прелазећи на другу тачку, др Пр. успут тврди да „потреба за СВСК-ом произлази из историјски незабележене ситуације глобалног религијског плурализма”.

Из тога јасно произлази да је, по њеном мишљењу, сабор непосредно и суштински повезан са „религијским плурализмом”, односно са екуменизмом, јер су одувек постојале многе религије које су мирно живеле једна поред друге, па стога морамо настојати да мир

обезбедимо и у нашем времену. Ипак, она жели да стави свој печат одобравања на начин на који разуме овај плурализам:

„Плурализам савремене религијске стварности, заједно са глобализацијом религије, преобликује и простор (?) и унутрашњу разноликост Православља, о чему сведоче ширење, раст и преображај православног становништва у областима његовог историјског порекла, како унутар тако и изван тих области.”

Призма кроз коју се изложено посматра јесте оцена ауторке да у садашњој фази плурализма у Православљу постоји тежња ка фрагментацији, а не ка јединству у разноликости (!). Шта она тиме жели да каже? Да ли мисли да, на пример, у Сједињеним Државама постоје све те православне јурисдикције, свака са сопственим синодом, уместо једног јединственог синода, како би требало да буде? Она нам појашњава да не мисли на то, већ да

„за наше потребе као православних хришћана у Америци, питање религијског плурализма, као и изазов и прилика које из њега проистичу за јединство у разноликости, представља један од апсолутно неодложних разлога за СВСК. Такав сабор требало би да помогне православним хришћанима да разумеју, да се помире са стварношћу глобалне религијске разноликости и да активно учествују у њеном обликовању.”

Сматрамо да текст говори сам за себе... Сажимајући своје ставове, др Пр. поново истиче суштинску тачку: у светлу данашње стварности, радикално другачије од првих осам векова постојања Цркве, током којих су одржавани Васељенски сабори, „канони су неадекватни, или боље речено непотпуни, и потребне су им исправке и допуне”.

2. Зашто још није одржан?

Што се тиче другог питања, односно зашто СВСК још није сазван, одговор др Пр. сажимамо у три тачке-препреке, од којих су прве две најважније.

Прва је питање црквеног примата, које она наводи као један од главних разлога за сазивање СВСК-а. Разрађујући ову тему, она наглашено укључује и сукоб за власт између Цариграда и Москве. Јасно је да ауторка придаје посебну тежину спору око примата и, иако је веома опрезна у формулацијама, у једном кључном пасусу који се односи на иницијативе Цариграда за решавање унутарправославних црквених проблема износи своје мишљење, описујући их као „израз признања” црквене власти Васељенске патријаршије (као прве катедре) од стране помесних православних Цркава.

Али сада долазимо до најкритичнијег дела целокупног излагања њеног становишта, до онога што она наводи као другу препреку:

„Друга препрека има везе са оним што се може назвати ‘легализмом’, односно тежњом ка неисторијском становишту које се супротставља појму живог Предања. Ову препреку сматрам много озбиљнијом од питања примата/црквеног ауторитета, јер она изражава менталитет који прожима и клир (односно јерархе, свештенике и монахе) и лаике Цркве, а који је потпуно стран исправном тумачењу православне теологије. Конкретно, неспремност да се призна историјски карактер Светог предања и да се оно схвати као живо довела је до легалистичког и сумарног схватања православне еклисиологије и теологије. Ова перспектива обично се изражава кроз поједностављена становишта, као што је мишљење да су канони вечни или да се православна теологија у целини примењује на све историјске околности. Према тој логици, нема потребе за сазивањем СВСК-а, јер су одговори на савремене проблеме већ садржани у пуноћи Светог предања. Најдогматичније тумачење ове тврдње јесте да канони нису ‘отворени’ за нова тумачења, ревизије, допуне или одбацивања.”

Полазећи од ових ставова, она закључује да

„ово свођење црквених канона на стандардизоване производе одише оном врстом фарисејског легализма који је довео до осуде Христа или, у новије време, јаловим фундаментализмом саудијског вахабизма и ‘дословног’ калвинизма.”

Нужно навођење ових опширних делова текста њеног уводног излагања показује нам да је научна сарадница коју је Васељенска патријаршија „изабрала” присталица екуменизма у његовом најагресивнијем облику. Иако није потребно ништа додавати у вези са делом у којем говори о канонима (текст сам „виче”), вреди прокоментарисати њене закључке. Православни су, дакле, фарисејски распињачи Христа, вахабити и екстремни калвинисти. Задржаћемо се на вахабитима, јер овде ствари сада, у најмању руку, постају опасне. Вахабити нису само болесни саудијски вођи у Саудијској Арабији, већ и људи које су они финансирали, опремали и подржавали и који су, уз великодушан допринос Запада са крокодилским сузама, извршили покоље Ал Каиде и Исламске државе (која је у суштини огранак Ал Каиде). Традиционално Православље епископа, клирика, монаха, универзитетских професора и верника изједначава се са вахабизмом! Приврженост патристичком предању тако се изједначава са вољом вахабита да силом наметну исламски шеријат („закон”) и успоставе калифат у његовом најекстремнијем облику! Не треба превидети да се на тај начин свети канони и шеријат фактички изједначавају!

Изазов Новог поретка овде достиже највиши тон, заиста језив и истовремено упадљиво показатељан за стварне намере екумениста, присталица Новог поретка: потпуну демонизацију православних, са

последичним прогоном без преседана. Управо описане тачке представљају врхунац и суштину читавог уводног излагања.

Трећа препрека, према др Пр., јесте спор о карактеру садржаја СВСК-а. Иако у малом простору који посвећује овој „препреди“ не каже ништа, она износи веома необично запажање у вези са питањем јединства православних у САД:

„Ипак, разматрање проблема јединства не може се одвојити од ширег питања ‘померања тежишта’ васељенског Православља са његових историјских места порекла, Блиског истока и Европе, на свих пет континената, а нарочито, у светлу америчке глобалне хегемоније после Хладног рата, на САД.”

Овде се, речима др Пр., наглашено открива да СВСК (а тиме и контрола Православља) има велики геополитички значај за глобалног жандарма (како САД саме себе сматрају).

На крају, немајући ништа да каже о садржају СВСК-а, др Пр. се у последњој реченици ограничава на набрајање тема о којима би, по њеном мишљењу, требало расправљати: брак, развод, безбрачност на свим нивоима клира (епископском, свештеничком, ђаконском), учешће-сусрет са религијским плурализмом (евангелизација, прозелитизам, мисија) и, најзад, биоетика.

3. Како ће бити остварен?

Након што је навела последњу препреку, др Пр. прелази на треће и последње питање, односно на то како коначно доћи до остварења СВСК-а, и одговара предлажући три тачке. Прва гласи:

„Сматрам важним да се изрази подршка васељенском патријарху у сазивању СВСК-а. Лаици, клир и јерарси из читавог православног света требало би да подрже признавање црквене власти Васељенске патријаршије.”

То је јасан став који она овде наглашено понавља, не само подржавајући Васељенску патријаршију, већ је проглашавајући јединим надлежним субјектом за сазивање СВСК-а. Међутим, упадљиво је да, упркос свему што је рекла о ауторитету светих канона, ипак прећутно и без поговора прихвата каноне који садрже прерогативе Васељенске патријаршије, придајући тако вечни ауторитет одговарајућим одлукама, а занемарујући динамички карактер релевантних канона, регулисан начелом уведеним 17. канонот Четвртог васељенског сабора и поновљеним 38. канонот Трулског сабора, према којем „поредак црквених питања треба да следи грађанске и јавне норме”. Управо су на основу тог начела, у време када је Цариград био царски град, Васељенској патријаршији додељене посебне повластице.

Као другу тачку, др Пр. предлаже да се појам сабора редефинише:

„Неопходно је овај догађај поново одредити у његовом правом контексту: конкретно, догађај сабора једноставно је део – иако пресудан – целокупног процеса којем је Православље подвргнуто, сталног прилагођавања, сусрета и преображавања света у којем живимо. Ако не будемо припремљени, кроз зрео духовни развој и одговарајућу институционалну способност засновану на искреној самокритици и побољшању, резултати и одлуке СВСК-а биће у великој мери непотпуни.”

Већ знамо да је управо то поље на којем се развија екуменски дискурс, који је припремио СВСК и на чијој ће основи бити доношене одлуке. Посебно наглашавамо места на којима се говори о прилагођавању и самокритици. Управо на тим тачкама заснива се покушај савремених екумениста да се приближе јеретичима, нарочито папистима.

Најзад, трећа тачка јесте потреба да све то буде усвојено у свести целокупне Цркве, односно да се начела и методи екуменизма учврсте у свести верника. Посебно се наглашава потреба за већим учешћем лаичког елемента у управљању Црквом (по протестантском моделу), што ће се постићи повећањем и унапређивањем његовог образовања (очигледно у учењима екуменизма).

Завршна запажања

Након излагања теза др Пр., вреди, следећи једно релевантно запажање светогорских отаца, додати нешто што је многим можда промакло. Позивање двеју жена од стране Цариградске патријаршије открива још нешто о „агенди” СВСК-а. Присуством жена на сабору (догађај без преседана), на којем је у пракси поништена већина светих канона, који, између осталог, изричито забрањују женама „поучавање” (њих две учествују као чланице научно-саветодавног одбора патријаршије, који има укупно шест места!), и са којег су мушки епископи дословно били искључени, настојало се да се уведе најагресивнија агенда Новог поретка, она „родне политике” (gender politics), са циљем да се разори – наводни – мушки патернализам једне већ превазиђене традиције, тако што би се најпре подстакло присуство жена на кључним положајима, што би потом довело до развоја питања женског „свештенства”.

Епилог

Након што смо навели све спорне тезе др Пр., верујемо да је разлог њеног присуства на СВСК-у постао што јаснији. Њена посебна повезаност са политичким пословима Сједињених Држава несумњиво

је ставља у положај комесара суперсиле унутар СВСК-а. Њено упућивање на поједина питања која ће чинити суштински садржај СВСК-а (тврдо језгро екуменизма), остављајући „теолозима” да их дубље разраде, јасно показује, с једне стране, значај који САД придају СВСК-у, а с друге, покушај да се његови резултати контролишу изнутра (како би се на тај начин контролисало Православље). Сматрамо да повезивање егзогених чинилаца – чисто политичких и карактеристичних за Нови поредак – које доноси др Пр. са екуменским чиниоцима Фанара не слуги на добро за наше највољеније Православље.

ПОГЛАВЉЕ V

КРИТИКА ЗАВРШНИХ ТЕКСТОВА КРИТСКОГ САБОРА

1. ДЕО

Предговор

Овај рад је плод молитве и проучавања завршних текстова такозваног „Светог и великог сабора” на Криту (СВСК). Суду народа Божјег предајемо први део, који смо написали ми, док је други део довршио др Георгиос Каралис у наредном поглављу, које се односи искључиво на текст Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом.

Контекст и циљеви

По завршетку рада такозваног СВСК-а, његови завршни текстови одмах су објављени, да би затим били подвргнути православном расуђивању народа Божјег, како би се оценило да ли су православни или неправославни. Монаси Свете Горе (Атоса) позвани су да о овом питању заузму став са дужном пажњом, имајући у виду и критичност тренутка и значај који ће овај сабор имати за живот Цркве. Осим тога, у светлу хиљадугодишњег православног исповедничког предања, у овом тексту⁹⁴ покушаћемо да испитамо тачке које захтевају пажњу и на основу којих ће сабор бити оцењен у целини, настојећи да утврдимо да ли следи или не следи предање Светих Отаца.

Вечито искуство апостолског предања пре свега је искуствено-харизматски феномен и, мада се разликује у теорији и пракси, ипак представља целину светог духовног сведочанства увек присутног Јеванђеља Христовог.

Континуитет апостолског предања не може се разумети изван граница које су поставиле аутентичне пројаве Духа.

Већ у IV веку, док Црква није страдала само од још једне јереси, већ од бујице јереси огромних размера (у то време већ су се појавиле десетине јереси), која је присуство православних свела дословно на шачицу људи, „нађе се човек Божји” који „стаде између мртвих и

⁹⁴ Испитивање ће бити ограничено на најважније и, у извесном смислу, суштинске тачке. Детаљан коментар би нужно захтевао разматрање свих саборских текстова, пасус по пасус, што се у овом тренутку не сматра неопходним.

живих, и престаде погибија” (Бр 16, 48); тај човек био је Василије Велики, стуб и темељ истините вере православних.

Василије је у својим догматским списима и бројним пастирским посланицама непрестано истицао апостолски и спасоносни карактер црквеног предања, као и апсолутну неопходност верног придржавања њега⁹⁵, које је једина гаранција светог духовног напредовања „из силе у силу”, што подржава, храни и води целокупни пут Цркве на земљи, чувајући је од застрањења.

Овде се нећемо подробије задржавати на најважнијем и темељном питању нераскидиве везе између светости, светог сведочанства и предања, али је извесно да богословске ставове, одакле год да потичу (укључујући и саборе), треба судити искључиво у светлу незалазног светог духовног, апостолског и предањског сведочанства обожених Светих Отаца, јединих аутентичних изразитеља, врлином и делом, огњених језика Педесетнице које су примили апостоли.

Овде треба нагласити једну дубоку истину Цркве: Свето предање и освећење су међусобно повезани елементи, јер се освећење свакога остварује искључиво у оквиру Светог предања.

Анализа

1. Карактер и вредност СВСК-а

Према унапред усаглашеном Пословнику СВСК-а у Шамбезију, члан 13, став 2, потписане одлуке СВСК-а имају свеправославну важност. Шта то значи? Једноставно – да су обавезујуће за све помесне и обласне православне Цркве⁹⁶, као што би било да је СВСК заиста био васељенски. Иако организатори СВСК-а, предвођени цариградским патријархом Вартоломејем (којима се током заседања придружио и

⁹⁵ Видети Basilio il Grande, Sullo Spirito Santo, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, col. 92cd: „Они који су, због постојаности карактера, достојанство старине претпоставили новотаријама и сачували нетакнуто предање Отаца [...]. А они који, заситивши се уобичајеног, презиру старо као нешто банално, јесу они који прихватају новотарије, као што се дешава и са одевањем, где љубитељи раскоши увек више воле оно што је необично од онога што је уобичајено.” И још: „Вера је оно против чега се води борба, и заједнички циљ свих противника и непријатеља правог учења јесте да сруше постојаност вере у Христа, како би, уништењем апостолског предања, и она могла бити уклоњена” (ivi, 112c). И најзад: „Од догмата и учења сачуваних у Цркви, неке имамо путем писаног учења, а друге смо примили из апостолског предања које је до нас дошло тајанственим путем. И једно и друго [то јест писано и усмено предање] има исту снагу у погледу побожности. И томе се нико не би могао успротивити, нарочито онај ко има макар и најмање искуство у црквеним законима. Јер ако бисмо покушали да одбацимо неписана предања сматрајући их неважним, неосетно бисмо повредили оно што је суштинско у Јеванђељу; штавише, проповед бисмо претворили у празно име” (ivi, 118a).

⁹⁶ СВСК прави разлику између „регионалних Цркава” и „помесних Цркава”.

александријски Теодор), сада одричу СВСК-у назив „васељенски”, због неучешћа (псеудо) Римске „Цркве” (!), само позивање на обавезујући карактер његових одлука даје му, по православном схватању, статус „васељенског”.

Узгред, вреди нагласити да је карактер СВСК-а одувек био одређиван као „васељенски”. Сама идеја о сазивању васељенског сабора последица је разарања православног јединства на такозваном „Свеправославном конгресу”, одржаном у Цариграду 1923. године, под председавањем познатог масонског цариградског патријарха Мелетија IV⁹⁷. Предлог васељенског сабора снажно је развијан у време патријарха Атинагоре, који је више пута изричито говорио о потреби његовог сазивања; тако је, на пример, у својој окружници из 1951. најавио намеру да у погодном тренутку сазове „велики васељенски сабор”⁹⁸. Треба додати да је назив сабора као „светог и великог” коришћен као ненаметљива алузија на начин на који су се васељенски сабори у прошлости називали пре него што су добили коначни назив „васељенски”⁹⁹.

Међутим, постоји још нешто вредно пажње. Такозвани СВСК је, устима архијереја и других учесника, после завршетка рада (пре тога нико се није усуђивао) назван „Другим ватиканским сабором Православља”, панданом последњем васељенском (XXI) сабору папства, који је унутар њега изазвао огромне потресе, уводећи промене таквог значаја¹⁰⁰ да су га сами његови актери описивали као историјску

⁹⁷ Видети *Atti e risoluzioni del congresso panortodosso di Costantinopoli*, 10 maggio - 8 giugno 1923, Atene 1982. Одлука је донета на VIII седници, а као година одржавања одређена је 1925, поводом 1600-годишњице сазивања Првог васељенског сабора 325. године. Изнет је предлог, како стоји у тексту, „да се епископи хришћанског света, укључујући и католичке епископе, подстакну да дођу до јединства хришћана” (р. 164). Предлог је на крају изгласан и постао је пета резолуција конгреса (р. 221). Треба приметити да је главни посао овог конгреса била измена црквеног календара и усвајање, између осталог, нових одредаба о посту и мешовитим браковима, којима је, као што ћемо касније видети, такозвани СВСК придао општу важност.

⁹⁸ Видети M. Brun, *L’impatto del concilio vaticano ii sulla Chiesa Ortodossa*, in «Θεολογία», 2/2015, р. 222 (Марија Брун је докторка теологије [папске], некадашња истраживачица у Православном центру Васељенске патријаршије у Шамбезију, Швајцарска). За додатна сведочанства о првобитно предвиђеном васељенском карактеру СВСК-а видети T. Zisi, *Αγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος*, Salonicco 2016, pp. 52-56.

⁹⁹ На пример, Други васељенски сабор је као такав званично признат на Четвртном васељенском сабору, док је Седми васељенски сабор званично признат на Осмом васељенском сабору под Фотијем 879. године.

¹⁰⁰ Реч је пре свега о одлуци да се екуменизам (путем саборског декрета *Unitatis Redintegratio*) усвоји као метод за уједињавање „хришћана”, као и о великим променама у литургијском животу (литургијска реформа).

прекретницу која дели период пре и после сабора у историји „Цркве”. Оно што је занимљиво и што нас приморава да се осврнемо на папски сабор јесте чињеница да је СВСК усвојио сличну методологију: „за сазивање свеправославног сабора, општепознато је да је начин рада Другог ватиканског сабора у извесном смислу послужио као модел за ове радове”¹⁰¹. Наиме, међуправославна припремна комисија, свеправославне предсаборске конференције, стални секретаријат за припрему сабора и, најзад, начин на који су текстови СВСК-а припремани и састављани, сви одражавају начин рада Другог ватиканског сабора¹⁰².

2. Критеријуми васељенскости према православном канонском предању

Почетно означавање СВСК-а као васељенског (дословно све до последњег тренутка пре његовог сазивања), у вези са обавезујућим карактером свих његових одлука, сврстава га, дакле, међу саборе који претендују на васељенски ауторитет.

Имајући то у виду, обратимо се светогорцу и великом канонисти Цркве, Светом Никодиму, да видимо шта он каже о критеријумима за признавање једног сабора као васељенског:

1. Сабор не треба да сазива патријарх, већ да буде сазван „по царској заповести”, што је данас неоствариво; стога је канон који прописује овај услов неоперативан, како се не би стварале даље богословске последице.

2. Мора постојати „питање вере које је праћено одлуком и догматским одређењем”.

3. Предложене догме и правила морају увек бити „православни, побожни и сагласни са Божанским Писмом или претходним васељенским саборима”. Свети Никодим додаје „најчувенију”, како је сам назива, максимуму Светог Максима, према којој „побожна вера потврђује одржане саборе” и „исправност догмата суди саборима”.

4. Најзад, „православни патријарси и архиепископи саборне Цркве, било својим личним присуством, било преко својих представника, било, ако су одсутни, писмима, морају бити сагласни и прихватити оно што су васељенски сабори установили и одредили”¹⁰³.

Горенаведено треба да буде мерило за коначну оцену како васељенско-свеправославног карактера СВСК-а, тако и питања да ли

¹⁰¹ Brun, op. cit., p. 231.

¹⁰² Подробније: Brun, op. cit., pp. 232-234.

¹⁰³ Agapios ieromonaco - Nicodemo del Monte Athos, Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας ἣτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (“Pidalion”), Aster (Al. & E. Papadimitriou), Atene 1957, p. 118.

он, по вери, може представљати наставак претходних васељенских сабора.

Пре свега треба да се запитамо да ли је и у којој мери испуњен Никодимов канонски захтев за свеpravославну основу сабора. Једини могући одговор је – не, а објаснићемо зашто.

Као што је познато, четири обласне Цркве нису присуствовале; већ само та чињеница укида његов свеpravославно-васељенски карактер¹⁰⁴. Овде треба напоменути да је, устима епископа, речено да то није проблем, јер ни Антиохијска црква није била присутна на Трећем васељенском сабору, па је сабор ипак функционисао као васељенски. Као и увек, екуменисти искривљују истину износећи је напола: Антиохијска црква и њен патријарх Јован, погрешно разумевши богословље Светог Кирила Александријског и реагујући на свргавање Несторија, образовали су антисабор са другим, управо несторијанским епископима, који су одбацили Сабор Светих Отаца у Ефесу, осудили његове одлуке и свргли Светог Кирила и ефеског епископа Мемнона! Свети сабор је, са своје стране, суспендовао Јована Антиохијског и прогласио окупљање несторијанских епископа лажним (псеудо) сабором. Најзад, после око годину дана, неспоразуми су разрешени и Антиохија је прихватила Ефески сабор као заиста свети и васељенски. Према томе, нема никакве везе са оним што тврде екуменисти!

3. Проблематичан карактер Пословника СВСК-а: еклисиолошке последице

У текстовима објављеним пре сабора често се указивало на неубичајан и крајње проблематичан карактер саборског Пословника. Стога је, ради потпуне слике сабора, неопходно представити све релевантне проблематичне одредбе његовог Пословника, како би се показало да је претензија сабора на свеpravославни ауторитет неприхватљива.

Најпре, чланом 8, ставом 2, утврђена је забрана да епископи или архиепископи-предстојатељи обласних Цркава слободно уносе нова питања која нису једногласно усаглашена на свеpravославним предсаборским конференцијама. У вишевековном функционисању саборске установе то представља тешко изобличење институције и суштински служи њеном ућуткивању. На свим васељенским саборима сваки епископ имао је пуну слободу да покрене питање о којем треба расправљати и одлучивати. Затим је у тачки 9.3, која суштински представља наставак 8.2, изричито забрањена свака интервенција

¹⁰⁴ С тим у вези, Свети Никодим примећује да свако „неслагање међу патријарсима чини васељенске саборе помесним” (ivi, p. 119).

епископа, под претњом одузимања речи (!), ако је реч о питању „ван теме”. Насупрот томе, на свим саборима Цркве постојала је пуна слобода говора за све, чак и за оне који нису били епископи, као што видимо, на пример, у расправи монаха са Светим Тарасијем (први акт Седмог васељенског сабора). Наведене забране проширују се и на тачку 10.3, која се односи на „небитне дијалогске расправе” епископа, као да епископи нису свесни своје мисије и величине своје службе па – тобоже – скрећу у сукобе „стране, па чак и супротне мисији” сабора, како стоји у тексту!

Став 11.2 утврђује неопходно начело „једногласног” прихватања измена првобитних текстова усаглашених у првом читању ради формулисања завршних текстова, као и одбацивање измена које нису једногласно прихваћене. Наше запажање, укратко: као што ће се касније видети, поједини завршни текстови сабора непосредно и посредно задиру у догматска питања од прворазредног значаја, а не само у питања управне или пастирске природе. Само се намеће питање: на ком је васељенском сабору, када је било реч о догматском питању, било могуће одбацити једну догматску формулацију („измену”, по саборској фразеологији), а да се све затим настави „нормално”? Подсетимо се да нам је Свети Никодим Светогорац као треће својство истинског васељенског сабора навео православност његових догмата. Да ли је могуће не слагати се о догматском питању и наставити као да се ништа није догодило? Стога је јасно да је такозвани СВСК функционисао као парламент у којем чланови политичких странака гласају за или против амандмана на државни закон, а не као свето сабрање пастира уједињених у вери и Истини...

Став 12.1 односи се на гласање о завршним текстовима и ствара привид саборности, док је у стварности потпуно антисаборски и сасвим стран васељенској, светодуховској и саборној свести Цркве. Наиме, пракса која је одувек важила на свим саборима, помесним или васељенским, заснована управо на овим темељима православне еклисиологије, подразумевала је пуно и равноправно учешће свих епископа, схваћених као пастири, а не као пуки представници, који заиста сведоче саборну веру, темељ на којем је изграђено тело Христово – Црква¹⁰⁵. Епископи су, управо на основу свог високог степена свештенства, сви гласали и нису, у ствари, били представљени својим првим и његовим гласом. Ова нова процедура укинула је древно еклисиолошко начело једнакости епископа са епископом, односно одвојила је прве (председнике сабора аутокефалних обласних Цркава) од епископа око њих, што је довело до стварања две врсте епископа: првог, с једне стране, и свих осталих, с друге, при чему је први

¹⁰⁵ Уп. Мт 16, 18.

суштински постао представник Цркве, а остали то више нису. Саборност је тако довела до нечег новог, што ће после Крита послужити као прихваћен историјски преседан способан да одреди функционисање свих наредних великих сабора. Већ је, уосталом, најављено да ће их бити још.

Са 12.1 повезане су 12.2 и 12.3, на које се проширује разарање епископске службе у православном смислу, уз последично увођење једне нове службе – врховног епископа. Конкретно, да би се о завршним текстовима гласало за или против, неопходно је унутрашње гласање целе делегације сваке обласне Цркве, при чему међу епископима сваке обласне Цркве не мора постојати једногласност, чак ни о догматским питањима. Једноставно речено, једна или више главних Цркава могу да се не слажу, али као мањина прихватају одлуку, која је на крају одлука већине! Према 12.3, оцена неслагања је „унутрашње питање” сваке обласне Цркве!

Тако се, у ствари, образује ново еклисиолошко схватање према којем је могуће (и законито, по 12.3) да на обласном нивоу постоји разлика у ставовима, а да се на крају ипак постигне једногласност на васељенском нивоу. Међутим, 12.3 противречи Равенском документу¹⁰⁶, који је, узгред, посредно али јасно једногласно прихваћен и легитимисан текстом Критског сабора!

Прецизније, Равенски документ, обрађујући тему „примат и саборност”, предвиђа да саборност делује на три нивоа: помесном (помесна Црква око епископа, на пример епископ и свештеници око њега)¹⁰⁷, обласном (сабор епископа једне обласне Цркве, на пример Грчке цркве) и васељенском¹⁰⁸ (васељенски, односно универзални сабор); на сваком од ових нивоа постоје предстојатељ и сабор (на помесном нивоу сабором се сматра евхаристијско сабрање). Остављајући по страни чињеницу да је Равенски документ, са православног становишта, потпуно неприхватљив, као и да су горе изложене тезе о саборности у оквиру целокупног појмовног система такође неприхватљиве, запажамо да 12.3 Пословника СВСК-а разара

¹⁰⁶ Joint international commission for the theological dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church. Ecclesial communion, conciliarity and authority, Ravenna 2007. Текст изражава договорено поистовећивање посебних обележја саборности и са њом повезаног примата. Теологија текста преузима ставове Јоаниса Зизиуласа (који су, са своје стране, папског надахнућа, али ће бити анализирани на другом месту). У закључку, Равенски документ представља тријумф папске делегације, а самим тим и папске теологије.

¹⁰⁷ Ivi, paragrafo 20.

¹⁰⁸ Шта тачно паписти подразумевају под појмом „васељенски” показаћемо у одељку посвећеном тексту СВСК-а Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом.

унутрашње јединство три нивоа: епископ и Црква око њега у његовој епархији могу бити сагласни о неком догматском питању, али на сабору у којем учествују може бити донета другачија одлука, а затим се, на васељенском нивоу, на основу принудно постигнуте једногласности, тај епископ и помесна Црква око њега приморавају да прихвате одлуке сабора као васељенско сведочанство Истине!

Ово узајамно уступање три нивоа, али на изопачен, неправилан и дословно антисаборски начин, видели смо на Криту кроз селективно присуство епископа (по 24 из сваке обласне Цркве), унутрашњи поступак гласања 24 представника сваке обласне Цркве о завршним текстовима (такозвани други ниво саборности), а затим и једногласно гласање-прихватање завршних текстова од стране 10 предстојатеља (такозвани трећи, псеудовасељенски ниво). Последица свега тога јесте да, на пример, епископ који се не слаже и који је изричито исказао неслагање о неком догматском питању¹⁰⁹, када се врати у своју епархију, бива приморан да учи супротно од онога што је учио пре одласка на сабор – то је крајња последица новог начина постизања „једногласности” о завршним текстовима, када је реч о животу помесне Цркве под једним епископом.

Није предвиђено накнадно одобравање одлука СВСК-а: оне су коначне. Као што је изричито наведено у тачки 13.2, оне имају свеправославни ауторитет и само се достављају обласним и помесним Црквама ради обавештавања пастве светих митрополија.

Закључујући приказ Пословника СВСК-а, ограничићемо се на констатацију онога што је већ постало очигледно: критско сабрање не испуњава ниједан критеријум православног сабора; услови његовог функционисања и начин вођења рада, који су довели до одговарајућих одлука, чине га антипримером „сабора”, дословно антисабором, оним што се у црквеној литератури назива „псеудосабор”. Наиме, присуство светогрдних псеудоепископа и инославних и на отварању и на затварању рада сабора, што је чак било предвиђено и Пословником (члан 14), јасно показује општи тон, карактер и циљ овог конкретног окупљања.

4. Текстови СВСК-а

Већ смо видели да се васељенски црквени сабори као такви препознају¹¹⁰ пре свега по томе што су разрешавали кључна питања која се тичу вере и православног богословља, доносећи исправне

¹⁰⁹ Најизразитији пример односи се на прихватање или неприхватање шестог текста, односно на догматско питање признавања црквености инославнима.

¹¹⁰ Видети горе трећи услов који, према Светом Никодиму Светогорцу, сабор мора да испуни да би му била призната васељенска власт.

догматске одлуке. Сабор се оцењује или осуђује на основу својих завршних текстова, нарочито када претендује на васељенски ауторитет.

Критско сабрање представља завршетак готово деведесетогодишњег пута предсаборских радова, конференција и разматрања о изузетно дугачком списку питања, од којих је већина имала екуменистички садржај; уосталом, преовлађујућа одлика тог пута било је прилагођавање Цркве новим екуменистичким стварностима, које су, наравно, обликовале снаге што су биле (и још увек су) у позадини екуменизма. Стога је разумљиво и предвидљиво да су у завршне текстове Крита уграђени ставови који представљају језгро екуменизма, иако у веома суздржаном облику (због општег и ограниченог карактера текстова). Потпуније разумевање онога што је на Криту учињено и одлучено захтевало би и испитивање текстова који су се појавили на маргинама саборских заседања и који су ширени углавном преко нових медија. Многи епископи и богослови који су се противили усмерењу и карактеру сабора отворено су се изјаснили против СВСК-а, а као одговор, различити (фанариотски) епископи и световни екуменистички богослови прихватили су изазов и изнели сопствене оцене и аргументе. У многим случајевима управо ти ставови дају јаснију слику сабора и његових основних циљева, јер потичу, као што смо рекли, и од појединих фанариотских епископа који су истовремено универзитетски професори¹¹¹.

Централни критски текст је Окружница Светог и великог сабора Православне цркве (Окружница), која, заједно са својом скраћеном верзијом, Поруком Светог и великог сабора Православне цркве (Порука), представља сажетак шест завршних текстова-одлука који су формулисали, одредили и суштински наметнули скуп основних параметара по којима су потписници и њихове Цркве принуђени да делују после СВСК-а. У овом контексту осврнућемо се и на текст Мисија Православне цркве у савременом свету (Мисија).

4.1 СВСК као „аутентично сведочанство вере”

Самосвест СВСК-а састоји се у томе да „представља аутентично сведочанство вере”, јер учесници сматрају да се „држе предања наших апостола и Отаца” и да, „богословствујући као рибари”, односно „апостолски за људе сваког времена”, верују да преносе „Јеванђеље слободе којом нас Христос ослободи”¹¹². На крају нас уверавају да „Црква не тражи себе. Она се приноси читавом човечанству”.

¹¹¹ Видети, на пример, одговор епископа Кирила (Катерелоса) Авидског Канцеларији за јереси Свете митрополије Пирејске, интернет-сајт gomfea.gr, среда, 15. јун 2016.

¹¹² Видети Гал 5, 1.

Држати се предања Светих Апостола и свих светих значи чувати све што је заповедио Исус Христос, Син Божји (уп. Мт 28, 20), као и апостоли после Њега (уп. 1 Кор 14, 37) и сви Оци који су их следили. Онима који су одговорни за „све што је ново уведено, учињено или ће убудуће бити учињено противно црквеном предању, правилу и учењу наших светих и преподобних Отаца – анатема!” И још: „Онима који презиру свете и божанске каноне наших светих и преподобних Отаца, који управљају Црквом и уређују целокупну хришћанску заједницу ка божанској побожности – анатема!”¹¹³. Најзад, они светогорски Оци који су пострадали од царских снага уз подршку отпалог патријарха Јована Века нагласили су: „Заиста, и онај ко само најмање измени праву веру, нарушава њену целокупну суштину”¹¹⁴.

Заиста, ванвремено сведочанство сасуда Светога Духа имало је за циљ да до крајње мере (уп. Мт 5, 18) очува примљену веру, апсолутни темељ спасења, односно Цркве (Мт 16, 18). Црква, чија је глава Христос, „начелник и савршитељ вере” (Јев 12, 2), јесте увек живо тело под Њим (уп. Кол 1, 18), и, како описује Свети Кавасила, „удови су сједињени са главом и живе зато што су сједињени; одвојени – умиру”¹¹⁵. То нас подсећа на речи из првог акта Седмог васељенског сабора: „Јован, најдражи намесник апостолског престола Истока, рече: ‘Јерес одваја од Цркве све људе.’ Свети сабор рече: ‘То је очигледно’”¹¹⁶. Слика је јасна: вера и живот нераскидиво су повезани: „Ја сам васкрсење и живот. Ко верује у мене, ако и умре, живеће” (Јн 11, 25–26); раздвајање једног од другог води духовној смрти. Откривење овог живота, који је живот Цркве, сведочи се и мисионарски објављује (уп. 1 Јн 1, 2) по вољи Божјој, а не онако како свако мисли (Јн 12, 49), јер је сведочанство живота целосно, кроз живот и дела, и показује се као пут и Истина (Јн 14, 6); у Христу свет познаје

¹¹³ Seconda lettera degli agioriti (1275), in V. Laurent - J. Darrouzes, Dossier grec de l'union de Lyon, 1976, p. 417. Писмо су саставили различити светогорски монаси како би изразили противљење унији Православне и Римокатоличке цркве, установљеној на Другом лионском сабору (1274). Ту унију снажно је желео Михаилo VIII Палеолог, владар Источног римског царства, а потом ју је подржао и Јован Век, цариградски патријарх од 1275. године. На сабору су прихваћени „Filioque”, папски примат и друга латинска учења. Света Гора, заједно са великим делом православног свештенства и народа, одлучно се успротивила унији. Михаилo VIII је умро 1282. године, а његов син Андроник II Палеолог сазвао је сабор који је унију прогласио ништавном. Јован Век је осуђен као јеретик и свргнут. Последње године провео је у заточеништву и умро 1290. године.

¹¹⁴ Ivi, p. 415.

¹¹⁵ Nicola Cabasilas, Sulla vita in Cristo, i, in P. Christou (a cura di), ЕПЕ, vol. 22, Salonicco 1979, p. 270.

¹¹⁶ G. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 12, 1766, col. 1022c. Монументална збирка аката црквених сабора.

Јеванђеље Истине, а као „сведок Христових страдања” (1 Пт 5, 1), благовесник, као онај који не пориче веру (Отк 2, 13), треба да објављује истинитог Бога Исуса Христа, који је пре свега „једини сведок верни и истинити” (Отк 3, 14).

На основу реченог, као што је већ објашњено, сведочење Цркве свету схвата се као темељно у апостолско-отачком духовном предању, које се с правом описује као залог вере. Чување залога (уп. 1 Тим 6, 20) истовремено представља аутентичност поруке Цркве свету и може се остварити само у Духу Светом (2 Тим 1, 14), а свакако не посредством постмодерних (псеудо)научних конструкција... Управо ову разлику између аутентичности и неаутентичности, између Православља и јереси, прави цариградски патријарх Никифор (свети исповедник) говорећи о чувању залога:

„Постоје они који себе сматрају мудрима само због жеље [да то буду], али [су] лишени истинске мудрости, и зато добровољно навлаче на себе пророчку клетву. Они себе сматрају ученима [а у стварности то нису] и заиста заборављају оно што су раније научили и искусили, оно што су исповедали и заступали у погледу божанских догмата. Тако се јасно разобличава несталност и лакомисленост њихове недостојне душе, нарочито када су напустили, не сачувавши га, добри залог који им је био поверен. И најмања небрига у чувању тог залога може бити опасна и узрок великог пада”¹¹⁷.

4.2 Црква не живи ради себе

Пошто смо претходно показали нераскидиво јединство живота, сведочанства и вере Цркве, постаје јасно колико је погрешна тврдња да „Црква не живи ради себе” и да се – наводно – „приноси читавом човечанству”.

Црква у себи носи живот Христов, јер „у Њему беше живот и живот беше светлост људима”. Црква, дакле, има сопствени живот, потпуно различит од лажног живота света, а њено „биће” није ништа друго до њен Животодавац (Христос), који живи и свету пружа своје сведочанство (односно православно учење). Ипак, поред тога, мада су горе наведене формулације у текст унете тако да делују готово безазлено, оне нам омогућавају да ствари сагледамо из другог угла... Стварност се, дакле, показује сасвим другачијом; наши екуменисти¹¹⁸

¹¹⁷ Niceforo patriarca di Costantinopoli, Confutazione e rovesciamento della definizione stabilita dal concilio dell'815, in J. M. Featherstone (a cura di), Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815, Corpus Christianorum Series Graeca 33, Brepols/Leuven University Press, 1997, capp. 28.15-28.44, pp. 61-62.

¹¹⁸ У делима Јоаниса Зизиуласа често се среће позивање на „приношење”, па је разумно претпоставити да је управо он написао ову конкретну напомену.

поново и методично преносе са Запада идеје погодне за учвршћивање новог еклисиолошког оквира у који желе да сместе расправу о Цркви. Нарочито у изузетно значајној енциклици Јована Павла II, *Ut Unum Sint*¹¹⁹, о ангажовању папства у екуменизму (како гласи и поднаслов енциклике: „О посвећености екуменизму”), у тачки 5/а налазимо потпуно исту формулацију¹²⁰, у истом контексту. Без обзира на извор надахнућа (увек западни, а сада готово искључиво папски), упадљиво је јединствено представљање екуменистичке поруке на Истоку и Западу.

Опште формулације типа „волимо једни друге”, попут горенаведених, често се појављују и у Окружници и у најважнијем тексту критског сабрања, Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом. Ограничићемо се на запажање да се аутентичност тих израза доводи у питање и на крају оцењује као варљива, због недовољног или чак непостојећег исповедања залога вере, који конституише и управља животом Цркве. Свету је потребно сведочанство истините вере, једине која је способна да га оживи, а не међухришћанске конференције „посебне” или социјалне љубави, што је пре свега дело сваке државе и разних политичких организација...

4.3 Црква као икона Пресвете Тројице

Настављајући даље, аутори Окружнице (међу којима се, претпостављамо, поново налази Зизијулас), у покушају да кажу нешто о томе шта је Црква и тиме богословски уоквире њено „приношење” свету, на крају усвајају један од најнејаснијих и патристички непосведочених Зизијуласових ставова: онај који Цркву одређује као „икону Свете Тројице”¹²¹. Не може проћи незапажено да је тако

¹¹⁹ Enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Ut Unum Sint* (A tutti in uno), Roma, 25 maggio 1995. Si veda anche Congregazione per la dottrina della fede, Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, Roma, 28 maggio 1992, 4/b.

¹²⁰ «From this sacramentality it follows that the Church is not a reality closed in on herself; rather, she is permanently open to missionary and ecumenical endeavour, for she is sent to the world to announce and witness, to make present and spread the mystery of communion which is essential to her: to gather together all people and all things into Christ; so as to be for all an “inseparable Sacrament of unity”». Наш превод: „Из ове светотајинскости следи да Црква није стварност затворена у себе, већ је трајно отворена за мисионарско и екуменско деловање, јер је послата у свет да објављује и сведочи, да чини присутном и шири тајну општења која јој је суштинска: да сабере све људе и све ствари у Христу, како би за све била ‘нераздвојива Тајна јединства’.”

¹²¹ Наслов првог дела Енциклике гласи „Црква: тело Христово, икона Свете Тројице”. Затим у I,1: „Једна, света, саборна и апостолска Црква јесте богочовечанска заједница по образу Свете Тројице, рађање и доживљај Евхаристије у Евхаристији”.

значајан став остављен без позивања на неки изворни текст и без објашњења.

Иако подробна анализа превазилази оквир овог текста, можемо рећи следеће: у апостолско-отачком предању Црква се одређује као икона Бога „будући да учествује у истој енергији, по подражавању и по Његовом обрасцу”¹²². Људска природа је једном за свагда ипостасно учествовала у Христу, док ипостаси (односно појединачни људи) заједничаре са Христом енергетски (по дејству), то јест у заједничкој непроменљивој тројичној енергији (дејству).

Зизијуласовско виђење претпоставља да постоји „унутартројични живот” који се саопштава људима и представља живот Цркве. Целокупно отачко предање под „унутартројичним односима” описује неизречиву тајну рађања и исхођења – и ништа друго! У супротном би три Личности Свете Тројице, којима се клањамо, биле у међусобном односу по дејству (енергији), као што је случај са односом твари и Бога. Богословске последице енергетског односа Личности Пресвете Тројице разорне су за Њено јединство. У зависности од тога како се одреди карактер тог односа, исход може да осцилира између аријанства и савелијанства (потпуну анализу унутрашње подударности ове две – наизглед различите – јереси дао је Атанасије Велики у свом Четвртом слову против аријана, уп.).

Зизијуласова намера је, и то тако да нико на Критском сабору тога није свестан, да утврди своју теорију примата, која се заснива на наводном примату Оца! Монархија Оца јеретички се претвара у примат, тако да, као што у Светој Тројици постоји први и пошто Црква, по њему, иконизује Тројицу, и у Цркви мора постојати први, и то чак васељенског карактера! Тако расправа о примату добија богословску димензију на тројичној основи¹²³. Овај став нарочито одјекује у Минхенском документу (1982), на којем се заснивао Равенски документ¹²⁴ (2007), проширујући његове закључке. На тај начин се,

¹²² Massimo il Confessore, *Mistagogia*, in Migne, PG 91, col. 664d. Треба приметити да Свети Максим у поглављима I–VI описује начине на које се Црква изображава: ни на једном месту се не помиње (нити се чак наговештава) да се Црква може сматрати иконом Свете Тројице...

¹²³ У свом новијем тексту *Conciliarity and Primacy*, in «Θεολογία», 2/2015, pp. 19-33, Зизијулас поново потврђује везу између тријадологије и еклисиологије, тврдећи да „Црква мора да одражава, не само својом вером већ и својом структуром и јерархијом, начин на који Бог постоји као Тројица”.

¹²⁴ Сваки текст богословског дијалога између паписта и „православних” представља корак обогаћивања и проширивања претходног, односно сви заједно чине непрекинуто јединство. Због тога ће Баламандски документ, делујући унутар тог јединства, бити прихваћен од оних који се противе (хтели они то или не) у некој каснијој верзији (вероватно незнатно измењеној ради смиривања реакција).

посредно али јасно, текстови богословских дијалога легитимишу и стичу „православни” ауторитет.

Закључно, питање иконизације као такве огромно је и представља камен темељац целокупне богословске конструкције нове екуменистичке еклисиологије, која је уједно и средство за жељено уједињење. Као што је већ показано, антиправославни ставови углавном имају папске корене. Повезивање тријадологије и еклисиологије путем иконизације, за које нема преседана у православном контексту, суштински је елемент папског схватања појма васељенске Цркве и појма универзалног примата „Петра” (како се назива папа, као наводни наследник апостола Петра). Заиста, у саборском декрету Другог ватиканског сабора који је папство коначно и неопозиво поставио на пут екуменизма, *Unitatis Redintegratio* (1964), у 2/f, налазимо изричито повезивање јединства Цркве са јединством Свете Тројице, на основу тога да прва иконизује другу¹²⁵. Тако постаје јасан извор и Зизијуласових ставова и, преко њега, Окружнице Критског сабора...

4.4 *О појму личности*

У оквиру горе наведеног централног и вишеслојног става, са бројним еклисиолошким и ширим богословским последицама, запажамо присуство и других Зизијуласових размишљања, такође вештачки унетих у завршне текстове упркос томе што су сматрана јеретичким; тим уграђивањем она се на крају ослобађају своје лажности и постају „православна” и општеважећа. Најпре наилазимо на познату теорију личности¹²⁶, на којој је Зизијулас засновао све касније теорије, градећи још једну Вавилонску кулу. Она се у тексту појављује кроз употребу једног места Светог Кирила Александријског:

„Тако је, према Светом Кирилу, Христос наша ‘заједничка личност’, кроз возглављење целокупног људског рода у Његовој сопственој човечанској природи, ‘јер смо сви ми били у Христу, и у

¹²⁵ «This is the sacred mystery of the unity of the Church, in Christ and through Christ, the Holy Spirit energizing its various functions. It is a mystery that finds its highest exemplar and source in the unity of the Persons of the Trinity: the Father and the Son in the Holy Spirit, one God». Наш превод: „Ово је света тајна јединства Цркве, у Христу и кроз Христа, док Свети Дух дејствује у разноврсности њених служби. Највиши образац и извор ове тајне јесте јединство Личности Тројице: Оца и Сина у Светом Духу, једнога Бога.” Читаво питање је од изузетног значаја и биће подробније анализирано у једном наредном тексту.

¹²⁶ Учење о личности има посебан значај у екуменској теологији, од темељне је важности и заснива се на персонализму. Зизијулас је ово учење развио полазећи од теорија које је Јанарас разрадио захваљујући контактима током студија са присталицама нове папске теологије под утицајем Хајдегера (која је постала званична теологија Другог ватиканског сабора).

Њему поново оживљава (ἀναβίωϊ) заједничка личност целокупног човечанства' (Тумачење Јеванђеља по Јовану, XI, у Migne, PG 73, coll. 157–161)¹²⁷.

Треба приметити да постоји и друго место на којем Свети Кирило користи израз „ἀναβίωϊ”, где пише да смисао гласи „εἰς τὸ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρόσωπον”¹²⁸ („узлази у Његову сопствену личност”). Међутим, одломак се, у складу са уобичајеном праксом постпатристичког богословља, издваја из контекста (иако Кирило у овом тексту тумачи Јн 1, 14: „и усели се у нас”), па се, лишен контекста¹²⁹, повезује са (зизијуласовским) појмом личности, док се сам текст јасно односи на примање тела и последично обожење људске природе у Христу. Поред Окружнице, исто изобличење понавља се и у тексту Мисија, овога пута злоупотребом другог места Светог Кирила (PG 74, coll. 273d–275a), које се такође не односи на личност већ на обновљење људске природе у Христу. Два одломка се злоупотребљавају и херменеутички повезују како би доказала Зизијуласову теорију.

Да све то није случајно и без разлога нашло место у завршним текстовима, показује и уклањање такозваног проблематичног пасуса, такође Зизијуласовог надахнућа и богословља, из текста Мисија.

„Један од највећих Божјих дарова човеку, и као конкретном носиоцу иконе личносног Бога и као заједници личности, која благодаћу, кроз јединство људског рода, одражава живот и заједницу божанских Личности у Светој Тројици, јесте божански дар слободе”¹³⁰.

Овај одломак појашњава разлог што се у Окружници Црква помиње као заједница „по икони Свете Тројице”, као и разлог два позивања на личност која смо размотрили. Видимо како су они повезани са појмом личне слободе (према Зизијуласу, личност „претходи” суштини, јер је слобода везана за личност, док је „нужност” везана за суштину). У горе наведеном одломку текста Мисија, иако је избрисан пасус са непосредним позивањем на Цркву као икону Пресвете Тројице, појам је ипак остао присутан, мада прикривено.

¹²⁷ Enciclica 4/b.

¹²⁸ У издању: P. E. Pusey (a cura di), Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium, Clarendon Press, Oxford 1965², vol. 1, pp. 141–147.

¹²⁹ Наставак текста гласи: „Јер је и последњи Адам тако назван због заједништва природе, обogaћујући све.” Неколико редова ниже закључује: „Тако се у Христу, заиста, ропство [Нап. ур.: људске природе] ослобађа, узносећи се ка тајанственом јединству са Оним који је узео обличје слуге; док се у нама то остварује подражавањем, кроз везу по телу са Једним.”

¹³⁰ Missione B.1.

4.5 Јединство и саборност Цркве

Прожетост завршних текстова особеним начином богословствовања Јована Зизијуласа видљива је и у изјавама попут: „Православна црква изражава своје јединство и своју васељенскост у сабору”¹³¹ и „Свака помесна Црква, када приноси Евхаристију, јесте помесно присуство и пројава једне, свете, саборне и апостолске Цркве”¹³².

Ови ставови су доследно изношени у свим списима митрополита Јована Зизијуласа и не одражавају православну еклисиологију¹³³. Све се подређује теорији примата: јединство се „остварује” у личности епископа, па пуноћа јединства свој израз налази само у сабору, а гарант тог јединства јесте протос (први)¹³⁴ сабора! Па ипак, јединство и саборност, према истинском православном богословљу, увек се сматрају датим и трајним својствима Православне цркве, без потребе за саборским изразом који би их наводно учинио стварним¹³⁵. Као трајна стања, јединство је саборно, а саборност уједињује: „Дух Свети све позва у јединство” (кондак Педесетнице), односно верне, и, пошто Он увек дарује дарове, „саставља сву установу Цркве” (стихира вечерње Педесетнице). Темелј јединства је једна вера апостолског предања, која је јединствене природе и која доноси јединство¹³⁶; та вера јесте (и назива се) „саборна” (универзална), јер

¹³¹ Messaggio 1/b.

¹³² Ibid.

¹³³ Подробно разматрање јеретичких ставова митрополита Јоаниса Зизиуласа (као и њиховог развоја током времена) изложено је у Поглављу I ове књиге. За подробније видети G. Karalis et al., *Riconoscere la retta dottrina*, Theosis Editrice, Rosignano Marittimo (LI) 2024, pp. 59-100. Зизиуласова – наводна – евхаристијска еклисиологија није ништа друго до пресвлачење еклисиологије општења Другог ватиканског сабора елементима православне еклисиологије (извученим из контекста), а не обрнуто, како то обично тврде екуменистички теолози.

¹³⁴ «The “one – and – the many” idea which runs through the entire dogmatic theology of the Church, including the doctrine of the Holy Trinity, Christology and the Eucharist, makes primacy a theological and not simply an administrative matter. There is “primacy” even in the life of the Trinity» (Zizioulas, *Conciliarity and Primacy*, cit., pp. 29-30). Наш превод: „Идеја ‘једнога и многих’, која прожима целокупну догматску теологију Цркве, укључујући учење о Светој Тројици, христологију и Евхаристију, чини примат теолошким, а не само административним питањем. ‘Примат’ постоји чак и у животу Тројице.” Овај одломак је показатељ начина на који Зизиулас разматра питање примата на чисто тријадолошком нивоу.

¹³⁵ Осим тога, према Светом Никодиму, сврха сабора је другачија: „Сабор је једноставно окупљање архиепископа, сазвано ради доношења одлуке у корист побожности (и доброг поретка Цркве), или ради уклањања, оружјем побожности, штете нанете побожности (и врлини)” (Pidalion, cit., p. 42).

¹³⁶ Уп. „А у народа који поверова беше једно срце и једна душа” (Дап 4, 32).

садржи сву саборну (универзалну) Истину, односно спасење¹³⁷ – зато се и Црква назива саборном (универзалном)¹³⁸, а не зато што је наводно универзална, како тврди папизам.

Што се тиче друге тврдње, о „пројави на одређеном (помесном) месту једне, свете, саборне и апостолске Цркве”, она је потпуно страна предању Цркве, што је вероватно и разлог изостанка позивања на извор¹³⁹, и као да претпоставља постојање неке невидљиве „Цркве” која постаје стварна (односно видљива) у простору и времену на помесним евхаристијским сабрањима. Насупрот томе, свака помесна Црква није пројава нечег другог, већ јесте, и то у пуноћи, једна, света, саборна и апостолска Црква.

Ово ново, непредањско виђење помесних Цркава као пројава једне, свете, саборне и апостолске Цркве приморава нас да се поново окренемо Западу како бисмо разумели шта стоји у позадини. Знамо да екуменисти, када говоре о „једној, светој, саборној и апостолској Цркви”, мисле на такозвану, по њима, „неподељену Цркву” (насупротив садашњој – наводно – „подељеној Цркви”), одражавајући инклузивну, а не искључиву еклисиологију¹⁴⁰. Позивамо се на један текст¹⁴¹, који смо

¹³⁷ Basilio il Grande, Sullo Spirito Santo, in Migne, PG 32, col. 117b: „Вера и Крштење, два начина спасења, нераздвојни су и недељиви. Јер се вера усавршава Крштењем, а Крштење се утврђује вером, и овим два имена испуњава се пуноћа оба”; и „следствено, оно што спасава јесте вера” (ivi, col. 148d).

¹³⁸ Видети Massimo il Confessore, Mistagogia, in Migne, PG 91, coll. 665c-668: „Света Црква Божја [...] дарује јединствен однос у вери, прост, нераздељив и без делова, [...] ради свеопштег упућивања и сабирања свих [верних] у њој; [...] свих који су тесно сједињени и повезани једни с другима силом благодати и вере, која је једна, проста и нераздељива. Јер се каже да су срце и душа свих били једно.”

¹³⁹ Ипак, за Зизиуласа „the one Church in the world realizes her unity in the form of a communion of local Churches” (Zizioulas, Conciliarity and Primacy, cit., p. 28). Нешто ниже: „The local Church cannot be ‘catholic’ unless it is in communion with the other local Churches in the world” (ivi, p. 29). Другим речима: „Једна Црква у свету остварује своје јединство у облику општења помесних Цркава” и „Помесна Црква не може бити ‘саборна’ ако није у општењу са другим помесним Црквама у свету”. По свему судећи, Антиохијска и Јерусалимска патријаршија, пошто нису у међусобном општењу, према Зизиуласу не испуњавају основни критеријум „саборности”...

¹⁴⁰ Овај појам је објашњен у Поглављу I ове књиге.

¹⁴¹ Не постоје званични богословски текстови (на пример, Цариградске патријаршије) који анализирају, рецимо, недељиву Цркву итд. Такве анализе препуштају се академским екуменистичким теолозима (неки од њих су и епископи, али пишу у академском својству), како би, у случају реакција, могли да одговоре да је оно што су написали лично мишљење, а не званични став Цркве. Ипак, ови теолози не могу да се сакрију иза заједничких званичних изјава и говора на екуменским скуповима, где се све открива... Треба приметити да се сви екуменистички ставови најпре појављују на Западу, а затим их следе источни. Зато

већ цитирали¹⁴², у којем се заступа теза да је васељенска Црква (односно наводна једна, света, саборна и апостолска Црква) присутна у различитим појединачним помесним Црквама; штавише, она се у њима пројављује, па су помесне Цркве њени (видљиви) изрази¹⁴³. Сматрамо да је сличност формулација (и зависност једног текста од другог) очигледна...

4.6 О признању Осмог и Деветог васељенског сабора

Пре него што заокружимо приказ погрешних ставова присутних у текстовима Окружница, Порука и Мисија, а у вези са већ реченим, морамо прокоментарисати и део Окружнице о саборима (Окружница 3), у којем се васељенски и обласни сабори помињу одвојено од оних које православни сматрају Осмим и Деветим васељенским сабором (називају се „великим”, али не и „васељенским”)¹⁴⁴.

Порука је јасна: сабори се деле на васељенске и не васељенске. Сабор Светог Фотија Великог из 879. године и сабори Светог Григорија

морамо прибегавати и изворима који су нужно западни (и стога многим у православним земљама непознати).

¹⁴² Congregazione per la dottrina della fede, Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, Roma 28 maggio 1992. Текст одражава резултате ванредног синода из 1985. године, који је потврдио и ојачао посвећеност папства еклисиологији општења Другог ватиканског сабора.

¹⁴³ «In every particular Church “the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ is truly present and active”. For this reason, “the universal Church cannot be conceived as the sum of the particular Churches, or as a federation of particular Churches”. It is not the result of the communion of the Churches, but, in its essential mystery, it is a reality ontologically and temporally prior to every individual particular Church» (9/a). И ниже: «The Church that is one and unique, precedes creation, and gives birth to the particular Churches as her daughters. She expresses herself in them» (9/b). И такође: «From the Church, which in its origins and its first manifestation is universal, have arisen the different local Churches, as particular expressions of the one unique Church of Jesus Christ» (9/c). Наш превод: „У свакој помесној Цркви ‘једна, света, саборна и апостолска Црква Христова истински је присутна и делује’. Због тога ‘васељенска Црква не може бити схваћена као збир помесних Цркава, нити као федерација помесних Цркава’. Она није резултат општења Цркава, него је, у својој суштинској тајни, стварност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној помесној Цркви” (9/a). И ниже: „Црква, која је једна и јединствена, претходи стварању и рађа помесне Цркве као своје кћери, изражавајући се у њима” (9/b). И такође: „Из Цркве, која је у свом почетку и првом пројављењу васељенска, настале су различите помесне Цркве као посебни изрази једне и јединствене Цркве Исуса Христа” (9/c). На крају треба приметити да папски текст одмах затим повезује крштењску теологију и васељенску Цркву (10/a), што је још један заједнички став екумениста Истока и Запада. Више о томе у одељку посвећеном тексту Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом.

¹⁴⁴ „Великим саборима” се, дакле, признаје нижи ауторитет („ауторитет другог нивоа”) у односу на васељенске саборе („ауторитет првог нивоа”).

Паламе из 1341. и 1351. године (Свети Григорије Палама није учествовао на сабору 1368, како се погрешно тврди у Окружници – тај сабор је сазвао свети патријарх Филотеј Кокинос, светитељев саборац, против браће Кидони, следбеника Латина) сврставају се међу „саборне”, али не и међу васељенске. Шта аутори текста тиме желе да кажу? Цариградски и александријски патријарх, као и многи други, тиме су нам јасно рекли да СВСК не може бити назван „васељенским”, јер западна „Црква” није присутна, већ да је сабор свеpravославни и да има такав ауторитет. Последица је да се израз „саборни” користи за опис „свеpravославног”, а не „васељенског”.

Грешка је очигледна. Уосталом, договорено је да ће планирано уједињење „Цркава” бити обележено узајамним признавањем-прихватањем „посебности” сваког предања¹⁴⁵ – једноставно речено, паписти ће задржати своје, као што ће и „православни” задржати своје... Према томе, пошто се Осми и Девети не означавају као васељенски, већ као „свеpravославни” сабори, следи да је позивање на њих још један екуменистички трик за намерно стварање забуне и обмањивање простодушних.

Овде треба додати један елемент који непризнавање сабора из 879. као Осмог васељенског чини још проблематичнијим. Реч је о потреби коју су Оци Осмог васељенског сабора осетили да Седми васељенски сабор формално прогласе васељенским¹⁴⁶, будући да су постојале групе иконобораца које су, између осталог, оспоравале непотврђену васељенскост Седмог сабора. Стога непризнавање Осмог као васељенског сабора у извесном смислу погађа и Седми¹⁴⁷.

Занимљиво је и то што се уопште не помиње такозвани „Прво-други” сабор¹⁴⁸ из 861. године, под Светим Фотијем Великим, чији ауторитет сви православни – бар до данас – универзално признају као васељенски. Очигледно нека правила овог светог сабора данас уопште нису пожељна¹⁴⁹...

¹⁴⁵ Још један кључни елемент нове екуменске еклисиологије јесте „легитимна различитост”, уп. *Ut Unum Sint* (54/a) и *Dichiarazione congiunta del santo padre Francesco e del patriarca ecumenico Bartolomeo I, Gerusalemme 2014*. Видети питање „братства Цркава”. Видети у овој књизи одељак посвећен тексту Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом.

¹⁴⁶ *Mansi*, op. cit., vol. 17a, col. 493, atto v. Видети и I. Karmiris, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. 1, 1968², p. 269.

¹⁴⁷ Да ли се све ово можда дешава због отворено иконоборачке теологије разних протестаната, који су, уосталом, „браћа” екумениста?

¹⁴⁸ Два важна сабора одржана у Цариграду током 861. године, за време византијског цара Михаила III и патријарха Фотија.

¹⁴⁹ Мислимо, наравно, на свети канон који вернима прописује како да поступају у случају појаве јеретичког пастира.

Текст признаје и „ауторитет трећег нивоа”, после „ауторитета другог нивоа” „великог сабора”: то је ауторитет „светог и великог сабора”. Наводе се сабори из 1484. године (који осуђују лажни Ферарско-флорентински сабор) и сви велики сабори из времена османске власти (1683, 1642, 1672, 1691. и 1872). Две ствари су упадљиве и истовремено откривају варљиве циљеве и двосмисленост организатора критског окупљања. Прво, док се наведени сабори описују као „свети и велики”, Цариградска патријаршија, као главни организатор сабора, непрестано је (и преко својих најзваничнијих представника) истицала значај СВСК-а зато што се, како је говорено, Православље окупља на општем сабору први пут после више од 1.200 година! Шта онда треба да разумемо? Да ли да сматрамо да је СВСК у ствари био замишљен као „васељенски”, или да су и остали свети и велики сабори из доба османске власти били подједнако васељенски? Несумњиво, недоследност у речима самих екумениста разоткрива намеру да створе забуну и обману која стоји иза ових противречних тврдњи. Друго, са списка наведених светих и великих сабора из времена османске власти изненађујуће су изостављени велики антипапски сабори XVIII века: онај из 1722. и онај из 1727. године. Ти велики сабори, својим одлукама и потписима свих или готово свих патријараха и њихових светих синода, заштитили су народ Божји у времену када је страдао од папистичког насртаја. Православни народ су потом оснажиле и историјске окружнице из 1838. и 1848, такође потписане од свих тадашњих патријараха. Нарочито су у тексту окружнице из 1848. патријарси изразили познату и непролазну максиму:

„Ни патријарси ни сабори никада нису могли да уведу нешто ново, јер је бранилац вере само тело Цркве, односно сам народ, који своју веру сматра вечно непроменљивом и сагласном са вером својих Отаца”¹⁵⁰.

4.7 Црква и свет

Значајно место у текстовима које испитујемо заузимају различити друштвени проблеми на које је Црква позвана да пружи пастирско сведочанство свог живота, односно да апостолски послужи новом начину постојања човека препорођеног у Христу. Нажалост, настављајући да питања развијају и представљају на папски начин, а посебно узимајући у обзир саборски декрет *Gaudium et Spes*¹⁵¹ Другог ватиканског сабора (1965), аутори текстова не успевају да данашњем дехристијанизованом свету дају здрав одговор на његове проблеме.

¹⁵⁰ Karmiris, op. cit., vol. 2, 1968², p. 920 (1000).

¹⁵¹ Овај обимни декрет носио је поднаслов „Пасторална конституција о Цркви у савременом свету”.

Подробно поређење два текста, папског и „православног”, иако излази из оквира овог рада, показује генетску везу једног са другим.

Ограничићемо се на кратко навођење тачака на које такозвани СВСК не успева да пружи убедљив (и православан) одговор.

4.7.1 *Захтеви*

СВСК истиче несуштинске захтеве и прихвата садашње стање, не разобличавајући скривене идеолошке и институционалне „полуге” ове суштински нове фазе Просветитељства.

4.7.2 *Идеологије*

СВСК прихвата средишње идеологије Просветитељства и његову политичку установу (грађанску државу), као што су „људска права”, „напредак цивилизације”, „научни напредак” итд. На тај начин се потискују сва запажања и критике атеистичког Просветитељства које су почетком XVIII века износили Цариградска патријаршија и целокупно традиционално Православље (коме припадају сви Свети Кољивади) – на пример, она која је цариградски патријарх Свети Григорије V изложио у својој окружници Јонским острвима¹⁵².

4.7.3 *Глобализација*

СВСК у целини прихвата глобализацију: говори о потреби да православне Цркве „изграде нови конструктивни паралелни однос са секуларном правном државом у новом контексту међународних односа” (Окружница 16), унутар којег је глобализација позвана да изгради те нове односе.

4.7.4 *Религија*

СВСК противречи самом себи: говори о заштити људског права на религију (Окружница 16), која у модерној држави представља елемент приватне сфере друштвеног деловања, а истовремено инсистира на потреби јавне верске наставе.

4.7.5 *Фундаментализам*

СВСК осуђује фундаментализам (под изговором опасности од насилних застрањења), али полазећи од радикалног ислама проширује ту осуду на све религије, укључујући и хришћанство. СВСК, осим тога, фундаментализам повезује са „болесном религиозношћу” (Порука 4) и изражава бојазан да се он може приписати самој суштини религијског феномена (Окружница 17). Прећуткује се чињеница да световне

¹⁵² Видети V. Karageorgos, 'Η Πατριαρχική 'Εγκύκλιος τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ε' πρὸς τοὺς Ἐλτανησίους, Ἀνάγλω χαρακτηρισμοῦ τόμου πρὸς τιμὴν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρβολομαίου, vol. 1, Atene 2000.

институције које се против њега изјашњавају намерно изједначавају приврженост предању (које је по својој природи антимодернистичко) са „нетрпељивошћу” и „друштвеном искљученошћу”, односно са друштвеним расизмом насилног фундаментализма. Као одговор на горе описано искривљено представљање, СВСК као решење предлаже „трезвен” (Порука 4) и „искрен” (Окружница 17) међурелигијски дијалог, како би се „развијало поверење у унапређивању мира и помирења” (ibid.). Прихватање ове последње формулације јесте признање да екуменисти подржавају најагресивније елементе агенде Новог поретка, чији су изрази „поверење” и „помирење”; „толеранција” (други облик појма „помирење”) данас је један од фронтова глобализације, која настоји да постигне општу хомогенизацију култура, друштава и предања; њен значај, када је реч о хришћанству, састоји се у уклањању елемената предања који нису компатибилни са њеним циљем.

Наравно, овај став збуњује, јер је у директној противречности са прокламованом дужношћу (Порука 2) да се Јеванђеље проповеда онима који још нису упознали Христа! Како ће се то чинити? Зар неће бити никаквог покушаја обраћења? Зар то не поништава „поверење” и „помирење”? Зар не поништава „сарадњу” и „разумевање” (Мисија А.3)?

4.7.6 Ратови

СВСК се осврће на проблем ратова, насиља и катастрофа уопште, како на материјалном тако – нарочито – на људском плану (Окружница 18, Порука 4 и Мисија D), посебно помињући ратове изазване верским фанатизмом (Мисија D.3), и обраћа се „моћницима земље да завладају мир и правда” (Порука 4). Чини се да доносиоци одлука сабора, а нарочито аутори његових текстова, не успевају да разумеју оно што цео свет „вече”: да су садашњи ратови искључиво последица империјалистичке опсесије Сједињених Држава да постигну планетарну доминацију. То је земља која је више од свих других предњачила у разарању држава и народа, као што су, на пример, Србија, Ирак, Либија и Сирија, ако се ограничимо на ратове суперсиле од 1990. године. Само се намеће питање: могу ли патријарси и епископи, предводници екуменизма, да признају ове једноставне и очигледне ствари, када њихову црквену „службу” непосредно усмеравају управо они које би требало да разобличавају?

Уз горе речено, додајмо кратак осврт на ратове који настају из фанатизма потеклог из „религијских начела” (Мисија D.3) и поставимо ауторима текста питање: када, ко и како је започео религијски екстремизам? Остављајући по страни велике историјске примере (ширење ислама у VII и VIII веку и папске крсташке ратове), у модерно

доба то се, по ауторима, искључиво повезује са подршком Сједињених Држава једној екстремној верзији сунитског ислама (вахабизму-салафизму), што се историјски конкретизује оснивањем, финансирањем и наоружавањем Ал Каиде 1980. године у Авганистану, која је служила као противтежа и агресивна брана тадашњем совјетском присуству у земљи. После америчке инвазије на Ирак, Ал Каида се тамо „изненада” појавила, а након почетка рата у Сирији преселила се и тамо („Фронт Ал Нусра”). Из „Ал Каиде у Ираку” потом је настала позната „Исламска држава”. Ко је све то изазвао и ко стоји иза тих организација? Владе погођених земаља дале су нам одговоре, цепајући вео лицемерја...

4.7.7 *Осуђе*

СВСК осуђује неједнаку расподелу богатства, потрошачко друштво и друштвену дискриминацију насталу из необуздане шпекулације итд. (Мисија F, Порука 9 и Окружница 15). Све се то дешава у земљама које „живе у глобализованој економији”, уз „безлично нивелисање и хомогенизацију које подстиче глобализација”. Занимљиве одговоре на ове проблеме могла би да понуди др Елизабет Продрому, једна од шест саветника Цариградске патријаршије, која је, као што је већ показано, важан актер политике Сједињених Држава, главне силе која стоји иза глобализације... Осим тога, екуменисти учествују на свим међународним догађајима које организују амерички глобалисти (конференције, говори, посете итд.), где се сви заједно окупљају, са крокодилским сузама, да истакну невоље човечанства, за које једино Бог зна како су настале!

4.7.8 *Еколошка криза*

Исто важи и за позивање на еколошку кризу (Мисија F, Окружница 14 и Порука 8). Управо са онима који уништавају планету екуменисти су непрестано у дослуху – нарочито цариградски патријарх Вартоломеј I, који се својим раскошним „еколошким” крстарењима самопрогласио за „зеленог патријарха”. Наизглед безазлено помињање еколошког проблема чини поруку екумениста прихватљивијом и привлачнијом, нарочито за неупућене и секуларизоване људе. Друштвени проблеми, на крају, служе као повод за сусрете, конференције и изјаве, са јединим циљем да се промовише екуменистичко јединство кроз „заједничко сведочанство” екумениста свету. Тако, на пример, заједничка изјава папе Јована Павла II и цариградског патријарха Вартоломеја I из 2002. и каснија изјава папе Бенедикта XVI и Вартоломеја I из 2006, поред тога што изражавају „заједничку забринутост и сведочанство” двојице вођа у погледу животне средине, преузимају формулације присутне у три текста која

разматрамо (уп. Заједничку изјаву папе Бенедикта XVI и патријарха Вартоломеја I, члан 5).

4.7.9 Друштвени проблеми

Позивања на различите друштвене проблеме, као што су неједнакост богатих и сиромашних, ратови, биоетичка питања, миграције (још једна тема коју налазимо у текстовима Мисија F.2, Порука 4 и Окружница 19, а коју истичу и подстичу неокласични глобалисти) итд., представљају богату тематику онога што се назива „социјалним Јеванђељем”, односно интервенисањем Цркве у опипљиве проблеме политичког друштва.

Као идеја, „социјално Јеванђеље” развило се у области секуларизованог протестантског богословља (које је нашло плодно тло у расправама унутар Светског савета цркава), а касније (крајем педесетих и почетком шездесетих година XX века), као посебна тенденција, пренето је у папско богословље под називом „теологија ослобођења”. На ову богословску струју утицао је успон народних покрета у земљама Латинске Америке оптерећеним суровим диктатурама. Са богословског становишта, ти покрети су спајали хришћанску веру са марксизмом, говорили о економском ослобођењу и сматрали да Јеванђеље има економске референце. Сукоб који је уследио између ватиканске власти (која је у годинама пре Другог ватиканског сабора, у контексту борбе против „комунизма”, отворено подржавала те репресивне режиме) и представника теологије ослобођења, који су, између осталог, истицали потребу да се власт пренесе са центра (Ватикана) на локални ниво („базну заједницу”), довео је – упркос почетној осуди главних представника овог новог покрета од стране Ватикана (1984. и 1986) – до усвајања социјалних захтева и осуде различитих облика експлоатације (нарочито после пада диктатура у Латинској Америци крајем осамдесетих), чиме је Ватикан постао симпатичнији међународном јавном мњењу. Потез Ватикана да говори о друштвеним проблемима, колико год деловао необично, не представља промену његових ставова (подржавања репресивних режима), већ једноставно усвајање безопасне реторике лишене радикалних, а тиме и опасних елемената које је теологија ослобођења садржавала.

Закупљеност источних екумениста питањима такозваног „социјалног Јеванђеља” у почетку је била повезана са превирањима и расправама унутар Светског савета цркава, али је касније (после Другог ватиканског сабора) повезана са папским иницијативама, чији смо историјски контекст управо навели. Најпре је Фанар, а затим и све остале помесне Цркве, на „дневни ред” ставио теме сиромаштва, друштвене дискриминације, еколошког уништавања итд., следећи

трагове Ватикана и тако, заједно са њим, пружајући свету „заједничко сведочанство Цркава”.

Закључно се може рећи да позивања критских текстова на наведене друштвене проблеме нису ни безазлена ни лишена екуменистичког карактера. То се види и у појединим деловима текста СВСК-а Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом, чија ће опширна анализа чинити други део ове студије. Нарочито нам тачка 23 јасно говори да сви „хришћани” (подразумевајући заједно „православне” и јеретике) треба да се „надахњују друштвено темељним начелима Јеванђеља” и да настоје „да на горуће проблеме савременог света дају спреман и узајамно солидаран одговор, заснован на узору новог човека у Христу”. Православна црква уопште никада није разматрала политичка и друштвена питања „овога времена”, већ унутрашња питања догматске и канонске природе. „Горући проблеми савременог света” екуменистима служе као неопходно покриће да би истакли и наметнули своје јединство кроз „заједничко сведочанство”. То су плодови једног века учешћа у екуменизму...

5. Брак и пост

Значај текстова Света тајна брака и његове сметње (Брак) и Значај поста и његово држање данас (Пост) састоји се у томе што обрађују канонска питања. У оба текста начин излагања је исти: најпре се хвале врлине брака и поста, а затим се руше! То нас подсећа на запажање Светог Никифора, цариградског патријарха, о начину на који су аутори одређења (ѿрос) иконоборачког псеудосабора из 815. обмањивали неопрезне:

„Бар у овоме, у мери у којој им се чини корисним, своје безбожје не показују одмах, отворено и без увода; напротив, наступају са привидом побожности и на извештан начин мењају своје речи. Такав поступак је драг и уобичајен онима који следе јереси. Видели смо, наиме, да се слично понашање налази и код аријанаца, евномијанаца и других јеретика. Подражавајући их, као да заједничаре у њиховим лажним учењима, и они се украшавају туђим добрима. Пошто немају природну лепоту Истине, служе се страним и вештачким облицима, покушавајући да спољашњим средствима прикрију ружноћу своје унутрашње изопачености: стављају мамац на удицу или мажу мед на отров, да би, када буду повраћали горке, смрдљиве и одвратне речи сопственог безбожја, могли да преваре простодушније и одвуку их у исту безбожност. После тога, као неко ко долази себи после пијанства, враћају се себи и поново се окрећу сопственој бљувотини; и, скидајући маску, оголићују плодове свог учења”¹⁵³.

¹⁵³ Niceforo patriarcha di Costantinopoli, op. cit., capp. 5.1-5.19, p. 9.

Под изговором примене црквене икономије (Брак II,5 – Пост 8), укидају се суштинске одредбе канонског права, изопачава се појам икономије¹⁵⁴ и разара се темељ духовног живота – подвиг, схваћен као целовито уздржање¹⁵⁵.

5.1 Брак

Што се конкретније тиче питања мешовитих бракова, док се у I,5 утврђује акривија канона (на основу 72. канона Трулског сабора), у II,5 свакој помесној Цркви оставља се могућност да то питање решава по сопственој слободној вољи, из разлога „икономије”. Најпре треба указати на оно што прописује 72. канон Трулског сабора. Он каже да је брак између православног и јеретика забрањен под претњом одлучења¹⁵⁶ и да се, ако неко ступи у такав брак, он сматра ништавним, па „брак противан установама канона” треба раскинути. У тумачењу овог канона Свети Никодим наглашава (Пидалион, стр. 283) да се никада „вук не сме сјединити са овцом, нити удео грешника и јеретика са оним што припада Христу и православнима”. На истој страни, у одговарајућој светитељевој фусноти, он каже да епископи острва на којима има и Латина „ни на који начин не могу допустити да латински мушкарац узме православну жену, нити да латинска жена пође за православног мушкарца. Јер какву заједницу има православни са јеретиком?” У саборском тексту све се то суштински укида, без икаквог образложења¹⁵⁷, под изговором неодређене „икономије”, без канонског темеља и тумачења.

СВСК допушта настанак хаоса говорећи да свака помесна Црква може, без икакве свеправославне сагласности, сама одлучити шта ће чинити. Циљ ове конкретне одредбе је јасан и описан је у бројним екуменистичким изјавама које прихватају чињеницу мешовитих бракова: превазилажење „историјских подела” и обнова „изгубљеног јединства првобитне неподељене Цркве”. Као илустрацију, подсетимо да тачка 1636 Катихизиса Католичке цркве наводи да су „захваљујући екуменском дијалогу, заинтересоване хришћанске заједнице могле да организују заједничку пастирску бригу

¹⁵⁴ Икономија треба да се примењује само „до извесног времена” и никада није попримала трајни карактер.

¹⁵⁵ Не само уздржавање од хране (пост), већ и потпуна послушност важећем духовном оквиру утврђеном светим канонима и, уопште, предањем Цркве; на пример, у погледу брака треба се повиновати правилима утврђеним 72. каноном Светог Трулског сабора.

¹⁵⁶ У критским текстовима појам „јеретик” потпуно је уклоњен и уместо њега уведен је појам „инославан”.

¹⁵⁷ Треба приметити да питање брака није ново: оно дословно постоји од самих почетака Цркве.

за мешовите бракове”¹⁵⁸. На крају тачке 1636 упућује се на тачку 821, која говори о начинима на које паписти могу да раде на „јединству свих хришћана”. Јасно је да је питање мешовитих бракова повезано са новим екуменистичким начинима тражења – наводно – изгубљеног јединства. Тачка 818 говори о богословском темељу на којем се заснива прихватање мешовитог брака као Свете тајне Цркве: то је крштење које је свако примио у сопственој Цркви. Темelj је, дакле, крштењско богословље које је Други ватикански сабор усвојио као званично учење, а које је уједно и темељ евхаристијског богословља, нове еклисиологије папства¹⁵⁹. Заиста, тачка 818¹⁶⁰ као референцу користи декрет о екуменизму Другог ватиканског сабора *Unitatis Redintegratio* 3/a.

У вези са тим, вреди изнети још једно запажање о „изворима” аутора текстова СВСК-а. Поново ће бити речи о тачки која је на крају изостављена из завршног текста, вероватно да би се избегле критике... У тексту Брак који је требало усвојити налазила се следећа одредба: „Брак православних са инославнима канонски је забрањен (72. канон Трулског сабора), али се може допустити по сагласности и љубави, под изричитим условом да деца из брака буду крштена и васпитана у Православној цркви” (5,i). Може се рећи да је коначно усвојени текст у ствари бољи од текста из Шамбезија. Ипак, не треба превидети да су све Цркве (осим Антиохијске и Грузијске) потписале текст из Шамбезија. Шта то значи? Једноставно да је његово поновно увођење ствар (блиске) будућности.

Усмеримо сада пажњу на реченицу којом се завршава изостављени део: „Деца из брака нека буду крштена и васпитана у Православној цркви”. Као и на многим другим местима, и овде је извор

¹⁵⁸ „У многим областима, захваљујући екуменском дијалогу, заинтересоване хришћанске заједнице успеле су да организују заједничку пастирску бригу за мешовите бракове. Њен задатак је да помогне овим паровима да своје посебно стање живе у светлости вере. Она им такође мора помоћи да превазиђу напетости између узајамних обавеза супружника и обавеза према њиховим црквеним заједницама. Треба да подстиче развој онога што им је заједничко у вери и поштовање онога што их раздваја” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1636).

¹⁵⁹ Нова еклисиологија папства, уз мање варијације у појединостима, пренета је и у област православне академске теологије (теологија примата) и данас се сматра аутентичним изразом православне еклисиологије.

¹⁶⁰ „Они који се данас рађају у заједницама насталим из таквих подела ‘и васпитани су у вери Христовој [...] не могу бити оптужени за грех раздвајања, а Католичка црква их прихвата са братским поштовањем и љубављу. [...] Оправдани вером у Крштењу, они су присаједињени Христу и стога с правом носе име хришћана, а деца Католичке цркве с правом их признају као браћу у Господу”” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 818).

папски. У Катихизису Католичке цркве, у тачки 1635, налазимо готово исту формулацију¹⁶¹.

Горенаведено је формулисано и у два „православна” текста о проблему мешовитих бракова, у монументалном делу (880 страна!) *Orthodox Handbook on Ecumenism* („Православни приручник о екуменизму”)¹⁶². Ова два текста, који су суштински два дела истог чланка¹⁶³, обрађују питање мешовитих бракова и на Истоку и на Западу. Већ на почетку (Nassif, стр. 758) каже се да постоје „неки представници ‘екуменског’ хришћанског света” (аутор их не именује) који „искуство мешовитог брака сматрају религијским обогаћењем”, а затим се наглашава да се мешовити бракови називају и „екуменским”, „међухришћанским” или „међуцрквеним” (Metso, стр. 765). Проценат таквих „бракова” међу „православнима” у САД процењује се на око 70–80%! Питање које Метсо (екуменистички аутор овог дела чланка) поставља гласи: „Како, дакле, можемо читати каноне у садашњем екуменистичком контексту? Могу ли се савремени протестанти, римокатолици и пентекосталци поистоветити са јеретичима¹⁶⁴ IV или VII века?” Његов одговор гласи: „Садашњи контекст захтева другачију врсту тумачења. [...] Главне данашње неправославне хришћанске Цркве и конфесије не могу се сматрати проистеклим из древних јереси и зато их не треба тако означавати” (Metso, стр. 764). Као да је доба јереси нешто што коначно припада прошлости, далеко од нас, и као да је немогуће да се понови...

Свуда налазимо наведени „аргумент” екумениста, који би наводно требало да утврди црквеност инославља, а да се притом не објашњава по којим је критеријумима инославље прошлости било јерес, док данашње то није. Ако „неправославне хришћанске Цркве и конфесије” не потичу од старих јереси и зато не треба тако да се означавају (што представља потпуно усвајање система Другог

¹⁶¹ „Према праву које је на снази у Латинској цркви, мешовити брак, да би био допуштен, захтева изричиту дозволу црквене власти. У случају разлике у вероисповести, за ваљаност брака захтева се изричито ослобађање од препреке. Ова дозвола или ослобађање претпостављају да обе стране познају и не искључују циљеве и суштинска својства брака; осим тога, да католичка страна потврди обавезе, са којима је упозната и некатоличка страна, да сачува сопствену веру и обезбеди Крштење и васпитање деце у Католичкој цркви” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1635).

¹⁶² Публикација је резултат сарадње Светског савета цркава, Академије за богословске студије у Волосу и Богословске школе Holy Cross. Књига садржи предговор патријарха Вартоломеја I.

¹⁶³ B. Nassif - P. Metso, *The Issue of Mixed Marriages. Canonical and Pastoral Perspectives*, in *Consiglio Mondiale delle Chiese, Orthodox Handbook on Ecumenism*, Regnum Books International, Oxford 2013, pp. 756-769.

¹⁶⁴ Позивање на 692. канон Трулског сабора.

ватиканског сабора којим се црквеност приписује онима који су изван Цркве), онда мешовити брак као Свету тајну Цркве конституишу „вера и Крштење у име Пресвете Тројице” (Metso, стр. 765)! То значи потпуно прихватање крштењског богословља и његово увођење у живот Цркве.

Примери и запажања о мешовитим браковима у разматраном тексту објашњавају и зашто је у завршном критском тексту одлучено да се пастирско решавање препусти помесним Црквама, уместо да постоји, како би требало, општеважећи став, обавезујући за све и у духу светих канона: Цркве у којима дух екуменизма још није све разорио требало би да буду принуђене да прихвате одлуке других, „напреднијих” помесних „Цркава”, које су у пракси све нивелисале и намећу своју праксу као „легитимну”, „допуштену” и, пре свега, као „православну”.

Сви примери потичу (одакле би друго?) из Сједињених Држава и тамошње Грчке архиепископије, као и из митрополитског синода Руса (Московске патријаршије); с једне стране, сви мешовити бракови се (већ) канонизују, а с друге, посредством извесног „црквеног поретка”, признају се мешовити бракови „православних” и неправославних склопљени у неправославним „Црквама”!

Реч је, дакле, о потпуном учвршћивању екуменизма на помесном црквеном нивоу, у складу са добијеним смерницама...

5.2 Пост

Оно што је већ речено о тексту Брак важи и за текст Пост. Све до и укључујући члан 8, установа поста се хвали и излажу се њени добри плодови, уз позивање и на отачке изворе, попут Василија Великог, Григорија Богослова и Григорија Паламе итд. Пошто је у првих седам чланова речено оно што је било неопходно о питању поста (иако само укратко), разуман читалац очекује да „сабор” у закључку потврди важење поста по предању; напротив, у члану 8 оно што је до тада написано очигледно се преокреће!

Конкретно, полазећи од прости констатације да савремени млаки „хришћани” не држе постове, кроз „пастирску бригу” долази се до прихватања занемаривања установљених постова (и њиховог смисла) и учвршћивања ове врсте „икономије”¹⁶⁵.

Док се, у почетку, у члану 8 објашњава разлог „ублажавања” поста (мада је дословно реч о његовом укидању) од стране „верника”, неколико редова касније то се заборавља и наводе се други разлози: болест, војна служба, услови рада, клима и тешкоће у проналажењу

¹⁶⁵ Треба приметити да појам „икономија” није употребљен, зато што би он морао бити добро дефинисан (као и његова тачна природа) и установљен одговарајућим саборским канонима.

посне хране. Другим речима, у тексту нема ни најмањег унутрашњег јединства... Стога, уместо да „пастирска” Црква буде подстакнута да реши оно што се може решити (на пример војничку исхрану, сарадњу са трговинским сектором итд.), бира се лакши пут укидања поста и, са њим, аскетског начина живота Цркве. Разлог за то није ништа друго до саучесништво екумениста са секуларизованом западном „хришћанском” „браћом”, која су укинула сва древна правила поста. Примена „базног екуменизма” стога је разлог постојања овог текста.

6. Два запажања о „пастирској служби” СВСК-а

Додајмо још два завршна запажања која показују недоследност и неистинитост наводне „пастирске службе” критских екумениста.

6.1 Захтеви за ублажавање постова

У годинама османске власти упућивани су Цариградској патријаршији захтеви да ублажи прописане постове у периоду Триода¹⁶⁶ и да их усклади са уобичајеним „постом” Латина.

6.1.1 Захтев патријарху Јеремији II Траносу

Године 1587. православни досељеници у Венецији, преко патријаршијског егзарха, митрополита филаделфијског, затражили су од васељенског патријарха Јеремије II – такозваног, и заиста, Траноса (Великог) – да се Пасха празнује по начину нове, антипредањске и модерне латинске Пасхе, чији су следбеници „мало махнули Триодом”¹⁶⁷. Тражили су, дакле, дозволу да током Великог поста једу рибу (!) као Латини. Одговор патријарха био је разоран:

„Наша Црква нема обичај да на било који начин новотари, док је за Западну цркву то непрекидан посао. Управо због тога [што ми следимо древну Цркву], не усуђујемо се (Боже сачувај) да нешто уводимо или тумачимо по њиховом гледишту [Западне цркве], нити да се лишимо древних Писама, како се каже, чак ни једног зареза”¹⁶⁸.

Патријарх је, осим тога, подсетио митрополита да

„раскол и раздвајање двеју Цркава нису настали за време нашег патријарховања, што би нас учинило одговорнима, као да смо раздвојили оно што је било сједињено и сјединили оно што је било

¹⁶⁶ Литургијска књига Триод (назив потиче од три библијске песме које се певају на јутрењу у непразничне дане) садржи химне и псалме богослужења која Православна црква служи током десетонедељног периода који почиње Недељом митар и фарисеја и завршава се Великом суботом. Овај дуги период, који обухвата три седмице припреме пред Велики пост, шест седмица Великог поста и Страсну седмицу, назива се управо Триод.

¹⁶⁷ M. Gedeon, *Kavoviká diatáxis*, vol. 1, Constantinopoli 1889, pp. 38-40.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 39.

раздвојено. Напротив, давно је Римска црква, покренута својим новотаријама, не само остала непоколебљива, већ и даље различитим додацима увећава раздвајање, што је свима очигледно”¹⁶⁹.

Јеремија II Транос завршио је подсећајући митрополита филаделфијског да остане „у јединству Духа”, „без икакве сумње чувајући предања Цркве”, како би подносио невоље које долазе од Латина, укрењујући паству и „оне који су слаби у вери”¹⁷⁰.

6.1.2 Захтев патријарху Јеремији III

Године 1720. васељенски патријарх Јеремија III примио је писмо православних из Месине (Сицилија) са потпуно истим захтевима које су пре њих износили православни из Венеције¹⁷¹. У подршци православнима слабим у вери, патријарх¹⁷² их је подсетио на 69. апостолски канон, који гласи:

„Ако епископ, или презвитер, или ђакон, или ипођакон, или чтец, или појак, не пости током Свете Четрдесетнице, или средом, или петком, нека буде свргнут. Осим ако га у томе спречава телесна болест. Ако је лаик, нека буде одлучен.”

Износећи јеванђелско учење преузето „из апостолских и учитељских списа Отаца Источне цркве”¹⁷³, патријарх је укрепувао православне и био истински пастир оваца, с љубављу их подсећајући на борбу древних хришћана, који су готово увек трпели оскудицу и суровости јер су знали „да добар војник, ако се не подвизава по правилима, не прима законито венац”¹⁷⁴.

Таква је била пастирска брига тадашњих светих патријараха, упркос сваком ропству, и Православље је остало неокрњено све до наших дана...

¹⁶⁹ Ivi, p. 40.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ „Тражили су да се ‘укине традиционални пост и да се риба без ограничења једе у дане Свете и Велике четрдесетнице, која претходи страдању Господњем, као и сваке среде и петка у години’, наводећи као разлог ‘недостатак и оскудицу свих врста морских мекушаца који су [током поста] дозвољени’. Као додатни разлог наводили су да су ‘већи део времена, због путовања’, непрекидних напора и других тешкоћа и нужди, били толико измучени да због ‘такве невоље и тешкоће’ нису могли да посте” (Geremia iii, Συνοδική Ἐπιστολή πρὸς Μησυναίους (sic), in Melezio Pigas, Ἐπιστολή πρὸς Σύλβεστρον Πατριάρχην περὶ Πασχαλίου, Atene 1924, p. 43).

¹⁷² Шта би данас рекао овај велики патријарх када би прочитао да је онај ко не прихвата покушај поновног успостављања „јединства” путем екуменизма – у греху?

¹⁷³ Ivi, p. 45.

¹⁷⁴ Ivi, p. 46.

6.2 Одломак Светог Јована Дамаскина

Као друго запажање, у тексту Пост 8 налазимо употребу једног одломка Светог Јована Дамаскина. Разлог због којег је светитељ написао беседу О светом посту била је расправа о трајању поста Свете и Велике Четрдесетнице, односно о томе да ли хришћани треба да посте седам или осам седмица.

„Онима који одређују седам седмица светих постова саветовао сам да се не препиру нити да изазивају раздоре у прекрасном телу Христовом, односно Цркви. А онима који установљавају осам седмица саветовао сам да ни оно што је лепо није заиста лепо ако се не чини на добар начин. Јер девственост је добра, али ако се ожениш, ниси сагрешио”¹⁷⁵.

Затим у светитељевој беседи следи одломак који цитирају савремени „Оци”:

„Добро је постити свакога дана, али онај који не једе нека не осуђује онога који једе. У овим питањима не треба установљавати законе, нити принуђивати, нити поверено стадо водити силом, него пре убеђивањем, благошћу и речју зачињеном сољу”¹⁷⁶.

Чини нам се очигледним колики је обим обмане која се покушава над простодушнијим народом, употребом отачког одломка потпуно изван његовог контекста. Светитељ, дакле, није писао о отворено слободном карактеру поста, већ је појашњавао да, у постојећем оквиру прописаног поста, онај ко жели да пости више не треба то да намеће другима. Треба приметити да је, у складу са уобичајеном политиком екумениста, управо то начин на који они (зло)употребљавају отачку књижевност. Последица је да су у само једном члану екуменисти успели да (намерно) наруше постове и, као што је већ речено, целокупну аскетску духовност Цркве. Подсетимо да су непрестано говорили о „изопачењу” древног духа Цркве од стране – наводно – каснијег „монашког духа”, који, по њима, води исходу изван хришћанства, манихејског типа (!). С правом се можемо запитати да ли би древни хришћани, који су обично проклињали идоле, данашњим екуменистима били проглашени „фундаменталистима” и „фобичнима”...

¹⁷⁵ Giovanni Damasceno, Sul santo digiuno, in Migne, PG 95, coll. 64-72.

¹⁷⁶ Digiuno 8.

ПОГЛАВЉЕ VI

КРИТИКА ЗАВРШНИХ ТЕКСТОВА КРИТСКОГ САБОРА

2. ДЕО

Увод

Критски сабор означио је значајан тренутак у новијој историји Православне цркве и изазвао различите реакције. У покушају да се размотре односи са осталим хришћанским светом, настао је документ који, уместо да јасно потврди Истину сачувану у предању, отвара пут двосмисленим тумачењима и богословским компромисима. У овом поглављу нуди се критичко читање тог текста у светлу апостолске вере и светоотачке свести Цркве.

Део I – Природа Цркве према Предању

1. Истина у Цркви и одвајање од јереси

Текст Критског сабора Односи Православне цркве са осталим хришћанским светом настоји да оправда учешће Православне цркве у Светском савету цркава (ССЦ). Добро је да читалац види како овај текст почиње, па зато наводимо његова прва три пасуса:

„Православна црква, будући једна, света, саборна и апостолска Црква, у својој дубокој црквеној самосвести чврсто верује да заузима истакнуто место у унапређивању хришћанског јединства у савременом свету.

Православна црква заснива јединство Цркве на чињеници да ју је основао Господ наш Исус Христос и на општењу у Светој Тројици и Светим тајнама. Ово схватање изражава се кроз апостолско прејемство и светоотачко предање и у њему се живи све до данас. Православна црква има мисију и обавезу да преноси и проповеда сву Истину садржану у Светом писму и Светом предању, што Цркви даје њен саборни карактер.

Одговорност Православне цркве за јединство, као и њена екуменска мисија, изражене су на васељенским саборима. Они су нарочито истакли нераскидиву везу између праве вере и светотајинског општења.”

На овом месту очекивало би се да један православни саборски текст јасно изложи ствари на основу предања израженог у Светом писму, саборима и Оцима Цркве. Очекивало би се да следи васељенске

саборе и објасни њихов смисао. Ако је Православна црква, како каже Никејско-цариградски Символ вере, једна, света, саборна и апостолска Црква, Црква која има праву веру у Христа, онда ће с правом настојати да ту веру прошири по целом свету, али без њеног мењања: избегаваће јеретичке ставове. Саборна и апостолска Црква разликује се од јеретика, који у њој не учествују јер имају измењену веру. Свако учење неке „хришћанске Цркве“ која није у општењу са Христовом Црквом мора бити одбачено као гнусоба. Разлог је у томе што, ако проучавамо историју Цркве, видимо да све чињенице одражавају Библију и показују различите путеве људи. На једној страни су они који следе Божје заповести, а на другој они који их мењају или тумаче у складу са сопственим начином размишљања. Човек је пао, а пад му је одузео боговиђење. Они који имају боговиђење јесу харизматски људи и ту харизму примају од самога Бога. Цео људски живот, дакле, креће се између два пола: на једној страни је Црква, којој припадају благодаћу просветљени харизматски људи и они које они воде, а на другој они који одбацују Истину Цркве, живе у неистини и лажи и нису у стању да буду приведени Богу. У Цркви човек учествује у Истини и живи Истину, у мери у којој је прима, превазилазећи схеме и мисли овога света:

„Можемо рећи са блаженим јеванђелистом Јованом: ово је победа која победи свет – вера наша. И ми додајемо и кажемо: ово је камен на којем је Христос сазидао Своју Цркву, непоколебиву и неосвојиву вратима ада, то јест нападима противничких сила”¹⁷⁷.

Људи који не следе Истину Цркве заробљени су у схемама овога света, у философији и у сопственом начину размишљања. Другим речима, заробљени су у биолошком постојању које неизбежно води у смрт. Апсолутна Истина (Христос) постоји и стварна је, једина стварност која управља светом од његовог почетка, од његовог остварења, док лаж покушава да замени Истину, стварајући идоле Истине и одговарајуће погрешне начине живота. Васељенскост (саборност) Истине и одвајање од ње у лажне, нестварне облике јесте оно што се у саборској терминологији Цркве изражава као Православље, с једне стране, и јерес, с друге. У Цркви Божјој постоји Истина онако како је изражена у виђењима пророка, како је Христос учио и како су апостоли и Оци догматизовали, учествујући у нествореној слави Логоса. Сва Истина препознаје се по једином критеријуму верности Предању, како је оно било изражено и живљено у Старом завету, у Новом завету – оваплоћењем Логоса – и у аутентичном животу оних који су поверовали: „И ово обећање није дао само њима, него и нама који смо, захваљујући њима, поверовали у

¹⁷⁷ Concilium Nicaenum ii, Actio iv, in E. Lamberz (a cura di), Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), series ii, vol. 3.2, De Gruyter, Berlino 2008-2016, p. 458.

Његово име”¹⁷⁸. Црква чува континуитет Старог и Новог завета стварним животом који је Бог хтео. То чува Цркву од делимичне истине и лажи које би је претвориле од радионице светитеља у служби спасења у место људи поробљених сопственим страстима и начином мишљења (који себе стављају на место Бога и верују да изван њих самих нема ничега), јер „јерес одваја сваког човека од Истине”¹⁷⁹. И јеретици се служе Предањем и Светим писмом, али мењају њихов смисао и тумаче их по схемама овога света. Они, „иако не желе да се сагласе”¹⁸⁰ са Предањем, увек га цитирају.

2. Предање као критеријум Истине

Сам Христос, у Својој пуноћи, јесте Онај који предаје Истину и, истовремено, Онај који се предаје као Истина, „и ништа од онога што је у њој [Цркви] није настало без Њега”¹⁸¹. Литургијски чин свештеничке хиротоније најјасније изражава ову стварност: епископ предаје Агнец свештенику кога рукополаже, али му предаје и одговорност да чува веру саборне Цркве („Прими овај залог и сачувај га до Другог доласка Господа нашега Исуса Христа, када ће га Он Сам од тебе затражити”) ¹⁸². Христос, оваплоћени Син и Логос Очев, јесте непроменљиви темељ и крајеугаони камен васељенске (саборне) Цркве, Онај који увек поучава оне који желе да буду Његови ученици. Они Га следе живећи животом у Њему, одбацујући себичност и страсти које воде у грех, као и идеологије и схеме овога света које воде у пропаст. Све што је Христос предао Својим апостолима назива се апостолским Предањем, које је живот Цркве. Апостолско прејемство није пуки непрекинути ланац од апостола до наших дана ¹⁸³, већ је виђење васкрслог Христа, живот у Христу, то јест права вера и правоживље. Јеретици прекидају апостолско Предање, налазе се изван њега и немају ништа заједничко са Христовом Црквом, као што с правом каже Свети Тарасије¹⁸⁴ о иконоборцима:

„Бог, који је унапред преко Својих пророка објавио откривење будућих ствари, рекао је преко пророка Јеремије о онима који уводе новотарије у саборну Цркву: ‘Два зла учини мој народ: оставише мене,

¹⁷⁸ Actio vii, in Lamberz, ACO ii/3.3, p. 820.

¹⁷⁹ Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 70.

¹⁸⁰ Actio vi, in Lamberz, ACO ii/3.3, p. 618.

¹⁸¹ Ivi, p. 612.

¹⁸² Обред рукоположења у свештенички чин.

¹⁸³ Апостолско прејемство није наследно. По истој логици, син из породице лекара требало би и сам да буде лекар, али медицина захтева труд, учење и диплому.

¹⁸⁴ Године 787, у граду Никеји, сазван је Седми васељенски сабор, којим је председавао цариградски патријарх Тарасије. Присуствовало је 367 епископа. Потврђено је поштовање светих икона, а у Цркву су поново примљени они епископи који су раније били придобијени за иконоборство, али су се покајали.

извор живе воде, и ископаше себи испуцале студенце који не могу држати воду.’ Свака реч јеретика, дакле, јесте испуцали студенац из којег су захватили они који су ширили јерес против хришћана”¹⁸⁵.

Тако се конкретно показује органски континуитет Цркве и њена веза са борбама старозаветних пророка у погледу непроменљивости праве вере и богопоштовања истинитог Бога.

3. Немогућност општења са јересју

Такозване „хришћанске Цркве” које нису у општењу са правом вером у Христа, која се изражава једино у Православној цркви, јесу парасинагоге и јеретичке заједнице, изван Цркве, као што сведочи један иконоборачки епископ који, покајавши се и изјавивши да жели да се присаједини Цркви, тиме показује да се налазио изван ње:

„Стога и ја, Василије, епископ града Анкире, избравши да се присајединим саборној Цркви, Адријану, пресветом папи старога Рима, и Тарасију, преблаженом патријарху, као и пресветим апостолским престолима, то јест Александрији, Антиохији и Светом граду [Јерусалиму], али и свим православним епископима и свештеницима, приносим ово своје писано исповедање вама који сте примили власт од апостолске власти. Уједно молим за опроштај од ваше богосабране блажености због ове моје спорости. Требало је, наиме, да не оклевам са исповедањем Православља, али то се догодило због мог крајњег незнања и лењог и немарног ума; зато још усрдније молим вашу блаженост да посредујете и измолите ми од Бога опроштај”¹⁸⁶.

Јеретици, будући изван Христове Цркве, не могу имати никакво општење са њом, јер у православној вери никада не може постојати полифонија (или мозаик у којем сваки део представља различитост), као што с правом каже Свети Тарасије:

„Да бисмо постали једно у једном Богу, сједињени и сагласни у Тројици, једнаки у части, чинећи једно тело чија је глава Христос, сабрани и усклађени заједно, ми који смо од Духа Светога, не једни против других него једни са другима, мислећи и говорећи исту Истину. И нека међу нама не буде раздора ни поделе, да мир Божји, који превазилази сваки ум, сачува све нас”¹⁸⁷.

Искључено је не само светотајинско општење, већ су искључени и заједничка молитва и сарадња са јеретичима у састављању заједничких богословских текстова. Незамисливо је да су Оци Четвртог васељенског сабора, који су разјаснили ипостасно сједињење, седели заједно са несторијанцима и монофизитима како би са њима

¹⁸⁵ Actio v, in Lamberz, ACO ii/3.2, p. 532.

¹⁸⁶ Actiones i-iii, in Lamberz, ACO ii/3.1-3.2, p. 50.

¹⁸⁷ Ivi, p. 10.

израђивали заједничке богословске текстове, водили дијалог и заједно се молили.

Део II – Одступање критског текста од Предања

1. Раскид

Критски текст не говори оно што смо управо разматрали. Напротив, тврди да Православна црква, једна, света, саборна и апостолска Црква, треба да учествује у дијалогу и у ССЦ-у и да се заједно моли са свима који не деле исту веру (екуменистичка пракса), што, међутим, забрањује 45. апостолски канон: „Епископ, или презвитер, или ђакон, ако се молио са јеретичима, нека буде одлучен; а ако им је допустио да делују као клирици, нека буде свргнут.”

У наредним пасусима текста улаже се значајан напор да се оправда учешће православних Цркава у ССЦ-у и другим организацијама и дијалозима. Погледајмо параграф 6:

„У складу са онтолошком природом Цркве, њено јединство никада не може бити нарушено. Ипак, Православна црква прихвата историјски назив других неправославних хришћанских Цркава и конфесија које нису у општењу са њом и сматра да њени односи са њима треба да се заснивају на што бржем и објективнијем разјашњавању целокупног еклисиолошког питања, а нарочито њихових општих учења о Светим тајнама, благодати, свештенству и апостолском прејемству.”

У суштини, излаже се модел богословског минимализма, у којем нестаје свако позивање на било какво тријадолошко или христолошко инославље, а остаје само испитивање еклисиолошког питања сваке јеретичке заједнице.

Тиме што се више не користи појам „јеретик” за означавање инославних хришћана и конфесија које нису у општењу са Православном црквом, мења се целокупна еклисиологија Отаца и васељенских сабора. Али ако је Православна црква једна, света, саборна и апостолска Црква, зар све конфесије које нису у општењу са њом нису јеретичке? За ауторе текста, изгледа, нису, јер се признају и историјски називи других „хришћанских Цркава”. Овде богословско-еклисиолошки контекст постаје донекле збуњујући. Православна црква, с једне стране, тврди да је једна, света, саборна и апостолска Црква Символа вере, али, с друге стране, признаје ССЦ, у којем учествују „Цркве” (како их назива) које немају пуно јединство вере.

2. Позивање на Торонтску декларацију

У светлу онога што смо видели поставља се питање: како Критски сабор види ССЦ и зашто жели да Православна црква у њему

учествује? Одговор нам открива параграф 19, који треба навести у целини:

„Православне Цркве, чланице ССЦ-а, као неопходан услов за учешће у ССЦ-у сматрају поштовање основног члана његовог Статута, према којем његове чланице могу бити оне које верују у Господа Исуса Христа као Бога и Спаситеља, према Светом писму, и исповедају једнога Бога у Тројици, Оца, Сина и Светога Духа, према Никејско-цариградском Символу вере. Оне су, осим тога, чврсто уверене да су еклисиолошке претпоставке Торонтске декларације (1950), под насловом Црква, Цркве и Светски савет цркава, од основног значаја за православно учешће у Савету. Стога је очигледно да ССЦ није и ни у ком случају не може постати ‘супер-Црква’. ‘Циљ ССЦ-а није преговарање о унијама међу Црквама, што могу чинити само саме Цркве на сопствену иницијативу, већ да Цркве доведе у живи међусобни додир и унапреди проучавање и расправу о питањима која се односе на хришћанско јединство. Ниједна Црква није обавезна да промени своју еклисиологију уласком у Савет... Уосталом, из саме чињенице њеног укључења у Савет не следи да свака Црква мора друге Цркве сматрати Црквама у истинитом и пуном смислу те речи’ (Торонтска декларација, бр. 2).”

Критски сабор позвао се на Торонтску декларацију из 1950. године, коју је Флоровски, тада истакнути члан ССЦ-а, саставио заједно са инославнима. Та декларација желела је да буде одговор на Московски сабор из 1948. године (чије су одлуке потписали представници свих присутних помесних Цркава, осим Цариграда, Грчке и Кипра, који су, напротив, потписали оснивачки акт ССЦ-а), а који је осудио учешће Православне цркве у ССЦ-у. Чињеница да су Торонтску декларацију православни саставили заједно са јеретцима и расколницима никада не може бити прихваћена православном свешћу. Замислите, на пример, Оце Седмог васељенског сабора, који су осудили иконоборство, како се састају са јеретцима и састављају заједнички текст, говорећи да су и јеретици помогли Цркви да се реформише и јасније изрази православну веру, односно да очисти претераности које су многи неuki православни у то време чинили, као што је придавање све већег значаја заштитној сили не изображене личности него самог предмета – преносиве иконе – уз чињење бесмислених поступака који подсећају на идолопоклонство. Седми васељенски сабор, међутим, није учинио ништа слично. Разјаснио је православну веру, угрожену злоупотребама неких, и осудио иконоборце као јеретике, анатемишући их. Није их сматрао Христовом Црквом, није им чак признао ни назив „Црква”, нити је рекао да треба организовати васељенски сабор Цркава на којем би могли учествовати сви који „верују у Господа Исуса Христа као Бога и Спаситеља, према Светом

писму, и исповедају једнога Бога у Тројици, Оца, Сина и Светога Духа, према Никејско-цариградском Символу вере”. Сасвим је извесно да би се, да су Оци Седмог васељенског сабора тако поступили, иконоборци придружили, јер су прихватили Никејско-цариградски Символ вере. Са потпуном сигурношћу можемо рећи да би и иконоборци (уосталом, већина протестантских деноминација – осим можда лутерана и појединих конфесионалних англиканских Цркава – изразито је иконоборачка) данас имали право да учествују у ССЦ-у и пишу текстове заједно са православнима, јер многи протестанти који учествују у ССЦ-у не прихватају Седми васељенски сабор, као ни друге васељенске саборе, и изменили су праву веру још тежим богословским „новотаријама”. Ипак, иконоборци се и даље могу називати јеретицима, док протестанте Критски сабор признаје под историјским називом „Црква”, назива их „одвојеном браћом” и позива да заједно са православнима састављају богословске документе како би се мењале православна теологија и еклесиологија. У Торонтској декларацији и критским текстовима, дакле, видимо потпуно изокретање еклесиологије и богословља васељенских сабора и Отаца Цркве. Још горе, текст Критског сабора сматра се саборским текстом који су сви православни дужни да следе. Али да ли тај текст има континуитет са богословљем и еклесиологијом древних сабора или је напросто ново богословље? Покушаћемо да одговоримо на то питање.

Пошто се Критски сабор позива на Торонтску декларацију и сматра је оправдањем за учешће Православне цркве у ССЦ-у, морамо испитати и неке њене двосмислене тврдње, које би сваки верник требало да познаје. Прочитајмо почетак Торонтске декларације:

„Прва скупштина у Амстердаму усвојила је резолуцију ‘О ауторитету Савета’, у којој се каже: ‘ССЦ чине Цркве које признају Исуса Христа као Бога и Спаситеља. Оне у Њему налазе своје јединство. Нису морале да стварају своје јединство: оно је дар Божји. Али знају да им је дужност да заједно траже израз тог јединства у раду и животу’”¹⁸⁸.

Цркве које учествују у ССЦ-у признају Исуса Христа као Спаситеља. То је добро, али текст наставља: оне (Цркве учеснице, укључујући и православне) налазе своје јединство у Њему. Шта може да значи једна тако проблематична, или, ако употребимо њихову терминологију, инославна формулација? Зар Православна црква, која је једна, света, саборна и апостолска Црква, није имала јединство са Христом? Да ли се, можда, удаљила од Њега, па је ради поновног задобијања јединства било потребно основати ССЦ? Али ако је Православна црква Христова Црква, она би требало да чува то

¹⁸⁸ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/toronto-statement>. Мој превод.

нераскидиво јединство са Њим „у векове векова” (израз који значи „заувек”). С тим у вези треба подсетити да је сваки васељенски сабор који православни признају следио веру претходних сабора, не мењајући ниједну јоту, и осуђивао јеретике, то јест оне који су хтели да укину ту веру. Јеретици који се нису враћали православној вери били су избацивани из Цркве. Избацивање бројних јеретичких група из Цркве (што су чинили древни сабори) није сматрано губитком јединства (како то, напротив, схвата екуменистичко богословље), него потврђивањем јединства Цркве у вери, које су јеретици нарушили. Према томе, када је анатемисала јеретике, Црква Божја није губила своје јединство са Христом. Била је сједињена са Њим. И, наравно, не бисмо се усудили да кажемо да је једна, света, саборна и апостолска Црква била подељена. Пастирско поступање Цркве према онима који падају у јерес има, у примени икономије, као границу праву веру и спасоносна уверења црквене пуноће (пуноће тела Цркве).

„Јединство црквеног тела било је несумњиво главни и првенствени циљ свих сабора Цркве, нарочито васељенских, који су били сазивани управо да би се суочили са узроцима болних подела и донели Богу угодан мир. Међутим, црквени мир не треба разумети као друштвени мир заснован на компромисним договорима, већ као израз догматског јединства у вери. То је важно нагласити јер, иако се често говори о ‘исцељењу’, ‘јединству’ и ‘измирењу’, значење ових појмова може бити сасвим другачије, па чак и супротно, у духу света у односу на ‘ум’ Цркве, нарочито онако како се он испољавао кроз саборско деловање током времена. Ту разлику изражава Сам Бог устима пророка Исаије: ‘Јер мисли моје нису ваше мисли, нити су ваши путеви моји путеви, говори Господ. Него колико су небеса виша од земље, толико су путеви моји виши од ваших путева, и мисли моје од ваших мисли.’ У светлу ових уводних разматрања јасно се показује терапеутски карактер деловања Првог васељенског сабора¹⁸⁹ на свим нивоима на којима је деловао, не у категоријама друштвеног мира, већ истинитог исповедања вере, због чега су из црквеног тела одвајани сви који су истрајавали у јереси. Узгред треба приметити да се јединство Цркве, које се нужно заснива на правој вери, испољава на три међусобно повезана и међузависна нивоа:

1. догматском,
2. управном,
3. литургијско-празничном.

Тако видимо да је, на догматском нивоу, Први васељенски сабор исповедио Сина као ипостас једносуштну, савечну и једнаку по достојанству Оцу, а непокајане аријанске епископе свргнуо и одлучио.

¹⁸⁹ Наводи се пример Првог васељенског сабора (325) зато што се 2025. године навршава 1700 година од тог сабора.

На управном нивоу, под строгим екклисиолошким претпоставкама, исцелио је расколе који су до тада постојали (мелетијански, колутијански, павлијански, новацијански), док је на литургијском нивоу донео пасхално правило, којим је утврђен одређени начин израчунавања празника Пасхе, „да би сви у један дан једнодушно узносили молитве у свети дан Пасхе”, како би се избегло да неке помесне Цркве свечано прослављају Васкрсење док друге посте, и обрнуто.

Потпуна усаглашеност помесних Цркава у држању покретних и непокретних празника, као и прописаних постова, представља спољашњи израз постојећег јединства у вери, пројаву на одређеном месту једне, свете, саборне и апостолске Цркве.

Када је реч о исцељивању раскола, треба нагласити да оно није имало помириатељски карактер (као што се, напротив, догодило у наше време у случају украјинског раскола, где су расколници и нерукоположени једноставно признати као чланови канонске Цркве актима лишеним благодатног садржаја), већ терапеутски карактер, заснован на јединству догматског учења и канонског Предања Цркве. То је важно зато што привидно помирење, које противречности прикрива уместо да их лечи, задржава могућност будућих сукоба који могу довести до изобличења и нове поделе црквеног тела.

Из горе изложеног јасно је да су управно и литургијско-празнично јединство секундарни и непосредни изрази постојећег јединства у вери. То значи да је, с једне стране, ако не постоји темељ догматског јединства, смешно, оксиморонски и богословски бесмислено тражити управну или литургијску усаглашеност; с друге стране, када догматско јединство постоји, раздор на управном или литургијском нивоу постаје питање које захтева исцељење¹⁹⁰.

3. Екклисиолошки минимализам и заблуда екуменизма

Погледајмо неке примере са Трећег и Седмог васељенског сабора који потврђују речено.

Трећи васељенски сабор изјављује:

„Пошто су ови документи прочитани, свети сабор одређује да никоме није допуштено да износи, саставља или формулише неку другу веру различиту од оне коју су одредили свети Оци сабрани у Никеји са Духом Светим. Они који би се усудили да формулишу другу веру или да је изнесу или предложи онима који желе да приступе познању Истине из јелинства или јудејства¹⁹¹ или из било које јереси, ако су

¹⁹⁰ V. Touloumtsis, *La dimensione ecclesiologica della regola pasquale nello spirito del i concilio ecumenico e del concilio panortodosso di Costantinopoli* (1923); видети поглавље VII ове књиге.

¹⁹¹ Данас бисмо рекли: и из екуменизма.

епископи или клирици, нека буду сматрани свргнутима: епископи из епископства, а клирици из свог црквеног достојанства; ако су, пак, лаици, нека буду анатема. Исто тако, ако би се открило да епископи, клирици или лаици прихватају или уче учењима садржаним у већ представљеном изложењу презвитера Харисија о оваплоћењу Јединородног Сина Божјег, или пак безбожним и изопаченим учењима Несторија, која су већ испитана, нека буду подвргнути одлукама овог светог васељенског сабора: ако је епископ, нека буде уклоњен из епископства и свргнут; ако је клирик, нека такође буде лишен своје службе; ако је лаик, нека буде осуђен као што је речено”¹⁹².

Седми васељенски сабор каже:

„Примамо, љубимо и усрдно пригрљујемо шест светих васељенских сабора, сабраних у Духу Светом на различитим местима и у различитим временима против сваке јереси; православне Цркве широм васељене снажно их исповедају и заснивају се на њиховим правим и богонадахнутим догматима, примајући оно што су они одредили и одбацујући оно што су осудили”¹⁹³.

И даље наставља:

„Примимо, дакле, Предање Цркве; поштујмо њено устројство; немојмо прекомерно истраживати благочестиви и законити обичај; немојмо сувише смело дирати у древна права. Јер све што се приноси у спомен Божји Њему је угодно. Они који се налазе изван овог Предања, у којем учествују сви који су истински примљени као синови у саборној Цркви, јесу, дакле, лажни синови, а не синови”¹⁹⁴.

4. Нова еклисиологија

Проучавајући текст Торонтске декларације, већ од уводног пасуса можемо уочити промену ове праксе. Представља нам се необична нова еклисиологија (још јасније ћемо је видети у наредним пасусима), која тврди да су се све историјске „Цркве”, укључујући и Православну цркву, у већој или мањој мери удаљиле од изворне, аутентичне апостолске вере и да, пошто су подељене, ниједна од њих не може бити призната као она која представља „првобитну” Христову Цркву (за коју се сматра да је једина недељива). Зато оне морају поново пронаћи изгубљено јединство са „Црквом”.

Различите историјске „Цркве” називају се учесницама у „Цркви” и настоје да успоставе међусобни однос општења, са крајњим циљем да свака Црква чланица ССЦ-а помогне другој у бољем и дубљем разумевању вере (што се у оквиру екуменистичког богословља

¹⁹² Terzo concilio ecumenico. Definizione sulla fede di Nicea, in G. Alberigo (a cura di), Decisioni dei concili ecumenici, UTET, Torino 1978, p. 145.

¹⁹³ Acciones i-iii, in Lamberz, ACO ii/3.1-3.2, p. 256.

¹⁹⁴ Acciones vi-vii, in Lamberz, ACO ii/3.3, p. 788.

назива „обогаћивањем”). Тако се, на пример, тврди да је протестантска библијска теологија допринела латинском богословљу, да је светоотачко богословље помогло другим Црквама и да су богословље примата и однос са Латинском црквом неопходни елементи „богословља” Цариградске патријаршије (ЦП). Укратко, православни, Латинска црква и бројне протестантске Цркве „учествују” у саборној (васељенској) Цркви и налазе се у међусобном општењу (еклисиологија општења и инклузивна еклисиологија). Нова екуменистичка еклисиологија изгубљеног јединства заснива се на јединственом персоналистичком виђењу, како на нивоу Тројице, тако и, „одразно”, на нивоу социјалне антропологије: као што се, наводно, јединство Пресвете Тројице састоји у егзистенцијалном међуличном општењу три Божанска Лица која имају Оца као првог, тако се и на нивоу Цркве, која се посматра као икона Пресвете Тројице, јединство верника одређује међуличним општењем под једним првим (епископом). Како појашњава текст ССЦ-а из Монреала из 1963. године, под насловом Писано предање и предања, различите Цркве имају многа предања која се међусобно не подударају, али се у различитој мери приближавају истинском Предању саборне Цркве Символа вере. Налазећи се у односу и позивајући се на „истинско Предање”, „историјске Цркве” откривају који елементи њиховог сопственог „историјског” предања одражавају Предање „првобитне Цркве”. Оци би такав став назвали хулом.

Прочитајмо још један одломак из Торонтске декларације:

„ССЦ није и никада не сме постати супер-Црква. Он није супер-Црква. Није светска Црква. Није *una sancta* о којој говори Символ вере. [...] Циљ ССЦ-а није преговарање о унијама међу Црквама, што могу чинити само саме Цркве на сопствену иницијативу, већ да Цркве доведе у живи међусобни додир и унапреди проучавање и расправу о питањима која се односе на хришћанско јединство.”

Другим речима, овај одломак тврди да ССЦ, пошто није супер-Црква, није једна, света, саборна и апостолска Црква и да своје чланице, Цркве учеснице, не приморава да промене своју еклисиологију. Православна црква може учествовати у ССЦ-у верујући да је једна, света, саборна и апостолска Црква, као што и протестанти могу имати своју традиционалну еклисиологију¹⁹⁵. ССЦ је само средство које помаже различитим „Црквама” да буду у међусобном општењу. Али да ли је та тврдња истинита? Да ли је ССЦ само средство комуникације или приморава Цркве учеснице да прихвате одређене услове?

Да бисмо видели да ли је та тврдња истинита и да ли није противречна, као што се често дешава у овим текстовима, морамо

¹⁹⁵ Ова тврдња, ако се упореди са логиком древних сабора, доводи до логичких проблема.

испитати четврто поглавље Торонтске декларације, под насловом „Начела на којима се заснива Светски савет цркава”¹⁹⁶. У параграфу 3 читамо:

„Цркве чланице признају да је припадност Христовој Цркви шира од припадности њиховој сопственој црквеној заједници. Стога настоје да ступе у живи додир са онима који, изван њих, верују у Христово господство.

Све хришћанске Цркве, укључујући и Римску цркву, верују да не постоји потпуна истоветност између припадности васељенској Цркви и припадности сопственој Цркви. Оне признају да постоје чланови Цркава ‘изван њених зидина’ који ‘поједнако’ припадају Цркви, па чак и да постоји ‘Црква изван Цркве’. Ово признавање се изражава у чињеници да, уз врло мало изузетака, хришћанске Цркве признају као ваљано Крштење које су извршиле друге Цркве.”

Шта може значити криптична и јеретичка тврдња да „Цркве чланице признају да је припадност Христовој Цркви шира од припадности њиховој сопственој црквеној заједници”? Укратко, ова тврдња (на коју се, треба приметити, позива један православни саборски текст који би требало да следи формулације вере васељенских сабора) намеће Православној цркви, као услов за чланство у ССЦ-у, да у пракси порекне своје уверење да је једна, света, саборна и апостолска Црква коју исповедамо у Символу вере. Према еклисиолошком виђењу ССЦ-а, које обавезује све Цркве чланице, једна „историјска Црква” – у овом случају Православна црква – не може бити поистовећена са „Христовом Црквом”, која се сматра широм стварношћу. Нова еклисиологија, дакле, отворено тврди да је једина истинска „Црква” шира стварност, јер обухвата припадност различитим „историјским Црквама”, које морају бити у међусобном општењу (а врсту општења одређује ССЦ). Православни, Латини и протестанти суштински учествују у „Цркви” коју дефинише ССЦ, а која не може бити подељена. Према томе, подела на „историјске Цркве” подразумева удаљавање од саборности, али не и њен губитак. Оне су део „Цркве”, само у различитој мери (инклузивна еклисиологија). Вера није темељна¹⁹⁷, већ је нужност које се морамо ослободити ако желимо да

¹⁹⁶ Торонтска декларација је на многим местима противречан текст. Уместо да анализирамо све противречности, овде ћемо се ограничити на најважније и упоредити их са православном еклисиологијом, показујући како се она мења.

¹⁹⁷ Многе „историјске Цркве” (како их назива екуменизам) настале су услед великих раскола: раскола који је створио Римски патријархат када се одвојио од осталих древних патријархата и раскола између Латина и протестаната. Међутим, екуменисте, изгледа, не занима да ли су у основи тих раскола постојале значајне богословске и догматске разлике. Уместо да се питају постоје ли древне јереси, као што су гностицизам, аријанство, несторијанство, монофизитство, монотелитство и иконоборство, у „историјским Црквама” и да ли оне треба да се очисте од јереси

будемо у општењу кроз однос. Једино што је стварно за савремену еклисиологију јесте однос општења „историјских Цркава”, које се, као део „Цркве”, називају сестринским Црквама (еклисиологија општења). Следствено томе, Православна црква може веровати да је једна, света, саборна и апостолска Црква, али истовремено мора признати да у њој учествују и јеретичке и расколничке псеудо-Цркве, које, наравно, не треба признавати као јеретичке или расколничке, већ као различите, али ипак сестринске Цркве. Ако прихватимо ово социолошко схватање, ССЦ намеће правила припадности историјским Црквама и фактичко признавање црквених елемената и другим „Црквама”, будући да и оне учествују у саборној Цркви Символа вере. Ако је однос општења различитих Цркава неопходан, док заједничка вера није темељна, онда сви осуђени јеретици на прошлим саборима (васељенским или помесним) нису изван Христове Цркве, него и даље чине њен део, макар као оболели орган у телу. Болест се исправља само општењем-односом са свим другим „историјским Црквама”, а не правом вером у Христа. За екуменисте, дакле, суштински постаје однос општења, а не вера, јер вера дели, док општење-однос уједињује.

За древне васељенске саборе и Оце, напротив, суштинска је била вера, а не лични однос или другост¹⁹⁸. Онај ко има праву веру сједињен је са Христом и не ступа у општење са члановима који су искварили веру, јер је онај ко квари веру болестан и мора бити одстрањен из Христовог тела, односно из саборне Цркве, као што лекар поступа када у људском телу открије оболели орган. Бубрег захваћен карциномом, на пример, после хируршке ексцизије уклања се из тела да не би заразио цело тело. Избацивање оболеле групе не значи губитак јединства и поделу Цркве, већ истинско јединство Цркве у Христу, јер присуство оболеле јеретичке групе у Цркви загађује цело тело и спречава јединство у Христу, управо као што се дешава у данашњој екуменистичкој „Православној” цркви, која је толико заражена јеретичким тврдњама да мења чак и сопствену веру. Зато су древни сабори анатемисали јереси и јеретике, избацивали их из Цркве и сматрали их не делом Христовог тела, већ припадницима ђавола. За патријарха Вартоломеја I из ЦП, међутим, оболела група јесте део Христове Цркве. Према његовој логици, лекар који хируршком ексцизијом уклони болестан орган и избаци га из тела грешни, као што су, по тој логици, погрешили и васељенски сабори који су анатемисали

како би се сјединиле са Православном црквом, екуменисти најпре настоје да те „Цркве” доведу у међусобно општење. Општење, по њима, даје одговор савременом свету и стварно и видљиво сведочанство јединства и саборности Цркве. Оно сједињује оно што је богословље раздвојило. Према томе, вера за екуменисте није важна.

¹⁹⁸ За разумевање онога што говоре Оци, видети поглавље I ове књиге.

јеретике и сматрали их следбеницима ђавола; исто тако би, наводно, грешила и химнографија Православне цркве у стихири на хвалите недеље посвећене 318 Светих Отаца Првог васељенског сабора:

„Сабравши сву пастирску науку и распаливши праведну и најправеднију ревност, они су праћком Духа протерали тешке и погубне вукове, одбацујући их далеко од пуноће Цркве. Оне који су пали ка смрти и који су били болесни без могућности исцељења, божански пастири, као најверније слуге Христове и пресвети тумачи богонадахнуте проповеди, одбацили су.”

Патријарх, напротив, тврди:

„Али ако се један камен оштети и наруши мозаик или, тачније, наруши оно што је на њему изображено (Писмо, Евхаристија, Црква), тај камен не престаје да припада целини мозаика. То значи да и заједнице настале после сабора у Ефесу и Халкидону, иако у расколу или јереси, настављају да обликују свест о припадности једином мозаику.

Другим речима, поделе (расколи или јереси), иако лишавају општења, не лишавају припадности једној Христовој Цркви, као што болест неког органа у телу не чини тај орган туђим телу”¹⁹⁹.

Изјава се ту не зауставља, већ наставља даље објашњење како би се отклонила свака сумња:

„Све хришћанске Цркве, укључујући и Римску цркву, сматрају да не постоји потпуно поистовећивање између припадности саборној Цркви и припадности сопственој Цркви. Признају да постоје чланови ‘Цркава изван њених зидина’ који ‘подједнако’ припадају Цркви, па чак и да постоји ‘Црква изван Цркве’. Ово признање се изражава чињеницом да, уз врло мало изузетака, хришћанске Цркве признају као ваљано Крштење извршено у другим Црквама.”

Другим речима, према овом виђењу, постоје хришћанске „Цркве” изван граница православне саборне Цркве. То је додатно разјашњење нове еклисиологије општења. Значајан покушај ширења оградe која одваја Цркву Божју од света. Најпре се признаје да постоје Цркве изван Цркве, а затим се настоји да се црквене границе још више прошире. Екуменизмом се, дакле, границе – ограда коју је поставио

¹⁹⁹ Отварање академске 2023/2024. године Папског богословског факултета Јужне Италије поклопило се са доделом почасног доктората из теологије васељенском патријарху Вартоломеју I (23. новембра 2023). Догађај, одржан у свечаној сали секције „San Tommaso”, у присуству студената, наставника и званичника, почео је поздравима академских власти и *laudatio* монс. Гаетана Кастела (епископског викара за Богословски факултет и екуменски дијалог). Завршетак свечаности, са доделом доктората, поверен је великом канцелару Факултета, монс. Доменику Батаљи, надбискупу Напуља. Васељенски патријарх је примио признање, додељено му због дугогодишњег залагања за екуменски дијалог, и одржао *lectio magistralis* из које преузимамо текст.

Господ – проширују како би обухватиле све хришћанске деноминације и, ако је могуће, све религије. За екуменисте све монотеистичке религије верују у истог Бога. Древни сабори су, међутим, поставили врло јасне границе и утврдили да, ако верник – или чак читава верска група, ма колико бројна – пређе те границе, више није у Христовој Цркви. То су биле границе вере, не неке апстрактне вере, него вере проживљене у аутентичном односу са Богом и конкретно изражене у пракси, следовањем канонима. Зато екуменизам многих православних теолога, мењајући еклисиологију и богословље у целини, постаје свејерес.

У параграфу 5 четвртог поглавља Торонтске декларације читамо:

„Цркве чланице ССЦ-а признају у другим Црквама елементе истинске Цркве. Сматрају да их то узајамно признавање обавезује да ступе у озбиљан дијалог, у нади да ће ти елементи Истине довести до признавања пуне Истине и јединства заснованог на пуној Истини.

У различитим Црквама обично се учи да друге Цркве имају извесне елементе истинске Цркве, који се у неким предањима називају *vestigia Ecclesiae* [трагови Цркве]. Ти елементи су проповедање Речи, учење Светог писма и савршавање Светих тајни. Ови елементи су више од бледих сенки живота истинске Цркве. Они су чињеница истинског обећања и пружају могућност да се, кроз отворен и братски дијалог, ради на остварењу потпунијег јединства. Осим тога, хришћани сваког еклисиолошког усмерења, проповедајући Јеванђеље, приводе мушкарце и жене спасењу у Христу, обновљеном животу у Њему и хришћанском братству”²⁰⁰.

За учешће у ССЦ-у неопходно је признати да елементи истинске Цркве постоје у другим Црквама. Треба применити еклисиологију општења²⁰¹. Ти елементи називају се траговима Цркве и представљају проповедање, проучавање Библије и савршавање Светих тајни²⁰². Али ако се они признају у целини, то значи да се признаје Свештенство јеретика и расколника. Савремена примена овог појма нове еклисиологије види се у украјинском питању. ЦП је из Америке преузела расколничке и нерукоположене епископе и признала њихово

²⁰⁰

<https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/unitatis-redintegratio.html>.

²⁰¹ У светоотачким категоријама то значи да јеретици и расколници припадају православној саборној Цркви.

²⁰² При томе треба имати у виду да огромна већина протестантско-евангелистичког света (према неким проценама 600–700 милиона људи, углавном пентекосталаца) не приписује никакву светотајинску вредност Крштењу и Евхаристији, већ их, напротив, истиче као елементе потпуног дисконтинуитета између различитих „историјских Цркава”.

Свештенство, без обавезе да буду рукоположени. Пошто припадају „Црквама”, њихово Свештенство се признаје, јер постоје Цркве изван Православне цркве које су сада у општењу са првим у ЦП. Тај антиканонски и екуменистички акт ЦП ниједна од православних Црква које су учествовале на Критском сабору потом није осудила. Али ова представа о еклисиолошком општењу-односу није православно богословље нити православна еклисиологија, већ хула на Духа Светога. Реч је о неопростивом греху који изазива гнев и реакцију Божју. Овде имамо појам еволуције богословља и еклисиологије. Од еклисиологије сабора и Отаца²⁰³ прелази се на еклисиологију општења. Према томе, док древни васељенски сабори нису признавали као припаднике саборне Цркве оне који не исповедају праву веру (нити су у њима признавали елементе истинске Цркве), него су их сматрали следбеницима демона и настојали да Христову Цркву не мешају са свима који, вођени демоном, мењају своје богословље, савремено еволуирано екуменистичко богословље сматра их саставним делом Цркве. Све то зато што се данас следи еволутивно богословље. Учење, под утицајем философије, еволуира, па савремени човек данас, по том схватању, разумева Истину боље од пророка, апостола, Отаца и васељенских сабора. Зато су православни и протестантски екуменисти саставили Торонтску декларацију, текст који су затим прихватиле све Цркве које су ушле у ССЦ. Тај став је усвојила и Латинска црква на Другом ватиканском сабору, где се јасно тврди да је Римокатоличка црква једна, света, саборна и апостолска Црква, али да припадност њој не искључује постојање елемената истинске Цркве и у Православним Црквама и, у мањој мери, у другим западним Црквама. Општење са тим Црквама помаже да се анализирају богословски елементи које је Православна црква боље разумела и да се продуби познавање Светог писма које је развила протестантска традиција.

У декрету *Unitatis Redintegratio*, који је прогласио Други ватикански сабор, стоји следеће:

„Не треба, такође, заборавити да Цркве Истока од самог почетка имају ризницу из које је Црква Запада преузела многе елементе у области Литургије, духовног Предања и правног поретка. Не треба ни потцењивати чињеницу да су основни догмати хришћанске вере о

²⁰³ Неко би могао да тврди да у доба великих сабора и Отаца Црква још није била подељена и да је управо зато имала слободу да догмате јасно и ауторитативно одређује, док је сада хришћанство подељено на три гране (такозване историјске Цркве), па еклисиологија мора да еволуира: у новом свету обележеном поделом, хришћанска Црква би, према екуменистичком становишту, требало да сведочи „Истину” више не као догматско јединство, већ као општење у другости: општење међу личностима различитих мишљења, пола и животних избора, и општење међу Црквама које носе различите вере и богословска виђења.

Тројици и о Речи Божјој оваплоћеној од Дјеве Марије одређени на васељенским саборима одржаним на Истоку и да су те Цркве, ради очувања те вере, много страдале и још увек страдају. Наслеђе које су предали апостоли прихваћено је у различитим облицима и начинима и, већ од самих почетака Цркве, развијало се на различите начине на различитим местима, и због разлика у карактеру и условима живота. Све то, поред спољашњих узрока и услед недостатка узајамног разумевања и љубави, дало је повода поделама. [...] Свима је такође познато са колико љубави источни хришћани савршавају свету Литургију, нарочито евхаристијску, извор живота Цркве и залог будуће славе; у њој верни, сједињени са епископом, приступају Богу Оцу кроз Сина, оваплоћену Реч, умрлог и прослављеног, у изливању Духа Светога, и ступају у општење са Пресветом Тројицом, поставши ‘причасници Божанске природе’ (2 Пт 1, 4). Стога се савршавањем Евхаристије Господње у овим појединачним Црквама Црква Божја изграђује и расте, а саслуживањем се пројављује општење међу њима.

У овом литургијском богослужењу источни хришћани величају дивним химнама Марију Приснодјеву, коју је Ефески васељенски сабор свечано прогласио Пресветом Богородицом, како би Христос, у складу са Светим писмом, био признат у истинитом и правом смислу као Син Божји и Син човечји; исто тако, они указују велику част многим светитељима, међу којима су Оци васељенске Цркве.

Пошто те Цркве, мада одвојене, имају истинске Свете тајне – и нарочито, захваљујући апостолском прејемству, Свештенство и Евхаристију – које их још увек најтешњим везама сједињују са нама, извесна *communicatio in sacris*, када се укажу погодне околности и уз одобрење црквене власти, не само да је могућа, него се и препоручује.

На Истоку се такође налази богатство оних духовних предања која се нарочито изражавају у монаштву. Тамо је, наиме, још од славних времена Светих Отаца цветала монашка духовност која се потом проширила на Запад и из које је, као из свог извора, настало монашко правило Латина, а касније је више пута добијало нову снагу. Зато се топло препоручује да католици чешће приступају том богатству источних Отаца, које целог човека уздиже ка созерцању божанских ствари.”

Декрет, осим тога, подстиче католике да буду у општењу са православнима:

„Пажљиво размотривши све ово, овај свети сабор поново наглашава оно што су изјавили претходни свети сабори и римски понтифеци: да, ради поновног успостављања или очувања општења и јединства, треба ‘не наметати никакав други терет осим онога што је неопходно’ (Дап 15, 28). Он усрдно жели да од сада, у различитим установама и облицима живота Цркве, сви напори постепено теже

остварењу тога циља, нарочито кроз молитву и братски дијалог о учењу и најхитнијим пастирским потребама нашег времена. Такође препоручује пастирима и верницима Католичке цркве да успостављају односе са онима који више не живе на Истоку, већ далеко од отаџбине. Тако ће расти братска сарадња с њима у духу љубави, уз одбацивање сваког осећања свађалачког супарништва. Ако се ово дело буде подстицало свим срцем, свети сабор се нада да ће, када се уклони зид који дели Западну од Источне цркве, коначно постојати једно пребивалиште чврсто утемељено на крајеугаоном камену, Христу Исусу, који ће од оба учинити једно.”

А о протестантима изјављује:

„Љубав и поштовање – готово култ – Светог писма воде нашу браћу ка сталном и марљивом проучавању Свете књиге. Јер Јеванђеље ‘је сила Божја на спасење свакоме ко верује, најпре Јудејцу, па онда Јелину’ (Рим 1, 16).

Призивајући Духа Светога, они у самом Светом писму траже Бога као Онога који им говори у Христу, којег су пророци унапред најавили, Речи Божјој која се ради нас оваплотила. У њему сагледавају Христов живот и оно што је Божански Учитељ поучавао и учинио ради спасења људи, нарочито тајне Његове смрти и Васкрсења.”

На крају, обраћајући се Латинима, изјављује:

„Овај свети сабор усрдно жели да подухвати синова Католичке цркве напредују заједно са подухватима одвојене браће, без постављања икакве препреке путевима Промисла и без наношења штете будућим подстицајима Духа Светога. Осим тога, изјављује да је свестан да овај свети наум помирења свих хришћана у јединству једне и јединствене Христове Цркве превазилази људске снаге и способности”²⁰⁴.

Ову еклисиологију општења усвојила је не само ЦП него и Московска патријаршија и све савремене Православне цркве²⁰⁵.

Закључци

Из горе изложених разлога Критски сабор никада неће моћи да буде признат од православне свести, већ ће морати да буде означен као псевдосабор (то јест лажни сабор). Светогорски Оци су изјавили да је „Критски сабор за осуду”²⁰⁶, што значи да не треба исправљати само поједине текстове, него одбацивати читав сабор. Логика његових

²⁰⁴

<https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/unitatis-redintegratio.html>.

²⁰⁵ Можда са изузетком Грузијске и Бугарске цркве, које не учествују у екуменистичком покрету.

²⁰⁶ <https://agonasax.blogspot.com/2016/07/blog-post19.html>. Epistola aperta dei padri del Monte Athos alla comunità monastica del Monte Athos.

текстова заснива се, наиме, на еклисиологији општења (која произлази из инклузивне еклисиологије) развијеној у екуменистичком покрету. Критски сабор је помешао Истину са лажју, мешајући Христову Цркву са лажима које потичу од ђавола, непријатеља Истине, Христа и Његове Цркве. Чињеница да сви православни патријархати и аутокефалне Цркве прихватају овај став екуменистичког покрета показује нам степен отпадништва који постоји у Православној цркви.

Као печат свему изложеном, нарочито прикладан показује се један одломак²⁰⁷ из Синодика Православља, литургијског текста који објављује победу православне вере над јересима, нарочито иконоборством. И данас се овај текст чита у Недељу Православља, прве недеље Великог поста, у Православним црквама.

Овде не наводим све анатеме против јеретика. Ипак, позивам читаоца да их прочита како би боље разумео еклисиологију Православне цркве.

„Како су пророци видели, како су апостоли учили, како је Црква примила, како су Учитељи догматизовали, како се васељена сагласила, како је благодат засијала, како се Истина показала, како је лаж одбачена, како је Премудрост отворено говорила, како је Христос одредио – тако мислимо, тако говоримо, тако проповедамо Христа, истинитог Бога нашег.

И поштујемо Његове светитеље речима, списима, мислима, приносима, у храмовима и иконама, клањајући се и обожавајући Њега као Бога и Господа, а оне који су Његове верне слуге, ради заједничког Господа, поштујемо чашћу односног поштовања.

Ово је вера апостола, ово је вера Отаца, ово је вера православних, ово је вера која је утврдила васељену.

Због свега тога, братском и синовском љубављу, у славу и част благочешћа, прослављамо оне који су се за њега борили и говоримо: ‘Вечан спомен браниоцима Православља: благочестивим царевима, пресветим патријарсима, епископима, учитељима, мученицима и исповедницима!’

Молимо Бога да нас, ради њихових борби до смрти, њихових трудова и поука у одбрани вере, просветли и укрепи, и молимо да се удостојимо да до краја следимо њихов богонадахнути живот.

Све то милошћу и благодаћу Великог Архијереја Христа, истинитог Бога нашег, заступништвом наше преславне Владичице, Богородице и Приснодјеве Марије, светих Божјих анђела и свих светих.”

²⁰⁷ Per una traduzione completa in una lingua europea, cfr. «La Lumière du Thabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», 41-42, dicembre 1994, pp. 49-90.

ПОГЛАВЉЕ VII

ЕКЛИСИОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ПАСХАЛНОГ ПРАВИЛА

Увод

Ова студија, чији је пуни наслов Еклисиолошка димензија пасхалног правила у духу Првог васељенског сабора и Свеправославног конгреса у Цариграду (1923), разматра питање пасхалног правила као конкретног израза црквеног јединства, у контексту древног и савременог саборског промишљања.

Историјска и еклисиолошка анализа

1. Уводна разматрања

Јединство црквеног тела несумњиво је било главни и приоритетни циљ свих сабора Цркве, нарочито васељенских, који су сазивани управо ради отклањања узрока болних подела и успостављања мира угодног Богу. Међутим, црквени мир не треба схватати као мир друштвеног типа, заснован на компромисним споразумима, већ као израз догматског јединства у вери. То је важно нагласити, јер, иако се често говори о „исцељењу”, „јединству” и „измирењу”, значење ових појмова може бити потпуно различито, па чак и супротно, у духу света у односу на „ум” Цркве, нарочито онако како се он током времена пројављивао кроз саборско деловање. Ову разлику изражава сам Бог, устима пророка Исаије:

„Јер мисли моје нису ваше мисли, нити су ваши путеви моји путеви, говори Господ. Колико су небеса виша од земље, толико су путеви моји виши од ваших путева и мисли моје од ваших мисли”²⁰⁸.

2. Три нивоа црквеног јединства

У светлу уводних разматрања, јасно се показује терапијски карактер деловања Првог васељенског сабора на свим нивоима на којима је дејствовао, не у смислу друштвеног мира, већ истинског исповедања вере, при чему се од црквеног тела одвајају сви они који истрајавају у јереси. Узгред треба напоменути да се јединство Цркве, које је нужно утемељено на правој вери, пројављује на три међусобно повезана и међузависна нивоа:

²⁰⁸ Ис 55, 8.

1. догматском,
2. управном,
3. литургијско-празничном.

Тако видимо да је, на догматском нивоу, Први васељенски сабор исповедио Сина као ипостас једносуштну, савечну и једнаку по достојанству Оцу, а непокајане аријанске епископе свргнуо и одлучио од Цркве. На управном нивоу исцелио је, уз строге еклисиолошке претпоставке, расколе који су до тада постојали (мелетијански, колутијански, павлијански, новацијански), док је, на литургијском нивоу, установио пасхално правило, којим је одређен посебан начин израчунавања празника Пасхе, „да би сви, у један дан, једнодушно узносили молитве у свети дан Пасхе”²⁰⁹, како би се избегло да неке помесне Цркве свечано прослављају Васкрсење док друге посте, и обрнуто.

Потпуна усаглашеност помесних Цркава у празновању покретних и непокретних празника, као и у држању прописаних постова, представља спољашњи израз постојећег јединства у вери, локално пројављивање једне, свете, саборне и апостолске Цркве.

Када је реч о исцељењу раскола, неопходно је нагласити да оно није имало помиритељски карактер (као што се, насупрот томе, догодило у наше време у случају украјинског раскола, где су расколници и нерукоположени једноставно признати као чланови канонске Цркве посредством аката лишених благодатног садржаја), већ терапијски карактер, заснован на јединству догматског учења и канонског предања Цркве. Ово је важно зато што привидно помирење, које прикрива уместо да исцељује супротстављености, оставља могућност будућих сукоба који могу довести до нарушавања и нове поделе црквеног тела.

Из наведеног је јасно да су управно и литургијско-празнично јединство секундарни и непосредни изрази јединства које већ постоји у вери. То подразумева да је, с једне стране, ако не постоји темељ догматског јединства, смешно, оксиморонски и теолошки бесмислено тражити управну или литургијску усаглашеност; с друге стране, када догматско јединство постоји, нарушавање на управном или литургијском нивоу постаје питање које захтева исцељење.

3. Пасхално правило као израз литургијског јединства

Дух Првог васељенског сабора и еклисиолошка димензија пасхалног правила јасно се огледају у Трећој беседи против Јудеја Светог Јована Златоустог, познатој и као Против оних који пре времена

²⁰⁹ Giovanni III Scolastico, *Synagoga L titularum*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Monaco 1937, p. 156. Систематско дело из области канонског права.

започињу пасхални пост²¹⁰. У њој светитељ, као истински пастир, настоји да исцели оно што назива „неумесним спором” између хришћана који су прихватили пасхално правило и оних који га нису прихватили, већ су наставили да славе Пасху другачије, ослањајући се, наводно, на астрономске и календарске критеријуме, и тако се на крају литургијски одвајајући од тела Цркве.

„И ти не дајеш предност сагласју Цркве над рачунањем времена, него, ради држања дана, вређаш заједничку мајку свих нас и делиш свети сабор?”²¹¹ – пита Свети Златоуст. Настављајући, додаје да би, чак и када би Црква починила астрономску грешку, то било сасвим безначајно, јер не дотиче нити утиче на њен спасоносни и освећујући карактер. То ни у ком случају не може бити разлог за поделу.

Треба нагласити да евентуална грешка Цркве припада искључиво нивоу астрономске тачности, а никако догматском. То значи да Црква не може догматски погрешити, јер је управо та одлика догматске постојаности оно што једину Цркву разликује од инославних или јеретичких заједница. С друге стране, астрономска тачност, као условна и по својој природи несавршена мера, служи само томе да олакша, али никако да одреди Цркву: „Чак и када би Црква погрешила, не би толики проблем била тачност времена колико саблазан која произлази из такве поделе и раскола”²¹².

Одмах потом он сажето изражава управо смисао и сврху пасхалног правила: „Само једно тражим: да све буде у миру и слози, како, док ми постимо и сав народ и свештеници приносе заједничке молитве за читав свет, ти не би остао код куће да пијан празнујеш”²¹³.

Литургијско-празнична подела поништава управо оно што Свети Јован Златоусти означава речима „да све буде у миру и слози”. Једни су постили, приносећи богослужење и молитве једном Тројичном Богу, док су други, следећи другачији пасхални прорачун, остајали „пијани у својим кућама”. Такву различитост унутар истог црквеног тела које се моли Златоусти описује као нешто што показује „колико је то дело ђавола”²¹⁴.

Заједничко приношење богослужења, литургијско јединство помесних Православних Цркава и јасно разликовање од јудејске Пасхе – ради избегавања забуне и очувања догматске свести верника –

²¹⁰ Giovanni Crisostomo, *Discorso III contro i Giudei*, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 48, coll. 861-872. Односи се на оне који су постили следећи јудејску традицију.

²¹¹ *Ivi*, col. 869.

²¹² *Ivi*, col. 870.

²¹³ *Ivi*, col. 871.

²¹⁴ *Ibid.*

представљају, другим речима, дословни и духовни израз пасхалног правила.

4. Одбрана православног идентитета посредством календара

Истоветан назив „Пасха” и код Јудеја и код хришћана могао је створити погрешан утисак да је реч о истом празнику, а та забуна би се сигурно још више продубила у случају заједничког празновања, уносећи елементе синкретизма. Зато је мудрост отаца Цркве као основно начело установила „да се Пасха не празнује заједно са Јудејима”²¹⁵, показујући да се празници, будући да имају литургијски, а не друштвени карактер, тичу искључиво тела Цркве, при чему се изричито избегавају поступци или праксе који би могли изазвати забуну или поделу.

Пасхално правило имало је, поред тога, две основне одлике које су саме по себи морале одмах убедити све да га прихвате и поштују. Прво, установљено је свеправославном сагласношћу и са циљем свеправославног јединства; друго, они који су га установили својим речима и делима током сурових гоњења претходних година показали су да су истински и неоспорни епископи Цркве, а не грабљиви вуци који живе на рачун Цркве не штедећи стадо. Њихов једини циљ, стога, био је мир и јединство Цркве на чврстом темељу живог предања:

„Тада су заштитници Цркава пристигли са свих страна, носећи на себи Христове знаке и казујући о бројним казнама које су претрпели ради исповедања вере. Једни су могли да говоре о рудницима и страдањима која су тамо поднели, други о одузимању све своје имовине, трећи о глади, а неки о непрестаним батинама; једни су имали огољене бокове, други сломљена леђа, неки извађене очи, а други су показивали делове тела одсечене ради Христа. И читав сабор био је састављен од тих подвижника вере, и они су, заједно са вером, установили и ово правило да се овај празник прославља заједнички и једнодушно”²¹⁶.

Желећи да и Писмом покаже да канонске одредбе које су установили оци несумњиво носе Христов печат, Златоусти додаје: „Јер ако је Христос међу њима тамо где су двојица или тројица, колико је више био присутан тамо где су се окупила три стотине и још многи други, установљујући и прописујући све”²¹⁷, што не оставља

²¹⁵ Видети канон 1 Антиохијског сабора у G. A. Ralles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τέ ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων*, vol. 3, Atene 1853, p. 123. Основна збирка црквених канона Православне Цркве.

²¹⁶ Giovanni Crisostomo, *Discorso iii contro i Giudei*, in Migne, PG 48, col. 865.

²¹⁷ *Ibid.*

места сумњи или неверици у погледу трајне важности пасхалног правила.

На основу наведеног, ако бисмо у једној реченици желели да изразимо читав дух пасхалног правила, оно не би било ништа друго до „очување црквеног јединства на свим нивоима”.

Промена календара коју је 1582. године извршио папа Гргур XIII представља прво институционално укидање критеријума утврђених пасхалним правилом, јер омогућава да латинска Пасха буде прослављана пре, за време или после јудејске Пасхе. Од тада је било много покушаја и притисака са Запада да и Исток – или бар области под млетачком влашћу – прихвате грегоријански календар, како би православни празновали Пасху заједно са Латинима. Православне патријаршије су, међутим, доследно одбијале да у томе сарађују.

Поред свих других проблема које би прихватање грегоријанског календара произвело, помесне Православне Цркве указивале су и на још један аспект: календар је представљао и питање идентитета и припадности, Западу или Истоку. Другим речима, календар је служио као јемство препознавања и заштите православних народа²¹⁸ од непрестаних и прикривених прозелитских активности Латина и западних протестаната, делујући као „посебна веза која је још више учвршћивала њихово јединство као посебне хришћанске заједнице”²¹⁹.

Да бисмо боље разумели овај феномен, можемо посматрати оно што се тренутно дешава у Украјини. Није случајно што је једна од првих промена после додељивања томоса о аутокефалији била промена литургијског календара. Док они који припадају канонском митрополиту Онуфрију следе стари јулијански календар, они који су се сврстали уз Епифанијеву страну следе нови грегоријански календар. У Украјини је, дакле, календар постао јасан показатељ црквене јурисдикције којој се припада.

5. Календар и Свеправославни конгрес из 1923. године

Вредно је пажње да се календар већ крајем XIX века помињао као један од начина приближавања Истока и Запада. Неколико година касније нестало је вишевековно противљење Цариграда – које је трајало приближно четири века – прихватању или чак само разматрању календарске реформе. Раније је, наиме, Цариград тврдио да „таква

²¹⁸ Видети С. К. Paraskevaidis, *Ἱστορικὴ καὶ Κανονικὴ Θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος κατὰ τε τὴν Γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Atene 1982, pp. 84-92.

²¹⁹ *Atti del congresso panortodosso di Costantinopoli (1923)*, in E. Karakoulakis (a cura di), *Τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει Προκαταρκτικῆς Επιτροπῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (1930)*, Eptalofos, Atene 2015, p. 55.

промена не би била без утицаја и штете не само по верска осећања наших хришћана, него и, уопште, по интерес Православља”²²⁰.

Почетком XX века, у фебруару 1923. године, у патријаршијском писму које је бурни и спорни цариградски патријарх Мелетије Метаксакис упутио предстојатељима помесних Цркава, помиње се потреба да се питање календара уреди као питање од прворазредног значаја, „које за нас поприма све већи значај”²²¹, ради подстицања свехришћанског јединства, са циљем да се утврди „прослављање, истога дана, Рођења и Васкрсења Христовог од стране свих који у Њега верују”²²².

Док се појам истовременог празновања традиционално односи на општење Православних Цркава, у овом случају границе заједничког празновања шире се тако да обухвате све који себе називају хришћанима, како би се постигло „приближавање два хришћанска света, Истока и Запада, у прослављању великих хришћанских празника”²²³.

У овој реченици, која у еклисиолошком смислу представља наставак двеју енциклика из 1902.²²⁴ и 1920. године²²⁵, у којима се јереси по први пут називају „Црквама и гранама хришћанства”, крије се еклисиолошко удаљавање Цариградске патријаршије од слова и духа Првог васељенског сабора. То ће бити потврђено само неколико месеци касније у расправама вођеним током такозваног „Свеправославног конгреса у Цариграду”, у мају 1923. године.

Иако није постојао никакав унутарправославни проблем у вези са календаром, тада потписане одлуке створиле су календарско питање, које је потом изазвало нарушавање литургијског јединства међу помесним Православним Црквама. Та подела и данас траје као нерешен проблем и већ читав век се претпоставља да ће бити разматрана и решена у оквиру неког будућег свеправославног сабора.

5.1 Спорна природа конгреса из 1923. године

Конгрес из 1923. године, иако се сам називао „свеправославним” и тиме сугерисао нешто велико, у стварности су чинили седам епископа и три лаика (два професора и један сенатор). У суштини, био је то скуп под руководством патријарха Мелетија Метаксакиса, без учешћа свих Цркава, а његова каноничност је касније

²²⁰ Ivi, p. 19.

²²¹ Ivi, p. 6.

²²² Ivi p. 16.

²²³ Ivi, p. 57. Видети и pp. 6 и 21.

²²⁴ Видети I. Karmiris, Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, vol. 2, 19682, pp. 1032-1044.

²²⁵ Ivi, pp. 1048-1077.

доведена у питање чак и од стране атинског архиепископа Хризостома Пападопулоса, током Сабора јерархије 27. децембра 1923. године²²⁶.

Што се назива овог скупа тиче, вреди приметити да је његов првобитни назив био „међуправославна комисија”. Међутим, током трећег заседања реч је узео епископ Јаков Драчки, предложивши да се назив промени у „Свеправославни конгрес” и образложивши то овако:

„Сутра ћемо доћи до одлука. [...] Међутим, одлуке објављене као одлуке Свеправославног конгреса имаће другачији ауторитет од одлука једне међуправославне комисије Православних Цркава”²²⁷.

Предлог је једногласно прихваћен.

5.2 Теолошки предлози конгреса: сједињење са Западом

Током другог заседања вођена је расправа у којој су изнети предлози за састављање списка различитих тема које би требало размотрити. Питања која су тада покренута откривају, у најмању руку, теолошки ниво, карактер и циљеве овог конгреса.

У тренутку када се расправљало о прихватању ваљаности англиканских рукоположења, никејски митрополит Василије затражио је да „Свеправославна комисија размотри и питање сједињења Цркава, укључујући и Римску”²²⁸.

За патријарха Мелетија Метаксакиса, наиме, како произлази из записника, није постојала догматска разлика између православних и Латина. Према Метаксакису, „главни узрок који је изазвао раскол између Истока и Запада првенствено се састоји у схватању начина управљања Црквом и решавања питања у њој”²²⁹.

Током петог заседања, десно од патријарха, у својству слушаоца, седео је англикански епископ Гор, некадашњи епископ Оксфорда, са којим је вођен веома речит дијалог. У уводном обраћању патријарх је, између осталог, рекао:

„Ваше преосвештенство, [...] међу питањима која ће нас заокупити забележили смо и она која се односе на сједињење свих Цркава, а нарочито на сједињење Православне Цркве са Англиканском Црквом. Зато са посебном радошћу поздрављамо Ваше преосвештенство, као председника одбора који у Лондону ради на истом циљу. Знамо, Ваше преосвештенство, да жарко желите сједињење и да неуморно радите на њему; несумњиво ће Вам бити драго да сазнате да су током заседања Свеправославног конгреса жеља за сједињењем и уверење у могућност његовог остварења у блиској будућности знатно порасли у свим Православним Црквама уопште. [...]

²²⁶ Paraskevaidis, op. cit., p. 76.

²²⁷ *Atti del congresso panortodosso di Costantinopoli (1923), cit., p. 48.*

²²⁸ *Ivi*, p. 29.

²²⁹ *Ivi*, p. 31.

Ако Ваше преосвештенство жели да зна докле смо стигли, рећи ћу Вам да смо одлучили да научно применимо канон Првог никејског сабора. [...] Остаје разлика у погледу празновања Пасхе. Да бисмо се усагласили, и ви ћете морати сходно томе да прилагодите свој календар”²³⁰.

Убрзо потом, цела скупштина изразила је наду „да ће се научно утврдити недеља у коју је наш Господ васкрсао”²³¹, што би могло указивати на намеру да се одреди стални датум за прослављање Пасхе.

Англиканац Гор је одговорио:

„То питање тиче се свих. У Ватикану постоји одбор за календар који ради на томе. Речено ми је да је папа спреман да приступи календарским реформама. Не знам да ли је ватикански одбор дошао до закључка. Ипак, било би добро доћи до таквог календарског уређења које би омогућило свим хришћанима да истовремено прослављају свету Пасху”²³².

5.3 План свехришћанског сабора

Још један елемент који произлази из аката конгреса јесте то да је било предвиђено да се две године касније, 1925. године, поводом 1600-годишњице сазивања Првог васељенског сабора, одржи свеправославни васељенски сабор. У том погледу речено је да би жеља читавог конгреса била да се позову све Цркве које прихватају Никејски символ вере, што значи не само конфесије западног хришћанства већ и монофизити, несторијанци и други антихалкидонци Истока.

О томе је говорио и неокесаријски митрополит Агатангел, обраћајући се патријарху:

„Ваша светости, [...] молимо Бога мира да 1925. године, тачно 1600 година после Првог васељенског хришћанског сабора одржаног у Никеји 325. године, Вашим побожним молитвама буде сазван не само свеправославни васељенски сабор већ и свехришћански васељенски сабор, који ће, делујући у верском и црквеном духу, несумњиво допринети жељеном и од свих људи добре воље прижељкиваном свеопштем миру, истински корисном за читав свет”²³³.

5.4 Противречности и критике

Почетна Метаксакисова изјава о карактеру конгреса из 1923. године гласила је:

²³⁰ Ivi, pp. 84-88.

²³¹ Ivi, p. 89.

²³² Ivi, p. 88.

²³³ Ivi, p. 197.

„Ми нисмо конституисани као сабор чије одлуке имају снагу канонских одредаба које треба примењивати. Делујемо као комисија целе Цркве, чије ће одлуке стећи обавезујућу снагу тек посредством свеправославног сабора или прихватањем од стране синода сваке од светих помесних Цркава”²³⁴.

Међутим, историјски догађаји који су уследили и начин на који су се развијали на крају су оповргли ову тврдњу. Наметање свршеног чина, без претходне свеправославне сагласности, створило је атмосферу хладноће и подозрења међу Црквама.

Упечатљиво и показатељно за атмосферу која се створила јесте разјашњење које је Свети Николај Велимировић упорно тражио када је, у својству охридског митрополита, учествовао у „припремној комисији светих Православних Цркава” у манастиру Ватопеду, јуна 1930. године:

„Његово преосвештенство епископ охридски, захваљујући, пита да ли ова скупштина има икакве везе са Свеправославним конгресом у Цариграду, и, пошто је од Његовог преосвештенства светог председавајућег добио одричан одговор, поново срдачно захваљује, истовремено образлажући своје питање познатим неправилностима које су проистекле из тог конгреса. [...] Српска Црква је радо послала делегацију и била задовољна његовим одлукама, али је остала изненађена када је видела да се те одлуке спроводе и примењују. [...] Не желим да ишта остане нејасно у ономе што сам малочас рекао. Пошто смо имали горко искуство на другом скупу, на којем је и наша Црква имала представнике, принуђени смо да будемо сурово искрени. Познато је да су одлуке оног скупа, иако нису биле прихваћене, сматране одлукама васељенског сабора, и то је створило неку врсту раскола. [...] Зато са поштовањем молимо Мајку Цркву у Цариграду да нас увери да ће одлуке међуправославне комисије бити сматране припремним, а не одлукама намењеним непосредној примени”²³⁵.

6. Две еклисиологије у поређењу

Између духа Првог васељенског сабора и духа такозваног „Свеправославног конгреса” из 1923. године уочавају се две супротстављене еклисиолошке намере.

На Првом васељенском сабору исповеда се вера Цркве, јасно изражена појмом „ὁμοούσιον” („једносуштан”), док се свргавају и одлучују они који постају чинилац поделе, истрајавајући у јеретичким тумачењима те исте вере. Свеправославна сагласност и јединство међу

²³⁴ Ivi, p. 36.

²³⁵ *Πράξεις τῆς Προπαρασκευαστικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ἀγίων Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ συνηλθουσῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπαδίου τοῦ Ἁγίου Ὁρους* (“*Atti della commissione preparatoria delle sante Chiese di Dio riunite nel monastero di Vatopedi del Monte Athos*”), *Costantinopoli 1930*, pp. 68-69.

Православним Црквама (утемељено искључиво на правој вери) представљају носећу осу свих саборских одлука. Јединство међу Православним Црквама јасно показује догматска скретања оних који су, услед јереси, отпали од општења и тела Цркве. У том истом духу, наравно, налази се и пасхално правило, које јасно разликује једину Цркву – за коју утврђује начин празновања Пасхе – од аријанских и јудејских заједница.

На конгресу 1923. године не само да није постојала воља да се тежи свеправославној сагласности и јединству и да се они учврсте, већ је, напротив, као приоритет постављено свехришћанско јединство са инославним конфесијама, на штету свеправославног мира и општења међу Црквама. То се догодило иако се унапред знало да ће одлуке о календару имати негативне последице по односе међу помесним Црквама, као што се историјски и догодило. Ипак, та чињеница ништа није променила у донетим одлукама.

Иза ова два супротна става и намере у погледу пасхалног правила крију се, сходно томе, два супротстављена еклисиолошка виђења граница Цркве.

На Првом васељенском сабору потврђује се искључивост једине Цркве, као јединог тела Христовог, из којег су јеретици отпали. У расправама из 1923. године, насупрот томе, провлачи се такозвана инклузивна еклисиологија, према којој би постојало више Цркава, са различитим степенима црквене пуноће, у оквиру неподударана благодатних и канонских граница Цркве и прихватања одговарајуће догматске разноликости²³⁶.

Познато је да инклузивна еклисиологија, чији су деривати крштењска еклисиологија и евхаристијска еклисиологија под једним „првим”, прожима све документе Другог ватиканског сабора и да се, нажалост, њени трагови могу уочити и у најмање три документа Критског сабора из 2016. године²³⁷.

Према овом обрасцу, различите хришћанске конфесије представљају посебне изразе Цркава чланица, које учествују у једној Цркви на основу догматског минимализма, постављајући као апсолутни приоритет међусобно општење. Све се сажима у изреци И. Конгара: „јединство у вери и различитост у формулацијама”.

²³⁶ Видети Р. Heers, Η Εκκλησιολογική Αναθεώρηση της Β' Βατικανής Συνόδου, Μία Ορθόδοξη διερεύνηση του Βαπτίσματος και της Εκκλησίας κατά το Διάταγμα του Οικουμενισμού, Uncut Mountain Press, Salonicco 2014, pp. 119-128, 229-232.

²³⁷ Видети Λόγος Συνόδου. Τα κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Κρήτη 2016 (“Discorso del sinodo. I testi del santo e grande sinodo della Chiesa Ortodossa, Creta 2016”), Eptalofos, Atene 2017, pp. 93-99, 109-119, 147-155.

Вреди напоменути да израз „учествују” представља кључни појам инклузивне еклисиологије²³⁸ : употребом овог изрази Православље и инославље постављају се у исту раван и сматрају различитим изразима једне Цркве.

Закључци

У светлу изложеног намеће се озбиљно питање: да ли су енциклике из 1902. и 1920. године, једностране одлуке Свеправославног конгреса из 1923, сабор из 2016. са покушајем ширења еклисиолошких граница, признавање свештенства изван Цркве у случају украјинског раскола и, у новије време, настојање да се установи начин заједничког празновања Пасхе са јеретичким заједницама изоловани догађаји или су, пре, међусобно повезане етапе – попут степеника на лествици – посредством којих се настоји наметнути нова еклисиологија инклузивног типа? Таква еклисиологија, која неограничено проширује еклисиолошке границе, не може а да не буде „погодна” за пројекат „свехришћанског јединства”.

У закључку, а на основу резултата, конгрес из 1923. године стоји у оштрој супротности са уједињујућим и терапијским карактером Првог васељенског сабора. Постављајући као приоритет заједничко и безусловно празновање са јеретичким заједницама Запада, на штету црквеног јединства, он поприма карактер који поништава литургијско јединство Православних Цркава и противречи целокупном духу Првог васељенског сабора, који је, према Светом Атанасију Великом, „сазван због аријанске јереси и због питања Пасхе”²³⁹.

²³⁸ Нап. ур.: Према инклузивној еклисиологији, Православна Црква учествује у једној, светој, саборној и апостолској Цркви (Цркви Христовој), као што у њој учествују и друге Цркве. Пошто немају догматско јединство, све те Цркве морају, дакле, бити у међусобном општењу-односу (еклисиологија општења). Еклисиологија општења заснива се на схватању Цркве као иконе Тројице. У Светој Тројици, према оваквом начину мишљења, три различите Личности налазе се у међусобном општењу-односу, ослобођене своје природе (која се сматра нужношћу) и под једним првим (Оцем), који обезбеђује јединство. Аналогно томе, и у Цркви различите личности морају бити у међусобном општењу-односу, ослободити се нужности своје природе, али и нужности заједничке вере, и примати јединство од једног првог (који је на локалном нивоу епископ, на покрајинском нивоу митрополит, а на васељенском нивоу папа или цариградски патријарх). Исти образац користи се и у инклузивној еклисиологији: три Цркве – Православна, Римокатоличка и Протестантска – морају бити у међусобном општењу-односу. На тај начин настоји се да се установи васељенски први видљиве Цркве, знак видљивог јединства, који не може бити нико други до римски папа. Циљ је да се превазиђе подела коју, према овом мишљењу, заједничка вера изазива у Цркви и да се, стога, прихвати полифонија вере.

²³⁹ Atanasio il Grande, *Ad Episcopos Africae*, in Migne, PG 26, col. 1032c.

ПОГЛАВЉЕ VIII

СЕДМИ ВАСЕЉЕНСКИ САБОР, ВУЛИЗМАС И САВРЕМЕНА ТУМАЧЕЊА

Увод

Седми васељенски сабор, сазван 787. Године у Никеји у Витинији, био је значајан црквени догађај на којем је саборски размотрена јерес иконоборства.

Акти Сабора користили су и синтетизовали целокупно претходно црквено предање, јер је, захваљујући доприносу претходних шест васељенских сабора, догматско учење Цркве већ било јасно формулисано.

Поред питања богословског одређења православне иконологије, Сабор се у својим првим заседањима бавио и питањем враћања покајаних епископа, некадашњих иконобораца, што је разматрано у светлу целокупног светоотачког и саборског предања²⁴⁰.

Епископи иконоборци који су изјавили да су се покајали враћени су на своје епископске катедре без поновне хиротоније, али тек пошто су јавно прочитали писмену изјаву у којој су анатемисали јерес иконоборства и исповедили веру саборне Цркве.

Одлука да се покајани епископи не хиротонишу поново није донета неодређено или произвољно, већ се заснивала на прецизним еклисиолошким критеријумима, које ћемо у наставку анализирати. Овај аспект учинио је Седми васељенски сабор референтном тачком у погледу начина и услова примања повратника из јереси, што се одражава у свим каснијим богословским расправама о овој теми.

Анализа Седмог васељенског сабора

1. Појам „јеретик” у актима Сабора

Да би се разумео оквир примања у којем је Сабор из 787. године деловао по икономији (οικονομία), неопходно је најпре разјаснити значење појма „јеретик” у текстовима његових аката. За разлику од савремене употребе, у којој се тим појмом често уопштено означавају инославне хришћанске заједнице које су се, услед догматских

²⁴⁰ У вези с тим видети: V. Touloumtsis, Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, Η πίστη ως θεμέλιο ενότητας της Εκκλησίας, Atene 2022.

одступања, одвојиле од јединственог црквеног тела, у актима Сабора он има сложеније и неједнозначно значење. Он има двоструко значење, које произлази из разликовања између јеретика које је сабор формално осудио и јеретика које још ниједан сабор није осудио²⁴¹. Уколико се различита значења овог појма не разјасне у односу на процес расуђивања пре и после саборске осуде, на основу еклисиолошких чињеница које су управо супротне, неизбежно настају забуна и погрешни закључци. Само у овом оквиру црквени сабор се разуме као благодатни орган Цркве, који може да обустави благодатни дар када расуди да постоји догматска различитост супротна самом животу Цркве. Пре саборског суда, епископи јеретици, иако у стању које се може упоредити са кукољем, у благодатном смислу налазе се унутар црквеног тела и ваљано и стварно савршавају Свете тајне, јер врше службе својствене Цркви. Непокајани став епископа јеретика доводи до њихове саборске осуде и свргнућа, што подразумева прекид апостолског прејемства и, последично, неваљаност Светих тајни које се под њима савршавају.

2. *Примање покајаних епископа*

На Седмом васељенском сабору питање испитивања покајања и васпостављања епископске службе односило се на једанаест бивших епископа иконобораца, који су сви своје епископско достојанство добили у саборној Цркви. Значајно је што формулација текстова не говори о „признавању” свештенства, већ о „васпостављању” свештенства, односно о поновном успостављању јединства између институције и благодатног дара које је било нарушено. Без изузетка, све прочитане и усвојене формулације које су одређивале оквир примања на овом Сабору односиле су се на епископе који нису били саборски осуђени и у којима је благодат епископског чина, примљена од саборне Цркве, остала непрекинута. Без таквог континуитета никакво васпостављање не би било могуће. Овај закључак јасно произлази из целине саборских аката. Ипак, корисно је издвојити четири тачке које сведоче у прилог оваквом оквиру примања.

²⁴¹ О овој разлици видети студију: Οἱ Κολλυβάδες καὶ ὁ Δωρόθεος Βουλησιμάς, Τό ζήτημα τῆς “ἀνακρίσεως τοῦ” Πηδαλίου καὶ τοῦ Κανονικοῦ, Erisma, Monastero della Panagia Chrysopodaritissa di Nezera, Chalandritsa (Acaia) 2020, pp. 661-670, где се налази релевантно потпоглавље под насловом „Историјско-канонско сагледавање разлике између осуђених и неосуђених јеретика”; видети и Touloumtsis, op. cit., pp. 235-265.

2.1 Јерарси који се враћају

Читајући питање постављено Сабору: „да ли они који се враћају из јереси треба да буду примљени у свештенство”²⁴², видимо да је реч о повратку, а не о примању или уласку јеретика у Цркву. У истом правцу иде и реченица: „јерарси Цркве постали су јересијарси [јеретици]”²⁴³. Очигледно је реч о канонски хиротонисаним јерарсима који су одступили од правила вере и постали носиоци инославних учења.

2.2 Канонско порекло епископа иконобораца

Свети патријарх Тарасије, говорећи о епископима иконоборцима, изражава се сасвим јасно и открива канонско порекло њихове хиротоније:

„Појавили су се неки људи који су имали обличје побожности, јер су били одевени у свештеничко достојанство, али су се одрекли његове силе и навукли на себе осуду вавилонских свештеника (против којих и пророштво победоносно говори: ‘Безбожност је изашла од свештеника Вавилона’); штавише, сазвавши кајафински синедрион²⁴⁴, постали су родитељи безбожних учења и, имајући уста пуна клетве и горчине, сматрали су славом да чине зло.”

2.3 Заблуда канонских епископа

У писму Светог Атанасија Руфинијану, када је реч о предсаборском односу према јеретичима, помињу се случајеви „оних који су из нужде били повучени, али нису пропали у злој вери”²⁴⁵. У овој формулацији подразумева се догматско скретање канонских епископа од стварности и саборности вере ка злој вери, из које се они сада враћају.

2.4 Повратак у очев дом

Када се говори о повратку блудног сина, ако се не обрати пажња на један скривени детаљ, закључак постаје потпуно супротан утврђеном екклисиолошком оквиру потврђеном употребљеним формулацијама. У записнику се наводи:

²⁴² Concilium Nicaenum ii, Actiones i-iii, in E. Lamberz (a cura di), Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), series ii, vol. 3.1-3.2, De Gruyter, Berlino 2008-2016, p. 72.

²⁴³ Lettera di Tarasio e del concilio ai re, Actiones vi-vii, in Lamberz, ACO ii/3.3, p. 860.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 858. Напомена редактора: појам „кајафински” потиче од Кајафе (или Кајфе), јеврејског првосвештеника који је, према Јеванђељима, председавао Синедрионом који је осудио Исуса Христа. У црквеном језику означава искварену верску скупштину или неправедан суд, покренут безбожним побудама и супротан Истини.

²⁴⁵ *Actio i*, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 80.

„И отац прими сина који је живео развратно, али се покајао, и, желећи да у целини покаже да му је враћено свештеничко достојанство, даде му прстен као печат и обуче га у хаљину”²⁴⁶.

Ове речи могу се протумачити и као безусловно очево прихватање покајања покајника, којим га одмах враћа у свештеничку службу. Треба, међутим, нагласити да отац не додељује без икаквог услова свештеничку службу непознатом човеку изван очевог дома. Блудни син, „дошавши себи”²⁴⁷ и спознавши Истину²⁴⁸, враћа се на место са којег је отишао, а отац му не даје службу коју пре одласка није имао, већ му враћа положај који је заузимао пре бекства. То је од посебног значаја, јер Црква не може да прихвати свештене обреде и свештенство који потичу изван очевог дома.

3. Ставови Јангуа и Вулизмаса

Проф. Теодорос К. Јангу (Γιάγκος) предаје канонско право на Аристотеловом универзитету у Солуну. Занимљиво је да су две његове тврдње у вези са примањем јеретика међусобно противречне. Професор у једном чланку који се осврће на Седми васељенски сабор наводи следеће:

„Свети Никодим, дубоки познавалац извора, сматрао је да јеретичко свештенство које приступа Православној цркви не треба поново хиротонисати. Његов главни извор били су акти Седмог васељенског сабора, у којима се наводи да је Мелетије Антиохијски био постављен од аријанаца, Анатолије Цариградски од Диоскора, док су многи црквени људи у време Седмог васељенског сабора и непосредно пре њега били хиротонисани или од монотелита или од иконобораца. Они који улазе у Цркву, према оцима Сабора и Никодиму који их је следио, не треба поново да буду хиротонисани. У истим актима наглашено је да се избегавање поновне хиротоније без разлике односи и на свештенство хиротонисано од бивших православних епископа и на оно хиротонисано од јеретика од самог почетка [...]. Овакав посебан однос према јеретицима забележен је и у рукописним канонским

²⁴⁶ Ivi, p. 88.

²⁴⁷ Лк 15, 17.

²⁴⁸ Свети Јован Дамаскин појмовно разликује „знање”, „предзнање” и „потпуно знање”. Свесност је у суштини повратак из уобразиље, која није природна, у природност истинске стварности: „Једно је знање, друго предзнање, друго потпуно знање, друго одређење, а друго предодређење. Знање је знати оно што постоји или што се догађа; предзнање је знати оно што ће се догодити пре него што се догоди; потпуно знање је истинито знање које следи после лажног знања; одређење је суд и одлука о ономе што се већ догодило, док је предодређење суд и одлука о ономе што ће се догодити” (Giovanni Damasceno, Dialogo contro il manicheo, in P. B. Kotter, a cura di, Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 4, De Gruyter, Berlino - New York 1981, p. 393).

изворима, као и у рукописним литургијским изворима, нарочито у Евхологијима, који доследно примењују начело 7. канона Другог васељенског сабора и 95. канона Трулског сабора. Веома је важно разумети да је литургијска пракса била потпуно усклађена са оним што прописују наведени канони у погледу примања оних који из јереси приступају Цркви”²⁴⁹.

У овој тврдњи он не говори само о повратку епископа који су, пре саборске одлуке о јереси, одступили од правила вере, већ и о доласку већ одлучених јеретика који су, иако су били „епископи” у расколничкој и инославној групи, претходно били изван тела Цркве, а затим су у њу укључивани уз признавање ваљаности њихове епископске службе. Да би ојачао овај став, он истиче да је Никејски сабор из 787. прихватио хиротоније које су потицале и од иконобораца и од монотелита, то јест од већ познатих и осуђених јереси. Овај професоров став, који се, треба приметити, заснива на начелима августиновске инклузивне еклисиологије, није потврђен ни на једном месту у текстовима аката; унапред треба нагласити да је став који је заузео Седми васељенски сабор дословно супротан ономе што он настоји да прикаже у свом чланку. У сваком случају, рад проф. Јангуа могао би се једноставно оценити као проблематичан, са суштинским недостацима у познавању извора, да није, парадоксално, у потпуној супротности са оним што је он сам раније написао у другом контексту.

Насупрот ономе што Јангу тврди у овом чланку из 2017. стоји његова ранија студија²⁵⁰. У том тексту он објављује рукописе који садрже преписку Светог Никодима и Доротеоса Вулизмаса о питањима у вези са објављивањем Пидалиона. У тој преписци Вулизмас на више места говори о начину и еклисиолошким условима под којима је Седми васељенски сабор прихватио повратак епископа иконобораца, а проф. Јангу те ставове коментарише и оцењује као исправне. Међутим, ставови Вулизмаса које је Јангу похвалио у тексту из 2009. управо су супротни онима које сам заступа у чланку из 2017. Позивајући се на Вулизмасов ауторитет, он запажа:

„Вулизмас је био веома упућен у канонска питања, не само зато што се и сам, као што смо рекли у првом поглављу, прихватио задатка да објави збирке светих канона, мада без успеха, већ и зато што је систематски и темељно проучавао одговарајуће канонско законодавство. Његово вишегодишње бављење питањима канонског права и канонским збиркама пружио му је драгоцену искуство, које је признавао и патријарх Неофит VII. Поред тога, као што смо рекли, Патријаршијски синод именовао је Вулизмаса ‘ревизором’ канонских

²⁴⁹ T. C. Yianguou, Μέγας Φώτιος και Νικόδημος Αγιορείτης. η συμβολή τους στην αποτύπωση του Κανονικού Συνειδότης, in «Θεολογία», vol. 88, 2017, p. 194.

²⁵⁰ T. C. Yianguou - C. Prodromitis, Κανονικών, Mygdonia, Salonicco 2009.

збирки светогорских отаца, јер га је сматрао ‘познаваоцем светих канона’²⁵¹.

Да бисмо јасније приказали супротстављене професорове ставове, наводимо их из два његова текста, књиге из 2009. и чланка из 2017. године.

„Седми канон Другог васељенског сабора и 95. канон Трулског сабора не односе се на повратак епископа у Цркву, јер се примењују само на Свету тајну крштења, а не на свештенство, чије је васпостављање било предмет Седмог васељенског сабора. Ова чињеница, наравно, не подразумева неку хијерархију Светих тајни, које су у сваком случају истородне. Примена икономије поставља се на различит ниво када је реч о прихватању крштења и о васпостављању свештенства јеретика који се враћају, јер су епископи главни учитељи и чувари вере, што показује озбиљност и одговорност епископске службе, коју, у ствари, не може свако вршити без икаквих предуслова²⁵². Нарочито не преобраћеник који није упућен у веру и живот Цркве. На пример, вера у Тројичног Бога и облик крштења Цркве омогућавали су Цркви да по икономији лакше прихвати крштење аријанаца, који су били саборски осуђени и налазили се изван Цркве. Али то није важило за Свету тајну свештенства. У Светој тајни крштења, када Црква процени да је једино одговарајуће решење примање по икономији, она не понавља крштење, већ се онај ко је изван Цркве у њу укључује читањем исповедања вере (омологије) и помазивањем светим миром. Насупрот томе, у Светој тајни свештенства не може постојати одговарајућа икономија која би подразумевала истовремено примање и постављање у свештенички степен без хиротоније. Икономија која постоји у Светој тајни свештенства јесте прихватање повратка у чин који је свештено лице носило и који је, у сваком случају, примило у крилу једне саборне Цркве. Покајање и поновно укључивање јеретика у живот Цркве као лаика јесте чин акривије, јер Црква увек прима покајање. Али повратак црквенослужитеља, па и епископа који су одступили од вере, није нешто што се примењује у сваком случају. У свакој ситуацији, примање и васпостављање у свештенички чин представљају примену икономије. Није случајно што у саборским актима нема никаквог позивања на ова

²⁵¹ Ivi, p. 200.

²⁵² На овој основи тумачи се различит однос Васељенског сабора према предводницима и учитељима јереси и према другим епископима јеретичима. „Онима који су осуђени и који су вође безбожности, чак и ако се покају, нека се не да место у клиру. Насупрот томе, онима који нису предводници безбожности и који нису деловали добровољно већ по нужди или под принудом, нека се да опроштај и нека им се додели место у клиру, признајући да су можда имали оправдање и да је то могуће по икономији” (Actio i, in Lamertz, ACO ii/3.1, p. 80).

два канона, јер су они страни питању васпостављања свештеничког, односно епископског чина.”

У чланку из 2017. уочава се карактеристична тенденција: све што се односи на Свету тајну крштења насилно се повезује у једну линију како би се у исти оквир икономије укључила и Света тајна свештенства. Иако се овај покушај канонског поистовећивања истиче у чланку из 2017, у књизи из 2009. проф. Јангу – исправно тумачећи Вулизмасов коментар једног сличног канона – прецизно наглашава ову разлику.

„Шездесет први канон Картагинског сабора односи се пре свега на крштење, а не на хиротонију донатиста, које и Вулизмас сматра расколницима. Картагински сабор поставио је као услов за примање покајаних донатиста да је њихово крштење било обављено ‘по предању православних’ [уп. 7. канон Другог васељенског сабора]. Уколико је крштење било обављено у складу с тим предањем, они су могли бити ‘спасени’ тако што би постали чланови Цркве ‘полагањем руку’ епископа или презвитера, према древној пракси. Као чланови Цркве, бивши донатисти могли су, ако су били достојни, односно без канонских сметњи и одговарајуће оспособљени, бити хиротонисани. У случају донатистичких свештеника који су желели да се врате у Цркву, Сабор је препустио одлуку Анастасију Римском и Венерију Миланском, који, ‘сазвавши сабор у Италији, нису прихватили хиротонију донатиста’”²⁵³.

Према нашем мишљењу, из чланка се види основни став: у име друштвене љубави настоји се да се потпуно уклони начело акривије, а као опште начело Цркве представи нека врста неодређене икономије, која, међутим, не може наћи никакво упориште у текстовима Седмог васељенског сабора.

Овде треба уочити један значајан развој који представља ново екклисиолошко полазиште у мишљењу појединих савремених теолога: појмови „акривија” (*akribeia*) и „икономија” (*oikonomia*) добијају нова значења, потпуно различита од традиционалне употребе.

На пример, на Седмом васељенском сабору – који је следио устаљену праксу свих претходних сабора – „икономија” се састојала у прихватању, под одређеним условима, покајања појединих епископа. По оцени Сабора, они су могли бити враћени на своје епископске катедре. Очигледно је да се „икономија”, за саборске оце, односила на враћање на епископске катедре оних епископа који, иако су исповедали јеретичке идеје, нису били свргнути и били су ваљано хиротонисани од служитеља који су имали канонско свештенство, пре него што је њихова јерес била званично осуђена од Сабора. У том случају, „акривија” би се применила

²⁵³ Ivi, pp. 185-186.

одбијањем њиховог васпостављања: не зато што би се доводила у питање ваљаност њиховог свештенства, што је нужен предуслов, већ због њиховог учешћа у јереси, са свим пастирским последицама које произлазе из епископског достојанства. Насупрот томе, данас се под „акривијом” подразумева оно што се раније називало „икономијом”, док се под „икономијом” предлаже нови начин безусловног примања свакога ко приступа, без традиционалног расуђивања између онога ко се враћа и онога ко још није одвојен. Ово ново виђење заснива се на погрешном читању и тумачењу 7. канона Другог васељенског сабора и 95. канона Трулског сабора.

Али ни у овој перспективи ти канони не говоре једнострано о икономији. Пажљиво читање наведених канона показује да се они не односе само на случајеве примања крштења јеретика и расколника по икономији, већ и на случајеве у којима се изричито захтева строго и потпуно крштење одређених јеретичких група, јер је Црква оценила да не постоје ни минимални догматски и еклисиолошки услови за примену икономије. Међу такве групе убрајају се павликијани, евномијани, монтанисти, савелијани, манихејци, валентинијани, маркионити и други. Садржај ових канона потврђује прецизан, а не неодређен начин на који Црква кроз време поступа и исцељује. Где није могуће применити икономију, тамо важи и захтева се акривија. Поред тога, у наведеном коментару Т. Јангуа види се да свештенство донатиста није прихваћено, што потврђује да примена икономије при прихватању крштења – уз неизбежан услов да је оно обављено „по предању православних” – ни на који начин не подразумева исту икономију у Светој тајни свештенства.

Тврдња из чланка да је Седми васељенски сабор прихватио свештенике који су раније били хиротонисани од монотелита нема потврду у изворима. Седми васељенски сабор примио је и вратио на архијерејске катедре тачно једанаест епископа, све без изузетка бивше иконоборце, без икаквог помињања монотелитске јереси. Ти епископи су у актима изричито наведени по имену. Значајно је и то што ни Вулизмас не помиње прихватање хиротонија које су извршили монотелити, као што то чини Т. Јангу, који прави разлику између оних које су хиротонисали православни епископи и оних које су хиротонисали епископи који су припадали већ познатој јереси.

И следећа реченица из чланка показује се као неутемељена у тексту аката: „Поновна хиротонија се без разлике избегава и у случају свештенства хиротонисаног од бивших православних епископа и у случају онога хиротонисаног од јеретика од самог почетка”²⁵⁴.

²⁵⁴ Yiangou, Μέγας Φώτιος και Νικόδημος Αγιορείτης, cit., p. 194.

Покајнички повратак бивших епископа иконобораца Сабор је без изузетка прихватио без поновне хиротоније, јер је њихово високо свештенство водило порекло из крила саборне Цркве. Стога би хипотетичка поновна хиротонија значила понављање ваљане Свете тајне, што је канонски и литургијски забрањено, јер би представљало обезвређивање првобитне Свете тајне. У актима Седмог васељенског сабора не постоји дихотомија о којој говори проф. Јангу – између бивших православних епископа и епископа који су јеретици од самог почетка. Они који су означени као јеретици искључиво су бивши православни епископи који нису били саборски осуђени. Покајани епископи примају се као они који се враћају, док се они који се не кају одсецају од тела Цркве свргнућем са епископске службе. Да би разлика коју Јангу предлаже имала смисла, било би неопходно да је неки други васељенски сабор претходио Седмом васељенском сабору и да је свргнуо и анатемисао иконоборце, чиме би иконоборство постало формално позната и саборски осуђена јерес. Међутим, историјски се то није догодило. Управо је Седми васељенски сабор предузео црквене и саборске мере за суочавање са јереси иконоборства. Сходно томе, појам „јеретик“, кад год га Сабор употребљава, односи се на инославне епископе који нису били саборски осуђени и који су, према Јангуовој формулацији, бивши православни епископи. Разлика између предсаборске и послесаборске осуде некога као јеретика има пресудан еклисиолошки значај и указује на два потпуно супротна благодатна стања у односу на Цркву. Ова разлика је у чланку прећутана и чак није ни наговештена, тако да се долази до закључка да је Црква кроз векове безусловно и без изузетка примала све јеретике без поновне хиротоније. Без јасног објашњења да се ова пракса односи само на јеретике који још нису били саборски осуђени, неизбежно настаје забуна и чланак се чита тако што се појму „јеретик“ приписује савремено значење, са свим последицама по канонске и благодатне границе Цркве. Ако те границе не нестану, оне у најбољем случају остају нејасне.

Ова разлика се, међутим, налази у Вулизмасовим запажањима, уз сагласан Јангуов коментар. Поред тога, све Вулизмасове тврдње потврђују његов углед дубоког познаваоца канонског и саборског предања Цркве, предања које он брани строго и доследно.

4. Случајеви забележени у актима Сабора

Примерни случајеви прихватања хиротонија које су извршили јеретици који још нису били саборски осуђени, а који су забележени у актима Седмог васељенског сабора, јесу случајеви Мелетија Антиохијског и Анатолија Цариградског. Чланак из 2017. конкретно и поименично упућује на ова два случаја, али не разјашњава историјски и

еклисиолошки контекст ваљане хиротоније од стране јеретика, због чега читалац изводи потпуно погрешне закључке.

4.1 Мелетије Антиохијски

У случају Мелетија Севастијског, касније Антиохијског, спорна формулација текста тврди да је „Свети Мелетије био хиротонисан од аријанаца, попео се на амвон и проповедао једносуштност, а хиротонија није била одбачена”²⁵⁵. Међутим, историјске чињенице овог случаја расветљавају проблем и показују да није била реч о хиротонији од стране већ осуђених аријанаца, како се очигледно сугерише, већ о хиротонији извршеној унутар саборне Цркве. Како произлази из Вулизмасовог тумачења, наведени цитат не односи се на Мелетијеву хиротонију за епископа Севастије, већ на његов каснији избор за Антиохију²⁵⁶. У сваком случају, научно не би било исправно без резерве утврдити мишљење да је Мелетије примио хиротонију у ванцрквеној заједници, коју је саборна Црква касније прихватила, и то уз подршку Василија Великог, у времену у којем је Василијев однос према јересима историјски неоспоран. Мелетије Севастијски, а потом Антиохијски, хиротонисан је за епископа 358. године²⁵⁷ од стране омијске струје – омијаца (*homoioi*, то јест „сличних”) – уместо Евстатија Севастијског, који је био свргнут због аријанских јеретичких тврдњи. То значи да Мелетије није могао бити хиротонисан од већ осуђених аријанаца и истовремено заузети упражњену епископску катедру управо зато што је његов претходник био свргнут због својих аријанских ставова. Други аргумент у прилог канонској хиротонији јесте чињеница да га становници Севастије нису прихватили, остајући верни јеретичким ставовима Евстатија, што се не би догодило да су у Мелетију видели истоверника.

Године 360. предводник омијаца, епископ Акакије Кесаријски у Палестини²⁵⁸, позвао је Мелетија да ступи на антиохијски престо, где је једногласно прихваћен заједничком одлуком две постојеће стране, православне и аријански усмерене, јер се свака од њих надала да ће Мелетије подржати њене ставове²⁵⁹.

²⁵⁵ Ivi, p. 92.

²⁵⁶ Видети *Oi Kolluvades kai o Doroteos Boulismas*, cit., pp. 656-658.

²⁵⁷ Видети S. G. Papadopoulos, *Πατρολογία*, vol. 2, Atene 1999², p. 445.

²⁵⁸ О Акакију Кесаријском видети K. V. Skouteris, *Ιστορία Δογμάτων*, vol. 2, Atene 2004, pp. 129-133.

²⁵⁹ Посебно је значајан за случај Мелетија коментар Доротеоса Вулизмаса. Доротеос је био страствени и систематски проучавалац канонских збирки и канонских питања и, због ове своје посебне специјализације, Патријаршијски синод под председништвом цариградског патријарха Неофита VII именовао га је ревизором и одговорним за канонска издања Патријаршије. У преписци са Светим Никодимом Светогорцем о питањима у вези са редакцијом Пидалиона, Вулизмас

Са амвона је Мелетије, иако за Сина није употребио појам „једносуштан” (*homoousios*), показао да следи никејску веру, што је довело до његовог прогонства од стране аријанаца. Био је прогоњен због привржености Никејском символу вере, што је подстакло Василија

је, у конкретном контексту, позван да изнесе мишљење угледних тумача канона о овом питању. Видети Yiangou - Prodromitis, *Κανονικόν*, cit., p. 206: „Што се тиче случаја Мелетија Антиохијског, ревизор двеју канонских збирки сматра да су аријанци само учествовали у избору, односно гласању за Мелетија, а не у његовој хиротонији. Појам хиротонија, како наглашавају тумачи 1. апостолског канона Зонара и Валсамон, употребљавао се и у значењу гласања. ‘На много начина се доказује да Мелетије Антиохијски није био хиротонисан од јеретика, иако је понекад, због велике врлине овог човека, био чак и изабран од њих. У почетку, наиме, није био посвећен за епископа Антиохије, већ Севастије у Јерменији, после свргнућа Евстатија, како наводи Мелетије Атински у својој *Storia Ecclesiastica* (књига i, поглавље ixv, одељак vi). Јасно је да су га посветили православни, пошто су га они и предложили. Нико, наиме, никада није написао или испричао да је на престо Севастије у Јерменији узведен руком јеретика, било оних који су већ били признати као такви било оних који још нису били осуђени. Теодорит у својој *Storia Ecclesiastica* (књига ii, поглавље xxvii) наводи да се светитељ, због тешкоћа на које је наишао у Јерменији, повукао на мирније место. Међутим, Аријеви следбеници, сматрајући га савезником својих учења, затражили су од цара Констанција да му повери управљање Антиохијском црквом. И православни, присталице апостолских догмата, прихватили су тај избор, знајући чврстину Мелетијевог учења, његов беспрекоран живот и богатство његових врлина. Због тога су се са великим усрђем потрудили да одлуку потпишу сви. Из тога следи да Мелетије није био посвећен од аријанаца, већ је само прихваћен уз сагласност свих православних, што потврђује и *Synodikon* (том 1 аката сабора, 263). На антиохијски престо постављен је као архиепископ Севастије у Јерменији. Теодорит додаје да су, по његовом доласку, били присутни не само чланови клира и верни Цркве, већ су и многи Јевреји и незнабошци похрлили да виде славног Мелетија.’ Видети и ivi, p. 187: ‘Мелетије је, како наводи Теодорит, док је управљао једним градом у Јерменији, наишао на тешкоће због непријатељског понашања својих потчињених, па је потражио мир преселивши се на друго место како би време проводио у спокоју. Следбеници Аријеве странке, сматрајући га истомишљеником и саучесником у њиховим учењима, затражили су од Констанција да му повери управљање Антиохијском црквом. Због тога *Synodikon* наводи: “Када је антиохијски престо био упражњен, и аријанци и православни изабрали су архиепископа Севастије у Јерменији.” Дакле, као што се види, аријанци су гласали заједно са православнима, али нису хиротонисали Мелетија за епископа Антиохије. Оно што се, наиме, у првом акту седмог заседања износи од некога од присутних у Риму или од било ког другог лица, да је Мелетије Антиохијски био посвећен од јеретика, мора се разумети не као формална хиротонија, већ као гласање или именовање. То је смисао који се подразумева. Пошто је током четрдесет пет година постојало мешање аријанаца и православних, како наводе и Теодорит и акти сабора, било би тешко доказати да је Мелетије био посвећен од аријанаца. Не мислим да је исправно рећи да је хиротонија Мелетија Севастијског у Јерменији извршена од лица која су већ била осуђена као јеретици, већ пре рукама мешовитих група или оних који још нису били званично осуђени, дакле јеретика који још нису били пресуђени.”

Великог да га подржи и да шаље писма у његову корист, сведочећи о његовом православљу²⁶⁰.

²⁶⁰ У следећем одломку из писма видимо како Василије Велики са братском љубављу брани праву веру Мелетија, којег сматра истинским сапричасником у литургијском општењу. Он разјашњава да је Мелетије жртва клевета оних који, желећи да му нанесу штету, представљају њега као савезника и присталицу аријанске јереси. Међутим, саме клевете које потичу од аријанаца довољне су да покажу стварно Мелетијево православље и веру. Basilio il Grande, Epistola 266, A Pietro, vescovo di Alessandria, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, col. 993b: „Брат Доротеј нас је ожалостио, као што си и сам написао, јер није разговарао с тобом потпуно срдечно и кротко, како приличи твом достојанству. То приписујем тешкоћи времена. Изгледа, наиме, да због наших грехова ништа не успевамо да остваримо, када чак ни најревностнија браћа међу нама не успевају да се покажу срдачнима и савеснима у својим дужностима кад се све не одвија према нашим жељама. По повратку нам је испричао о разговору који је водио са твојом часном личношћу код преподобног епископа Дамаса и ожалостио нас је саопштивши да су наша највољенија браћа и саслужитељи у Литургији, Мелетије и Јевсевије, убројани међу аријанце. Међутим, чак и када не би било никаквог другог доказа њиховог православља, сама чињеница да их аријанци нападају представља, за свакога ко расуђује разборито, немали доказ њихове исправности. Твоја побожност требало би да их сједини с тобом у љубави, као што вас сједињује и заједништво у страдањима за Христа. Молим те да будеш уверен, најчаснији, да нема ничега од онога што је православно а што ови људи нису проповедали са пуном слободом, чему нам је Бог сведок и што смо својим ушима чули. Не бисмо их примили ни на тренутак да смо установили да се колебају у вери.” И још Свети Василије, у Epistola 214 (in Migne, PG 32, coll. 785b-789c), пише: „Али нас је поново стигла друга вест, према којој боравиш у Антиохији и заједно са високим властима учествујеш у управљању пословима. Поред те вести, до нас је стигло и да браћа Павловинове стране разговарају са твојом исправношћу о јединству са нама, мислим са нама који припадамо кругу Божјег човека, епископа Мелетија. Чуо сам и да постоје писма са Запада која њима поверавају одговорност за Антиохијску цркву и погрешно суде о најчаснијем епископу истинске Цркве Божје, Мелетију. И томе се не чудим. Неки, наиме, уопште не познају садашње стање, а други, иако мисле да га познају, тумаче догађаје више у духу супарништва него из љубави према истини. Ипак, није чудно што они не познају истину или што прикривају разлог због којег се блажени епископ Атанасије одлучио да пише Павлину. Молимо те да допустиш да те поуче они који ти могу тачно изложити догађаје међу епископима за време Јовијанове владавине. Пошто, међутим, никога не оптужујемо, молимо да се према свима сачува љубав, а нарочито према онима који припадају истој вери. Радујемо се са онима који су примили писма из Рима. И ако та писма носе племенито и велико сведочанство, молимо да оно буде потврђено истином њихових дела. Међутим, никада се нећемо моћи убедити нити да занемаримо Мелетија, нити да заборавимо Цркву која му је поверена, нити да сматрамо безначајним питања због којих је неслагање настало од самог почетка, као да се она мало разликују у односу на циљ побожности. Ја сам не само да се никада нећу приклонити томе да примим било кога ко се хвали да је добио писма од људи, него не бих прихватио ни онога ко би дошао с неба ако не би био сагласан са правим словом вере, као истински сапричасник светих. Сети се, о изврсни, да фалсификатори Истине – они који у праву веру отаца уносе аријански

Мелетије је на крају био председавајући Другог васељенског сабора и умро је током његовог рада. И групе омијаца, аномејаца (ἀνομοιοί – „несличних”) и омиусијанаца (homoiousioi – „сличносушних”) обично су називане аријанцима због својих познатих тројичних ставова, који су били повезани са поистовећивањем појмова „суштина” и „ипостас”. Међутим, у временском периоду о којем је реч, ове групе још нису биле саборски осуђене, јер су осуђене тек касније, на Другом васељенском сабору 381. године. Мелетијева хиротонија, дакле, није прихваћена по икономији, јер су се у његовој личности сједињавали и институционални карактер непрекинутог прејемства и благодатни карактер епископског чина као носиоца апостолске вере. Не може се говорити ни о стварном исповедању вере ако у основи не постоји ваљана хиротонија од стране саборне Цркве. У супротном би сваки нехиротонисани „епископ” који би само речима исповедио православну веру могао бити примљен, што је еклисиолошки неприхватљиво.

раскол – не наводе никакав други разлог за неприхватање побожног учења отаца осим питања појма једносушности, који злонамерно и клеветнички тумаче против вере, говорећи да се Син назива једносушним Оцу у погледу суштине. Ако им дамо прилику да шире таква мишљења, било из незнања било из злобе, ништа их не спречава да изграде моћну јерес, док им у црквеним расправама једина брига није да изграде оно што је њихово, већ да обезвреде оно што припада нама. И каква би клевета могла бити тежа и способнија да узнемири многе од оне да неки међу нама тврде да су Отац, Син и Свети Дух једна суштина, чак и када би јасно и одређено исповедали разлику Лица? Пошто је, међутим, ову тврдњу већ изнео Савелије, који је сматрао да је Бог један по суштини, али да се јавља у различитим Лицима према потребама, морамо одбацити такве идеје, које су очигледно јеретичке. Што се тиче тога да суштина (ousía) и ипостас (hypóstasis) нису исто, мислим да су то нагласила и браћа са Запада, прихватајући појам ‘суштина’ из грчког језика како би избегла забуну. Ако бисмо укратко изложили наше мишљење, рекли бисмо да је однос између општег и појединачног аналоган односу између суштине и ипостаси. Свако од нас учествује у заједничкој суштини по бићу, али се разликује по личним својствима. На исти начин, у Богу је појам суштине заједнички, као што су доброта, Божанство или било шта друго што се може мислити; ипостас се, међутим, посматра у особености очинства, синовства или освећујуће силе. Ако се, дакле, каже да су Лица без стварног постојања, само то расуђивање је бесмислено. Али ако се прихвати да она стварно постоје, треба их набројати, како би се учење о једносушности сачувало у јединству Божанства и како би се познање побожности Оца, Сина и Светога Духа исповедило у пуноћи свакога Лица. Ипак, желим да ти, у свом достојанству, будеш уверен у ово: да ти сам и сви који се, попут тебе, старају о Истини и боре за побожност, без презира, треба да очекујете да ово општење и мир поведете заједно са заштитницима Цркава, које сматрам стубовима и утврђењем Истине, и утолико их више поштујем уколико су више прогањани, уместо да буду кажњени раздвајањем. Молим те, стога, сачувај се за нас беспрекорним, како бисмо у теби нашли утеху коју нам је Бог подарио као штап и ослонац у свему.”

4.2 Анатолије Цариградски

У случају Анатолија, иако начин на који је Свети Тарасије изнео питање на Сабору довољно разјашњава чињенице, навешћемо ради поређења и одговарајуће Вулизмасове ставове. Говорећи на више места о подацима везаним за Анатолијеву хиротонију од Диоскора Александријског, он изражава црквену свест и праксу кроз векове:

„Није исправно, на основу Четвртог сабора, прихватити хиротонију од јеретика, као што тумач наводи Диоскора као пример [јер је Диоскор хиротонисао Анатолија за патријарха Цариграда]; Диоскор, наиме, у време када је хиротонисао Анатолија није био признат као јеретик нити је био саборски свргнут. Према томе, тим расуђивањем не може се оправдати прихватање хиротоније од јеретика на Седмом сабору, чак ни из разлога икономије или због околности. Ни Четврти ни Седми сабор нису прихватили хиротоније које су извршили јеретици који су већ били признати и саборски свргнути, већ само оне које су извршили они који још нису били осуђени или признати као такви. Због тога грешку треба исправити на основу начела и критеријума који разликује оно што је јавно и очигледно од онога што је још скривено [...]. Исправљање се, дакле, не сме заснивати на онима који су јасно осуђени и признати као јеретици, већ у односу на онога ко још није био осуђен²⁶¹.”

О овоме Теодорос Јангу објашњава:

„Диоскор Александријски хиротонисао је Анатолија Цариградског, али када је извршио хиротонију још није био осуђен због својих рђавих дела. Четврти и Седми васељенски сабор прихватили су по икономији само хиротоније које су извршили јеретици који још нису били подвргнути суду и осуђени. Уобичајено се ‘осуђеним’ јеретичима сматрају они који су осуђени ‘на суду’, пред надлежним властима и у редовном поступку, а не они који су само укорени ‘од онога који седи на месту духовног поверења’”²⁶².

Нешто даље, на стр. 188:

„Каква сагласност постоји између канона апостола и отаца и твог расуђивања? Они, наиме, не прихватају ни хиротоније, ни крштења, ни жртвоприношења, ни било шта друго од осуђених јеретика, већ прописују да они који од њих [јеретика] прибегавају саборној Цркви, по начелу акривије, буду поново крштени и поново хиротонисани, као што су оци одредили у свом 19. канону Првог никејског сабора. Насупрот томе, по начелу икономије примају оне који немају тешку кривицу, под условом да су предали писмене изјаве

²⁶¹ Yiangou - Prodromitis, *Kavovikón*, cit., p. 184.

²⁶² Ivi, p. 186.

(libelli), као што је одређено у другом акту првог заседања Никејског сабора за источне и илирске епископе. Не примају се они које су хиротонисали осуђени јеретици, нити они који су рођени и одрасли у јереси, већ они који су били православни, хиротонисани од православних или од јеретика који још нису били осуђени, а потом били увучени у заблуду.”

На страни 203 Јангу коментарише:

„Доротеос Вулизмас своје историјске и канонске аргументе за одбацивање хиротонија јеретика заснива на начелу јединства саборског и канонског формулисања и праксе. Његови ставови, који изражавају ово начело, изложени су у облику реторичких питања: ‘Како хиротоније од осуђених јеретика, које су сабори наводно прихватили, могу бити у сагласности са канонима апостола, који не прихватају хиротоније од јеретика? Зар није очигледно, чак и слепоме, да бисмо увели противречност у оно што је исти Дух установио и уредио ако бисмо оно што су они [сабори] одредили посматрали без критичког испитивања и не бисмо га разумели онако како су га они сами разумели, испитујући питање мерилом изнад сваког пробног камена, разликујући осуђенога од неосуђенога? Велики отац Седмог сабора, Тарасије, којем су се сви дивили због мудрости и светости, рекао је [у првом акту истог Сабора]: ‘Не налазимо ништа у чему се оци не слажу, него сви, вођени истим Духом, проповедају и уче исто’”²⁶³.

5. *Измена значења појмова икономије и акривије*

Вреди приметити да проф. Јангу у својој књизи из 2009. потпуно јасно износи оно што не разјашњава у чланку из 2017. године, а тиче се суштинске разлике између јеретика који још нису саборски осуђени и оних који јесу осуђени.

Он запажа:

„Према Вулизмасу, ни Анатолије Цариградски није био хиротонисан од саборски осуђеног јеретика, нити извори потврђују да је Мелетије Антиохијски био хиротонисан од ‘осуђених’ или ‘неосуђених’ аријанаца [‘не показује се да је јеретичка рука, било осуђена било неосуђена, хиротонисала пресветога Мелетија’]. Сходно томе, ‘пре него што је Диоскор био свргнут, свештенство му је било неодузимљиво, иако га је вршио незаконито и противно поретку’. Вулизмас прихвата да је Диоскор заиста хиротонисао Анатолија Цариградског (449–458) и Максима Антиохијског (450–456); овај други је, у ствари, био хиротонисан од Анатолија; али Диоскор у време када је савршавао Свете тајне још није био ‘осуђен, проглашен [јеретиком] и

²⁶³ Ivi, p. 203.

саборски осуђен'. Његова осуда догодила се на Четвртом васељенском сабору. На псевдосабору у Ефесу 449. године Диоскор је 'био и судија и тужилац пресветога Флавијана [дакле, у то време био је члан Цркве, због чега је и учествовао на сабору], у корист свога присталице Евтиха, кога је претходно сам Флавијан саборски свргнуо у Цариграду 448. године'. После осуде и свргнућа Флавијана, Диоскор је хиротонисао за свог намесника у Цариграду Анатолија, надајући се да ће он бити заступник његових ставова. Вулизмасов став, према којем је Анатолије био хиротонисан од Диоскора који тада још није био 'осуђен', исправан је'²⁶⁴.

Из наведеног је очигледно да проф. Јангу следи два потпуно супротна тумачења истог питања, која неминовно воде до два дијаметрално супротна закључка. Прво тумачење из 2009. полази од тога да Вулизмас својим тврдњама изражава вековну црквену праксу у примању свештенства, при чему се као задат и јасан узима еклисиолошки оквир на основу којег Црква испитује могућност икономије или, у супротном случају, примене акривије. Друго тумачење из 2017. као чињеницу узима безусловно непонављање хиротоније јеретика, не одређујући шта значи појам „јеретик”. У првом случају, дакле у случају непоновљене хиротоније, неопходан услов јесте да је хиротонија првобитно била извршена у крилу Православне цркве пре јеретичког одступања; таква еклисиологија одређује начин примања свештенства јеретика. У другом случају, начин примања свештенства одређује еклисиолошке критеријуме и предуслове Православне цркве. У таквом виђењу, међутим, нема граница и, у стварности, нема ни јеретика. Ако се они прихватају а priori, Свете тајне саборне Цркве и разних инославних заједница изван ње очигледно се стављају у исту раван.

Закључци

Седми васељенски сабор, позван да исцели постојећи црквени проблем, учинио је то у потпуној сагласности са својим идентитетом сабора Цркве и уз очување јасних еклисиолошких граница. Исцељење и превазилажење нарушеног стања нису се одвијали неодређено и без предуслова, већ увек тако да се не угрози самосвест Цркве као једне, свете, саборне и апостолске, Тела Христовог и чуварке Његове благодати. Непрекинути континуитет епископске службе био је, могли бисмо рећи, минимални услов који је Црква захтевала да би разматрала примање покајаних епископа, на основу правилног исповедања вере, у јединству институције и благодатног дара. Карактеристичан је начин на који су саборски оци поздрављали васпостављене епископе одмах пошто су

²⁶⁴ Ivi, p. 206.

прихватили њихово покајање: „Бог је добро примио православне”²⁶⁵. У случајевима хиротонија извршених изван тела Цркве не може се применити икономија и, сходно томе, не може се захтевати васпостављање, јер у таквим случајевима епископска служба никада није била ваљано додељена. Прихватање супротног значило би изједначавање Светих тајни које се савршавају у телу Цркве са обредима познатих јеретичких група, што би довело до неодређеног релативизовања или потпуног занемаривања граница Цркве. Према томе, Седми васељенски сабор ни на који начин не може послужити као основ за савремене случајеве безусловног примања расколника или јеретика.

²⁶⁵ *Actio iii, in Lamberz, ACO ii/3.2, p. 232.*

ПОГЛАВЉЕ IX

РУКОПОЛОЖЕЊА КОЈА СУ ИЗВРШИЛИ ЈЕРЕТИЦИ

Уводне напомене

Признавање расколничких структура у Украјини и уручење томоса о аутокефалији (2019) предстојатељу „аутокефалне” Украјинске цркве Епифанију Думенку постали су повод за појаву текстова и студија који, са богословског становишта, одобравају или оспоравају овај потез Васељенске патријаршије. Да ли је остварена намера Васељенске патријаршије да доведе до црквеног помирења и исцељења постојећег црквеног раскола у Украјини још увек се процењује, а само ће време јасно показати резултате.

Мој лични утисак, заснован на објављеним текстовима које сам имао прилике да прочитам, јесте да су многи од њих написани у оквирима фанарско-московског биполаризма, са настојањем да се искључиво подржи један или други пол, уз одсуство и на штету богословља. Такав приступ свакако се не може назвати богословљем, јер постоји јасна квалитативна разлика између богословља и политике. Од самог почетка, наиме, не настоји се да се решење проблема пронађе прецизном анализом онога што је дефинисано и утврђено у црквеном предању, већ се покушава конструисати и предложити одговор користан свакој страни, посредством селективног тумачења епизода из историје Цркве, које се углавном издвајају из свог историјског и еклисиолошког контекста и представљају једино ради „богословске” потврде унапред заузетих ставова. Овакав начин вођења богословске расправе, међутим, не само да не може довести до толико жељеног црквеног јединства, већ на крају још више продубљује већ постојећу поделу. Очигледно је, наиме, да богословље не познаје „полове” и да не може бити инструментализовано у геополитичке сврхе.

Иако овај текст нема намеру да се непосредно бави питањем украјинске аутокефалије, овде ће бити изложене само неке уводне напомене које показују да су, још од почетка управљања кризом, учињене значајне структурне грешке. Последица тога јесте да је, једнострано и без обезбеђене свеправославне сагласности, томос о аутокефалији додељен нерегуларној црквеној структури.

Такозвано „украјинско питање” разматрано је као да се тиче једнообразних случајева расколника који, кајући се, желе да се врате у

општење саборне (универзалне) Цркве. Међутим, да би се нека црквена група могла назвати „расколничком”, претпоставља се да је она претходно прекинула општење са саборном Црквом. У случају украјинских расколника, осим тога, постоје и саморукоположени „епископи”²⁶⁶ (можда чак и некрштени), што очигледно онемогућава да се сви сврстају у исту категорију и да се према њима примени једнообразан поступак. Стога можемо разликовати три различите врсте епископа (са наводницима и без њих): епископе који су ваљано примили канонски епископат од Московске патријаршије, а затим створили раскол; епископе који су рукоположени након настанка раскола; и, најзад, самопроглашене „епископе”. Према томе, јединствена ознака „расколници”, која се без разлике примењује и на саморукоположене „епископе”, у најмању руку открива недостатак богословске озбиљности и жељу да се питање брзо реши на површној основи, без неопходних канонских предуслова.

На основу свега до сада изложеног, спонтано се намеће следеће питање: да ли је могуће да томос о аутокефалији, који је акт чисто административне природе, истовремено додели и епископску благодат људима који је никада нису примили? С друге стране, етнорасни

²⁶⁶ Као вредан пажње наводим један историјски догађај за који постоји и аудио-визуелна документација: у суботу, 19. октобра 2019. године, круг богослова „Methexis” организовао је научни скуп на тему украјинске аутокефалије, одржан у културном центру Атинске архиепископије. Као излагачи су учествовали: блаженопочивши митрополит црногорски Амфилохије Радовић, епископ авидоски (данас митрополит криниски) Кирилос Катерелос, архимандрит Григориос Папатомас, архимандрит Симеон Гагатик и професорка Ирини Христинаки. После друге сесије уследила је расправа са питањима, током које је покренуто и питање постојања или непостојања нурукоположених лица у новој црквеној структури. На изричито питање упућено епископу Авидоса, он је одговорио да нурукоположених нема, јер сви своју хиротонију изводе од бивших епископа Московске патријаршије. Поводом тога, блаженопочивши митрополит црногорски Амфилохије снажно је нагласио да не би требало тврдити да нурукоположених нема, јер се он сам темељно бавио тим питањем заједно са митрополитом бачким, када је Српска патријаршија била позвана да испита могућност признавања једног епископа (случај је навео по имену), кога су рукоположила два украјинска епископа. Оно до чега су дошли у свом истраживању блаженопочивши црногорски митрополит је изнео током скупа, рекавши: „чињеница је да у овој јерархији постоје нурукоположени, то је сигурно”, при чему се конкретно позвао на линије прејемства Василија Липковског из 1920. и Василија Пољског из 1942. године. Занимљиво је да се нико од оних који су заступали супротан став није усудио да одговори на излагање блаженопочившег митрополита. Случај Василија Липковског и постојање саморукоположених епископа разматрао је и један јерарх Васељенске патријаршије, митрополит сардски Максим (Maximos di Sardica, Συλλογὴ μελετῶν καὶ κειμένων, Epektasi, Atene 1998, где се налази посебна обрада овог питања, нарочито у студији „La questione ecclesiastica ucraina”).

мотиви саборски свргнутог и анатемисаног Филарета Денисенка (и оних које је он рукоположио) не могу се једноставно подвести под категорије предвиђене правилима о расколу; овај конкретан случај може се, на одговарајући начин, упоредити са случајевима грчке и бугарске аутокефалије. Посебно, у вези са питањем етнофилетизма, треба подсетити на одлуку Цариградског сабора из 1872. године, која крајње строго осуђује сваки облик етнофилетизма и која се, управо због те строгости, не може аутоматски примењивати као критеријум за процену каснијих случајева обележених другачијим еклисиолошким контекстом. Разматрање неког црквеног питања и икономија која је са њим повезана добијају другачији облик ако не постоји претходна саборска одлука; у супротном, питање улази у оквир већ одржаног сабора, па самим тим и саборског приступа и одлуке. Ова разлика присутна је на свим васељенским саборима, чији је крајњи циљ увек био васпостављање црквеног јединства и измирење саборне Цркве, не у апстрактном смислу, већ на темељу православне вере.

Василије Велики је ову посебну разлику јасно нагласио у свом писму Никопољцима²⁶⁷. Тумачећи овај одломак, који је прочитан током рада Седмог васељенског сабора, Свети Тарасије указује на црквену неприхватљивост рукополагања од „нечистих руку” онда када постоје православни (канонски) епископи: „Такво је, наиме, учење отаца. А ако буде саборског изјашњења и сагласности Цркава о правој вери, онај ко се усуди да буде рукоположен од нечистих јеретика биће свргнут”²⁶⁸. Ово разликовање не значи да се природа или идентитет Цркве мењају нити да се покајање више не прихвата; смисао је у томе да, када расколници или осуђени јеретици не поштују јасан и изричит саборски став, они тиме презиру саму ту духовну установу Цркве. Управо то презирање потом постаје „кључ” тумачења којим се погрешно схвата читав црквени живот у свим његовим пројавама. Какву пастирску гаранцију може да понуди такав опортунизам? Наравно, Црква саборно окупљена ова питања сваки пут испитује и просуђује појединачно, од случаја до случаја. Једноставно, свако лоше управљање у оквиру погрешно схваћене икономије производи огромне негативне последице са којима ће се Црква неизбежно сустрети у будућности у виду нових подела, чинећи сваку перспективу поновног сједињења изузетно тешком. Сва ова пометња настала је зато што у одређеном тренутку неки епископи

²⁶⁷ Basilio il Grande, Epistola 240, Ai presbiteri nicopolitani, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 32, coll. 893c-897b.

²⁶⁸ Concilium Nicaenum ii, Actiones i-iii, in E. Lamberz (a cura di), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), series ii, vol. 3.1-3.2, De Gruyter, Berlino 2008-2016, p. 108.

нису умели да разликују богословље од политике, црквено јединство од бројчаног уједињавања.

Митрополит волоски Игњатије, председник Синодске комисије за међуправославне и међухришћанске односе Грчке цркве, у свом излагању на ванредном Сабору јерархије Грчке цркве (12. октобра 2019) изјавио је: „Расправа о ваљаности рукоположења и о поступању епископа не може се водити занемарујући чињеницу да се пред нама налазе милиони душа за које сносимо одговорност”²⁶⁹. Чини се да ова реченица у себи скрива личну жељу да се, у оквирима једне „неодговорне одговорности”, ово „отворено питање” реши што је могуће брже, без узимања у обзир светотајинске неутемељености нове структуре. Како другачије протумачити овакво позивање на пастирску „одговорност” када се милиони душа, према речима самог архијереја, предају на „пастирску” бригу свештеника лишених светотајинске благодати и, у стварности, неспособних да делују у име саборне Цркве? Ако се испитивање ситуације задржи само на површини и не продре у суштину богословског проблема, сваки покушај његовог решавања биће подједнако површан.

У том смислу, постало је уобичајено да се светим канонима приступа управо онако како адвокат приступа члановима Кривичног законика и Законика о кривичном поступку, тражећи утилитарно оне одредбе које служе његовом клијенту. У црквеном контексту често управо те особе јавно изјављују да је „Црква изнад канонских одредаба”, произвољно постављајући Цркву и свете каноне у супротстављену дихотомију, као да каноне није установила сама Црква ради очувања свог живота и идентитета, него су јој наметнути споља. Када се постављају богословски вештачка питања или непостојеће лажне дихотомије, погрешно тумачење правила постаје неизбежно. По својој природи, канони се, ако се издвоје из догматског контекста у ком су настали, не могу правилно тумачити, па постаје немогуће да се преко њих обликује духовни живот Цркве. Чињеница да је Црква у изузетним и посебним околностима историје, околностима које нам у неким случајевима могу бити и непознате, поступала на одређене пастирске начине ни у ком случају се не може претворити у „преседан”, у грађанскоправном значењу те речи, тако да историјски преседан аутоматски и а priori оправдава понављање исте праксе и уздиже је на ниво правила опште (саборне) важности. На ово је, уосталом, указао и Свети Никодим Светогорац тумачећи и коментаришући 68. апостолски канон, где запажа:

²⁶⁹ <https://acadimia.org/nea-anakoinoseis/epikairo-arthro/715-dimitriados-ignatios-i-oukraniki-aftokefalia-kai-i-efthyni-ton-psyxon>.

„Такви догађаји су ретки и настају услед посебних околности, без канонске акривије, а оно што се дешава у посебним околностима и ретко не представља закон Цркве [...]. Оно што је противно канонима не може се узимати за пример”²⁷⁰.

Треба, осим тога, запазити и следеће: начин на који делује неки помесни сабор или, шире посматрано, сабрање епископа није нужно и у сваком случају обележен непогрешивошћу Цркве, која је духовни дар. Црква је, наиме, непорочна и непогрешива као светотајинско Тело Христово, и то је неоспорна онтолошка истина. Међутим, појединачне помесне црквене управе не уживају аутоматски и а priori то својство, јер није реткост да се занемарује ово непролазно светоотачко и саборско предање које се, када већ није игнорисано, често третира као бесмислица или саблазан. Парафразирајући речи познатог професора философије Хуга Тристрама Енгелхарта, богословље „или ће у свом традиционалном облику бити саблазан за свет или ће, у својој секуларизованој верзији, бити промашај теме”²⁷¹.

Стога се, посматрајући историјску прошлост, често може утврдити да се црквена управа није увек изражавала „мудро и разборито”, како се то стереотипно говори. Постојали су „црквени” преступи који никада не би смели да буду поновљени. Покушај да се савремена пракса накнадно изједначи и оправда само позивањем на историјске преседане открива извесну методолошку површност и недовољну научну утемељеност у начину извођења закључака.

До сада написани текстови углавном су настојали да одговоре на следећа питања: да ли Украјина канонски припада Московској или Цариградској патријаршији; да ли је начин на који је додељена аутокефалија био одговарајући; да ли апелација (еклитон) има правни карактер ограничен искључиво на територију цариградске јурисдикције или има васељенски домет; и, најзад, да ли апостолско прејемство у новој аутокефалној структури треба схватити као прејемство вере, светотајинског чина или као спој та два елемента. У покушају да се оправда прихватање ових нових епископа, „извучени” су и

²⁷⁰ Agapios ieromonaco - Nicodemo del Monte Athos, Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιάς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθόδοξων Ἐκκλησίας ἤτοι πάντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (“Pidalion”), Aster (Al. & E. Papadimitriou), Atene 1957, p. 91.

²⁷¹ Првобитна формулација односи се на биоетику и гласи: „Када се нека религија прилагоди захтевима секуларне културе, више нема шта да понуди осим онога што је већ доступно у секуларној моралној философији. Хришћанство и његова биоетика или ће остати саблазан за секуларни свет, или ће, када се секуларизују, постати ирелевантни. На крају крајева, ако се жели друштвена правда, секуларна философија то може постићи подједнако добро, ако не и боље, од хришћанске моралне теологије – што признају и многи хришћански етичари” (Н. Т. Engelhardt, Τα θεμέλια της Βιοηθικής Μία Χριστιανική θεώρηση, Armos, Atene 2007, p. 20).

употребљени историјски случајеви рукоположења која су извршили јеретици, а која је саборна Црква потом прихватила без нових рукоположења. Ови веома специфични примери наводе се и понављају у бројним текстовима који се баве украјинским питањем, али готово увек ван свог првобитног историјског контекста, или чак потпуно деконтекстуализовано, а нарочито без јасног одређења шта се подразумева под појмом „јеретик”. Једноставно се говори о „рукоположењима која су извршили јеретици”. На тај начин износе се нетачни историјски подаци, који доводе до непримерених поређења са савременим ситуацијама.

У овом чланку покушаћемо да у општим цртама представимо историјски контекст ових конкретних случајева, како бисмо разјаснили како и зашто су се догодили, да ли су међусобно повезани и да ли је њихова употреба заиста еклисиолошки оправдана у данашњим питањима. Треба нагласити да су релевантни елементи тумачења већ изложени у претходном чланку објављеном у овој књизи, под насловом „Седми васељенски сабор, Вулизмас и савремена тумачења”. Пре него што пређемо на представљање историјског контекста сваког појединачног случаја, неопходно је испитати значење појма „јеретик”, јер је оно пресудно за правилно разумевање текстова. Ако се та тачка претходно не разјасни, нажалост, неизбежно се пада у погрешна тумачења.

Двоструко значење појма „јеретик”

Појам „јеретик”, упркос свом данашњем једнозначном значењу, у текстовима Отаца и у саборским актима ипак има двоструко значење, због чега је неопходно јасно разликовати јеретике који су формално осуђени од стране сабора од оних који, иако заступају неправославне ставове, још нису били предмет саборске осуде²⁷².

Ако се различита значења овог појма, у контексту предсаборског и послесаборског расуђивања, не разјасне и не протумаче на одговарајући начин, неизбежно настају забуна и погрешни закључци.

²⁷² О овој разлици видети студију Οι Κολλυβάδες και ο Δωρόθεος Βουλησιμάς. Τό ζήτημα της “ἀνακρίσεως τοῦ” Πηδαλίου καὶ τοῦ Κανονικοῦ, Erisma, Monastero della Panagia Chrysopodaritissa di Nezera, Chalandritsa (Acaia) 2020, pp. 661-670, где се налази релевантно потпоглавље под насловом „Историјско-канонско сагледавање разлике између осуђених и неосуђених јеретика”; видети и V. Touloumtsis, Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου, Η πίστη ως θεμέλιο ενότητας της Εκκλησίας, Atene 2022, pp. 235-265.

Савремени пример такве забуне – како би и читалац који није стручњак лакше разумео ову разлику – пружа недавна пандемија ковида 19, током које су поједини учитељи вере, епископи и свештеници (остављајући, ради једноставности, по страни свет академског богословља) износили ставове о Светој евхаристији и разним питањима повезаним с њом – као што је употреба свете лажице – који су, зачудо, подсећали на аргументацију старих јересијарха. У исту логику спадају и ставови којима се настоји утемељити „примат” и „епископоцентризам”, а који, полазећи од унутартројичних разматрања о наводном онтолошком првенству Оца у односу на Сина итд., поново износе – понекад посредно, понекад изричито – аргументацију типичну за аријанство. Нажалост, ово се не говори ни преувеличано ни неодређено, а свакако није реч о пуким непрецизностима у изражавању (којих такође не би смело да буде). Реч је, напротив, о јасно одређеним херменеутичким претпоставкама које утемељују и носе овакву аргументацију и које се кроз њу недвосмислено испољавају. Свештеници и епископи који заступају такве ставове, у светлу саборске и светоотачке свести, били би означени као јеретици, пошто се јасно удаљавају од предања и вере Цркве, па би због тога били позвани на одговорност пред неким будућим црквеним сабором који би се тим питањима бавио. Да не би било неспоразума, речено ни на који начин не подразумева да су допуштена погрешна богословска тумачења – барем у оквирима православног богословља – о губитку благодати, неваљаности Светих тајни или *de facto* опадању тих лица од тела Цркве.

У предсаборском периоду појам „јеретик” једноставно означава очигледно одступање од аутентичне вере Цркве, коју су током векова изражавали Оци и сабори и која се кроз време живи као живо Предање. Само у таквом контексту црквени сабор, као благодатни орган Цркве, може да обустави раније додељену благодат ако утврди догматско одступање које нарушава сам живот Цркве. Пре саборског расуђивања, јеретички епископи који исповедају и поучавају новим учењима у виду јереси у извесном смислу и даље остају унутар црквеног тела, попут кукоља на њиви, и савршавају ваљане и стварне Свете тајне све док делују у оквирима саме Цркве. Насупрот томе, непокајани став јеретичких епископа пред посебно сазваним црквеним сабором доводи до саборске осуде, њиховог коначног свргнућа и анатемисања, што означава прекид апостолског прејемства, њихово искључење из Цркве и, последично, неваљаност Светих тајни које они савршавају, јер Црква, чији су Символ вере одбацили, више не делује кроз њих. Вредно је запазити да се и пре саборске осуде одступање од вере Цркве и поучавање другачијем учењу не третирају само као другачији херменеутички приступ, већ као дрско супротстављање црквеном

јединству, будући да Црква почива на темељу праве вере кроз коју се у Христу познаје Тројични Бог. Стога, као што јасно показују саборски акти и одговарајући извори, „јерес” не означава искључиво заједницу која је већ саборски осуђена и одвојена од општења вере и благодати Цркве. У случају јереси која још није званично осуђена на сабору, мисли се на појаву и постојање новог учења које се јасно разликује од вере и Символа вере саборне Цркве и које, док се не разреши, постоји као проблематичан богословски став унутар црквеног тела. Одговорност православних епископа јесте да сазову сабор, јер су они благодатни институционални носиоци православног учења Цркве. Потрес, проблеми и поделе које изазива то ново учење представљају, дакле, разлог да се затражи сазивање сабора који ће та питања разрешити богословски.

У закључку, кад год у историји Цркве наиђемо на случај прихватања јеретичког епископа по икономији, реч је о епископу који није саборски осуђен. Насупрот томе, када је реч о већ осуђеним јеретичима, Доротеос Вулизмас, ауторитативни канонски тумач, запажа:

„Потпуно неуређени и у свему без поретка, они који су се сасвим одвојили од Главе и постали неподобни за свештену службу, јесу као осуђени јеретици. Стога речи оних који их прихватају треба одбацити као неутемељене. Али то се односи на ова питања”²⁷³.

Из овога се види да, ако се сваки пут не разјасни прецизно значење појма „јеретик” (односно да ли се мисли на осуђене јеретике или на оне који још нису осуђени), није могуће богословски правилно тумачити текстове, јер таква непрецизност доводи до мешања веома различитих случајева.

Историјски контекст рукоположења која су извршили јеретици

*1. Енкратити*²⁷⁴

²⁷³ Οἱ Κολληβάδες καὶ ὁ Δωρόθεος Βουλγησμάς, cit., p. 699.

²⁷⁴ Енкратити (од старогрчког ἐγκρατεῖς, што значи „узддрљиви” или „они који се савлађују”) били су хришћанска група коју је рана Црква сматрала јеретичком. Појавили су се у II веку и били под утицајем аскетских и дуалистичких тежњи. Њихово схватање одликовало се снажним противљењем браку, употреби меса и вина, мотивисаним идеалом чистоте и одвајања од материјалног света. Изгледа да су поједини аспекти њихових веровања били под утицајем гностичког дуализма, који је материјални свет сматрао суштински злим. Црква је енкратите осудила као јеретике. Хришћански писци попут Иринеја Лионског, Тертулијана и Јевсевија Кесаријског оштро су критиковали њихова учења. Њихов крајњи став према аскези сматран је супротним хришћанском учењу о равнотежи материјалног и духовног живота. Енкратити се нису успели трајно учврстити као покрет и распали су се на мање групе. Неки од њихових идеала преживели су у каснијим аскетским покретима.

Неки тврде да је Василије Велики прихватио рукоположења извршена ван Цркве, нарочито у расколу енкратита. Ови тумачи се ослањају на Василијево писмо упућено иконијском епископу²⁷⁵, Светом Амфилохију, у коме одговара на различита питања. Нажалост, Амфилохијева писма Василију нису сачувана, што онемогућава да се њихова расправа у потпуности разуме. Ипак, на основу Василијевог одговора може се закључити да је Амфилохије тражио појашњење о томе да ли је потребно поново крштавати (анабаптизам) лица која долазе из расколничких и јеретичких група активних на подручју његове епархије. Као потврду тога примећујемо да је у канонским збиркама Пидалион и Ралис–Потли ово конкретно канонско писмо Василија уврштено у одељак под насловом „Ко се поново крштава?“. То јасно показује да оно није повезано са питањем прихватања јеретичког клира (епископа и презвитера), већ се конкретно односи на Свету тајну крштења, чији се услови разматрају с обзиром на то када треба применити мерило канонске акривије, а када пастирске икономије.

Објашњавајући то, Свети Василије даје предност примени акривије, то јест поновном крштењу, али истовремено има у виду да су неки епископи Мале Азије понекад прибегавали пастирској икономији из посебних разлога. Овде појам „обичај“ (ethos) не означава неку неодређену навику, већ конкретно пастирско поступање условљено посебним локалним околностима. Василије затим каже да, ако акривија из неког разлога омета улазак тих људи у тело Цркве, тада – и само тада – јасно препоручује икономију, истичући тако сотириолошку вредност укључивања људи у општење Цркве, јер ван Цркве нема могућности спасења („Бојим се, наиме, да у нашој ревности да их убедимо у нужност поновног крштења не спречимо многе да се спасу због строгости нашег става“). Најзад, када се неки епископ поново успостави у општењу саборне Цркве, аутоматски и без даљих поступака признају се и крштења која су у међувремену обављена у расколу, а дотични лаици сада се сматрају члановима Цркве прихватањем покајања свог епископа („Не можемо их више одвајати од Цркве, као да сада установљавамо ново правило општења с њима, пошто смо већ примили њихове епископе“). Василије Велики, говорећи конкретно о енкратитима, изричито каже да их треба поново крштавати:

„Треба разумети преступ енкратита, јер су, да би постали неприхватљиви Цркви, покушали да присвоје крштење, уводећи га као нешто своје, и тако су искварили и сопствени обичај. Сматрам, дакле, да, пошто о њима не постоји никаква јасна одредба, треба да одбацимо

²⁷⁵ A. G. Rallis - M. Potli, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, vol. 2, Atene 1854, p. 89.

њихово крштење и, ако га је неко од њих примио, да га поново крстимо када приступи Цркви.”

Овај захтев он заснива и на чињеници да не постоји другачија канонска одредба о начину поступања према тој конкретној заједници („О њима ништа није јасно прописано”).

Исто понавља и у 47. канону, у ком више јасно не оставља простор за икономију о којој је говорио у првом канону („Ми, међутим, из једног разлога поново крштавамо ове: енкратите, сакофоре, апотактите, новацијане и катарѐ”). Описује их као „изданаκ истих маркионита”. Штавише, наглашава и изричито тврди да у овим случајевима не постоје околности које би допуштале примену икономије, јер вера коју исповедају има непосредне последице по тројично учење, дотле да Бога представља као творца зла („Они који Бога представљају као узрочника зла, као Маркион и остале јереси”). Василије чврсто остаје при овом ставу и предлаже да он буде потврђен саборском одлуком, како би Црква имала званичан и јединствен одговор за сличне ситуације које би се могле поновити у будућности²⁷⁶.

Према томе, ако се нека група налази изван Цркве, пастирска икономија не може се применити чак ни на крштење, а тим пре не на Свету тајну свештенства. Поред тога, на почетку првог канона, где Василије прави троструку разлику између јереси, раскола и парасинагоге, он износи следеће важне тачке:

1. Крштење обављено у јереси мора бити у потпуности одбачено као непостојеће и поновљено, а да се то не сматра другим крштењем.

2. Крштење које су обавили они који су се одвојили од Цркве расколом, напротив, треба прихватити „као да су још увек из Цркве”.

²⁷⁶ Видети и коментар Светог Никодима на 47. канон Светог Василија: „Ако је овај божански Отац свој први канон установио по икономији [то јест из практичних или пастирских разлога], према анонимном тумачу канона, прихватајући крштење енкратита и новацијана [следећи у овом случају Оце Азије који су га прихватили], у овом канону, исправљајући оно што је у датом контексту било одлучено по икономији, изјављује да сви енкратити, сакофори, апотактити [о којима видети белешке уз 25. канон Шестог сабора] и новацијани морају бити поново крштени. И премда је код Азијаца и Римљана поновно крштавање таквих лица било спречено из разлога икономије, његово мишљење, каже он, треба сматрати меродавним и важећим, јер је њихова јерес огранак маркионитске, која се гнуша брака и вина и Бога назива творцем зла. Стога, ако се ово мишљење сматра прихватљивим, треба сазвати сабор епископа како би оно, као појединачно мишљење, постало општи и непроменљиви канон. Тако ће они који их поново крштавају моћи то да чине без опасности, а онај ко одговара на питања о овој теми имаће поуздано упориште у канону” (Pidalion, cit., p. 617).

3. Они који се, покајавши се, враћају из парасинагоге треба поново да буду примљени у Цркву без понављања Свете тајне крштења. Парасинагога се сматра најблажим обликом одвајања од црквеног општења. За епископе и свештенике каже се да „често и они који су се у извесној мери придружили побуњеницима, када се покају, поново бивају примљени у исти чин”. Прилог „често” показује да, када се свештеник покаје и затражи да поново буде примљен у општење Цркве, није загарантовано да ће бити прихваћен са својим свештеничким чином, који је ипак примио од саборне Цркве. Наиме, постоји могућност да покајник, због своје догматске непоузданости, не буде враћен у свештенички чин, него буде примљен само као лаик, и то искључиво из сотириолошких разлога, како би могао да учествује у божанским Тајнама Цркве.

Сваки случај се, дакле, процењује појединачно и ниједна ситуација не сме да се постави пред Цркву као „свршен чин” који би је аутоматски приморао на примену пастирске икономије. Ипак, неки тумачи, ослањајући се на реченицу: „Знам да смо браћу блиску Зоину и Сатурнину, која припадају том реду, примили на епископске катедре”, погрешно су закључили да је Василије прихватао рукоположења извршена у енкратитском расколу, примајући њихове епископе без поновне хиротоније, и да је стога признавао „Зоина и Сатурнина као епископе”²⁷⁷. Такво површно тумачење ствара лажан утисак да је Василије Велики имао двосмислен став према енкратитима, до те мере да противречи самом себи чак и у оквиру истог канона. Међутим, из Василијеве реченице не произлази да он конкретно говори о Зоину и Сатурнину као о издвојеним случајевима. То би се теоријски могло претпоставити само када би формулација гласила: „Познајем Зоина и Сатурнина...”. Али реченица се не односи на Зоина и Сатурнина, већ на њихову „браћу блиску Зоину и Сатурнину”. Као што, на пример, изрази „они око Арија, они Несторијеви, они Манијеви, они Мелетијеви [Ликопољског] итд.” не означавају саме Арија, Несторија, Манија и Мелетија, већ њихове следбенике и присталице, тако се и овде Василије не односи на Зоина и Сатурнина, него на њихову сабраћу епископе, који су се дали завести учењима поменутих представника гностицизма и крајњег енкратизма и били убројани у ту групу. Они који се називају „браћом” били су епископи Цркве који су се касније догматски преусмерили и постали носиоци енкратитских тенденција, што их је на извесно време одвојило од саборне Цркве и довело до прекида црквеног општења православних епископа с њима. Ипак,

²⁷⁷ Vescovo Cirillo di Abydos (oggi metropolita di Krinis), Η Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ουκρανίας, in «Δωδεκάμησος», n. 23, luglio-dicembre 2019, p. 56.

покајнички су се вратили и били примљени на своје епископске катедре. Свако ко познаје терминологију коју Василије користи у својим делима и писмима разуме да он не би назвао својом браћом нерукоположене „свештенике”. Он употребљава формулу „најљубљенија браћа и саслужитељи”²⁷⁸. Пре свега, утврђено је канонско начело да је научно неприхватљиво као ваљан аргумент користити оно што није изричито и јасно наведено. У сваком случају, ако проучимо све каноне овог Светог Оца, а још више целокупно његово дело, заблуда у погледу прихватања свештенства ван Цркве постаје очигледна. На основу тога, и имајући у виду да Василије Велики чак и у случају парасинагоге, где се претпоставља ваљано и стварно свештенство, поставља питање прихватања одговарајућег свештеничког чина, јасно је погрешно тврдити да Василије прихвата рукоположења извршена у енкратитском расколу.

Али постоји још једна тачка коју треба разјаснити, при крају канона, у вези са враћањем бивших енкратита на епископске катедре, што савремени истраживачи погрешно тумаче као признавање свештенства које потиче из раскола. Решење је једноставно: под „епископском катедром” не подразумева се епископски чин, већ епископско седиште, односно нека митрополија или епархија. На то се односи Атанасије у свом писму Руфинијану, тексту који и Седми васељенски сабор преузима и тумачи као „место у клиру”²⁷⁹. Дакле, није реч о клиру који је „некрштен, немиропомазан, нерукоположен”²⁸⁰. Једноставно речено, питање није да ли су та лица епископи или нису, него да ли ће их Црква поново примити у своје окриље као епископе. За Василија Великог ово питање не би ни постојало да му нужно није претходило канонско рукоположење унутар Цркве. Према томе, теорија да Василије Велики признаје епископска рукоположења извршена током енкратитског раскола не налази потврду у ономе што је речено у првом канону. Враћање бивших расколничких епископа на епископске катедре тумачи се као прихватање њиховог покајања и, по икономији, као њихово поновно постављење на одговарајуће катедре, јер су већ били канонски епископи Цркве пре раскола од којег су се у једном тренутку добровољно удаљили.

2. Донатисти

Настанак донатистичког спора дугује се, пре свега, питањима која су проистекла из Диоклецијановог прогона и која су утицала на

²⁷⁸ Видети, на пример, Basilio il Grande, Epistola 200, Ad Anfilochio, vescovo di Iconio, in Migne, PG 32, coll. 733a-736a.

²⁷⁹ Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 82.

²⁸⁰ Vescovo Cirillo di Abydos, op. cit., p. 35.

односе између Африке и Рима. Друго, управо су у оквиру тих нарушених односа настале богословске разлике. Никос Мађорос, професор канонског права на Аристотеловом универзитету у Солуну, у вези с тим запажа:

„Донатистички спор био је управо израз једног промишљања са специфичним богословским, друштвеним и политичким последицама, које је, између осталог, утицало на обликовање односа између Цркве и државе”²⁸¹.

Према истакнутом патрологу Стилијаносу Пападопулосу, настанак овог конкретног покрета треба тражити у крајње непријатељским односима

„северноафричког становништва према Римљанима, које су сматрали кривим прогонитељима (са којима је канонска Црква сарађивала или се слагала) и освајачима који су се налазили у њиховој отаџбини да би угњетавали сиромашне, немилосрдно их опорезивали и приморавали на бедан животни стандард и друштвене услове”.

На тој основи он тврди да је

„донатизам био нека врста народног отпора и покрет националних и друштвених захтева”²⁸².

Да би се добила јасна и потпуна слика овог конкретног случаја, потребно је имати у виду све што је претходно речено. На Картагинском сабору они који су се враћали из донатистичког раскола, укључујући и оне који су рукоположење примили у расколу, били су примљени без поновног рукоположења у своје одговарајуће свештеничке чинове.

Овај начин пријема заиста делује парадоксално у односу на оно што је утврђено у саборском предању Цркве.

Међутим, Свети Никодим Светогорац, тумачећи одговарајуће каноне Картагинског сабора, указује на разлог тог изузетка:

„Толики је био недостатак клира у Африци да се, како читамо у актима овог Сабора, у неким црквама није могао наћи ни ђакон, чак ни неписмен, а камоли презвитер или епископ. Због ове оскудице хришћани су се свакодневно жалили и туговали, па се Сабор, услед њихових жалби, прилагодио одлуком икономије (пастирске снисходљивости) и прихватио рукоположења донатиста”²⁸³.

²⁸¹ N. C. Maggioros, Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η Δονατιστική έριδα, Συμβολή nella ricerca των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας κατά την Κωνσταντινεία περίοδο, Byzantion, Salonicco 2001, p. 46.

²⁸² S. G. Papadopoulos, Πατρολογία, vol. 2, Atene 19992, p. 181.

²⁸³ Pidalion, cit., p. 496.

Питање је упућено Венерију Миланском и римском папи Анастасију, који је, „окупивши сабор у Италији, одбио рукоположења донатиста”²⁸⁴.

Занимљиво је не само оно што се наводи него и начин на који је то формулисано у 72. канону²⁸⁵ Картагинског сабора. У њему је Картагински сабор тражио

„у готово оправдавајућем тону да их [донатисте] прими у Африци, због велике потребе и нужде коју је имао за црквенослужитељима спремним да служе [...]; и због свих ових разлога икономије одлучено је да се њихово рукоположење прихвати, не као супротстављање сабору у Италији нити као кршење његове одлуке”²⁸⁶.

Дакле, реч је о веома посебном случају, са врло специфичним локалним обележјима, која се ни на који начин не поклапају са савременим еклисиолошким приликама.

3. Мелетије Ликопољски

Мелетије је био епископ Ликопоља у Тиваиди и 306. године свргнут је²⁸⁷ на сабору који је у Египту сазвао Петар Александријски из два разлога: прво, зато што је вршио прекомерна рукоположења свештеника у упражњеним епархијама или у онима чији су митрополити били заточени услед Диоклецијановог прогона; друго, зато што је од Петра захтевао строжи став у погледу покајања палих. Ово неслагање поделило је редове клира, па су се једни приклонили Мелетијевој строгости (мелетијански раскол), док су други стали уз блажи Петров став²⁸⁸. Мелетије је успоставио паралелну јерархију од тридесет епископа, а раскол је на крају исцељен на Првом васељенском сабору.

У овом случају, иако се на први поглед може учинити да постоји сличност са случајем рукоположења Филарета Кијевског, вреди нагласити две тачке које ова два случаја суштински разликују. Прво, исцељење раскола није спроведено једнострано нити од стране једне помесне Цркве (Александријске цркве), већ га је извршио васељенски сабор, што сведочи о свеpravославној сагласности помесних Цркава. Друго, посебну пажњу треба обратити на начин на

²⁸⁴ T. C. Yiangou - C. Prodromitis, *Κανονικόν*, Mygdonia, Saloniceo 2009, pp. 185-186.

²⁸⁵ Овај конкретни канон је 72. у Pidalion-у, а 68. у збирци Rallis-Potli.

²⁸⁶ Pidalion, cit., p. 501.

²⁸⁷ Papadopoulos, op. cit., p. 64.

²⁸⁸ Видети Epifanio di Cipro, Πανάριον, in K. Holl (a cura di), Epiphanius, voll. 1-3: Ancoratus und Panarion (Die griechischen christlichen Schriftsteller 3), Hinrichs, Lipsia 1933, p. 143: „Мноштво се поделило: једни су следили Мелетија, међу њима епископи, монаси, презвитери и људи других чинова; веома мало њих остало је уз Петра, архиепископа, међу којима неколико епископа и још понеки.”

који су мелетијански епископи на крају примљени: без поновне хиротоније, али уз претходно читање молитве; не јавно, него на месту као што је олтар (тајна хиротонија); у оквиру крајње икономије, ради окончања раскола.

Ипак, мелетијански епископи задржали су само нижи епископски положај, како не би истовремено постојала два епископа на истој катедри и како им се не би приписао положај виши од положаја канонског епископа. Додељен им је другостепени положај у односу на канонског епископа: нису имали право да врше рукоположења, нису учествовали у Сабору као чланови, нису имали право да предлажу кандидате за архиепископски престо и уопште нису могли ништа да чине без канонске дозволе епископа.

Уређење свега тога налази се у 8. канону Првог васељенског сабора²⁸⁹, који, према речима Светог Никодима, заповеда „да се не допусти ова бесмислица да у једном граду буду два епископа”²⁹⁰. Све је то детаљно изложено у једном Атанасијевом писму:

„А пошто је благодат Божја ослободила Египат од оне јереси, хуле и поделе коју су изазвали они што су се усудили да раздвајају и деле народ коме је свише дарован мир, остало је питање Мелетијеве побуне и оних које је он рукоположио. О томе вам, драга браћо, излажемо шта је Сабор одлучио.

Одлучено је да се према Мелетију, иако по најстрожем суду ни на који начин није био достојан снисхођења, Сабор понесе са већом благошћу. Наређено му је да остане у свом граду, без икакве власти да рукополаже, посвећује или се појављује у другим областима или градовима изван свог, задржавајући само почасни назив.

²⁸⁹ „Што се тиче оних који су се некада сами називали ‘чистима’ [катарима], а сада приступају саборној и апостолској Цркви, Свети и велики сабор је одлучио да, ако су рукоположени, могу остати у клиру. Пре свега, потребно је да писмено изјаве да прихватају и следе догмате саборне и апостолске Цркве, то јест да ступају у општење и са онима који су склопили други брак и са онима који су пали у време прогона, за које је одређено време покајања. Они, дакле, у свему морају да се придржавају догмата саборне Цркве. Тамо где се налазе само они, рукоположени по селима или градовима, и налазе се у клиру, наставиће да задржавају свој положај. Међутим, ако неки приступају тамо где већ постоји епископ или презвитер саборне Цркве, јасно је да ће епископ Цркве задржати епископско достојанство, док ће онај који се међу такозваним ‘чистима’ назива епископом добити чин презвитера, осим ако епископ не сматра прикладним да му допусти да задржи назив епископа. Ако му то не буде угодно, биће му додељено место хорепископа [епископа нижег ранга за једно место] или презвитера, како би се сматрао делом клира. То је ради тога да у истом граду не буду два епископа” (Rallis - Potli, op. cit., p. 133).

²⁹⁰ Pidalion, cit., p. 134.

Они које је он нерегуларно рукоположио потврђени су у служби, под условом да остану у општењу са Црквом и да задрже своје достојанство и право да служе, али да у свему буду подређени онима који су у свакој епархији и цркви постављени под часним братом и нашим саслужитељем Александром. Нису имали никакво право да бирају или предлажу имена за клир нити да било шта друго чине без сагласности епископа саборне Цркве.

Што се тиче оних који под Александром, благодаћу Божјом и вашим молитвама, нису учествовали ни у каквом расколничком покрету, него су остали чисти у саборној и апостолској Цркви, њима је дата власт да постављају, бирају имена достојних клирика и поступају у складу са законом и црквеним поретком. Ако би неко у Цркви преминуо, новорукоположени би могли да га наследе, под условом да буду оцењени као достојни и изабрани од народа, уз одобрење и потврду епископа Александрије.

Ова одредба дата је свима осталима, али не и Мелетију, због његовог неуредног понашања и наглог и непромишљеног духа. Зато му није дата никаква власт ни овлашћење, како више не би могао да изазива сличне нереде. То су посебне и нарочите мере донете за Египат и за свету Александријску цркву”²⁹¹.

Ако се обрати пажња на еклисиолошки оквир који је поставио Први васељенски сабор, постаје очигледно да је еклисиолошки неприхватљиво да на истом месту постоје два епископа. А пошто није могуће да два епископа истовремено буду сматрана канонским, постоји опасност да канонски епископ буде гурнут на маргину као „неканонски”, чиме би исцељење пропало, а раскол се наставио, само у новом облику.

4. Мелетије Антиохијски²⁹²

Пре свега, ради правилне историјске реконструкције, треба разјаснити да Мелетије Севастијски, касније Антиохијски, није рукоположио Василија Великог за ђакона, како погрешно тврде они који се библиографски ослањају на историчара Сократа, чију је грешку исправио Василиос Стефанидис у својој студији *Correzioni storiche alla Storia ecclesiastica di Socrate* (стр. 109). Василија Великог је за ђакона и презвитера рукоположио Јевсевије Кесаријски. Спорна формулација, која је довела до неспоразума, гласи: „Свети Мелетије био је рукоположен од аријанаца, попео се на амвон и проповедао

²⁹¹ Atanasio il Grande, *Copia della lettera dei padri di Nicea contro Ario e quelli con lui*, in H. G. Opitz (a cura di), *Athanasius Werke*, vol. 2.1, De Gruyter, Berlino 1940, p. 5; e anche in BEPES 37 (1939), pp. 129-131.

²⁹² Нап. ур.: овај одељак, уз извесне измене, понавља текст већ наведен у Поглављу VIII ове књиге (§ 4.1. Мелетије Антиохијски).

једносуштност, а рукоположење није било одбачено²⁹³. Саме историјске чињенице расветљавају проблем и показују да није реч о рукоположењу од стране осуђених аријанаца, како би се на брзину могло закључити, већ о рукоположењу у оквиру саборне Цркве. Посебно, као што произлази из Вулизмасовог тумачења, наведена реченица не односи се чак ни на његово посвећење за епископа Севастije, већ на његов каснији избор и устоличење на антиохијски престо²⁹⁴. У сваком случају, научно није исправно тврдити да је Мелетије примио рукоположење од ванцрквене заједнице, које је потом прихватила саборна Црква, па чак и уз подршку Василија Великог, у времену у ком је Василијев однос према јересима историјски неспоран. Мелетије је 358. године²⁹⁵ посвећен за епископа од стране омијске струје (homoioi, то јест „слични”) и заменио је Евстатија, свргнутог због аријанских јеретичких ставова; то значи да је немогуће да су га рукоположили већ осуђени аријанци, а да је истовремено заузео упражњену епископску катедру свог претходника, свргнутог због аријанских ставова. Други елемент који говори у прилог каноничности његовог рукоположења јесте чињеница да га аријански епископи Севастije нису прихватили, остајући верни јеретичким ставовима Евстатија, што се не би догодило да су у Мелетију препознали истоверност. Године 360. предводник омијаца, епископ Акакије Кесаријски у Палестини²⁹⁶, позвао је Мелетија да ступи на антиохијски престо, где је једногласно прихваћен заједничком одлуком две постојеће стране, православне и аријански усмерене, јер се свака од њих надала да ће Мелетије подржати њене ставове²⁹⁷.

²⁹³ Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 92.

²⁹⁴ Видети Oi Κολλυβάδες καὶ ὁ Δωρόθεος Βουλφημάς, cit., pp. 656-658.

²⁹⁵ Видети Papadopoulos, op. cit., p. 445.

²⁹⁶ О Акакију Кесаријском видети K. V. Skouteris, Ιστορία Δογμάτων, vol. 2, Atene 2004, pp. 129-133.

²⁹⁷ Посебно је значајан за случај Мелетија коментар Доротеоса Вулизмаса. Доротеос је био страствени и систематски проучавалац канонских збирки и канонских питања и, због ове своје посебне специјализације, Патријаршијски синод под председништвом цариградског патријарха Неофита VII именовао га је ревизором и одговорним за канонска издања Патријаршије. У преписци са Светим Никодимом Светогорцем о питањима у вези са редакцијом Пидалиона, Вулизмас је, у конкретном контексту, позван да изнесе мишљење угледних тумача канона о овом питању. Видети Yiangou - Prodromitis, Κανονικόν, cit., p. 206: „Што се тиче случаја Мелетија Антиохијског, ревизор двеју канонских збирки сматра да су аријанци само учествовали у избору, односно гласању за Мелетија, а не у његовој хиротонији. Појам хиротонија, како наглашавају тумачи 1. апостолског канона Зонара и Валсамон, употребљавао се и у значењу гласања. ‘На много начина се доказује да Мелетије Антиохијски није био хиротонисан од јеретика, иако је понекад, због велике врлине овог човека, био чак и изабран од њих. У почетку, наиме, није био посвећен за епископа Антиохије, већ Севастije у Јерменији, после свргнућа Евстатија, како наводи Мелетије Атински у својој Storia Ecclesiastica

Са амвона је Мелетије, иако за Сина није употребио појам „једносуштан“, показао да следи никејску веру, што је довело до његовог прогонства од стране аријанаца.

Био је прогоњен због привржености Никејском символу вере, што је подстакло Василија Великог да га подржи и да шаље писма у његову корист, сведочећи о његовом Православљу²⁹⁸.

(књига i, поглавље ixv, одељак vi). Јасно је да су га посветили православни, пошто су га они и предложили. Нико, наиме, никада није написао или испричао да је на престо Севастije у Јерменији узведен руком јеретика, било оних који су већ били признати као такви било оних који још нису били осуђени. Теодорит у својој *Storia Ecclesiastica* (књига ii, поглавље xxvii) наводи да се светитељ, због тешкоћа на које је наишао у Јерменији, повукао на мирније место. Међутим, Аријеви следбеници, сматрајући га савезником својих учења, затражили су од цара Констанција да му повери управљање Антиохијском црквом. И православни, присталице апостолских догмата, прихватили су тај избор, знајући чврстину Мелетијевог учења, његов беспрекоран живот и богатство његових врлина. Због тога су се са великим усрђем потрудили да одлуку потпишу сви. Из тога следи да Мелетије није био посвећен од аријанаца, већ је само прихваћен уз сагласност свих православних, што потврђује и *Synodikon* (том 1 аката сабора, 263). На антиохијски престо постављен је као архиепископ Севастije у Јерменији. Теодорит додаје да су, по његовом доласку, били присутни не само чланови клира и верни Цркве, већ су и многи Јевреји и незнабошци похрлили да виде славног Мелетија.⁹ Видети и ivi, p. 187: ‘Мелетије је, како наводи Теодорит, док је управљао једним градом у Јерменији, наишао на тешкоће због непријатељског понашања својих потчињених, па је потражио мир преселивши се на друго место како би време проводио у спокоју. Следбеници Аријеве странке, сматрајући га истомишљеником и саучесником у њиховим учењима, затражили су од Констанција да му повери управљање Антиохијском црквом. Због тога *Synodikon* наводи: “Када је антиохијски престо био упражњен, и аријанци и православни изабрали су архиепископа Севастije у Јерменији.” Дакле, као што се види, аријанци су гласали заједно са православнима, али нису хиротонисали Мелетија за епископа Антиохије. Оно што се, наиме, у првом акту седмог заседања износи од некога од присутних у Риму или од било ког другог лица, да је Мелетије Антиохијски био посвећен од јеретика, мора се разумети не као формална хиротонија, већ као гласање или именовање. То је смисао који се подразумева. Пошто је током четрдесет пет година постојало мешање аријанаца и православних, како наводе и Теодорит и акти сабора, било би тешко доказати да је Мелетије био посвећен од аријанаца. Не мислим да је исправно рећи да је хиротонија Мелетија Севастијског у Јерменији извршена од лица која су већ била осуђена као јеретици, већ пре рукама мешовитих група или оних који још нису били званично осуђени, дакле јеретика који још нису били пресуђени.”

²⁹⁸ У следећем одломку из писма видимо како Василије Велики са братском љубављу брани праву веру Мелетија, којег сматра истинским сапричасником у литургијском општењу. Он разјашњава да је Мелетије жртва клевета оних који, желећи да му нанесу штету, представљају њега као савезника и присталицу аријанске јереси. Међутим, саме клевете које потичу од аријанаца довољне су да покажу стварно Мелетијево православље и веру. *Basilio il Grande, Epistola 266, A Pietro, vescovo di Alessandria, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, col. 993b*: „Брат Доротеј нас је ожалостио, као што си и сам написао, јер није

разговарао с тобом потпуно срдечно и кротко, како приличи твом достојанству. То приписујем тешкоћи времена. Изгледа, наиме, да због наших грехова ништа не успевамо да остваримо, када чак ни најревностнија браћа међу нама не успевају да се покажу срдачнима и савеснима у својим дужностима кад се све не одвија према нашим жељама. По повратку нам је испричао о разговору који је водио са твојом часном личношћу код преподобног епископа Дамаса и ожалостио нас је саопштивши да су наша највољенија браћа и саслужитељи у Литургији, Мелетије и Јевсевије, убројани међу аријанце. Међутим, чак и када не би било никаквог другог доказа њиховог православља, сама чињеница да их аријанци нападају представља, за свакога ко расуђује разборито, немали доказ њихове исправности. Твоја побожност требало би да их сједини с тобом у љубави, као што вас сједињује и заједништво у страдањима за Христа. Молим те да будеш уверен, најчаснији, да нема ничега од онога што је православно а што ови људи нису проповедали са пуном слободом, чему нам је Бог сведок и што смо својим ушима чули. Не бисмо их примили ни на тренутак да смо установили да се колебају у вери.” И још Свети Василије, у *Epistola 214* (in Migne, PG 32, coll. 785b-789c), пише: „Али нас је поново стигла друга вест, према којој боравиш у Антиохији и заједно са високим властима учествујеш у управљању пословима. Поред те вести, до нас је стигло и да браћа Павловинове стране разговарају са твојом исправношћу о јединству са нама, мислим са нама који припадамо кругу Божјег човека, епископа Мелетија. Чуо сам и да постоје писма са Запада која њима поверавају одговорност за Антиохијску цркву и погрешно суде о најчаснијем епископу истинске Цркве Божје, Мелетију. И томе се не чудим. Неки, наиме, уопште не познају садашње стање, а други, иако мисле да га познају, тумаче догађаје више у духу супарништва него из љубави према истини. Ипак, није чудно што они не познају истину или што прикривају разлог због којег се блажени епископ Атанасије одлучио да пише Павлину. Молимо те да допустиш да те поуче они који ти могу тачно изложити догађаје међу епископима за време Јовијанове владавине. Пошто, међутим, никога не оптужујемо, молимо да се према свима сачува љубав, а нарочито према онима који припадају истој вери. Радујемо се са онима који су примили писма из Рима. И ако та писма носе племенито и велико сведочанство, молимо да оно буде потврђено истином њихових дела. Међутим, никада се нећемо моћи убедити нити да занемаримо Мелетија, нити да заборавимо Цркву која му је поверена, нити да сматрамо безначајним питања због којих је неслагање настало од самог почетка, као да се она мало разликују у односу на циљ побожности. Ја сам не само да се никада нећу приклонити томе да примим било кога ко се хвали да је добио писма од људи, него не бих прихватио ни онога ко би дошао с неба ако не би био сагласан са правим словом вере, као истински сапричасник светих. Сети се, о изврсни, да фалсификатори Истине – они који у праву веру отаца уносе аријански раскол – не наводе никакав други разлог за неприхватање побожног учења отаца осим питања појма једносустности, који злонамерно и клеветнички тумаче против вере, говорећи да се Син назива једносустним Оцу у погледу суштине. Ако им дамо прилику да шире таква мишљења, било из незнања било из злобе, ништа их не спречава да изграде моћну јерес, док им у црквеним расправама једина брига није да изграде оно што је њихово, већ да обезвреде оно што припада нама. И каква би клевета могла бити тежа и способнија да узнемири многе од оне да неки међу нама тврде да су Отац, Син и Свети Дух једна суштина, чак и када би јасно и одређено исповедали разлику Лица? Пошто је, међутим, ову тврдњу већ изнео Савелије, који је сматрао да је Бог један по суштини, али да се јавља у различитим

Мелетије је на крају био председавајући Другог васељенског сабора и умро је током његовог рада. Групе омијаца, аномејаца (ἀνομοιοί – „несличних”) и омиусијанаца (homoiousioi – „сличносушних”) обично су називане аријанцима због својих познатих тројичних ставова, који су били повезани са поистовећивањем појмова „суштина” и „ипостас”. Међутим, у временском раздобљу о коме је реч те групе још нису биле саборски осуђене, јер су осуђене тек касније, на Другом васељенском сабору 381. године, када је Црква коначно разјаснила садржај поменутих философских појмова и дала им јасан богословски смисао. Поређење првобитне формулације Никејског симбола вере (325) и оне која је коначно утврђена на Цариградском сабору (381), у делу који се односи на Христа као Сина рођеног од Оца пре свих векова, пример је догматске кристализације достигнуте 381. године. Првобитна формулација гласи: „И у Господа Исуса Христа, Сина Божјег, рођеног од Оца, Јединородног, то јест из суштине Оца”. На Другом васељенском сабору, услед погрешних тумачења насталих због терминологије, утврђена је следећа формулација: „И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божјег Јединородног, од Оца рођеног пре свих векова”²⁹⁹. Мелетијево рукоположење, дакле, није прихваћено по икономији, јер су се у његовој личности спајали и институционални карактер непрекинутог прејемства и благодатни карактер епископског чина као носиоца апостолске вере. Не може се говорити ни о стварном

Лицима према потребама, морамо одбацили такве идеје, које су очигледно јеретичке. Што се тиче тога да суштина (ousía) и ипостас (hypóstasis) нису исто, мислим да су то нагласила и браћа са Запада, прихватајући појам ‘суштина’ из грчког језика како би избегла забуну. Ако бисмо укратко изложили наше мишљење, рекли бисмо да је однос између општег и појединачног аналоган односу између суштине и ипостаси. Свако од нас учествује у заједничкој суштини по бићу, али се разликује по личним својствима. На исти начин, у Богу је појам суштине заједнички, као што су доброта, Божанство или било шта друго што се може мислити; ипостас се, међутим, посматра у особености очинства, синовства или освећујуће силе. Ако се, дакле, каже да су Лица без стварног постојања, само то расуђивање је бесмислено. Али ако се прихвати да она стварно постоје, треба их набројати, како би се учење о једносусности сачувало у јединству Божанства и како би се познање побожности Оца, Сина и Светога Духа исповедало у пуноћи свакога Лица. Ипак, желим да ти, у свом достојанству, будеш уверен у ово: да ти сам и сви који се, попут тебе, старају о Истини и боре за побожност, без презира, треба да очекујете да ово општење и мир поведете заједно са заштитницима Цркава, које сматрам стубовима и утврђењем Истине, и утолико их више поштујем уколико су више прогањани, уместо да буду кажњени раздвајањем. Молим те, стога, сачувај се за нас беспрекорним, како бисмо у теби нашли утеху коју нам је Бог подарио као штап и ослонац у свему.”

²⁹⁹ I. Karmiris, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. 1, Atene 1960, p. 87.

исповедању вере ако у његовој основи не постоји ваљано рукоположење од саборне Цркве. У супротном би сваки нерукоположени „епископ” који би само речима исповедио православну веру могао бити примљен, што је еклисиолошки неприхватљиво.

5. Свети Кирило Јерусалимски

За епископа Јерусалима посвећен је 348. године од Акакија Кесаријског, који је припадао омијској струји. Акакије је, као што смо већ напоменули, исти онај који је 358. године хиротонисао Светог Мелетија Антиохијског за епископа Севастije. Реч је о јеретичком епископу Цркве који још није био саборски осуђен, а не о јеретику осуђеном на Првом васељенском сабору, како се погрешно тврди.

6. Свети Герман Цариградски

За епископа Кизика није га хиротонисао неко од монотелита, како се у појединим круговима погрешно шири, већ Свети Кир, патријарх цариградски, 705. године³⁰⁰. Међутим, цар Филипик Вардан, желећи да поништи одлуке Шестог васељенског сабора и обнови монотелитство које је Сабор осудио, 711. године уклонио је патријарха Кира због његових православних уверења, а истовремено је сазвао монотелитски сабор 712. године. Једини елемент који Светог Германа, и то само спољашње, може повезати са јереси монотелитства уопште се не тиче његовог рукоположења, већ његовог учешћа, заједно са Андрејем Критским, као митрополита Кизика, на монотелитском сабору 712. године. Ипак, Свети Герман у свом делу О јересима и саборима, желећи да покаже притиске и принуду којима их је цар изложио у вези са потписивањем, бележи следеће:

„Иако су касније неки, улажући највећи напор, покушали да оборе Шести васељенски сабор, издали су томосе и на њима силом постављали потписе, ослоњени на руку владара и подстицани да спроведу његово укидање; тај владар био је Филипик, односно Вардан (јер је тај злогласни човек носио двоструко име), онај који је као цар устао против тог Сабора”³⁰¹.

После ослепљења и смрти Филипика Вардана, нови цар је обновио важење одлука Шестог васељенског сабора, а Герман је 715. године са кизичке катедре изабран за патријарха Цариграда.

³⁰⁰ За више података видети Archimandrita Panteleimon - G. Tsorbatzoglou, Ο αυτοκράτορας Βαρδάνης Φιλίπικος (711-713). Η εκκλησιαστική πολιτική του ως εισαγωγή στην εικονομαχία, Erodoto, Atene 2019, pp. 196-201, где су наведени и биографски подаци о Герману Кизичком.

³⁰¹ Germano, Sulle eresie e sui concili, in Migne, PG 98, col. 76a.

7. Свети Јован Јерусалимски

То је Јован који се у списковима јерусалимских патријараха наводи као Јован III (516–523). Акти Седмог васељенског сабора садрже опширан приказ његовог случаја и конкретних догађаја који су с њим повезани, преузет „из житија нашег Светог Оца Саве”³⁰².

Јерусалимски патријарх Илија, због своје вере сагласне са оном коју је изразио Халкидонски сабор, није примио у општење антиохијског патријарха Севера. Север је, користећи политичку моћ у своју корист, уклонио Илију и „трећег дана месеца септембра, на почетку десетог индикта”, хиротонисао Јована, „сина Маркијановог [...], за епископа Јерусалима”³⁰³, како би јерусалимски престо заузео патријарх исте вере као и он. Светотајинска ваљаност Јованове хиротоније никада није доведена у питање. Једино се, у погледу његовог прихватања од стране јерусалимских верника, од њега тражило изричито исповедање халкидонске вере. У тексту, наиме, читамо:

„Када су Свети Сава и други Оци пустиње сазнали шта је Јован одлучио, окупили су се и свечано га упозорили да не прима Севера у општење, него да радије све изложи опасности бранећи Халкидонски сабор, имајући све њих за савезнике”³⁰⁴.

При његовом пријему, народ и мноштво од десет хиљада монаха упорно су захтевали: „Анатемиси јеретике и потврди Сабор”, што је у стварности представљало неопходан услов за његово прихватање као патријарха.

Питање његовог прихватања постављено је искључиво на основу његовог односа према халкидонској вери, јер би га његова хиротонија несумњиво уздигла у епископа Цркве. Конкретно, и према полазном древном тексту,

„патријарх се попео на амвон водећи са собом Теодосија и Саву, старешине и предводнике монаха [...]. Без оклевања, њих тројица су, једнодушно, анатемисали Несторија, Евтихија, Севера, Сотериха Кесаријског у Кападокији и све оне који не прихватају Халкидонски сабор”³⁰⁵.

На основу овог исповедања сагласног са халкидонском вером, Јован је примљен као епископ Јерусалима и служио је на патријаршијском престолу од 516. до 523. године.

Саборска осуда Севера догодила се тек 536. године.

³⁰² Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 100.

³⁰³ Ivi, p. 102.

³⁰⁴ Ivi, p. 103.

³⁰⁵ Ivi, p. 104.

Стога постаје очигледно да се и у овом случају означавање Севера као јеретика односи, наравно, на јеретика који још није био саборски осуђен.

8. Епископи Другог васељенског сабора које је рукоположио Акакије Кесаријски

За Акакија Кесаријског, предводника омијске групе, важи оно што је већ речено о такозваним аријанским или полуаријанским групама које су се појавиле унутар Цркве и које нису осуђене на Првом, већ на Другом васељенском сабору. У 1. канону Другог васељенског сабора ове осуђене групе изричито се наводе:

„Свети Оци сабрани у Цариграду одредили су да се не укида вера 318 Отаца сабраних у Никеји Витинијској, него да остане на снази, и да се анатемише свака јерес, а нарочито јерес евномијанаца, евдоксијанаца, полуаријанаца, духовораца, савелијанаца, маркелијанаца, фотинијанаца и аполинаријеваца”³⁰⁶.

Према томе, епископи Другог васељенског сабора које су раније рукоположили Акакије и други били су канонски епископи саборне Цркве, јер су хиротоније извршили епископи који још нису били саборски осуђени и осуђени.

9. Петар III Монгос и они које је он рукоположио

Догађаје везане за избор и хиротонију Петра Монгоса треба посматрати у односу на историјски контекст и циљеве Хенотикона цара Зенона, који је посредством двосмислених формулација настојао да измири присталице Халкидона и оне који га нису прихватили, јер су у изразу „у две природе после сједињења” видели несторијанску формулу која уводи поделу природа. Несумњиво је да је Петар имао јеретичка уверења, али елемент који нас занима у питању које разматрамо није оно што је он осећао и исповедао, већ да ли је у његовој епископској хиротонији постојало неопходно прејемство чина. У погледу избора александријских архиепископа треба имати у виду да су „кандидати долазили из Цариграда, а презвитер и управитељ цркве Светог Јована Крститеља у Александрији, Јован Талаја, отишао је у Цариград да задобије царску наклоност”³⁰⁷. Петров случај несумњиво је служио царској политици и, у оквирима те политике – под неопходним условом потписивања Хенотикона – „Монгос, који је прихватио Зенонов

³⁰⁶ Rallis - Potli, op. cit., p. 165.

³⁰⁷ V. I. Phidias, Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών, vol. 2: Ιστορικοκανονικά προβλήματα περί την λειτουργίαν του θεσμού (451-553), Atene 1977, p. 136.

Хенотикон, добио је и александријски престо”³⁰⁸. Хенотикон су потписали и Акакије Цариградски, Петар Фулон Антиохијски и Мартирије Јерусалимски. Феликс III Римски се успротивио и није потписао документ. У погледу Петрове хиротоније постоје две верзије: у Теофановој Хронографији каже се да га је рукоположио „само један епископ, и то свргнут”³⁰⁹, док се у Додекавивлосу Доситеја наводи да су га „рукоположила само два епископа, и они су били јеретици”³¹⁰ („јеретици” су у том периоду били они који су се противили терминологији „две природе” Четвртог васељенског сабора).

Ипак, чињеница да је Феликс Римски на два сабора, 484. и 485. године, свргнуо Петра Монгоса као монофизиту показује, у најмању руку, да је постојао стварни епископат. У супротном, чин свргнућа не би имао никаквог еклисиолошког смисла. То потврђује и укључивање Петровог имена међу анатеме Шестог васељенског сабора³¹¹, на ком су анатемисани јеретички епископи Цркве. На тој основи и они које је он рукоположио сматрају се рукоположенима од Цркве.

10. Епископи Шестог васељенског сабора

У овом случају тврди се да је већину епископа који су учествовали на Шестом васељенском сабору рукоположио неко од монотелитских патријараха Сергија, Пира, Петра и Павла. Оно што је раније речено о епископима Другог васељенског сабора које су рукоположили Акакије Кесаријски и други епископи омијаца, аномејаца и омиусијанаца важи и овде. Монотелитство је коначно осуђено на Шестом васељенском сабору, на ком су у Христу исповедане две природне енергије и две природне воље – воља и енергија које имају природни, а не ипостасни карактер. Епископи који су остали непокајани и верни својим монотелитским уверењима били су свргнути из епископске службе и искључени из Цркве, односно анатемисани. Према томе, рукоположења која су ови патријарси – Сергије, Пир, Петар и Павле – извршили пре него што их је овај Сабор осудио не сматрају се проблематичним, нити су епископи који чувају праву веру одговорни за

³⁰⁸ Dositeo ii di Gerusalemme, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων (“Storia dei patriarchi di Gerusalemme”, altrimenti detta Dodecabiblo), vol. 5, 1715, p. 98.

³⁰⁹ C. de Boor, Theophanis Chronographia, vol. 1, Teubner, Lipsia 1883 (ristampa anastatica: Olms, Hildesheim 1963), p. 125.

³¹⁰ Dositeo ii di Gerusalemme, op. cit., vol. 4, p. 449.

³¹¹ Видети Concilium universale Constantinopolitanum iii, Actiones xii-xviii, in R. Riedinger (a cura di), Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), series ii, vol. 2.2, De Gruyter, Berlino 1990-1992, pp. 478-480: „Тимотеје, такозвани Елурос, Петар Монгос и Акакије, зенонити, они који су саставили Зенонов Хенотикон”. Петар Фулон: „Онај који се усудио да Трисветој песми дода крст [...], нека буде анатема.”

јеретичка уверења епископа од којих су сами примили хиротонију, јер хиротонија припада Цркви, а не личности. Ова еклисиолошка стварност потврђена је и на Седмом васељенском сабору следећом формулацијом: „Деца неће умирати за грехе отаца, него ће свако умрети за сопствени грех, а хиротонија долази од Бога”³¹². Јован Златоусти, разматрајући исто питање, бележи: „Нити оци одговарају за децу, нити деца за оце, него је свако одговоран за преступе које је сам починио”³¹³.

11. Седми васељенски сабор

Тврди се да је Седми васељенски сабор одмах признао и вратио на епископске престоле епископе које су рукоположили јеретици иконоборци. Али се изоставља следећа суштинска чињеница: Седми васељенски сабор био је први који је званично преузео на себе решавање поново оживеле јереси иконоборства и, истовремено, исповедање вере и свести Цркве. Епископи, бивши иконоборци, који су се покајали били су примљени и враћени на своје престоле зато што су хиротонију примили од Цркве, а не од неке јеретичке заједнице ван Цркве. Треба приметити да је и председавајући Седмог сабора, Свети Тарасије, сопствену хиротонију примио у таквом контексту. За додатно поткрепљивање тезе да је Црква признавала епископат примљен у заједници у којој је нека јерес била позната, често се наводи реченица из исповедања некадашњег иконоборачког епископа Никеје Ипатија и „епископа са њим”. Они у њој искрено и у тону оправдања изјављују: „У овој јереси смо рођени, васпитани и одрасли”³¹⁴.

Овде се, наравно, намеће питање: како је могуће да се иконоборство сматрало већ познатом јереси, односно саборски осуђеном јереси, а да су његове присталице истовремено и даље сматране члановима Цркве, када је питање иконоборства први пут саборски разматрано тек 787. године?

Већ смо у уводном делу овог текста подсетили да појам „јерес”, када се не односи на учење које је већ саборски осуђено и које самим тим карактерише ванцрквене јеретичке заједнице, конкретно означава богословске ставове који су херменеутички проблематични и који постоје као искварено учење унутар црквеног тела, изазивајући, у ствари, рефлексну реакцију црквене свести и аутентичних носилаца предања Цркве. Стога ову изјаву Ипатија и осталих не треба тумачити као показатељ припадности јеретичкој и безблагодатној заједници. Оно што се у наведеној реченици у тону оправдања жели рећи јесте да они нису пали у заблуду из безбожности или услед неког „необичног

³¹² Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 98.

³¹³ Giovanni Crisostomo, Omelia 29, in Migne, PG 53, col. 269.

³¹⁴ Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 84.

богословствовања”, већ зато што су рођени и васпитани учећи јерес као да је Православље, иако су остали унутар Цркве. У речима покајаних, некада иконоборачких епископа, нажалост, могу се пронаћи многе паралеле са нашом савременом стварношћу. Непосредно пре наведене исповести Ипатије је, наиме, рекао: „Од лоших учитеља примили смо лоше учење”³¹⁵. Што се нашег питања тиче, у закључку, сви покајани епископи који су приступили Сабору поседовали су истински епископски чин, примљен од саборне, односно универзалне Цркве. У овом конкретном случају они су се оправдавали због свог ранијег јеретичког начина мишљења, за који су у почетку, према сопственом исповедању, сматрали да представља аутентични дух Цркве и који су, као епископи, поучавали.

12. Анатолије Цариградски

За случај Светог Анатолија Цариградског, кога је александријски патријарх Диоскор хиротонисао пре него што је овај осуђен на Четвртог васељенском сабору, упућујемо на Поглавље VIII ове књиге (§ 4.2. Анатолије Цариградски). Подаци које пружају коментари Доротеоса Вулизмаса и Теодороса Јангуа, професора Богословског факултета Аристотеловог универзитета у Солуну, већ су размотрени и изложени.

13. Евстатије Севастијски

У случају Евстатија Севастијског позива се на Писмо западњацима ³¹⁶ Василија Великог, које је употребио и Седми

³¹⁵ Ivi, p. 66.

³¹⁶ Ivi, p. 76: „Један од оних који су нам нанели велику жалост јесте Евстатије, пореклом из Севастije у Малој Јерменији. Некада је био Аријев ученик и, када је овај напредовао у Александрији ширећи своје безбожне хуле против Јединородног Сина, Евстатије га је следио и био убрајан међу његове најверније ученике. Међутим, пошто се вратио у свој крај, исповедио је православну веру пред блаженим епископом Ермогеном Кесаријским, који му је судио због јереси, и тако је од њега примио рукоположење. После Ермогенове смрти, међутим, Евстатије је одмах отишао Јевсевију Цариградском, такође присталици истог безбожног Аријевог учења. Касније је, из неког разлога, био протеран из Цариграда и поново се бранио пред својим сународницима, прикривајући своје безбожно мишљење, а износећи неке наизглед православне тврдње. Пошто је на неки начин стекао епископат, одмах се показао анатемом против homoousios-а на Сабору у Анкири. Одатле је отишао у Селевкију, где је заједно са својим истомишљеницима писао оно што је свима познато. У Цариграду се, осим тога, поново ускладио са намерама јеретика. Најзад, пошто је био свргнут из епископата због раније осуде у Мелитини, смислио је да дође код вас како би добио воспостављање. Не знамо какве му је услове поставио блажени епископ Либерije нити шта је он сам предложио, али знамо да је са собом носио писмо које га је враћало у службу. Пошто је то писмо показао Сабору у Тијани, био је враћен на своју катедру.” За

васељенски сабор. У том одломку приповеда се да је Евстатије, канонски хиротонисани епископ Севастije, показивао знаке несталности и догматског одступања. Чини се, наиме, да је Василије Велики с њим био повезан пријатељским односом који је прекинут када је Евстатије почео да испољава јеретичке ставове³¹⁷. Евстатије је за свештеника био рукоположен унутар Цркве, али је током догађаја, пошто је учио код Арија, усвојио његове јеретичке ставове о Сину и Логосу, па га је због тога кесаријски епископ Ермоген, који га је рукоположио, позвао да изложи исповедање вере. У том исповедању Евстатије је, бар формално, исповедио православну веру у Оца и Сина, па је на тој основи примљен у црквено општење.

Ипак, Евстатије је, у зависности од саговорника и околности, сваки пут изражавао другачију веру, и то са таквом уверљивошћу да је Василије Велики био принуђен да протестује. У писму епископу Цркве у Егеји, Василије је осудио понашање оних епископа који су, попут Евстатија, мењали исповедање вере према тренутној користи:

„Прелазећи на питање епископата, да оставимо по страни оно што је већ познато, колико су исповедања вере [ови епископи] саставили? Једно у Анкири, друго у Селевкији, још једно у Цариграду, оно толико слављено, затим у Лампсаку, па у Никеји Трачкој, а сада опет у Кизику. О последњима не знам све појединости, али сам чуо да, прећуткујући појам *homoousios* [једносуштан], сада истичу израз *homoiousios* [сличносуштан], и заједно са Евномијем износе хуле против Светога Духа. Овим исповедањима вере која сам набројао, иако нису сва отворено међусобно супротна, они ипак показују своју непостојаност, јер никада нису остали чврсто при истим начелима”³¹⁸.

Евстатије се, пошто је хиротонисан за епископа, придружио омиусијанској струји, учествујући на саборима у Анкири (358) и Лампсаку (365), на којима је заступао њихову тројичну веру. У једном тренутку, када је Евстатије већ био епископ, Василије Велики се сусрео с њим и разговарао о тачкама у којима је одступио од учења. На крају разговора Евстатије је коначно исповедио никејску веру. Василије је тада затражио да своје исповедање посведочи и писмено; Евстатије је то учинио и на тој основи био примљен у општење³¹⁹.

цело писмо видети Basilio il Grande, Epistola 263, Agli occidentali, in Migne, PG 32, coll. 976b-981b.

³¹⁷ Видети Skouteris, op. cit., pp. 149-152.

³¹⁸ Basilio il Grande, Epistola 244, Al vescovo della Chiesa di Egei, in Migne, PG 32, col. 924b.

³¹⁹ Видети Id., Epistola 99, A Tereutio, in Migne, PG 32, coll. 497b-504b. Евстатије је на крају умро пошто је потписао исповедање вере омиусијанаца, у коме је Свети Дух исповедан као створен. Међутим, оно што нас овде занима није Евстатијев буран живот, него стање и услови вере на основу којих га је Василије Велики примио у црквено општење.

У актима Седмог васељенског сабора, одмах после читања одломка из Василијевог Писма западњацима, стоји: „Прочитано је и писмо истог Оца комесу Теренцију, у коме је Отац саопштио своје општење са Евстатијем и његово примање након што се вратио из своје јереси”³²⁰. Из Василијевог односа према новом Евстатијевом исповедању вере може се закључити да исповедање вере служи као потврда канонске хиротоније коју је Црква већ признавала, што се у овом случају изражава Василијевим примањем Евстатија у црквено општење. Овај случај, наиме, не тиче се рукоположења извршеног ван Цркве, при коме се „апостолско прејемство ставља по страни, а оно што је пре свега важно јесте намера да се приступи каноничности [sic]”³²¹. Постојање рукоположења унутар Цркве апсолутни је предуслов; без њега би се прихватање или одбијање заснивало искључиво на православној вери, а не на ваљаности хиротоније, која овде није спорна.

14. Павле и Атанасије (Сардикијски сабор 343)

Сардикијски сабор бавио се васпостављањем Павла Цариградског и Атанасија Великог, које је 339. године свргнуо аријански сабор у Антиохији. Посебно је значајно видети како је овај догађај описао Свети Никодим у свом коментару 5. канона Другог васељенског сабора, у вези са Сардикијским сабором који му је хронолошки претходио:

„Када су цареви Констанције и Констанс сазнали да они око Јевсевија узнемиравају Цркве и да су свргнули Великог Атанасија и Павла Цариградског, наредили су да се у илирском граду Сардики одржи сабор, састављен и од западних и од источних Отаца. Источни Оци, кренувши на Сабор, писали су из Филипопоља западним Оцима да не приме на Сабор Атанасија и Павла јер су свргнути, пошто су им они били противници у питању једносушности (homoousios). Али западни Оци су им одговорили да их не признају ни као свргнуте ни као кривце. Када су то сазнали, источни Оци су се повукли са Сабора и вратили у Филипопољ. Западни Оци, оставши сами, довршили су Сабор, ослободивши Атанасија и Павла оптужби и потврдивши никејску веру, не додајући јој и не одузимајући ништа”³²².

Према томе, Сардикијски сабор није поново сјединио Павла и Атанасија са Црквом, јер се они од ње никада нису ни одвојили нити су се у вери од ње разликовали. Сабор је једноставно учинио оно што је било очигледно: потврдио је православност двојице заступника Никеје и поништио оно што је аријански сабор 339. године нерегуларно и противцрквено учинио на штету вере и јединства Цркве.

³²⁰ Actio i, in Lamberz, ACO ii/3.1, p. 76.

³²¹ Vescovo Cirillo di Abydos, op. cit., p. 56.

³²² Pidalion, cit., p. 159.

15. Савршавање Божанске литургије од стране лаика

Овај пример преузет је из апологије јерусалимског монаха Леонтија и поједини савремени богослови га често користе у покушају да, према сопственој формулацији, докажу да „благодат превазилази закон”. Према њиховом тумачењу, Четврти васељенски сабор је, дакле, наводно признао „свештенство” једног мима, то јест позоришног глумца који није био рукоположен, као и ваљаност Божанске литургије коју је он служио. Ова изненађујућа тврдња, као што ће се видети, заснива се на погрешном читању извора и њиховом погрешном тумачењу. Узгред се може приметити да је садржај овог текста по духу управо супротан ономе што се посредством њега покушава тврдити о односу јереси и чудесних знамења.

Да би се питање разјаснило, неопходно је изложити цео текст (Mansi 7, coll. 800a–824b), а не само његов скраћени део (Mansi 7, coll. 821c–824b), како се обично чини. Међутим, проблем није само у томе. Када се проучи читав текст, постаје јасно не само да он нема одобрење Четвртог васељенског сабора него, у стварности, нема ни хронолошку везу са Четвртим васељенским сабором. Описује догађаје који припадају потпуно другом историјском раздобљу од времена тог Сабора, због чега је и у наслову означен као додатак. Реч је о интерполацији унетој у поједине рукописе, па зато није уврштена у критичко издање аката овог Сабора (Acta Conciliorum Oecumenicorum, АСО), него само у збирке Мансија и Милије. Као показатељ намерне обмане може послужити чињеница да се у текстовима који овај одломак користе ради поткрепљивања савремених ставова у свим другим случајевима позива на критичко издање АСО, док се само овде ослања на Мансијеву збирку. Ради информације: Леонтијев текст³²³ знатно је каснији од Сабора из 451. године и датира се у 536–538. годину. Уосталом, формулације у самом тексту претпостављају Четврти васељенски сабор³²⁴ као већ завршен догађај, а не као сабор који је у току. И помињање Севера Антиохијског потврђује ово касније датирање, јер 451. године, када је одржан Халкидонски сабор, Север још није био ни рођен. На Четвртом васељенском сабору као антиохијски епископ потписао је Максим. Несавесна употреба овог одломка јасно показује манипулативну намеру и, у сваком случају, није реч ни о усамљеном случају извртања нити о несвесној грешци. Нажалост, то је упечатљив пример приближног начина на који поједини савремени аутори пишу и објављују одређене званичне богословске текстове.

³²³ P. T. R. Gray (a cura di), *Leontius of Jerusalem against the monophysites. Testimonies of the saints and aporiae*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 158–160.

³²⁴ „Прихватити и поштовати Халкидонски сабор” (G. D. Mansi, a cura di, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 7, col. 800a).

Закључци

На основу свега наведеног постаје разумљиво да покушај оправдавања савремене ситуације позивањем на текстове и одломке који се тумаче неповезано, без унутрашње доследности и јединства, без неопходног разјашњења појма „јеретик” и, пре свега, без стварне повезаности тих навода са питањем које се разматра, открива ненаучан метод којим су такви текстови састављени. Недокументованост извора, нажалост, одаје журбу са којом се жели доћи до унапред одређених закључака.

Када Црква располаже утврђеним еклисиолошким оквиром за пријем расколника и јеретика, који без изузетка налазимо на свим васељенским саборима, научно и црквено је неприхватљиво покушавати да се предложи неки алтернативни, „користан” оквир. Овај метод почива на две тачке: с једне стране, на селективном и делимичном представљању чињеница, а с друге, на извртању самих чињеница, након чега се читав тај поступак „претвара” у црквену аргументацију. Али такав облик аргументације не може бити начин одбране Истине и припада пре неким другим областима. Тумачење црквеног предања искључиви је задатак Цркве, јер се само унутар Цркве доживљава пуноћа откривене Истине. Истина постоји, може се познати и саопштити само у својој пуноћи, и увек има начин да се на крају потврди, чак и када је изложена клеветама. Када се предање покушава тумачити „средствима” која у њему нису посведочена и која су му страна, јасно је да се не може очекивати аутентично тумачење, већ злоупотреба предања. Када, на пример, у мишљењу тумача недостаје јасна и одређена еклисиолошка основа, није могуће разумети начин на који је Црква увек деловала на свим васељенским саборима.

На крају, упадљиво је некритичко усвајање проблематика и терминологије које не припадају Православној цркви, него су производ других тела „специјализованих” за екуменске сусрете. Када се православна еклисиологија покушава тумачити посредством дихотомија као што су „ексклузивна еклисиологија” и „инклузивна еклисиологија”, нужно треба очекивати противречности и ћорсокаке. Такви приступи немају за циљ да понуде одговоре и решења обележена богословском тежином и црквеним ауторитетом. Ауторитет не произлази из академског – или било ког другог – статуса онога ко пише, него искључиво из верности светоотачком и саборском предању Цркве и из озбиљности са којом се то предање представља. Уосталом, текстови академског богословља стичу научну вредност само када се систематски заснивају на живом и непрекинутом Предању. У супротном, субјективна мишљења и тумачења немају никакав стварни црквени значај.

ПОГЛАВЉЕ X

НЕРУКОПОЛОЖЕНИ ОЗИЈА И СВЕТА ТАЈНА СВЕШТЕНСТВА

Увод

Визија пророка Исаије збива се у години смрти цара Озије. У светоотачком предању, веза између смрти безбожног цара и обнављања пророштва открива једну суштинску истину: свештенство се не може присвајати без тешких духовних последица. Ова студија подробније разматра везу између Озијиног надменог преступа, његове личне казне и обустављања божанског Откривења за читав народ.

Теолошка и светоотачка анализа

1. Престанак и обнављање пророштва

У ирмосу V песме канона празника Срећења (ὕπαπαντή)³²⁵ описује се теофанија коју је доживео пророк Исаија, током које је био удостојен да види Логоса Божјег „на престолу високом, окруженог анђелима славе”. Извор надахнућа химнографу Светом Козми, епископу Мајумском, при састављању овог ирмоса било је VI поглавље Књиге пророка Исаије, које представља друго вечерње читање на празник. У Старом Завету библијски догађај се већ на почетку поглавља уводи овим речима: „И догоди се године када умре цар Озија, видех Господа где седи на престолу високом и узвишеном, и сав дом беше пун славе Његове”³²⁶. Свети Јован Златоусти, осврћући се на пророка Исаију, пита се због чега је време одређено управо на тај начин:

„Због чега се, дакле, време осталих царева одређује њиховим животом, док у случају овог цара пророк време одређује његовом смрћу? Јер није рекао: ‘догоди се у дане Озијине’ или ‘за време Озијине владавине’, него је рекао: ‘догоди се када умре’”³²⁷.

Очигледно је да такво временско одређење није дато „случајно нити без одређеног разлога, већ указује на нешто тајанствено и

³²⁵ „Ὑπαπαντή” дословно значи „сусрет” или „дочек”. Празник Срећења, који Православна црква прославља 2. фебруара, римокатолици називају „празником Приказања Господњег у Храму”.

³²⁶ Ис 6, 1.

³²⁷ Giovanni Crisostomo, Interpretazione del profeta Isaia, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 56, col. 67.

скривено”³²⁸, чиме се наглашава постојање узрочне везе између смрти цара Озије и теофаније пророка Исаије. Ово виђење, наиме, означава обнављање пророштва, које је било обустављено током Озијине владавине и због Озије.

Сажимајући светоотачко тумачење, Свети Никодим Светогорац, тумачећи канон Сретења, пре него што приступи теолошкој димензији теофаније, полази управо од историјског догађаја у који је Озија био умешан, напомињући да

„узрок овог виђења јесте следећи. Божанствени Златоусти, наиме, у свом тумачењу Исаије пише да је цар Озија био погођен губом зато што се, иако није био свештеник, усудио да против сваког права кади унутар Храма. А пошто га Јевреји нису истерали из Храма, нити га је пророк Исаија укорио због његове дрскости, Бог је праведно одузео дар пророштва Исаији и јеврејском народу. Али, када је Озија умро, Бог је Исаији поново вратио пророчки дар. Због тога је Исаија видео оно страшно виђење Бога”³²⁹.

Тако се јасно указује на Озијино богохуљење као узрок престанка пророштва, а истовремено и на Исаијино виђење као на догађај посредством којег се исцељују последице богохуљења и дар се поново обнавља.

2. Узурпација свештене службе

Озијин поступак не представља само формално кршење једног статуса, који он свакако није поседовао, него је пре свега израз надмене „опијености”, која га је наводила да замишља ствари веће од сопствене мере („помислио је о себи више него што му припада”), до те мере да је, нерукоположен, себе сматрао левитским свештеником и желео да „узурпира свештену службу и сам од себе преузме дужност да принесе жртву Богу [...], желећи да Богу принесе жртве”³³⁰. Полазећи од ове заблуде, својим поступком је похулио на Бога, незаконито и самовољно ступивши пред свети олтар, без сагласности и посредовања левитских свештеника: „настојао је да кади противно обичају и закону” (то јест супротно ономе што прописују предање, правила, литургијски поредак и пракса уопште). Свештеници су га, наравно, укорили због његове безбожности, али је он, роб своје маније да буде први и жртва сопственог егоистичког слепила, одбацио дата упутства и живо

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Nicodemo del Monte Athos, Ἑορτοδρόμιον, ἤτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικούς κανόνας τῶν δεσποτικών καὶ θεομητορικών ἑορτῶν (“Interpretazione dei canoni asmatici delle feste del Signore e della Madre di Dio”), Venezia 1836, p. 190. За приповест о догађају са кађењем уп. 2 Дн 26, 16.

³³⁰ Cirillo di Alessandria, Memorandum di esegesi sul profeta Isaia, in Migne, PG 70, col. 169.

предање Божјег закона, па га је зато, „пошто је потпуно занемарио савете свештеника, Бог истога часа укорио. Наиме, био је погођен губом, а знак болести одмах се појавио на његовом челу”³³¹. Свети Јован Златоусти, тумачећи појаву губе, напомиње да му је „због те његове дрскости Бог нанео губу на чело”³³², од које је патио до дана своје смрти. Овим поступком Озија је, „пошто је пожелео већу част од оне коју је имао, изгубио и ону коју је већ поседовао”³³³. Не само што није стекао свештенство, него је био лишен и царског престола, проводећи остатак живота „скривен у једној кући, не могавши да поднесе срамоту”³³⁴.

3. *Последице по народ*

Последице Озијиног богохуљења нису погодиле само починиоца престапа, него су се пренеле и на читав народ, који је „у потпуности поднео сав онај гнев”, због сопствене пасивности и равнодушности пред таквом екклисиолошком узурпацијом. Ти људи „нису стали у одбрану достојанства свештенства које је било понижено”, па су зато били кажњени: „пророчтво је било обустављено; јер им Бог, разгневан на њих, више ни на шта није одговарао”³³⁵. Свети Кирило Александријски појашњава да Божје ћутање није имало за циљ да обешчasti пророке, него да покаже духовну недостојност народа, неспособног да прими и правилно протумачи Божју реч, јер је имао дух истоветан духу света, који само изопачује и погрешно тумачи реч Законодавца³³⁶. У таквој перспективи, сваки покушај тумачења Божје речи постаје сам по себи лаж, неспособна да човека уздигне до оних висина на којима се остварује јединство са Богом. Погрешно протумачена Божја реч држи човека потпуно поробљеним стварима и догађајима овога света. Бог каже:

„Слухом ћете слушати, али нећете разумети; очима ћете гледати, али нећете видети. Јер је срце овога народа отворнуло, ушима су тешко слушали и очи своје затворили, да не би очима

³³¹ Ibid.

³³² Giovanni Crisostomo, Interpretazione del profeta Isaia, in Migne, PG 56, col. 68.

³³³ Ibid.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Види Cirillo di Alessandria, Memorandum di esegesi sul profeta Isaia, in Migne, PG 70, col. 172: „Господ је ћутао, не зато да би омаловажио свете пророке, већ да би показао недостојнима Његове опомене оне који, нечисти, живе противно вољи Законодавца”.

видели, ни ушима чули, ни срцем разумели, нити се обратили да их исцелим”³³⁷.

Ништа од овога није било наметнуто силом, већ је плод слободног избора човека са непослушном душом која се буни против Бога³³⁸. Све је то плод обезвређивања живог Предања.

4. Обновљање пророштва

Ова казна, међутим, није била одређена на неодређено време, већ тачно „у мери живота царевог и у мери казне” коју је Бог установио. После Озијине смрти Бог је поново отворио врата пророштва, дарујући пророцима нова виђења. Теофанија подсећа на узвишеност откривене Истине, која ни у ком случају не може бити обрађивана и тумачена према мерилима света, а још мање инструментализована ради служења људским страстима. Зато се још неоваплоћени Логос јавља како седи на високом и узвишеном престолу. Да би окончао обустављање пророштва, Бог је послао серафима, који је машицама узео живи угаљ (символ Христа) са олтара (на којем су се приносиле жртве и очишћавали греси) и положио га на Исаијине усне, очистивши их, јер нечисте усне указују на недостатак чистоте пред Богом. Тако је Бог прекинуо своје ћутање и поново даровао својим пријатељима виђења и пророштва, чији је циљ да свету открију оно што је дубоко и скривено, у оквирима христолошког Откривења:

„Не случајно нити без расуђивања блажени пророци примали су од Бога откривења у виђењима, него су их примали делимично, према ономе што је Господ сматрао примереним, и у временима која је Он одредио, Он који открива тајне и мистерије и познаје оно што је скривено”³³⁹.

5. Незаконито свештенство и Црква

VII васељенски сабор, желећи да укаже на испразност молитве и богослужења свештеника или оних који се таквима сматрају, а који не припадају телу Христовом и који, самим тим, не учествују у Његовом неотуђивом свештенству (Јев 7, 24), позвао се на пророка Исаију, наводећи:

³³⁷ Giovanni Crisostomo, Interpretazione del profeta Isaia, in Migne, PG 56, col. 68.

³³⁸ *Ivi*, col. 75: „То, наиме, нису били поступци изазвани изненадним поривом нити тренутном помишљу под утицајем околности, већ су били плод душе која је свесно упражњавала непослушност и свадљивог ума који се, као по некој наученој навици или унапред смишљеној намери, противио Божјим заповестима”.

³³⁹ Cirillo di Alessandria, Memorandum di esegesi sul profeta Isaia, in Migne, PG 70, col. 169.

„Јер је Бог, преко пророка Исаије, онима који су имали такав став рекао: ‘Ако ми принесете и најфиније брашно, узалуд је; тамјан ми је гнусан. Када будете пружали руке своје према мени, одвратићу очи своје од вас; и ако умножите молитве своје, нећу вас услишити’”³⁴⁰.

Из овога је јасно да се благодатни дар свештенства заснива на чврстом темељу вере и да представља светотајински израз благодатног тела унутар граница Цркве. Стога је сваки покушај да се свештенство призна расколничким или јеретичким заједницама, којима Црква никада није предала овај дар, еклисиолошки неутемељен чин који пориче њене благодатне и канонске границе. По аналогiji, исто важи и у оквиру праобраза левитског свештенства у Старом Завету. Ову стварност потврђује случај нерукоположеног Озије, који осветљава дубљи карактер Свете тајне свештенства.

6. Символичко значење виђења

Свети Кирило Александријски примећује да су машице којима је узет живи угаљ символ и Дјеве Марије (како се каже у IX песми службе празника)³⁴¹ и свих пророчких Писама која воде ка познању Бога и вери у Њега. У истој перспективи, доксологија литије подстиче нас да се користимо богатством споменика живог и јединственог Предања, заповедајући нам да Христа тражимо у Писмима, јер „у њима га заиста налазимо: рођеног и повијеног, храњеног и дојеног, подвргнутог обрезању и примљеног у наручје Симеоново, не привидно нити као утвару, него истински јављеног свету”.

Закључак

На крају овог разматрања постаје јасно да VI поглавље Књиге пророка Исаије с разлогом почиње тако да укаже на богохуљење које му је претходило, протумачи теофанију која је уследила и нагласи условљени карактер дара свештенства: „И догоди се године када умре цар Озија, видех Господа Саваота где седи на престолу високом и узвишеном”.

³⁴⁰ Concilium Nicaenum ii, Actiones vi-vii, in E. Lamberz (a cura di), Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), series ii, vol. 3.3, De Gruyter, Berlino 2008-2016, p. 720.

³⁴¹ „Ти си, Маријо, тајанствена машица, која је у утробу примила угаљ – Христа”.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ И ИЗВОРИ

Λιτεράτυρα и штампани извори

- Agapios ieromonaco – Nicodemo del Monte Athos, Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός τῆς Μιᾶς Ἀγίας Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας ἥτοι ἅπαντες οἱ ἱεροί καί θεῖοι κανόνες (“Pidalion”), Aster (Al. & E. Papadimitriou), Atene 1957.
- Alberigo, G. (a cura di), Decisioni dei concili ecumenici, UTET, Torino 1978.
- Alberigo, G. et al. (a cura di), Conciliorum oecumenicorum decreta, EDB, Bologna 1991.
- Allen, P. (a cura di), Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents, Oxford University Press, New York 2009.
- Artioli, M. B. – Lovato, M. F. (a cura di), Anthologhion di tutto l’anno, vol. 3, Lipa, Roma 2000.
- Artioli, M. B. – Lovato, M. F. (a cura di), La Filocalia, vol. 1, Pietro Gribaudo Editore, Torino 1982.
- Atanasio il Grande, Copia della lettera dei padri di Nicea contro Ario e quelli con lui, in H. G. Opitz (a cura di), Athanasius Werke, vol. 2.1, De Gruyter, Berlino 1940; anche in BEPES 37 (1939).
- Atanasio, Ad Episcopos Africae, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 26, col. 1032c.
- Atanasio, Trattati contro gli ariani, III, 66, Città Nuova, Roma 2003.
- Atti del congresso panortodosso di Costantinopoli (1923), in E. Karakoulakis (a cura di), Τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει Προκαταρκτικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (1930), Eptalofos, Atene 2015.
- Atti e risoluzioni del congresso panortodosso di Costantinopoli, 10 maggio – 8 giugno 1923, Atene 1982.
- Basilio il Grande, Epistola 200, Ad Anfiliochio, vescovo di Iconio, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, coll. 733a–736a.
- Basilio il Grande, Epistola 214, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, coll. 785b–789c.
- Basilio il Grande, Epistola 240, Ai presbiteri nicopolitani, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, coll. 893c–897b.
- Basilio il Grande, Epistola 244, Al vescovo della Chiesa di Egei, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, col. 924b.
- Basilio il Grande, Epistola 266, A Pietro, vescovo di Alessandria, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, col. 993b.
- Basilio il Grande, Epistola 99, A Tereutio, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32, coll. 497b–504b.
- Basilio il Grande, Sullo Spirito Santo, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 32.
- Brun, M., L’impatto del concilio vaticano II sulla Chiesa Ortodossa, in «Θεολογία», 2/2015.
- Cabasilas, Nicola, Sulla vita in Cristo, I, in P. Christou (a cura di), ΕΠΕ, vol. 22, Salonicco 1979.

- Cirillo di Alessandria, Memorandum di esegesi sul profeta Isaia, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 70, coll. 169, 172.
- Cirillo d'Alessandria, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, III, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 76, col. 401d.
- Congregazione per la dottrina della fede, Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, Roma, 28 maggio 1992.
- de Boor, C., *Theophanis Chronographia*, vol. 1, Teubner, Lipsia 1883; ristampa anastatica: Olms, Hildesheim 1963.
- Dichiarazione congiunta del santo padre Francesco e del patriarca ecumenico Bartolomeo I, Gerusalemme 2014.
- Dositeo II di Gerusalemme, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων ("Storia dei patriarchi di Gerusalemme", *Dodecabiblo*), voll. 4–5, 1715.
- Engelhardt, H. T., Τα θεμέλια της Βιοηθικής Μία Χριστιανική θεώρηση, Armos, Atene 2007.
- Epifanio di Cipro, Πανάριον, in K. Holl (a cura di), *Epiphanius*, voll. 1–3: *Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 3), Hinrichs, Lipsia 1933.
- Gedeon, M., *Κανονικά διατάξεις*, vol. 1, Costantinopoli 1889.
- Geremia III, Συνοδική Ἐπιστολή πρὸς Μησυνάιους (sic), in Melezio Pigas, Ἐπιστολή πρὸς Σίλβεστρον Πατριάρχην περὶ Πασχαλίου, Atene 1924.
- Germano, Sulle eresie e sui concili, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 98, col. 76a.
- Giovanni Crisostomo, Discorso III contro i Giudei, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 48, coll. 861–872.
- Giovanni Crisostomo, Interpretazione del profeta Isaia, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 56, coll. 67–68.
- Giovanni Crisostomo, Omelia 29, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 53, col. 269.
- Giovanni Crisostomo, Omelie sul Vangelo di Matteo, vol. 1, Città Nuova, Roma 2003.
- Giovanni Damasceno, Dialogo contro il manicheo, in P. B. Kotter (a cura di), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, De Gruyter, Berlino – New York 1981.
- Giovanni Damasceno, La fede ortodossa, III, 14, Città Nuova Editrice, Roma 1998.
- Giovanni Damasceno, Sul santo digiuno, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca* (PG), vol. 95, coll. 64–72.
- Giovanni III Scolastico, *Synagoga L titulorum*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Monaco 1937.
- Giovanni Paolo II, *Ut Unum Sint*, Roma, 25 maggio 1995.
- Gray, P. T. R. (a cura di), *Leontius of Jerusalem against the monophysites. Testimonies of the saints and aporiae*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Ham, H. – Michalopoulos, G. C., *The American Orthodox Church. A History of Its Beginnings*, Regina Orthodox Press, Salisbury (MA) 2003.
- Heers, P., Η Εκκλησιολογική Αναθεώρηση της Β' Βατικανής Συνόδου, Μία Ορθόδοξη διερεύνηση του Βαπτίσματος και της Εκκλησίας κατά το Διάταγμα του Οικουμενισμού, Uncut Mountain Press, Salonicco 2014.

- “Il punto di vista della Chiesa Greca sulle conferenze bilaterali (5–6 aprile 2001) con il patriarcato ecumenico”, in «Εκκλησία», n. 8, 2001.
- Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church. Ecclesial communion, conciliarity and authority, Ravenna 2007.
- Karageorgos, V., Ἡ Πατριαρχική Ἐγκύκλιος τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ε΄ πρὸς τοὺς Ἑπτανησίους, Ἀνάτυπο χαριστηρίου τόμου πρὸς τιμὴν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου, vol. 1, Atene 2000.
- Karalis, G. et al., Riconoscere la retta dottrina, Theosis Editrice, Rosignano Marittimo (LI) 2024.
- Karmiris, I., Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, vol. 1, Atene 1960; vol. 2, 1968².
- «La Lumière du Thabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», nn. 41–42, dicembre 1994, pp. 49–90.
- Maggioros, N. C., Ο Μέγας Κωνσταντῖνος και η Δονατιστική έριδα, Συμβολή nella ricerca των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας κατά την Κωνσταντινεία περίοδο, Byzantion, Salonicco 2001.
- Mansi, G. D. (a cura di), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, voll. 7, 12.
- Massimo il Confessore, Disputatio cum Pyrrho, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 91, coll. 293–296.
- Massimo il Confessore, Mistagogia, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 91, coll. 664d–668.
- Matsoukas, G. (a cura di), Orthodox Christianity at the Crossroad: A Great Council of the Church – When and Why, iUniverse, Bloomington (Indiana) 2009.
- Maximos di Sardica, Συλλογή μελετών και κειμένων, Epektasi, Atene 1998.
- Nassif, B. – Metso, P., The Issue of Mixed Marriages. Canonical and Pastoral Perspectives, in Consiglio Mondiale delle Chiese, Orthodox Handbook on Ecumenism, Regnum Books International, Oxford 2013, pp. 756–769.
- Niceforo patriarca di Costantinopoli, Confutazione e rovesciamento della definizione stabilita dal concilio dell’815, in J. M. Featherstone (a cura di), Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815, Corpus Christianorum Series Graeca 33, Brepols/Leuven University Press, 1997.
- Nicodemo del Monte Athos, Έορτοδρόμιον, ήτοι έρμηνεία εις τούς άσματικούς κανόνες τών δεσποτικών και θεομητορικών έορτών, Venezia 1836.
- Nilo di Ancira [Evagrio Pontico], Discorso sulla preghiera, 61, in M. B. Artioli – M. F. Lovato (a cura di), La Filocalia, vol. 1, Pietro Gribaudi Editore, Torino 1982.
- Panteleimon, Archimandrita – Tsorbatzoglou, G., Ο αυτοκράτορας Βαρδάνης Φίλιππικός (711-713). Η εκκλησιαστική πολιτική του ως εισαγωγή στην εικονομαχία, Erodoto, Atene 2019.
- Papadopoulos, S. G., Πατρολογία, vol. 2, Atene 1999².
- Papastathis, K., Πολιτική, Εκκλησία και Διορθόδοξες Σχέσεις, in T. Karavournakis (a cura di), Η Διπλωματία στον 21ο αιώνα, University of Macedonia Press, 2014.

- Paraskevaïdis, C. K., Ἱστορικὴ καὶ Κανονικὴ Θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος κατὰ τε τὴν Γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι, Atene 1982.
- Phidias, V. I., Ο θεσμός της πενταρχίας των Πατριαρχών, vol. 2: Ιστορικοκανονικά προβλήματα περί την λειτουργίαν του θεσμοῦ (451–553), Atene 1977.
- “Prima lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca”, in «Ἐκκλησία», n. 8, 2001.
- Pusey, P. E. (a cura di), Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1965².
- Ralles, G. A. – Potles, M. [in altre note: Rallis – Potli], Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τέ ἀγίων καὶ πανευφήμων Αποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, vol. 2, Atene 1854; vol. 3, Atene 1853.
- Riedinger, R. (a cura di), Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), series II, vol. 2.2, De Gruyter, Berlino 1990–1992.
- “Risposta della Chiesa Greca alla prima lettera del patriarca ecumenico”, in «Ἐκκλησία», n. 8, 2001.
- “Risposta della Chiesa Greca alla seconda lettera del patriarca ecumenico”, in «Ἐκκλησία», n. 8, 2001.
- Seconda lettera degli agioriti (1275), in V. Laurent – J. Darrouzès, Dossier grec de l’union de Lyon, 1976.
- “Seconda lettera del patriarca ecumenico alla Chiesa Greca”, in «Ἐκκλησία», n. 8, 2001.
- Skouteris, K. V., Ἱστορία Δογμάτων, vol. 2, Atene 2004.
- Sofronio di Gerusalemme, Epistola sinodica a Sergio, patriarca di Costantinopoli, in J. P. Migne (a cura di), Patrologia Graeca (PG), vol. 87, col. 3157d.
- Touloumtsis, V., Το Εκκλησιολογικὸ πλαίσιο καὶ οἱ προϋποθέσεις αποδοχῆς τῶν αἰρετικῶν σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικῆς Συνόδου, Η πίστη ὡς θεμέλιο ἐνότητος της Εκκλησίας, Atene 2022.
- Valakou-Theodoroudi, M., Πολιτικές καὶ Συνταγματικές πτυχές του καθεστώτος τῶν Νέων Χωρῶν, Epektasi, 2003.
- Vescovo Cirillo di Abydos (oggi metropolita di Krinis), Η Αὐτοκέφαλη Εκκλησία της Ουκρανίας, in «Δωδεκάνησος», n. 23, luglio–dicembre 2019.
- Yannaras, C., La fede dell’esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa, Queriniana, Brescia 1993.
- Yiangou, T. C. – Prodromitis, C., Κανονικόν, Mygdonia, Salonicco 2009.
- Yiangou, T. C., Μέγας Φώτιος καὶ Νικόδημος Ἀγιορείτης. ἡ συμβολή τους στην ἀποτύπωση του Κανονικοῦ Συνειδότος, in «Θεολογία», vol. 88, 2017.
- Zisi, T., Ἀγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος, Salonicco 2016.
- Zizioulas, I., Conciliarity and Primacy, in «Θεολογία», 2/2015, pp. 19–33.
- Zizioulas, I., L’essere ecclesiale, Qiqajon, Magnano 2007.
- Zizioulas, I., Από το προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἐννοίαν του προσώπου, in AA.VV., Η ἰδιοπροσωπία του Νέου Ἑλληνισμοῦ, Fondazione Goulandri-Chorn, Atene 1983, vol. 2.
- Λόγος Συνόδου. Τα κείμενα της Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Κρήτη 2016, Eptalofos, Atene 2017.

Οἱ Κολλυβάδες καί ὁ Δωρόθεος Βουλησμάς. Τό ζήτημα τῆς “ἀνακρίσεως τοῦ” Πηδαλίου καί τοῦ Κανονικοῦ, Erisma, Monastero della Panagia Chrysopodaritissa di Nezero, Chalandritsa (Acaia) 2020.

Πράξεις τῆς Προπαρασκευαστικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ἀγίων Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ συνηλθουσῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπαιδίου τοῦ Ἀγίου Ὁρους, Constantinopoli 1930.

Електронски извори

Acadimia, “Dimitriados Ignatios: I oukraniki aftokefalia kai i efthyni ton psychon”, <https://acadimia.org/nea-anakoinoseis/epikairo-arthro/715-dimitriados-ignatios-i-oukraniki-aftokefalia-kai-i-efthyni-ton-psyxon>.

Agonasax, Epistola aperta dei padri del Monte Athos alla comunità monastica del Monte Athos, <https://agonasax.blogspot.com/2016/07/blog-post19.html>.

Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Elizabeth Prodromou, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/people/elizabeth-prodromou>.

Christian Unity (Vatican), Documento di Ravenna 2007, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna.html>.

Christian Unity (Vatican), Unitatis Redintegratio, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/unitatis-redintegratio.html>.

Fletcher School, Elizabeth Prodromou – Faculty Profile, http://fletcher.tufts.edu/Fletcher_Directory/Directory/Faculty%20Profile?personkey=2BCDB8E4-7D92-4067-B4A5-8153CA29FD8A.

Gender, Rights and Religion Project, Elizabeth Prodromou, <http://genderrightsandreligion.csrc.asu.edu/people/elizabeth-prodromou>.

Inside Story, <https://insidestory.gr/article/megaloideatismos-rosiki-orthodoxi-ekklisia>; ripubblicato da Panorthodox CEMES, https://panorthodoxcemes.blogspot.com/2019/01/blog-post_14.html.

Orthodox Council, Bibliography, <https://www.orthodoxcouncil.org/bibliography>.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/27565-filaretos-eimaste-patriarxeio-alla-mono-stin-oukrania>.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29160-filaretos-ta-gegonota-me-anagkazoun-na-po-tin-alitheia>.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29798-filaretos-den-perimenen-enan-tetoio-tomo>.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/29902-to-patriarxeio-tou-kiebou-katirgise-ton-tomo-kai-den-anagnorizei-ton-epifanio>.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/30013-o-filaretos-dimiourgise-sunodo-kai-apoxorise-apo-tin-oukraniki-ekklisia>.

Romfea.gr, https://www.romfea.gr/images/article-images/2019/06/romfea2/likabittos/sinentefxi-filaretoy_1.pdf.

Romfea.gr, <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/29358-sunantisi-oikoumenikou-patriarxi-me-ton-amerikano-presbi-tzefri-paiat>.

World Council of Churches, Toronto Statement, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/toronto-statement>.

271.2-72-1

14:929

ПРАВОСЛАВНА еклисиологија и раскол у Украјини / Епифаније Капсалиотис ... [и др.] ; [превела с италијанског Зорана Јовановић]. - Београд : Институт за политичке студије, 2026 (Инђија : Комазец). - 219 стр. : илустр. ; 24 см. - (Едиција Православље и геополитика / [Институт за политичке студије, Београд] ; књ. 3)

Превод дела: Ecclesiologia ortodossa e scisma in Ucraina. - Тираж 100. - Стр. 7-13: Одбрана светоотачке еклисиологије / Зоран Милошевић. - Аутори: стр. 15-16. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 215-219.

ISBN 978-86-7419-460-7

1. Каралис, Георгиос, 1960- [аутор]

а) Православна еклисиологија

COBISS.SR-ID 200691721