

САВА МИЛОВАНОВИЋ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
БЕОГРАД
milovanovic.sava3@gmail.comУДК: 271.2-74-77
322:271.2-74-77ПРИМЉЕНО: 26.8.2022.
ОДОБРЕНО: 12.9.2022.

ДРЖАВНА САМОСТАЛНОСТ КАО ФАКТОР ЦРКВЕНЕ АУТОКЕФАЛИЈЕ

Сажетак: Питање фактора и услова аутокефалности није у потпуности канонски дефинисано, те је и црквена пракса у вези са овим питањем била различита. У таквим околностима настала су различита гледишта о условима и факторима аутокефалије, од којих је једно да је државна самосталност неопходан услов црквене самосталности на територији дате државе. Полазећи од тог модела као вековне црквене праксе, руски богослови су се 1906. године успротивили обнови аутокефалије Грузинске Цркве, будући да је у политичком смислу Грузија још увек била део Руске империје. У раду се анализирају аргументи две еклесиолошке концепције чију је систематизацију изазвало питање обнове аутокефалности Грузинске Цркве, први пут опширно разматрано на седницама Предсаборског одбора 1906. године, а у ширем историјском контексту припрема за одржавање Сверуског помесног сабора. То је уједно био и први пут у историји Цркве да је питању државне самосталности као фактора аутокефалност посвећена значајнија богословска пажња. Анализом ставова руских и грузинских богослова са аспекта канонског предања и историјске црквене праксе расветљавају се канонска начела о условима стицања црквене самосталности. ► *Кључне речи:* аутокефалија, Грузинска Црква, Предсаборски одбор, 17. правило Халкидонског сабора.

1. УВОД: ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ ПОКРЕТА ЗА ОБНОВУ АУТОКЕФАЛИЈЕ ГРУЗИНСКЕ ЦРКВЕ

Тежак положај* у ком су се Грузини налазили услед најезда Турака и Персијанаца побуђивао је њихове владаре да се за помоћ обраћају једноверној Русији. Најпре је цар Источне Грузије¹ Ираклије II према Георгијевском

* Овај рад је настао у оквиру научноистраживачког рада Православног богословског факултета Универзитета у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ У XIV веку Грузија је подељена на два царства: Источно и Западно. Сходно томе и католиколат, односно аутокефална Грузинска патријаршија подељена је на Абхаски (Западногрузински,

договору 1783. ступио у вазални положај у односу на Русију. Као одговор на молбу његовог наследника, последњег цара Источне Грузије, Георгија XII (1798–1800), руски цар Александар I је 1801. године издао манифест којим је Грузија, најпре Источна, а потом и Западна,² инкорпорирана у Руску империју. За државним је уследило и потчињавање Грузинске Цркве Светом правитељствујушчем синоду Руске Цркве, те је 1811. на чело Грузинске Цркве постављен егзарх који је у исто време био члан Светог синода Руске Цркве. На тај начин је канонска територија Грузинске Цркве присаједињена територији Руске Цркве.³

Вишеструки су разлози због којих се грузински аутокефалистички покрет појавио и због којих је интензитет његове активности почетком XX века нагло ојачао. Међу грузинским клиром и народом постојало је мишљење да је Руска Црква инструмент преко кога империјални режим врши русификацију грузинског народа.⁴ То је био главни разлог којим су правдане аутокефалистичке тежње. У хронологији агитације за обнову самосталне Грузинске Цркве 1905. година заузима посебно место. У току 1905. године, у периоду кризе кроз коју је пролазио империјални режим услед ширења социјалистичких идеја и незадовољства становништва државном политиком у вези са питањем руско-јапанског рата (1904–1905), појављују се револуционарне тенденције међу неруским становништвом на ободима Руске империје.⁵ Међутим, на Кавказу су демонстрације убрзо задобиле национално-либералистичку димензију. У протесте су се укључили и грузински клирици, те су жаришта национално-либералистичке пропаганде постале грузинске духовне семинарије. У контексту црквеног уређења, те идеје су се

Имеретински), са центром од 1290. у Пицунди, а од 1657. у Кутаиси, и Источногрузински, са седиштем у Мцхету, В. С. Блохин, *История Поместных Православных Церквей* (Екатеринбург: Информационно-издательский отдел ЕДС, 2014), 143; Константин Ефимович Скурат, *История Поместных Православных Церквей* (Москва: Руские огни, 1994), 26–27.

² Неки историчари сматрају да је Западна Грузија присаједињена Руском царству 1814. године, након што је последњи њен цар Соломон II побегао у Турску (Е. К. [Епископ Кирион] Садзagliшвили, *Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие* (Тифлис: Типография К. П. Козловкого, 1901), 69), док други сматрају да је инкорпорација западног дела Грузије уследила као одговор на молбу цара Соломона II (Скурат, *История*, 27).

³ Скурат, *История*, 27; Блохин, *История*, 305–306.

⁴ В. о томе петиције и писма народних и црквених представника Грузина упућене вишој државној и црквеној власти у Русији у: Валентин Семёнович Дякин, *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX вв.)* (Санкт-Петербург: Лисс, 1998), 656–657, 660–664, 675–676.

⁵ Више о побунама против царског ауторитета које су захватиле део империје насељен Грузинима у току револуције 1902–1905. в. у: Abraham Ascher, *The Revolution of 1905 – Russia in Disarray* (Stanford University Press, 1994), 152–174, као и у: Stephen F. Jones, “Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic”, *The Slavonic and East European Review* 67, № 3 (1989): 403–434; Татјана Черникова, Јарослав Вишњаков, *Историја Русије II (од XVII до почетка XX века)*, прев. Бобан Јаковљевић (Београд: Еволута, 2019), 420–430.

пројавиле у форми претензија ка обнови црквене аутокефалности⁶ Грузинске патријаршије.⁷

Артикулацији ових претензија погодовала је и тадашња општа реформистичка клима у Руској Цркви.⁸ Неколико дана након што је у марту 1905. император Николај II најавио сазивање помесног сабора, који је требало да се бави питањима црквене реформе, конгрес грузинских клирика у Имеретији (Западна Грузија) упутио је петицију Светом синоду да се питање обнове аутокефалије Грузинске Цркве стави на дневни ред будућег сабора. Још један фактор који је утицао на интензивирање аутокефалистичког покрета био је акт од 17. априла 1905. године, којим је држава сектама и неправославним религијским групацијама признала одређене слободе, чиме су Грузини били подстакнути да траже задовољење својих амбиција.⁹

Тако је ово питање постало једна од тема о којима се расправљало на седницама другог одсека „Предсаборског одбора“, посебног органа који је установио Свети синод и император у циљу формирања дневног реда и припреме материјала за будући помесни сабор.¹⁰ Као један од најконтроверзнијих момената у аргументацији аутокефалиста, са аспекта антиаутокефалиста, био је њихов став да аутокефалија није нужно повезана са државном

⁶ У канонима Православне Цркве не постоји термин „аутокефалија“, иако је његова прва употреба документована у периоду васељенских сабора, конкретно код Епифанија Кипарског у IV веку. Сам термин је настао као опис фактичког стања одређене Цркве, а то је да је она „самоглава“, „самоуправна“, „независна“, што и јесте буквалан превод грчког термина *αὐτοκεφαλία*. У пракси је та „самоуправност“ означавала право неке Цркве да сама кроз сабор својих епископа бира и посвећује епископе за канонску територију те Цркве, као и самог поглавара Цркве. О развоју концепта аутокефалије в. Ненад Милошевић, „Црквена аутокефалија под призмом уређења и организације Цркве“, in *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки издаци и резултати*, књ. 9, прир. Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 199–208; Растко Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра“, in *Осам векова Српске Православне Цркве у Црној Гори*, ур. Кристина Митић, Катарина Митровић, Радмила Радић, Александар Наумов, Синиша Мишић, Горан Васин, Борис Брајовић, Драгиша Бојовић (Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 2021), 241–271.

⁷ Први пут се 1905. године сазивају грузински зборови који упућују петиције о обнови древног Грузинског католикосата: Дякин, *Национальный вопрос*, 655–662, 669–670.

⁸ Елена Михайловна Криволапова, „Из предистории Поместного Собора Русской Православной Церкви: основные тенденции религиозной жизни России конца XIX – начала XX вв.“, in *Всероссийский Собор 1917–1918 гг. и современность*, сост. архимандрит Симеон Томачинский (Курск: Курская Духовная Семинария Курской Епархии Русской Православной Церкви, 2018), 67–79.

⁹ Више о утицају националистичких идеја на црквено-аутокефалистички покрет в. у: Paul Werth, „Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy“, *Acta Slavica Iaponica* 23 (2006): 74–76, 85–86.

¹⁰ У раду Предсаборског одбора – отвореног 8. марта, затвореног 15. децембра 1906. године – учествовали су, поред епископа, и научници, професори универзитета и духовних академија, разни друштвени делатници, а под председништвом петербуршког митрополита: Георгије Флоровски, *Путиеве руској дојословља*, прев. Миливој Р. Мијатов (Нови Сад: Хришћанска мисао, 2008), 490.

самосталношћу, односно мишљење да самостални Грузински католикосат може постојати у границама једне исте државе Русије паралелно са Руском Црквом, будући да у том тренутку Грузија још увек није била самостална држава. Као аргумент је навођено постојање више аутокефалних Цркава у границама једне Ромејске (Византијске) империје, као и потом у Османском царству.¹¹

Противници обнове аутокефалије, који су били у већини и међу којима су се истицали Николај Н. Глубоковски, Илија Бердњиков, Теодор И. Титов, Иван С. Паљмов, Александар И. Алмазов и протојереј Јован И. Восторгов, инсистирали су на томе да је државна самосталност неопходан предуслов за црквену аутокефалију. Њихова аргументација се фокусира на моделу прилагођавања црквене организације подели територија у Ромејској империји, а касније прилагођавању статуса Цркава степену суверенитета држава, што је посебно било изражено у XIX веку у доба стварања националних држава. Као примери су навођене православне Цркве које су добиле аутокефалију тек после међународног признања самосталности националних држава на чијој територији су се налазиле: Црква у Грчкој (1850), у Србији (1879) и Румунији (1885). На основу тога је покрет грузинских аутокефалиста поређен са покретом за оснивање Бугарског егзархата (1870), будући да је и егзархат основан пре него што је Бугарска добила државну независност.¹²

Аргументи ове две еклисиолошке позиције ће у овом раду бити размотрени у светлости историјских и канонских сведочанстава о односу државне административне организације и црквених структура, као и сведочанстава о настанку аутокефалних Цркава. О условима и мотивима за стицање аутокефалије већ је писано.¹³ Међутим, на српском језику не постоји рад који грузинско црквено питање с почетка XX века сагледава у контексту канонског предања, те овај рад има за циљ да постојећу празнину надомести.

¹¹ *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия*, т. 3, ред. Илья Соловьев (Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014), 272.

¹² *Журналы и протоколы*, т. 3, 265–290, 300, 327–333, 345–346, 352–363.

¹³ Alexander A. Bogolepov, "Conditions of Autocephaly (I)", *Saint Vladimir's Seminary Quarterly* 5, № 3 (1961): 11–37; John H. Erickson, "Autocephaly in the Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 15, № 1–2 (1971): 28–41; Сергије Троицки, *Државна власи и црквена авџокефалија* (Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933); Сергије Троицки, *Сушћина и фактори авџокефалије* (Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933); Сергей В. Троицкий, „О церковной автокефалии“, *Журнал Московской Патриархии* 7 (1948): 33–54; Благота Гардашевић, „Канонски основи за стицање аутокефалности у Православној Цркви“, *Бојословље XXI (XXXVI)*, № 1–2 (1977): 1–16.

2. ОДНОС ЦРКВЕНЕ И ДРЖАВНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ КРОЗ ИСТОРИЈУ

Језгро проблематике представља питање да ли Црква у својој организацији нужно треба да следи административне структуре држава у којима пребива? Одговор заговорника грузинске аутокефалије био би негативан – иако Грузија није политички самостална, већ је интегрални део Руске империје, Грузини могу на основу националне особености имати аутокефалну Цркву. Одговор противника аутокефалије био би позитиван – Грузинска Црква не може обновити своју аутокефалност док најпре не стекне државни суверенитет. Наш циљ је да обе поставке размотримо са аспекта примера из црквене историје и канонског предања.

Новозаветни списи указују на то да су апостоли у својој мисији ширења јеванђелске поруке узимали у обзир административну конфигурацију територија Римске империје.¹⁴ Апостол Павле своју посланицу шаље у Коринт, као главни град провинције Ахаје, и говори да иста треба да буде послата од стране епископа Коринта хришћанским заједницама које се налазе у другим градовима Ахаје (2Кор 1, 1). И друге Павлове посланице слате су заједницама које су живеле у главним градовима провинција: у Рим – главни град провинције Италије, Ефес – главни град провинције Азије, Солун – главни град провинције Македоније. По истом принципу су одлуке првог Апостолског сабора намењене хришћанима Сирије и Киликије послате у Антиохију (Дап 15, 22–23), која је била престоница Сирије. Исто тако, Игњатије Антиохијски у својој Посланици Римљанима назива себе епископом читаве провинције Сирије, што очигледно произилази из чињенице да је био епископ Антиохије, главног града те провинције.¹⁵ Специјално место, административно, иако не светотајински, епископу главног града је припало због тога што је политички, економски и социјални живот провинције био сконцентрисан у њеној престоници. Стога је било логично да се при потреби саборског разматрања одређених питања епископи провинције сакупе у њеној престоници. Природна последица овога било је истицање улоге епископа главног града, што се у пракси манифестовало тиме да је он руководио таквим саборима и посредовао за друге епископе пред престоничким грађанским начелницима.¹⁶

¹⁴ Lewis J. Patsavos, "Unity and Autocephaly – Reality or Illusion?", приступљено 6. јула 2020. http://www.apostolikidiakonia.gr/en_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=dogma&main=EH_texts&file=5.htm.

¹⁵ Игњатије Антиохијски, „Посланица Римљанима“, in Атанасије Јевтић, *Дела айосийолских ученика* (Врњачка Бања – Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог – Браћа Станишићи, Никшић, 2002), 228.

¹⁶ Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York: Fordham University Press, 1979), 29–30; Никодим Милаш, *Православно црквено љраво* (Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902), 316–318, 322–323.

Ова црквена пракса истицања посебног значаја епископа главног града провинције задобила је канонску афирмацију већ у 34. Апостолском правилу,¹⁷ као и у канонима Првог васељенског сабора у Никеји. Дефинишући митрополитанску организацију Цркве, канони овог сабора (4, други део 6. и 7) сведоче да се Црква у својој организацији прилагођавала систему државне организације административних округа, односно подели територија на провинције (ἐπαρχία, provincia).¹⁸ Канон 6. Првог васељенског сабора (његов први део) поставио је основу и за надмитрополитански – егзархатски, касније патријарашки – модел црквене организације, који је опет био у сагласности са државном организацијом провинција у веће територијалне јединице – дијецезе (διοίκησις, dioecesis).¹⁹ На челу сваке црквене дијецезе, која је била састављена од неколико црквених провинција, био је егзарх (од V века патријарх). Како се потврђује 9. канонем Антиохијског сабора, 2. и 6. канонем Другог васељенског сабора, 17. канонем Халкидонског сабора и 38. Трулског сабора, црквена организација наставила је да се прилагођава државној.²⁰

¹⁷ 34. Апостолски канон: „Епископи свакога народа треба да знају Првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа сувишно (= више од надлежног) да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископа). Јер тако ће бити једнодушност (бџбуош = слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух.“ Каноне у овом раду наводимо према: Атанасије Јевтић, *Свеишћени канони Цркве* (Београд: Православни богословски факултет Београдског универзитета – Цетиње: Митрополија црногорско-приморска – Српско Сарајево: Митрополија дабробосанска – Чикаго: Митрополија новогрчаничка – Нови Сад: Епархија бачка – Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, 2005).

¹⁸ Диоклецијановом реформом провинције су груписане у веће територијалне јединице – дијецезе. Било их је дванаест, а на челу сваке дијецезе био је викар (*vicarius*). Тих дванаест дијецеза било је груписано у још веће територијалне јединице – префектуре. Ових префектура је било четири, а на челу сваке од њих био је преторијански префект – највиши административни службеник у царству: Timothy Gregory, *A History of Byzantium, 306–1453* (Blackwell Publishing, 2005), 37–38; Stephen Williams, *Diocletian and the Roman Recovery* (New York – London: Routledge, 2000), 104–105, 221–232.

¹⁹ Нема основа тврђење да је егзархатски модел уведен тек на Другом васељенском сабору: Милош Прица, „Аутокефалност и аутономија у Православној Цркви“, in *Зборник радова 1700 година Миланској едикти*, ур. Драган Николић, Александар Ђорђевић, Миљана Тодоровић (Ниш: Правни факултет Универзитета у Нишу, 2013), 487. Дијецеза је као територијална јединица постојала још од краја III века, те Оци Првог васељенског сабора нису имали разлог да превиде ову чињеницу, будући да су већ усвојили државно-административну поделу територија као модел. Никодим Милаш у тумачењу 2. правила Другог васељенског сабора изричито каже да „ово правило у суштини својој није друго, него опетовање 6. и дјелимице 5. правила Никејског сабора“, што значи да је Други васељенски сабор само потврдио форму црквене организације која је раније усвојена: Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима*, књ. I (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895), 243.

²⁰ В. тумачења наведених правила у: Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима*, књ. I–II (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895–1896), као и у: Јевтић, *Свеишћени канони*.

Међутим, Црква је у прилагођавању своје организације државној видела пре свега практичну корист и није је безусловно следила у свим околностима. Навешћемо два примера. Када је Свети Василије Велики постао митрополит Кесарије 370. године, Кападокија је представљала једну провинцију. Цар Валенс је у зиму 371–372. поделио Кападокију на две провинције: Кападокију I са Кесаријом као метрополитом (= престоницом) и Кападокију II са Тианом као метрополитом. Епископ Тиане Антим, сматрајући да уздизање ранга њему подручне територије у државно-административној лествици неизоставно повлачи за собом и томе аналогне црквене привилегије, почео је да врши митрополитску власт у новоформираној провинцији Кападокији II. То је наишло на противљење Светог Василија, који је у пролеће 372. године рукоположио епископе за градове који су припадали Кападокији II: Григорија Богослова за Сасиму, свог брата Григорија за Нису, а потом 374. године и епископа Амфилохија за Иконију. Иако су након смрти Светог Василија епископи Кападокије II ипак признали Антима за митрополита,²¹ став Светог Василија сведочи о томе да су Оци сматрали да државна организација није модел којем Црква треба да се безусловно прилагођава.

Најрепрезентативнији пример представља 8. канон Трећег васељенског сабора, којим је потврђена независност Кипарске Цркве. Спор је настао због тога што је антиохијски архиепископ почео да рукополаже епископе на територији Кипра, под изговором да на тај начин следи модел прилагођавања црквених граница државним – јер је Кипар био под надлештвом префекта Антиохије. „Сходно канонима Светих Отаца и староме обичају“²² Оци овог сабора су потврдили древно право Кипарске Цркве да рукополаже своје епископе. Ову одлуку је касније потврдио и Трулски сабор својим 39. каноном.²³

Управо су се на овај канон као аргумент за могућност постојања у оквиру једне државе две аутокефалне Цркве позивали заговорници обнове аутокефалије Грузинске Цркве.²⁴ За разлику од њих, руски богослови су, на основу тога што се у правилу не наводи право кипарских епископа да сами рукополажу и свог предстојатеља – архиепископа – већ се помиње само слобода избора и рукополагања епископа на Кипру, сматрали да ово правило не говори о апсолутној независности какву су имале остале патријаршије него само о аутономији рукополагања епископа. Сходно њиховом тумачењу, кипарског

²¹ Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity, Vol. I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church* (Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2011), 329.

²² Јевтић, *Свешћени канони Цркве*, 99.

²³ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима*, књ. I, 301–303, 521–523; Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, vol. III, translated from German by the editor of Hagenbach's *History of Doctrine* (Edinburgh: T&T Clark, 1883), 71–73; Јевтић, *Свешћени канони Цркве*, 98–99.

²⁴ *Журналы и протоколы*, т. 3, 295–297.

архиепископа је наставио да рукополаже антиохијски архиепископ, те на тај начин овим правилом није нарушен модел саображавања црквених територија расподели територија у империји, јер је у дотичној дијецези првојерарх био и остао само антиохијски патријарх, а кипарски архиепископ је у односу на њега био као касније митрополити Понта, Азије и Тракије у односу на цариградског патријарха (28. канон Халкидонског сабора).²⁵

Међутим, овај аргумент *ex silentio* је неодржив уколико се узму у обзир остали историјски подаци. Непосредно пред сазивање Трећег васељенског сабора (431), архиепископска катедра града Констанције на Кипру остала је упражњена. На захтев антиохијског патријарха, проконзул Антиохије Дука Дионисије забранио је избор новог архиепископа. Не обазирјући се на ову забрану, кипарски епископи су изабрали Регина за свог архиепископа. Управо је овај Регин био део трочлане делегације која је Ефеском сабору поднела молбу да се заштите древна права Кипарске Цркве. Саборски Оци су захтевали од Кипрана да докажу да Антиохија није раније имала право које сада себи присваја над Кипарском Црквом. Један од чланова делегације, епископ Зенон, сабору је поднео задовољавајућа сведочанства да су све Регинове претходнице рукополагали епископи Кипра.²⁶ Поред тога, 39. Трулски канон одређује да кипарског архиепископа, који је крајем VII века услед арапске најезде одлуком цара Јустинијана II (685–695), заједно са одређеним бројем клира и народа, пресељен у новосаграђени град Јустијанополис у области Кизика у Малој Азији, „бива хиротонисан од сопствених епископа“ (ὕπὸ τῶν οἰκείων ἐπισκόπων χηροτονεῖσθαι)²⁷ и да председава над свим епископима у области Хелеспонта. Сабор истиче да је циљ ове одлуке „да се очувају непроменљиве повластице дате од Богоносних Отаца сабраних раније у Ефесу, престолу раније поменутог човека (архиепископа кипарског, прим. прев.)“ (ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι τὰ παρὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον συνελθόντων θεοφόρων Πατέρων τῷ θρόνῳ τοῦ προϋεγραμμένου ἀνδρὸς παρασχεθέντα πρόνοια).²⁸ Очигледно је да је 8. правило Трећег васељенског сабора имало у виду слободу избора и посвећивања не само других епископа већ и архиепископа од стране кипарских епископа, што и јесте суштина аутокефалије.²⁹ На тај начин у једној дијецези постојале су од тог тренутка две самосталне Цркве (Антиохијска и Кипарска), док је на челу исте дијецезе био један представник цивилне власти.

Још један значајан аспект овог канона јесте његово тумачење код византијских коментатора. Јован Зонара је сматрао да је ова одредба важила чак

²⁵ *Журналы и протоколы*, т. 3, 319–326.

²⁶ Hefele, *A History*, vol. III, 71–72.

²⁷ Γεώργιος Α. Ράλλη, Μιχαήλ Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Τόμος Δεύτερος* (Αθήνησιν: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Харτοφύλακος, 1852), 395. Надаље у тексту *Σύνταγμα II*.

²⁸ *Σύνταγμα II*, 395.

²⁹ *Троицки, Сушићина и фактори автoкефалије*, 10.

и у случају да грађанске власти својим одредбама теже да наруше поменути поредак слободе и независности црквених области: „Због чега свети Сабор одреди да се чувају свакој области њена права према старом обичају ... и уколико би, говори (правило, прим. прев.) била предложена нека одредба, тј. писана наредба, која наређује и одлучује нешто друго супротно од овога што је сада одлучено, да буде невалидна“ (Διὸ ἐκάστη ἐπαρχία τὰ οἰκεῖα δίκαια κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος φυλάττεσθαι ἢ ἀγία σύνοδος ἐψηφίσατο... καὶ τύπος, φησὶν, ἤγουν ἔγγραφόν τι προκομισθῆ, τυποῦν καὶ ὀρίζον ἄλλα παρὰ τὰ νῦν ὠρισμένα, ἄκυρος ἔσται).³⁰ Теодор Валсамон је сматрао да је намера саборских Отаца била да искажу став да „нема силу од неког предложена друга писана одредба, то јест царска наредба, супротна овом канону“ (καὶ μηδὲ κρατεῖν ἕτερον ἔγγραφον τύπον, ἤγουν βασιλικὸν πρόσταγμα, ἐναντιούμενον τῷ κανόνι τούτῳ, παρὰ τινος προκομιζόμενον).³¹ Дакле средњовековни коментатори су сматрали да је овим 12. каноном Црква покушала да изрази свој принцип да одлуке државне власти немају за Цркву већи значај од црквених канона.

Често се као пример да црквено административно устројство не мора нужно следити државном административном устројству наводи 12. канон³² Халкидонског сабора.³³ С друге стране, 17. правило овог истог сабора³⁴ противници Грузинске аутокефалије на седницама Предсаборског одбора наводили су као пример канонске регулативе која афирмише обичај оваквог прилагођавања. Заправо, на том канону је заснивано мишљење да Грузини не могу имати аутокефалну Цркву без претходно стечене државне независности.³⁵

³⁰ Σύνοταγμα II, 205.

³¹ Σύνοταγμα II, 205–206.

³² „Дознали смо да неки, противно црквеним правилима (= установама), обративши се властодршцима (= царевима), писменим наредбама (њиховим) поделише једну област на две, тако да од тога бивају два митрополита у истој области. Зато одређује Свети Сабор да се убудуће (ниједан) епископ не дрзне на нешто тако, јер који то покуша биће збачен са свога степена. Градови пак који су царским граматама одликовани именом метрополе, нека уживају само част, као и епископ који управља Црквом тога града, тако да се правој митрополији очувају њена права“, Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 111.

³³ Милаш, *Правила Православне Цркве с ѿумачењима*, књ. I, 360; Троицки, *Државна власиј и црквена аутокефалија*, 10–11; Троицкий, „О церковной автокефалии“, 39–41; Гардашевић, „Канонски основи“, 5–6.

³⁴ „У свакој области сеоске (= пољске) или месне парохије да непроменљиво остану под епископима који их поседују, и особито ако су их тридесет година ненасилно имали и управљали. Ако је пак у току тридесет година настао или настане неки спор о истима, могу они који кажу да им је нанета неправда подигнути о томе поступак обласним Сабором. Ако је пак неке учине неправда од свога митрополита, нека се суди код егзарха провинције (= велике области) или код Цариградског престола, као што је напред речено (Канон 9). А ако је царском влашћу новооснован неки град, или ће се ускоро новоосновати, нека државним и грађанским облицима управе (= распореда) следује и поредак црквених парикија“, Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 113.

³⁵ Александр И. Алмазов, „Канонические данные для решения вопроса об автокефалии Грузинской церкви“, in *Журналы и протоколы*, т. 3, 321–322.

Растветљавању оригиналног значења ових канонских одредби допринеће увид у њихов историјски контекст.

Повод за доношење 12. канона био је спор између епископа Фотија Тирског и Евстатија Бејрутског са 4. саборске седнице.³⁶ Позивајући се на одредбу цара Теодосија II (408–450), епископ Евстатије Бејрутски присвојио је себи права митрополита и почео да хиротонише епископе у области Тирске митрополије. На тај начин су у једној црквеној области – митрополији (ἐπαρχία) – постојала два митрополита. На молбу Фотија Тирског сабор је анулирао овај царски акт и као легитимни митрополит провинције Феникије Прве потврђен је Фотије.³⁷ Аристин и Зонара су ово 12. правило разумели као осуду прибегавања државним властима зарад добијања црквеног чина и присвајања црквених области.³⁸ Свакако да је цар имао власт да један град уздигне у степен метрополе,³⁹ али су саборски Оци одредили да епископ тог града може уживати само митрополитску част, не и власт, која има припадати ономе епископу који је од раније митрополит дотичне области. Притом, Аристин изричито каже да епископије не морају нужно да се разграничавају сходно државном дељењу области.⁴⁰ Исто то понавља и Свети Сава у свом *Закономправили*.⁴¹ Једино је Валсамон сматрао („Ἐοικεν οὖν μοι“ – „Изгледа ми...“) да се одступања од овог 12. канона Халкидонског сабора могу оправдати влашћу која је царевима „дана свише“ (κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς ἄνωθεν ἐξουσίαν),⁴² што је у складу са његовим цезаропапистичким начином тумачења канона. Овим 12. каноном је, дакле, изражен црквени принцип да одлуке световне власти у црквеним питањима имају другостепену важност. Из тога произилази да и државно-административна расподела територија не мора да буде безусловни модел црквене организације.

У погледу 17. канона, реч је о једном специфичном проблему одређивања јурисдикционе припадности новоуспостављеног града. Наиме, у случају новосаграђеног града није постојала традиција као референтна тачка, због чега су настајали спорови. Оци сабора су ово питање решили на тај начин што су

³⁶ Јевтић, *Свешћени канони Цркве*, 111, 120; Hefele, *A History*, vol. III, 398–399.

³⁷ Hefele, *A History*, vol. III, 340–342.

³⁸ Σύνταγμα II, 246–247, 249–250.

³⁹ Према Хефелеовом тумачењу, Теодосије II је самостално уздигао Евстатију у степен митрополита, без тога да је Бејрут претходно уздигнут на степен метрополе, на тај начин присвајајући цивилној власти прерогативе који су припадали искључиво сабору епископа, Hefele, *A History*, vol. III, 341, nap. 1.

⁴⁰ „и да се не раздељују и оне (епископије, прим. прев.) према расподели области“ (καὶ οὐ συμφέρεισθῆσονται καὶ αὐταὶ κατὰ τὴν τῆς ἐπαρχίας διαίρεσιν), Σύνταγμα II, 250.

⁴¹ „...и да се према раздељењу области не раздељују и те (црквене области, прим. аут.)“, Миодраг М. Петровић, *Закономправило Свешћеног Саве на српскословенском и српском језику*, 1 (Манастир Жича, 2004), 292–293.

⁴² Σύνταγμα II, 247–48.

одредили да нови градови припадну јурисдикцији оног епископа чијој области је царском одредбом приписан нови град, или да се устроји нова епископија која би у том случају била подручна митрополиту области. Такав сми-сао канону придају Аристин,⁴³ Законоправило,⁴⁴ Хефеле,⁴⁵ али и савремени тумачи.⁴⁶

Зонара је у овом правилу видео израз немоћи Цркве да се противи царским одредбама у вези са статусом који ће неко место имати, те самим тим и израз црквене икономије:

„Оци скоро да говоре следеће: будући да немамо могућности да се противимо царској власти, нека у томе царским одредбама следује и црквени поредак.“⁴⁷

Међутим, у 12. правилу видели смо могућност Цркве да се, макар декларативно ако не у пракси, успротиви царским одредбама. О чему је онда реч? Разлог за овакву формулацију 17. Халкидонског канона, као што је то већ наглашено,⁴⁸ треба тражити у специфичности случаја о којем се у канону говори, а то је оснивање новог града. Такав град не би имао стечених права на основу којих би се одредила јурисдикциона припадност његовог епископа. У том случају сабор прибегава најпрактичнијем решењу а то је да се црквени статус града усагласи са статусом који град има у државној администрацији. Дакле, ово правило говори само о једној специфичној ситуацији када је немогуће позвати се на предање или „стари обичај“ при одређивању статуса епископа новоустројеног града, и прописује да се као узор у том случају следи царска одлука о припадности града. Због тога у овом правилу не треба тражити саборску санкцију обавезног прилагођавања црквених територија државним.

Из ових правила је јасно да је Црква у прилагођавању своје организације државној организацији видела пре свега практичну корист, али ту праксу није безусловно следила, нити јој је икада дала статус црквеног принципа. Такође, чини се да није оправдано позивати се на канонска правила при аргументацији теорије да у једној држави може постојати само једна аутокефална

⁴³ Σύνταγμα II, 262–263.

⁴⁴ Петровић, *Законоправило*, 296.

⁴⁵ Према Хефелеовој интерпретацији, смисао овог 17. канона Халкидонског сабора био би следећи: „Уколико неко село постане град, онда у том граду треба да буде и епископ, а с обзиром на то да тај град нема стечених права на основу којих би се одредио статус црквене управе у њему, нека се следи државна административна расподела, односно нека епископ тога града буде хиротонисан од стране митрополита провинције, а не од стране епископа оног града коме је припадао (град) када је био у статусу села“, Hefele, *A History*, vol. III, 402–404.

⁴⁶ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 113.

⁴⁷ „μονονοῦχὶ τοῦτο τῶν Πατέρων λεγόντων, ὅτι, ἐπεὶ τῇ βασιλικῇ ἐξουσίᾳ ἀντιπλῆτειν οὐ δεδυνήμεθα, τοῖς τυπομένοις παρὰ τῶν βασιλέων, ἐν τούτοις ἀκολουθεῖτω καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τάξις“, Σύνταγμα II, 260–261.

⁴⁸ Троицки, *Државна власи и црквена аутокефалија*, 12–13; Гардашевић, „Канонски основи“, 5–6; Прица, „Аутокефалност и аутономија“, 489–490.

Црква, будући да је управо у време писања ових правила у РOMEЈСКОЈ империји постојало неколико аутокефалних патријаршија. Да је Црква апсолутно следила државној организацији, то не би био случај, већ би уместо неколико аутокефалних патријараха постојао само један, коме би остали митрополити били подручни.⁴⁹

Међутим, државна власт је често кројила црквену организацију сходно својим замислима, као што сведочи потоња историја Цркве, како у РOMEЈСКОЈ империји тако и изван њених граница. Иако је цар Јустинијан у својим новелама истицао да државној расподели територија црквена организација не мора нужно следити (новеле 28, II; 31, II),⁵⁰ управо је он, да би узвисио значај свог родног места, основао једну по свим критеријумима аутокефалну Цркву Јустинијану Приму (новела XI),⁵¹ на територији која је тада у црквеном погледу припадала јурисдикцији римског епископа.⁵²

О великом утицају воље државних власти на организацију Цркве сведочи и живот Цркве изван територије РOMEЈСКЕ империје. Цркве на територијама изван граница империје веома су рано показале тенденцију ка независности у односу на Цркву у империји, пре свега због жеље државних власти. Црква у Јерменији је била под јурисдикцијом кесаријског митрополита све док јерменског католикоса Нерса I Великог није отровао јерменски краљ Баб (373. или 374). Свети Василије Велики, тадашњи архиепископ Кесарије, у знак негодовања против тог чина одлучио је да убудуће у Јерменији не врши никаква рукоположења. Због тога је по наређењу јерменског краља Хозроја IV изабран и хиротонисан за католикоса Нерсов син Исак (око 387), од стране локалних епископа, без учешћа кесаријског митрополита, што се сматра моментом раздељења Кесаријске и Јерменске Цркве, односно почетком аутокефалног функционисања друге.⁵³ Други пример је Асирска Црква у Саса-

⁴⁹ Троицки, *Државна власт и црквена аутокефалија*, 10.

⁵⁰ Новеле 28 и 32, приступљено 12. априла 2022. <http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>.

⁵¹ Јурисдикција архиепископа Јустинијане Прима простирала се на већи део Балканског полуострва северно од Македоније. Архиепископ је имао врховно право суда над клирицима и постављан је од епископског сабора новоосноване Цркве, без икаквог утицаја неког другог црквеног центра: *Новела 11*, приступљено 12. априла 2022. <http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>.

⁵² Архиепископија Јустинијана Прима створена је као аутокефална Црква једнака древним патријаршијама, што се види из ингеренција које је имао њен поглавар (новела 11). Овај императоров акт изазвао је протест папе Агипита I (535–536), те је Јустинијан својом 151. новелом (545) новостворену архиепископију подредио у облику викаријата римском папи. Та подређеност је, међутим, била само номинална. Састојала се у томе што је папа после хиротоније архиепископу слао палијум (pallium), али се у његов избор и хиротонију није мешао, Филарет Гранић, „Оснивање архиепископије у граду Justiniana Prima 535. године после Хр.“, *Богословље XLII (LVI)*, № 1–2 (1998): 316–322.

⁵³ Неки истраживачи узимају годину Исаковог посвећења за епископа као годину отцепљења Јерменске Цркве од Кесаријске митрополије (Борис Нелюбов, „Древние Восточные Церкви. Ар-

нидској (Новоперсијској) империји, чија је фактичка аутокефалија формално потврђена на сабору у Селевкији 410. године, сазваним под покровитељством шаха Јездегерда.⁵⁴ Индикативно је да у истом периоду када Црква у Ромејској империји на васељенским саборима афирмише модел усаглашавања организације црквених територија са државним, црквене структуре изван граница империје пројављују тенденцију ка независности од црквених центара у њој. Разлог за то треба тражити у противљењу државне власти да Цркве на територији њихових држава буду потчињене црквеним центрима који се налазе у некој другој држави, поготово ако је та држава сматрана за непријатељску (каква је Ромејска империја била за Сасаниде).⁵⁵ Дакле, чињеница је да је државна власт у пракси и те како имала утицаја на организацију Цркве и да је *de facto* била један од најзначајнијих фактора црквене аутокефалије.

Везивање црквене организације за државну администрацију носило је са собом, поред практичне користи, и ризик од „федерализације“ Цркве. Под федерализацијом Цркве подразумевамо парцелисање јединственог Тела Цркве у мноштво административно самосталних црквених јединица, уједињених у истој вери, чија је административна самосталност готово увек успостављана на иницијативу државне власти одређене територије, некад и незнабожачке (као у случају Асирске Цркве), а у циљу јачања државног суверенитета.

Процес федерализације Цркве убрзан је продирањем националног елемента у црквену свест. Познато је да су Ромеји сматрали да њихово царство треба да обухвати читаву васељену, те су га називали „васељеном“ (икуменом). Након што је хришћанство постало државна религија, у ову идеологију царства инкорпорирана је и идеја о религиозном призивању Ромејске империје да у једној религији, а не само у једној држави, обједини све народе света. Заједно са примањем хришћанства из империје словенски народи су усвојили и модел прилагођавања црквене организације државној, као и идеју *симфоније* између световне и духовне власти, те су настојали на томе да имају своје самосталне националне Цркве у својим самосталним државама. Међутим, та идеја се супротстављала оној империјалној теорији једног и јединственог православног царства. Последица тог сукоба је политизација црквене самосталности, која

мянская Церковь“, *Альфа и Омеџа* 20 (1999), приступљено 10. августа 2020. <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-armyanskaya-tserkov/>), док други сматрају да је то година Нерсовог убиства (Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске геодје* (Крагујевац: Каленић, 1997), 94; Vrej Nerses Nersessian, “Armenian Christianity”, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry (Blackwell Publishing, 2007), 35; Vrej Nersessian, “The Armenian Tradition”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London – New York: Routledge, 2012), 43).

⁵⁴ William Ainger Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (London: London Society for Promoting Christian Knowledge, 1910), 93–96; Robert A. Kitchen, “The Assyrian Church of the East”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London – New York: Routledge, 2012), 80.

⁵⁵ Wigram, *An Introduction*, 92.

је почела да се разумева као неопходан предуслов потпуне политичке независности и суверенитета.⁵⁶

Карактеристичан је у том погледу случај Бугарске Цркве. Након што је проширио и оснажио своју државу, бугарски владар Симеон (893–927) желео је да се крунише за цара. Зато је прогласио бугарског архиепископа за патријарха, који га је и крунисао за цара 918. године. Самоиницијативно црквено и државно уздизање признали су ромејски цар и цариградски патријарх за време Симеоновог наследника Петра, 927. године.⁵⁷ Самоиницијативна промена статуса Бугарске Цркве од стране цара Симеона добија верификацију цариградског патријарха због политичке моћи Бугарске државе, односно због политичких интереса Ромејске империје, иако је Симеонов акт био противан смислу 12. канона Халкидонског сабора.⁵⁸ То је била потврда трансформације поимања древног појма аутокефалије. Аутокефалија у древном смислу епохе васељенских сабора имала је за циљ да допринесе делотворности помесних (= локалних, обласних) сабора, односно бржем и лакшем решавању питања одређене области кроз њен сабор – сабор аутокефалне Цркве – те је самим тим била у функцији практичних и сотириолошких циљева Цркве.⁵⁹ Међутим, због тесне везе црквене организације са државном организацијом, аутокефалија се политизује, трансформише се у конститутивни елемент државности – јер је самостални архиепископ или патријарх постао неопходан да би могао миропомазати краља или цара.⁶⁰

Веза између црквеног и државног суверенитета посебно је била истица на после пада Цариграда 1204. године. Падом Цариграда Ромејска империја разбијена је на три мање државе: Никејско царство, Трапезунтско царство и Епирску државу. Као што владари Епира и Трапезунта нису хтели да признају власт никејског владара, тако исто нису хтели да признају ни јурисдикцију никејског патријарха над Црквама у својим државама.⁶¹ Ромејско схватање икумене распарчало је цариградску патријаршију, као и саму империју, на неколико фактички аутокефалних Цркава.⁶² У борби за престиж између три

⁵⁶ Александар Шмеман, „Спор о Церкви“, in *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 322–323.

⁵⁷ Никола Радојчић, *Светии Сава и автокефалности Српске и Буџарске Цркве* (Београд: Српска краљевска академија, 1938), 199–200.

⁵⁸ Још један од сличних примера је случај Охридске архиепископије коју је основао Василије II Бугароубица 1020. године, Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра“, 249.

⁵⁹ Јован Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној Цркви* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 244–247; Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра“, 246.

⁶⁰ Erickson, „Autocephaly“, 40.

⁶¹ В. одговор митрополита навпактског Јована Апокавка патријарху Мануилу I Сарантену где први прави апологију постојања у једној независној држави независне Цркве у: Иван Снегаров, *История на Охридската Архиепископия*, т. 1 (София: Кооперативна печатница „Гутенберг“, 1924), 107.

⁶² Снегаров, *История*, 101–102.

претендента на царски престо, црквена аутокефалија постаје *ad hoc* феномен, више условљен политичким уговорима него црквеним канонским предањем.⁶³

Тако је било у случају проглашења Трновске архиепископије за патријаршију.⁶⁴ Бугарски цар Јован II Асен је као један од услова за војни савез против Латинског царства никејском императору Јовану Дуки поставио признање трновског архиепископа Јоакима за патријарха, што је, на иницијативу императора, никејски патријарх Герман II и учинио на сабору у Лампсаки 1235. године.⁶⁵ И Свети Сава је, по свему судећи, прихватио устаљено мишљење и обичај да државна самосталност није потпуна без црквене аутокефалије. Сигурно је Свети Сава имао у виду и тадашња ромејска схватања о обиму царске власти, односно уврежено мишљење да цар може основати једну нову аутокефалну Цркву,⁶⁶ те је због тога његова молба за аутокефалију Српске Цркве била упућена најпре цару Теодору Ласкарису, кога је замолио да посредује код патријарха да Србима хиротониши архиепископа.⁶⁷ Дакле, један од главних, ако не и главни критеријум и фактор аутокефалије постала је воља државне власти.

Карактер и значај аутокефалије још радикалније се мења у епохи стварања националних држава (XVIII–XIX век). Црква се у самом почетку противила национализму јер је у њему видела један расколнички дух, који је претио да распарча јединствени хришћански елемент који је до тада живео у границама јединственог *millet*-а у Османској империји.⁶⁸ Међутим, због револуционарног духа који су националисти успешно ширили међу народним масама глас Цркве је био заглашен. Напротив, сама православна јерархија, на челу са

⁶³ Erickson, "Autocephaly", 40.

⁶⁴ Када је Бугарско царство, које је створио Симеон, покорио ромејски цар Василије II Бугароубица 1018. године, Бугарска патријаршија је сведена на ранг архиепископије са седиштем у Охриду. Обновили су је као архиепископију са седиштем у Трнову браћа Петар и Асен после обнове Другог бугарског царства 1185–1186. године, Скурат, *Историја*, 151–153.

⁶⁵ Erickson, "Autocephaly", 36–39; Скурат, *Историја*, 153; Радојчић, *Свети Сава*, 239–245.

⁶⁶ Занимљиво је да тадашњи охридски архиепископ Димитрије Хоматијан, иначе врстан каноничар, критикује Светога Саву на основу 12. канона Халкидонског сабора, али не због тога што је уз помоћ царске власти разделио једну црквену област на две, већ зато што Хоматијан сматра да у том тренутку ниједан од три претендента на цариградски престо није имао пуноћу царске власти да би Српској Цркви дао аутокефалију. Дакле, то право (даривање аутокефалије и узвишавање епископских степена), према Хоматијановој интерпретацији 12. канона Халкидонског сабора, од давности припада царевима. Познато је да је Хоматијан био близак сарадник епирског владара Теодора Комнина, те овакво валсамоновско тумачење не треба да чуди. Поменуто место из Хоматијановог писма се може видети у: Георгије Острогорски, „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“, *Светиосавски зборник* 2 (1939): 99–101.

⁶⁷ Радојчић, *Свети Сава*, 199–205.

⁶⁸ О почетном противљењу Цркве национализму в. у: Paschalis M. Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", *European History Quarterly* 19 (1989): 149–192.

епископима и патријарсима, с временом је почела да усваја ставове националних идеолога и њихову реторику. Наравно, у околностима ропства, у којем је Црква била једина институција која је могла преузети бригу о народу, овакав развој догађаја је разумљив. Међутим, еклисиологија није остала имуна на овакве упливе на православну свест. С обзиром на то да је политички циљ сваке нације била независна национална држава, која је сматрана за крајњи исход националне идеологије и културног развоја, аутокефалија је постала црквени еквивалент те идеје: свака нација је морала да има сопствену аутокефалну националну Цркву, која је требало да има функцију психолошке, метафизичке кохезивне силе нације у новоформираној држави.⁶⁹ Тиме је потиснута чињеница да административна самосталност, аутокефалија, не представља самодовољност, већ да подразумева један константан напор евангелизације, који није усмерен само на локално становништво већ и на оно изван националне јурисдикције.⁷⁰

У складу са таквим измењеним схватањем аутокефалије, зависност јерархије од једног црквеног центра који се налазио у престоници царства, под чијим су се ропством до скоро налазиле ослобођене нације, сматрано је националним понижењем.⁷¹ Будући да се на сагласност мајке-Цркве, Цариградске патријаршије, није могло рачунати јер се она отворено противила парцелисању Отоманске империје и националним покретима за ослобођење,⁷² самоиницијативно је проглашена аутокефалије Грчке Цркве (1833), а потом и Румунске Цркве (1865).

Док се читав процес у случају Грчке и Румунске Цркве одвијао под ингенеријом и на иницијативу световне власти новоформираних држава,⁷³ у

⁶⁹ Мајендорф, *Византијско наслеђе*, 244–247; Daniel P. Payne, “Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth”, *Nationalities Papers* 35, № 5 (2007): 833–834.

⁷⁰ Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos, “Byzantine, National and Ecumenical Orthodoxy”, in *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, ed. Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos (Thessaloniki: CEMES Publications, 2021), 10, 12, 17.

⁷¹ Kitromilides, “Imagined Communities”, 165–166, 180; Paschalis Kitromilides, “The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism”, in *The Cambridge History of Christianity*, ed. Michael Angold (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 234.

⁷² Пасхалис Китромилидес наводи да је Цариградска патријаршија изричитим претњама анатемисањем покушавала да одврати грчке епископе од учешћа у Рату за независност (1821–1828). Патријарх Агатангел је 1828. године послао изасланике јерархији и народним вођама у Грчкој са писмима у којима се налазио захтев да се поново потчине Порти. Разлог за то треба тражити у свесности цариградских патријараха да њихове привилегије – као и сам опстанак Цркве у Турској империји – зависе од лојалности Порти, али исто тако и у неповерењу према партикуларистичком духу национализма, који је претио да раздије свеправославно јединство народа на Балкану, Kitromilides, “Imagined Communities”, 166, 184; Kitromilides, “The legacy”, 233.

⁷³ О фактору државне власти при проглашењу аутокефалије Грчке и Румунске Цркве в. Kitromilides, “The legacy”, 233–237, 238–240. Главни пројектанти аутокефалије Грчке Цркве били су Теоклит Фармакидес, теолог који је у току студија у Гетингену потпао под утицај протестантске

бугарском случају независна црквена област – Бугарски егзархат – створена је (1870) пре него што је Бугарска добила државну самосталност (1878).⁷⁴ У том погледу случај Бугарског егзархата је од посебног значаја за анализу захтева грузинских клирика. Цариградска патријаршија се није сагласила са ферманом о успостављању Бугарског егзархата султана Абдула Азиса од 28. фебруара 1870. Посебно је био проблематичан његов 10. члан, којим је предвиђено да се егзархат могао проширити уколико две трећине становника неке епархије одлучи да му се присаједини.⁷⁵ У основи ове одредбе била је претпоставка да ће територија са већински бугарским становништвом изабрати егзархат, и обрнуто, да ће већински грчка територија изабрати припадност Цариградској патријаршији. На тај начин је уместо територијалног начела црквене јурисдикције уведено етничко начело, што је за патријаршију представљало стварање раскола на етничкој основи и цепање Тела Цркве. Управо је тај црквени национализам, или „филетизам“, наведен као главни разлог за осуду егзархатских клирика и верника у оросу Цариградског сабора из 1872.⁷⁶ Притом, не помиње се да је разлог за осуду био тај што је самостална Бугарска Црква успостављена пре него што је бугарска нација стекла самосталну државу. Да је то представљало канонску препреку за црквену самосталност, свакако да окупљени епископи⁷⁷ то не би пропустили да помену. Поред тога, констатација да је неопходно имати државну да би се стекла и црквена самосталност у том историјском и политичком контексту била би бесмислена, зато што је у Османској империји, као и раније у РOMEЈСКОЈ империји, постојало неколико

еклисиологије и дела Адамантиоса Кораиса, и министар религије у регенству краља Отоа – Георг фон Мурер, протестант. Према њиховој визији, црквена самосталност је била круцијални елемент државне, политичке, и националне независности Грчке краљевине. Из тог разлога не чуди што су модел за устројство Грчке Цркве Фармакидес и Фон Мурер видели у Светом правитељствујущем синоду Руске Цркве и у Уставу Баварске Протестантске Цркве из 1818. године, те је новоустановљени „Свети синод Краљевине Грчке“ (1833) као члана имао краљевог прокуратора, у чијем одсуству ниједна донета одлука није могла бити валидна, Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece: 1821–1852* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 89–125.

⁷⁴ Richard J. Crampton, *Bulgaria* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 81–83; Demetrios Stamatopoulos, “The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing Process”, in *Griechische Kultur in Südsteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering* (Wien, 16.–18. Dezember 2004) (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), 247.

⁷⁵ Владимир Александрович Теплов, *Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам* (Санкт-Петербург: Типография В. С. Балашева, 1889), 85–86, 154.

⁷⁶ Текст ороса овог сабора у преводу на српски се може наћи у: Радомир Поповић, *Извори за црквену историју* (Београд: Центар за хришћанске студије, 2016), 475–476.

⁷⁷ Одлуку су потписали цариградски патријарх Антим VI, бивши цариградски патријарси Григорије и Иоаким, александријски патријарх Софроније, антиохијски Јеротеј, архиепископ кипарски Софроније и више епископа. Јерусалимски патријарх Кирил није присуствовао на сабору и одбио је да потпише одлуку сабора, због чега је на иницијативу Порте збачен са своје катедре, Патријарх Блгарски Кирил, *Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос: изследване и документи* (София: Синаodalно издателство, 1958), 190–191.

аутокефалних Цркава: Цариградска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, до 1766. Пећка патријаршија, и до 1767. Охридска архиепископија. Из тог разлога може се рећи да је поређење грузинских аутокефалиста, који су захтевали обнову аутокефалије Грузинског католикосата пре добијања самосталности Грузије, са бугарским егзархистима имало за циљ дискредитовање Грузина,⁷⁸ без заснованости на изворима везаним за грчко-бугарску црквену кризу. Тај закључак се још више намеће уколико се има у виду да су се и сами Грузини оградиле од филетизма.⁷⁹

Међутим, један други документ из истог периода аутокефалију директно повезује са државном самосталношћу. Реч је о *Томосу о аутокефалности Цркве Српске Кнежевине* од 20. октобра 1879. године:

„Према томе дакле, пошто је благочастива и Богом чувана Кнежевина Србија сада скоро Вишим Промислом оснажена и увећана, потпуну политичку независност добила, и пошто су се Благочастиви, Богом утврђени и Премилостиви Књаз њен Господар Милан М. Обреновић IV и Преосвећени Архиепископ Београдски и Митрополит Србије, Господин Михаил, у име честитог клира и благочастивог Народа, писмима на Нас обратили и сходно политичкој независности и црквену независност и самоуправу потражили, – Смерност је наша заједно са светим нашим Синодом Преосвећених Митрополита, Нашом по Св. Духу љубазном браћом и саслужитељима, нарочито се за ту ствар састала у Саборници Св. Великомученика Георгија, и посаветовавши се у Духу Светоме, нашли смо, да је молба њихова умесна и с духом Светих Правила и *йовременом црквеном йраксом сајласна* (истакао С. М.); па зато смо и одлучили: да Православна Црква Српске кнежевине, која је до сада преко архиепископа београдског и митрополита Србије стојала у каноничкој зависности и односу према нашем светом, апостолском и патријарашком престолу цариградском, заједно са новоприсаједињеним њој епархијама и срезовима, или друкчије, целокупна Православна Црква, која се садржи у границама политички и хорографски увећане и потпуно ослобођене Кнежевине Србије, од сада буде канонички самостална, независна и самоуправна, којој ће бити глава, као и свима Православним Саборним и Апостолским Црквама сам Богочовек Господ и Спаситељ Наш Исус Христос, и која ће у стварима црквеним имати и признавати за представника свога Архиепископа Београдског и митрополита Србије; а овај

⁷⁸ Жестоко противљење руских богослова грузинским захтевима имало је подршку империјалне власти, која је у аутокефалној Грузинској Цркви видела опасност од политичке сепарације Грузије. У свом писму председнику министарског савета и истовремено министру спољних послова Русије Борису. В. Штјурмеру од 29. јула 1916. године, помоћник кавкаског намесника кнез Владимир Н. Орлов говори да је „питање о аутокефалији Грузинске Цркве крајеугаоно питање за грузински народ, око кога се групишу све њихове наде сепаратистичког карактера“ (Дякин, *Национальный вопрос*, 677). О томе да је црквена самосталност увод у државну, били су свесни и у турској Порти. Велики везир Али-паша је 1870. рекао руском посланику у Цариграду Николају П. Игнатијеву да је ферман о оснивању Бугарског егзархата „један важан печат на путу националних захтева Бугара, стављен његовом руком“, Кирил, *Граф Н. П. Игнатијев*, 129.

⁷⁹ *Журналы и протоколы*, т. 3, 64; Werth, “Georgian Autocephaly”, 92.

ће заједно са сабором састављеним сходно светим правилима од архијереја те црквене области, управљати црквеним стварима Кнежевине слободно и независно од сваког другог мешања и у Духу Светоме, као што божанствена и свештена правила заповедају.⁸⁰

Молба београдског митрополита Михаила и кнеза Милана Обреновића састојала се у томе да Цариградска патријаршија, као мајка-Црква, дарује Цркви у Кнежевини Србији аутокефалију с обзиром на то да је Кнежевина Србија добила међународно признање самосталности (на Берлинском конгресу 1878).⁸¹ Синод Цариградске патријаршије је позитивно одговорио на ове молбе, проценивши да су сагласне „с духом Светих Правила и повременом црквеном праксом“. Овим се указује на чињеницу да је пракса даривања аутокефалије тек након стицања државне самосталности у одређеним периодима и случајевима имала статус модела по којем је Црква решавала ово питање. Разлог је вероватно тај што се у недостатку јасно дефинисаних канонских критеријума ова пракса показала функционалном, у смислу да су државне границе, сагласно територијалном принципу црквеног уређења, нудиле готов и јасан оквир црквене јурисдикције. На тај начин су се могла избећи дуготрајна и често бесплодна јурисдикциона прења, која су неминовна у ситуацији када у оквирима једне државе на црквену самосталност претендују две националности. За такве расправе могу нам као пример послужити грчко-бугарске расправе, које су трајале пуних петнаест година (1856–1872)⁸² и на крају се завршиле расколом, који је трајао више од 70 година, као и пример који је у фокусу овог рада. Израз „повремена“ (κατά καιρὸς) у синодском томосу указује на то да та пракса није имала статус црквеног принципа којег је неопходно придржавати се у свим околностима. Често ни државна самосталност није била довољна да би се мајка-Црква приволела на сагласност о успостављању једне нове аутокефалне Цркве, већ је она проглашавана самоиницијативно, за чиме би уследио период раскола, а потом признање фактичког стања од стране Цариградске патријаршије. Тако је било у случају Грчке⁸³ и Румунске Цркве.⁸⁴

⁸⁰ *Независнось Срѣске цркве ѡроѡлашена 1879* (Београд: Државна штампарија, 1880), 30–31.

⁸¹ Писма митрополита Михаила цариградском патријарху Јоакиму III и налоге кнеза Милана српском посланику у Цариграду в. у: *Независнось Срѣске цркве ѡроѡлашена 1879*, 4–6, 7–9.

⁸² Детаљно о многобројним (пропалим) покушајима изналагања решења за бугарско црквено питање в. у: Кирил, *Граф Н. П. Игнатиев*, 9–199.

⁸³ Аутокефалији проглашеној 1833. уследио је раскол, који је завршен 1851. године, када је Цариградска патријаршија признала аутокефалну Цркву у Краљевини Грчкој, Frazee, *The Orthodox Church*, 89–196.

⁸⁴ Аутокефалија је проглашена 1865. године. Румунија 1878. постаје самостална држава, док аутокефалију Цариградска патријаршија признаје тек 1885. године, Dan Ioan Muresan, “The Romanian Tradition”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London – New York: Routledge, 2012), 149; Keith Hitchins, *A Concise History of Romania* (New York: Cambridge University Press, 2014), 112–120.

ЗАКЉУЧАК

У другом миленијуму хришћанске ере Црква, много пута због историјских и политичких превирања, није била у могућности да организује један васељенски сабор налик првим седам васељенских сабора, те је као референтни модел за одређена питања, конкретно о питању стицања аутокефалије, поштован дотадашњи црквени обичај. Црквени обичаји везани за црквену организацију и администрацију формирану су у складу са оним што је за Цркву у одређеном историјском и политичком контексту било практично и функционално. Међутим, често се обичајем називало оно што је чињено у складу са жељом световне власти, која је црквену организацију кројила сходно својим сопственим интересима. Тако је у новооснованим балканским националним државама власт иницирала успостављање националних аутокефалних Цркава из бојазни да би у случају зависности у односу на црквени центар у иностраној држави (Турској) Црква у отаџбини могла да има негативан ефекат по националну и државну стабилност. У том смислу редослед „државна, па црквена самосталност“ јесте била „повремена“ црквена пракса, али свакако није канонска, јер логика која је у њеној основи нема везе са канонима. Малобројни услови црквене самосталности које можемо дешифровати из канонских одредби су следећи: сагласност воље клира и народа за аутокефалном Црквом (99. и 118. канон Картагинског сабора), довољан број епископа да могу да хиротонишу новог епископа (4. канон Првог васељенског сабора) и да му суде (74. Апостолски канон, 12. канон Картагинског сабора), да су ти епископи носиоци апостолског прејемства, као и да је самосталност додељена од стране епископског сабора мајке-Цркве (17, 53. и 98. канон Картагинског сабора). О државној самосталности као услови аутокефалије канони не говоре, нити забрањују да у оквирима ингеренције истоветне грађанске власти, односно у границама исте државе може постојати неколико аутокефалних Цркава. У том погледу сматрамо да треба разликовати „услове аутокефалије“ од „фактора аутокефалије“. Државна самосталност се може сматрати једним од битних фактора, али не и од неизоставних услова аутокефалије.

БИБЛИОГРАФИЈА BIBLIOGRAPHY

ИЗВОРИ

- „Новеле“ 11, 28 и 32. Приступљено 12. априла 2022. <http://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>.
- Ράλλη, Γεώργιος Α., Ποτλή, Μιχαήλ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Τόμος Δεύτερος*. Ἀθήνησιν: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Хартоφύλακος, 1852.
- Дякин, Валентин Семёнович. *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX вв.)*. Санкт-Петербург: Лисс, 1998.
- Јевтић, Атанасије. *Дела айосџолских ученика*. Врњачка Бања – Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, 2002.
- Јевтић, Атанасије. *Свеиџени канони Цркве*. Београд: Православни богословски факултет Београдског универзитета – Цетиње: Митрополија црногорско-приморска – Српско Сарајево: Митрополија дабробосанска – Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка – Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, 2005.
- *Независносџ Срџске цркве џројлашена 1879*. Београд: Државна штампарија, 1880.
- Петровић, Миодраг М. *Законоџравило Свеџоџа Саве на срџскословенском и срџском језику*, 1. Манастир Жича, 2004.
- Поповић, Радомир. *Извори за црквену исџорију*. Београд: Центар за хришћанске студије, 2016.
- Соловьџев, Иљя, ред. *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденно-го Предсоборного Присутствия*, т. 3. Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014.

Литература

- Блохин, В. С. *История Поместных Православных Церквей*. Екатеринбург: Информационно-издательский отдел ЕДС, 2014.
- Гардашевић, Благота. „Канонски основи за стицање аутокефалности у Православној Цркви.“ *Боџословје XXI (XXXLI)*, № 1–2 (1977): 1–16.
- Гранић, Филарет. „Оснивање архиепископије у граду Justiniana Prima 535 године после Хр.“ *Боџословје XLII (LVI)*, № 1–2 (1998): 316–322.
- Јовић, Растко. „Аутокефалија јуче и сутра“. In *Осам векова Срџске Православне Цркве у Црној Гори*, ур. Кристина Митић, Катарина Митровић, Радмила Радић, Александар Наумов, Синиша Мишић, Горан Васин, Борис Брајовић, Драгиша Бојовић, 241–271. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 2021.
- Кирил, Патриарх Български. *Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос: изследване и документи*. София: Синодално издателство, 1958.

- Криволапова, Елена Михайловна. „Из предисторије Поместног Собора Руској Православној Цркви: основне тенденције религиозној животи Русије конача XIX – начала XX вв.“ In *Всеросийский Собор 1917–1918 гг. и современность*, сост. архимандрит Симеон Томачинский, 67–79. Курск: Курская Духовная Семинария Курской Епархии Русской Православной Церкви, 2018.
- Мајендорф, Јован. *Византијско наслеђе у Православној Цркви*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.
- Мајендорф, Џон. *Имјеријално јединство и хришћанске геодбе*. Крагујевац: Каленић, 1997.
- Милаш, Никодим. *Правила Православне Цркве са тумачењима*, књ. I–II. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895–1896.
- Милаш, Никодим. *Православно црквено право*. Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902.
- Милошевић, Ненад. „Црквена аутокефалија под призмом устројства и организације Цркве.“ In *Српска теологија у двадесетом веку: исцраживачки проблем и резултати*, књ. 9, прир. Богољуб Шијаковић, 199–208. Београд: Православни богословски факултет, 2011.
- Нелюбов, Борис. „Древние Восточные Церкви. Армянская Церковь.“ *Альфа и Омега* 20 (1999). Приступљено 10. августа 2020. <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-armyanskaya-tserkov/>.
- Острогорски, Георгије. „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу.“ *Светосавски зборник* 2 (1939): 89–115.
- Прица, Милош. „Аутокефалност и аутономија у Православној Цркви.“ In *Зборник радова 1700 година Миланској едикцији*, ур. Драган Николић, Александар Ђорђевић, Миљана Тодоровић, 475–514. Ниш: Правни факултет Универзитета у Нишу, 2013.
- Радочић, Никола. *Свети Сава и аутокефалност српске и дујарске цркве*. Београд: Српска краљевска академија, 1938.
- Садзаглишвили, Е. К. (Епископ Кирион). *Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие*. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1901.
- Скурат, Константин Ефимович. *История Поместных Православных Церквей*. Москва: Русские огни, 1994.
- Снегаров, Иван. *История на Охридската Архиепископия*, т. 1. София: Кооперативна печатница „Гутенберг“, 1924.
- Троицки, Сергије. *Државна власи и црквена аутокефалија*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933.
- Троицки, Сергије. *Суштина и фактори аутокефалије*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933.
- Троицкий, Сергей В. „О церковной автокефалии.“ *Журнал Московской Патриархии* № 7 (1948): 33–54.
- Флоровски, Георгије. *Пушви руској догословља*, прев. Миливој Р. Мијатов. Нови Сад: Хришћанска мисао, 2008.
- Черникова, Татјана, Вишњаков, Јарослав. *Историја Русије II (од XVII до почетка XX века)*, прев. Бобан Јаковљевић. Београд: Еволута, 2019.

- Шмеман, Александр. „Спор о Цркви.“ In *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман, 337–346. Москва: Русский путь, 2009.
- Alfeyev, Hilarion. *Orthodox Christianity, Vol. I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2011.
- Ascher, Abraham. *The Revolution of 1905 – Russia in Disarray*. Stanford University Press, 1994.
- Bogolepov, Alexander A. “Conditions of Autocephaly (I).” *Saint Vladimir's Seminary Quarterly* 5, № 3 (1961): 11–37.
- Crampton, Richard J. *Bulgaria*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Dvornik, Francis. *Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press, 1979.
- Erickson, John H. “Autocephaly in the Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century.” *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 15, № 1–2 (1971): 28–41.
- Frazee, Charles A. *The Orthodox Church and Independent Greece: 1821–1852*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Gregory, Timothy. *A History of Byzantium, 306–1453*. Blackwell Publishing, 2005.
- Hefele, Charles Joseph. *A History of the Councils of the Church*, vol. III, translated from German by the editor of Hagenbach's History of Doctrine. Edinburgh: T&T Clark, 1883.
- Hitchins, Keith. *A Concise History of Romania*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Jones, Stephen F. “Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic.” *The Slavonic and East European Review* 67, № 3 (1989): 403–434.
- Keramidas, Dimitrios, Kouremenos, Nikos. “Byzantine, National and Ecumenical Orthodoxy.” In *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, ed. Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos, 9–20. Thessaloniki: CEMES Publications, 2021.
- Kitchen, Robert A. “The Assyrian Church of the East.” In *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday, 78–88. London – New York: Routledge, 2012.
- Kitromilides, Paschalis M. “Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans.” *European History Quarterly* № 19 (1989): 149–192.
- Kitromilides, Paschalis. “The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism.” In *The Cambridge History of Christianity*, ed. Michael Angold, 229–250. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Muresan, Dan Ioan. “The Romanian Tradition.” In *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday, 141–153. London – New York: Routledge, 2012.
- Nersessian, Vrej. “Armenian Christianity.” In *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, 23–46. Blackwell Publishing, 2007.
- Nersessian, Vrej. “The Armenian Tradition.” In *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday, 41–57. London – New York: Routledge, 2012.
- Patsavos, Lewis J. “Unity and Autocephaly – Reality or Illusion?” Приступљено 6. јула 2020. http://www.apostolikidiakonia.gr/en_main/catehism/theologia_zoi/the-mata.asp?cat=dogma&main=EH_texts&file=5.htm.
- Payne, Daniel P. “Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth.” *Nationalities Papers* 35, № 5 (2007): 831–852.

- Stamatopoulos, Demetrios. "The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing Process." In *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering (Wien, 16.-18. Dezember 2004)*, 243–270. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.
- Werth, Paul. "Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy." *Acta Slavica Iaponica* № 23 (2006): 74–100.
- Wigram, William Ainger. *An Introduction to the History of the Assyrian Church*. London: London Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.
- Williams, Stephen. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York – London: Routledge, 2000.

STATE INDEPENDENCE AND CHURCH AUTOCEPHALY: THE EXAMPLE OF THE GEORGIAN CHURCH

SAVA MILOVANOVIC
Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade
milovanovic.sava3@gmail.com

Abstract: The issue of factors and conditions of autocephaly is canonically undefined, so the church practice on this issue has been diverse and volatile. In such circumstances, different views have emerged on the conditions and factors of autocephaly, one of which is that state independence is a necessary condition for church independence in the territory of a given state. Starting from that model as a centuries-old church practice, Russian theologians opposed the renewal of the autocephaly of the Georgian Church in 1906, since in the political sense, Georgia was still part of the Russian Empire. The paper analyzes the arguments of two ecclesiological conceptions whose systematization was caused by the issue of renewal of the autocephaly of the Georgian Orthodox Church, first extensively discussed at the sessions of the Pre-Council Presence (Предсоборное Присутствие) in 1906, in a broader historical context of preparations for the All-Russian Local Council. This was also the first time in the history of the Church that significant theological attention was paid to the issue of state independence as a factor of autocephaly. The analysis of the arguments of Russian and Georgian theologians from the aspect of canonical tradition and historical church practice sheds light on canonical principles on the conditions for gaining church independence. It is concluded that the Church many times during its history due to historical and political turmoil has not been able to organize one Ecumenical Council similar to the first seven Ecumenical Councils, and as a reference model for certain issues, specifically the acquisition of autocephaly, the previous church custom was respected. Church customs regarding its organization and administration were formed in accordance with what was practical and functional for the Church in a certain historical and political context. However, it was often called a custom what was done in accordance with the desire of the secular government, which adapted church organization to its own interests. Thus, in the newly established Balkan nation-states, the government initiated the establishment of national autocephalous churches for fear that in case of dependence on the church center in a foreign country, the church in the homeland could have a negative effect on national and state stability. The canons do not speak about state independence as a condition of autocephaly, nor do they forbid that within the competence of the same civil authority, i.e. within the borders of the same state, there can be several autocephalous churches. In this regard, we believe that “autocephaly conditions” should be distinguished from “autocephaly factors”. State independence can be considered one of the important factors, but not one of the indispensable conditions of the same. ► *Keywords:* autocephaly, Georgian Church, Pre-Council Presence, 17th canon of the Council of Chalcedon.