

Власије Фидас
Универзитет у Атини

Примат и саборност Цркве у православном предању

Abstract. Студија разматра однос примата (првенства) са установом сабора који је најтешње повезан са православном еклисиологијом помесне Цркве и јасно прецизиран канонским предањем и утврђеном кохерентном црквеном праксом током векова. Расправа се дотиче појединих савремених тумачења значаја првог престола на Истоку, то јест питања да ли је општење са престолом Цариграда увек сматрано као неопходна претпоставка саборности Цркве. Аутор у помоћ призива многобројне историјске примере који сведоче о православним еклисиолошким критеријумима општења који су потврђени аутентичним функционисањем саборског система у Православној Цркви. Упркос неким супротним идејама, Цариградски престо, у својству првог престола, сагласно са поретком председавања у части одувек је пребивао у православној црквеној свести као гарант канонске дисциплине и црквеног општења Православне Цркве. Упркос свему, он врши тај изузетан ауторитет црквеним правилом употребљавајући процедуру система саборности, координишући поредак, подразумева се, са пристанком и сарадњом других помесних Православних Цркава.

1. Однос* примата (првенства) са установом сабора најтешње је повезан са православном еклисиологијом помесне Цркве. Тај однос је јасно прецизиран канонским предањем и утврђеном кохерентном црквеном праксом током векова. Дакле, он непоколебљиво пребива у Православној цркви. Па ипак, епископ Иларион Алфејев, представник Цркве Русије у Међународној мешовитој комисији за богословски дијалог између Православне цркве и Римокатоличке цркве (која се састала у Београду у септембру 2006.) током расправе о питању „Канонских и еклисиолошких последица светотатинске природе Цркве“, на провокативан начин је заступао одређене личне ставове који су несумњиво неосновани, а везани су како за функционисање институције саборности тако и за општење помесних православних Цркава међу собом и са Васељенском патријаршијом. Црквена штампа на Западу је посветила велику пажњу овим тврдњама, пре свега због ставова у деба-

* Текст објављен на француском у листу *Епискејсис* 671, Шамбези, 2007.

ти које су износили делегати Римокатоличке цркве. Расправа се повела због једне реченице у заједничком саопштењу према којој је, после раскола Црква Истока и Запада (1054.), одржавање једног Васељенског сабора постало реално немогуће, него су обе Цркве наставиле да сазивају опште саборе, на којима су учествовали епископи помесних Црква, које су у општењу са престолом Рима, односно епископи помесних Црква које су у општењу са престолом Цариграда.

Поменути делегат Руске Цркве је оспорио ову формулацију у документу. Правдајући се разликама у еклисиолошким приступима православних и римокатолика, тврдио је да, противно римокатоличкој традицији, у православној предању „општење са престолом Цариграда није никада сматрано као неопходна претпоставка саборности Цркве, будући да Православна црква сматра као мерило своје саборности канонско и евхаристијско општење православних црква међу собом, а не ексклузивно са престолом Цариграда.“ Да би оправдао своје неосноване тврдње он је демонстративно изнео два своја произвољна тумачења, функционисања саборског система и канонског општења Православне цркве након раскола у XI веку. Односно, како би оповргао тезе из саопштења тј. да су Цркве после раскола наставиле да сазивају опште саборе, поприлично лежерно утврдио је следеће: са једне стране, да од Седмог васељенског сабора (787.) Православна црква није могла знати за опште или свеправославне саборе све до недавне одлуке (1960.) да се сазове Свети и велики сабор Православне цркве; и са друге стране, да прекид општења неке помесне Цркве са престолом Цариграда није раскидао њено општење са другим Црквама, потврђујући то брзо неутемељеном хипотезом о извесном тзв. прекиду општења Цркве Русије са Васељенском патријаршијом непосредно после сабора у Ферари и Фиренци. (1438–1439)

Међутим, историјска реалност је у потпуности другачија од произвољних или опортунистичких тврдњи делегата Руске цркве; јер је са једне стране Православна црква сазивала неколико „општих“ сабора, и то увек на иницијативу Васељенске патријаршије, како би се сваки пут испитали сви важни црквени проблеми; а са друге стране, одлука провинцијског сабора Руске цркве (1459) је просто остварење старе и непрекидне жеље руских кнежева да митрополита (Русије) бирају саборском одлуком руски епископи те области. Сâм сабор је то и нагласио : „у складу са *ї*правилима *с*вєїтїх *а*їосїолâ и *с*вєїтїх *о*їацâ и *ї*рема *з*аїовесїї *н*ашєї *Г*осїодара *В*еликої *к*њазâ *В*асилїя *В*асїлєвичâ.“ Свакако, догађаји који су олакшали ову одлуку су, са једне стране конфузија која је настала након пада Цариграда (1453), и са друге стране, неканонска хиротонија Григорија, ученика проунијатског руског митрополита Исидора, на митрополитску катедру Литваније (1458), коју је обавио проунионистички патријарх Григорије Мамас, свргнут са престола; дакле догађај који је сасвим јасно изиритирао Великог књазâ Василија и руске архијереје.

Сасвим је јасно да та одлука није била, нити је могла бити, схваћена као прекид црквеног општења са Цариградским престолом, будући да би један такав прекид претпостављао званичан црквени акт, који би подразумевао да се та и таква одлука аутоматски саопшти Цркви мајци, а у том би случају грчки и руски извори из те епохе морали сачувати барем неко сведочанство о том догађају. Шта год да је било, административна еманципација у избору митрополита, која се *de facto* десила у овом смутном периоду, не дозвољава нам да изводимо неосноване закључке о некаквом прекиду општења, које је између осталог искључено и чињеницом да је Руска Црква све до уздизања на ранг патријаршије без прекида сачувала административну повезаност са Васељенском патријаршијом. Штавише, ова одлука нам не дозвољава произвољни теолошки афоризам, тј. да је општење помесних православних Цркава обавезно, али да није то неопходно у случају општења са Васељенском патријаршијом, и да тиме са овом одлуком уведе неки додатни еклисиолошки критеријуми.

Сасвим сигурно, православни еклисиолошки критеријуми општења су потврђени аутентичним функционисањем саборског система у Православној Цркви. И управо због тога је делегат Руске Цркве засновао свој став на једном другом историјском афоризму, такође погрешном, тј. да после Седмог Васељенског Сабора (787), па све до 1960. године Православна Црква није знала за опште или свеправославне саборе помесних Цркава које су у општењу са престолом Цариграда. Овај историјски афоризам је погрешан, јер је оповргнут, као што ћемо и показати, добро познатом и неупитном историјском реалношћу. Тај став је, такође, и непојмљив за православну црквену свест која прилагођава своје пројаве саборности историјским приликама или неопходностима сваког доба. У том смислу, Седми Васељенски Сабор је увео нове канонске критеријуме уређујући сазивање једног васељенског сабора, будући да патријаршијски престоли Александрије, Антиохије и Јерусалима, који су пали пред Арапима, нису могли на њему бити присутни. Па је тако, тај Други Никејски сабор одлучио да би један сабор био васељенски на њему морају обавезно бити представници престолâ Рима и Цариграда, „на њему учествовати“, а да се представници Патријаршија: Александрије, Антиохије и Јерусалима са њим сагласе, односно да дају свој изричит пристапак. (Mansi 13, 208–209) Ови престоли су били у неприликама и после раскола 1054. године, не само због тога што су биле потчињене Арапима, него и због крсташких походâ.

2. У духу ове одлуке Седмог Васељенског Сабора, саборски систем Православне Цркве је функционисао под окриљем Васељенске патријаршије како би се осигурало општење у вери и везе љубави, у једној перспективи не само свеправославној, него и васељенској, пре и после раскола у једанаестом веку све до 1960. Навешћемо овде, примера ради, неколико са-

борâ које је сазвала Васељенска патријаршија, како би се решила нека општа црквена питања, у којима су учествовале, или са којима су се сагласиле, друге источне Патријаршије, јер су ове одлуке, са једне стране, показивале аутентичан наставак православног предања Источне Цркве после раскола и, са друге стране, оне су додаване у Синодик Православља, као истинска пројава свеправославне свести, било о питањима везаним за унутрашње функционисање Православне цркве, било о питањима везаним за односе са Црквом Запада.

а) Велики Цариградски сабори који су се састали под патријархом Фотијем, тј. Прво-други сабор 861. и посебно сабор у Светој Софији (879–880). Први сабор је обогатио канонско предање Православне цркве својим свеправославним одлукама, а овај други у Светој Софији, на ком су присуствовали представници папског и осталих источних престола својим првим правилом регулисао је административну независност римског папе на Западу и цариградског патријарха на Истоку. Осим тога, он је и формално одбацио додатак Филиокве у Символ вере и објавио васељенскост Седмог Васељенског Сабора. Дакле, он је остао у православној црквеној свести као Осми Васељенски Сабор и као модел и пример обнове црквеног општења између Православне и Римокатоличке Цркве.

б) Велики сабор у Цариграду који се састао под Васељенским патријархом Јованом IX (1111–1134) на коме су учествовали патријарси Сава Александријски и Јован Антиохијски како би проценили несторијанска застрањења никејског митрополита Евстратија у вези са христолошком догмом.

в) Велики сабор у Цариграду (1166) који се састао за време васељенског патријарха Луке Хрисоверга са учешћем патријарха Атанасија Антиохијског и Никифора Јерусалимског на којем су расветљене богословске девијације у вези са тројичним догматом.

г) Велики сабори у Цариграду (1341, 1351, и 1368 г.) који су се састали за време блажених патријарха Јована Калеке, Калиста I и Филотеја Кокиноса. Ови сабори су потврдили православно предање о разликовању између Божје суштине и нестворених божанских енергија, побијајући паралелно супротне предлоге које је заступала западна схоластичка теологија. Ове одлуке, као и богословске одлуке других великих сабора који су се састали пре раскола 1054., унесене су у Синодик Православља.

д) Позитиван одговор патријарха Јосифа II на захтев папе Евгенија IV да се сазове васељенски сабор на Западу, а који је уследио тек после дугих преговора, имао је као обавезан услов са једне стране канонску заступљеност пет патријаршијских престола тј. престо Рима са „саборским“ оцима из Базела, према традицији и обичајима Васељенских сабора из првог миленијума, и са друге стране превазилажење богословских постојећих разлика на основу заједничког отачког предања и саборности. Односно, раскорак који се десио

на сабору у Ферари и Фиренци (1438–1439) у односу на те сасвим конкретне захтеве и принципе, под огромним и нарастајућим притиском ромејског цара и римског папе на православне представнике је довео до потпуне пропасти тог сабора на коме смо се требали ујединити, као и до једнодушног одбацивања тог сабора од стране православне црквене свести.

ђ) Велики сабор у Цариграду (1484) који се састао за време патријарха Симона уз учешће других источних патријаршија одлучио је не само да анатемише Флорентинску унију, него и да уведе Свету тајну миропомазања за римокатолике који прелазе у Православље, са циљем да побије унијатску пропаганду која је вршена над православним народима који су били у тешкоћама. Овај сабор је одмах прихваћен од целокупне свести Православне цркве.

е) Велики сабор у Цариграду (1642) се састао за време патријарха Кирила IV уз сагласност и учешће осталих источних Патријаршија како би осудио једно исповедање вере са калвинистичким тенденцијама које се приписивало Кирилу Лукарису и како би спречили протестантску пропаганду међу православним народима. Ове одлуке су непосредно одмах прихваћене у свим помесним Православним Црквама.

ж) На Великом сабору у Москви (1666) су учествовали патријарси Макарије Антиохијски и Пајсије Јерусалимски, те опуномоћени представници Цариградског и Александријског патријарха, који су били спречени другим догађајима да учествују на сабору. У чувеном Патријаршијском Томосу (1663) четворица патријараха су заједнички донели канонске претпоставке о осуди патријарха Никона Руског, односно, да ли је Сабор Русије могао сâм сменити патријарха или му је требало „одобрење“ Цариграда, односно четворице Патријарха? Једногласан „Одговор“ четворице Патријарха, који изражава заједничку свест Православне цркве после раскола у XI веку такође је био заснован на мишљењу чувеног каноничара патријарха антиохијског Теодора Валсамона (XII век) који наглашава: „ова привилегија је припадала римском папи пре његовог одвајања од Католичанске Цркве својом ароганцијом и зловољом, али од како се он одвојио сви послови Цркве су везани за Цариградски престо и одлуке доноси он, јер према канонима он има исти примат као и престо Старога Рима“.

з) Велики сабор у Цариграду (1872) који се састао за време патријарха Антима IV (1871–1873) са учешћем или представницима свих источних Патријаршија и других Православних Цркава како би се расветлила екстремна и неканонска конфузија изазвана националистичким тј. расистичким (етнофилетистичким) мотивима из XIX века, који су угрожавали канонски систем административне организације Православне Цркве. Те тенденције су осуђене као савремена еклисиолошка јерес, а њене упорне присталице су одлучене од евхаристијског општења Православне Цркве (Бугарски раскол 1872–1945).

3. Дакле, јасно је да је, упркос супротним идејама представника Руске Цркве, Цариградски престо, у својству првог престола, сагласно са поретком председавања у части одувек пребивао у православној црквеној свети као гарант канонске дисциплине и црквеног општења Православне Цркве. Упркос свему, он врши тај изузетан ауторитет црквеним правилом употребљавајући процедуру система саборности. Свакако, Васељенски престо је одувек координисао поредак према коме су функционисали међуправославни и међуцрквени односи, подразумева се, са пристанком и сарадњом других помесних Православних Цркава. У том смислу, Васељенски престо је наставио да сазива, једнако и после раскола у XI веку, свеправославне или „опште“ саборе како би разрешио круцијалне проблеме сваке епохе, као што су, примера ради, били горе поменути сабори и то канонско право му никада није било оспоравано. Према томе, институција примата је установљена и чини неутуђив део у функционисању саборности Православне Цркве; свакако се подразумева да је тај примат другачији од примата који има папа у институцијама саборности Римокатоличке Цркве, али се подразумева и да тај примат поседује веома широке овласти и компетенције помоћу којих очувава општење помесних православних цркава међу њима самима, и њихово општење са Васељенском патријаршијом.

Ова заједничка црквена свест је јасно изражена у „Правилнику рада Предсаборских свеправославних конференција“ који је израђен према предлогу Цркве Русије, а који је и једногласно усвојила Трећа предсаборска свеправославна конференција (1986). Према томе, делегат Руске цркве је требао, из разлога црквене доследности, да прихвати измену везану за спорну реченицу, коју је предложио митрополит Пергамски, православни сапредседавајући у Мешовитој комисији: „... у *ојшишењу са ѿресѿолом Рима, или, иако се ѿо грукчије разумева, са ѿресѿолом Цариграда*.“ Ову су реченицу, с правом прихватили сви представници осталих помесних Православних Цркава. Према томе, руски делегат није требао да протестује поводом гласања по овом питању, јер тим гласањем, свакако нису била разматрана питања вере или канонске дисциплине, како је он погрешно тврдио, него однос његових личних мишљења, како према православном канонском предању, тако и према званичном ставу Руске Цркве по том питању.

Превео са француског:

Дејан Мачковић

Summary. This study is dealing with the relationship between primacy and the institution of the synod, which is most closely connected with the Orthodox ecclesiology of the local Church and precisely stated by canonical tradition and by the established coherent Church practice throughout ages. The treatise touches

upon certain contemporary interpretations of the significance of the first throne in the East, i.e. upon the question whether intercommunion with the throne of Constantinople was always seen as a necessary precondition for Church conciliarity. Author calls to aid numerous historical examples which testify about Orthodox ecclesiological criteria for intercommunion, which had been confirmed by the authentic functioning of the synodal system in the Orthodox Church. Keeping to the spirit of one of the decisions of the Seventh Oecumenical Council, the synodal system of the Orthodox Church continued to function under the auspices of the Oecumenical Patriarchate so that intercommunion of faith and love might be assured and not only in a pan-Orthodox but also in an Oecumenical perspective before and after the 11th century schism and up until 1960. Contrary to some opposite ideas, the throne of Constantinople, with its standing of the first throne and in accordance with the established order of presidency in honor, was always seen by the Orthodox mind as a guarantor of canonical discipline and ecclesial intercommunion within the Orthodox Church. In spite of everything, the throne of Constantinople performs this extraordinary authority through the practice of ecclesial rule, by utilizing the synodal system procedure and coordinating the ecclesial order, it is presumed, with acquiescence and cooperation of other local Orthodox Churches. In this respect, Oecumenical throne continued to convene, and after the 11th century schism, pan-Orthodox or “general” councils so as to solve crucial problems of each epoch and this canonical right was never denied it by anyone. Thus, the institution of primacy was instituted becoming an unalienable part of the functioning of conciliarity within the Orthodox Church; of course, it is understood that this primacy is different to the one attributed to the Pope within the conciliar institutions of the Roman Catholic Church, but it is also understood that this primacy holds very wide authority and competences which allow it to act as a safeguard of intercommunion among the local Orthodox Churches themselves, and their intercommunion with the Oecumenical Patriarchate.