

Прот. Александар Шмеман

У трагању за коријењем америчке буре

— Неколико мисли о аутокефалији, црквеном предању
и еклисиологији* —

— „Зато одбаците лаж, и говорите истину
сваки са својим ближњим; јер смо уди један дру-
гоме” (Еф. 4, 25).

Бура, изазвана „аутокефалијом” Православне Цркве у Америци, вјероватно да је једна од најзначајнијих духовних криза православне црквене историје последњих стољећа. Или, тачније, она би могла постати значајним догађајем ако би они који су у њој умијешани захтјели да је приме као непоновљиву могућност за разматрање и рјешење црквене збрке пред којом су православни и сувише дуго затварали очи. Јер Америка је наједном постала средиште пажње православних и средиште разбуктавања страсти, управо зато што је стање Православља у Америци, будући најочевиднијом посљедицом те збрке, морало прије или послје да октрије стварну суштину и дубину те уистину свеправославне кризе.

* Овај чланак је прво штампан на енглеском језику у St. Vladimir's Theological Quarterly, № 1/2, 1971, а потом на руском у „Вестник Рус. Зап. — Европског Патр. Екзархата, № 75—76, 1971, одакле је извршен овај превод на српски. У њему о. Шмеман, у име призивања и исконског послања Цркве, а по поводу искрслих проблема у православној Диаспори, поставља неколико судбоносних питања која траже одговоре. Човјек се може слагати или не слагати са пишчевим објашњењем канонских „слојева” православног предања и благовременошћу проглашења Америчке Цркве, но не може порећи истинитост његовог става: на испиту савременог доба може издржати и опстати само оно **што је стварно Црква**, која је, с друге стране, дужна да разоткрије свијету сву пуноћу своје спаситељне истине, — ако не жели да изда своје призивање и своје исконско послање. У том погледу Шмеманов чланак је изазов православног богословља и то од огромне важности. Превидети га — значило би затворити очи пред стварним црквеним проблемима од чијег решења зависи будућност самог Православља, и у њему будућност овога свијета (Прим. превод.).

— Превод оца јеромонаха др Амфилохија Радовића.

Не треба много ријечи да се опише то стање у Америци. Године 1970. Православље у Америци је показивало следећу слику: двије грчке јурисдикције, три руске, двије српске, двије антиохијске, двије румунске, двије бугарске, двије албанске, три украјинске, једна карпаторуска и неколико мањих група које нећемо набрајати да не би слику правили сложенијом. Унутар националних поддеоба свака група је сматрала себе једином канонском, не признавајући остале. Што се тиче критерија каноничности и они су били такође веома разноврсни. Неке групе су видјеле тај критериј у зависности од Мајке Цркве, друге, слично карпаторуској епархији, не будући у стању да се позову на било коју Мајку Цркву, видјеле су га у „признању” од стране Васељенског Патријарха, треће пак у разним другим критеријима „прејемства” и „законитости”. Неке од тих „јурисдикција” су улазиле — а друге нијесу — у „Стални Синод православних епископа”, незванични добровољни савез, створен за обједињавање Православља у Новом Свијету, који, међутим, за десет година свога постојања није чак постигао ни сагласност односно општих принципа тога обједињавања. То изузетно и без преседана стање продужавало је да постоји у току неколико десетина година. Но још више поражава факат што оно уопште није изазивало било какво беспокојство у Цркви, бар у њеним званичним круговима. Изгледа да нико није примјећивао, или није хтјео признати, да је Православље у Америци постало одрицање на дјелу свега онога што су учени православни претставници на екуменским скуповима у исто време проглашавали као „суштину” Православља, истините Цркве, Una Sancta. Увјерен сам да ће за будуће историчаре то „стање у Америци”, које се одликује постепеним комадањем, суђењима, страсним споровима и међусобном подозривошћу, бити предмет несбичног чуђења.

Бура се подигла почетком 1970. године, када је једна међу највећим и најстаријим „јурисдикцијама” ставила тачку на своје сталне спорове са Мајком Црквом, затраживши и добивши од ње статут пуне административне независности („Атокефалију”), избацила из свог назива опредјељење „руска”, које је после 175-годишњег непрекидног постојања на том континенту било чисто преживјела ствар, и примила географско опредјељење („у Америци”), које одговара мјесту на коме се налази и њеном призивању. И док педесет година хаоса и раздјељења, збрке и постепеног разрушавања, није изазвало у цијелој Цркви ништа друго изузев незаинтересованости, дотле сами тај факт — настајање Православне Цркве у Америци, заснован на тако простим и емпиријским поставкама: да Црква у тој земљи после скоро двестогодишњег постојања има право да буде **независна** и може бити **американска** — изазива буру која се све више развија и у коју је увучена већ сва Православна Црква.

Овај чланак нема за циљ да штити „аутокефалију”. Његов циљ је пре да испита природу и узроке ове буре изазване „аутокефалијом”, дубоке и, вјероватно, скоро несвјесне побуде које се крију иза тих страсних реакција. То што је „аутокефалија” била у почетку сусретнута увредама, подозрењима и тумачењима *ad malam partem*, могло би се, вјероватно, и очекивати. Но увредама се ништа не доказује и не рјешава. Ја лично сам увјерен да се иза њих крије огроман и истински трагичан неспоразум. Јединствени циљ ради кога пишем овај

чланак — то је да покушам да изразим и дефинишем тај неспоразум. Потребно је прије свега осмислити стање које се створило. Једино тад ће бити могућ конструктивнији и садржајнији разговор о њему и тражење заједничких рјешења.

2

Предање је било увијек основно и природно „мјерило“ у Православљу. Зато је потпуно нормално да садашњи спор добије форму „позивања“ на Предање, аргументације *ex traditione*. Мање је нормално, но врло карактеристично за садашње стање Православља, то што то „позивање“ и цитати воде потпуно противречним и узајамно искључујућим се захтјевима и тврдњама. Ми као да тумачимо разна Предања, или једно и исто али на разне начине. Наравно, било би непоштено објаснити те противречности просто недостатком добре воље, незнањем или емоционалним узроцима. Ако је за једне наста-
нак „Православне Цркве у Америци“ први корак у правцу према правом Предању, а за друге је то почетак канонског опадања, онда је јасно да су узроци ту дубљи: ми, стварно, не само што тумачимо једно и исто Предање на разне начине, већ се и позивамо на разна Предања. Управо то је и потребно да схватимо и објаснимо.

Треба најпре напоменути да се православно појимање Предања не може свести на текстове и одредбе, које сваки који жели било шта да докаже треба само да цитира. Отуда се „свештеним канонима“, тј. заједничким за све Православне Цркве зборником канонских текстова, не исцрпљује канонско предање. Особито је важно то подвући кад се има у виду да су главни изрази, који се употребљавају у нашем садашњем спору — „аутокефалија“, „јурисдикција“ итд. — непознати нашим свештеним канонима, због чега се и позивања обично и искључиво врше на разне „преседане“ из прошлости. Такво позивање на прошлост и на „преседане“ увијек је сматрано као потпуно законито с православне тачке гледишта пошто Предање несумњиво у себе укључује упоредо са **текстовима** и **факте**. Али је јасно и то да се не може све „прошло“, само зато што је прошло, поистовјетити са Предањем. Васељенски престо је у 18. вијеку „укинуо“ Српску Цркву. Ту недавно је „признао“ јеретичку „Живу Цркву“ у Русији. Московски епископи су по други пут рукополагали епископа, изабраног за патријарха. Све Православне Цркве, у једно или друго вријеме, установиле су своју „јурисдикцију“ у Америци. Да ли су сви ти факти канонски „прецеденти“, просто зато што су се догодили у прошлости и били узакоњени у пракси? Зар није јасно да и само „прошло“ треба оцјењивати и да је критериј те оцјене не „фактички“ („тако је било“), већ **еклесиолошки**, тј. састоји се у довођењу у везу са неизменљивим учењем Цркве, са њеном „суштином“? Ако се форме црквеног живота и организације мијењају, то се управо врши због тога да би се сачувала „суштина“ Цркве. Црква би иначе престала да буде божанска установа и претворила би се у производ историјских сила и развоја. Улога Предања се и састоји у томе да потврђује и разоткрива ту „суштину“, у времену и простору. Према томе, тумачити Предање не значи „цитирати“, већ **доводити** у везу

све факте, текстове, одредбе и форме са основном суштином Цркве и схватати њихов смисао и значај у свјетлости те неизмјенљиве „сржи” Цркве. Но, поставља се питање: који је основни принцип и унутрашњи критериј таквог тумачења, таквог довођења у везу са Предањем?

3

Сви православни канонисти и богослови били су увијек сагласни да за канонско предање тај унутрашњи критериј јесу свештени канони, тј. зборник (сoгpуs) који садржи Апостолске установе, одредбе Васељенских и неких Помјесних сабора и правила узета из неких Отачких списа. Тај зборник је увек и свагда сматран као **нормативан**, не само зато што је он најстарији „слој” нашег канонског предања, већ и зато што је његов првобитни садржај и „мјерило” управо „суштина” Цркве, њено основно устројство и организација, а не историјски условљене форме њеног постојања. Зато је тај слој норма свега каснијег канонског развоја, унутрашња мјера његове „каноничности”, сами контекст из кога све остало у историји Цркве, било да се ради о прошлом, садашњем или будућем, треба да буде оцјењивано.

Ако је то тако — а до сад је било, по мишљењу свих православних канониста и богослова — онда ми овдје налазимо прву методолошку „нит” за рјешење нашег спора, принцип за оцјену нашег разноврсног „позивања” на Предање. Врло је карактеристично да су позивања на то „суштинско” канонско предање врло ријетка — ако уопште и бивају — у спору који се покренуо око „аутокефалије”. Узрок за то је врло прост, и већ сам га помињао: свештени канони практично не знају за термине који су у самом центру спора: „аутокефалија”, „јурисдикција”, итд. Отуда је природна саблазан позивање на оне „слојеве” из прошлости и на она „предања” из којих изгледа могуће лако извести „доказе” и „прецеденте”. Но то и јесте основна слабост и недостатак усвајања таквог начина аргументисања. Јер, с једне стране, можда је и могуће уз извјесну вјештину наћи „преседан” и канонско „оправдање” за било шта. Но, с друге стране, сва је ствар у томе да никакав „преседан” као такав није довољан за канонско оправдање. Ако се појам „аутокефалије” појавио после установљеног **нормативног** предања, то не значи да не треба тај појам довести у везу са овим последњим, осмислити га и оцјењивати у његовом еклисиолошком контексту. Немогуће је правилно схватити ко „има право да даје аутокефалију” ако се прво не дође до сагласности о основном еклисиолошком смислу тога „права” и „аутокефалије”. Немогуће је говорити о „каноничности” и „неканоничности” аутокефалије ако се она претходно не размотри и не схвати у свјетлости канона, тј. основног и свеопштег канонског предања. Ако је „аутокефалија” — а са тим ће се сви сагласити — један посебни израз или начин узајамних односа Цркава једне с другом, онда откуда другде се може одредити ако не из **суштине** Предања сама природа тих узајамних односа?

Мој први закључак је врло прост. Ако такви појмови, као што су „аутокефалија“, „јурисдикција“, отсуствују из канонског предања примљеног од свих за нормативно, онда је само то одсуство фактор од огромне важности за правилно поимање и оцјену тих појмова. Прво, то отсуство се не може назвати „случајношћу“; ако би оно било случајно, могао би се обавезно наћи други равнозначајни појам. Он се такође не може приписати, рецимо, „недовољно развијеној“ раној еклисиологији, зато што би то значило да је у току неколико стољећа Црква живјела без нечега од суштинске важности за сам њен живот. Но тада то отсуство је могуће објаснити само једним фактором: значајном разликом у самом приступу Цркви, која разлика постоји између **суштинског** Предања и оног које се појавило доцније. Управо ту разлику треба и разјаснити да би се могао схватити стварни смисао „аутокефалије“.

Чак и површно читање канона показује да њима омеђена Црква није, као што је то сада код нас, група „самосталних“ и „независних“ јединица, које се називају патријархати или аутокефалне или аутономне — Цркве, под чијом управом („јурисдикцијом“) се налазе мање и њима подчињене јединице, као „епархије“, „екзархати“, „парохије“, итд. Тог „јурисдикционог“ или подчињавајућег мјерила овдје нема, зато што, говорећи о Цркви, рано црквено предање има за полазну тачку и основно мјерило **помјесну Цркву**. То рано предање толико је разјашњавано и проучавано у последње вријеме да је сувишно улазити овдје у његово подробно излагање. За нас је важно то да је помјесна Црква, тј. општина, сабрана око свога епископа и клира — **пуна Црква**. Она је пројава и пребивање у даном мјесту Цркве Христове. И главни циљ и сврха канонског предања јесте — чувати ту пуноћу, такорећи „гарантирати“ да дана помјесна Црква потпуно открива јединство, светост, апостолност и католичност Цркве Христове. Полазећи од те пуноће, канонско предање регулише однос сваке Цркве са другим Црквама, њихово јединство и њихову узајамну зависност. Пуноћа помјесне Цркве, пројављивање у њој на одређеном мјесту саме Цркве Христове, зависи на првом мјесту од њеног јединства у вјери, предању и животу са цијелом и на сваком мјесту Црквом: зависи од тога да је она та **иста Црква**. То јединство се потврђује у првом реду кроз епископа, чија се „литургичка“ функција састоји у одржавању и чувању — кроз стално јединство са другим епископима — прејемства и истовјетности у времену и простору васељенске и католичанске вјере и живота једине Цркве Христове. Оно што је за нас од особите важности то је да помјесна Црква, иако је у **зависности** од свих других Цркава, она ипак није „потчињена“ ниједној од њих. Ниједна Црква није „потчињена“ било којој другој Цркви, и ниједан епископ није „потчињен“ било ком другом епископу. Сама природа те зависности, а отуда и јединства међу Црквама, није „јурисдикционог“ карактера. То је — јединство вјере и живота, непрекидно прејемство Предања, дарова Духа Светога, које се изражава, остварује и чува у рукоположењу епископа од стране других епископа, у њиховим редовним саборима,

кратко речено у органском јединству Епископства, које припада свим епископима *in solidum* (Св. Кипријан).

Непостојање „јурисдикционе“ потчињености једне Цркве другој, једног епископа другом, не значи да не постоји јерархичност и поредак. У раном канонском предању тај поредак се чува разним степенима **првјенства**, тј. епископских и црквених центара јединства. Но опет, првјенство није „јурисдикциони“ принцип. Ако су епископи, по познатом 34. Апостолском правилу, дужни свуда да признају **првога** међу собом, не треба заборавити да то исто правило које потврђује првјенство позива се на Свету Тројицу, у Којој постоји „поредак“ али не и „потчињеност“. Функција првјенства је да изражава јединство свих, да буде његов спроводник и благовјесник. Првобитни степен првјенства обично је „провинција“, тј. област у којој сви епископи заједно са митрополитом учествују у рукоположењу епископа за ту област и сабирају се двапут у години на сабор. Ако би требало примјенити појам „аутокефалије“ на рану Цркву, требало би га примјенити на степен те „провинције“, будући да је основна особина „аутокефалије“ управо то право бирања и рукополагања епископа у оквирима одређене области. Следећи степен првјенства је шира географска област: „Исток“ с Антиохијом, Азија с Ефесом, Галија са Лионом, итд. „Садржај“ првјенства на првом мјесту је доктриналне и моралне природе. Цркве из неке области обично „поштују“ Цркву од које су примиле предање, и у случају кризе и сумње скупљају се око ње да би под њеним руководством нашле заједничко рјешење својих тешкоћа. И на крају, такође постоји од самог почетка васељенски „центар јединства“, васељенско првјенство: прво првјенство Мајке Цркве Јерусалимске, потом првјенство Римске Цркве, које чак и савремени римски богослови *зпредјељују*, бар што се тиче тог раног периода, прије терминима „бриге“ и „старања“ него било какве формалне „власти“ или „јурисдикције“.

Такво изгледа **суштинско** канонско Предање Цркве. И само у свјетлости њега можемо схватити истинско значење каснијих „слојева“ који су му додати и учинили га сложеним у току дугог земаљског странствовања Цркве.

5

Рано устројство Цркве било је битно измијењено и „усложњено“, као што је познато, догађајем који до дана данашњег остаје изузетно важан догађај у историји Цркве: примирење Цркве и империје и њихов савез под видом хришћанске „икумене“, „хришћанског свијета“. Еклисиолошки, тај догађај је првјенствено значио постепено организационо укључивање црквених структура у административни систем Империје.

Желим одмах да подвучем да то укључивање и цео други „слој“ нашег канонског предања који је из њега произашао, а који би се могао назвати „империјални“, — не треба с правничке тачке гледишта посматрати као пролазну „случајност“, или, како мисле неки западни историчари, као резултат „капитулације“ Цркве пред Империјом. Не, он је саставни део нашег предања и Православна Црква

не може одбацити Византију а да тиме не одбади нешто што припада самој њеној суштини. Но треба схватити да је то **други** слој, утемељен на другим претпоставкама (тј. предусловима), те отуда су му и посљедице другачије за православну еклисиологију. Јер ако је први слој истовремено и израз и норма неизмјенљиве **суштине** Цркве, основни смисао тог другог „империјалног” слоја је тај што он изражава и регулише **историчност** Цркве, тј. толико битну област њеног односа према свијету у коме она треба да остварује своје призвање и своје послање. Сама природа Цркве је таква да је она свагда и свуда **не од овога свијета** и да своје биће и живот добија одозго, не одоздо, но истовремено она увијек **прима** свијет коме је послана и прилагођава се његовим формама, потребама и структурама. Ако се први слој нашег канонског предања односи на Цркву у себи, на структуре које, изражавајући њену суштину, не зависе од „свијета”, други слој има за свој предмет управо њено „примање” свијета, норми на основу којих је она с њиме повезана. Први се тиче „неизмјенљивог”, други „измјенљивог”. Тако напр., Црква је стална реалност за хришћанску вјеру и опит, док хришћанска империја није стална реалност. Но уколико је и све док је та Империја, тај „хришћански свијет”, реалност, Црква не само да га прима *de facto*, већ ступа у позитивни и у извјесном смислу органски узајамни однос с њим. Ипак, основна особина, „канонски” смисао тога узајамног односа је такав да се ничем свјетском не придаје она суштинска вриједност какву има Црква. За Цркву „облик овога свијета” увијек „пролази” (1 Кор. 9, 31), и то се односи на све форме и установе свијета. У оквирима „хришћанске икумене” Црква може лако признати хришћанском василесу (цару) право да сазива Васељенске Саборе или да назначује епископе, или чак да мијења територијалне границе и привилегије Цркве. Но без обзира на то, цар не постаје суштинска категорија црквеног живота. У том смислу други канонски слој је по преимућству **релативан**, зато што је сам предмет његов — живот Цркве унутар релативних реалности „овога свијета”. Његова функција је — **повезивати** неизмјенљиву суштину Цркве са стално промјенљивим свијетом.

Из реченог постаје јасно да оно што би се могло назвати „јурисдикционом” димензијом Цркве и њеног живота то има своју основу управо у том другом „империјалном” слоју нашег предања. Но одмах треба подвући да тај јурисдикциони слој не само што није **замијенио** претходни, „суштински” слој, него чак се није појавио ни као његов **развој**. Чак и сад, после много вјекова скоро пуног тријумфа „јурисдикционе” еклисиологије, ми говоримо, на примјер, да су сви епископи „равни по благодати”, одричући тиме да разлике по чину (патријарх, архиепископ, епископ) имају било какав „онтолошки” садржај. Неопходно је да се схвати да је тај „јурисдикциони” слој, премда потпуно оправдан и чак нужан за своју област примјене, — **други** слој и да га не треба мијешати са „суштинским” слојем. Коријен разлике је у факту да јурисдикциона „власт” долази Цркви не од њене **суштине**, која „није од овога свијета” и зато се налази с оне стране свакога *jus*, већ од њеног пребивања „у свијету”, од њеног узајамног односа с њим. По својој суштини Црква је — Тијело Христово, Храм Духа Светога, Невјеста Христова; но

емпиријски она је такође друштво и као таква део „овога свијета” и налази се у „односу” с њим. И ако сваки покушај раздјељивања и противпостављања те двије реалности једне другој води јеретичком разоваплоћењу Цркве, исто тако и њихово мијешање, свођење Цркве на људско, исувише људску „установу” — подједнако је јеретичко, зато што оно на крају крајева потчињава благодат закону (*jus*) водећи уствари ка томе да је Христос, по речи Ап. Павла, „умро узалуд”. Ради се у сржи о томе да „суштина” Цркве — која није јурисдикциона — може и чак треба да има „у овом свијету” неизбјежну јурисдикциону пројекцију и израз. Тако, на примјер, кад канон говори да епископ треба да буде рукоположен „двојицом или тројицом епископа” онда то само по себи није „јуридичка” норма, већ израз саме суштине Цркве као органског јединства вјере и живота. Пуно тумачење и појимање тога канона захтјева, дакле, по неопходности, његово довођење у везу са суштинском еклисиологијом. Ипак, у исто вријеме тај канон је наравно и правило, практична и објективна норма, први и основни критериј разликовања „канонског” и „неканонског” рукоположења. Као „правило”, као *jus*, нити је довољан нити самоочевидан, те је природно да суштина Епископства не може бити сведена на њега. Међутим, управо то правило — схваћено исправно у еклисиолошком контексту — чува истовјетност „суштине” Цркве у времену и простору.

У првим стољећима постојања Цркве „овај свијет”, који ју је прогонио, одрицао јој је било какав „легални” статут и „јурисдикцију”. Но у новом положају — у „хришћанској икумени” — било је нормално и неизбјежно да Црква добије такав статут. Остајући суштински оно што је и била, што увијек јесте и што ће увијек бити у било каквом „положају”, „друштву” и „култури”, Црква је добила у једном одређеном положају „јурисдикцију” коју она раније није имала и посједовање које за њу није „суштинско”, премда је врло погодно. Држава, чак и хришћанска, потпуно припада „овоме свијету”, тј. она је *jus* поретка, и није у стању друкчије да изрази свој однос према Цркви изузев на „јурисдикциони” начин. У категоријама свијета и Црква је такође на првом мјесту „јурисдикција” — друштво, структура, установа с правима и обавезама, с привилегијама и правилима итд. Црква само може да захтијева од државе да то „јурисдикционо” схватање не извитоперује и не мијења њено „суштинско” биће, да оно не буде супротно њеној основној еклисиологији. Унутар, дакле, тога новог „положаја” и, фактички, од хришћанске Империје Црква је добила, као неки додатак њеној „суштинској” структури, и јурисдикциону структуру, која је имала првобитно за циљ да изрази њено мјесто и функцију у византијској „симфонији”: органском савезу државе и Цркве у једној „икумени”. Најважнија страна тог јурисдикционог аспекта је та што је на организационом плану, институционалном, Црква „пошла” за државом, тј. укључила се у њену организациону структуру.

Најбољи примјер, уистину „средоточије” тога укључивања и новог „јурисдикционог” поретка ми видимо несумњиво у мјесту и функцији патријарха Цариградског унутар Византијске „икумене”. Ни један историчар сада неће порећи да се брзи успон Константинопољске катедре да објаснити искључиво новим „империјалним” по-

ложајем Цркве. Идеал „симфоније” између **Imperium** и **Sacerdotium** — темељ византијске идеологије — захтјевао је постојање црквеног „еквивалента” императору, личног „центра” Цркве који одговара личном „центру” Империје. У том смислу је „јурисдикција” Цариградског епископа као Васељенског (тј. „империјалног”) патријарха — **империјална** јурисдикција, и њен прави контекст и мјерило налазе се прије свега у византијској теократској идеологији. И врло је интересно запазити да постоји одређена разлика између империјалног законодавства односно улоге и функције патријарха и канонског предања тога времена. Канонски, тј. у односу на „суштинску” еклисиологију, Цариградски патријарх, без обзира на његов империјални положај, остаје првојерарх Источне Цркве — мада је и то првјенство њему било дано из разлога што је његов град био град „императора и државе” (IV Вас. Саб., канон 28) — а такође и првојерарх своје „епархије”. „Имперски”, међутим, он је постао глава Цркве, њен „представник” у Империји и њена веза са Империјом, „центар” не само црквеног јединства и сагласности већ и црквене „јурисдикционе” управе.

Такође нам је познато да та „империјална” логика није била од стране Цркве примљена тако лако и без противљења. Борба против Цариграда старих „центара јединства” или „првјенства” — Александријског и Антиохијског — свједочи нам о томе. Историјска трагедија која је од тих некад цветајућих Цркава оставила само трагове од њих, положила је и крај томе противљењу; и за неколико столећа Нови Рим је постао центар, срце и глава целе „империјалне” Цркве — религиозна пројекција васељенске хришћанске Империје. „Јурисдикциони” принцип, премда теоријски још увијек различит од основне еклисиологије, заузима централно мјесто. Помјесни епископи, слично грађанским управницима, постепено постају само претставници или чак прости „делегати” „централне власти” — Патријарха и његовог сада сталног Синода. Психолошки, по истој тој „империјалној” и јурисдикционој логици, они чак постају његови „потчињени” као и потчињени императору. Оно што је у почетку била **форма** односа Цркве с једним одређеним „свијетом”, почиње да се увлачи у само учење Цркве и да се мијеша са њеном „суштином”. Управо се у томе и налази, као што ћемо даље видјети, извор нашег садашњег неспоразума и размимоилажења.

6.

Приступимо сада трећем историјском „слоју” нашег предања, чији оформљујући принцип и садржај није више помјесна Црква, као у раном предању, нити Империја, као у „империјалном” периоду, већ једна нова реалност која је настала из постепеног распадања Византије: **хришћанска нација**. У складу са тим назваћемо тај трећи слој „**националним**”. Његова појава је додала православној еклисиологији нову димензију, — али и нову сложеност.

Византија је себе појимала, бар теоријски, у универзалним оквирима, а не националним. Чак уочи самог пада Византије Цариградски патријарх објашњава у другом писму Руском кнезу да под не-

бом може постојати само један Император и једна Империја, исто тако као што на небу постоји један Бог. По идеологији и идеалу Империја је била **васељенска** (притом „Римска“ а не „Грчка“, по официјалном језику империје), и њена васељенскост је била основни „разлог“ који је дозволио Цркви да је прими и да ступи с њом у савез.

Ми, међутим, данас знамо да је та византијска васељенскост почела, и то релативно врло рано, да се раствара у прилично уском „национализму“ и искључивости, који су, природно, налазили себи храну у трагичним збивањима византијске историје, као на примјер: заузимање византијских области од стране Арапа, растућа опасност од Турака, упад Латина 1204. године, појава опасности од Словена са севера, итд. У теорији ништа се није измијенило; у пракси Византија је постојала релативно мала и слаба **грчка** држава, чије су универзалне претензије постајале све мање и мање разумљиве нацијама које су ушле у њен политички, религиозни и културни орбит: Бугарима, Србима, а касније и Русима. Тачније речено, тим истим претензијама, самој тој византијској идеологији, било је суђено, ма колико то парадоксално изгледало, да постане главни извор новог православног национализма (други извор је био касније извитоперење тог национализма под утицајем „свјетског национализма“ 1789. године). Потчињавајући се све мање и мање Империји болесној, постајући све нетрпељивији у односу на њене религиозно-политичке претензије, **нације** рођене византијском идеологијом, почеле су да ту идеологију примјењују на себе саме. Из тог сложеног процеса изникао је појам **хришћанске нације**, с националним призивањем, с неком „саборном личношћу“ пред Богом. Оно што је за нас важно то је да се само на том стадију историје Источне Цркве јавља појам „аутокефалије“, који је ако не по своме поријеклу (он је и раније употребљаван са различитим значењима, но никад не „систематски“) а оно бар по својој примјени, плод не еклисиологије, већ **националног** феномена. Отуда, његова основна историјска потка није чисто еклисиолошка, нити „јурисдикциона“, већ **национална**. Васељенској Империји одговара „империјална“ Црква са центром у Цариграду: то је аксиома византијске „империјалне“ идеологије. Доследно томе, не може постојати независност од Империје без одговарајуће црквене независности или „аутокефалије“: то постаје аксиома нових православних „теократија“. „Аутокефалија“, тј. црквена независност, постаје на тај начин основа националне и политичке независности, статут — символ нове „хришћанске нације“. Врло је карактеристична чињеница да су сви преговори, који су се тицали разних „аутокефалија“, вођени не од стране Цркава него држава. Најкарактеристичнији примјер за то је процес договарања о „аутокефалији“ Руске Цркве у шеснаестом вијеку, процес у коме сама Руска Црква практично није имала учешћа.

Треба још једном подвући да нова „аутокефална“ Црква, која се јавља прво у Бугарској а потом у Србији и Русији, није просто „јурисдикциона“ јединица. Њен главни садржај није толико „независност“ (будући да је она била у потпуности зависна од државе), колико управо **националност** Цркве, другим ријечима она одређује Цркву као религиозни израз и пројекцију нације, као носиоца „на-

ционалне личности". Па ипак, опет не треба на то гледати као на „скретање“, односити се према њему негативно и са пренебрегавањем. У историји Православног Истока „православна нација“ не само што је реалност, него у много чему и „достигнуће“. Јер, без обзира на све недостатке, трагедије и издајства, стварно су постојале такве „реалности“ као што су „Света Србија“, „Свјатаја Рус“; уистину се догодило национално рођење у Христу, јављало национално хришћанско призвање. Историјски, појава националне Цркве у периоду када је идеал као и стварност васељенске хришћанске Империје и њој одговарајуће „империјалне“ Цркве, дотрајавао — била је потпуно оправдана. Оно што је неоправдано то је — мијешање таквог историјског развитака с првобитном еклисиологијом и, у суштини, потчињавање последње првом. Јер у моменту када се почела сама суштина Цркве да посматра под призмом национализма, и да се своди на њега, тада је оно што је у потпуности могло да се усклади са том „суштином“ — постало црквена рак-рана.

7.

Сада је можда разумљивије оно што сам хтео да кажем кад сам у почетку овог чланка говорио да се ми у нашим садашњим канонским и еклисиолошким споровима позивамо, фактички, на разна „предања“. И стварно, савршено је јасно да се ми позивамо на један од три „слоја“, о којима је укратко горе било речи, као да је сваки од њих самодовољно оваплоћење цјелокупног канонског предања. Исто је тако очевидно да се никад није покушало у православном богословском и канонском сазнању да се овим трима слојевима, а посебно њиховом узајамном односу унутар Предања, да озбиљна еклисиолошка оцјена. Тај чудни факт и јесте уствари главни извор наших садашњих трагичних неспоразума. Историјски узрок тог пуног отсуствовања еклисиолошке „рефлексije“ и објашњења ипак је прилично прост. Практично до наших дана, без обзира на постепено ишчезавање различитих „православних свјетова“, Православне Цркве су живјеле у духовном, структуралном и психолошком контакту тих органских „свјетова“, што значи: по логици било „царског“, било „националног“ предања, било обојих заједно. Мора се признати да је у Православљу у току неколико стољећа постојала пуна атрофија еклисиолошке мисли, било каквог интереса за еклисиолошку мисао.

Пад Византије 1453. године није изазвао такву еклисиолошку реакцију, а знамо зашто: исламско схватање „религије — нације“ (милет) обезбиједило је цјелокупном византијском свијету, који се нашао под турским јармом, прејемство „царског“ предања. На основу тог принципа Васељенски Патријарх је примио не само *de facto* него чак и *de jure*, функцију главе свих хришћана; постао је једна врста њиховог „Императора“. То је чак одвело, једно време, укидању некадашњих „аутокефација“ (Српске, Бугарске), које се уствари нијесу никада уклопиле у византијски систем (Грци и данас ријетко употребљавају термин „аутокефалија“ као одређени еклисиолошки појам), и увијек су даване „невољно“ и под политичким притиском. Може се рећи да је византијски „царски“ систем био чак утврђен

турским религиозним системом, зато што је још више оснажио грчко „царско-етничко” самосазнање. Што се пак тиче „Цркава — нација” које су се родиле до пада Империје, оне или су биле прогутане монархијом Васељенског престола или су, као у случају Русије, прихватиле тај сами пад као основу нове националне и религиозне идеологије с месијским нијансама („Трећи Рим”). Оба развоја отворено су искључивала било какву озбиљну еклисиолошку рефлексију, заједничко превредновање васељенских структура у свјетлости потпуно новог положаја. И на крају, утицај на после-патристичко православно богословље форми и категорија западне мисли пренијело је еклисиолошку пажњу с Цркве — Тијела Христова на Цркву као „средство освећења”, с канонског Предања на разне системе „канонских права”, или, да се оштрије изразимо, с **Цркве** на црквену **управу**.

Све ово даје објашњење зашто су, у току многих вјекова, Православне Цркве живјеле по разним *status quo*, не покушавајући чак ни да их повежу међу собом или да им дају оцјену у свјетлости пре свега правог црквеног Предања. Треба додати да су ти вјекови били вријеме скоро потпуног отсуства општења међу Црквама, њиховог међусобног отуђења и засебног развоја, а услед тога и узајамног неповјерења, подозривости и — не треба крити — понекад чак и мржње. Грци, ослабљени и унижени турским ропством, навикли су да виде — не увијек без основе — у сваком руском покрету опасност за своју црквену независност, „словенску” опасност за „јелинизам”; разне словенске групе, уз узајамно непријатељство, стекле су заједничку мржњу против грчког црквеног „господарења”. Судбина Православља је постала део званичног „источног питања”, у коме су, као што је свима познато, западне државе и њихове хришћанске „установе” узеле великог учешћа, исувише испреплетаног са личним интересима. Гдје је, у свему томе, могло да остане ма и најмање мјеста за еклисиолошко размишљање, за озбиљно и заједничко искање канонске јасности? Мало ће се наћи у „све-православној” историји тамнијих страница од тих које се односе на „ново доба”, које је за Православље било — с неколико врло значајних изузетака — вријеме раздјељења, провинцијализма, богословске склерозе, и на посљетку мада не и најбезначајнијег — **национализма**, који је тада већ био потпуно „посветовњачен” и стога проникнут многобожачким духом. Отуда није никакво чудо да је сваки изазов *status quo*-а, трагично непримјетљивог и ушавшег у норму раздробљености, морао неизбежно да добије форму **сукоба** и **буре**.

8.

То што је управо Америка постала повод и централна тачка таквог „сукоба” — потпуно је природно. Могућност отворене кризе била је врло мала све док су Православне Цркве живјеле у својим одговорајућим „свјетовима”, свака за себе. Оно што се догађало у једној Цркви није имало скоро никаквог значаја за друге. Тако, својеобразна грчка „аутокефалија” од 1850. године посматрана је као унутрашња грчка ствар, а не као догађај који има еклисиолошку важност за све Православне Цркве. Исти став је преовлађивао и у

другим случајевима — при развоју сложених црквених догађаја у Аустро-Угарској Империји, „бугарском расколу”, чисто административном „укидању” од стране руске владе — не од стране Цркве — древне Грузинске „аутокефалије”, итд. Све је то била политика, а не еклисиологија. Руско министарство спољних послова, западне амбасаде у Истамбулу и Атини, императорски двор у Бечу, тамни интереси и интриге фанарских породица, — били су у то вријеме важнији фактор у животу Православних Цркава него усамљена размишљања о природи и суштини Цркве некога Хомјакова...

И ето, било је суђено да се управо у Америци то стање открије у својој пуној свјетлости, да дође до „момента откривања истине”. Овадје, у главном центру Православне „диаспоре”, православне мисије и свједочанства на Западу, питање **по преимућству** еклисиолошко — питање **о природи и јединству** Цркве, о односу у њој канонског поретка и живота, питање о стварном смислу и стварним закључцима изведеним из садржаја самог назива **православни**, — открило се на крају као животно — не академско — питање. Трагично размишљање између разних слојева православне прошлости, многовјековно отсуство било каквог озбиљног еклисиолошког расуђивања, отсуство „заједничког мишљења” — све се то овадје пројавило као уистину трагична очевидност.

Стање у Америци ј показало, на првом мјесту, ипертрофију **националног** принципа, практично његову пуну разопштеност (раскид) са „суштинском” еклисиологијом. Национални принцип који се, у другом еклисиолошком контексту, повезан са првим канонским предањем, показао стварно као принцип јединства и стога као прихватљива форма појаве Цркве („у једном мјесту једна Црква”), — у Америци се показао као нешто сасвим супротно: принцип разједињења, израз потчињености Цркве разједињењима „овога свијета”. Док је у прошлости Црква **обједињавала** и чак **стварала** нацију, овадје је национализам **раздјеливао** Цркву и тако постао чиста негација, карикатура своје сопствене првобитне функције. Та *reductio ad absurdum* некад позитивног и прихватљивог принципа најбоље се може показати на примјеру Цркава које су у „Старом Свијету” биле слободне од „национализма”. Узмимо, на примјер, Антиохијски Патријархат који никад није имао никаквог националистичког „лица”, у поређењу са Руском или Српском Црквом. „Распрострањење” пак, скоро спорадично, тог Патријархата у „Новом Свијету” створило је мало по мало, на прилично парадоксалан начин, „национализам” *sui generis*, у сваком случају национализам „јурисдикционе личности”.

Национални принцип се у Америци претворио у нешто потпуно ново и беспримјерно: свака „национална” Црква претендовала је сада *de facto* на васељенску јурисдикцију на основу националне „припадности”. У „Старом Свијету”, чак у доба апогеје црквеног национализма, богати и моћни руски манастири на Атону нијесу никада оспоравали јурисдикцију Васељенске Патријаршије, као што ни многобројне грчке парохije јужне Русије нијесу оспоравале јурисдикцију Руске Цркве; што се тиче руске парохije у Атини она и сада стоји у јурисдикцији Грчке Цркве. Било какав да је био њихов унутарњи национализам, све Цркве су знале своје **границе**. Отуда схватање да су те границе чисто националне, да сваки Рус, Грк, Србин

или Румун **припада** својој Цркви ма где он живјео, и да *ipso facto* свака национална Црква има свуда канонско право, — то је ново схватање, резултат несумњивог *reductio ad absurdum*. Чак су се појавиле и „Цркве у изгнанству”, с „територијалним” титулама епископа и епархија; појавили су се национални продужетци непостојећих Цркава; појавила се, на крају, јерархија, богословље, чак и духовност која све то заштићује као нешто потпуно нормално, позитивно и пожељно.

У раном и основном предању територијални принцип устројства Цркве (у једном мјесту једна Црква, један епископ) био је тако битан и тако важан управо стога што је био стварно основни услов за то да би Црква била слободна од „овога свијета”, од свега привременог, случајног и небитног. Црква је знала да је свуда истовремено и код себе дома и у изгнанству, она је знала да је на првом мјесту и првјенствено нови народ, и да је сама њена „структура” била израз свега тога. Одрицање у „расејању” од тога принципа неизбежно је водило поробљавању Цркве и поистовјећењу с оним што је случајна и привремена појава, па било да се ради о политици или о национализму.

Несмјестивост таквог појимања ствари и идеје амерканске „аутокефалије” толико је очевидно да уопште нема потребе да се доказује или објашњава. И тако, у „**националном**” слоју нашег предања, слоју који се скоро потпуно одвојио од суштинског предања Цркве и чак постао „довољан сам себи”, налазимо први *locus*, узрок и израз наше садашње црквене кризе.

9.

Али он није и једини. Скоро све Православне Цркве пате у мањем или већем степену од ипертрофије и „позивају се” искључиво на националне „прецеденте” (преседане) из православне прошлости. Но „моменат откривања истине” ствари који је наишао на нас тиче се такође и „слоја” кога смо назвали „империјалним”. И стварно, баш у њему ми налазимо коријен сплета који сачињава саму срж специфично грчке реакције у садашњој бури.

Свакако, није проста случајност то што је најоштрија реакција на „аутокефанију” дошла управо од Васељенског Патријарха. Међутим, та реакција тако мало одговара целом личном „облику” патријарха Атинагоре — облику који сједињују у себе екуменску ширину, свеобухватно појимање и састрадање, противљење ускости погледа у свим формама, отвореност за дијалоге и поновно оцјењивање ствари — да се не да објаснити нечим личним и ситничарским. Ту реакцију је такође немогуће приписати похлепности за влашћу, жељом за управљањем Православном Црквом на „папски” начин, жељом да **потчини** Цариграду све православне у Расејању (Дијаспори). И стварно, у току неколико десетина година јурисдикционог плурализма у Америци и другим мјестима, Васељенски Патријарх га није осуђивао као „неканонски” и није показивао никаквих директних и конкретних претензија на те земље као на нешто што припада његовој јурисдикцији. Чак у недавним документима који потичу од тог Патри-

јархата основна тема је заштита status quo, а не директна јурисдикциона претензија. Уосталом, мисао да се разрешење канонских проблема **Диаспоре** уручи Васељенском престолу потекла је прије двадесет година од групе руских богослова (укључујући и писца овог чланка), али је од стране грчких и финариотских кругова примљена са потпуном незаинтересованошћу. Све то указује да стварне мотиве који се крију иза грчке „реакције” треба тражити негде другдје. А гдје?

Одговор на ово питање, по мом убјеђењу, налази се у развоју црквеног стања о коме је било говора на претходним страницама. Објашњење нечега основног у грчком религиозном настројењу ума треба тражити управо у **империјалном** слоју тог развоја. То „нешто” у грчком религиозном појимању је његова скоро пуна неспособност да схвати и отуда и да **прихвати** послевизантијски развој православног свијета. Док је практично за све остале православне основна „мјера” њиховог еклезијалног настројења ума — просто национална, дотле национализам грчког типа има управо особину да није **прост**. Коријење тог национализма се не налази, као за друге православне, у реалности и опиту „Цркве-нације”, него прије свега у реалности и опиту Византијске **икумене**, а то значи — у слоју из прошлости кога смо ми назвали „империјалним”. Тако су, на примјер, Црква Јеладска и Кипарска, или чак Александријски и Јерусалимски Патријархати, технички говорећи, **аутокефалне** Цркве; но за њих та „аутокефалија” дубоко се разликује по смислу од оног смисла који јој дају Руси, Бугари и Румуни. И стварно, они врло ријетко употребљавају — ако га уопште и употребљавају — тај термин. И то стога што, без обзира на њихов јурисдикциони статут или устројство, у њиховом сазнању — или боље рећи потсвијести — они су још увијек органски дјелови једне велике цјелине, а та „цјелина” није Васељенска Црква већ управо Византијски „свијет” с Константинопољем као његовим свештеним центром и огњиштем.

Несумњиво је да је централни и одлучујући факт послевизантијске религиозне историје управо то подсвјесно, но ипак очевидно, **претварање** „империјалног” слоја у суштински слој православног предања, претварање Византије у сталну, основну и нормативну димензију или ознаку (nota) самог Православља. Узроци тог парадоксалног процеса и сувише су многобројни и сложени да их је овде немогуће чак и набројати. Неки од њих имају коријење у самој Византији, неки у дугом турском ропству, неки у новијим слојевима грчке историје. Но факат је ту: предање, које смо горе дефинисали као предање условљено историчношћу Цркве, тј. „примањем” пролазних и релативних „свјетова” са којима је она свезана у току свог земаљског странствовања, одвело је својој супротности: **анти-историјском** и **не-историјском** карактеру грчког схватања ствари. Византија за Грке није једно од поглавља — па макар било и од централне важности и у много чему одлучујуће — у историји непрестаног „странствовања” Цркве, него је то цела историја, њен стални terminus ad quem иза кога се не може „збити” више ништа значајно и кога је као таквог могуће само чувати. **Реалност** тог изузетног и врхунског „свијета” не зависи од историје. Историјски пад Царства 1453. године не само што га није разорио, него, напротив, ослободио га је од свега често „историјског”, тј. пролазног и привременог, претворио га у

аутентичну над-историјску реалност, „суштину“ која више не подлеже историјским превратима. Историјски царски град могао се више од петсто година називати Стамболом, — за Грке он **јесте** Константинопољ, Нови Рим, срце, центар и символ „реалности“ која стоји ван сваке историје.

Но стварно парадоксални карактер те „реалности“ састоји се у томе што њу уопште није тешко поистовјетити са било каквом „формом“ или „садржајем“. Ту се наравно не ради о Византијској Империји као таквој, о политичкој „машти“ (маштању) њеног могућег историјског обновљења. Грци су и сувише реалисти да не би могли схватити илузорност такве маште. И у пракси они се откидају од отаџбине много лакше од многих других православних; њихово „прилагођавање“ свакој новој ситуацији обично је много успјешније, и они нијесу пренијели никакву византијску или „теократску“ мистику на савремену грчку државу. „Садржај“ те реалности није ни особита вјерност или интерес к доктриналном, богословском, духовном и културном предању Византије, тј. онај „православни византинизам“ који представља суштински део православног Предања. Грчко академско богословље није се ништа мање „позападњачило“ — ако не и више — од богословља других Православних Цркава; и велики патристички, литургијски, иконографски препород наше епохе, ново и страствено откриће византијских „извора“ Православља, почео је не у Грчкој и не међу Грцима. И тако, тај „византијски свијет“, који је сам по себи основно „мјерило“ — свјесно или главним дијелом подсвјесно — грчког религиозног настројења ума, није ни историјска Византија, ни духовна Византија. Но тада, шта је он? Одговор — од одлучујућег значаја за појимање грчког религиозног и еклисиолошког појимања ствари: Византија као истовремени темељ и оправдање грчког **религиозног национализма**. И стварно, то своје врсте јединствено и уистину парадоксално сједињење два различита, ако не и противречна, слоја историјског развоја православног свијета стоји у самом центру огромног и трагичног неспоразума, који је по много чему родитељ наше садашње кризе.

Назвах то сједињење парадоксалним зато што је, као што сам већ рекао, сама „суштина“ византијског „империјалног“ предања била не национална, већ **универзална**. И сама та **универзалност** — ма колико да је она била теоријска и несавршена — дозволила је Цркви да прими Империју и да учини од ње своје земаљско „обитава-лиште“. Византијци су се називали римљанима а не грцима, и то зато што је Рим, а не Грчка, био символ васељенскости те због тога нова престоница и није могла друкчије да се зове него „Нови Рим“ (до седмог стољећа официјални језик византијских државних установа био је латински а не грчки језик, и, на крају, Оци Цркве би се ужаснули ако би их неко назвао „Грцима“). У овоме се скрива први и најдубљи неспоразум. Јер када професор о. Флоровски говори о „хришћанском јелинизму“ као о сталној и основној димензији Хришћанства, када митрополит Московски Филарет дефинише у свом Катихизису Православну Цркву као „грчко-католичанску“, јасно је да они притом немају у виду нешто „етничко“ или „национално“. За њих, хришћански јелинизам — у богословљу, литургији, иконографији — не само што није истовјетан са „грчким“, него је по много чему

уствари „противотров“ овог последњег, плод дугог и често пута болног и критичког претварања грчких категорија. Борба између „грчког“ и „хришћанског“ чини сами садржај велике и за свагда нормативне патристичке епохе, њену аутентичну „тему“. И управо „грчки“ препород, рађање грчког национализма, аутономног у односу на хришћански јелинизам, било је, последњих година Византије, један од основних фактора Флорентинске трагедије.

Оно што се одиграло с грчким настројењем ума било је, на тај начин, резултат не еволуције и развоја, већ преврата. Трагични догађаји у историји Империје, горки опит турског ропства, борба за очување живота и за ослобођење, — све је то измјенило изглед византијског „империјалног“ предања и дало му смисао потпуно супротан ономе какав је оно имало у почетку и који је дао могућност Цркви да га усвоји. Универзално је замијењено „националним“, „хришћански јелинизам“ — „јелинизмом“, Византија — Грчком. Јединствена и универзална хришћанска вредност Византије била је пренијета само на Грке, на грчку нацију која је сада добила, из разлога искључиве идентификације са „јелинизмом“, нову специфичну боју. Врло је карактеристично да чак и грчки јерарси, кад говоре о „јелинизму“, имају у виду не толико „хришћански јелинизам“ Византије колико „древно-хеленску културу“ Платона и Питагоре, Хомера и „Атинску демократију“, као да бити Грк значи бити скоро искључиви „наследник“ и „носилац“ тога „јелинизма“.

Тај „јелинизам“ је уствари грчки израз свјетског национализма који је новијег датума и има своје коријене у Француској Револуцији 1789. године и у европском романтизму. Као и сваки други национализам таквог типа, он је постројен на митологији, дијелом „свјетовној“ а дијелом „религиозној“. На свјетовном плану то је мит о искључивом односу Грка с „јелинизмом“ — који је заједнички извор и темељ све западне културе. На религиозном плану то је мит о искључивом односу с Византијом, хришћанском „икуменом“ — заједничким темељем свих Православних Цркава. И управо та двојна митологија, или боље — притисак који она врши на грчко црквено мишљење, и отежава тако силно еклисиолошки дијалог са Грцима.

10

Прва тешкоћа се налази у различитом појимању мјеста и улоге Васељенског Патријарха у Православној Цркви. Све Православне Цркве без изузетка признају његово првјенство. Постоји, међутим, битна разлика у схватању тога првјенства између грчких Цркава и свих других.

Основно мјерило његовог првјенства за негрчке Цркве је суштинска еклисиологија која је одвајкада признавала васељенски центар сагласности и јединство, односно таксис, поредак старјешинства и части међу Црквама. Отуда је васељенско првјенство истовремено и **суштинско**, у том смислу што оно постоји вазда у Цркви, и **историјско**, у том смислу што се његова „припадност“ може мијењати, као што се уствари и мијењала, будући да зависи од историјског по-

ложаја Цркве у одређеном времену. Првјенство Константинопоља је било установљено од стране Васељенских Сабора, сагласношћу сви Цркава. То га и чини „суштинским“, јер је оно стварно израз сагласности Цркава, њиховог јединства. Но, с друге стране, исто тако је тачно и то да је оно било установљено у одређеном историјском контексту као еклисиолошки одговор на одређено стање: настанак васељенске хришћанске Империје. И премда данас у цијелој Православној Цркви нико не осјећа и не изражава неопходност било какве измјене „поретка“ Цркава, такве измјене су се раније догађале и, бар теоретски, могу се догодити и у будућности. Тако, на примјер, у случају „обраћења“ Римокатоличке цркве, „васељенско првјенство“ се може вратити, — као што се може и невратити, — првome Риму. Такав је у својој најпростијој форми еклисиолошки став свих негрчких Православних Цркава. Од свих примљено првјенство Цариградског Патријарха нема овдје никакво „национално“ тумачење и не садржи никакав божански односно вјечни **таксис**, поредак Цркава. У нужди, сагласношћу Цркава израженом преко Васељенског Сабора, постојећи поредак може бити измијењен, као што се и раније мијењао: у случајевима Антиохије, Јерусалима, Ефеса и Кипра, и самог Цариграда.

Оваква теорија, међутим, за Грке је „анатема“, тако да управо ту излази на видјело двосмисленост савремене православне еклисиологије. За Грке „мјерило“ првјенства Васељенског престола налази се не у неком одређеном еклисиолошком предању, било оно „суштинско“ или „империјално“, него у изузетном положају кога има Васељенски Патријарх унутар тог „јелинизма“, који, као што смо видјели, чини „суштину“ њиховог религиозног схватања. Јер ако се свјетовни центар тог „јелинизма“ налази у Атини, његово религиозно огњиште и символ, бесумње, налази се у Константинопољу. У току многих вјекова турског ропства Патријарх је био **религиозни етнарх** грчке нације, огњиште и символ продужетка њеног постојања и њеног аутентичног лица. Отуда Васељенски престо остаје за Грке и до дана данашњег — стварност једнога реда не толико еклисиолошког и канонског, колико првјенствено духовног и психолошког. „Канонски“, Грци могу да припадају или не припадају Патријархату. Тако, док је Јеладска Црква независна од Патријархата, дотле сваки Грк који живи у Аустралији или Латинској Америци налази се у његовој „јурисдикцији“. Но било какав да је њихов „јурисдикциони“ статут, сви су они под Константинопољем. Овдје је важан не Константинопољ као васељенски центар јединства и сагласности, но Константинопољ као такав, Васељенски престо као носилац и чувар „јелинизма“. Његово првјенство се сада приписује самој суштини (*esse*) Цркве, постаје само по себи *nota Ecclesiae*. Еклисиолошка формула: **постоји** Константинопољ, коме је Црква повјерила васељенско првјенство, постаје: „**неопходно је да постоји** Константинопољ“. Но трагична двосмисленост те поставке налази се у томе што Патријарх, чија је функција да свједочи о **васељенскости Цркве**, да буде чувар „хришћанског јелинизма“ који спречава сваку поједину Цркву да се потпуно поистовјети с „национализмом“, — истовремено је за једну посебну нацију носилац и символ управо њеног „национализма“. Васељенско првјенство постаје првјенство Грка.

Та двосмисленост у грчкој религиозној и националној визији ствари и била је повод — а то је остала и до данас — тако озбиљних тешкоћа за Грке да схвате истински смисао после-византијског православног свијета, смисао његових правих проблема, његовог јединства и разнообразности. Они нијесу схватили да пад Византијског Царства није неопходно значио и крај православног јединства заснованог на заједничком прихватању православне Византије, тј. „хришћанског јелинизма”. Јер, на примјер, Словени, који су тражили независност од Империје, нијесу ништа мање били „византијци” од самих Грка; они су се осамостаљивали у односу на Грке, а не у односу на „хришћански јелинизам”.

Прва Бугарска царевина — царевина Бориса и Симеона — била је истински „византијска” у свем свом етосу, култури и, наравно, религиозној традицији. Професор о. Флоровски у „Путевима руског богословља” говори о „раном руском византизму”. Све младе нације су биле без своје културне традиције, сличне оној коју су имали Грци у древној Грчкој, тако да је њихова исходна и формирајућа традиција била она од које су се оне „родиле” и која их је учинила православним нацијама, а то је хришћанска византијска традиција. И без обзира на све конфликте, неспоразуме и разједињавања, то јединство у византијском предању није никад престало да постоји и није се никад заборављало, него је вазда чинило заједничку основу, сами облик јединства православног Истока.

Међутим за Грке, који су се постепено нашли у плијену поистовјећења „византијског” са „грчким”, с националном и чак етничком улогом византинизма, сваки покушај установљења политичке и црквене независности од Империје од стране Словена, или Арапа, или Румуна, — значио је скоро аутоматски опасност за „јелинизам”, покушај уништења Грка и њиховог првородства унутар Православља. Они никад нијесу успјели да схвате да суштинско јединство православног свијета није ни национално, ни политичко, чак ни јурисдикционо, него управо јединство „хришћанског јелинизма”, православног оваплоћења првобитног хришћанског предања. Они то нијесу схватили зато што су поистовјетили „хришћански јелинизам” с „јелинизмом”, тј. са грчком националном и етничком „личношћу”. На Словене се, под том перспективом, гледало као на туђу и првјенствено „варварску” силу, уперену против „јелинизма”. Кад би се десило да су Словени били моћни а Грци слаби, онда је то схватање понекад добијало скоро параноичке форме. Послије ослобођења Грчке у 19. вијеку и јављања новог „западног” грчког национализма, „панславизам” је постао — не без помоћи западних држава — право страшило, синоним Опасности и Непријатеља, с великим словом. Овде треба додати и то да руска царска политика у односу на „источно питање” није увек ишла на руку утољењу тих страховања и факат је да је њена тактика често била одбијајућа, али је факат и то да и на самом врхунцу свог сопственог руског месијанизма и империјалистичког национализма, православно руско сазнање никада није оспоравало првјенство Цариграда и древних Источних Патријараха и није вршило никакав притисак да би се измијенио „поредак” Православних Цркава. Шта више, 19. вијек у Русији је дао препород управо „византијских” интереса кроз повратак ка „хришћанском јелинизму”

као извору Православља, повратак аутентичној православној еклисиологији, постепеним ослобођењем од уског, псевдо-месијанског национализма „Трећег Рима”. Без обзира на разне „дипломатске” тешкоће, на еклисиолошком плану права препрека за поновно разоткривање од стране саме Православне Цркве сопственог суштинског јединства састојала се у то време не у неком митском „панславизму”, него у уско националном свођењу од стране самих Грка „хришћанског јелинизма” на „јелинизам”.

Све ово даје објашњење зашто грчки црквени „званични свијет” (овдје не говоримо о народном настројењу и расположењу у којем се на неки начин сачувала интуиција православног јединства) није никад у правом смислу **прихватио** послевизантијски црквени развој, није га никад уклопио у своју визију свијета. Разне „аутокефалије” дароване у току и после византијског периода биле су „уступци” и „прилагођавања” а не признање нечег нормалног, нечега што „одговара” новом стању, слично томс као што је признање „империјалне Цркве” „одговарало” претходећем стању — хришћанској Империји. Будући да у грчком религиозном настројењу ума није било мјеста за то ново стање, онда је оно у стварности посматрано као нешто случајно и привремено. То је био разлог да ни једна „аутокефалија” није била дата слободно, већ је увијек била резултат борби и „преговора”. Такође из истог разлога принцип „аутокефалности”, који претставља основни принцип садашњег устројства Цркве, још ни данданас није потпуно схваћен од стране грчких „официјалних” црквених кругова, како у његовом „почетном стадију” („право давања аутокефалности”) тако и у његовој модалности (последике које из њега произилазе за међуцрквене односе).

Једно је јасно, а оно је истовремено можда и највећи парадокс свег тог развоја: на хотећи признати принцип аутокефалије *de facto*, грчки „званични” црквени кругови као да га правдају истом оном логиком која је натјерала Грке да га одбаце и да се боре против њега, тј. идејом о **суштинској** разлици између јелинског и разних нејелинских „Православља”. Док су се они раније у прошлости борили против „аутокефалија” зато што су одбацивали мисао да „хришћански јелинизам” — као суштина Православља — може имати било какав други еклисиолошки израз осим „империјалне Цркве”, а она је грчка, — дотле их сад они признају зато што, замјенивши уствари „хришћански јелинизам” „јелинизмом”, мисле да је неопходно да друга „Православља” треба да буду израз неких других „суштина”: „руско Православље”, „српско Православље”, итд. А пошто се призивање грчког Православља састоји у очувању јелинизма, онда се и призивање других Цркава састоји да чувају своје сопствене — дво-струко националне — „суштине”. Саставивши на тај начин свој пуни круг, „империјално” схватање се спојило са „националним”. А то је било неизбјежно ако се сјетимо да се прави извор савременог „национализма” налази не у Хришћанству него у идејама Француске Револуције 1789. године, стварне „мајке” ситничавих фанатичних и негативних „национализама” 19. и 20. стољећа. Оно чиме се ипак разликује тај нови грчки (не византијски већ **савремени**) национализам од других православних национализама, то је убјеђење које се задржало у њему из његове „империјалне” прошлости да међу свим

православним „суштинама“ грчка „суштина“ има првјенство, заузима *jure divino* прво мјесто. Заборавивши да право јединство Православља чини не „јелинизам“ као такав, већ „хришћански јелинизам“, који стварно има „првјенство“ над свим другим његовим „изразима“, поистовјетивши тај јелинизам са самим собом, Грци претендују на „првјенство“ које би им стварно могло и да припада али на основу сасвим других претпоставки. Ето у томе се састоји у наше дане основна двосмисленост „васељенског првјенства“ у Православној Цркви. Да ли оно припада првом међу епископима, ономе кога „сагласност“ свих Цркава уважава, воли и поштује у лицу Васељенског Патријарха, или оно припада духовној глави и носицу „јелинизма“, чија је хришћанска вриједност и припадност исто толико сумњива колико и било ког другог савременог полу-многобожачког национализма?

11

Овдје можемо завршити са својим размишљањима о истинитој природи и узроцима наше садашње буре. Увјерен сам да док питања која су овим чланком покренута не добију одговор, сви наши спорови и препирке у вези нове „аутокефалије“ остаће површне, без дубине и на крају крајева — бесмислене. Дати, међутим, одговор на њих, то обавезно значи — постићи дубоко и конструктивно разјашњење саме православне еклисиологије.

Оно што се десило, или тачније што се дешава у Америци, могуће је упрошћено формулисати на следећи начин: ради се о скоро „принудном“ повратку **суштинској** еклисиологији, самим њеним коријенима, оним основним нормама и претпоставкама којима се Црква увијек **враћала** када би се нашла у новом положају у „овом свијету“ чије „обличје“ пролази. Кажем „принудном“, зато што тај повратак није плод апстрактног „академског“ размишљања, него плод самог живота, околности у којима Црква открива — с трудом и не без муке и страдања — да јединствени пут за њу да преживи јесте управо то — да буде **Црква**, да буде оно што нам вјечно сија и свијетли у првобитној и суштинској еклисиологији, у којој је дошао до израза изузетни и вјечни опит, форма и сазнање Цркве — сама њена суштина.

Околност да је до сада само један „део“ Православне Цркве у Америци био „приморан“ на тај повратак има свој разлог у томе што га је његов сопствени положај приморао на то. А то што је то изазвало страсти, страховања и подозрења; то што извјесни спољашњи „фактори“ чине неке од тих бојазни разумљивим, — све је то било и неизбежно. Но, ипак, страх је рђав савјетник. Само ако смо ми способни да наша питања поставимо на оној висини на којој је једино и могуће дати одговор на њих, тј. на висини **суштинске** еклисиологије, само ако смо у стању да увидимо и оцијенимо факте у тој основној перспективи, — само тада ће бура која се подигла бити осмишљена, и само ће тада она довести до заједничке побједе.

Свима ће постати јасно, раније или касније, да Православље нећемо сачувати сабирањем напора за очување „јелинизма“, или „ру-

сизма", или „србизма". Напротив, чувајући и испуњавајући захтјеве Цркве ми ћемо спасти и све оно што је суштинско у разним оваплоћењима хришћанске вјере и живота. Ако је професор о. Флоровски, руски богослов који живи и ради „у изгнанству", имао храбрости да (у својој књизи „Путеви руског богословља") разоткрије и осуди удаљавање „русизма" од „хришћанског јелинизма" и да тако ослободи цијело покољење руских богослова од последњих остатака псевдо-месијанског религиозног национализма, зар онда није вријеме и Грцима — па било макар једноме од њих — да учине такву, истина тешку но ослобађујућу операцију у односу на двосмисленост „јелинизма"?

Постаће, раније или касније, јасно да Васељенски Патријарх, да би носио своје „васељенско првјенство", мораће да га реализује не преко одбрамбених и негативних реакција, сумњивих „позивања" на исто тако сумњиве и непримјенљиве „преседане" и „предања", него кроз стваралачко руководство, упућујући Цркву испуњену својом суштином и циљем на сваком мјесту владичанства Господњег. Ја лично сам посветио прилично велики део мога богословског живота на „заштиту" васељенског првјенства Константинопољског Патријарха да би неко могао да ме окриви за „анти-константинополитанство". То првјенство, његову неопходност за Цркву, његов огромни потенцијални значај за Православље, ја још једном свечано исповиједам и потврђујем. Међутим, да би то првјенство поново постало „оно што оно јесте", треба да се очисти од свих двосмислености, од свих небитних „контекста", од свих националних закључака, од зависности од било чега прошлог, садашњег или будућег, — свега што не представља Цркву, и само Цркву. Можда је, у садашњем моменту, најнасушнији задатак за васељенско првјенство: да нас ослободи од јеретичких и многобожачких национализма који гуше васељенско и спаситељно призивање Православне Цркве. Треба већ једном да престанемо да говоримо о нашим „славама". Зато што слава, у аутентичном предању Цркве, припада само Богу, а Црква је и основана за прослављање Бога а не само себе. Када то схватимо, оно што је за човека немогуће, постаће могуће за Бога.

S u m m a r y

Dr. Alexander Schmemman

A MEANINGFUL STORM

Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology

In the wake of the storm which has arisen among Orthodox in America due to the proclamation of the so called »Metropolia« as Autocephalous »Orthodox Church in America« the author presents some significant aspects of Orthodox ecclesiology and Church Tradition, which may serve as a measure and criterion for the evaluation of »autocephaly«.

First of all, the author gives a survey and analysis of the different »layers« of canonical Tradition of the Orthodox Church (the most ancient ecclesiological canonical Tradition, then the »Imperial« or Byzantine tradition and finally the new »autocephalous« tradition), then he points out that in these layers the most important thing is the ecclesiological essence of the Church of Christ, its being and vocation (mission) in this world.

Finally, the author states that Orthodoxy in America must follow the paths of the old ecclesiology if it wishes to have a future.