

Митрополит пергамски Јован (Зизјулас)

ЕКЛИСИОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ СВОЈСТВЕНИ ОДНОСИМА ИСТОЧНИХ ХАЛКИДОНСКИХ И ИСТОЧНИХ („ОРИЈЕНТАЛНИХ“) НЕХАЛКИДОНСКИХ ЦРКАВА*

I

Претходна два незванична саветовања источних („оријенталних“) и источноправославних теолога [Архус (Aarhus) 1964. и Бристол 1967] показала су да је дошло до значајног напретка према бољем разумевању теолошких проблема који су, током толиких векова, раздвајали Источне — халкидонске, и Оријенталне — нехалкидонске, Цркве. Тај напредак је вредан пажње нарочито стога што се дотиче темељних христолошких питања, на основу којих се, уосталом, и отишло у раздвајање двеју Цркава, а то стање се одржало столећима. Док ишчитавамо записе расправа из Архуса, запажамо као посебно упечатљив растући и безрезервни ентузијазам учесника ових дискусија, који је пак последица тога што је откривено да се многе основне разлике у христологији — традиционално познате као разлози раздвајања двеју Цркава — морају приписати неспоразумима, и да се постигла значајна мера слагања. Тај договор је даље потврђен и објашњен на Бристолском сусрету. Том приликом се расправљало не само о христолошким питањима V и VI века већ и о оним видовима христологије који су били подвучени контроверзама у погледу две воље Христове, па је и с тиме у вези на овом сусрету откривен и обзнањен суштински договор.¹ Током тог сусрета стекао се утисак да иста мера слагања постоји не само у христологији већ и у оним питањима која нису посебно разматрана, па су дотакнута

* Превод текста: *Ecclesiological Issues Inherent in the Relations Between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches*, „The Greek Orthodox Theological Review“, 16/1971, 144–162.

¹ *The Bristol Consultation*, cf.: „The Greek Orthodox Theological Review“, 1/1968, 134.

тек у пролазу, на пример, у антропологији, духовности, литургијском животу и схватању Цркве.²

Имајући на уму то откриће теолошког слагања, учесници Бристолског скупа сматрали су да је прворазредни приоритет наших Цркава да „што пре истраже правоваљане кораке за обнову пуног општења (= full communion) наших Цркава, које је пак вековима било прекинуто“.³ Основа за такву обнову пуног општења било би „формулисање заједничке изјаве у којој бисмо, заједно, изразили исту формулу наше заједничке вере у Једног Господа Исуса Христа, за којег сви признајемо да јесте савршени Бог и савршени Човек“.⁴ Таква изјава (= formula) не би имала статус исповедања вере нити симбола, и наше Цркве требало би да је одобре.⁵

Нема сумње да је правилно тражити обнову пуног општења између подељених хришћана, а на основу слагања око темељних теолошких питања, нарочито ако та питања утичу на наше спасење. Иако то јесте тачно, ово слагање ипак не треба поимати као изоловано од целокупног живота Цркве, не само онаквог каквог га теоријски изражавају теолози већ и каквог га практично изражавају стварна сабрања — изнад свега у свом евхаристијском животу. Развој и ширење конфесионализма током последњих векова навели су чак и православне да сматрају како су разлике између подељених хришћана највећим делом питања теолошког или, строже говорећи, доктринарног слагања, те да сматрају да је поновно сједињење аутоматски исход слагања у тим питањима. Тај конфесионалистички приступ проблему исцељења постојећих расцепа у основи је неподударан са православљем. Веродостојно православно предање (= Tradition) никада није допустило да се Црква разуме на конфесионалан начин. Исповедање вере (= confession) у било којем облику, писаном или усменом, кроз симболе или кроз учење и проповедање, представља само део стварности Цркве, и своје пуно и право значење добија тек ако се смести у контекст живе Цркве. У том контексту исповедање вере постаје омологија (= homologia) не само у смислу теолошког формулисања вере већ и у смислу маририје* (= martyria), која подразумева живот Цркве у најбољем виду, каквим он јесте изражен у светој евхаристији.⁶

² *Ibid.*, 193 ff.

³ *Ibid.*, 134.

⁴ *Ibid.*, 134.

⁵ *Ibid.*, 134f.

* У преводу са грчког термин *маририја* (= μαρτυρία) у изворном смислу значи *сведок, сведочење* — *прим. прев.*

⁶ Погледати са тиме у вези повезивање маририје и евхаристије код светог Игњатија: Рим 4 1-2. Однос маририје и омологије у свести древне Цркве веома је упутан када је реч о овом питању. На пример: Мт 10 32; Лк 12 3; 1Тим 6 13 итд.

То еклисиолошко начело темељно утиче на методологију зацељивања расцепа. Постизање поновног сједињења не треба тражити првенствено кроз дијалог и преговоре конфесионалног карактера. Некада такав дијалог може остати сасвим лишен плодова. А опет, разумевање и узрастање према јединству могу се развити кроз друге канале живота Цркве. Чак и онда када се испостави да је такав дијалог получио плодове, јединство не би требало, а и не може, да се заснива напросто на резултатима таквог дијалога. Расцеп (= schism) и поделе не погађају само учење Цркве. Чак и онда када расцеп почиње с конфесионалним (= вероисповедним) узнемирењима, он увек много дубље и шире утиче на стварност Цркве.

Према томе, приликом сваког покушаја да се на основама православне еклисиологије зацели расцеп, неизбежно је погледати у ширу стварност Цркве како би се увидело на који је начин она суштински претрпела утицај поделе. Треба имати на уму да Оријенталне и Источноправославне Цркве нису биле напросто у неслагању око питања православне вере, већ и у *сћању схизме* (= расцепа). То је веома сурова стварност, много суровија од било каквог неслагања око питања доктрине. Корени те стварности су дубоки и сложени, па траже врло пажљиво и танано бављење овим проблемом.

У редовима који следе покушаћемо да укажемо на нека сложена питања што се пак корене у нашој схизматичкој ситуацији. Та питања ставићемо под светлост православне еклисиологије и предања, како бисмо видели на који начин се њима можемо бавити да бисмо дошли ближе зацељивању расцепа. Многа, ако не и сва та питања већ су поменута на Бристолском скупу, и то као проблеми којима се треба позабавити највише на практичном плану.⁷ Ова студија се заснива на претпоставци да су та питања све само не мања питања око практичних аранжмана, који би пак напросто последовали иза великог постигнућа заједничке вероисповедне формуле. Она представљају стварна еклисиолошка питања. А расправљање о њима може се, на одређеним тачкама, показати толико тешким да, затим, доведе до безизлаза. Морамо, чини ми се, бити спремни да се суочимо са таквим безизлазом где год да се он пројави; и не треба да покушавамо да расцеп зацелимо занемаривањем еклисиолошких последица мера које предузимамо.

II

До расцепа (= схизме) између две Цркве долази онда када наступи прекид у *communio in sacris*.^{*} Међутим, такав прекид се никада не односи

⁷ *The Bristol Consultation*, *ibid.*, 317 ff.

^{*} У преводу са латинског језика ова синтагма гласи: *ојшћење (заједницење) у свештим ѿајнама* — *прим. прев.*

напросто на чин узимања светог причешћа (= Holy Communion) с истог ол-тара. Тај посебан чин узимања светог причешћа јесте само детаљ, премда свакако суштински и од највећег значаја. Ипак, то није цела ствар која сачињава стварност евхаристијског заједничења. Евхаристијско заједничење није напросто објективна ствар која лежи на светом олтару. Смисао тог заједничења (= communion), каквим га изражава свети Павле, одводи нашу пажњу према стварности која је шира од ове објективираних свете тајне: „Чаша благослова коју благосиљамо, није ли заједница Крви Христове? Хлеб који ломимо, није ли заједница Тела Христовог? Јер смо један хлеб, једно тело многи: јер сви у једном хлебу имамо заједницу“ (1 Кор 10 16–17). Када се постави у ову перспективу светог Павла, евхаристијско заједничење није само *communio in sacris* већ истовремено и *communio sanctorum*.^{*} Древна Црква је од почетка била дубоко свесна те чињенице која је пресудно утицала на њен целокупни живот и устројство.⁸

Сваки расцеп (= схизма), на један или други начин, утиче на овај *communio sanctorum*. То је на драматичан начин назначено у древној Цркви, и то праксом исписивања из диптиха литургије (а то се дешавало када год би дошло до расцепа (= схизме), као и праксом обнове уписа имена у исте диптихе, након што би се расцеп зацелио. Расцеп између Рима и патријаршија од Истока, до којег је дошло у првим годинама V века, а услед добро познатих догађаја у животу Златоуста, започео је исписивањем Златоустовог имена из диптиха Цариграда, Александрије и Антиохије. Први чин зацељења тог расцепа одиграо се у Антиохији, када је њен патријарх Александар опет обновио име Златоуста у диптисима 413. године, дакле, чак у време када Златоуст више није био ни жив. Значај који је овом чину придавала древна Црква, у вези са схизмом, био је толико велики да је, рецимо, током акакијевске схизме папа у чувене *Formula Hormisdæ* укључио анатеме не само против Несторија, Евтихија, Диоскора, Акакија и тако даље него, такође, и против Акакијевих наследника (Фравите, Евфимија и Македонија) — не због јереси, већ зато што су они задржали Акакијево име у цариградским диптисима. Расцеп (= схизма) ће бити залечен тек када настане потпуна истоветност диптиха Рима и диптиха у Цариграду.

Значење диптиха не може бити схваћено изван контекста еклесиологије. У последњој анализи, чланство у Цркви није заједничење само са Христом него и са „светима“, што ће рећи са заједницом Цркве као цели-

^{*} У преводу са латинског језика ова синтагма гласи: *οἰσίνηε (заједничење) сσειῶν — прим. прев.*

⁸ Погледати изузетну студију W. Ellerta *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, 1954.

ном,⁹ укључујући и оне „свете“ који су већ напустили овај живот. То заједничење, у евхаристији, изражава се помињањем поглавара разних заједница током анафоре, одмах након освећења, када се наглас — „на првом месту“ — помиње име служажшег епископа. Најстарији облик таквог помињања (= *commemoration*) у древним литургијама, наиме, формула: „Сети се на првом месту, о Господе, сваког православног епископа“,¹⁰ указује на то да све помесне заједнице учествују у свакој евхаристији, са свима светима — живим и почившим. Евхаристија је, тако, прави синод (= *synodos*) Цркве Божије¹¹ — сабран „са свих крајева земље“, како се то од давнина описује у *Дидахе*.¹² Искључење из тог друштва светих, путем исписивања одређених имена из диптиха, стога треба разумети еклисиолошки, а не као пуки дисциплински чин. Озбиљност која је, од стране древне Цркве, приписивана анатеми, почива управо на становишту да у свакој евхаристијској прослави целокупна заједница светих учествује у Царству Божијем, па искључење из те заједнице значи прекид који има дубоки еклисиолошки, сотириолошки и чак есхатолошки значај.¹³

Ово еклисиолошко гледиште, којег се — сигуран сам — чврсто придржавају и оријентални и источноправославни, показује да се пуно заједничење у евхаристији не може замислити без потпуне истоветности у заједничењу „светих“. У православној предању „свети“ се не разумеју независно од учествовања у оном *communio sanctorum*. Када мислимо о поједином светитељу (у сингулару), не треба да заборавимо изворни новозаветни смисао појма „светих“ (плурал). Појам *свѣтѣго* у основи је еклисиолошки. Не постоји никаква *канонизација* индивидуе на бази личних заслуга. Замисао о *заслузи* страна је православној предању, а тако је и са праксом „канонизације“. Руковођена Духом Светим, свест Цркве препознаје светитеља као таквог и издваја га из *свѣтѣих*. Али, она то не чини како би он објективно постао нешто по себи, већ да би служио као референтна тачка за *communio sanctorum*, а кроз то и у томе и Богу у Христу за сваког члана Цркве, како би у својој борби у овом палом свету пронашао и одржао свој однос са Богом.

⁹ У Новом завету појам *свѣтѣиѣ* има значење чланства управо у заједници Цркве (Фил 1 1; Кол 1 2; Рим 15 25; 2Кор 13 12 итд.).

¹⁰ Изгледа да је ово првобитно био облик који се користио приликом сваке архијерејске литургије. Данашња пракса помињања поглавара аутокефалне Цркве којој служажши епископ припада јесте давнашња замена овог облика, који се сада употребљава само од стране поглавара аутокефалних Цркава.

¹¹ Занимљиво је да се у изворима какви су списи светог Јована Златоустог термин синод користи за евхаристијско сабрање (*De Proph. obsc.* 2:5; Migne, PG 56:182).

¹² *Didache*, 9:4. Cf.: 10:5.

¹³ 1Кор 5-6.

На тај начин поједини светитељи постају знамења славе Божије и (знамења) за славу Божију у овоме свету — не у њиховом индивидуалном својству, већ у окружју оног *communio sanctorum* у којем пак сви учесници у евхаристијском заједничењу постају *свeтџи*, захваљујући свом заједничењу са „Једним Светим, једним Господом, Исусом Христом“, како Црква поје пре причешћа.

Према томе, у свакој схизматичкој ситуацији проблем није у томе да ли извесна особа, коју једна или друга страна у расцепу признаје за светитеља, стварно и јесте светитељ, гледано у индивидуалном смислу по себи. У таквој ситуацији никаквог значаја нема испитивање да ли су, на пример, Диоскор или Франческо Асишки или Бернар од Клервоа заиста *свeтџи*. У схизматичкој ситуацији, таквој каква је она између источноправославних и оријенталноправославних и римокатолика, те особе православни, заправо, не називају *свeтџи*. И то не зато што њима недостаје *свeтџости* у смислу појединаца (ово, понављам, у сваком случају није православно предањско схватање светитеља), већ једноставно стога — и ово доказује, чини ми се, поенту коју сам покушао да истакнем поводом одређења *свeтџи* — што ти *свeтџи* не сачињавају део оног *communio sanctorum* у којем источноправославни учествују евхаристијски. С те тачке гледишта *свeтџи* је односни (= релациони) термин: он* престаје да постоји чим се прекине однос.

Ако ово гледиште о *свeтџи* изразимо у више практичном смислу, преузетом из конкретне ситуације која постоји између Источних и Оријенталних Цркава, онда еклисиолошко питање (које лежи у позадини ове ситуације) постаје јасно. Раздвајање двеју Цркава одиграло се у доба када је Црква (након што се нашла у превирању узрокованом јеретичким учењима) из својих редова истакла учитеље Цркве (= *doctors*) које је прогласила (и) светитељима, због пресудног руковођења које су пружали Цркви у то критично време. Али, управо зато што је критеријум православног био преовладавајући, свака страна — која се пројавила услед подела око православља — тежила је да за *свeтџи* прогласи оне људе које је супротна страна анатемисала, и то на основама онога што се сматрало за јерес. Тако је спор прешао са доктринарног на евхаристијски и еклисиолошки ниво. Диоскора, којег је анатемисала халкидонска страна, сматрали су *свeтџи* они што су одбацили Халкидон, а Лав Римски, којег је анатемисала антихалкидонска страна, постао је *свeтџи* за халкидонце. Последица тога је да чланови заједница

* У тексту енглеског предлошка овде стоји показна заменица средњег рода „it“ (= оно), а то значи да се „престанак постојања“ односи *пре свега* на синтагму „односни термин“, а тек затим на „светитеља“ — *ипрм. ипрев.*

обе стране ехаристијски и еклисиолошки заједнице (= communicate) са светитељима које је супротна страна искључила и анатемисала.

У древној Цркви тај проблем није изазивао посебне компликације. Тако је услед чињенице да расцепи (= схизме) нису трајали толико дуго да би произвели проблем *свейишћеља* у облику у којем се с њим сада суочавамо. Штавише, уобичајени начин зацељивања схизме у то време био је кроз покајање: они који би се покајали имали су дужност да у потпуности одбаце своју стран(к)у, а ово је, бар у назначењу, укључивало макар оне које су њихови противници анатемисали. Касније, када су се, на пример, оријенталноправославни прикључили Римокатоличкој Цркви, и то у облику унијатизма, исто начело је — мање-више — примењено: личности које су међу оријенталнима сматране светитељима, а које је анатемисала Римокатоличка Црква, морале су бити одбачене и искључене са списка светитеља унијатских Цркава.

Ипак, пут покајања није био једини пут за цељивање расцепа (= схизми) у древној Цркви. Некада би преговори и расправе довели до објашњења и коначног договора између две стране, као што видимо, на пример, да је било у IV веку приликом мелитијанске схизме. Тада није било посебне тешкоће да се обнови пуно заједницење, будући да особе које су биле укључене у поделу — и живи и почивши — а које су некада сматране јеретичима, нису више узимане као такве. Прелазак из статуса јеретика у статус само схизматика (или, боље, поимање да јереси заправо и није било — како се десило у случају мелитијанске схизме), свакако је нешто различито од оних случајева који захтевају покајање. Имајући ово прилично уопштено и поједностављено разликовање у позадини, које је — без обзира на то — чврсто укоревљено у предању Цркве, можемо на основу повести древне Цркве разликовати следеће категорије људи захваћене осудама, људи који потребују рехабилитацију обеју страна у *communio sanctorum*, и то пре него што се успостави пуно заједницење:

- (а) Личности што нису званично осуђене или анатемисане, а које, ипак, нису лако прихватљиве у свести Цркве једне стране, углавном из психолошких разлога. Тако је, на пример, са Теофилом Александријским, који је поштован као светитељ у Оријенталним Црквама, а у источноправославним синаксарима описује се као веома рђава личност, повезана чак и са прогонима личности које ти синаксари признају за светитеље и одговорна за те прогоне.¹⁴
- (б) Личности за које се установило да припадају осуђеној страни, али које су, као појединци, ипак прихватљиве или чак признате као светитељи

¹⁴ Види, на пример: *Synaxarium Constantinopolitanum* (November), ed.: Delehaye, Brussels, 1902, col. 812.

унутар те супротне стране. Тако је било (у Оријенталним Црквама нарочито међу Коптима) са дубоко поштованим *свештим Шенудом* који је био наследник светог Пахомија у Тиваиди. Могло би се претпоставити да је разлог због којег он није признат као светитељ у Источноправославној Цркви управо то што се упокојио после Халкидонског сабора. С друге стране, личност коју признају чак и Источноправославне Цркве (премда је вероватно припадао странци што је званично осуђена, наиме, несторијанцима) јесте свети Исак Сиријски, епископ ниневјски крајем VII столећа. Наравно, неко може рећи да не знамо довољно да бисмо о томе просуђивали са сигурношћу. Али, постоји довољно разлога да верујемо како је тај знаменити духовни отац, тако дубоко поштован у источноправославном монашком предању, живео у области која је била у потпуности несторијанска (где, изгледа, није постојала могућност да припада Источноправославној Цркви), и у епископство га је произвео несторијански патријарх.¹⁵

- (в) Личности које једна од страна поштује као светитеље, а које друга страна осуђује, али не због јереси. Анатемисање због разлога који се нису односили на јерес није било непознато у древној Цркви. Сама схизма, независно од православности учења (= doctrine), сматрала се једнаком јереси или, може бити, чак озбиљнијом од јереси. И она је оправдала најтежу казну, како примећујемо у случајевима новатијанске и донатистичке контроверзе. Када је реч о Оријенталним Црквама, то би се могло применити на Диоскора који — а имамо добре историјске разлоге да верујемо у то — није осуђен због јереси, него због других разлога. Оријенталне Цркве Диоскора сматрају светитељем.
- (г) Најзад, личности што их је једна од страна осудила због разлога који се односи на јерес, али које супротстављена страна сматра светитељима. Типични примери за то у односима између Оријенталних и Источноправославних Цркава јесу пример Лава I Римског, који је светитељ у Источноправославној Цркви — али је осуђен у Оријенталним Црквама, и Севира Антиохијског, који је осуђен за јерес од стране Халкидонских Цркава, а поштује се као велики светитељ међу Оријенталним Црквама.

Шта се може рећи о овим категоријама у светлу еклисиолошких начела која су пак својствена и оријенталнима и источноправославнима? Мени је прилично јасно да међу овим категоријама категорије (а) и (б) не представљају непремостиве тешкоће. Када је реч о категорији (а) нова психолошка клима (чији ће развој морати да се допусти између двеју страна након што

¹⁵ Види: L. Petit, *Isaac de Ninive*, cf.: „Dictionnaire de Théologie catholique“, VIII, 10f.

се народу обзнани заједнички договор око вере) одвешће до позитивног превредновања тих личности, које могу бити сматране помесним светитељима. У Православној Цркви, у највећем броју случајева, светитељи су личности повезане са посебном помесном заједницом, и специјално их поштује та заједница. Разуме се, сваку помесну заједницу треба разумети само у пуном јединству са осталим заједницама у свету. А у том смислу сви светитељи припадају једној Васељенској Цркви, независно од своје посебне везе са неком помесном заједницом. То јединство се може одржавати без изричитог признавања светитеља сваке заједнице од стране осталих. Да би се ово јединство одржавало, довољно је то што нема никаквих озбиљних разлога за једну заједницу да одбацује светитеље оне друге. Иста начела се могу применити и на личности из категорије (б).

Наравно, далеко је теже када је реч о категоријама (в) и (г). Тешкоћа извире из чињенице да је ове особе експлицитно анатемисала једна од двеју страна, и ништа се не може учинити уколико се те анатеме не повуку, и то од оне стране која их је увела, или ако то такође не прихвати и супротна страна. Према томе, примарно питање у случају какав је овај јесте: ако једна страна није спремна да прихвати анатеме које је њој наметнула друга страна, на којим се онда основама те анатеме могу уклонити?

Шире питање које иза тога лежи несумњиво је оно о ауторитету предања. Тачно је да је поштовање према предању дубоко укоревљено у свести православних. С друге стране, пажљиво проучавање историје Цркве показује да је разликовање Предања и предања¹⁶ увек одржавано и примењивано, тако да врхунско питање овде јесте следеће: колико су анатеме, којима морамо да се бавимо, повезане са предањем Цркве?

У овом кратком саопштењу није могуће ући у подробну расправу о сваком случају. То ће морати да обави нека комисија, у неко доба када преговори између две стране досегну званични ниво. Наш циљ овде јесте да истакнемо питања и покушамо да подвучемо њихове еклисиолошке димензије. Чинећи то, можемо изнети следећа општа запажања:

На првом месту, мора се направити јасна разлика између чињеница анатема и намера саборâ који су их увели (= imposed). Ако је у досадашњим саветовањима било могуће разлучити јуридикчке и „чињеничне“ видове Халкидона од вере коју је намеравао да обзнани, и ако је целокупни напредак расправа заснован на том разликовању, зар не бисмо могли исто начело применити и на питање анатема? Ако су особе биле анатемисане на основу међусобног

¹⁶ Ignatius Smyr. 8; Eph. 5:1; Philad. 4; Magn. 3:1–2.

нераздевања учења, зар оне не би могле бити рехабилитоване (= restored) када се поврати права намера сабора, и када се око ње постигне договор?

Ово начело разликовања треба проучавати у блиској вези са разликовањем „ороса“ и „канона“ одређеног сабора. Други учесници овог саветовања су се потрудили да нам говоре о досегу и значају таквог разликовања у православном предању. Та гледишта нам могу бити од помоћи ради разјашњења следећег питања: у којој мери Црква која се бави прошлим анатемама може на посебан начин тематизовати (а) анатеме које су уведене из других разлога и који се не односе на јерес [канонски (разлози)?], и (б) анатеме уведене због доктринарних гледишта, за која се пак више не сматра да су их те особе заступале?

Међутим, бавећи се тим питањем не смемо, опет, заборавити да је улог наш сушти појам предања. То постаје очевидно, на драматичан начин, када, рецимо, посматрамо личности као што је Север Антиохијски. Начин на који је источноправославно предање поступало према Севиру залази далеко дубље у то предање него што то назначује његово првобитно анатемисање. Шести васељенски сабор га поставља уз Аполинарија и назива га „непобожним“ (а то је веома јак израз који је био повезан са православном вером, а не са понашањем). Ако успемо Севира да ослободимо оптужби за јерес — а то је нешто око чега се, на први поглед, није лако сложити — како да га прихватимо у наше опште заједницење (= common communion) без јасног назначења, на страни источноправославних, да је Шести васељенски сабор (којег се тако чврсто држе) у ствари био чита грешка у односу на Севира? И ако успемо да се договоримо око тога да је Диоскор осуђен не за јерес, већ због понашања — а то је нешто око чега се лакше можемо сложити — како да га ослободимо анатема а да при томе не назначимо да је Шести васељенски сабор (тима што га је назвао „омраженим од Бога“ и стављајући га уз Евтихија) заправо био грешка?

Такве врсте тешкоћа, што израњају када се бавимо анатемама и светиљима, откривају значај који наш појам предања има у свему томе. Прави проблем који лежи иза свега овога, и за који се чини да носи значајна еклисиолошка назначења, јесте онај што га, за почетак, можемо назвати проблемом предањског минимализма. Да ли бисмо могли прихватити могућност да оно што сачињава наше предање може бити сведено на минимум? Ако је пак тако — какве су последице? Да ли је довољно казати да прихватамо само део онога што сачињава предање Цркве, како бисмо задобили заједницење (= communion) са овом Црквом? Или пак наше одбијање да прихватимо други део овог предања (на пример Шести васељенски сабор) значи како, заправо, одбијамо да уђемо у пуно заједницење са онима који га прихватају?

Ништа не илуструје еклисиолошки значај тог питања у толикој мери колико проблеми које покрећу анатеме и светитељи, посебно када је реч о овоме.

Све то показује да се тешкоће са којима смо суочени на еклисиолошком нивоу умногоме дотичу ауторитета предања у нашим Црквама. Изгледа да тај ауторитет претходи проблему канонског ауторитета, наиме, проблему одређивања ко је или који је орган Цркве овлашћен да одлучује о таквим питањима. Јер, чак и ако пронађемо такав орган (на пример, у ономе што неки сматрају врхунским ауторитетом у православљу, наиме, у Васељенском сабору), да ли би нам наш појам предања дозволио да од таквог сабора очекујемо одбацивање и чак исправку претходног Васељенског сабора? Ако пак није тако, да ли је, можда, од првенственог значаја то да прво одлучимо шта подразумевамо под предањем? Православље је по природи предањско (= traditional). Ипак, остаје отворено питање у којој мери то поштовање спречава прилагођавање овог предања посебним потребама и захтевима за историјском променом.

III

Још једна од области Цркве погођених расцепом (= схизмом) јесте оно што знамо под називом јурисдикција. Тај термин је набијен јуридикским значењем. И када размишљамо о јурисдикцији, управо то јуридикско значење непосредно долази на ум. Међутим, тај вид живота Цркве не треба схватати одвојено од еклисиологије. Начела која одређују јурисдикцију у Православној Цркви треба потражити у еклисиологији.

Најједноставније свеобухватно начело, у том случају, јесте то да унутар одређене географске области (првобитно је то био град или епархија) народ Божији треба да сачини јединство — представљено првобитним једним евхаристијским сабрањем, под једним епископом окруженим свештеницима (= presbyters). Том епископу помажу ђакони, и „цела Црква“ (Рим 16 23) те области је укључена. То начело је било укореењено у свест древне Цркве са толиком дубином да је у изворима попут списа светог Игњатија Антиохијског управо ово начело оно које води примени назива „Саборна Црква“ (= Catholic Church) на помесну заједницу. То разумевање помесне Цркве као „Саборне Цркве“ увелико се пружа у IV век, како јасно сведоче постојећи извори.¹⁷

¹⁷ Ради детаљног увида у те изворе погледати моју студију: *Eucharistic Community and the Catholicity of the Church*, cf.: „One in Christ“, 1970, 322f. [Ова студија је преведена на српски под називом *Црква и Саборност* — превод: Атанасије (Јевтић), у: „Гласник СПЦ“,

И заиста, значење тог начела изузетно је темељно. Основна замисао која у њему почива јесте та да Црква Божија, у свом историјском постојању, не може да пренебрегава стварности које су створене разликама културе или чак природе (климатски услови и тако даље), и ту она не може бити замишљена *in abstracto*, већ, радије, као помесна Црква која носи карактеристична обележја те посебне географске области. С друге стране, прихватајући те историјске услове, Црква то чини само ради тога да би их превазишла (= *transcend*) у јединству које је њој својствено изнутра: узносећи све ове природне и културалне посебности Богу у јединству једнога Тела Његовог Сина, једнога народа Божијег, као што она то и чини приликом сваког евхаристијског богослужења. Јединственост евхаристије, као израз јединства Цркве, почива управо у чињеници да она, с једне стране, преузима све стварности историјског постојања (не игноришући их, нити одбацујући на пијетистички начин), док их, с друге стране, превазилази тако што их спречава да буду оно што јесу у историјском постојању, наиме, елементи поделе (= *division*). Географско или пак територијално начело, које је било преовладавајуће у животу древне Цркве, јесте један од најтемељнијих видова еклисиологије.

Практични израз тог начела може се у древној Цркви пронаћи у следећим чињеницама:

- (а) У свакој помесној заједници не треба да постоји више од једног евхаристијског сабрања. Тим сабрањем је првобитно председавао епископ или пак „кога год он постави“.¹⁸ Када је, касније, то постало немогуће одржавати, и то услед практичних потешкоћа (углавном због повећања броја хришћана), и када су се парохије пројавиле као евхаристијска сабрања предвођена свештеницима (= презвитерима), на низ значајних начина (*Fermentum; Antimension*) уведена је предострожност да се поштује и одржи то јединство једне евхаристије у свакој помесној заједници, о чему пак говори свети Игњатије. Значајни видови тог еклисиолошког начела такође су назначени чињеницом да евхаристију у првобитној Цркви никада нису богослужили појединци (сф.: средњовековна и модерна пракса „приватне мисе“ на Западу), нити је то чињено за групе људи на основу узраста, професије итд. (никакве специјалне евхаристије за „децу“ или „студенте“, на пример!). Евхаристијско сабрање сматрано је саборним (= католичанским) чином *par excellence* Саборне Цркве у свакој области.

52/1971, 110–121; ова студија је касније прештампана под насловом: *Евхаристијска заједница и католичност (саборност) Цркве*, у зборнику А. Јевтића /уред./ „Саборност Цркве“, Богословски факултет СПЦ, Београд, 1986, 131–161 — *ирим. прев.*]

¹⁸ Ignatius, *Philad.*, 4.

(б) У сваком граду или епархији треба да постоји само један епископ. То је изравно потврђено осмим каноном Првог никејског сабора. Али, корени тога сежу дубоко у еклисиолошку свест древне Цркве. Функција епископа била је управо у томе да у себи сједини различите елементе унутар-својствене (= *inherent*) историјском постојању помесне заједнице, тако да се ти елементи могу превазићи и постати једно у Телу Христовом, као што се и дешава на евхаристији којом је он, природно, председавао. Због тог разлога је постојање другог епископа у истој области сматрано знаком схизме,¹⁹ па је стога то било неприхватљиво за древну Цркву. И не само то, сматрало се да је сваки епископ понаособ неминовно повезан са одређеном облашћу — и то самом својом хиротонијом²⁰ (= *ordination*) — а никада са одређеном посебном групом људи (студенти, војска итд.), нити са посебном функцијом (друштвена служба итд.). Старање које је почивало у основи тога било је дубински еклисиолошко: саборност (= католичност) Цркве у свакој области води рачуна о разликама које је створило историјско постојање, а опет (она) их и превладава.

Ако је такво стање у нормалној еклисиолошкој ситуацији, како да се Црква суочи с поремећајима што су их створиле схизме? Другим речима, шта Црква може учинити како би зацелила расцеп (= схизму) који је погодио ово јурисдикцијско начело? Тај проблем је био један од најучесталијих у древној Цркви, и можемо се позабавити неким примерима из тога доба.

Најстрожи начин за суочење са тим проблемом био је да се схизматички епископ никада не прими назад у свештену службу Цркве — чак и ако се покајао и вратио. Стварање и одржавање схизме сматрало се једним од најтежих престапа и, као што је било уобичајено у свим таквим преступима, покајање је омогућавало (покајнику) да у Цркви заједнички као лаик, али не и као рукоположени свештенослужитељ. Постоји обиље доказа о примени ове строге дисциплине, на пример, у време светог Кипријана.²¹ Међутим, ово правило није било лишено изузетака. Знамо да је у истој тој епохи светог Кипријана један од проносилаца новатијанске схизме прихваћен назад у Цркву, и то у статусу свештеника, што је и раније био његов чин. Наравно, услов за то било је његово покајање, и то што је о његовом прихватању одлучивао сабор.²²

¹⁹ Е. г. Сурпиан, *Ер.* 43 (40), 5. Cf.: *De unit.*, 14 и 17.

²⁰ Чак и данас сама молитва хиротоније епископа изравно помиње област на коју је он постављен кроз своју хиротонију.

²¹ На пример, Василид и други, у: Сурпиан, *Ер.*, 55, 11:67. Cf.: St. Peter of Alexandria, 2 *Канон*.

²² Сурпиан, *Ер.*, 49.

Било да се схизма зацељивала кроз покајање једне стране или кроз једничко слагање након преговора (ово потоње, како смо већ назначили, такође је било познато древној Цркви) — начело које се примењивало са упечатљивом истрајношћу било је то да након обнове јединства у једном истом граду или епархији не треба да буде више од једног епископа. Пример примене тог начела, у случају поновног сједињења кроз покајање, јесте повест донатизма. Када се сабор из 313. године окупио у Риму предвођен Милитијадом, а ради бављења донатизмом изван Африке, тај скуп се суочио са питањем статуса оних донатистичких епископа који су пак ослобођени. Одлука је била изразито блага, будући да је допуштала свим донатијанским епископима — осим Донату и десеторици његових колега којима је забрањено да се врате у Африку — да задрже статус епископа. Међутим, када је то доводило до ситуације да у истој епархији буду два епископа, само је онај са старешинством по епископској хиротонији требало да задржи епископску столицу; за другога је требало наћи *alia plebs regenda** (епархију).²³ Први никејски сабор био је нешто строжи у бављењу новатијанима. Али, када се поставило питање двојице епископа у истој епархији, то је решено допуштањем некадашњим новатијанским епископима да делују као „хороепископи“, како не би двојица епископа била у истом граду (8. канон). Још један пример одржавања тог начела, са једнаком строгошћу, дат је у случају мелитијанске схизме, којом се Први никејски сабор морао бавити са посебним обзиром према проблему статуса мелитијанског свештенства. Синодско писмо, које је сачувао Сократ,²⁴ дозвољава да мелитијански епископи задрже свој епископски статус, али га не смеју уделовљавати док столица не постане упражњена. Тек након таквог упражњења они су се могли сматрати природним кандидатима за наслеђивање те столице.

Овакви примери могу се умножавати. Ипак, поента је сада постала јасна: за древну Цркву пуно заједницење (= communion) такође је значило и интегритет и једност онога што се сада назива „јурисдикцијом“. Ако је та пракса древне Цркве имала дубоки еклисиолошки значај који смо поменули раније, онда је јасно да она представља нешто више од пуке историјске ситуације. Еклисиолошко начело које лежи иза тога природно се пројављује сваки пут када се постави питање поновног сједињења породица што деле у основи исту православну еклисиологију.

* У преводу са латинског језика ова синтаagma гласи: *други народ да се њиме ујравља* — *прим. прев.*

²³ Augustine, *Ep.*, 43, 16.

²⁴ Н. Е. I, 9.

Иако ово несумњиво јесте еклисиолошко начело које је дубоко укорено у православном предању и предању древне Цркве, наша садашња ситуација у православљу далеко је од тога да буде верна том начелу. Сапостојање тако великог броја јурисдикција у истој области (услед разлога који се овде не могу разматрати) ипак је преовлађујућа пракса међу источноправославнима. Од какве је користи, онда, говор о том еклисиолошком начелу у разговорима источноправославних са Оријенталном православном Црквом.

Први разлози због којих тако нешто ваља чинити леже у томе што православни не смеју никада престати да себе подсећају на ненормалност своје ситуације. Што више значаја придајемо овом гледишту на еклисиологију, то се више осећамо принуђеним да је констатујемо *vis-à-vis* наших стварности. Још један од разлога за помињање тог начела на овом месту јесте то што ово еклисиолошко начело не треба олако занемарити приликом наших покушаја да поново успоставимо пуно заједничење. Ако пуно заједничење подразумева оно што наша заједничка еклисиологија назначује, онда се мора водити рачуна о томе да ово заједничење оправда наше заједничко виђење Цркве. Морају постојати начини да се, макар постепено, постигне пуно заједничење без озлеђивања тог виђења: можда кроз узајамно срастање (= *growing together*) на помесном нивоу. То би био први метод који бисмо могли испробати.

С друге стране, ненормална (= *abnormal*) ситуација у којој Православне Цркве данас живе не дозвољава много крутости у вези са тим. Та ненормалност нам чак може помоћи да изнађемо прелазни начин за бављење овим тешким еклисиолошким питањем с којим се суочавамо, а да, при томе, не саблзavimo наше људе. Додуше, у светлу онога што је овде речено, треба казати да свако решење ове врсте може бити само прелазно или пак праћено изразитом жељом и намером да ускоро одведе до нормалне еклисиолошке ситуације.

IV

Оно што је до сада речено не покрива сва еклисиолошка питања својствена односима између нехалкидонских и халкидонских Православних Цркава. Нема сумње да је потребно извршити подробније истраживање различитих еклисиолошких проблема који извиру из тих односа. Можда би било нужно истражити саму замисао јединства Цркве, са посебним указивањем на проблем разноврсности обреда и менталитета што су изникли из географских или пак културалних разлога. Размере до којих је та разноврсност допуштима морају се испитати са посебним указивањем на оријентал-

на и источноправославна предања. Још један проблем који је овде занемарен у разматрању јесте препознавање ваљаности светотајинског (= sacramental) живота код сваке од двеју страна. Оба ова проблема могла би да представљају предмет посебног истраживања. Али, према мом мишљењу, они не представљају стварне проблеме у овом посебном случају.

Оно на шта смо циљали у овом кратком саопштењу углавном је било указивање на нека од главних еклисиолошких начела која су заједничка и Оријенталним и Источноправославним Црквама, као и истраживање неких од најтежих и најтрновитијих проблема с којима се данас сучељавамо, и то у светлу тих начела. Покушавајући да утврдимо та начела, себе смо ограничили на оно што сачињава наше заједничко еклисиолошко предање — залазећи уназад, у време пре нашег раздвајања. Сматрам да је управо то методолошко начело на којем морамо да истрајавамо, јер је током дугог интервала између нашег раздвајања и данашњег доба дошло до многих важних промена у нашем разумевању Цркве.

У светлу те заједничке еклисиологије проблеми које смо овде разматрали изгледа да су више од пуких „практичних“ ствари, које пак треба аранжирати на један или други начин. Ни питање светитеља, нити оно о јурисдикцији, не може бити изоловано од нашег разумевања Цркве. Тешкоће које се појављују у вези са тим проблемима не могу се превладати духом „аранжмана“. Чак је питање и то да ли се пракса „икономије“ може применити на те ствари. „Икономија“ не може створити еклисиолошке стварности *ex nihilo*,* нити може противречити темељним еклисиолошким начелима, доводећи у опасност право виђење Цркве.

Исто тако, утврђивање одређеног заједничког гледишта на канонски ауторитет као инструмент за просуђивање о тим питањима и њихово коначно превладавање не може — само по себи — бити узето као прави приступ решавању тих проблема. Канонски ауторитет потребује правоваљано еклисиолошко оправдање како би био прихваћен и како би функционисао у Православној Цркви, и он не може да дејствује и одлучује произвољно.

У вези са тим, може бити да целокупан проблем предања, унутар наше расправе, израћа као еклисиолошки проблем *par excellence*. Могли бисмо рећи да тешкоће с којима се овде суочавамо на еклисиолошком плану проистичу управо из чињенице да обе стране у дијалогу узимају предање веома озбиљно, па ниједна од страна није рада да жртвује било шта од онога што у њеним очима сачињава предање. Зар нам није потребно објашњење овога проблема? У којој мери смо спремни да поново примимо (= *re-recvie*) наше

* У преводу са латинског језика ова синтагма гласи: *ни из чега* — *iprim. iprev.*

предање, и то у контексту наше данашње ситуације? Без таквог поновног примања (= ре-рецепције) еклисиолошки проблеми с којима се суочавамо остаће непремостиви. Ако желимо да ујединимо различита предања, имаћемо вештачко јединство. Истинско јединство Цркве захтева једно заједничко предање као своју основу.

*

И оријентални и источноправославни у основи деле исту еклисиологију, засновану на виђењу Цркве из времена пре раздвајања. То виђење је изнутра било повезано са једном светотајинском теологијом која је посебно била изражена у евхаристији. У нашем саопштењу управо смо у светлу ове врсте древне еклисиологије покушали да приступимо односима двеју Цркава. Други чиниоци, који су тек касније, током историје, утицали на замисао и устројство Цркве, нису узети у разматрање, и не би требало да постану пресудни критеријуми у нашим напорима да обновимо заједницење.

Са енглеског језика превео *Богдан М. Лубардић*

РЕЗИМЕ

Овом студијом аутор даје прилог како разумевању тако и покушајима конкретнoг разрешавања схизме и спора што вековима постоји између источних халкидонских (= православних) и источних дохалкидонских (= неправославних) Цркава. У свом раду он сумира резултате два претходна саветовања што су их одржали представници поменутих хришћанских заједница (= Архус 1964; Бристол 1967). Аутор констатује да је дошло до неочекиваног напретка у узајамном разумевању — нарочито када су посредни христолошка питања (која су, у историјском смислу, и била повод за разилазак). Он тврди да конфесионалистички приступ не може битије помоћи у зацељивању расцепа, јер конфесионални захват не сеже у сушту дубину стварности живота Цркве. Он радије приступа методи која идентитет Цркве налази у евхаристији заснованој на основним начелима светоотачки постављене еклисиологије. Тако слагање (= *homologia*) постаје условљено сведочењем (= *martyria*) у евхаристијском контексту Цркве. Након тога аутор приступа разматрању веома занимљивих проблема попут, рецимо, односа анатема и предања сукобљених хришћанских заједница или пак односа јурисдикције и еклисиологије. У покушају да покаже како спор не мора бити фатално закључан у непремостивости непомирљивих позиција, аутор му-

дро користи разликовање између Предања и (помесних) предања, као и разликовање између учења Цркве (= doctrina) и стварности живота Цркве (= communio sanctorum) — заснивајући виђење Цркве на начелима еклисиологије што је и халкидонцима и дохалкидонцима била заједничка у време древне Цркве.

SUMMARY

John D. Zizioulas

ECCLESIOLOGICAL ISSUES INHERENT IN THE RELATIONS BETWEEN EASTERN CHALCEDONIAN AND ORIENTAL NON-CHALCEDONIAN CHURCHES

In this study the author offers his contribution not only to the understanding, but also to the attempts for a concrete solution of the schism and dispute that has, for centuries, burdened the relations between the Eastern Chalcedonian (= Orthodox) and Oriental Non-Chalcedonian (= Non-Orthodox) Churches. In his paper he, firstly, summarises the results achieved at previous consultations that the two Christian communities held at Aarhus in 1964. and in Bristol 1967. The author is glad to notice that remarkable progress has been made in the direction of reconciliation — particularly in respect to christological issues (which had, historically speaking, been the cause for partition). He states that the confessionalist approach cannot procure significant progress, since it does not reach into the deepest layers of the reality of the living Church. Rather, he takes the method which finds the identity of the Church in the Eucharist grounded on a patrological ecclesiology — as we find it in the tradition of the holy fathers. Thus „homologia“ becomes conditioned by „martyria“ in an explicitly eucharistic context. Following in this direction, the author then thematizes important issues of a very concrete order. For instance: he analyses the relationship between anathemas and traditions of the given Christian communities respectively; or the relationship between jurisdiction and ecclesiology. In an attempt to show that the dispute does not have to be locked-up in a irreversible dead-end, the author wisely uses the distinction between Tradition and (local) traditions and/or the distinction between doctrine of the Church (= doctrina) and reality of Church life (= communio sanctorum) — founding his vision of the Church on principles of the ecclesiology that was, before the schism, common to both sides, Chalcedonian and Pre-Chalcedonian.