

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Сава П. Миловановић

ТЕРИТОРИЈА И НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ
КАО ФАКТОРИ КАНОНСКЕ ЈУРИСДИКЦИЈЕ У
РУСКОМ БОГОСЛОВЉУ XX ВЕКА

докторска дисертација

Београд, 2023.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Sava P. Milovanović

TERRITORY AND NATIONAL IDENTITY AS
FACTORS OF CANONICAL JURISDICTION IN
RUSSIAN THEOLOGY OF THE XX CENTURY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023

Ментор: др Растко Јовић, ванредни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране:

Сава П. Миловановић

Територија и национални идентитет као фактори канонске јурисдикције у руском богословљу XX века

Резиме

Основни циљ овог рада јесте анализа, са историјског и канонског аспекта, ставова руских црквених структура и богослова о територији и националном идентитету као факторима црквене јурисдикције у 20. веку.

У руском богословљу 20. века постојале су две струје које су уз коришћење готово истоветних канонских правила, на радикално другачији начин, тумачили однос територије, националности и црквене организације. Уобличавање аргументација ове две струје може се идентификовати на самом почетку 20. века у контексту расправе о обнови аутокефалије Грузинске патријаршије. Једна струја је канонске одредбе, конкретно 34. Апостолско правило, тумачила на тај начин да се тим правилом легитимизује национална особеност као довољан услов за црквену аутокефалију. У складу са таквим тумачењем, Грузини су могли имати аутокефалну Цркву без обзира на то што још увек нису имали самосталну државу. Друга струја је инсистирала на неопходности државне самосталности као предуслова аутокефалије. Оба гледишта су доводила у блиску везу емпиријске факторе и организацију Цркве.

Уобличавање идеја територијалне и националне богословске струје започето је дакле почетком 20. века, док је њихова потпуна систематизација извршена у међуратном периоду. Повод за ову систематизацију представљало је оснивање црквене структуре под називом *Руска загранична Црква* на територији других помесних Православних Цркава. Поред пастирских разлога бриге о руским имигрантима, постојање ове паралелне црквене структуре оправдавано је националним принципом црквене организације.

Посебну важност тематика ове дисертације добија у контексту православне дијаспоре и организације Цркве у земљама које су настале након распада Совјетског Савеза. У православној дијаспори, у складу са националним принципом јурисдикције, постојало је више епископа различитих националних Цркава, од којих се сваки духовно бринуо само о пастви дотичне националности. Са друге стране, у земљама бившег Совјетског Савеза, попут Естоније, изнова се поставило питање фактора национално свесне заједнице у организацији Цркве.

Сагледавање ове проблематике са аспекта јединства Цркве, али и из перспективе користи мисије Цркве отвара нове могућности тумачења улоге националног идентитета у организацији Православне Цркве.

Кључне речи: 34. Апостолско правило, територија, *ἔθνος*, нација, Грузинска православна Црква, Московска патријаршија, Руска загранична Црква, дијаспора, Православна Црква у Америци, естонска црквена криза.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Канонско право

УДК:

Sava P. Milovanović

**Territory and national identity as factors of canonical jurisdiction in twentieth-century
Russian theology**

Summary

The main goal of this dissertation is to analyse, from the historical and canonical aspect, the attitudes of Russian church structures and theologians about territory and national identity as factors of church jurisdiction in the 20th century.

In the Russian theology of the 20th century there were two currents which, using almost identical canonical rules, interpreted the relationship between territory, nationality and church organization in a radically different way. The shaping of the arguments of these two currents can be identified at the very beginning of the 20th century in the context of the debate on the restoration of the autocephaly of the Georgian Patriarchate. One current interpreted canonical provisions, specifically the 34th Apostolic Rule, in such a way that this rule legitimizes national identity as a sufficient condition for church autocephaly. According to such interpretation, the Georgians could have had an autocephalous Church, despite the fact that they did not yet have an independent state. The other current insisted on the necessity of state independence as a precondition for autocephaly. Both views brought the empirical factors and the organization of the Church into close connection.

The shaping of the ideas of the territorial and national theological current thus began at the beginning of the 20th century, while their complete systematization was carried out in the interwar period. The reason for this systematization was the establishment of a church structure called the *Russian Church Abroad* on the territory of other local Orthodox Churches. In addition to the pastoral reasons for caring for Russian immigrants, the existence of this parallel church structure was justified by the national principle of church organization.

The topics of this dissertation gained special importance in the context of the Orthodox diaspora and the organization of the Church in the countries that emerged after the collapse of the Soviet Union. In the Orthodox diaspora, in accordance with the national principle of jurisdiction, there were several bishops of different national Churches in the same city, each of whom spiritually cared only for the flock of the nationality in question. On the other hand, in the countries of the former Soviet Union, such as Estonia, the question of the factors of the nationally conscious community in the organization of the Church has been raised again.

Consideration of this issue from the aspect of the unity of the Church, but also from the perspective of the benefits of the mission of the Church, opens new possibilities for interpreting the role of national identity in the organization of the Orthodox Church.

Keywords: 34. Apostolic Rule, territory, ἔθνος, nation, Georgian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Russian Church Abroad, Diaspora, Orthodox Church in America, Estonian Church Crisis.

Scientific field: Theology

Narrow scientific field: Canon law

UDC:

СКРАЋЕНИЦЕ

LXX – Септуагинта

Vg. – Вулгата

Ап. к. – Апостолски канон

I Вас. – Први васељенски сабор

II Вас. – Други васељенски сабор

III Вас. – Трећи васељенски сабор

Халк. – Халкидонски сабор (Четврти васељенски)

VI Вас. – Петошести (Трулски) сабор

VII Вас. – Седми васељенски сабор

Анк. – Анкирски сабор

Ант. – Антиохијски сабор

Неок. – Неокесаријски сабор

Карт. – Картагински сабор

Григ. Неок. – Канони Григорија Неокесаријског

Атан. В. – Канони Атанасија Великог

Вас. В. – Канони Василија Великог

Теоф. Ал. – Канони Теофила Александријског

Кир. Ал. – Канони Кирила Александријског

Σύνταγμα – Ράλλη Γ. Α.–Ποτλή Μ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τ. 1, 2, 3.* Ἀθήνησιν: Εκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852–1854.

Πηδάλιον – Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. *Πηδάλιον.* ΑΘΗΝΑΙΣ: ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΒΛΑΣΤΟΥ Χ. ΒΑΡΒΑΡΡΗΓΟΥ, 1886.

ГАРФ - Государственный архив Российской Федерации

САДРЖАЈ

УВОД	1
1. О теми и структури рада	1
2. О изворима коришћеним у раду	3
3. Досадашњи ток истраживања	6
I ПОЛЕМИКЕ О НАЦИОНАЛНОМ И ТЕРИТОРИЈАЛНОМ ПРИНЦИПУ ЈУРИСДИКЦИЈЕ У КОНТЕКСТУ УРЕЂЕЊА ЦРКВЕ У РУСИЈИ	9
1. Расправа о обнови аутокефалности Грузинске православне цркве	10
1.1. Предисторија грузинске црквене кризе	10
1.2. Предсаборски одбор и формирање два гледишта о грузинском црквеном питању ...	12
1.3. Појам <i>ἔθνος</i> у хришћанским изворима	17
1.3.1. Појам <i>ἔθνος</i> у Светом писму	17
1.3.2. Појам <i>ἔθνος</i> код Апостолских Ученика и Светих Отаца.....	20
1.3.3. Појам <i>ἔθνος</i> у канонским правилима.....	22
1.4. Етницитет као фактор епископске јурисдикције	26
1.4.1. Етнофилетизам и Цариградски сабор 1872.	27
1.4.2. Национални идентитет са библијског аспекта	30
Екскурс: Хришћани као <i>третњи род</i> (<i>tertium genus</i>).....	33
1.5. Државна самосталност као фактор црквене јурисдикције.....	36
1.5.1. Канон 8. Трећег васељенског сабора.....	38
1.5.2. Канони 12. и 17. Халкидонског сабора	40
1.5.3. Метаморфоза концепта аутокефалије	42
2. Питање викарних епископа у руском богословљу до Сверуског помесног сабора 1917– 1918.....	49
2.1. Историја полемике од 1900. до 1918.....	49
2.2. Анализа институције полусамосталних епископа у светлу канона о хорепископима	52
Резиме.....	56
II РАСПРАВЕ О ТЕРИТОРИЈАЛНОМ И НАЦИОНАЛНОМ ПРИНЦИПУ ЈУРИСДИКЦИЈЕ У КОНТЕКСТУ ПИТАЊА РУСКЕ ЗАГРАНИЧНЕ ЦРКВЕ	57
1. Руска загранична црква – историјски контекст	58
2. Територијална еклисиолошка концепција.....	69
2.1. Сергеј С. Верховски.....	69
2.2. Александар Шмеман.....	70
2.3. Јован Мајендорф	73

2.4. Званична документа црквених структура.....	76
3. Национална еклисиолошка концепција.....	81
3.1. Михаил Пољски.....	81
3.2. Натанаил Љвов.....	83
3.3. Григорије Грабе.....	85
3.4. Сергије Троицки.....	87
3.5. Званична документа црквених структура.....	92
4. Анализа аргумената територијалне и националне еклисиолошке струје.....	99
4.1. Анализа канона о избеглиштву.....	99
4.2. Канон 1. Цариградског сабора 879.....	104
4.3. Анализа Указа бр. 362.....	106
Резиме.....	109

III ТЕРИТОРИЈАЛНИ И НАЦИОНАЛНИ ПРИНЦИП ОРГАНИЗАЦИЈЕ ЦРКВЕ У КОНТЕКСТУ ПРАВОСЛАВНЕ ДИЈАСПОРЕ И ЕСТОНСКОГ ЦРКВЕНОГ ПИТАЊА

.....	110
1. Питање руског православног расејања у Северној Америци.....	111
1.1. Историјски контекст канонског проблема на северноамеричком континенту до 1970: православно јединство у вери и јурисдикциона разопштеност.....	111
1.2. Аутокефалија као решење.....	118
1.2.1. Став Руске заграничне Цркве.....	121
1.2.2. Став Московске патријаршије и Руске америчке митрополије.....	124
1.3. Анализа канонско-пастирских аспеката аутокефалије Православне Цркве у Америци.....	131
1.3.1. Канон 8. Првог васељенског сабора.....	132
1.3.2. Канони о устројству Цркве у варварским земљама.....	133
1.3.3. Канони о очувању јурисдикционих граница епископа и јединствености сабора области.....	137
Резиме.....	139
2. Питање Православне Цркве у Естонији.....	141
2.1. Историја естонске јурисдикционе кризе.....	141
2.1.1. Историја односа Руске Цркве и Цркве у Естонији до распада СССР-а.....	141
2.1.2. Естонска црквена криза 1993–2002.....	144
2.2. Аргументи Московске патријаршије у спору о паралелним јурисдикцијама у Естонији.....	147
2.3. Канонски аспекти естонске црквене кризе.....	150
2.3.1. Феномен паралелних јурисдикција.....	150
2.3.2. Народна воља као фактор црквене организације.....	152
2.3.3. Питање апелације цариградском патријарху.....	155

Резиме.....	161
ЗАКЉУЧАК	162
БИБЛИОГРАФИЈА	166

УВОД

1. О теми и структури рада

Постојање паралелних националних јерархија у православној дијаспори, односно организација Цркве на националној основи, је еклисиолошки феномен који је за узрок имао бројне факторе. Један од њих је процес поистовећивања Цркве и нације који је на Истоку интензивирао у доба отоманског ропства. То је период у ком нестају православна царства, а Црква преузима ингеренције и духовне и цивилне власти над православним хришћанима у Отманском царству. Неретко је црквена јерархија преузимала вођство у национално ослободилачким покретима, а у исто време Црква је била једина институција која се борила за очување народне културе и традиције.

Овај рад посвећен је анализи националног и територијалног модела црквене јурисдикције у делима руских богослова и званичним документима руских црквених структура у 20. веку у историјском и канонском контексту. Хронолошки оквир рада представља 20. век, век који је назван и *веком еклисиологије*. Овај период започиње снажном реформистичком тенденцијом у Руској Цркви и с тим у вези покретом за обнову аутокефалије Грузијске патријаршије. Ово питање се показало нарочито значајним у контексту црквено-сепаратистичких покрета на ободима Руске државе почетком 20. века. У истом столећу формиране су и руске заграничне црквене структуре организоване по националном принципу на територији других помесних Православних Цркава. Такође, у том периоду долази и до експанзије руске црквене дијаспоре чиме је постављено питање организације различитих православних јурисдикција у традиционално неправославним срединама. Овај век еклисиолошких спорова окончан је естонском црквеном кризом и формирањем паралелних јурисдикција Цариградске и Московске патријаршије у Естонији у виду једног компромисног решења.

Питање односа територијалног и националног принципа црквене јурисдикције имало је неколико етапа у свом развоју. Рад се фокусира на оне сегменте ове еклисиолошко-канонске проблематике који су допринели систематизацији аргументације и формирању струја у руском богословљу по овом питању. Једна струја је црквено јединство схватала у етничким, односно националним категоријама: православни верници једне националности треба да имају сопствену црквену организацију на челу са епископом из сопственог народа, без обзира да ли у једном граду већ постоји православни епископ неке друге националности, односно друге јурисдикције. Последица ове еклисиолошке концепције била је појава мноштва паралелних етничких јурисдикција у дијаспори, односно постојање више епископа у једном истом граду или месту од којих је сваки водио духовну бригу о одређеној националној православној заједници: руској, грчкој, српској, румунској, итд. Православна Црква је на тај начин својом организацијом у дијаспори дошла у контрадикцију са вековним територијалним принципом црквене јурисдикције који је подразумевао постојање само једног епископа у једном граду или месту, коме су се имали подредити сви верници дотичног локалитета без обзира на националне разлике. Управо су на том принципу – територијалном – инсистирали представници друге богословске струје.

Хронолошки развој полемике о територијалном и националном принципу, односно садржај теме је условио и структуру рада, који је подељен на три основна поглавља. Прво поглавље бави се разматрањем важности територијалног и националног принципа у контексту уређења Цркве у самој Руској империји у периоду од 1900. до 1917. Најпре је представљен општи историјски оквир настанка аутокефалистичког покрета у Грузији. Излажу се историјске околности под којима је Грузинска Црква инкорпорирана у Свети

Синод Руске Цркве, потом разлози који су утицали на појаву аутокефалистичког покрета почетком 20. века. Затим се излажу аргументи две богословске струје по овом питању које су се формирале у оквиру рада Предсаборског одбора – тела које се бавило припремом будућег Руског помесног сабора. После разматрања историјског контекста у којем се формирају богословски аргументи, анализирају се различита разумевања 34. Апостолског канона и 9. канона Антиохијског сабора. При очигледној сличности ова два правила, 34. Апостолско правило говори о епископима сваког „народа“ (ἐκάστου ἔθνους) који „треба да знају првога између њих и да га сматрају као главу“, док 9. Антиохијско правило говори о епископима „области“ (ἐκάστην ἐπαρχίαν) који треба да као првог поштују епископа који столује у митрополији и који води старање о читавој области. Из различитих тумачења ових правила и њиховог међусобног односа, појавиле су се две поменуте еклесиолошке струје у руском богословљу на почетку XX века. Затим се анализира канонска и историјска оправданост теза ових струја да је државна самосталност неопходан предуслов аутокефалије, односно да је национална особеност легитимна основа захтева за црквеном самосталношћу. Овде је наглашено да су и државна самосталност (територијални принцип) и национална особеност (национални принцип) подједнако важни и легитимни, али не и одлучујући фактори у формирању црквених структура, те да је Црква у својој историји своју организацију прилагођавала мисионарским циљевима.

Друго поглавље бави се разматрањем статуса Руске заграничне Цркве у периоду између два светска рата. Базирајући се на чињеници да је руска загранична црквена организација била заснована на националном принципу, наглашава се реалност постојања фактички независних Цркава на једној истој територији балканских држава. Посебна пажња у овом поглављу посвећена је еклесиолошким и канонским аргументима руских богослова као и постулатима званичних докумената руских црквених структура по питању Руске заграничне Цркве, односно о принципима црквене јурисдикције и положају Цркве у заграничју. Однос богослова према Руској Цркви у заграничју у великој мери је одређиван јурисдикционом припадношћу аутора: припадници Московске патријаршије и Руске заграничне Цркве су истицали легитимност националног принципа јурисдикције и релативизацију територијалног принципа као практичне мере која је за Цркву била корисна у одређеном периоду њене историје, док су припадници Руског западноевропског егзархата инсистирали на догматском карактеру територијалног принципа јурисдикције, према којем у једном месту, на једној територији, може постојати само једно свештеноначалије, једна црквена структура. Међутим, ово питање превазилази оквире *јурисдикционих расправа* и тиче се фундаменталних питања православне еклесиологије: јединства Цркве, Њене природе, и онога што Она јесте. Две еклесиолошке концепције чијим се аргументима преваходно бави ова дисертација – територијална (помесна) и национална – у основи су се разилазиле у разумевању фундаменталних еклесиолошких категорија, пре свега јединства Цркве и начина пројаве тог јединства. Из различитог поимања јединства Цркве проистекла је и различита интерпретација канона који успостављају основне принципе њеног канонског устројства.

Трећим поглављем отвара се нова димензија у полемици о националном и територијалном принципу црквене јурисдикције у руском богословљу, где се иста одвија у виду расправе о организацији Цркве у православном расејању – дијаспори. Као пример разматра се спор у вези са статусом Руске северноамеричке митрополије и њеног односа са јурисдикцијама других помесних Цркава у Сједињеним Америчким Државама. Овај пример је одабран због чињенице да је Руска северноамеричка митрополија једина руска црквена структура у дијаспори која је од Московске патријаршије добила аутокефалију, што је постало предмет спора између руских црквених структура (Московске патријаршије и Православне Цркве у Америци с једне, и Руске заграничне Цркве с друге стране), чиме је изазвана додатна елаборација и систематизација богословских позиција о националном и територијалном принципу. Треба напоменути да је питање организације Православне Цркве у дијаспори имало и ширу, може се рећи и свеправославну димензију. У овај спор била је

активно укључена и Цариградска патријаршија, али и остале помесне Цркве. Други део овог поглавља посвећен је естонској црквеној кризи и евалуацији воље национално свесне популације као фактора јурисдикције, затим паралелних јурисдикција као компромисног решења које је прихваћено као решење те кризе од стране Цариградске и Московске патријаршије.

Циљ ове дисертације је да у историјском контексту и из канонске перспективе теолошки анализира интерпретацију канонских регулатива које се тичу територије и националне припадности као фактора црквеног устројства од стране различитих руских богослова и црквених структура у 20. веку, као и да анализира феномен паралелних јурисдикција и његове еклисиолошке импликације. Свако поглавље има за циљ да обради одређени сегмент у процесу испуњења тог циља. У првом поглављу постављена питања се сагледавају у контексту полемике о односу државних граница, националности, и црквене аутокефалије, у другом поглављу кроз разматрање формирања руске заграничне црквене структуре на канонским територијама других Православних Цркава, а у трећем поглављу у историјско-канонским оквирима организације руских црквених структура у дијаспори и у земљама које се појављују након распада Совјетског Савеза. Сваки од три наведена тематска дела постављеног проблема има своје специфичности које су битне за крајњу анализу.

Значај теме овог рада проистиче из њене актуелности и у 21. веку. Као што се види из официјалног документа Критског сабора по питању паралелних националних јурисдикција у дијаспори, редовно стање у истој још увек није успостављено „из историјских и пастирских разлога“.¹ Дакле Црква у поменутиим областима и даље функционише на начин који, наизглед, противречи једном од основних еклисиолошких принципа – принципу територијалне црквене јурисдикције. Упркос предвиђањима социолога, феномен националности доживљава своју ревитализацију и изнова постаје изазов за православну еклисиологију. Поред тога, чини се да питање државне самосталности као фактора црквене аутокефалије никада није било актуелније. Циљ ове дисертације је да анализом различитих аспеката у еволуцији те проблематике у 20. веку пружи допринос проучавању поменуте епохе у руском богословљу, чије се импликације тичу Православља у целини.

2. О изворима коришћеним у раду

Из постављеног циља дисертације, а то је канонска анализа једног богословског проблема у историјском контексту, произилази и неопходност коришћења две врсте извора: канонских (канонски зборници и њихова релевантна тумачења) и историјских (објављена и необјављена архивска грађа везана за полемику о националном и територијалном принципу јурисдикције у руском богословљу 20. века).

Што се тиче канонског аспекта, јасно је да је тумачење канонских одредби било оптерећено јурисдикционим интересима црквених структура којима су припадали актери полемике, те су различити аутори истоветне каноне тумачили на потпуно супротан начин. С обзиром на то, у овом раду се канонским одредбама приступа из аспекта фундаменталног еклисиолошког принципа јединства Цркве али и из аспекта историјских околности у којима су дотичне канонске регулативе формулисане. Будући да се питање националности и територије као фактора канонске јурисдикције у руском богословљу 20. века тиче пре свега организације Цркве, у фокусу рада ће бити канони који се тичу црквене организације и односа државних административних граница и црквене јурисдикције.² У раду је посвећена

¹ “The Orthodox Diaspora”, приступљено 7. фебруара 2023. <https://holycouncil.org/diaspora>.

² Најзначајнији канони овог типа који се анализирају у раду су следећи: 34. Апостолско правило, 8. канон Првог васељенског сабора, 8. канон Трећег васељенског сабора, 12. и 17. канон Халкидонског сабора.

пажња и расправи о питању полусамосталних викарних епископа у Руској Цркви на почетку 20. века и односа те институције и територијалног принципа јурисдикције, према којем на једној територији може постојати само један епископ. С обзиром на чињеницу да су се руски богослови који су подржавали ову институцију у току припрема за Помесни сабор 1917–18. и на самом Сабору позивали на каноне о хорепископима, неопходно је било посветити пажњу и тим канонима.³ Такође, неопходно је посветити пажњу и канонима који говоре о статусу и правима избеглих архијереја, као и канонима у којима је виђено оправдање постојања екстериторијалних јурисдикција једног првојерарха на територији других помесних Цркава, с обзиром на чињеницу да су се управо на ове каноне позивали избегли руски архијереји при формирању фактички самосталне црквене организације на територији других помесних Цркава.⁴ У делу рада који ће разматрати положај руских црквених структура у Сједињеним Америчким Државама, поред поменутих, разматраћемо и каноне који говоре о уређењу Цркве у варварским земљама.⁵ У делу рада који се тиче естонске црквене кризе, биће анализирани канони који говоре о вољи народа (=нације) као фактору црквене организације.⁶

У циљу објективне и аутентичне анализе поменутих канона, користимо се изворима канонског предања и њиховим релевантним тумачењима: Алексија Аристина, Јована Зонаре, Теодора Валсамона,⁷ затим *Законоправилом* Светог Саве,⁸ тумачењима Матије Властара,⁹ канонског зборника *Пидалион*,¹⁰ као и познијим тумачењима Хефелеа,¹¹ али и тумачењима српских каноничара епископа Никодима Милаша¹² и Атанасија Јевтића.¹³ Неопходно је размотрити и светоотачка и дела ранохришћанских писаца која се баве темом односа хришћанства и етничког идентитета, посебно у оном делу у ком ћемо анализирати Мајендорфову концепцију хришћана као *третег рода* (*tertium genus*), као и она која говоре о еклисиолошким темама,¹⁴ али и сведочанства древних црквених историчара о организацији

³ Из ове групе канона најзначајнији за нашу тему су следећи: 13. канон Анкирског сабора, 14. канон Неокесаријског сабора, и 10. канон Антиохијског сабора.

⁴ Из ове групе, фокус ће бити на следећим канонима: 20. канон Халкидонског сабора, 37. и 39. канон Трулског сабора, 18. канон Антиохијског сабора, 1. канон Цариградског сабора из 879.

⁵ 2. канон Другог васељенског сабора и 28. канон Халкидонског сабора

⁶ 16. и 21. канон Антиохијског сабора, 6. канон Сардичког сабора, као и 53, 56, и 98. канон Картагинског сабора

⁷ Г. А. Ράλλη, М. Потлῆ, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων* (Αθήνησιν: Εκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Хартоφύλακος, 1852-1859).

⁸ Миодраг М. Петровић, *Законоправило Светога Саве на српскословенском и српском језику I* (Манастир Жича, 2004)

⁹ Матија Властар, *Синтаγμα*, са српскословенског превела Татјана Суботин-Голубовић (Београд: Српска академија наука и уметности, 2013).

¹⁰ Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ, *Πηδάλιον* (ΑΘΗΝΑΙΣ: ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΒΛΑΣΤΟΥ Χ. ΒΑΡΒΑΡΡΗΓΟΥ, 1886).

¹¹ С. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church, volume III*, translation from German (Edinburgh: T&T Clark, 1883).

¹² Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима, I-II* (Нови Сад, 1895–1896).

¹³ Атанасије Јевтић, *Свештени канони Цркве* (Београд, 2005).

¹⁴ У раду су за овај циљ коришћена следећа светоотачка дела: Аристидова *Апологија*, према критичком издању J. R. Harris, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians; with an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. Armitage Robinson* (2nd edn.; Cambridge: CUP, 1893); *Посланица Диогнету* ("Diognetbrief"), у *Die Apostolischen Väter: griechischdeutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, hg. Andreas Lindemann, Henning Paulsen (Tübingen: JCB Mohr, 1992), 304–25; "Didache", у *Die Apostolischen Väter*, 4–23; Игњатије Антиохијски, „Посланица Римљанима“ ("An die Römer"), у *Die Apostolischen Väter*, 206–18; Игњатије Антиохијски, „Посланица Тралијанцима“ ("An die Traller"), у *Die Apostolischen Väter*, 198–206; Игњатије Антиохијски, „Посланица Смирњанима“ ("An die Smyrnaer"), у *Die Apostolischen Väter*, 224–34; Климент Римски, „Прва посланица Коринћанима“ ("Erster Clemensbrief"), у *Die Apostolischen Väter*, 80–152; Климент Римски, „Друга посланица Коринћанима“ ("Zweiter Clemensbrief"), у *Die Apostolischen Väter*, 154–76; „Polykarp Martyrium“, у *Die Apostolischen Väter*, 260–86; „Hirt“ des Hermas“, у *Die Apostolischen Väter*, 330–556; Tertullian, "Ad Nationes 1", in Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson LL. D., (ed.), *Ante-Nicene Fathers: volume 3* (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1887), 109–29; Климент Александријски, *Стромате, књига 6* према критичком издању Patrick Descourtieux, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate VI* (Paris: Éd. Du Cerf, 1999); Sancti

Цркве у њиховом периоду.¹⁵ Због тога што су у фокусу истраживања руски богословски кругови 20. века, од суштинског значаја је архивска грађа која се налази у московском Државном архиву Руске Федерације (*Государственный архив Российской Федерации – ГАРФ*). Коришћен је следећи фонд поменутог Архива: Фонд 6343, у оквиру кога је посебна пажња посвећена зборницима *Дело митрополита Евлогия* и *О переходе митрополита Евлогия в Константинопольскую патриархию*, који садрже материјал везан за раскол између митрополита Евлогија и Карловачког синода, као и за прелазак митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариградске патријаршије. У раду је коришћена и архивска грађа која се налази у Србији. За ову тему најважнија грађа из српских фондова налази се у Архиву Светог архијерејског синода Српске православне Цркве.¹⁶ Поред необјављене, коришћена је и објављена архивска¹⁷ и мемоарска грађа.¹⁸

Irenaei episcopi Lugdunensis, *Contra haereses II*, PG 7, 707–842; Origenis, *Contra Celsum VI*, PG 11, 1288–1422; Athanasius Alexandrinus, *Exposition in psalmum 45*, PG 27, 213–17; Βασιλείου Καππαδοκίας, *ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΒ΄ ΨΑΛΜΟΝ*, PG 29, 324–50; ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *ΛΟΓΟΣ ΑΔ΄*, PG 36, 241–56; Tarasius Constantinopolitanus Patriarcha, *Epistola III*, PG 98, 1441–52; Посланица цариградског патријарха Фотија из 867. (Εὐκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους), у В. Laourdas, L. G. Westerink, *Photius patriarchae Constantinopolitani: Epistulae et Amphilochia, vol. I* (Leipzig: BSB W.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1983), 40–53; Георгије Острогорски, „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“, у *Светосавски зборник, књига 2* (Београд: Издање Задужбине Драгослава Гођевића, 1939), 89–115.

¹⁵ ΕΡΜΕΙΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΟΥ, *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ VI*, PG 67, 843–1131.

¹⁶ Фасцикле: *Руска загранична Црква – историја; Руска православна Црква у иностранству 1921–1932; Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД-у за аутокефалну Цркву*

¹⁷ Од великог значаја су различити документи, посланице, и акти црквених структура у емиграцији и у самој Русији објављени у званичним црквеним гласилима: Светог правитељствујушег Синода (*Церковные ведомости*), Московске патријаршије (*Журнал Московской Патриархии*), Руског западноевропског егзархата (*Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата*), Руске заграничне цркве (*Церковные ведомости, Церковная жизнь, Православная Русь, The Orthodox Word*), научно-богословског часописа Московске духовне академије *Богословский вестник*, филозофско-религиозног часописа руске емиграције *Вестник русского студенческого христианского движения*, Световладимировске духовне семинарије Православне Цркве у Америци (*St. Vladimir's Seminary* (од 1969. *Theological Quarterly*), у четворомесечнику *Diakonia* у издању Центра за источне црквене студије „Јован XXIII“ Фордхамског универзитета. У часопису Одељења за спољашње црквене везе (ОВЦС) *Церковь и время* објављивана је преписка између митрополита Сергија и митрополита Евлогија у међуратном периоду. Затим: *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть I* (Москва: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004); *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия I, 3* (Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014); В. С. Дякин, *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX - начало XX вв.)* (Санкт-Петербург: Лисс, 1998); *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. I (Кн. 1). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора* (Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012); А. И. Мраморнов, Р. Ю. Просветов, ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 4: Документы Совециания епископов и Судной комиссии Собора* (Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2015); Максим Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12. Протоколы заседаний и материалы Отдела об епархиальном управлении* (Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017); *Деяния Русскаго Всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшася 8 – 20 ноября 1921 года (21 ноября – 3 декабря) въ Сремскихъ Карловцахъ в королевстве С. Х. и С.* (Сремски Карловци: Српска манастирска Штампарија, 1922); *Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей* (Белград: Типография „Меркур“, 1939); М. Е. Губонин, *Акты Святейшего Тихона, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 гг.* (Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994); Архиепископ Мефодий (Герасимов), *По поводу церковных нестроений* (Харбинь, 1927); Владимир Воробьев, гл. ред., *Следственное дело патриарха Тихона: сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ* (Москва: Издательство православного свято тихоновского богословского института, 2000); *Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Кн. 2.* (Москва: РОССПЭН, 1998); *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей* (Париж: Издательство епархиального управления Западно-Европейского митрополичьего округа, 1927); Н. Балашов, С. Л. Кравец, ред., *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2* (Москва: Церковно- научный центр „Православная энциклопедия“, 2010).

Имајући на уму да су највећи допринос разради ове еклисиолошке проблематике дали руски богослови својим научним радовима, анализа тих радова представљала је незаобилазни елемент ове дисертације. У питању су радови Сергеја Верховског, Александра Шмемана, Јована Мајендорфа, затим Михаила Пољског, Натанаила Љвова, Григорија Грабеа, и Сергија Троицког.¹⁹

3. Досадашњи ток истраживања

На почетку прегледа досадашњег тока истраживања ове теме, треба нагласити да већина радова који ће бити поменути представљају изворе за наш рад.

Први научни радови посвећени територијалном и националном принципу црквене јурисдикције у руском богословљу настају већ 1906. године. Ови радови су плод полемике између Николаја Александровича Заозерског и Николаја Никаноровича Глубоковског о значењу израза *ἐκάστου ἔθνους* у 34. Апостолском правилу а у контексту расправе о обнови аутокефалије Грузинске патријаршије.²⁰ Неизоставно треба поменути рад Павла Гидуљанова, *Митрополиты в первые три века христианства*,²¹ у којем аутор детаљно анализира утицај територијалних подела Римске империје и хијерархијске структуре римског паганског култа императора на организацију хришћанских општина у прва три столећа. Поред ових, треба поменути и радове Алексеја Петровича Лебедева, и Евгенија Евсигнејевича Голубинског,²² који су значајни због њихове анализе 34. Апостолског правила и због тога што су трасирали пут за даља истраживања.

Након револуције настаје читав низ радова аутора различите руске богословске провинијенције у којима се разматра каноничност Руске заграничне Цркве, односно каноничност преласка Руског западноевропског егзархата под јурисдикцију Цариградске патријаршије, као и питање принципа уређења православне дијаспоре. Заједничка карактеристика ових радова је да су писани са циљем да се оправда каноничност сопствене црквене јурисдикције. Главне личности у систематизацији две богословске струје: територијалне и националне, били су професор Сергије Викторович Троицки (најпре члан Руске заграничне Цркве, потом Московске патријаршије) и протојереј Александар Шмеман

¹⁸ Евлогий Георгиевский, *Путь моей жизни* (Paris: YMCA Press, 1947)

¹⁹ Радови су објављивани у часописима *Журнал Московской Патриархии*, *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата*, *Церковные ведомости*, *Церковная жизнь*, *Православная Русь*, *Богословский вестник*, *Вестник русского студенческого христианского движения*, *St. Vladimir's Seminary* (од 1969. *Theological Quarterly*, *Diakonia*, *The Greek Orthodox Theological Review* (часопис Холи Крос теолошке школе у Бруклину, САД), *Русская мысль* (књижевно-политички месечник), *Голос литовской православной епархии*, *Вестник русского Западно-Европейского патриаршего экзархата*, али и у виду монографија и сепарата.

²⁰ Николай Никанорович Глубоковский, “К толкованию 34-го апостольского правила,” *Прибавления к Церковным ведомостям* 10 (1907): 319–20; Николай А. Заозерский, „Топографический смысл 34-го Апостольского правила“, *Богословский вестник* 2, № 6 (1907): 351–53; Н. Глубоковский, „Смысл 34 апостольского правила: ответ на возражения проф. Н. А. Заозерского“, *Богословский вестник* 2, № 7/8 (1907): 731–51; Николай А. Заозерский, „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила: (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. “Смысл 34-го Апостольского правила.)“, *Богословский вестник* 3, № 12 (1907): 770–84, и наставак : Николай А. Заозерский, „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. “Смысл 34-го Апостольского правила.): Окончание“, *Богословский вестник* 1, № 1 (1908): 81–89; Николай Н. Глубоковский, “Вместо эпилога к моей полемике о 34-м Апостольском правиле,” *Богословский вестник* 1, № 2 (1908): 396–99.

²¹ Павел Гидулянов, *Митрополиты в первые три века христианства* (Москва: Унив. тип., 1905)

²² Алексей Петрович Лебедев, „Зачем бы нам нужен патриарх?“, *Богословский вестник* 1 (1907): 1–59; Евгений Евсигнеевич Голубинский, „К вопросу о церковной реформе,“ у *О реформе в быте Русской Церкви: сборник статей Е. Е. Голубинского* (Москва: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1913), 102–30.

(најпре члан Руског западноевропског егзархата, а потом Северноамеричке митрополије Московске патријаршије, односно Православне Цркве у Америци). Поред њих треба поменути и епископа Натанаила Љвова, протојереја Михаила Польског, Георгија Грабеа, Јована Мајендорфа, и Сергија Верховског.²³ У овим радовима су изношени различити ставови о каноничности Руске заграничне Цркве и о националном и територијалном принципу јурисдикције; нуђена су различита решења за регулисање питања православне дијаспоре, и њихов значај је у томе што су указали на кључне елементе проблематике о моделима црквене јурисдикције и односа различитих јурисдикционних принципа и јединства Цркве.

На руском језику су у неколико претходних година објављени чланци Вадима Геннадјевича Суворова *Дискусија о територијалном и националном принципима црквеног устројства в руском православии ХХ века*,²⁴ и *Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции*²⁵ у којима се аутор бави прегледом полемике о принципима црквене јурисдикције у руском богословљу 20. века. Треба поменути и чланак Александра Задорнова, *Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого Болгарского царства*

²³ Најзначајнији су следећи радови: С. С. Верховский, „Единая Церковь или раскол“, *Церковный вестник западноевропейской епархии* 20 (1949): 4-13; Александр Шмеман, „О неопапизме“, *Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата* 5(26) (Париж, 1950); Александр Шмеман, „Церков, эмиграция, национальность“, *Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата* 10 (Париж, 1948); Александр Шмеман, „Церков и церковное устройство: по поводу книги прот. Польского, ‘Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей’,“ у издању часописа *Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата* (Париж, 1949); Александр Шмеман, „Спор о Церкви“, *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 2(23) (Париж, 1950); Serge S. Verkhovskoy, „The unity of the Orthodox Church in America“, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 101–13; John Meyendorff, „Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy“, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 4, no. 1 (1960): 2–22; John Meyendorff, „One Bishop in One Church“, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 54–62; Alexander Schmemmann, „Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem“ *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 8, no. 2 (1964): 67–85; Alexander Schmemmann, „A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 3–27, у преводу на српски: Александар Шмеман, „У трагању за коријењем америчке буре“, превод са руског јеромонаха др Амфилохија радовића, *Теолошки погледи* 7, бр. 4 (1974): 236–58; John Meyendorff, „Catholicity and the Church: An Introduction“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 17, no. 1–2 (1973): 5–18; John Meyendorff, „Eucharistic Ecclesiology and the Structures of the Church“, in *The New Valamo Consultation* (Geneva: World Council of Churches, 1977), 61–63; Михаил Польский, *Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей* (Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948); Михаил Польский, *Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции* (Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952); Епископ Нафанаил (Љвов), „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 15–16, 17, 18, 19 (1949): 8–10, 7–8, 7–9, 3–6; Нафанаил (Љвов), „Поместный принцип и единство Церкви“, *Церковная жизнь* 5–6 (1950); Георгий Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, *Церковная жизнь* 10–12 (1949); Протоиерей Георгий Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, *Церковная жизнь* 5–6 (1950): 31–36; Протопресвитер Георгий Граббе, *Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом* (Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1961); Епископ Григорий (Граббе), *К истории русских церковных разделений: Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского “The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917-1982”* (Джорданвилл: Свято-Троицкий монастырь, 1992); С. Троицкий, „Экклесиология парижского раскола“, *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 7–8 (1951): 10–33; С. Троицкий, *Размежевание или раскол* (Париж: YMCA PRESS, 1932); С. В. Троицкий, *О неправде карловацкого раскола* (Editions de l’Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960).

²⁴ Вадим Геннадьевич Суворов, „Дискусија о територијалном и националном принципима црквеног устројства в руском православии ХХ века“, *Историческая и социально-образовательная мысль. Том 9 №5/1* (2017): 109–20.

²⁵ Вадим Геннадьевич Суворов, „Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции“, *Вестник Челябинского государственного университета. История*. Вып. 66, no. 24 (379) (2015): 182–89.

(канонически аспект),²⁶ у којем аутор анализира сапостојање територијалног и етничког принципа црквене организације на примеру Првог бугарског царства.

У погледу литературе на српском језику, огроман допринос овој тематици је докторска дисертација професора Владислава Пузовића, „Историјско-канонски аспекти односа Карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије“ (Универзитет у Београду Православни богословски факултет, 2012). Студија професора Пузовића обрађује ову тематику у контексту спорова између Московске патријаршије, Руске заграничне цркве и Руског западноевропског егзархата, дакле у периоду после револуције 1917, па до краја Другог светског рата. Поред ове дисертације, постоји неколико чланака из релативно скорашњег периода који дају интересантне увиде по питању ове тематике: чланак Владимира Вранића под насловом *Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви*,²⁷ и Василија Вранића под насловом *Географски локалитет и етничка Припадност као фактори канонске јурисдикције: Проблем северноамеричке дијаспоре*.²⁸

У циљу евалуације националног идентитета са хришћанског аспекта било је неопходно да прикажемо основне увиде социолошке науке о настанку нација и природи тог феномена. За то смо користили дела релевантних аутора попут Ентонија Смита,²⁹ Бенедикта Андерсона,³⁰ Ернеста Гелнера,³¹ Ели Кедоури,³² и Ерика Хобсбаума.³³

²⁶ Александр Задорнов, „Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого Болгарского царства (канонический аспект)“, *Slověne= Словѣне. International Journal of Slavic Studies* 2 (2016): 121–35.

²⁷ Владимир Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, *Теолошки погледи* 45, бр. 1 (2012): 17–40.

²⁸ Василије Вранић, „Географски локалитет и етничка Припадност као фактори канонске јурисдикције: Проблем северноамеричке дијаспоре“, *Теолошки погледи* 46, бр. 2 (2013): 337–58.

²⁹ Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism* (New York: Routledge, 2009); Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2010)

³⁰ Benedict Anderson, *Nacija: Zamišljena zajednica* (Zagreb: Školska knjiga, 1990)

³¹ Ернест Гелнер, *Нације и национализам*, превео Машан Богдановски (Нови Сад: Матица Српска, 1997)

³² Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson University Library, 1961)

³³ Erik Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*, превела Svetlana Nikolić (Beograd: Filip Višnjić, 1996)

**I ПОЛЕМИКЕ О НАЦИОНАЛНОМ И ТЕРИТОРИЈАЛНОМ
ПРИНЦИПУ ЈУРИСДИКЦИЈЕ У КОНТЕКСТУ УРЕЂЕЊА
ЦРКВЕ У РУСИЈИ**

1. Расправа о обнови аутокефалности Грузинске православне цркве

1.1. Предисторија грузинске црквене кризе

Да бисмо адекватно разумели аргументе две еклисиолошке струје у руском богословљу с почетка 20. века, неопходно је имати у виду историјске околности у којима се исте формирају.

Тежак положај у ком се налазио грузински народ услед најезда Турака и Персијанаца, приморао је грузинске владаре да се за помоћ обраћају једноверној Русији, са којом се њихова држава граничила. Најпре је цар Источне Грузије³⁴ Ираклије II према Георгијевском договору 1783. ступио у вазални положај у односу на Русију, а потом је на молбу његовог наследника, последњег цара Источне Грузије Георгија XII (1798–1800) руски цар Александар I 1801. г. издао манифест којим је Грузија, најпре Источна а потом и Западна,³⁵ инкорпорирана у Руску империју. За државним је уследило и црквено присаједињење Грузинске патријаршије (=католикосата) Руској Цркви, те је 1811. на чело Грузинске Цркве постављен егзарх који је у исто време био члан Светог синода Руске Цркве. На тај начин је канонска територија Грузинске Цркве присаједињена територији Руске Цркве, односно изгубила је своју самосталност и *de facto* и *de jure*.³⁶

Разлике у устројству двају Православних Цркава које су се сада нашле у истоветним државно-законским оквирима представљала је проблем за империју. Крајем 18. и почетком 19. века Црква у Грузији је била организована на сасвим другачији начин од Цркве у Руској империји. Слободна у својој администрацији и управљању имовином и приходима, Грузинска Црква је у својој организацији и односу са државом имала знатно више сличности са Црквом у Ромејској империји него са Црквом у Русији, која је од реформи Петра Великог (1721) фактички претворена у *министарство за верска питања* и у потпуности подвргнута контроли државе. Разумљиво је да је империјална власт хтела да да уједначи и централизује православну црквену организацију на својој територији, те су реформе у Грузинској Цркви биле неопходност.³⁷

Још од краја 18. века империјална власт је у циљу лакше контроле, и упрошћавања административног плурализма настојала на централизовању послова религијских институција. Тако је, на пример, исламска популација сунита и шиита имала јединствени статут, 30-их година 19. века сви протестанти су били уједињени под институцијом Евангелистичке цркве, 1848. основана је Рабинска комисија као врховна институција религиозног закона за Јевреје, док је 1853. Николај I формирао посебну институцију у Источном Сибиру у циљу надзора надзора будистичких верских службеника. Притом,

³⁴ У 14. веку Грузија је подељена на два царства: Источно и Западно. Сходно томе и католикосат, односно аутокефална Грузинска патријаршија, је подељен на *Абхаски (Западногрузински, Имеретински)* са центром од 1290. у Пицунди, а од 1657. у Кутаиси, и *Источногрузински* са седиштем у Мцхету: В. С. Блохин, *История Поместных Православных Церквей* (Екатеринбург: Информационно-издательский отдел ЕДС, 2014), 143; К. Е. Скурат, *История Поместных Православных Церквей* (Москва: Русские огни, 1994), 26–27.

³⁵ Неки аутори су сматрали да је Западна Грузија присаједињена Руском царству 1814. након што је њен последњи цар Соломон II побегао у Турску (Е. К. (Епископ Кирион) Садзаглишвили, *Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие* (Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1901), 69), док други сматрају да је инкорпорација западног дела Грузије уследила као одговор на молбу цара Соломона II (Скурат, *История*, 27).

³⁶ Скурат, *История*, 27.; Блохин, *История*, 305–06.

³⁷ Nikolas K. Gvosdev, "The Russian Empire and the Georgian Orthodox Church in the first decades of Imperial rule, 1801–30", *Central Asian Survey* 14, no. 3 (1995): 407–23.

етницитет верника обично није сматран довољним разлогом за изузимање из процеса централизације.³⁸

У истом циљу, 1811. године³⁹ је и Грузинска Црква инкорпорирана у руски Свети правитељствујушчи синод. Два католикосата су уједињена под једним егзархом који је имао права митрополита. Под његовом влашћу се налазило неколико епархија те је егзарх на неки начин представљао пандан врховном грађанском начелнику – империјалном чиновнику – Грузије. Због тога се у неким руским документима за грузинског егзарха и користи назив „начелник над грузинским духовенством“. Сви егзарси у периоду руско-грузинског црквеног јединства, сем првог (Варлаам Еристави), били су Руси.⁴⁰

У таквом историјском контексту се појављује грузински аутокефалистички покрет. Разлоге због којих се аутокефалистички покрет појавио треба тражити, између осталих фактора, у национализацији руског друштва у другој половини 19. века.⁴¹ Грузини су, и свештенство и обичан народ, Руску Цркву доживљавали као инструмент преко кога империјални режим врши русификацију грузинског народа⁴² кроз потискивање грузинског језика из богослужења и семинарија,⁴³ забрањивање грузинских црквених обичаја, путем планског смањивања броја клирика Грузина итд.⁴⁴

У хронологији агитације за обнову самосталне Грузинске Цркве, године Прве руске револуције (1905–07) заузимају посебно место. У току 1905. године, у периоду озбиљне кризе кроз коју је пролазио империјални режим услед ширења социјалистичких идеја и незадовољства становништва државном политиком по питању Руско-јапанског рата (1904–05), појављују се револуционарне тенденције и међу националним мањинама на ободима империје.⁴⁵ На Кавказу су се протестима прикључили и грузински клирици који су подлегли социјалистичким идејама, те су жаришта национално-либералистичке пропаганде постале грузинске духовне семинарије. Један од изданака овог револуционарног таласа усмереног против самодржавног режима била је претензија ка обнови аутокефалности Грузинске патријаршије.⁴⁶

³⁸ Paul Werth, “Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy,” *Acta Slavica Iaponica* 23 (2006): 74–75; Антон Рыбаков, „В “Области Кесаря”: Проблема Статуса и Структуры Грузинской Православной Церкви После Отмены Автокефалии (Первая Половина XIX Века)“, *Ab Imperio* 3 (2010): 141, 147–48; Robert Crews, “Empire and the confessional state: Islam and religious politics in nineteenth-century Russia“, *The American historical review* 108, no. 1 (2003): 62–64.

³⁹ 30. јун 1811. се сматра датумом када је укинута независност Грузинске Цркве јер је тог дана император Александар I одобрио пројекат Светог правитељствујушчег синода о црквеним реформама у Грузији: Рыбаков, „В “Области Кесаря”: Проблема Статуса и Структуры Грузинской Православной Церкви После Отмены Автокефалии (Первая Половина XIX Века)“, 127.

⁴⁰ Рыбаков, „В “Области Кесаря”, 146.

⁴¹ Александр Щелкачев, „Отдельные вопросы дискуссии на Предсоборном Присутствии о восстановлении автокефалии Грузинской Церкви”, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 23 (2013): 94.

⁴² Видети о томе петиције и писма народних и црквених представника Грузина упућене вишој државној и црквеној власти у Русији, у: В. С. Дякин, *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX - начало XX вв.)* (Санкт-Петербург: Лисс, 1998), 656–57, 660–64, 675–76.

⁴³ Д. А. Лактюхин, „Православная церковь Российской империи перед вызовами национализма: случай Грузинской автокефалии“, в *Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX-конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии*, ур. М. В. Каиля (Москва: Издательство Ипполитова, 2018), 61–62.

⁴⁴ Щелкачев указује и на преувеличавања у том погледу: Щелкачев, „Отдельные вопросы“, 100–01.

⁴⁵ Abraham Ascher, *The Revolution of 1905 – Russia in Disarray* (Stanford University Press, 1994): 152–74, као и у: S. F. Jones, “Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic,” *The Slavonic and East European Review* 67, no. 3 (July, 1989): 403–34; Татјана Черникова, Ярослав Вишњаков, *Историја Русије II (од XVII до почетка XX века)*, превоо Бобан Јаковљевић (Београд: Еволута, 2019), 420–30.

⁴⁶ Werth, “Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy”, 84–85.

Артикулацији ових претензија погодовао је и општи реформистички амбијент у Руској Цркви.⁴⁷ Неколико дана након што је у марту 1905. император Николај II најавио сазивање помесног сабора који је требао да се бави питањима црквене реформе, конгрес грузинских клирика у Имеретији (западна Грузија) је упутио петицију Светом Синоду да се питање обнове аутокефалије Грузинске Цркве стави на дневни ред будућег сабора. Још један фактор који је утицао на интензивирање аутокефалистичке тенденције био је акт од 17. априла 1905. којим је држава сектама и неправославним религијским групацијама признала одређене слободе, чиме су Грузини били подстакнути да траже задовољење својих амбиција.⁴⁸

1.2. Предсаборски одбор и формирање два гледишта о грузинском црквеном питању

Важну етапу у расправама о овом питању, и уопште у формирању две еклисиолошке струје у руском богословљу на почетку 20. века, представља *Предсаборски одбор (Высочайше учрежденное Предсоборное Присутствие)* – орган формиран од стране цара Николаја II који је имао задатак да припреми материјал за будући Сверуски помесни сабор. У њему су, поред архијереја, учествовали и богословски компетентни припадници мирског свештенства као и професори духовних академија и универзитета. Предсаборски Одбор је заседао, са паузама, од 14. марта до 15. децембра 1906. године.⁴⁹ На седницама одбора су и противници и заговорници (међу којима је било и Руса⁵⁰) обнове аутокефалије Грузинске Цркве добили прилику да изложе и аргумендују своје ставове. Ова дискусија се одвијала на седницама другог одсека Предсаборског Одбора у оквиру комисије која се бавила уређењем црквених дела на Кавказу.⁵¹

Један од најконтрoверзнијих момената у аргументацији аутокефалиста, са аспекта њихових противника, био је њихов став да аутокефалија није нужно повезана са државном самосталношћу, односно мишљење да самостални Грузински католикосат(=патријаршија) може постојати у границама једне исте државе Русије паралелно са Руском Црквом, иако у том тренутку Грузија још увек није била самостална држава. Као аргумент је навођено постојање више аутокефалних Цркава у границама једне РOMEјске (Византијске) империје, као и у Османском царству.⁵² Противници аутокефалије, који су били у већини и међу којима су се истицали Николај Н. Глубоковски, Илија Бердњиков, Теодор И. Титов, Иван С. Палъмов, Александар И. Алмазов и протојереј Јован И. Восторгов, инсистирали су на томе да

⁴⁷ Елена Михайловна Криволапова, „Из предистории Поместного Собора Русской Православной Церкви: основные тенденции религиозной жизни России конца XIX-начала XX вв.“, у *Всероссийский Собор 1917-1918 гг. и современность*, сост. архимандрит Симеон Томачинский (Курск: Курская Духовная Семинария Курской Епархии Русской Православной Церкви, 2018), 67–79.

⁴⁸ Werth, „Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy“, 85–86; Лактюхин, „Православная церковь Российской империи“, 63; Дякин, *Национальный вопрос*, 655–62, 669–70. То је период када и представници других религија траже реформе: Firouzeh Mostashari, „Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus,“ in *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*, ed. Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), 248.

⁴⁹ Георгије Флоровски, *Путеви руског богословља*, превео са руског свештеник М. Р. Мијатов (Нови Сад: Хришћанска мисао, 2008), 490; Георгий Митрофанов, *История Русской Православной Церкви 1900–1927* (СПб: Сатис, 2002), Часть 1, 1900–1917гг., Предсоборное Присутствие, http://tricolor.org/history/ka/period/4/mitrofanov_book/6/; Сергеј Фирсов, *Руска Црква уочи промена: крај деведесетих година XIX века – 1918. година*, превела др Радослава Трнавац (Крагујевац: Каленић, 2008), 197–229; Щелкачев, „Отдельные вопросы“, 94.

⁵⁰ Александр Щелкачев, „Обсуждение на Предсоборном Присутствии вопроса об автокефалии Грузинской Церкви“, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 22 (2012): 50.

⁵¹ А. В. Щелкачев, И. Е. Мельникова, „Восстановление автокефального статуса Грузинской Православной Церкви в XX в.“, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 30 (2020): 52.

⁵² *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия, том 3*, ред. Илья Соловьев (Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014), 272.

је државна самосталност неопходан предуслов црквене аутокефалије. Њихова аргументација се фокусира на модел прилагођавања црквене организације подели територија у РOMEЈСКОЈ империји, а касније на прилагођавање ранга Црква степену суверенитета држава, што је посебно било изражено у 19. веку у доба стварања националних држава. Као примери су навођене православне Цркве које су добиле аутокефалију тек након међународног признања самосталности националних држава на чијој територији су се налазиле: Црква у Грчкој (1850), у Србији (1879), и Румунији (1885). На основу тога је покрет грузинских аутокефалиста поређен са покретом за оснивање Бугарског егзархата (1870) који је проглашен једнострано, на етничкој основи, пре него што је Бугарска добила државну независност и који је довео до аномалије паралелних јурисдикција на истој црквеној територији (Цариградске патријаршије).⁵³

Заговорници аутокефалије су одбацивали идеју да је државна самосталност неопходан предуслов аутокефалије на основу *националног принципа* црквене организације. На заседању 2. одсека Предсаборског одбора одржаног 2. јуна 1906. године прочитани су извештаји грузинских епископа Леонида имеритинског и Кириона сухумског који су се базирали на тумачењу 34. Ап. к.⁵⁴ према *националном* кључу. Према њиховој интерпретацији, Црква је овим правилом легитимисала право сваке нације да има своју Цркву са националном јерархијом.⁵⁵ Једна група учесника супротставила се оваквој интерпретацији 34. Ап. к. јер су сматрали да је неправилна и противна вековној канонској пракси Цркве.

Главни предводник *анти-аутокефалистичке* односно *територијалне* струје био је Николај Никанорович Глубоковски⁵⁶ који је овим поводом објавио кратак рад под насловом *О тумачењу 34. Апостолског правила*, у форми додатка расправама Другог одсека Предсаборског одбора.⁵⁷ Глубоковски је у поменутом раду истакао да је суштина спора у проналажењу истинског смисла израза *ἐκάστου ἔθνους* у 34. Ап. к. Позивајући се на ауторе попут античког историчара Касија Диона, немачког класичара Франца Пасова, и шкотског археолога Вилијама М. Ремзија, Глубоковски у поменутом раду наводи да су Римљани

⁵³ *Журналы и протоколы...*, том 3, 265–90, 300, 327–33, 345–46, 352–63.

⁵⁴ “Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδὲν τι πράττειν περὶ τὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνον πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῆ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει, καὶ ταῖς ὑπ’ αὐτὴν χώρας. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιῆτω τι. Οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται, καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς, διὰ Κυρίου, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι· ὁ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.” (Σύνταγμα II, 45). „Епископи свакога народа (ἐκάστου ἔθνους) треба да знају Првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа сувишно (περὶ τὸν=више од надлежног) да не чине (=не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије (τῆ ἐκείνου παροικίᾳ) и њој подручних места. Али ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископа). Јер тако ће бити једнодушност (ὁμόνοια=слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух“: Атанасије Јевтић, „О Тајни Цркве Христове: о канонима и канонском предању“, у *Свештени канони Цркве* (Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Српско Сарајево: Митрополија дабробосанска; Чикаго: Митрополија новогрчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска: Манастир Тврдош, 2005), 45.

⁵⁵ „Национальный принцип в Церкви“, *Прибавления к Церковным ведомостям* 47 (1906): 55–58.

⁵⁶ Николај Никанорович Глубоковски (1863–1937), доктор богословља, члан Императорске академије наука (1909), Бугарске академије наука (1929), професор Санктпетербуршке духовне академије, почасни члан Кијевске, Казањске, и Московске духовне академије, Московског и Петроградског археолошког института, историчар цркве, библиста. 1921. године напушта Русију, и након кратког боравка у Финској, Немачкој, и Чехословачкој, стиже у Београд у ком је живео и предавао на Православном богословском факултету од августа 1922. до маја 1923. Тешки услови живота у Србији га приморавају на селидбу у Софију где предаје на новоформираном Богословском факултету. Будући у емиграцији, није припадао ниједној фракцији Руске Цркве, иступајући на међуконфесионалним сусретима као представник Бугарске Цркве. Године 1935. изабран за почасног члана Института Св. Сергија: Т. А. Богданова, А. К. Клементьев, „Николай Никанорович Глубоковский“, у *Православная Энциклопедия, том 11* (Москва: Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2006), 601–10.

⁵⁷ Николай Никанорович Глубоковский, “К толкованию 34-го апостольского правила,” *Прибавления к Церковным ведомостям* 10 (1907): 319–20.

називали провинције именима народа који су на њима живели, те да је у „позном грчком језику“ термин *ἔθνος* преовладао као термин за означавање „провинција римске државе“, односно да је у употреби тог термина у том периоду преовладала територијална нијанса.⁵⁸ У том смислу *ἔθνος* у 34. Ап. к. нема етничко, већ територијално значење, те је у из тог разлога у 9. Антиохијском правилу *ἔθνος* замењено са *ἐπαρχία*.⁵⁹ Дакле 34. Ап. к., према тумачењу Глубоковског, говори о једној црквеној провинцији – митрополији – а не о једној аутокефалној националној Цркви како су тврдили грузински представници.

Расправе на Предсаборском Одбору су показале да се две богословске струје разилазе у разумевању услова и фактора аутокефалије. Међутим, иза тога се крила једна дубља проблематика а то је легитимност утицаја различитих политичких и друштвених фактора на црквену организацију. Да ли је организација Цркве уско условљена тим факторима, у ком случају је она само практична ствар која се прилагођава датостима времена, или организација Цркве има догматску основу и у том смислу треба да се формира по искључиво теолошким начелима, независно од онога што намеће историјски контекст?

Из различитог поимања услова и фактора аутокефалије проистекла су и различита тумачења фундаменталних канона о принципима црквене организације. У богословској полемици о којој говоримо то су били 34. Ап. к. и 9. Ант. При очигледној сличности ова два правила, 34. Ап. к. говори о епископима „сваког народа“ (*ἐκάστου ἔθνους*) који „треба да знају првога између њих и да га сматрају као главу“, док 9. Ант. говори о епископима „области“ (*ἐκάστην ἐπαρχίαν*) који треба да као првог поштују епископа који столује у митрополији. Из различитих тумачења ових правила и њиховог међусобног односа, појавиле су се две еклисиолошке струје у руском богословљу на почетку 20. века.

Полемика између представника две струје наставила се на страницама научно-богословског часописа Московске духовне академије *Богословский вестник*. Уследио је одговор предводника аутокефалистичке, националне струје – Николаја Александровича Заозерског⁶⁰ насловљен *Топографски смисао 34. Апостолског правила*.⁶¹ На критике упућене његовим тезама у том раду Глубоковски је одговорио чланком под насловом *Смисао 34. Апостолског правила: одговор на примедбе проф. Н. А. Заозерског*,⁶² на шта је поново уследио одговор Заозерског *Тачан смисао и значење Апостолског 34. правила: поводом чланка проф. Н. Н. Глубоковског* „Смисао 34. Апостолског правила”.⁶³ Дискусију је окончао

⁵⁸ Глубоковский, „К толкованию,” 319–20.

⁵⁹ На овај начин су 34. Апостолско и 9. Антиохијско правило тумачили и други руски богослови овог периода: Алексей Петрович Лебедев, „Зачем бы нам нужен патриарх?“, *Богословский вестник* 1 (1907): 50–51; Евгений Евсигнеевич Голубинский, „К вопросу о церковной реформе,” у *О реформе в быте Русской Церкви: сборник статей Е. Е. Голубинского* (Москва: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1913), 102–03.

⁶⁰ Николај Александрович Заозерски (1851–1919), црквени историчар и каноничар, професор црквеног права на Московској духовној академији, од 1911. почасни члан ове институције. Бавио се питањима историје односа црквеног права са државним законодавством, брачним правом, као и питањима црквеног судства: Свящ. Александр Берташ, „Николай Александрович Заозерский“, у *Православная Энциклопедия, том 19* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2008), 600–06.

⁶¹ Николай А. Заозерский, „Топографический смысл 34-го Апостольского правила“, *Богословский вестник* 2, № 6 (1907): 351–53.

⁶² Н. Глубоковский, „Смысл 34 апостольского правила: ответ на возражения проф. Н. А. Заозерского“, *Богословский вестник* 2, № 7/8 (1907): 731–51.

⁶³ Николай А. Заозерский, „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила: (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. „Смысл 34-го Апостольского правила.)“, *Богословский вестник* 3, № 12 (1907): 770–84, и наставак: Николай А. Заозерский, „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. „Смысл 34-го Апостольского правила.): Окончание“, *Богословский вестник* 1, № 1 (1908): 81–89.

Глубоковски чланком под називом *Уместо епилога мојој полемици о 34. Апостолском правилу*⁶⁴.

Критика Заозерског састојала се у следећем:

1) Глубоковски није узео у обзир истраживања западних научника који сматрају да су правила Антиохијског сабора послужила као основ за Апостолска правила, а не обрнуто.

2) У аргументацији Глубоковског је присутан анахронизам. Реч *ἐπαρχία* се у 9. Ант. користи за означавање административних јединица из којих је састављена једна провинција. Сходно начину организовања Цркве према моделу државне прерасподеле територија након легализовања хришћанства, епископи *ἐπαρχία*-а су били груписани у митрополије, чији је центар био у главном граду провинције и чији је предстојатељ био епископ главног града(=метрополе). С обзиром на то да је овакво црквено устројство успостављено у 4. веку, неосновано је позивати се на Диона Касија (150–235) при тумачењу терминологије Антиохијског сабора.

3) Да би се значење термина *ἔθνος* у 34. Ап. к. разумело на прави начин, мора се узети у обзир његово значење у „сродној литерарној сфери” односно његово коришћење у Новом завету и канонским правилима, а не код незнабожачких писаца како то чини Глубоковски. А у Новом завету и у црквеном праву (наводи 71. И 80. Ап. к., 2. канон II Вас., и 28. канон Халк.) овај термин никада није коришћен у смислу једне територијалне области, већ искључиво у смислу *народа*.

4) Што се тиче оних места код Диона Касија која наизглед остављају простор да термин *ἔθνος* буде протумачен као *провинција*, Заозерски сматра да је узрок тај што су Римљани у периоду о коме говори Дион Касије заиста давали имена провинцијама према именима народа који су на њима живели, те је *ἔθνος* могао да означава и народ и област на којој тај народ живи. Међутим, за разлику од Глубоковског, који је био мишљења да је од периода “позног грчког језика” па надаље *ἔθνος* имао искључиво територијално значење, Заозерски сматра да је првенствено значење термина *ἔθνος* остало, савременим језиком речено, *етничко*, а да се у смислу *територијалне области* користио само фигуративно.

5) Заозерски поистовећује *ἔθνος* 34. Ап. к. са *помесним националним Црквама* а *πρωτος*-а који се у правилу помиње са примасом – поглаваром националне Цркве. Заозерски, дакле, идентификује постојање аутокефалних *народних Цркава* већ у период 2–3. века после Христа. Црква се прва три века у својој организацији прилагођавала етничким особеностима покршћаваних народа, а не територијалној подели империје, јер су ове – овде се позива на Гидуљанова⁶⁵ – биле непостојане и често се мењале. Касније, када хришћанство постаје

⁶⁴ Николай Н. Глубоковский, “Вместо эпилога к моей полемике о 34–м Апостольском правиле,” *Богословский вестник* 1, № 2 (1908): 396–99.

⁶⁵ Увиди Павла Гидуљанова су значајни не само за разумевање позиције Заозерског већ и за нашу тему уопште, па ћемо их сумарно приказати. Гидуљанов је сматрао да су границе провинције Римске империје често биле вештачки створене, те су унутар њих постојали окрузи формирани на етничким и религијским основама, тзв. *κοινά*. Становници тих округа су из тог разлога осећали јачу припадност окрузима него провинцији. Јерархијско устројство жречева императоровог култа, на чијем челу је био виши жрец, није се поклапало са границама провинције, већ најчешће са границама ових етничко-религијских заједница. По обрасцу организације императорског култа организовале су се и хришћанске општине у прва три века. Хришћанска Црква, сусревши се са изазовом императорског култа због чијег непоштовања је била подвргнута гоњењима, да би на најподеснији начин направила противтежу истом, организовала се сходно жречевској структури овог паганског култа. У градовима у којима су постојали храмови императора и где су се одржавале игре у његову част, епископи су имали посебан ауторитет и значај, јер су они први добијали вест о почетку прогона и о томе обавештавали друге хришћане округа. То значи да организација Цркве у прва три века није имала за узор провинцијалну организацију империје, већ структуру империјалног култа – односно етничко-религијских округа – али не на начин позајмљивања већ је то било једно „инстинктивно подражавање“ у циљу стварања антитеже

легитимна религија, црквена организација доживљава модификацију. Уводи се институција митрополита, док модел за црквено устројство постаје административно-територијална подела империје. Дакле, Заозерски сматра да су 34. Ап. к. и 9. Ант. израз два различита модела црквене организације из два различита периода живота Цркве.

6) Коначан и кључан закључак Заозерског је да на основу 34. Ап. к., Грузинска Црква има право да обнови своју аутокефалност иако је у политичком смислу и даље део Руске империје.

У одговору на ове примедбе Глубоковски је писао да:

1) Међу западним каноничарима не постоји једномисленост по питању хронолошког првенства Апостолских и Антиохијских правила. Осим тога, неки од руских научника, који представљају заједнички ауторитет за оба учесника у расправи попут Евгенија Евсигнијевича Голубинског, али и једномишљеници Заозерског, попут Николаја Петровича Аксакова – подржавају тезу да су Апостолска правила старија. Међутим, он (Глубоковски) се потрудио да укаже на предметну, садржајну сличност два правила (34. Ап. к. и 9. Ант.), те је питање „која су правила раније настала” за ову тему од секундарне важности.⁶⁶

2) Никада није имао намеру да пориче да основно значење термина *ἔθνος* јесте *народ*, већ да укаже на још једну његову – територијалну – нијансу. Термини *ἔθνος* и *ἐπαρχία* су понекад поистовећивани, а управо то је случај у 34. Ап. к..

3) У црквеном праву, као и у грађанском, јуридика терминологија за изражавање нових реалности се формира на основу устаљеног језика – не *ad hoc*. На тај начин су поступали и оци Антиохијског сабора, те је језик Диона Касија свакако легитиман извор за правилно разумевање нијанси речи *ἔθνος*.

4) Идеја коју износи Заозерски да је световна незнабожачка литература нерелевантна за егзегезу црквених извора није исправна. Канони су се често заснивали на грађанској јуридикај терминологији, док језик Новог завета представља једну од варијанти *κοινή* дијалекта и да би се правилно разумео морају се узети у обзир и нехришћански споменици те варијанте грчког језика.

5) Мисионарска делатност Апостола Павла јасно сведочи да се Црква у својој мисији проповедања Христове благовести од самих почетака прилагођавала „административно-политичком устројству Римске империје”. Одатле произилази да ни о каквим „народним црквама” у раном периоду хришћанства не може бити говора.

Наш циљ у другом делу овог првог поглавља нашег рада је да на основу релевантних извора анализирамо ставове ових аутора у погледу термина *ἔθνος* у 34. Ап. к. За то ће бити неопходно што је прецизније могуће установити какво је било значење тог термина у текстовима из релевантног временског периода.

прогонитељима: Павел Гидулянов, *Митрополиты в первые три века христианства* (Москва: Унив. тип., 1905), 25–116.

⁶⁶ У случају да Апостолски канони воде порекло из времена након Антиохијског сабора (341. г.), постојала би оправдана недоумица зашто је писац тих правила уместо већ утврђених од стране претходних сабора термина везаних за организацију црквених области изабрао термин *ἔθνος*. Међутим, савремени истраживачи сматрају да су Апостолски канони настали пре канона Антиохијског сабора. Епископ Атанасије Јевтић сматра да су се Апостолски канони, најпре као неписана, а потом као писана традиција, примењивали у Цркви већ у првом веку у току сукоба Цркве са незнабошцима и Јудејима (Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 31–36). Писани извори на основу којих је урађена коначна компилација, која се обично датира у другу половину четвртог века, смештају се у начној литератури од средине другог до почетка четвртог века: А. А. Ткаченко, „Каноны Святых Апостолов“, у *Православная энциклопедия, том 30* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2012), 427–28.

1.3. Појам *ἔθνος* у хришћанским изворима

1.3.1. Појам *ἔθνος* у Светом писму

Да би се избегли анахронизми, треба имати у виду да појам *нација* у старозаветном контексту нема оно значење које добија крајем 18. и у 19. веку - политичког ентитета који се одликује националном културом, фолклором, религијом и који живи у сувереној националној држави. У древном Израилу је постојало више слојева колективног идентитета: породица, клан, племе, па тек онда народ. Концепт нације који би потискивао ниже слојеве колективног идентитета какав се појавио у модерно доба древном Израилу није био познат.⁶⁷

За означавање етничких група у Старом завету користе се три израза:

1. *ἄμ*, множина *ammim*, Vg: *populi* или *nationes*; LXX: *ἔθνη* или чешће *λαοί*.

2. *γῶυ*, множина *gojim*, Vg: *gentes*; LXX: *ἔθνη*.

Изрази *ἄμ* и *gojim* су првобитно означавали крвно сродство и унутрашњу социолошку структуру етничке групе. Постепено је значење ових речи сужено и они су издиференцирани, те је израз *ἄμ* почео да означава Израил, изабрани народ Божији, а израз *gojim* пагане. У LXX именица *ἄμ* је углавном превођена са *λαός* а именица *gojim* са *ἔθνη*, али и ту има изузетака.

3. *לְאַמִּים*, Vg: *populi*; LXX: *ἔθνη*.⁶⁸

Мимо свих народа који постоје на земљи („*παρὰ πάντα τὰ ἔθνη ὅσα ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς*“ Понз 7, 6⁶⁹), само је Израил Божији народ („*λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἔθνων*“ (Изл 19, 5). Остали народи су *ἔθνη* (Понз 4, 27; 18, 9) којима такође царује Јахве – „цар народа“ („*βασίλευ τῶν ἐθνῶν*“ Јер 10, 7). Дакле Израљ је са социолошког аспекта такође *ἔθνος* који благовољењем Божијим склапа завет са Њим и постаје Његов народ – *λαός*.

Међутим, не постоји довољно текстуалних нити материјалних споменика да би се конкретније одредиле карактеристике етничности Израиљаца пре периода монархије.⁷⁰ Оно што знамо на основу Мернептахове стеле је да је ентитет под називом Израил постојао негде у Палестини крајем Бронзаног доба (друга половина 13. века пре Хр.).⁷¹

Ипак, може се рећи да је древни Израил поседовао одређене карактеристике нације:

⁶⁷ Frank Grusemann, “Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel’s Self-definition in the Genealogical System of Genesis”, in *Ethnicity and the Bible*, ed. Mark G. Brett (Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002), 68–70.

⁶⁸ Драган Радић, „Црква и нација – рецепција старозаветних појмова изабрани народ и народ Божији у новозаветним текстовима и у савременом контексту“, у *Европа и хришћанске вредности: путеви библијске рецепције*, пр. Ненад Божовић и Владан Таталовић (Београд: 2020), 102; Duane L. Christensen, “Nations”, in *The Anchor Bible Dictionary vol. 4 (K-N)*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 1037; Xavier Léon-Dufour, ed., *Rječnik biblijske teologije*, preveo Mate Križman (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1980), 629–30; N. Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, in *The New International Dictionary of New Testament Theology vol. II*, translated from German, ed. Colin Brown (Michigan: The Zondervan Corporation, 1976), 790.

⁶⁹ Старозаветни цитати према Henry Barclay Swete, ed., *Greek Old Testament according to the Septuagint* (Cambridge: University Press, 1901–1907).

⁷⁰ Diana Edelman, “Ethnicity and Early Israel”, in *Ethnicity and the Bible*, ed. Mark G. Brett (Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002), 25–56.

⁷¹ Grusemann, “Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel’s Self-definition in the Genealogical System of Genesis”, 68–70.

1. *Заједничко порекло*, или како би савремени социолози то назвали: мит о заједничком пореклу.⁷² Израилски народ је веровао у своје заједничко порекло од Авраама.

2. *Заједница институција*. Породице и кланови су чинили 12 племена – основне ћелије унутрашње политичке структуре Израиља. Првобитна конфедерација 12 племена (Изл 24, 4; ИсНав 24) биће замењена монархијом (2Сам 2, 4; 5, 3). Међутим у оба политичка уређења истоветан дух у праву и обичајима био је очуван јединственим Законом даним Мојсију на Синају.

3. *Заједничка судбина*. Кохезивни фактор овог народа чинила је и заједничка судбина: најпре номадски живот, потом ропство, избављење из истог и потоње лутање по пустињи, освајање обећане домовине, процват и цепање државе, пропаст исте и поновно ропство.

4. *Заједничка домовина*. Ханан је била земља израилских праотаца (Пост 23; 25, 9), обећана земља (Пост 12, 7; 13, 15) коју је Бог дао у наслеђе њиховим потомцима у сврху испуњења свог промисла. Јерусалим, који је уједно био и политичка и религиозна престоница, постаје видљиви симбол националног јединства. Некада земља пагана, постала је света земља у којој су гробови отаца и ка којој се и у расејању(=дијаспори) Јевреји окрећу на молитви (Дан 6, 11).

5. *Заједнички језик*. Језик је једна од основних компоненти националног јединства и носилац културе. Најпре је заједнички језик Израиљаца био хебрејски, да би потом у говорној сфери био замењен арамејским, у дијаспори грчким, али је хебрејски заувек остао *свети језик* на којем је записана реч Божија.

6. *Заједница вере*. Према Закону верност Јахвеу и испуњавање Његових заповести био је главни задатак сваког Израиљца. Израил је „религиозна заједница“ и у том смислу он има обресе, назнаке Цркве, иако наравно још увек није Црква у пуном смислу те речи.⁷³

У новозаветној перспективи идеја *народа Божијег* доживљава преображај. Новозаветна Црква је *нови народ Божији* који за разлику од старозаветног народа Божијег – Израиља – не поистовећује Божији народ ни са једном конкретном нацијом. За припадање овом новом народу Божијем, *новом Израилу*, било је довољно „поновно рођење“ (Јн 3, 3–7) односно крштење као изражавање слободне воље за ступање у Цркву. Сходно томе, концепт Божијег народа се у новозаветној Цркви односио на верне који су крштени, окупљени на Евхаристији, заједници која преображава све легитимне разлике које постоје у човечанству, укључујући и етницитет.⁷⁴

У Новом завету реч *ἔθνος* се појављује 162 пута, од тога 40 пута у цитатима из Старог завета. У 64 случаја овај термин означава народ у општем смислу, укључујући и Јевреје и хришћане, док су у осталим случајевима *ἔθνος* и *ἔθνη* у директној супротности са Јеврејима и хришћанима, и означавају незнабошце (нпр. у Мт 6, 32; Лк 12, 30; Лк 21, 24, итд.). На 14 места се чак и јеврејски народ назива *ἔθνος* (Лк 7, 5; 23, 2; Дап 10, 22). Посебно Јованово Јеванђеље назива Израил *ἔθνος* јер се супротстављају Христу (Јн 11, 48; 50сс; 18, 35).⁷⁵ Дакле, у највећем броју случајева *ἔθνος* је садржајно идентично са старозаветним јеврејским *gojim* – незнабошци.⁷⁶

⁷² Anthony D. Smith, “Myths of Ethnic Descent”, in *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, ed. John Stone et al. (John Wiley & Sons, 2016), 1–4.

⁷³ Léon-Dufour, ed., *Rječnik*, 631–35.

⁷⁴ Радић, „Црква и нација“, 107.

⁷⁵ Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, 793.

⁷⁶ Theodor Nikolaou, “The Term *ἔθνος* (Nation) and its Relevance for the Autocephalous Church”, *Greek Orthodox Theological Review* 45, no. 1/4 (2000): 455–56.

Са друге стране, термин *λαός* се у новозаветним списима појављује 141 пут. Иако у Новом завету *λαός* не преовлађује као израз за означавање Израјљаца као што је то био случај у Старом завету, ипак је Израил *λαός* Божији коме је он послао свог „Великог пророка“ – Исуса (Лк 7, 16; 24, 19) и кога неће одбацити (Рим 11, 1с).⁷⁷ У Матејевом јеванђељу појам *λαός* се користи за означавање оног дела јеврејског народа који не прихвата Христа као Месију, на првоме месту књижевнике и фарисеје (Мт 2, 4; 27, 1; изузетак је само 1, 21). Међутим када Матеј говори о онима који су Христа прихватили као Спаситеља и Месију, он користи израз *ἔθνος*, у множини *ἔθνη* – што је био израз који се, како смо видели, у Старом завету користио за означавање паганских народа. Тако у причи о виноградарима Христос говори да ће се Царство Божије узети од израјљског народа (*λαός*) и да ће се дати другом народу (*ἔθνει*) (Мт 21, 43). Овим се указује да и незнабошци узимају удела у благодати Христовог искуљења. Христова блага вест – Јеванђеље – упућена је свим народима (*πάσιν τοῖς ἔθνεσιν*) (Мт 24, 14). Након свог Васкрсења а непосредно пред Вазнесење на небо, Христос заповеда својим ученицима да проповедају Јеванђеље и просветле њиме „све народе“ (*πάντα τὰ ἔθνη*) (Мт 28, 19).⁷⁸

Међутим, посебно у Делима апостолским и Посланицама видимо да се почасни назив *λαός* примењује на Цркву – Нови Народ Божији. Од *ἔθνη* је Бог изабрао *λαός* за себе (Дап 15, 14). Црква је *λαός* Божији (2Кор 6, 14с). Посебно се у Посланици Јеврејима старозаветни термин *λαός* примењује на Цркву (Јев 2, 17; 4, 9; 13, 12).⁷⁹ Дакле, Вером у Христа као Господа, припадници сваког народа (*ἔθνος*) постају *λαός Θεοῦ*, без обзира на етничко порекло. Павлова изрека да у Христу „нема више Јудеја ни Јелина“ (Гал 3, 28) не значи да су у Њему укинута етничке посебности нити да су оне нешто неспојиво са хришћанством, као што ни речи „нема више мушког ни женског“ не значе да се у Христу укида полно разликовање људи.⁸⁰ Ове речи значе да ниједна карактеристика која је повезана са *овим светом* не утиче на однос људи и Бога. Хришћани су нови народ Божији, продужетак старозаветног Израјља, нови Израил, а припадност том новом народу Божијем није предодређена етничким пореклом, већ превазилази све културолошке, расне, полне, друштвене разлике (Кол 3, 11; Гал 3,28).⁸¹ Крштењем, у Христу, незнабошци добијају нови идентитет и ново порекло – постају деца Авраамова.⁸² Због тога аутор Прве посланице Петрове, говорећи о Цркви (1Пт 2, 8–10), истиче идеју посебности, али посебности не етничке, нити културолошке, већ посебности која произилази, као и у случају старозаветног Израјља, из Божијег призвања:

1Пт 2, 9-10: „Υμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες“⁸³

„А ви сте род избрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозвола из таме на чудесну светлост своју; који некад не бијасте народ, а сада сте народ Божији; који не бијасте помиловани, а сада сте помиловани“ (Превод Светог Синода СПЦ)

⁷⁷ Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, 793, 99.

⁷⁸ Радић, „Црква и нација“, 116–18.

⁷⁹ Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, 800.

⁸⁰ Клапис истиче *релациони* карактер нације као заједнице. Нација се не мора схватити као нешто аутистично, затворено у себе и окренуто себи – што је класична теорија национализма – већ да теолошко тумачење по којем је Бог свих народа један и исти ослобађа осећај националне припадности од њему инхерентног порива ка дистанцирању од других и води ка релационом односу, ка изградњи јединственог човечанства у мноштву националних различитости. У том смислу Павлове речи да „нема више Јудеја ни Јелина“ значе да етничке/националне различитости кроз Христа престају да буду баријера у односу не само са Богом, већ и са другим људима: Emmanuel Clapsis, “Ethnicity, nationalism and identity”, *The Orthodox churches in a pluralistic world* (2004): 159–73.

⁸¹ Радић, „Црква и нација“, 111–12; Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, 800.

⁸² Denise Kimber Buell, and Caroline Johnson Hodge, “The politics of interpretation: The rhetoric of race and ethnicity in Paul”, *Journal of Biblical Literature* 123, no. 2 (2004): 235–51.

⁸³ *Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 28th edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 699.

Дакле, за разлику од старозаветног Израиља, Нови Израиљ није етнички ограничен, што показује једнозначна употреба термина *λαὸς* и *ἔθνος* у овом пасусу из Друге Петрове посланице, и који су на овом месту значењски идентични управо зато што су ослобођени етничке конотације, те су као такви искоришћени за означавање заједнице људи која је у једном новом, синовском односу са Богом који се остварује утеловљењем у Христа, тј. ступањем у Цркву кроз крштење.⁸⁴

За нас је значајно да појам *ἔθνος* у Новом завету, као и у Старом завету, има и неутрално значење *народа*, односно племена. *Ἔθνη* су народи, на шта често указује додатак *πάντα* (Мт 24, 9; 28, 19; Мк 11, 17; Лк 21, 24; Рим 15, 11). Један од знакова краја света биће међусобно ратовање народа (*ἔθνος*): Мт 24, 7; Мк 13, 8; Лк 21, 10. Ксенија Магда истиче да у Посланици Римљанима термин *ἔθνη* само на једном месту недвосмислено означава незнабошце (11, 13)⁸⁵, те да се на другим местима у овој посланици овај термин легитимно може превести неутралним изразом *народи*.⁸⁶ У Откровењу Јовановом се на више места овом термину придаје неутрално значење једне људске групације. Христос је за себе искипио Цркву из свакога племена – „ἐκ πάσης...ἔθνους“ (Отк 5, 9с). Из свих племена (*ἔθνων*) ће видети мртва тела двојице сведока (Отк 11, 9), и на крају ће Христос владати народима (*ἔθνη*) гвозденом палицом (Отк 12, 5). Звер има власт над свим племенима – „ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν...ἔθνος“ (Отк 13, 7) – који су се опили страстима Вавилона (Отк 14, 8; 18, 3. 23) Свим племенима (*ἐπὶ πᾶν ἔθνος*) ће бити проповедано вечно Јеванђеље (Отк 14, 6), и на хиљаду година ће Сатани бити забрањено да их вара (Отк 20, 3). Народи (*ἔθνη*) ће донети у Нови Јерусалим своја блага (Отк 21, 24. 26).⁸⁷

Дакле, у Светом писму, како Старог тако и Новог завета, појам *ἔθνος* означава незнабошце, али и народ као групу људи, без религијске одреднице.

1.3.2. Појам *ἔθνος* код Апостолских Ученика и Светих Отаца

Појам *ἔθνος* у списима Апостолских Ученика и Светих Отаца користи се са истим двоструким значењем као и у Новом завету: у смислу *незнабожаца* и *народа*.

У *Првој Посланици Коринћанима* Климента Римског *ἔθνη* су народи које је Господ расуо по читавој земљи:

“οὗτω γὰρ γέγραπται: Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὄρια ἔθνων κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. ἐγενήθη μερίς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ. καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει: Ἰδοὺ, κύριος λαμβάνει ἑαυτῷ ἔθνος ἐκ μέσου ἔθνων, ὡσπερ λαμβάνει ἄνθρωπος τὴν ἀπαρχὴν αὐτοῦ τῆς ἄλλω· καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἄγια ἄγιων.” (XXIX, 3)⁸⁸

„Јер је тако написано: Када је Вишњи раздељивао народе, када расејаваше синове Адамове, постави границе народима према броју анђела Божијих. (Тада) постаде удео Господњи народ његов Јаков, део наслеђа његова Израиљ“. И на другом месту говори: „Ево, Господ узима себи

⁸⁴ Радић, „Црква и нација“, 119.

⁸⁵ У питању је Павлово иронично изражавање, јер су га хришћани пореклом из паганства почели доживљавати и хвалити се њиме као искључиво својим апостолом и притом веровали да је Бог одбацио јеврејски народ. Дакле Павле на овом месту изражава схватање својих рецепијената: Ksenija Magda, “Ἐθνῶν ἀπόστολος—A Case for Translating ἔθνη in Romans Consistently as ‘Nations’”, *Богословље* 79, no. 1 (2020): 78.

⁸⁶ Magda, “Ἐθνῶν ἀπόστολος—A Case for Translating ἔθνη in Romans Consistently as ‘Nations’”, 77–95.

⁸⁷ Bietenhard, “People, Nation, Gentiles, Crowd, Citty“, 793, 795.

⁸⁸ Andreas Lindemann, Henning Paulsen, hg., *Die Apostolischen Väter: griechischdeutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker* (Tübingen: JCB Mohr, 1992), 112

народ између народа, као што човек узима првину своју са гумна; и изаћи ће из народа тога Светиња над светињама⁸⁹

И на неким другим местима чини се да се овај термин подједнако исправно може превести и као *народи* и као *незнабошци*:

“Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν” (Наслов *Учења Дванаесторице Апостола*)⁹⁰ – „Наука Господња народима/незнабошцима преко Дванаесторице Апостола“

“Οὐ ξένα ὀμιλῶ οὐδὲ παραλόγως ζητῶ, ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητῆς γίνομαι διδάσκαλος ἔθνῶν” (*Посланица Диогнету* XI, 1)⁹¹ – „Јер не говорим нешто страно, нити тражим нешто неразумно, него поставши ученик Апостола, постајем учитељ народā (ἔθνῶν=незнабожаца)⁹²

“τὰ ἔθνη γὰρ ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει· ἔπειτα καταμαθόντα τὰ ἔργα ἡμῶν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄζια τῶν ῥημάτων ὧν λέγομεν, ἔνθεν εἰς βλασφημίαν τρέπονται, λέγοντες εἶναι μῦθόν τινα καὶ πλάνην” (Друга Посланица Коринћанима Светог Климента Римског XIII, 3)⁹³ – „Јер народи (=τὰ ἔθνη, незнабошци), слушајући из уста наших речи Божије, диве (им) се као добрим и узвишеним; затим када упознају дела наша да она нису достојна ових речи које говоримо, одмах се обрћу на хуљење, говорећи да је (све то) неки мит и обмана⁹⁴

У појединим случајевима, пак, једини логичан превод је *незнабошци*:

“τὴν οὖν πολυτέλειαν τῶν ἔθνῶν μὴ πράσσετε· ἀσύμφορον γὰρ ἔστιν ὑμῖν τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ” (Јермин *Пастир*, Приче I, 10)⁹⁵ – „Немојте, дакле, стварати (=куповати) раскош незнабожачку, јер је то штетно вама слугама Божијим⁹⁶

“τὰ δὲ ἔθνη καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ, ἃ εἶδες τὰ δένδρα τὰ ξηρά, τοιοῦτοι εὐρεθήσονται ξηροὶ καὶ ἄκαρποι ἐν ἐκείνῳ τῷ αἰῶνι καὶ ὡς ξηρὰ ξύλα κατακαυθήσονται καὶ φανεροὶ ἔσονται, ὅτι ἡ πράξις αὐτῶν πονηρὰ ἐγένετο ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν. οἱ μὲν γὰρ ἁμαρτωλοὶ καήσονται, ὅτι ἡμαρτον καὶ οὐ μετενόησαν· τὰ δὲ ἔθνη καήσονται, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν κτίσαντα αὐτούς” (Јермин *Пастир*, Приче IV, 4)⁹⁷ – „А незнабошци и грешници, суво дрвеће које си видео, наћи ће се такви суви и бесплодни у ономе веку, и као сува дрва сагореће, и биће обелодањени, јер је дело њихово било зло у животу њиховом. Грешници ће, дакле, сагорети јер су сагрешили а нису се покајали; а незнабошци ће сагорети што не познаше Творца свога⁹⁸

“ὁ δὲ Πολύκαρπος ἐμβριθεὶ τῷ προσώπῳ εἰς πάντα τὸν ὄχλον τὸν ἐν τῷ σταδίῳ ἀνόμων ἔθνῶν ἐμβλέψας καὶ ἐπισείας αὐτοῖς τὴν χεῖρα, στενάξας τε καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· Αἶρε τοὺς ἀθέους” (*Страдање Светог Поликарпа* IX, 2)⁹⁹ – „А Поликарп потрешенога лица погледа сву масу незаконних незнабожаца на стадиону и махнувши им руком, уздахну и погледа на небо, па рече: 'Уништи безбожнике!¹⁰⁰

“μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται” (Свети Игњатије Антиохијски, *Посланица Тралијанцима* VIII, 2)¹⁰¹ – „Не дајите повода незнабошцима, да не би, због малобројних неразумника, ружило се све у Богу мноштво (верних)¹⁰²

“ἵνα ἄρη συσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ” (Свети Игњатије Антиохијски,

⁸⁹ Атанасије Јевтић, *Дела апостолских ученика* (Врњачка бања; Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивога, Браћа Станишићи, Никшић, 2002), 189.

⁹⁰ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 4.

⁹¹ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 320.

⁹² Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 422.

⁹³ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 166.

⁹⁴ Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 218.

⁹⁵ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 426, 428.

⁹⁶ Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 355.

⁹⁷ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 434.

⁹⁸ Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 358.

⁹⁹ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 270.

¹⁰⁰ Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 286.

¹⁰¹ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 204.

¹⁰² Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 251.

Посланица Смирњанима I, 2)¹⁰³ – „Да би васкрсењем „уздигао знак“ у векове за своје свете и верне, било (да су) међу Јудејима, било међу незнабошцима, у једном телу Цркве своје“^{104 105}

Двочасна употреба овог термина присутна је и код потоњих хришћанских писаца и Светих Отаца Цркве: Иринеја Лионског,¹⁰⁶ Оригена,¹⁰⁷ Атанасија Великог,¹⁰⁸ и других.¹⁰⁹

Карактеристичан је, због наизменичне употребе термина *ἔθνος* и *λαός*, одељак из беседе Светог Василија Великог на 32. псалом:

“*Μακάριον τὸ ἔθνος οὗ ἐστὶ Κύριος ὁ Θεὸς αὐτοῦ, λαὸς ὃν ἐξελέξατο εἰς κληρονομίαν ἑαυτῶ. Οὐδεὶς μακαρίζει τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, ἀλλὰ τὸν λαὸν τὸν ἀπὸ πάντων τῶν λαῶν ἀριστίνδην ἐξελεγμένον. Ἡμεῖς γάρ ἐσμεν τὸ ἔθνος, ὃν ἐστὶ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν· ἡμεῖς ἐσμεν καὶ λαὸς ὃν ἐξελέξατο εἰς κληρονομίαν ἑαυτῶ· ἔθνος μὲν, διὰ τὸ ἀντὶ τοῦ ἀποβληθέντος λαοῦ προσκληθῆναι*”¹¹⁰

„Блажен је народ коме је Господ Бог његов, народ којег је изабрао за наслеђе себи. Нико не назива блаженим народ јудејски, већ народ који је по превасходству изабран између свих народā. Ми смо народ, коме је Господ Бог наш; ми смо и народ кога је изабрао за наслеђе себи; народ смо, јер смо уместо одбаченог народа призвани“

На овом примеру се види у којој мери значење ових термина зависи од контекста. Хришћани су народ (*ἔθνος*) јер су од мноштва народа(=незнабожаца) призвани, али су и (нови) Народ (*λαός*) Божији, Народ који је препознао у Христу обећаног Месију. Идентитет, или *лаицитет* тог Новог Народа Божијег не почива на биолошком пореклу нити на етничкој припадности, већ на вери у Христа као Месију, на крштењу као утеловљењу у Цркву која је Тело Његово, и практичном испуњавању залога крштења – светих јеванђељских врлина.

1.3.3. Појам *ἔθνος* у канонским правилима

У канонском предању Цркве мноштво текстова садржи појам *народ*. То је разумљиво с обзиром на то да је сама Црква заједница људи – народа – који верује у Христа и да су, с друге стране, канонска правила „закон Духа живота у Христу Исусу“ који уређују живот у Дому Божијем – Цркви.¹¹¹

¹⁰³ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 226.

¹⁰⁴ Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 259.

¹⁰⁵ За још релевантних примера из дела Апостолских Ученика видети: Edgar Johnson Goodspeed, *Index patristicus, sive, Clavis patrum apostolicorum operum: ex editione minore Gebhardt, Harnack, Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfoot admissis* (Leipzig: JC Hinrichs, 1907), 65 и у Geoffrey William Hugo Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexicon* (Clarendon Press, 1961), 407.

¹⁰⁶ Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis, *Contra haereses II*, 32, 4: “οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ Ἐκκλησία παρὰ Θεοῦ λαβοῦσα, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἐκάστης ἡμέρας ἐπ’ εὐεργεσία τῇ τῶν ἔθνων ἐπιτελεῖ” (PG 7, 829–30) – „Не могу се пребројати дарови које је Црква, по свему свету расејана примила од Бога, у име Исуса Христа, распетог у време Понтија Пилата, (и које) сваког дана зарад добробити народā раздељује“

¹⁰⁷ Origenis, *Contra Celsum VI*, 80: “ἔθνη Χαλδαίου” – „Халдејци/народ Халдејаца“; “τὸ Αἰγυπτίων ἔθνος” – „Египћани/народ Египћана“ (PG 11, 1420)

¹⁰⁸ Athanasius Alexandrinus, *Exposition in psalmum 45*: “Τὴν τῶν ἔθνων κλησιν ὁ παρὼν κατασημαίνει ψαλμὸς, καὶ τῶν νοητῶν ἐχθρῶν ἐκβολὴν, καὶ τὴν κάθειρξιν αὐτῶν τὴν ἐν τῇ ἀβύσσῳ” (PG 27, 213) – „Овај псалом указује на призивање незнабожаца, на одбијање мислених непријатеља, и на њихово затварање у бездан“; “Ἐταράχθησαν ἔθνη, ἐκλίναν βασιλεῖαι. Ἐπολέμησαν μὲν, φησὶν, κατὰ τῆς Ἐκκλησίας τὰ ἔθνη· ἀλλ’ ὅμως ἐκλίναν αὐτῶν οἱ βασιλεῖς, τουτέστιν ἤττηνται καὶ πεφεύγασιν· ἀλλ’ ὕστερον ἔκαμψαν καὶ αὐτοὶ τῷ Χριστῷ ἀχένα.” (PG 27, 216) – „Смутеше се незнабошци, падоше царства. Заратили су, кажу, против Цркве незнабошци; али ипак падоше њихови цареви, то јест били су побеђени и побегли су; али су потом и сами савили врат пред Христом.“

¹⁰⁹ За више примера видети: Nikolaou, “The Term *ἔθνος*“, фусноте 15–30.

¹¹⁰ Βασιλείου Καππαδοκίας, *ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΛΒ΄ ΨΑΛΜΟΝ*, PG 29, 341

¹¹¹ Јевтић, „О Тајни Цркве Христове: о канонима и канонском предању“, у *Свештени канони Цркве*, 9.

У већини случајева у тексту канонских правила за верујући народ се користи термин *λαός*. Епископи, презвитери, ђакони и остали клирици треба да пазе да не постану „узрок штете народу (τῷ λαῷ)“ (Ап. к. 8).¹¹² Епископ је онај коме је поверен народ Господњи („ὁ πεπιστευμένος τον λαὸν τοῦ Κυρίου“ Ап. к. 39)¹¹³ и старање о народу („φροντίδα τοῦ λαοῦ“ Ап. к. 36).¹¹⁴ Епископи и презвитери не смеју занемаривати клир или народ („ἀμελῶν τοῦ κλήρου ἢ τοῦ λαοῦ“ Ап. к. 58)¹¹⁵ или чинити нешто на његову штету („ἐπὶ λύμῃ τοῦ λαοῦ“ Ап. к. 60).¹¹⁶ Хришћанин који није клирик је *лаик* (*λαϊκός*; Ап. к. 84).¹¹⁷

На исти начин се означава верни народ и у канонима Првог и Другог васељенског сабора. Они који су без велике претње одступили од вере у време Ликинијевог гоњења, као завршни чин своје епитимије треба да две године учествују са народом („τῷ λαῷ“) у молитвама, без Причешћа (I Вас. 11).¹¹⁸ Они који лажно оптужују православне епископе изазивају неред код „мирољубивог народа“ („εἰρηνεύοντων λαῶν“ II Вас. 6).¹¹⁹

У поздравној речи коју су Оци Петошестог васељенског сабора упутили цару Јустинијану Новом (685–95; 705–11) похваљују га као некога коме је сам Бог поверио службу утврђивања у вери „подручних му народа“ („τῶν ὑπο χεῖρα λαῶν“).¹²⁰ И у правилима овог Петошестог, и потоњег Седмог васељенског сабора, *λαός* доминира као термин за означавање верног народа (VI Вас. 1, 12, 33, 39; VII Вас. 2).¹²¹ Изузетак је 16. правило Петошестог сабора у којем се користи термин *το πλῆτος*.¹²²

Исти је случај и у канонима Помесних сабора. Епископи, презвитери, и ђакони не треба да чине било шта на развраћање народа („ἐπὶ διατροφῇ τῶν λαῶν“ Ант. 1).¹²³ Они који не учествују заједно са народом („ἅμα τῷ λαῷ“) у молитвама или се одвраћају од Светог Причешћа бивају одстрањени из Цркве (Ант. 2).¹²⁴ Макар му и народ („ὁ λαός“) одобравао епископ, не може без одлуке Сабора заузети неку епархију (Ант. 16).¹²⁵ И у другим канонима Антиохијског сабора користи се овај израз (Ант. 17, 18, 21, 24).¹²⁶

У канонима 2. и 6. Сардичког сабора користи се израз *το πλῆτος*.¹²⁷

Има случајева где се термин *λαός* користи за означавање народа у општем смислу. На првој седници Картагинског сабора помиње се „Фавстин, епископ Пикена, народа потентинског, земље италијанске“ („Φαυστῖνος ἐπίσκοπος Πικένου, τοῦ λαοῦ τοῦ Ποτεντίνου, τῆς Ἰταλῶν χώρας“).¹²⁸ У другом канону Оци једног од Картагинских сабора говоре да ће народе Божије („τοὺς λαοὺς τοῦ Θεοῦ“) научити онако како су они сами од Отаца пре њих научени.¹²⁹ У одлукама овог Сабора појављују се као термини за народ још и *ὁ δῆμος* (Карт. 16), *το πλῆτος* (Карт. 53, 83, 98, 118, 120), и *ὁ ὄχλος* (Карт. 98).¹³⁰

¹¹² Σύνταγμα II, 12.

¹¹³ Σύνταγμα II, 54.

¹¹⁴ Σύνταγμα II, 48.

¹¹⁵ Σύνταγμα II, 75.

¹¹⁶ Σύνταγμα II, 77.

¹¹⁷ Σύνταγμα II, 108.

¹¹⁸ Σύνταγμα II, 139.

¹¹⁹ Σύνταγμα II, 180.

¹²⁰ Σύνταγμα II, 297.

¹²¹ Σύνταγμα II, 305, 330, 379, 395, 561.

¹²² Σύνταγμα II, 340.

¹²³ Σύνταγμα III, 123.

¹²⁴ Σύνταγμα III, 126.

¹²⁵ Σύνταγμα III, 454.

¹²⁶ Σύνταγμα III, 158–59, 164, 166.

¹²⁷ Σύνταγμα III, 231, 243.

¹²⁸ Σύνταγμα III, 288.

¹²⁹ Σύνταγμα III, 300.

¹³⁰ Видети Σύνταγμα III.

У канонима Светих Отаца доминантан је термин *λαός* за хришћански народ: Григ. Неок. 2, Атан. В. 3 (неки од епископа који су отпали у аријанску јерес су то учинили јер су „рађе изабрали да пристану на насиље и поднесу терет, него да народе (λαούς) (Црквене) изгубе“),¹³¹ затим Вас. В. 22, 75, 85, 88, Теоф. Ал. 2, 7, 14, Кир. Ал. 4.¹³² У Посланици патријарха цариградског Тарасија папи Адријану о симонији наилазимо на следеће речи:

„Таύτης γὰρ μετὰ τῶν συστοιχούντων αὐτῇ ἐξαιρουμένης ἐκ τοῦ περιουσίου λαοῦ, τοῦ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ κεκλημένου καὶ δωρεὰν τυχόντος τῆς ἀπολυτρόσεως πάντα τὰ τῆ κακία συνελόμενα μιάσματα πρόρριζον συνεκτιμηθήσονται, καὶ οἱ ἱερεῖς ὡς φοῖνιξ ἀνθήσουσι, Χριστοῦ εὐωδίαν τοῖς σωζομένοις ἐμπνέοντες, καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐπινικίως προσάδοντες. Περιεῖλε Κύριος ἐκ σοῦ τὰ ἀδικήματά σου.“¹³³

„Јер након што се ова (симонија, прим. аут.) заједно са пратиоцима њеним истреби из изабраног народа (περιουσίу λαοῦ), који је назван по имену Христовом, и добио дар искупљења, све ће се прљавштине које прате ово зло из корена истребити, и свештеници ће као палма процветати, Христов миомир спасаванима одишући, и заједно са Црквом појући победну песму: 'Уклони Господ од тебе неправде твоје'“¹³⁴

Док се, дакле, за означавање верног народа готово искључиво користи термин *λαός*, термин *ἔθνος* се повезује са незнабожачким, односно варварским народима. Тако се у другом правилу Другог васељенског сабора говори о управљању Црквама које се налазе међу *варварским народима* – „βαρβαρικοῖς ἔθνεσι“.¹³⁵ У 49. Карт. говори се да су поједине Цркве у опасности од варварских народа – „βάρβαρα ἔθνη“.¹³⁶ Постоји велики број примера за овакву употребу термина *ἔθνος*: Ап. 71: „ἰερὸν ἔθνων“ – „свителиште незнабожачко“;¹³⁷ Ап. 80 и I Вас. 2: „Τὸν ἐξ ἔθνικοῦ βίου προσελθόντα“¹³⁸ – „онај који је дошао из незнабожачког живота“; VI Вас. 1: „...ἔθνικῆς ἑτεροθείας“¹³⁹ – „...незнабожачког инобоштва“; VI Вас. 37: „ἔθνικὴν ἐπήρειαν“ – „незнабожачка обест“;¹⁴⁰ VI Вас. 77: „Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοῦς, ἢ κληρικοῦς, ἢ ἀσκητὰς, ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι: οὐδὲ πάντα Χριστιανὸν λαϊκόν· αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν“¹⁴¹ – „Да не треба свештенослужитељи, или клирици, или подвижници (=монаси) да се купају у купатилу заједно са женама; нити ико од лаика хришћана, јер је то прва осуда од стране незнабожаца“¹⁴²; Анк. 7: „Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἔθνικῇ ἑορτῇ, ἐν τόλῳ ἀφορισμένῳ τοῖς ἔθνικοῖς...“¹⁴³ – „За оне који су учествовали у гозби на незнабожачки празник, на месту одређеном за незнабошце...“;¹⁴⁴ Лаод. 39: „Ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἔθνεσι συνεορτάζειν, καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν“¹⁴⁵ – „О томе да не треба празновати са незнабошцима, нити учествовати у безбожништву њиховом“; Карт. 60: „Κακεῖνο ἔτι μὴν δεῖ αἰτῆσαι παρὰ τῶν Χριστιανῶν βασιλέων, ἐπειδὴ παρὰ τὰ θεῖα παραγγέλματα ἐν πολλοῖς τόποις συμπόσια οὕτως ἐπιτελοῦνται, ἐκ τῆς ἔθνικῆς πλάνης προενεχθέντα...“¹⁴⁶ – „И ово још треба тражити код хришћанских царева: пошто се, противно Божанственим заповестима, у многим местима тако гозбе, које су претходно уведене из незнабожачке заблуде...“;¹⁴⁷ Карт. 79:

¹³¹ Σύνταγμα IV, 83; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 452.

¹³² Видети Σύνταγμα IV.

¹³³ Tarasius Constantinopolitanus Patriarcha, *Epistola III*, PG 98, 1452.

¹³⁴ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 560.

¹³⁵ Σύνταγμα II, 170.

¹³⁶ Σύνταγμα III, 423.

¹³⁷ Σύνταγμα II, 91.

¹³⁸ Σύνταγμα II, 103, 116.

¹³⁹ Σύνταγμα II, 302.

¹⁴⁰ Σύνταγμα II, 388.

¹⁴¹ Σύνταγμα II, 483-84.

¹⁴² Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 184.

¹⁴³ Σύνταγμα III, 35-36.

¹⁴⁴ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 226.

¹⁴⁵ Σύνταγμα III, 206.

¹⁴⁶ Σύνταγμα III, 465.

¹⁴⁷ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 347.

„...διὰ τὴν ἀλαζόνα τῶν αἰρετικῶν καὶ ἔθνικῶν ἐπιγαυρίασιν“¹⁴⁸ – „...због хвалисања јеретика и горђења незнабожаца“; Вас. В. 81: „ὄρκους ἔθνικούς“ – „незнабожачке заклетве“, итд.¹⁴⁹

Дакле, у Светом писму, делима Светих Отаца и у канонима Цркве, термин *ἔθνος* означава, углавном, или незнабошце или народ генерално. Поставља се питање, зашто је у једном од темељних канона црквене организације (34. Ап. к.) за верни народ, уместо доминантног термина *λαός*, искоришћен термин *ἔθνος*?

У свом коментару на овај 34. Апостолски канон, објашњавајући која су то дела која превазилазе власт првог епископа (*τὰ περιτὰ*), Валсамон говори да је реч о организацији црквеног живота у градовима који су потпали под окупацију варвара. Наиме, многи су градови остајали без епископа услед варварске најезде (*διὰ τὴν τῶν ἔθνῶν ἐπιδρομὴν*), те су поверавани предстојатељима области – митрополитима. Једна од ствари, према Валсамоновом мишљењу, коју митрополити не смеју да раде без консултација са својим саслужитељима је постављање (*ἀνάθεσις*) епископа у тим градовима.¹⁵⁰ Међутим, ово појашњење, осим што нам даје још један пример повезивања термина *ἔθνος* са варварским народима, не нуди одговор на постављено питање.

Канонска правила, као и други текстови из овог периода, нуде могућност за два начина превођења овог термина: *незнабожачки народ* и *народ* у општем смислу. У случају 34. Ап. к. свакако да прва опција отпада, јер је апсурдно говорити о било каквој јурисдикцији епископа Цркве над некрштеним незнабошцима. Са друге стране познато је да је појам *ἔθνος* заједно са термином *γένος* био карактеристичан начин да се означи један људски колектив који дели заједничко културолошко наслеђе, док је у комбинацији са етнонимом ово био карактеристичан начин да се именује један народ – *етнија*¹⁵¹ (етничка група) или већа културолошка група којој је припадало мноштво етнија (нпр. *Latinon genos*).¹⁵² Са друге стране, не постоји ниједан пример у светим канонима у ком *ἔθνος* означава територију, односно епархију. Није ни било разлога да овај термин буде коришћен у том значењу јер су у време у којем је вероватно састављана збирка под називом „Апостолски канони“ постојали други термини којима би се означила једна црквена јединица у територијалном смислу, као што су термини *ἐπαρχία* и *παροικία*. Уколико реч *ἔθνος* означава епископску епархију у 34. Апостолском правилу, остаје нејасно зашто се у истом правилу за *ἐπαρχију* користи и реч *παροικία*? Недоумица нестаје уколико се *ἔθνος* преведе са „народ“, и ако се тај избор разуме као начин да се истакне да је појам епископске јурисдикције примарно везан за народ који је он постављен да надгледа (*ἐπι-σκοπέω*), а не за територију.¹⁵³

Што се тиче Ант. 9, Оци Антиохијског сабора су већ пред собом имали каноне Првог васељенског сабора (325) који су као моделе за формирање епископске јурисдикције узели територијално-административне јединице РOMEЈСКЕ империје, те коришћење *територијалне* терминологије од стране отаца Антиохијског сабора не би требало да чуди. Ипак, то не значи да су истовремено оци овог Сабора окарактерисали формирање јурисдикција на етничким/националним основама као канонски погрешно и не-предањско.¹⁵⁴ У том смислу, савременија истраживања показују да неподударање територијалних области Римске империје са простором на којем је живела одређена етничка група не даје основу да се термини *ἐπαρχία* и *ἔθνος* сасвим изједначе. Из наведених разлога је вероватније да, када се

¹⁴⁸ Σύνταγμα III, 501.

¹⁴⁹ О осталим канонима у којима се појављују термини *ἔθνος* и *ἔθνικός* видети: Μητροπολίτης Σουηδίας Παύλος (Μενεβίσογλου), *Λεξικόν των ιερών κανόνων* (Κατερίνη: Εκδόσεις Ελέκταση, 2013), 108.

¹⁵⁰ Σύνταγμα II, 46–47.

¹⁵¹ О овом појму ће бити више речи даље у раду.

¹⁵² Ioannis Stouraitis, “Byzantine Romanness: From geopolitical to ethnic conceptions”, in *Transformations of Romanness in the Early Middle Ages: Regions and Identities*, ed. Walter Pohl, Clemens Gantner, Cinzia Grifoni and Marianne Pollheimer-Mohaupt (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2018): 135.

¹⁵³ Владимир Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, *Теолошки погледи* 45, бр. 1 (2012): 20–21.

¹⁵⁴ Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, 21.

говори о епископској јурисдикцији, употреба ових термина указује на легитимност оба модела црквене организације – територијалне и етничке.¹⁵⁵

Међутим, да ли је то довољан основ да се Црква прва три века дефинише као „духовни савез или федерација националних, самоуправних цркава“, те да се на тај начин поистовети *ἔθνος* 34. Ап. к. са националним аутокефалним Црквама, као што је то учинио Заозерски?¹⁵⁶

1.4. Етницитет као фактор епископске јурисдикције

Најпре је потребно дефинисати основне појмове *етнију/етничку групу* и *нацију*. Етнија је заједница људи који деле исту културу, обичаје, вредности, симболе, фолклор, везаност за истоветну земљу порекла. За разлику од етније, нација је и политички уједињена заједница, у великом броју случајева настала из једне или више етничких група, која има своју суверену државу. У социологији преовлађује мишљење да нације оваквог типа настају у модерном добу (крај 18. – почетак 19. века).^{157 158}

Када говоримо о православној еклисиологији, једно од основних начела је да ниједна различитост која је од овога света (пол, раса, легитимне културолошке особености) не представља препреку за утеловљење у Цркву Христову. Једна од основних карактеристика Цркве је да је она *једна* (9. члан Символа вере). Наведене различитости нису и не смеју бити препрека за јединство Цркве. Модел оваквог *јединства у различитости* – јединства Цркве и различитости хришћана у Цркви – представља однос између Оца, Сина и Светога Духа у Светој Тројици. Свака од три Личности је различита, свака поседује сопствена ипостасна својства или личне особености а опет, оне сачињавају једно савршено јединство. Различитост Личности у особености није препрека за њихово савршено јединство, већ јединство и различитост сапостоје у Тројици. Свако од три имена у Тројици има релациони карактер што значи да се идентитет једне Личности конституише само у односу са друге две Личности.¹⁵⁹ Тако и у Цркви – „један хришћанин је ниједан хришћанин“ – како каже древна хришћанска

¹⁵⁵ Александар Задорнов, „Территоријалне епархије и етничке епископије у структури црквеној организацији Првог Болгарског царства (канонички аспект)“, *Slověne= Словѣне. International Journal of Slavic Studies* 2 (2016): 126.

¹⁵⁶ Заозерски, „Точнији смисао и значење Апостолског 34–го правила,“ 779.

¹⁵⁷ Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson University Library, 1961), 9–15; Benedict Anderson, *Нација: Замисљена заједница* (Zagreb: Школска књига, 1990), 20–21; Ернест Гелнер, *Нације и национализам*, превео Машан Богдановски (Нови Сад: Матица Српска, 1997), 19, 73–74; Erik Hobsbawm, *Нације и национализам од 1780: програм, мит, стварност*, превела Светлана Николчић (Београд: Филип Вишњић 1996); Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives* (London, New York: Pluto Press, 2010), 4–5, 9–10.

¹⁵⁸ Ентони Смит је сматрао да, иако се модерна нација може посматрати као новокомпоновани појам, то ипак не значи да настанку нација није претходило вишевековни процес конституисања из њиховог првобитног језгра – етније. За Смита етнија је „именована и самодефинисана људска заједница чији чланови поседују мит о истоветном пореклу, заједничка сећања, један или више елемената заједничке културе, укључујући повезаност са територијом, и одређени степен солидарности, барем у оквиру виших слојева“ (Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism* (New York: Routledge, 2009), 27). Према Смитовом мишљењу, у већини случајева, постоји континуитет између ових премодерних етничких језгара и модерних нација. Нација је за разлику од етније политички појам. За разлику од етније која за одређену домовину, односно територију, може бити везана симболички, а да је реално не насељава, у случају нације та веза са одређеном територијом је реална: нације поседују територије. Исто тако, етније не морају поседовати закон који прописује иста права и обавезе за све припаднике, као што се то подразумева у случају нације за чије постојање је законска равноправност неопходна. Оно што је представљало заједничке кохезивне елементе у једној етници јесте: колективно име, мит о заједничком пореклу, осећај дељења заједничке историје, заједничка култура, повезаност са одређеном територијом (коју не морају поседовати, већ могу за њу само симболички бити везани), и осећај солидарности, и управо је то оно језгро на основу кога, уз дефинисане територијалне границе и стандардизовано законодавство, у већини случајева настају нације модерног доба: Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism*, 28; Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet* (Београд: Библиотека XX век, 2010), 65–71. Више о различитим теоријама о настанку нације видети у: Сава Миловановић, „Биће нације“, *Религија и толеранција* 18, бр. 34 (2020): 287–310.

¹⁵⁹ Јован Зизјулас, *Догматске теме* (Нови Сад: Беседа, 2009), 189–90.

изрека, што значи да је Црква заједница личности са свим њиховим легитимним природним разликама – полним, расним, етничким, и другим. Дакле заједница Цркве не подразумева униформност.¹⁶⁰ Ова заједница се пре свега остварује у Евхаристији *par excellence*, те није случајно да се у Православној Цркви за Евхаристију користи и израз *заједница* – *Κοινωνία*. Јер у Евхаристији верни ступају у заједницу са Богом и једни са другима. Међутим, Евхаристија не освећује само заједницу већ и различитости оних који ту заједницу чине, преображавајући различитости у благодатне дарове тако да ниједан хришћанин не може рећи другоме „не требаш ми“ (1Кор 12, 21). Због тога свака Евхаристија из које су неке личности искључене због својих специфичних разлика губи легитимитет и престаје да буде истинска Евхаристија, макар и сви остали формални услови били задовољени.¹⁶¹ Ово је важно имати у виду када се разматра питање да ли један феномен попут националности, феномен кога неизоставно прати партикуларизам, може да буде фактор црквене организације.

Западне просветитељске идеје о нацији¹⁶² у православне земље доносе православни интелектуалци који су се школовали на Западу, као што је био Адамантиос Кораис (1748–1833), који је након студија теологије у Смирни студирао медицину у Монпељеу.¹⁶³ Међутим, иако је француски тип националне идеологије иницијално утицао на балканске православне интелектуалце, немачки тип национализма више је одговарао социо-политичком контексту у ком су живели. Док је Француска у време стварања националних држава на Балкану била стабилна и оформљена држава, Немци су били политички разједињени, без јединствене државе. Политички контекст је утицао и на представе о нацији код ова два европска народа. Наиме, француска идеја нације се може сажети у изразу *jus soli* – *право земље*, а немачка у изразу *jus sanguinis* – *право крви*. Односно, код француских националиста акценат је био на заједничкој територији, што значи да је француски национализам подразумевао један над-етнички идентитет, док је у фокусу немачких националиста био управо етницитет, односно заједничка култура и порекло. Православни на Балкану су били у сличној ситуацији као Немци. Били су политички разједињени у два царства – Аустро-угарском и Османском – у којима су били мањина, и без сопствених држава. Због тога су православни са Балкана усвојили облик национализма *по пореклу*, који ће оставити трајне последице на схватања о јединству и организацији Цркве на овим просторима.¹⁶⁴

1.4.1. Етнофилетизам и Цариградски сабор 1872.

Споменути интелектуални и политички покрети и идеје, заједно са урушавањем Османске империје, довели су до прогресивног буђења националних идентитета међу јужнословенским народима у 19. веку.¹⁶⁵ Упоредо са борбом за националну, текла је и борба за црквену независност од јелинизирајућег утицаја Цариградског патријархата. Будући географски близу Истамбула, Бугари су посебно били подложни овој јелинизацији, и директнијој контроли турске власти. У Бугарској је дуго била традиција да се постављају не само грчки епископи,

¹⁶⁰ Ioannis Zizioulas, “Uniformity, Diversity and the Unity of the Church”, *Internationale kirchliche Zeitschrift* 91, no. 1 (2001): 57.

¹⁶¹ John Zizioulas, “Communion and Otherness”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994): 347–57.

¹⁶² Јоанис Кармирис сматра да је одељивање монофизитских заједница од Православне Цркве у 5. веку такође било узроковано националистичким побудама: Ioannes N. Karmires, “Nationalism in the Orthodox Church”, translated from the Greek by Steven P. Zozos, *The Greek Orthodox Theological Review* 26, no. 3 (1981): 172.

¹⁶³ Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, translated by Peter Chamberas and Norman Russell (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2006), 143; Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies: The unorthodoxies of the Church coerced* (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 109–10, 158–59.

¹⁶⁴ Hovorun, *Political Orthodoxies: The unorthodoxies of the Church coerced*, 160–61; Cyril Hovorun, “Nation-Building Versus Nationalism: Difficult Dilemmas for the Church”, *ICOANA CREDINTEI. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research* 6, no. 11 (2020): 9–10; Eriksen, *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*, 144.

¹⁶⁵ Dragica Tadić-Papanikolaou, “The Construction of the National Idea and Identity through Ecclesiastical Narratives,” *St Vladimir’s Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 395–96.

тзв. *фанариоти*,¹⁶⁶ већ и свештеници. Богослужење на словенском језику, и уопште словенска писменост, су систематски потискивани, док су грчки језик и култура пропагирани од стране фанариотских епископа. Често се и исповест морала обављати уз помоћ тумача, јер епископи и свештеници нису знали говорни језик Бугара. Порези које су наметали епископи фанариоти били су у појединим местима дупло већи од пореза који су се плаћали Османској држави.¹⁶⁷

На Васкрс 3. априла 1860. године бугарски епископ Иларион Макариополски је на месту где треба да се помене надлежни епископ, у овом случају васељенски патријарх, изоставио његово име и уместо њега је споменуо султана. Ово је фактички било изрицање непризнавања патријархове јурисдикције односно проглашење црквене независности. Патријаршија је реаговала тако што су, уз помоћ Порте, ухапшени предводници раскола: Иларион, Авксентије Велешки, и Пајсије Пловдивски. Њих тројица су послани у егзил наредне године.¹⁶⁸

Међутим овој потез је још више појачао захтеве Бугара за одвајањем од Патријаршије. Иако мале, судећи по нанетој штети, две побуне Бугара 1867. године, подстакле су Порту да промени свој став према њиховим захтевима, поготово услед промовисања идеје балканског савеза од стране српског кнеза Михајла Обреновића.¹⁶⁹

Будући да преговори између грчке и бугарске стране нису довели до задовољавајућег решења за обе стране, султан је покушао да оконча неповољне по царство нереди ферманом о оснивању Бугарског егзархата од 11. марта 1870. Према овом ферману,¹⁷⁰ на челу Егзархата се налазио егзарх кога је бирао синод којим би он потом председавао. На богослужењима је егзарх морао помињати цариградског патријарха и од њега примати свето миро, али је у свим питањима интерне администрације новостворена црквена организација била аутономна. Један од најконтроверзнијих елемената овог фермана, са еклисиолошког аспекта, био је пропис члана 10 према коме се јурисдикција Егзархата могла ширити уколико се две трећине становништа неког места одлучи за то.¹⁷¹ Дакле, Егзархат је био основан на етничкој, а не на територијалној основи.¹⁷²

Године 1872. егзархатски синод је изабрао митрополита Антима Видинског за егзарха, без сагласности цариградског патријарха. Одговор Цариградске патријаршије на *бугарски раскол* дошао је септембра исте 1872. године, када је сабор у Цариграду осудио *филетизам* (φυλετισμός¹⁷³) – или како је познатије *етнофилетизам* односно *племенство* – тј. племенска надметања и раздоре у Цркви Христовој.¹⁷⁴ Тако је запечаћен раскол који ће бити превазиђен тек 1945. године признавањем аутокефалног статуса Бугарској Цркви од стране Цариградске патријаршије.¹⁷⁵

Међутим, на Цариградском сабору 1872. године није осуђено истицање националног карактера једне Цркве, односно епископске јурисдикције, већ групашење и стварање раскола

¹⁶⁶ Према кварту Фанар у Истамбулу где је око 1600. год. премештено седиште Цариградског патријарха: Јов Геча, „Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји“, *Саборност* 9 (2015): 31.

¹⁶⁷ R. J. Crampton, *Bulgaria. The Oxford History of Modern Europe* (New York: Oxford University Press, 2007), 64–6.; Philip Walters, “Notes on Autocephaly and Phyletism“, *Religion, State & Society* 30, no. 4 (2002): 360.

¹⁶⁸ Crampton, *Bulgaria*, 71

¹⁶⁹ Crampton, *Bulgaria*, 77

¹⁷⁰ Текст фермана видети у Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју* (Београд: Центар за хришћанске студије, 2016), 464–67.

¹⁷¹ Члан 10: „...Осим горе побројаних и по имену споменутих места, ако би становници других места који исповедају православну веру хтели једнодушно или најмање две трећине домова да се потчине Бугарском егзархату и ако се, после проверавања, утврди да је то праведно, њихова се молба мора прихватити...“; Поповић, *Извори*, 466.

¹⁷² Crampton, *Bulgaria*, 77–78; Leften S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*. (New York: Rinehart & Company, Inc., 1958), 373–74.

¹⁷³ “Ορος τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς 16ης Σεπτεμβρίου 1872.”, приступљено 30. јануара 2023., http://users.sch.gr/markmarkou/1871_1900/1872/oros1872.htm

¹⁷⁴ Орос Цариградског сабора из 1872. у преводу на српски видети у: Поповић, *Извори*, 475–77.

¹⁷⁵ Crampton, *Bulgaria*, 79.

на тој основи,¹⁷⁶ и схватање да је национална особеност довољан услов за стицање црквене аутокефалије, без сагласности мајке Цркве. Да Сабор није осудио сам појам *националних Цркава* показује чињеница да је 1945. Цариградска патријаршија васпоставила *Бугарски егзархат*, а не Православни егзархат у *Бугарској*.¹⁷⁷ Дакле васпостављена је црквена структура са нагласком у њеном називу на националну, не на територијалну одредницу.¹⁷⁸

Класична теорија националности истицала је њен конфронтистички и партикуларистички аспект. Према класичној теорији, сваки национализам доводи до супротстављања *нас* и *њих*, и ту је корен проблема у односу националистичке идеологије и хришћанства. Уколико се пренесе на црквену раван, таква свест доводи до схватања *наше* и *њихове* Цркве као независних, самодовољних ентитета. Управо из разлога што је оваква свест некомпатибилна са православном евхаристијском еклисиологијом, православна Црква је на Сабору у Цариграду 1872. осудила свако цепање јединственог тела Цркве на националним основама као филетизам или етнофилетизам што представља заснивање Цркве на етничкој/националној основи, искључиво за припаднике једног етничитета/народа/нације. Осудом етнофилетизма Православна Црква је показала да идолизација нације никада није имала основа у Њеној теологији. Кроз адорацију нације национализам постаје супстрат религије, истовремено и плодно тле за тоталитаризам, антагонизам и мржњу.¹⁷⁹ Поред тога, етнофилетизам представља негирање *католичанскости* сваке помесне (=локалне) Цркве. Католичанска Црква – што значи потпуна Црква а не фрагмент Цркве, Тело Христово а не само део Тела – је свака помесна (=локална) евхаристијска заједница коју предводи један епископ, и као таква она треба да буде отворена за *све* православне хришћане дотичног локалитета.¹⁸⁰

Међутим, истицање националног елемента ни у друштвеним односима, а ни у Цркви, не имплицира нужно конфронтацију. Код појединих теоретичара националне идеологије, борба за слободну отаџбину – слободну нацију – представљала је борбу за природну слободу и достојанство човека, јер је слободна отаџбина оквир за практиковање тих слобода и права.¹⁸¹ На сличан начин се може сагледавати жеља за националном Црквом и националном јерархијом. Шмеман је то сумирао на следећи начин:

¹⁷⁶ У истом смислу у ком стварање завереничких група против епископа забрањује и 18. канон Халк.: „Преступ завере и групашење, сасвим је забрањено спољним (=грађанским) законима, а тим више је потребно забранити да то бива у Цркви Божијој. Ако се, дакле, неки клирици или монаси нађу у завери или групашењу, или да плету замке епископима, или (својим) са клирицима, нека буду сасвим свргнути из свога чина“: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 114.

¹⁷⁷ И у Томосу о васпостављању Српске патријаршије 1922. користи се назив „Српска Црква“ а не „Црква у Србији“: “Αὐτοκέφαλος Ἡνωμένη Ὁρθόδοξος Σερβική Ἐκκλησία τοῦ Βασιλείου τῶν Σέρβων, Κροατῶν καὶ Σλοβένων” (“Πατριαρχικός καὶ Συνοδικός Τόμος. Περί χειραφετήσεως τῶν εἰς τὴν Σερβικὴν Ἐκκλησίαν περιελθουσῶν ἰ. Μητροπόλεων τοῦ Οἴκ. Ἐρόνου καὶ τῆς ἀναγνωρίσεως τῆς γενομένης Ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητος”, приступљено 30. јануара 2023., http://users.sch.gr/markmarkou/1901_1930/1922/tomos_serb_1922.htm?fbclid=IwAR2-Ji4-4NEaUAeh2RH2Vg8ZhvIkaYINCf6nCAxn5PuSqB7nQz4ENxDF7w; „Томос васељенског патријарха Мелетија IV и Светог синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 19. фебруара 1922. године“, у *Српска православна Црква 1920–1970: споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије*, ред. одбор: митрополит дабро-босански Владислав, Рајко Д. Веселиновић, Благота Гардашевић, Љубомир Дурковић-Јакшић, Душан Кашић, Милисав Протић (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне Цркве, 1971), 30–31).

¹⁷⁸ Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, 26–28.

¹⁷⁹ Nicholas Loudovikos, “Nations in the Church: towards an eschatological political anthropocentrism?”, *International journal for the Study of the Christian Church* 12, no. 2 (2012): 142.

¹⁸⁰ Јован Мајендорф, „Католичанскост Цркве“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 75–76.

¹⁸¹ Симић увиђа један реципроцитет између припадника отаџбине и саме отаџбине код неких националних идеолога 19. века: „Љубав отаџбине према својој деци поређена је са хришћанском amor Dei: Божја љубав је љубав коју Бог ствара у људским срцима кроз љубав коју они осећају према њему. Та љубав иде од целине према деловима и ствара љубав која се шири у супротном смеру, од делова према целини. Исто тако, отаџбина може побудити љубав појединца кроз љубав коју она усмерава ка њему“: Владимир Симић, *За љубав*

„Зар није очигледно да је за огромну већину православних, било појединаца или Црква, сама реч „православан“ практично бесмислена и апстрактна уколико јој се не да супстанца придевима који су, иако формално припадају категоријама „света“, нераздвајни од православног хришћанског искуства „Цркве“, и у суштини изражавају то искуство. Грчки, руски, српски...Ови придеви превазилазе, у њиховој црквеној употреби, пуки национализам, схваћен као природну приврженост и заинтересованост за судбине нације, државе, културе.“¹⁸²

С обзиром на то, истицање националног елемента у Цркви не мора у сваком случају подразумевати филетизам, јер је јерес филетизма, као што је конкретно и речено у Оросу Сабора 1872, стварање раскола на националној основи.

1.4.2. Национални идентитет са библијског аспекта

Библијски наратив о расипању језика и народа по читавој земљи показује да је феномен етничког плурализма израз Божије воље.¹⁸³ Основа за постојање нација би се могла наћи у Божијој вољи о културно хетерогеном човечанству, као што показује прича о Вавилонској кули. Будући да се језик у Библији поистовeћује са етничком припадносту, раздвајање говорних језика о ком је реч у 11. глави Књиге постања се може окарактерисати као акт раздeљивања првобитно културно хомогеног човечанства на мноштво етничких група.¹⁸⁴ У савременом православном богословљу постоји тренд који Лудовикос назива „етно-нихилизмом“ и подразумева осуду националности, схватање да иста треба да буде превазиђена још у овом веку у Цркви, а у име „есхатолошке универзалности“.¹⁸⁵ Међутим, православна есхатологија не подразумева екстатично, платонистичко превазилажење(=одбацивање) националности већ њен преображај, најпре сада и овде у Евхаристији, потом коначно – у Есхатону. У Цркви нације престају да буду баријере, већ постају оквир и средство заједничарења, израз јединства у различитости, по узору на Личности Свете Тројице. И народи, као и појединачне личности, имају специфичне дарове који у Цркви постају християнизовани, охристовљени, а у Есхатону коначно испуњени, у Духу Светом.¹⁸⁶

Један одељак из проповеди Светог Григорија Богослова може да послужи као пример оваквог „харизматског разумевања националности“:¹⁸⁷

„Због тога те грлим и поздрављам, народе најбољи, и најхристољубивији, и највредији у побожности, и вођа својих достојни [. . .] Народ мој! Својим га називам, јер је једномислен и једноверан, од истих Отаца и исте Тројице поклоник. Народ мој! Заиста мој, иако се тако не чини опадачима [. . .] Народ мој! Заиста мој, чак и ако ја најмањи присвајам народ највећи. Јер таква је благодат Духа: једномислене чини равнoчаснима. Народ мој! Заиста мој, чак и ако је удаљен; јер се на божански начин међусобно сједињујемо, другачијим начином од оног којим се сједињују груба тела. Тела се просторно спајају, а душе се Духом сједињују [. . .] Народ, који изабра себи Господ из свих које је призвао. Народ, који је на рукама Господњим изображен (Ис 49, 16), коме говори Господ „ти си моје благовољење“ (Ис 62, 4), и „капије су твоја слава“ (Ис 60, 18) и све потоње (што је речено) спасаванима [. . .] Народ Божији, и наш...“¹⁸⁸

отацибине. Патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији (Нови Сад: Галерија Матице српске, 2014), 360.

¹⁸² Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy and the West* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary, 1979), 70.

¹⁸³ Loudovikos, "Nations in the Church", 131–32.

¹⁸⁴ Theodore Hiebert, "The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures", *Journal of Biblical Literature* 126, no. 1 (Spring, 2007): 29–58.

¹⁸⁵ Loudovikos, "Nations in the Church", 141.

¹⁸⁶ Loudovikos, "Nations in the Church", 141–42, 145–46.

¹⁸⁷ Loudovikos, "Nations in the Church", 133.

¹⁸⁸ „Διὰ ταῦτά σε περιτύσσομαι καὶ ἀσπάζομαι, λαῶν ἀριστε, καὶ φιλοχριστότατε, καὶ θερμότατε τὴν εὐσέβειαν, καὶ τῶν ἀγόντων ἄξιε: [. . .] Λαὸς ἐμός: ἐμὸν γὰρ ὀνομάζω, τὸν ὁμόφρονα καὶ ὁμόδοξον, καὶ παρὰ τῶν αὐτῶν Πατέρων, καὶ τῆς αὐτῆς Τριάδος προσκυνητῆν. Λαὸς ἐμός: ἐμός γάρ, κἄν μὴ δοκῆ τοῖς βασκαίνουσιν: [. . .] Λαὸς ἐμός: ἐμός γάρ,

Светитељ назива Египћане, претходно незнабошце, својим народом јер су, са свим својим етничким и другим различитостима, крштењем утеловљени Духом Светим у Цркву.

С тим у вези, речи Светог Апостола Павла да „нема више Јудеја ни Јелина, нема више роба ни слободног, нема више мушког ни женског, јер сте сви ви један (човјек) у Христу Исусу“ (Гал 3, 29) немају тај смисао да су они који приступају Цркви позвани да одбаце свој етнички и национални идентитет. Сам Господ Исус Христос се оваплотио у конкретном народу. Био је Јеврејин. Иако је његово оваплоћење имало за циљ спасење свих народа, Господ је преузео биолошку индивидуалност, са свим њеним саставним елементима (осим греха), укључујући и порекло (Мт 1, 1–25), тј. етницитет. На тај начин је благословио пројаву једне људске природе у варијетету етничких идентитета, и, консеквентно, нација.¹⁸⁹ Непосредно пре свог Вазнесења, Господ заповеда својим ученицима да иду и науче „све народе“ (Мт 28, 19). Још је упечатљивији догађај Педесетнице. Апостоли су проговорили различитим језицима, а не неким универзалним језиком, попут есперанта,¹⁹⁰ што се може разумети као потврда тога да је етнички идентитет нешто компатибилно са Јеванђељем, односно да, приступајући Цркви, Парћани могу остати Парћани, Миђани – Миђани, Еламита – Еламита (Дап 2).¹⁹¹

И на другим местима у Библији се о различитости народа говори у позитивном контексту. Псалмопевац узвикује: „Хвалите Господа сви народи, славите Га сва племена“ (Пс 116 (117), 1), „Сви народи, које си створио, доћи ће и поклонити се пред тобом Господе, и славити име твоје“ (Пс 85 (86), 1). У Књизи пророка Данила читамо да сваки народ има свог анђела чувара (Дан 10, 13, 20–21; 12, 1). Пред Господом ће се у Судњи Дан сабрати сви народи (Мт 25, 32), и праведни из свих народа ће добити свој удео у Царству Небеском. У Делима апостолским се каже да је Бог „створио од једне крви сваки народ човечанства да станује по свему лицу земаљскоме, и поставио напред одређена времена и међе њихова борављења“ (Дап 17, 26). Код апостола Павла видимо изражену свест о припадности свом народу: „Од рода сам Израилјева, племена Венијаминова, Јеврејин од Јевреја“ (Флп 3, 5). Апостол Павле је волео свој народ, волео га до самоборављања, и самоодељивања од Христа: „Срце ме моје боли без престанка; јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христа за браћу своју, сроднике моје по телу“ (Рим 9, 2–3). Дакле, апостол је био спреман да вечност проведе у тами незаједничарења са Богом само уколико би то допринело спасењу његових *сродника по телу*. У својој проповеди упућеној незнабошцима апостол Павле је инсистирао на необавезности држања Мојсијевог Закона. Будући да је Закон био главни идентитетски маркер за Јевреје, то је значило да за незнабошце није било неопходно да прихвате неки нови идентитет, већ да Бога треба да славе у оном идентитету у којем су и призвани, односно у којем су и крштени. Апостол је настојао на томе да свако задржи свој идентитет, укључујући и његову етничку компоненту, полазећи од уверења да није наш земаљски идентитет то што нас спасава, већ вера у Христа.¹⁹² Хришћанска врлина љубави не иде од општег ка посебном,

εἰ καὶ τὸν μέγιστον ὁ μικρότατος σφετερίζομαι. Τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις· ὁμοτίμους ποιεῖ τοὺς ὁμόφρονας. Λαὸς ἐμός· ἐμὸς γὰρ, εἰ καὶ πόρρωθεν· ὅτι θεϊκῶς συναπτόμεθα, καὶ τρόπον ἄλλον, ἢ ὃν αἱ παχύτητες. Τὰ μὲν γὰρ σώματα τόλῃ συνάπτεται, ψυχὰι δὲ Πνεύματι συναρμόζονται [. . .] Λαὸς, ὃν ἐξελέξατο ἑαυτῷ Κύριος ἐκ πάντων ὧν προσεκαλέσατο. Λαὸς, ὁ ἐπὶ τῶν χειρῶν Κυρίου ἐζωγραφημένος, ᾧ, Σὺ γὰρ εἶ θέλημα ἐμὸν, λέγει Κύριος· καὶ, Αἱ πύλαι σου γλύμμα· καὶ ὅσα τοῖς σωζομένοις ὕστερον. [. . .] Ἄλλ', ὃ Θεοῦ λαὸς, καὶ ἡμέτερος...“ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *ΛΟΓΟΣ ΑΔ'*, PG 36, 245.

¹⁸⁹ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, са руског превели Марина Обижајева и Владимир Куриљов (Нови Сад: Беседа, 2011), 243–44.

¹⁹⁰ Јединственост језика и хомогеност културе су према библијском наративу о Вавилонској кули представљали опасност по човечанство, у смислу да је непостојање језичке баријере, односно препрека у комуникацији, олакшавало спровођење њихових богоборачких замисли у дело: Миловановић, „Биће нације“, 302–06.

¹⁹¹ Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, 19–20.

¹⁹² Christos Karakolis, “Church and Nation in the New Testament: The Formation of the Pauline Communities“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 367.

већ од посебног ка општем. Ако неко не воли оне који су му реално блиски, како може рећи да воли човечанство? У истом смислу, како неко може рећи да воли друге народе, ако не воли свој сопствени?¹⁹³ „Ако ли се ко о својима, а особито о домаћима, не брине, одрекао се вере и гори је од неверника“ (1Тим. 5, 8). У књизи Откривења пише да ће у току коначне катаклизме и великог страдања хришћана, од Бога бити послат анђео „који лети посред неба, који имаше вечно Јеванђеље да благовести онима који живе на земљи *и свакоме племену и роду и језику и народу*“ (Отк 15, 6). У слави Небеског Јерусалима учествоваће различити народи: „*Народи* ће ходити у светлости његовој, и цареви земаљски донеће славу и част своју у њега“ (Отк 21, 24). Дакле, свети, који ће бити сабрани из сваке расе и из сваког народа, неће изгубити своје етничке специфичности.¹⁹⁴ „Слава и част“ различитих народа ће бити донета у есхатолошки град (Отк 21, 26), док ће у њему расти дрво чије ће лишће бити „за лечење народа“ (Отк 22, 24). На основу овога поједини теолози закључују да националност има и есхатолошку вредност.¹⁹⁵

Етногенеза православних народа¹⁹⁶ је уско повезана са ширењем хришћанства путем мисионарења. Источна Црква, како у Ромејској империји, тако и у Русији, у својој мисији ширења Јеванђеља се није водила колонијалним принципом, који би подразумевао наметање одређеног литургијског и светописамског језика. Плурализам етничких идентитета, језика, менталитета, обичаја, никада није Православљу сматран препреком за црквено јединство.¹⁹⁷ Напротив, процес християнизације је допринео формирању етничког/националног идентитета. Превођење Светог писма и Литургије на језик новопросвећених народа иницирао је стварање алфабета говорног народног језика, што је имало огроман значај за културни развој тих народа. Управо на основу идеје духовне повезаности Цркве и нације формирале су се аутокефалне националне Цркве у Бугарској, Србији, Румунији, Русији. Црква је постала израз нације, „носилац националне личности“.¹⁹⁸ Због таквог удела хришћанске вере у процесу етничког и културног формирања народа, можемо се сложити са протојерејем Александром Шмеманом да је појам *православна нација* не само реалност, него и достигнуће

¹⁹³ Paul Andrei Mucichescu, “Loving the nation as endorsing the ecclesial universal. A Romanian perspective”, *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, ed. Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos (Thessaloniki: CEMES Publications, 2021), 132–33.

¹⁹⁴ Александр П. Лопухин, *Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова*, Изд. 4-е (Москва: Дарь, 2009), 1290–91.

¹⁹⁵ Kallistos Ware, “Neither Jew nor Greek: catholicity and ethnicity”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 242. Има и другачијих мишљења, то јест да ће национални елемент бити укинут у Царству Небеском: Radovan Bigović, „Pravoslavje i verska tolerancija“, *Kultura* (1993): 119; Panteleimon Kalaitzidis, „The Temptation of Judas: Church and National Identities“, *The Greek Orthodox Theological Review* 47, no. 1–4 (2002): 375.

¹⁹⁶ Професор Владан Перишић сматра да ова синтагма нема аргументовано заснован смисао: „...Које су то ексклузивно хришћанске карактеристике које једна нација треба да има да би била препозната као хришћанска нација? Одмах нам пада на памет један одговор: крштење и евхаристија? То је тачно, али субјект крштења и евхаристије је појединац а не нација. Па када онда можемо рећи да су хришћански не само појединци него и сама нација? Остављајући по страни чињеницу да нема ситуације у којој су апсолутно сви чланови друштва крштени и редовно се причешћују, можда ће бити довољно да већину популације чине чланови Цркве. Међутим, чак и да су сви чланови друштва хришћани, чини се да ни то не би било довољно па да друштво буде хришћанско (осим у неком удаљеном, метафоричком смислу). Ово можемо схватити на основу једне паралелне ситуације: чак и да је цела популација једне нације плава, још увек не можемо рећи да је и нација плава; или чак и ако сваки члан нације има мајку, још увек не можемо рећи да нација има мајку, итд. Чини се ипак да ове стварности (појединац и нација) припадају различитим нивоима. Према томе, чини се да не постоји смисао у којем оправдано можемо рећи да је једна нација хришћанска.“ (Vladan Perišić, “Is it Possible for a Nation to be Christian and for the Church to be National?”, *Philoteos* 15 (2015): 232–39.) Ми у овом случају под православним народима подразумевамо нације чија је религијска опредељеност традиционално већим делом православно хришћанска.

¹⁹⁷ Anastasios Yannoulatos, “Discovering the Orthodox missionary ethos”, in *Martyria-Mission: The Witness of the Orthodox Churches*, ed. Ioan Bria (Geneva: WCC, 1980): 22.

¹⁹⁸ Александар Шмеман, „У трагању за корењем америчке буре“, превео јеромонах др Амфилохије Радовић, *Теолошки погледи* 7, бр. 4 (1974): 245–46.

и успех хришћанског мисионарења. Хришћански етос и поглед на свет су допринели преображају паганских племена у такве реалности као што су „Света Србија“ и „Свјатаја Рус“, које су *реалности* а не мит, односно представљају плод „истинског националног рођења у Христу“.¹⁹⁹ Из те синтезе народног духа и учења Цркве, родила се *народна вера*, или *национално доживљавање хришћанства*, које се ни у догматском ни у обредном аспекту није разликовало од православља других народа, већ је само значило веру доживљавану на посебан начин, инкорпорацију народних обичаја и културе у прослављање једног истинитог Бога. Однос Православне Цркве и народа је, дакле, постао сличан односу „душе према телу“.²⁰⁰

Евхаристијска еклисиологија најбоље изражава црквену свест прва три века. Свака локална заједница која је прослављала Евхаристију предвођена православним епископом сматрана је у сваком смислу потпуном Црквом Христовом.²⁰¹ Самим тим Црква прва три века није могла познавати феномен националних Цркава, пре свега због, у науци у већини случајева прихваћене, чињенице да се о нацији као организованој политичкој заједници може говорити тек од модерног доба, нити је због своје еклисиолошке свести могла знати за *етничке цркве* – уколико ово питање сагледавамо са аспекта Смитовог *етносимболизма*.²⁰² Међутим, то не значи да Црква у својој организацији у неким другим политичким и историјским околностима не може да узме у обзир национални идентитет као један од фактора своје организације, будући да је исти битан елемент људског самоодређења. У организацији Цркве неки модели из прошлих времена се не могу безусловно примењивати као решења за савремене изазове. Поготово ако та решења нису компатибилна са савременим друштвеним контекстом у ком су феномени попут националних идентитета и националних држава реалност. На тај начин треба посматрати и територијални принцип јурисдикције, према којем је епископска јурисдикција дефинисана искључиво територијом. Национално начело јурисдикције, према којем је јурисдикција одређена етницитетом/националношћу верника може бити регуларно – осим у случајевима када подразумева искључење припадника других етницитета/националности из заједнице Цркве (филетизам).

Екскурс: Хришћани као *трећи род* (*tertium genus*)

Један од аргумената за тезу да црквена организација не треба да поприма национална обележја везан је за израз *трећи род* (*tertium genus*), којим су називани хришћани код појединих хришћанских, али и паганских аутора из прва два века хришћанске ере. У једном од својих радова Јован Мајендорф је импликације овог израза довео у везу са црквеном организацијом, истичући да, будући да су хришћани *нови род*, за који етницитет и националност имају другостепени значај, ни организација Цркве не треба да има национални карактер, што би представљало филетизам, већ треба да буде анационална, или боље *наднационална*:

„Христос је дошао да на земљи успостави једну нову и свету нацију, *tertium genus*, краљевство које није од овога света'. Црква чија је једина функција да сачува етничку идентификацију губи обележје праве 'Цркве Божије'. Она није у стању да испуни своју мисију, јер формално искључује оне који не припадају њеној етничкој групи“.²⁰³

¹⁹⁹ Шмеман, „У трагању за корењем“, 245–46.

²⁰⁰ Karmires, „Nationalism in the Orthodox Church“, 177.

²⁰¹ Јован Зизјулас, „Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века“, превео С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 1997).

²⁰² Смитова теорија да се нације развијају из етничких група: Срђан Шљукић, „Ентони Смит о односу националног идентитета и мита о изабраности“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139 (2012), 283.

²⁰³ Јован Мајендорф, „Савремени проблеми православног канонског права“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић, (Крагујевац: Каленић, 2008), 95. Прерађена и проширена верзија чланка који је првобитно објављен у *The Greek Orthodox Theological Review* 17, no. 1 (1972): 41–50.

Анализа овог израза омогућиће нам да разумемо да ли је његов истински смисао супротстављен концепту националних јурисдикција.

Да бисмо адекватно разумели значење израза *tertium genus*, неопходно је да анализирамо сам термин *genus*, као и читаву синтагму у облику у ком се појављује код новозаветних аутора и апологета. Исто тако, неопходно је да сагледамо значење које су овом изразу придавали њихови незнабожачки савременици.

Латински израз *genus*, као и грчки *γένος* могао је означавати порекло, расу, потомство, породицу, националност, род живих бића (нпр. мушки род, женски род), животињску или биљну врсту.²⁰⁴ Међутим, само на једном месту у Новом завету се овај термин употребљава да означи хришћане,²⁰⁵ и то у 1Пет 2, 9:²⁰⁶

“Υμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείων ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστόν αὐτοῦ φῶς”²⁰⁷

Хришћани су позвани да „објаве врлине Онога који их је позвао из таме на чудесну светлост своју“. Њихова мисија је духовне природе, да буду „миомир Христов“ на овом свету (2Кор 2, 15). Исто тако, духовна је и метафизичка и њихова обећана земља – есхатолошко Царство Божије, па и њихово грађанство (Јев 13, 14). Дакле, поред наведених значења, грчки термин *γένος* може да указује и на нијансу духовне изузетности, односно духовне посебности једне заједнице.

Проповед Петрова је прво дело у ком се хришћани називају *трећим родом*.²⁰⁸ Дело се смешта у почетак II века, и сачувано је само у фрагментима у *Строматама* Климента Александријског:²⁰⁹

“Εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· ”Ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατέραςιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ.” Νέαν ἡμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί“ (Стромате 6, 41, 6)²¹⁰

„Нађосмо и у писмима како Господ говори: „Где устројићу вам нови завет, не као онај који устројих са оцима вашим на гори Хорив“. Нови (завет, прим. прев.) нама устроји; јер јелински и јудејски је стар, ми Га хришћани новим трећим начином поштујемо“

Дакле, нагласак је на истинском хришћанском поштовању Бога *на нови начин*, различит од јелинског и јеврејског богопоштовања, које је погрешно. Овај одељак нема никакву етничку конотацију.²¹¹ Такав је његов смисао и у руском²¹² и у енглеском преводу.²¹³

²⁰⁴ Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 344; P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 760–61.

²⁰⁵ У Делима апостолским 17, 28–29 овај термин апостол Павле користи у својој проповеди да означи целокупан род људски као род Божији. У Откривењу 22, 16 Христос говори за себе да је он „род Давидов“ (“ἐγὼ εἰμι ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ”).

²⁰⁶ Oskar Skarsaune, “Ethnic Discourse in Early Christianity”, in James Carleton Paget and Judith Lieu (ed.), *Christianity in the Second Century Themes and Developments* (Cambridge University Press: 2017): 253.

²⁰⁷ *Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 28th edition*, 699.

²⁰⁸ Erich S. Gruen, “Christians as a ‘Third Race’ Is Ethnicity at Issue?”, in James Carleton Paget and Judith Lieu (ed.), *Christianity in the Second Century Themes and Developments* (Cambridge University Press: 2017): 261.

²⁰⁹ Стилијан Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје* (Београд: Православни богословски факултет, 2012), 174.

²¹⁰ Clément d’Alexandrie, “Les Stromates: Stromate VI”, у *Sources chrétiennes 446* (Paris: Éd. Du Cerf, 1999), 144.

²¹¹ Gruen, “Christians as a ‘Third Race’ Is Ethnicity at Issue?”, 241–42.

²¹² „Итак, с нами заключил он новый (νέαν) завет, и тот, который заключен с эллинами и иудеями – стар. Вы же, поклоняющиеся отличным от них третьим образом, – христиане“. Отсюда, я полагаю, ясно, что единый и единственный Бог познается эллинами на языческий манер, иудеями – на их собственный, а христианами – новым и духовным образом.“ Климент Александрийский, *Строматы, том III: книги 6-7*, перевод Е. Афонасина (Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003), 30.

Следећи ранохришћански извор у којем се хришћани називају *трећим родом* је Аристидова *Апологија*.²¹⁴ У једној од верзија овог дела апологета Аристид говори да постоје три рода људи:

“Φανερόν γάρ ἐστὶν ἡμῖν, ὃ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. ὧν εἰσὶν οἱ τῶν παρ’ ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί, καὶ Ἰουδαῖοι, καὶ Χριστιανοί”²¹⁵

„Објављено је нама, о царе, да постоје три рода људи у овом свету. То су поклоници оних који се код вас називају боговима, и Јудеји, и Хришћани“

Међутим, ни овај одељак нема никакву етничку конотацију, већ се под *трећим родом* подразумева изузетност хришћанског богопоштовања у односу на незнабошце и Јудеје, као што показује даљи текст.²¹⁶

Да хришћански идентитет и етнички идентитет нису били ни у каквој колизији у свести раних хришћана сведочи и *Посланица Диогнету*, где се говори о томе да је за хришћане свака отаџбина била туђина, и свака туђина као отаџбина, и да су живели међу разним народима придржавајући се локалних обичаја, али су се држали своје вере и моралних принципа (*Посланица Диогнету*, 5, 1, 4–5).²¹⁷ Дакле, први хришћани нису доживљавали да их њихов верски идентитет спречава у томе да се осећају као припадници неког народа, нити да њихова вера изискује припадност одређеном народу.²¹⁸

Концепт хришћана као *трећег рода* прихваћен је и од стране незнабожачких писаца, али у негативном контексту. Разлог томе је однос Јевреја, а потом и хришћана према римском култу императора, и уопште према многобожачкој римској религији. Познато је да су Римљани сматрали да је поштовање њихових религијских култова од превасходног значаја за добробит империје, те је одступање од те праксе представљало неку врсту атака на царство. Постојала је бојазан да се одбијањем да се принесу жртве разгневују богови и да то може имати за последицу њихову одмазду над читавом империјом. Самим тим, онај који тако чини је у очима Римљана био државни непријатељ.²¹⁹ Јевреји су били једини народ који је успео да од императора добију изузеће од ових жртвовања. Тако је на неки начин царство било подељено на оне који жртвују боговима и императора поштују као божанство – и на Јевреје. То су два народа, или рода. Затим се појављују хришћани, који нису жртвовали боговима, али нису били ни Јевреји.²²⁰ Тертулијан сведочи да су због тога хришћани добили назив *трећа раса*, који је, међутим, код паганског становништва имао погрдан карактер. Наиме, пагани су према Тертулијановом сведочанству исмевали хришћане у циркусу, називајући их „трећим

²¹³ “He made a new covenant with us; for what belonged to the Greeks and Jews is old. But we, who worship Him in a new way, in the third form, are Christians. For clearly, as I think, he showed that the one and only God was known by the Greeks in a Gentile way, by the Jews Judaically, and in a new and spiritual way by us.” Clement of Alexandria, “The Stromata 6, 5”, in *Ante-Nicene Fathers: volume 2*, ed. Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson LL. D. (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885): 489.

²¹⁴ Сматра се да је настала око 140. године, иако постоји несклад између индикација у сиријском и грчком преводу. Ј. Робинсон је открио да у делу *Житије Варлаама и Јоасафа*, које се приписује Светом Јовану Дамаскину, постоји прерађена верзија Апологије. Наведени цитат је из верзије која је пронађена у делу *Житије Варлаама и Јоасафа*: Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје*, 151–53.

²¹⁵ J. R. Harris, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians; with an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. Armitage Robinson* (2nd edn.; Cambridge: CUP, 1893), 100.

²¹⁶ Gruen, “Christians as a ‘Third Race’ Is Ethnicity at Issue?”, 242–43. Сиријска и јерменска верзија Аристидове *Апологије* деле човечанство на четири расе: варваре, Јелине, Јевреје и хришћане. Вероватно је реч о преради преводиоца, јер четвороделна подела човечанства, уместо троделне, није нешто што је било уобичајено у ранохришћанским изворима, јер су за Јелине и Јевреји спадали међу „варваре“: Harris, *The Apology of Aristides*, 90.

²¹⁷ Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 310–12.

²¹⁸ Skarsaune, “Ethnic Discourse in Early Christianity”, 250.

²¹⁹ Зоран Крстић, „Политичност паганске религије и хришћанства у Римској империји“, у Златко Матић (ур.), *Црква у друштву: у прошлости и садашњости* (Пожаревац: Епархија браничевска, 2014): 21–23.

²²⁰ Skarsaune, “Ethnic Discourse in Early Christianity”, 262–64.

родом“, што је подразумевало род који је испод нивоа осталих људских бића. Тертулијан пак овом изразу придаје религиозни садржај: хришћани су названи *трећи род* јер се по религији (*superstitio*) разликују од Јевреја и Римљана.²²¹ „Али у погледу наше религије, не наше народности, ми бисмо требали бити називани трећим; јер ово је редослед: Римљани, Јевреји и хришћани после њих.“²²²

Тертулијан износи хришћанско разумевање анализираних израза, односно показује који би, са хришћанске тачке гледишта, био једини исправни начин његовог коришћења. Хришћани не чине никакав посебан народ у етничком смислу. Новина њиховог учења је оно што их издваја од незнабожаца и Јевреја, док етнички они остају оно што су и били, и *трећи* су род само када се упоређују са незнабожачком и јеврејском религијом, и то или а) у хронолошком смислу јер се хришћанство појавило на историјској сцени након појаве поменутих религија, или б) у квалитативном смислу, према пуноћи богопознања.

У другом веку код незнабожаца још увек није постојала јасна и потпуна диференцијација између хришћана и Јевреја. Због тога је хришћанским писцима другог века који су се обраћали паганима са циљем да им приближе хришћанску веру било битно да нагласе да су хришћани различити од пагана јер поштују једног Бога, али и да су различити и од Јевреја, који такође поштују једног Бога, међутим, на погрешан начин. Адекватан превод израза *tertium genus* би стога могао бити и *трећи начин*, или „трећа форма (богопоштовања)“.²²³

Дакле, на основу значења израза *трећи род*, и на основу смисла који му се придаје у ранохришћанским списима, не можемо рећи да ова карактеристика хришћана (то да су *трећи род*) подразумева да је истицање етничких и националних елемената у црквеној организацији нешто што је супротно црквеној свести. Овај израз указује на супериорност хришћанског богопоштовања у односу на све до тада познате религије и не имплицира дистанцирање од сопственог етничитета, односно националности.²²⁴

1.5. Државна самосталност као фактор црквене јурисдикције

Друго питање које је истакнуто као проблематично и контроверзно у току расправе између противника и заговорника обнове аутокефалије Грузинске Цркве је питање: да ли је државна самосталност неопходан предуслов црквене аутокефалије?

Неопходно је прво дефинисати појам аутокефалије. У канонима Православне Цркве не постоји термин *аутокефалија*, иако је његова прва употреба документована у периоду Васељенских Сабора, конкретно код Епифанија Кипарског у четвртном веку. Сам термин је настао као опис фактичког стања одређене Цркве, а то је да је она *самоглава, самоуправна, независна*, што и јесте буквалан превод грчког термина *αὐτοκεφαλία*. У пракси је та самоуправност означавала право неке Цркве да сама, кроз сабор својих епископа, бира и посвећује епископе за канонску територију те Цркве, као и самог поглавара Цркве, и да њене одлуке не подлежу накнадном разматрању неке друге Цркве.²²⁵ Касније је овај изворни

²²¹ Gruen, “Christians as a ‘Third Race’ Is Ethnicity at Issue?”, 246–48.

²²² Tertullian, “Ad Nationes 1, 8“, in *Ante-Nicene Fathers: volume 3*, ed. Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson LL. D. (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1887), 117.

²²³ Skarsaune, “Ethnic Discourse in Early Christianity“, 252, 261–62.

²²⁴ Sava Milovanović, “Christians as “Tertium Genus” in the Context of Church Jurisdiction”, *Astra Salvensis-revista de istorie si cultura* 8, no. 15 (2020): 109–30.

²²⁵ Ненад Милошевић, „Црквена аутокефалија под призмом устројства и организације Цркве“, у *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати књ. 9*, пр. Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 199–208; Епископ Иринеј Буловић, „Изворна и савремена аутокефалија са посебним освртом на ону коју је издејствовао Свети Сава 1219. године“, у *Осам векова*

концепт аутокефалије доживео одређене метаморфозе које су биле повезане са упливом политичких и националистичких елемената у црквену свест.²²⁶

Језгро проблематике представља питање да ли Црква у својој организацији мора да се прилагођава међународном статусу политичких ентитета? Одговор заговорника грузинске аутокефалије би био негативан, иако Грузија није била политички самостална, већ је била интегрални део Руске империје, Грузини могу на основу националне особености имати своју аутокефалну Цркву. Одговор противника аутокефалије био би позитиван – Грузинска Црква не може обновити своју аутокефалност док најпре не стекне државни суверенитет. Наш циљ је да обе поставке размотримо са аспекта црквене историје и канонског предања.

Врло рано у историји Цркве специјално место је признато епископу метрополе једне области због тога што је политички, економски, и социјални живот провинције био сконцентрисан у њеној престоници. Стога је било логично да се за потребе саборског разматрања одређених питања епископи провинције сакупе у престоници исте. Природна последица овога је било истицање улоге епископа главног града, што се у пракси манифестовало тиме да је он руководио таквим саборима.²²⁷ Тако, Игњатије Антиохијски у својој *Посланици Римљанима* назива себе епископом читаве провинције Сирије, што очигледно произилази из чињенице да је био епископ Антиохије, главног града провинције Сирије.²²⁸

Ова црквена пракса истицања посебног значаја епископа главног града провинције задобила је канонску афирмацију у 34. Ап. к., као и у канонима Првог васељенског сабора у Никеји. Дефинишући митрополитанску организацију Цркве канони овог сабора (4, 6 (други део), и 7) сведоче да се Црква у својој организацији прилагођавала систему државне административне организације, односно подели територија на провинције (*ἐπαρχία*, *provincia*).²²⁹ I Вас. 6 (први део) поставио је основу и за надмитрополитански – егзархатски, нешто касније назван патријарашки – модел црквене организације, који је опет био у сагласности са државном организацијом провинција у веће територијалне јединице – дијецезе (*διοίκησις*, *diocesis*).²³⁰ На челу сваке дијецезе, која је била састављена од неколико

аутокефалије Српске православне цркве I, ур. Владислав Пузовић, Владан Таталовић (Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020), 25.

²²⁶ О развоју концепта аутокефалије видети: Растко Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра,“ у *Осам векова Српске Православне Цркве у Црној Гори*, ур. Кристина Митић, Катарина Митровић, Радмила Радић, Александар Наумов, Синиша Мишић, Горан Васин, Борис Брајовић, Драгиша Бојовић (Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије: Ниш, 2021), 241–71.

²²⁷ Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York: Fordham University Press, 1979), 29–30; Никодим Милаш, *Православно црквено право* (Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902), 316–18, 322–23.

²²⁸ Игњатије Антиохијски, „Посланица Римљанима,“ у Lindemann, Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 210.

²²⁹ Диоклецијановом (284–305) реформом су провинције груписане у веће територијалне јединице – дијецезе. На челу сваке дијецезе је био викар (*vicarius*), и њих је било 12. Тих 12 дијецеза је било груписано у још веће територијалне јединице – префектуре. Ових префектура је било 4, и на челу сваке од њих је био преторијански префект – највиши административни службеник у царству и главни царев помоћник: Timothy Gregory, *A History of Byzantium, 306–1453* (Blackwell Publishing, 2005), 37–38.; Stephen Williams, *Diocletian and the Roman Recovery* (New York, London: Routledge, 2000), 104–05, 221–32.

²³⁰ Постоје аутори који сматрају да је егзархатски модел уведен тек на Другом васељенском сабору (Милош Прица, „Аутокефалност и аутономија у Православној Цркви“, у *Зборник радова 1700 година Миланског едикта*, ур. Драган Николић, Александар Ђорђевић, Миљана Тодоровић (Ниш: Правни факултет Универзитета у Нишу, 2013), 487). Међутим, дијецеза је као територијална јединица постојала још од краја 3. века, те Оци Првог васељенског сабора нису имали разлог да, будући да су већ усвојили државно-административну поделу територија као узор, ову чињеницу превиде. Милаш у тумачењу 2. правила Другог васељенског сабора изричито каже да „ово правило у суштини својој није друго, него опетовање 6. и дјелимице 5. правила Никејског сабора,“ што значи да је Други васељенски сабор само потврдио форму црквене организације која је раније усвојена: Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима I* (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895), 243.

провинција, био је егзарх (од 5. века патријарх). И канони потоњих сабора потврђују да је црквена организација наставила да се прилагођава државној: Ант. 9, II Вас. 2 и 6, Халк. 17, и VI Вас. 38.

Међутим, Црква је у прилагођавању своје организације државној видела пре свега практичну корист и није је безусловно следила у свим околностима.²³¹ Навешћемо два примера. Када је Св. Василије Велики постао митрополит Кесарије Кападокијске 370. године, Кападокија је представљала јединствену провинцију. Цар Валенс је у зиму 371–72. поделио исту на две провинције: Кападокију I са Кесаријом као престоницом (=метрополитом), и Кападокију II са Тианом као престоницом. Епископ Тиане Антим је почео да врши митрополитску власт у новоформираној провинцији Кападокији II. То је наишло на противљење Св. Василија који је у пролеће 372. рукоположио епископе за градове који су припадали Кападокији II: Григорија Богослова за Сасиму, свог брата Григорија за Нису, а потом 374. године и епископа Амфилохија за Иконију. Иако су након смрти Св. Василија епископи Кападокије II ипак признали Антима за митрополита,²³² став Светог Василија сведочи о томе да су Оци сматрали да државна организација није модел којем Црква треба да се безусловно прилагођава.

1.5.1. Канон 8. Трећег васељенског сабора

Најрепрезентативнији пример представља III Вас. 8 којим је потврђена независност Кипарске Цркве. Спор је настао због тога што је антиохијски архиепископ почео да рукополаже епископе на територији Кипра, управо под изговором да на тај начин следи модел прилагођавања црквених граница државним – јер је Кипар био под надлештвом префекта (државног чиновника) Антиохије. На основу „црквених установа и канона Светих Апостола“ Оци сабора су потврдили древно право Кипарске Цркве да самостално рукополаже своје епископе.²³³ Ову одлуку је касније потврдио и Трулски сабор својим 39. каноном.²³⁴

Управо су се на овај 8. канон III Вас. позивали заговорници обнове аутокефалије Грузинске Цркве, као на потврду могућности постојања две аутокефалне Цркве у оквиру једне административне области.²³⁵ За разлику од њих, руски богослови су, на основу тога што се у правилу не помиње право кипарских епископа да сами рукополажу и свог

²³¹ Буловић, „Изворна и савремена аутокефалија са посебним освртом на ону коју је издејствовао Свети Сава 1219. године“, 28–29.

²³² Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity, Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church* (Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2011), 329.

²³³ Постоје и мишљења да је Кипар *de jure* заиста био под јурисдикцијом антиохијског патријарха, али да он није ту јурисдикцију увек *de facto* могао да врши. Филарет Гранић у једном од својих историјско-канонских радова наводи изворе који сведоче о томе да је у другој половини 4. века Кипар био под јурисдикцијом антиохијског архиепископа. То се поклапа са периодом када Кипар у административном смислу бива прикључен територији дијецезе Оријенс, чија је престоница била Антиохија. Као један од извора наводи Блаженог Јеронима (+420) који у свом делу *Contra Joannem Hierosolymitanum* (с. 37) доноси извештај о спору између Епифанија (367–403), митрополита Констанције (Кипар) и јерусалимског епископа Јована II (386–417). Епифаније је неканонски рукоположио једног презвитера у Јерусалиму и притом забранио монасима да опште с Јованом, због чега се Јован обратио александријском архиепископу Теофилу (385–412) ради решења спора, иако, према сведочанству Јеронима, овај није био канонски компетентан да решава спорове у области антиохијског архиепископа: Филарет Гранић, „Зависност Цркве на острву Кипру од Александрије“, *Богословски гласник* 23 (1913): 63–71, коришћено издање у: *Богословље* 42(56), бр. 1-2 (1998): 288–93.

²³⁴ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 301–03, 521–23.; С. Ј. Hefele, *A History of the Councils of the Church, volume III*, translation from German (Edinburgh: T&T Clark, 1883), 71–73.; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 98–99.

²³⁵ *Журналы и протоколы..., том 3*, 295–97.

предстојатеља – архиепископа – већ се спомиње само слобода избора и рукополагања епископа на Кипру, сматрали да ово правило не говори о апсолутној независности, какву су имале остале патријаршије, већ само о ономе што се данас подразумева под црквеном аутономијом – о праву самосталног рукополагања епископа Кипарске Цркве. Сходно њиховом тумачењу, кипарског архиепископа је наставио да рукополаже антиохијски архиепископ, те на тај начин овим правилом није нарушен модел саображавања црквених територија распореду територија у империји, јер је на тај начин у дотичној дијецези врховну власт имао антиохијски архиепископ, док је кипарски архиепископ у односу на њега био као потом митрополити Понта, Азије, и Тракије у односу на цариградског патријарха (28. Халк.).²³⁶

Међутим, овај аргумент *ex silentio* је неодржив уколико се узму обзир подаци које нам пружају други извори. Непосредно пред сазивање Трећег васељенског сабора (431), архиепископска катедра града Констанције на Кипру је остала упражњена. На захтев антиохијског архиепископа, проконзул Антиохије Дука Дионисије је забранио избор новог архиепископа. Не обазирући се на ову забрану, кипарски епископи су изабрали за свог архиепископа Регина – оног који ће касније бити део трочлане делегације на Сабору у Ефесу. Понашање кипарских епископа у овом случају говори о њиховом схватању степена самосталности своје Цркве. Оци Трећег васељенског сабора су захтевали од Кипрана да докажу да Антиохија није раније имала право које сада себи присваја над Кипарском Црквом. Један од чланова кипарске делегације, епископ Зенон, Сабору је поднео задовољавајућа сведочанства да су сви Регинови претходници рукополагани од стране епископа Кипра, након чега је уследила саборска одлука, односно поменути 8. канон.²³⁷ Поред тога, VI Вас. 39 одређује да кипарски архиепископ, који је крајем 7. века услед арапске најезде, одлуком цара Јустинијана II (685–695), заједно са одређеним бројем клира и народа, пресељен у новосаграђени град Јустијанополис у области Кизика у Малој Азији, „бива хиротонисан од стране сопствених епископа“ (ὕπὸ τῶν οἰκεῖων ἐπισκόπων χειροτονεῖσθαι)²³⁸ и да председава над свим епископима у области Хелеспонта. Сабор истиче да је циљ ове одлуке „да се очувају непроменљиве повластице дате од Богоносних Отаца сабраних раније у Ефесу престолу раније поменутог човека (архиепископа кипарског, прим. прев.)“ (ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι τὰ παρὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον συνελθόντων θεοφόρων Πατέρων τῷ θρόνῳ τοῦ προγεγραμμένου ἀνδρὸς παρασχεθέντα προνόμια).²³⁹ На основу овакве формулације може се закључити да је 8. канон Трећег васељенског сабора имао у виду слободу избора и посвећивања и кипарског архиепископа од стране кипарских епископа, што и јесте суштина аутокефалије.²⁴⁰ На тај начин у једној дијецези постојале су од тог тренутка две Цркве независне од неког вишег црквеног ауторитета (Антиохијска и Кипарска), док је на челу исте дијецезе био један представник цивилне власти.

Још један значајан аспект овог канона јесте његово тумачење од стране византијских коментатора. Јован Зонара је сматрао да је ова одредба важила чак и у случају да грађанске власти својим одредбама теже да наруше поредак и слободу Цркве: „Због чега свети Сабор одреди да се чувају свакој области њена права према старом обичају...и уколико би, говори (правило, прим. прев.) била предложена нека одредба, тј. писана наредба, која наређује и одлучује нешто друго, супротно од овога што је сада одлучено, да буде невалидна“ (Διὸ ἐκάστη ἐπαρχία τὰ οἰκεῖα δίκαια κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος φυλάττεσθαι ἢ ἀγία σύνοδος ἐψηφίσατο...κὰν τύπος, φησὶν, ἤγουν ἐγγραφόν τι προκομισθῆι, τυποῦν καὶ ὀρίζον ἄλλα παρὰ τὰ

²³⁶ Журналы и протоколы..., том 3, 319–26.

²³⁷ Hefele, *A History...volume III*, 71–72.

²³⁸ Σύνοταγμα II, 395.

²³⁹ Σύνοταγμα II, 395.

²⁴⁰ Сергије Троицки, *Суштина и фактори аутокефалије* (Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933), 10.

νῦν ὀρισμένα, ἄκυρος ἔσται).²⁴¹ Теодор Валсамон је сматрао да је намера саборских Отаца била да искажу став да „нема силу, предложена од неког, другачија писана одредба, то јест царска наредба, супротна овом канону (καὶ μηδὲ κρατεῖν ἕτερον ἔγγραφον τύπον, ἢ γοὺν βασιλικὸν πρόσταγμα, ἐναντιούμενον τῷ κανόνι τούτῳ, παρὰ τινος προκομιζόμενον).²⁴² Дакле средњевековни коментатори су сматрали да је овим каноном Црква покушала да направи отклон од апсолутног потчињавања црквене организације државној.

1.5.2. Канони 12. и 17. Халкидонског сабора

Често се као пример да црквено административно устројство не мора нужно следити државном административном устројству наводи 12. канон²⁴³ Халкидонског сабора.²⁴⁴ Са друге стране, 17. правило овог истог Сабора²⁴⁵ се од стране противника Грузинске аутокефалије на Предсаборском Одбору наводило као пример канонске регулативе која афирмише обичај прилагођавања. Односно, на том канону је заснивано мишљење да Грузини не могу имати аутокефалну Цркву без претходно стечене државне независности.²⁴⁶

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

Повод за доношење 12. канона био је спор између епископа Фотија Тирског и Евстатија Бејрутског са 4. саборске седнице.²⁴⁷ Позивајући се на одредбу цара Теодосија II (408–50), епископ Евстатије Бејрутски је себи присвојио права митрополита и почео да хиротонише епископе у области Тирске митрополије. На тај начин су у једној црквеној области – митрополији (ἐπαρχία) – постојала два митрополита. На молбу Фотија Тирског овај царски акт је анулиран од стране Сабора и као легитимни митрополит провинције Феникије Прве потврђен је Фотије.²⁴⁸ Аристин и Зонара су ово 12. правило разумели као осуду прибегавања државним властима зарад добијања црквеног чина и присвајања црквених области.²⁴⁹ Свакако да је цар имао власт да један град уздигне у степен метрополе,²⁵⁰ али су

²⁴¹ Σύνταγμα II, 205.

²⁴² Σύνταγμα II, 205–06.

²⁴³ „Дознали смо да неки, противно црквеним правилима (=установама), обративши се властодршцима (=царевима), писменим наредбама (њиховим) поделише једну област на две, тако да од тога бивају два митрополита у истој области. Зато одређује Свети Сабор да се убудуће (ниједан) епископ не дрзне на нешто тако, јер који то покуша биће збачен са свога степена. Градови пак који су царским граматама одликовани именом метрополе, нека уживају само част, као и епископ који управља Црквом тога града, тако да се правој митрополији очувају њена права“: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 111.

²⁴⁴ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 360; Сергије Троицки, *Државна власт и црквена аутокефалија* (Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933), 10–11; Сергей В. Троицкий, „О церковной автокефалии“, *Журнал Московской Патриархии* 7 (јуль 1948): 39–41; Благота Гардашевић, „Канонски основи за стицање аутокефалности у православној цркви“, *Богословље* 21 (36) (1977): 5–6.

²⁴⁵ „У свакој области сеоске(=пољске) или месне парохије да непроменљиво остану под епископима који их поседују, и особито ако су их тридесет година ненасилно имали и управљали. Ако је пак у току тридесет година настао или настане неки спор о истима, могу они који кажу да им је нанета неправда подигнути о томе поступак обласним Сабором. Ако је пак некоме учињена неправда од свога митрополита, нека се суди код егзарха провинције (=велике области) или код Цариградског престола, као што је напред речено (Канон 9). А ако је царском влашћу новооснован неки град, или ће се ускоро новоосновати, нека државним и грађанским облицима управе (=распореда) следује и поредак црквених парикија“: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 113.

²⁴⁶ А. Алмазов, „Канонические данные для решения вопроса об автокефалии Грузинской церкви“, в *Журналы и протоколы...*, том 3, 321–22.

²⁴⁷ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 111, 120; Hefele, *A History... volume III*, 398–99.

²⁴⁸ Hefele, *A History... volume III*, 340–42.

²⁴⁹ Σύνταγμα II, 246–47, 249–50.

Оци Сабора одредили да епископ тог града може уживати само митрополитску част, не и власт, која ће припасти ономе епископу који је од раније митрополит дотичне области. Притом, Аристин изричито каже да епископије не морају нужно да се разграничавају сходно државном дељењу области.²⁵¹ Исто то понавља и Свети Сава у свом *Законоправиљу*.²⁵² Једино је Валсамон сматрао („Εοικεν οὖν μοι“ – „Изгледа ми...“) да се одступања од овог 12. канона Халкидонског сабора могу оправдати влашћу која је царевима „дана свише“ (κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς ἄνωθεν ἐξουσίαν),²⁵³ што је у складу са његовим цезаропапистичким начином тумачења канона. Овим 12. канонима је дакле изражен црквени принцип да одлуке световне власти у црквеним питањима имају другостепену важност. Из тога произилази да и државно-административна расподела територија не мора да буде безусловни модел црквене организације.

Када је реч о 17. канону, ради се о једном специфичном проблему одређивања јурисдикционе припадности новоуспостављеног града. Наиме, у том случају није постојала традиција као референтна тачка, због чега су настајали спорови. Оци Сабора су ово питање решили на тај начин што су одредили да новоуспостављени градови припадну јурисдикцији оног епископа чијој области је царском одредбом приписан нови град или да се устроји нова епископија која би у том случају била подручна митрополиту области. Такав смисао канону придају Аристин,²⁵⁴ *Законоправило*,²⁵⁵ Хефеле,²⁵⁶ али и савремени тумачи.²⁵⁷

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

„Оци скоро да говоре следеће: будући да немамо могућности да се противимо царској власти, нека у томе царским одредбама следује и црквени поредак.“²⁵⁸

Међутим, у 12. правилу смо видели могућност Цркве да се, ако не у пракси, онда макар декларативно, успротиви царским одредбама. О чему је онда реч?

Разлог за овакву формулацију 17. Халк., као што је то већ наглашено,²⁵⁹ треба тражити у специфичности случаја о којем се у канону говори, а то је оснивање новог града. Такав град не би имао стечених права на основу којих би се одредила његова јурисдикциона припадност. У том случају сабор прибегава најпрактичнијем решењу, а то је да се црквени статус града усагласи са статусом који град има у државној администрацији. Дакле, ово правило говори само о једној специфичној ситуацији када је немогуће позвати се на предање или стари обичај при одређивању статуса епископа новоустројеног града, и прописује да се

²⁵⁰ Према Хефелеовом тумачењу, Теодосије II је самостално уздигао Евстатија у степен митрополита, иако Бејрут као град није претходно уздигнут на степен метрополе, на тај начин присвајајући цивилној власти прерогативе који су припадали искључиво сабору епископа: Hefele, *A History... volume III*, 341, footnote 1.

²⁵¹ „и да се не раздељују и оне (епископије, прим. прев.) према расподели области“ (καὶ οὐ συμμερισθήσονται καὶ αὐταὶ κατὰ τὴν τῆς ἐπαρχίας διαίρεσιν): *Σύνταγμα II*, 250.

²⁵² „...и да се према раздељењу области не раздељују и те (црквене области, прим. аут.)“: Миодраг М. Петровић, *Законоправило Светога Саве на српскословенском и српском језику I* (Манастир Жича, 2004), 292–93.

²⁵³ *Σύνταγμα II*, 247–48.

²⁵⁴ *Σύνταγμα II*, 262–63.

²⁵⁵ Петровић, *Законоправило*, 296.

²⁵⁶ Према Хефелеовој интерпретацији смисао овог 17. канона Халк. би био следећи: „Уколико неко село постане град, онда у том граду треба да буде и епископ, а с обзиром да тај град нема стечених права на основу којих би се одредио статус црквене управе у њему, нека се следи државна административна расподела, односно нека епископ тога града буде хиротонисан од стране митрополита провинције, а не од стране епископа оног града коме је припадао (град) када је био у статусу села.“ Hefele, *A History... volume III*, 402–04.

²⁵⁷ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 113.

²⁵⁸ “μονονουχὶ τοῦτο τῶν Πατέρων λεγόντων, ὅτι, ἐπεὶ τῇ βασιλικῇ ἐξουσίᾳ ἀντιτίπτειν οὐ δεδυνήμεθα, τοῖς τυλούμενοις παρὰ τῶν βασιλέων, ἐν τοῦτοις ἀκολουθεῖτω καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τάξις”: *Σύνταγμα II*, 260–61.

²⁵⁹ Троицки, *Државна власт и црквена автокефалија*, 12–13; Гардашевић, „Канонски основи“, 5–6; Прица, „Аутокефалност и аутономија“, 489–90.

као узор у том случају следи државно уређење. Из тог разлога је погрешно видети у овом правилу израз мандаторне праксе прилагођавања црквених територија државним.

Из ових правила је јасно да је Црква у прилагођавању своје организације државној организацији видела пре свега практичну корист, али није исту безусловно следила, нити је таквој пракси икада дала статус догмата. Такође, чини се да није оправдано позивати се на канонска правила при аргументацији теорије да у једној држави може постојати само једна аутокефална Црква, будући је управо у време писања ових правила у РOMEЈСКОЈ империји постојало неколико аутокефалних патријаршија. Да је Црква апсолутно следила државној организацији, то не би био случај, већ би уместо неколико аутокефалних патријараха постојао само један коме би остали митрополити били подручни.²⁶⁰

1.5.3. Метаморфоза концепта аутокефалије

Међутим, државна власт је често кројила црквену организацију сходно својим замислима, као што сведочи потоња историја Цркве, како у РOMEЈСКОЈ империји, тако и изван њених граница. Иако је цар Јустинијан у својим новелама истицао да црквена организација не мора нужно следити државној расподели територија (новеле 28, II; 31, II),²⁶¹ управо је он, да би узвисио значај свог родног места, основао једну по свим критеријумима аутокефалну Цркву Јустинијану Приму (новела XI),²⁶² на територији која је тада у црквеном погледу припадала јурисдикцији римског епископа.²⁶³

О утицају воље државних власти на организацију Цркве сведоче и живот Цркве изван територије империје. Цркве у овим областима су веома рано показале тенденцију ка независности у односу на Цркву у империји, пре свега због жеље власти држава у којима су се налазиле. Црква у Јерменији је била под јурисдикцијом Кесаријског митрополита све док католикоса Нерса I Великог није отровао јерменски краљ Баб (373. или 374.). Св. Василије Велики, тадашњи архиепископ Кесарије, у знак протеста против тог чина, одлучио је да убудуће не врши никаква рукоположења у Јерменији. Због тога је по наређењу јерменског краља Хозроја IV изабран и хиротонисан за католикоса Нерсов син Исак (око 387), од стране локалних епископа, без учешћа Кесаријског митрополита, што се сматра моментом раздељења Кесаријске и Јерменске Цркве, односно почетком аутокефалног функционисања ове друге.²⁶⁴ Други пример је Асирска Црква у Сасанидској (Новоперсијској) империји, чија

²⁶⁰ Троицки, *Државна власт и црквена аутокефалија*, 10.

²⁶¹ Новеле 28 и 32, приступљено 12. априла 2022. <http://www.uwo.edu/lib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>

²⁶² Јурисдикција архиепископа Јустинијане Прима се простирала на већи део Балканског полуострва северно од Македоније. Архиепископ је имао врховно право суда над клирицима, и постављан је од епископског сабора новоосноване Цркве, без икаквог утицаја неког другог црквеног центра: *Новела 11*, приступљено 12. априла 2022. <http://www.uwo.edu/lib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>

²⁶³ Архиепископија Јустинијана Прима је створена као аутокефална Црква, што се види из ингеренција које је имао њен поглавар (новела XI). Овај императоров акт је изазвао протест папе Агапита I (535–536), те је Јустинијан својом 151. новелом (545) новостворену архиепископију у облику викаријата подредио римском папи. Та подређеност је, међутим, била само номинална. Састојала се у томе што је папа након хиротоније архиепископу слао pallium, али се у његов избор и хиротонију није мешао: Филарет Гранић, „Оснивање архиепископије у граду Justiniana Prima 535 године после Хр.“ *Богословље* 42(56), бр. 1-2 (1998): 316–22.

²⁶⁴ Неки истраживачи узимају годину Исаковог посвећења за епископа као годину отцепљења Јерменске Цркве од Кесаријске митрополије (Борис Нелюбов, „Древние Восточные Церкви. Армянская Церковь“, *Альфа и Омега* 20 (1999), приступљено 10. августа 2020. <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-armyanskaya-tserkov/>, док други сматрају да је то година Нерсовог убиства (Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе* (Крагујевац: Каленић, 1997), 94; Vrej Nerses Nersessian, “Armenian Christianity”, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry (Blackwell Publishing, 2007), 35; Vrej Nersessian, “The Armenian

је фактичка аутокефалија формално потврђена на сабору у Селевкији 410. године, сазваним под покровитељством шаха Јездегерда.²⁶⁵ Индикативно је да у истом периоду када Црква у Ромејској империји на Васељенским саборима афирмише модел усаглашавања организације црквених територија са државним, црквене структуре изван граница империје пројављују тенденцију ка независности од црквених центара у истој. Разлог за то треба тражити у противљењу државне власти томе да Цркве на територији њихових држава буду потчињене црквеним центрима који се налазе у некој другој држави, поготово ако је та држава сматрана за непријатељску.²⁶⁶

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

Процес федерализације Цркве убрзан је продирањем националног елемента у црквену свест.²⁶⁷ Познато је да су Ромеји сматрали да њихово царство треба да обухвати читаву васељену. Империја треба константно да се шири – она не познаје границе (ὄρια), већ само пограничне територије (σύνορα).²⁶⁸ Након што је хришћанство постало државна религија у ову идеологију царства је инкорпорирана и идеја о религиозном призивању Ромејске империје да у једној религији и држави обједини све народе света. Заједно са примањем хришћанства из империје словенски народи су усвојили и модел прилагођавања црквене организације државној, као и идеју симфоније између световне и духовне власти, те су настојали на томе да имају своје самосталне националне Цркве у својим самосталним државама. Али та идеја се супротстављала оној империјалној теорији једног и јединственог православног царства. Последица тог сукоба је политизација црквене самосталности, која је почела да се разумева као неопходан предуслов потпуне политичке независности и суверенитета.²⁶⁹

Tradition”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London and New York: Routledge, 2012), 43). Прво мишљење сматрамо канонски релевантнијим.

²⁶⁵ W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (London: London Society for Promoting Christian Knowledge, 1910), 93–96; Robert A. Kitchen, “The Assyrian Church of the East”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London and New York: Routledge, 2012), 80.

²⁶⁶ Каква је била Ромејска империја за Персијанце: Wigram, *An Introduction*, 92.

²⁶⁷ Јован Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној Цркви* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 245–47.

²⁶⁸ Кирилл Говорун, „Каноническая территория: векторы развития церковно-канонической категории“, *Труди Київської Духовної Академії* 20 (2014): 349.

²⁶⁹ Протојереј Александар Шмеман је сматрао да је дошло до „сукоба национализма“ – грчког национализма и национализма словенских народа (Александар Шмеман, „Спор о Церкви“, в *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 322–23). Међутим, хеленство, или ромејство, је све до 11. века, иако је имало политичку конотацију подаништва ромејском императору, имало пре свега културолошко (хеленско образовање и знање грчког језика) значење. Све до 11. века империјална елита је и Грке и Словене који су живели у оквирима империје подједнако посматрала као њене поданике. Етноними су имали претежно лингвистичко значење, односно указивали су на говорни језик одређене групе. Михајло Псел је вероватно први писац који пише о хеленском идентитету у етничким категоријама. Ту промену у идентитетском наративу неких припадника цариградске интелигенције можемо повезати са одређеним геополитичким променама. Пре свега са смањењем територије империје на грчки говорни простор у 11. веку, и потоњом потребом емигрантске елите у Никеји да се идентитетски дистанцира од „варварских“ Латина који су заузели Цариград 1204. *Translatio imperii* више није имао само географску (Рим – Цариград), већ и културолошку димензију (Латини – Грци). Ипак, ову тенденцију не треба поистовећивати са некаквим *протонационализмом*. Пселово схватање хеленства је преовладавало у круговима цариградске интелигенције, те све што је носило са собом: схватање континуитета са античким Хеленима, изграђеност у хеленском образовању и добро познавање грчког језика – није било нешто што се могло приписати широј популацији. Тако да је у сукобу Словена са Ромејима пре била

Карактеристичан је у том погледу случај Бугарске Цркве. Након што је проширио и оснажио своју државу, бугарски владар Симеон (893–927) је желео да се крунише за цара. Зато је прогласио бугарског архиепископа за патријарха, који га је и крунисао за цара 918. г. Самоиницијативно црквено и државно уздицање су признати од стране ромејског цара и цариградског патријарха за време Симеоновог наследника Петра, 927. г.²⁷⁰ Дакле, једностран одлука о промени статуса Бугарске Цркве добија верификацију цариградског патријарха због политичке моћи бугарске државе, односно због политичких интереса Ромејске империје, иако је Симеонов акт био противан смислу 12. Халк.²⁷¹ То је била потврда трансформације поимања древног појма аутокефалије. Аутокефалија у древном смислу епохе Васељенских сабора, имала је за циљ да допринесе делотворности помесних (=локалних, обласних) сабора, односно бржем и лакшем решавању питања одређене области кроз њен сабор – сабор аутокефалне Цркве – те је самим тим била у функцији практичних и сотириолошких циљева Цркве.²⁷² Међутим, због тесне везе црквене организације са државном организацијом аутокефалија се политизује, трансформише у конститутивни елемент државности, јер је самостални архиепископ или патријарх постао неопходан да би могао миропомазати краља или цара.²⁷³

Веза између црквеног и државног суверенитета је посебно била истицана након пада Цариграда 1204. г. Падом престонице империја је разбијена на три мање државе: Никејско царство, Трапезунтско царство, и Епирску државу. Као што владари Епира и Трапезунта нису хтели да признају власт никејског владара, тако исто нису хтели да признају ни јурисдикцију никејског патријарха над Црквама у својим државама.²⁷⁴ Ромејско схватање икумене распарчало је цариградску патријаршију, као и саму империју, на неколико фактички аутокефалних Цркава.²⁷⁵ У борби за престиж између три претендента на царски престо, црквена аутокефалија постаје *ad hoc* феномен, више условљен политичким уговорима него црквеним канонским предањем.²⁷⁶

Тако је било у случају проглашења Трновске архиепископије за патријаршију.²⁷⁷ Бугарски цар Јован II Асен је као један од услова за војни савез против Латинског царства никејском императору Јовану Дуки поставио признање трновског архиепископа Јоакима за патријарха, што је, на иницијативу императора, никејски патријарх Герман II и учинио на сабору у Лампсаки 1235. године.²⁷⁸ И Свети Сава је, по свему судећи, прихватио устаљено мишљење и обичај да државна самосталност није потпуна без црквене аутокефалије. Сигурно је Свети Сава имао у виду и тадашња ромејска схватања о обиму царске власти,

посреди борба за афирмацију сопствене државности, а не борба национализамā: Stouraitis, "Byzantine Romanness: From geopolitical to ethnic conceptions", 208–18.

²⁷⁰ Никола Радојчић, *Свети Сава и аутокефалност Српске и Бугарске Цркве* (Београд: Српска краљевска академија, 1938), 199–200.

²⁷¹ Оваквих примера има још. Један од њих је случај Охридске архиепископије коју је основао Василије II Бугароубица 1020. године: Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра“, 249.

²⁷² Мајендорф, *Византијско наслеђе*, 244–47; Јовић, „Аутокефалија јуче и сутра“, 246.

²⁷³ John H. Erickson, "Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 40.

²⁷⁴ Видети одговор Митрополита навпактског Јована Апокавка патријарху Мануилу I Сарантену где први прави апологију постојања у једној независној држави независне Цркве, у: Иван Снџгаровъ, *История на Охридската Архиепископия, Том I* (София: Кооперативна печатница „Гутенбергъ“, 1924), 107.

²⁷⁵ Снџгаровъ, *История*, 101–02.

²⁷⁶ Erickson, "Autocephaly", 40.

²⁷⁷ Када је Бугарско царство које је створио Симеон покорено од стране ромејског цара Василија II Бугароубице 1018., Бугарска патријаршија је сведена на ранг архиепископије са седиштем у Охриду. Обновили су је као архиепископију са седиштем у Трнову браћа Петар и Асен након обнове Другог бугарског царства 1185–86.: Скурат, *История*, 151–53.

²⁷⁸ Erickson, "Autocephaly", 36–39.; Скурат, *История*, 153; Радојчић, *Свети Сава*, 239–45.

односно уврежено мишљење да цар може основати једну нову аутокефалну Цркву,²⁷⁹ те је због тога његова молба за аутокефалију Српске Цркве била упућена најпре цару Теодору Ласкарису,²⁸⁰ кога је замолио да посредује код патријарха да Србима хиротонише архиепископа.²⁸¹ Дакле, један од главних, ако не и главни критеријум и фактор аутокефалије постала је воља државне власти.

Карактер и значај аутокефалије још радикалније се мења у епохи стварања националних држава (18–19. век). Црква се у самом почетку противила национализму јер је у њему видела једну тенденцију која је претила да распарча јединствени хришћански елемент који је до тада живео у границама јединственог *millet*-а у Османској империји.²⁸² Али због револуционарног духа који су националисти успешно ширили међу народним масама, глас Цркве је био заглушен. Напротив, сама православна јерархија, на челу са епископима и патријарсима, временом је почела да усваја ставове националних идеолога и њихову реторику. Наравно, у околностима ропства у којем је Црква била једина институција која је могла преузети бригу о народу, овакав развој догађаја је разумљив. Међутим, еклисиологија није остала имуна на овакве упливе у православу свест. С обзиром на то да је политички циљ сваке нације била независна национална држава која је сматрана за крајњи исход националне идеологије и културног развоја, аутокефалија је постала црквени еквивалент те идеје: свака нација је морала да има сопствену аутокефалну националну Цркву која је требала да има функцију психолошке, метафизичке кохезивне силе нације у новоформираној држави.²⁸³ Тако су уместо древних патријаршија које су биле мултиетничке, настале националне Цркве као израз *еманципације* Цркве у националним државама од мајке Цркве.²⁸⁴

Сходно овој промени у схватању аутокефалије, зависност јерархије од једног црквеног центра који се налазио у престоници царства под чијим су се ропством до скоро налазили ослобођени народи, сматрано је националним понижењем.²⁸⁵ Будући да се на сагласност мајке Цркве, Цариградске патријаршије, није могло рачунати јер се она отворено

²⁷⁹ Занимљиво је да тадашњи Охридски архиепископ Димитрије Хоматијан, иначе врстан каноничар, критикује Светога Саву на основу 12. Халк., али не због тога што је уз помоћ царске власти поделио једну црквену област на две, већ зато што Хоматијан сматра да у том тренутку ниједан од три претендента на цариградски престо није имао пуноћу царске власти да би Српској Цркви дао аутокефалију. Дакле, то право (даривање аутокефалије и узвишавање епископских степена), према Хоматијановој интерпретацији 12. Халк., од давности припада царевима. Познато је да је Хоматијан био близак сарадник епирског деспота Теодора Комнина, те овакво валсамоновско тумачење не треба да чуди. Односно место из Хоматијановог писма се може видети у: Георгије Острогорски, „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“, у *Светосавски зборник, књига 2* (Београд: Издање Задужбине Драгослава Гођевића, 1939), 99–101.

²⁸⁰ Професор Зоран Деврња истиче да је поступак Светог Саве ипак био аполитичан и пре свега мотивисан укореењеношћу у канонско црквено предање. Свети Сава занемарује неповољан политички положај цара и оспоравани духовни ауторитет патријарха прогнаних у Никеју и упућује се њима, не базирајући се на војну и политичку моћ Епирске деспотовине и у њој присутне Охридске архиепископије, уверен да ауторитет који произилази из црквеног предања има првенство над оним који произилази из спољашњих (војних и политичких) реалија: Зоран Деврња, „Светосавско наслеђе као одговор савременим изазовима у црквеном организовању“, *Богословље* 76, бр. 1 (2017): 201–03.

²⁸¹ Радојчић, *Свети Сава*, 199–205; Срђан Пириватрић, „Црквене прилике у византијском свету у време оснивања архиепископије свих српских и поморских земаља 1219. године. Прилог проучавању проблема“, у *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве I*, ур. Владислав Пузовић, Владан Таталовић (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020), 89.

²⁸² О почетном противљењу Цркве национализму види: Paschalis M. Kitromilides, “‘Imagined Communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans”, *European History Quarterly* 19 (1989): 149–92.

²⁸³ Мајендорф, *Византијско наслеђе*, 244–47.

²⁸⁴ Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos, “Byzantine, National and Ecumenical Orthodoxy”, in *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, ed. Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos (Thessaloniki: CEMES Publications, 2021), 16.

²⁸⁵ Kitromilides, “‘Imagined Communities’”, 165–66, 180; Paschalis Kitromilides, “The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism”, in *The Cambridge History of Christianity*, ed. Michael Angold (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 234.

противила парцелисању Османске империје и националним покретима за ослобођење,²⁸⁶ самоиницијативно је проглашена аутокефалије Грчке (1833), а потом и Румунске (1865) Цркве.

Док се читав процес у случају Грчке и Румунске Цркве одвијао под ингеренцијом и на иницијативу световне власти новоформираних држава,²⁸⁷ у бугарском случају независна црквена област – Бугарски егзархат – створена је (1870) пре него што је Бугарска добила државну самосталност (1878).²⁸⁸ У том погледу случај Бугарског егзархата је од посебног значаја за анализу захтева грузинских клирика. Цариградска патријаршија се није сагласила са ферманом о успостављању Бугарског егзархата султана Абдул Азиса од 28. фебруара 1870. Посебно је проблематичан био поменути 10. члан, којим је предвиђено да се Егзархат могао проширити уколико две трећине становника неке епархије одлучи да му се присаједини.²⁸⁹ У основи ове одредбе је била претпоставка да ће територија са већински бугарским становништвом изабрати Егзархат, и обрнуто, да ће већински грчка територија изабрати припадност Патријаршији. На тај начин је уместо територијалног начела црквене јурисдикције уведено етничко начело, што је за Патријаршију представљало стварање раскола на етничкој основи и цепање Тела Цркве. Управо је тај црквени национализам, или *филетизам*, наведен као главни разлог за осуду егзархатских клирика и верника у Оросу Цариградског сабора из 1872. Притом, не помиње се да је разлог за осуду био тај што је самостална Бугарска Црква успостављена пре него што је бугарска нација стекла самосталну државу. Да је то представљало канонску препреку за црквену самосталност, свакако да окупљени епископи²⁹⁰ то не би пропустили да помену. Поред тога, констатација да је неопходно имати државну да би се стекла и црквена самосталност би у том историјском и политичком контексту била бесмислена, из разлога што је у Османској империји, као и раније у РOMEЈСКОЈ империји, постојало неколико аутокефалних Цркава: Цариградска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, до 1766. Пећка патријаршија, и до 1767. Охридска архиепископија. Из тог разлога, може се рећи да је поређење грузинских аутокефалиста са бугарским егзархистима због тога што су захтевали обнову аутокефалије Грузинског католикосата пре добијања самосталности Грузије имало за циљ њихово

²⁸⁶ Пасхалис Китромилидес наводи да је Цариградска патријаршија изричитим претњама анатемисањем покушавала да одврати грчке епископе од учешћа у Рату за независност (1821–28). Патријарх Агатангел је 1828. послао изасланике јерархији и народним вођама у Грчкој са писмима у којима се налазио захтев да се поново потчине Порти. Разлог за то треба тражити у свесности цариградских патријараха да њихове привилегије, и сам опстанак Цркве у Турској империји, зависе од лојалности Порти, али исто тако и у неповерењу према партикуларистичком духу национализма који је претио да разбије свеправославно јединство народа на Балкану: Kitromilides, “Imagined Communities”, 166, 184; Kitromilides, “The legacy”, 233.

²⁸⁷ О фактору државне власти при проглашењу аутокефалије Грчке и Румунске Цркве видети: Kitromilides, “The legacy”, 233–37, 238–40. Главни пројектанти аутокефалије Грчке Цркве били су Теоклит Фармакидес, теолог који је у току студија у Гетингену потпао под утицај протестантске еклисиологије и дела Адамантиоса Кораиса, и министар религије у регенству краља Отоа – Георг фон Мурер, протестант. Према њиховој визији црквена самосталност је била круцијални елемент државне, политичке, и националне независности Грчке краљевине. Из тог разлога не чуди што су модел за устројство Грчке Цркве Фармакидес и Мурер видели у Светом правитељствујушем синоду Руске Цркве и у Уставу Баварске протестантске цркве из 1818., те је новоустановљени „Свети синод Краљевине Грчке“ (1833) као члана имао краљевог прокуратора у чијем одсуству ниједна донета одлука није могла бити валидна: Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece: 1821–1852* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 89–125.

²⁸⁸ Crampton, *Bulgaria*, 81–83; Demetrios Stamatopoulos, “The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing Process”, in *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering (Wien, 16.–18. Dezember 2004)* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), 247.

²⁸⁹ Владимир Александрович Теплов, *Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам* (Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашева, 1889), 85–86, 154.

²⁹⁰ Одлуку су потписали цариградски патријарх Антим VI, бивши цариградски патријарси Григорије и Јоаким, александријски патријарх Софроније, антиохијски Јеротеј, архиепископ кипарски Софроније, и више епископа. Јерусалимски патријарх Кирил није присуствовао на сабору и одбио је да потпише одлуку сабора због чега је на иницијативу Порте збачен са своје катедре: Патријарх Български Кирил, *Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос: изследване и документи* (София: Синодално издателство, 1958), 190–91.

дискредитовање,²⁹¹ без основа у изворима везаним за грчко-бугарску црквену кризу. Тај закључак се још више намеће уколико се има у виду да су се и сами Грузини оградиле од филетизма.²⁹²

Међутим, један други документ из истог периода аутокефалију директно повезује са државном самосталношћу. Ради се о *Томосу о аутокефалности Цркве Српске Кнежевине* од 20. октобра 1879. Синода Цариградске патријаршије:

„Према томе дакле, пошто је благочастива и Богом чувана Кнежевина Србија сада скоро Вишим Промислом оснажена и увећана, потпуну политичку независност добила, и пошто су се Благочастиви, Богом утврђени и Премилостиви Књаз њен Господар Милан М. Обреновић IV и Преосвећени Архиепископ Београдски и Митрополит Србије, Господин Михаил, у име честитог клира и благочастивог Народа, писмима на Нас обратили и сходно политичкој независности и црквену независност и самоуправу потражили, – Смерност је наша заједно са светим нашим Синодом Преосвећених Митрополита, Нашом по Св. Духу љубазном браћом и саслужитељима, нарочито се за ту ствар састала у Саборници Св. Великомученика Георгија, и посаветовавши се у Духу Светоме, нашли смо, да је молба њихова умесна и с духом Светих Правила и повременом црквеном праксом сагласна (италик аутора); па зато смо и одлучили: да Православна Црква Српске кнежевине, која је до сада преко архиепископа београдског и митрополита Србије стојала у каноничкој зависности и односу према нашем светом, апостолском и патријарашком престолу цариградском, заједно са новоприсаједињеним њој епархијама и срезовима, или друкчије, целокупна Православна Црква, која се садржи у границама политички и хорографски увећане и потпуно ослобођене Кнежевине Србије, од сада буде канонички самостална, независна и самоуправна, којој ће бити глава, као и свима Православним Саборним и Апостолским Црквама сам Богочовек Господ и Спаситељ Наш Исус Христос, и која ће у стварима црквеним имати и признавати за представника свога Архиепископа Београдског и митрополита Србије; а овај ће заједно са сабором састављеним сходно светим правилима од архијереја те црквене области, управљати црквеним стварима Кнежевине слободно и независно од сваког другог мешања и у Духу Светоме, као што божанствена и свештена правила заповедају.“²⁹³

Молба београдског митрополита Михаила и кнеза Милана Обреновића састојала се у томе да Цариградска патријаршија, као мајка Црква, дарује Цркви у Кнежевини Србији аутокефалију с обзиром на то да је Кнежевина Србија добила међународно признање самосталности (на Берлинском конгресу 1878).²⁹⁴ Синод Цариградске патријаршије је позитивно одговорио на ове молбе, проценивши да су сагласне „с духом Светих Правила и повременом црквеном праксом“. Овај израз указује на то да је пракса даривања аутокефалије тек након стицања државне самосталности у одређеним периодима и случајевима имала статус модела по којем је Црква решавала ово питање. Разлог је вероватно тај што се у недостатку јасно дефинисаних канонских критеријума ова пракса показала функционалном, у смислу да су државне границе, сагласно територијалном принципу црквеног уређења, нудиле готов и јасан оквир црквене јурисдикције. На тај начин су се могла избећи дуготрајне и често бесплодне јурисдикционе расправе, које су неминовне у ситуацији када у оквирима једне државе на црквену самосталност претендују две националности. За такве расправе нам могу као пример послужити грчко-бугарске расправе које су трајале пуних 15 година (1856–

²⁹¹ Жестоко противљење руских богослова грузинским захтевима имало је подршку империјалне власти, која је у аутокефалној Грузинској Цркви видела опасност од политичке сепарације Грузије. У свом писму председнику министарског савета и истовремено министру спољних послова Русије Борису. В. Штјурмеру од 29. јула 1916, помоћник кавкаског намесника кнез Владимир Н. Орлов говори да је „питање о аутокефалији Грузинске Цркве крајеугаоно питање за грузински народ, око кога се групишу све њихове наде сепаратистичког карактера“ (Дякин, *Национальный вопрос*, 677). Да је црквена самосталност увод у државну били су свесни и у турској Порти. Велики везир Али паша је 1870. рекао руском посланику у Цариграду Николају П. Игнатијеву да је ферман о оснивању Бугарског егзархата „један важан печат на путу националних захтева Бугара, стављен његовом руком“ (Кирил, *Граф Н. П. Игнатијев*, 129).

²⁹² *Журналы и протоколы...*, том 3, 64; Werth, “Georgian Autocephaly”, 92.

²⁹³ *Независност Српске цркве проглашена 1879* (Београд: Државна штампарија, 1880), 30–31.

²⁹⁴ Писма митрополита Михаила цариградском патријарху Јоакиму III и налоге кнеза Милана српском посланику у Цариграду видети у: *Независност Српске цркве проглашена 1879*, 4–6, 7–9.

1872)²⁹⁵ и на крају се завршиле расколом који је трајао више од 70 година, као и пример који је у фокусу овог рада. Израз „повремена“ (κατά καιρὸς) у синодском Томосу указује на то да та пракса није имала статус црквеног принципа којег је неопходно придржавати се у свим околностима.²⁹⁶ Често ни државна самосталност није била довољна да би се мајка Црква приволела на сагласност о успостављању једне нове аутокефалне Цркве, већ је иста проглашавана самоиницијативно, за чим би уследио период раскола, а потом признање фактичког стања од стране Цариградске патријаршије. Тако је било у случају Грчке²⁹⁷ и Румунске Цркве.²⁹⁸ Стога, на основу историјско-канонске анализе која претходи, може се закључити да је државна самосталност била један од значајних *фактора*, али не и безусловних *услова* аутокефалије, нити је увек за државном следила и црквена независност.²⁹⁹

²⁹⁵ Детаљно о многобројним (пропалим) покушајима изналажења решења за бугарско црквено питање видети у: Кирил, *Граф Н. П. Игнатиев*, 9–199.

²⁹⁶ Такво је мишљење касније изнео и заменик мјестобљуститеља патријарашког трона митрополит Сергије Страгородски у указу о поверавању удовствујуће Цркве у Летонији митрополиту Елефтерију Богојављенском од 1. јула 1935. Према мишљењу митрополита Сергија, мишљење да црквена независност неизоставно произилази из државне је последица мешања појмова црквене и државне самосталности, те да државне границе по природи ствари представљају један фактор који треба имати у виду при разматрању статуса одређене Цркве, али да резултат тог разматрања не мора нужно увек бити аутокефалија: *Распоряжение Московской Патриархии на имя вр. Управляющего Латвийской Церковью, Высокопреосвященнейшего Елефтерия, Митрополита Литовского и Виленского*, ГАРФ. Ф. 6343. Оп.1. Д. 260. Л. 19, 19 об.

²⁹⁷ Аутокефалија проглашена 1833, уследио је раскол који је завршен 1851. када је Цариградска патријаршија признала аутокефалну Цркву у Краљевини Грчкој: Frazee, *The Orthodox Church*, 89–196.

²⁹⁸ Аутокефалија проглашена 1865, Румунија 1878. постаје самостална држава, аутокефалија бива призната од стране Цариградске патријаршије тек 1885: Dan Ioan Muresan, “The Romanian Tradition”, in *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (London and New York: Routledge, 2012), 149; Keith Hitchins, *A Concise History of Romania* (New York: Cambridge University Press, 2014), 112–20.

²⁹⁹ Сава Миловановић, „Државна самосталност као фактор црквене аутокефалије“, *Богословље* 81, бр. 1 (2022): 5–29.

2. Питање викарних епископа у руском богословљу до Сверуског помесног сабора 1917–1918.

2.1. Историја полемике од 1900. до 1918.

Питање викарних – полусамосталних – епископа у току припрема за Сверуски помесни Сабор, као и у току самог Сабора 1917–1918, представља једно од питања које је изазивало различита мишљења о природи територијалног карактера епископске јурисдикције међу руским богословима на почетку 20. века.

У царској Русији су на почетку 20. века премештања епископа са једне катедре на другу била врло честа појава. Та мера је коришћена као средство награде и казне. Према статистичким подацима из литературе, просечан боравак епископа у једној епархији у Русији на почетку 20. века био је 4 године.³⁰⁰ Уколико се има у виду да су границе епархија често биле истоветне границама губернија, може се претпоставити да један епископ није имао могућности да за тако кратак период посети и упозна све парохије своје епархије. Поред тога, величина епархија изискивала је мноштво административних послова због којих се архијереј није могао у довољној мери посветити уређењу црквеног живота своје епархије. Главни начин растерећења епархијских архијереја од мноштва обавеза остварен је кроз институцију викарних епископа.³⁰¹

Служба викарног епископа означавала је у империјалној Русији заменика епархијског архијереја, с тим што је викар, поред тога што је епархијског архијереја могао замењивати на територији читаве епархије, вршио посебан надзор на једној посебно назначеној територији – делу епархије – која се називала викаријат. Институција викаријата је била доста популарна у Русији друге половине 19. века.³⁰² Викарни епископи као помоћници епархијских архијереја без сопствене епископије су у Руској Цркви најпре постојали само при најзначајнијим катедрама (Санктпетербуршкој, Московској и Кијевској), и тек од 1865. та институција постаје општедозвољена. Разлог за њену појаву била је материјална немогућност да се у том тренутку одређене територије преобразују у самосталне епархије.³⁰³

У току рада припремног Предсаборског одбора 1906. одређени број руских богослова (Николај А. Заозерски, Александар И. Алмазов, Владимир Зенонович Завитњевич, Тимотеј Иванович Буткевич) је изражавао сумњу у каноничност ове институције.³⁰⁴ Противљење постављању викарних епископа утемељивано је на догматским и канонским аргументима. Наиме, поменути богослови су сматрали да се подређеношћу једног епископа другом – викара епархијском архијереју – прави неканонска диференцијација епископа по власти, будући да викарни епископ нема слободу рукополагања ни поучавања, осим по дозволи епархијског архијереја,³⁰⁵ те да према канонима Цркве у једном граду може бити само један епископ (1Вас. 8). Предлагано је да функцију помоћника епископа тог типа врше за то

³⁰⁰ Максим Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12. Протоколы заседаний и материалы Отдела об епархиальном управлении* (Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017), 7.

³⁰¹ Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12, 7–8*, 14.

³⁰² Виталий С. Дементьев, „Территориальное устройство Русской православной церкви Псковского региона в XVIII-XXI вв.“, *Псковский регионологический журнал* 3 (2018): 78.

³⁰³ *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия, том 1*, ред. Илья Соловьев (Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014), 520–21.

³⁰⁴ *Журналы и протоколы...том 1*, 178, 466, 480, 483.

³⁰⁵ *Журналы и протоколы...том 1*, 485, 527. Заозерски је из тог разлога називао викарне епископе „полуархијерејима“ и „резервним архијерејима“: *Журналы и протоколы...том 1*, 483.

назначени протојереји.³⁰⁶ Викари су с тим у вези сматрани за особеност римокатоличког црквеног уређења, односно идентификовани су као утицај римокатоличке еклисиологије на православну свест.³⁰⁷

Међутим, било је и оних који су подржавали и оправдавали постојање викарних епископа као полусамосталних. Ови богослови (Николај Н. Глубоковски, Александар Иванович Брилиантов, Илија Степанович Бердников, Н. С. Суворов) покушавали су, на основу канона 10. Антиохијског и 13. Анкирског сабора, да аргументују оправданост институције викара њеним поређењем са службом хорепископа из периода Васељенских сабора.³⁰⁸ Александар И. Брилиантов је сматрао да не постоји догматска препрека за постојање више епископа у једном граду, и да монархијски епископат какав је присутан у посланицама Св. Игњатија Богоносца није истовремено успостављен у свакој Цркви, те да су у Риму и Александрији постојале читаве колегије епископа који су управљали Црквом у тим градовима.³⁰⁹

Дискусија о реформи епархијске управе у Руској Цркви на Сабору 1917–1918. године представљала је наставак дискусије у руским богословским и црквеним круговима са почетка 20. века. Питање организације епархијских управа за учеснике Сабора је имало круцијалну важност јер је епархија перципирана као основна ћелија црквеног организма – као „мала Црква“.³¹⁰

У марту 1916. године издата је *Одредба Најсветијег Синода о мерама за ослобођење епархијских преосвећених од дела послова епархијске управе (Определение Святейшего Синода от 8–9 марта 1916 г. о мерах к освобождению епархиальных преосвященных от части дел епархиального управления)*. У циљу омогућавања епархијским архијерејима да се више посвете надзирању црквеног и парохијског живота, тим актом је викарним епископима препуштен низ административних али и светотајинских дужности у епархији које је они требало да врше под надзором епархијског епископа: сви послови финансијске природе, затим отпуштање у пензију свештеника по њиховој молби, постављање вероучитеља, питања примања у манастир и монашења, примање у Православље из других вера, давање благослова за брак и развода истог, као и харитативна делатност епархије. Према овом документу у надлежност епархијског архијереја су остали главни послови епископије: постављање клирика, одлуке о оснивању нових храмова, парохија, и манастира, као и црквено-судске надлежности.³¹¹

Истовремено, била је присутна тенденција ка препуштању викарима делова епархије у фактички самосталну управу. На предлог Синода, император је октобра исте 1916. године одобрио *Инструкцију викарним епископима с нарочитим пуномоћјима у епархијама (Инструкция викарным епископам с особыми в епархиях полномочиями)*. У том документу су први пут дате опште инструкције викарима, за разлику од претходних сличних, који су били индивидуалне природе. Према овом документу бракоразводна, судска, и питања постављања нових клирика су била у надлежности епархијског архијереја, док је викар имао следеће прерогативе: водио је надзор над црквеним животом у одређеном делу епархије, освећивао је антиминос, имао своју канцеларију, засебно је добијао Св. Миро и засебно комуницирао са

³⁰⁶ *Журналы и протоколы... том I*, 514.

³⁰⁷ *Журналы и протоколы... том I*, 519, 521.

³⁰⁸ *Журналы и протоколы... том I*, 513–15.

³⁰⁹ *Журналы и протоколы... том I*, 514.

³¹⁰ Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12*, 5.

³¹¹ *Церковные ведомости* 11 (1916): 83–86.

оберпрокурором Св. Синода и грађанским властима, сазивао саборе викаријатског клира и лаика.³¹²

Очигледно је да су ова два документа израз супротних мишљења о улози и опсегу права викарних епископа у документима 1916. године. Према првом документу они су помоћници епископа у свим његовим обавезама, док су према другом викари фактички самостални епископи у границама викаријата.³¹³

Међутим, у оквиру Предсаборског савета (Предсоборный совет³¹⁴) у јуну 1917. одлучено је да викаријате треба укинути уз образложење да је институција викаријата „неканонска“,³¹⁵ а исто мишљење је у том периоду изражено и у одлукама појединих епархијских сабора.³¹⁶

Ово питање се ипак нашло на дневном реду Сверуског помесног сабора 1917–1918. где се разматрало у оквиру Одсека о реформи епархијске управе. На заседању овог сабора 5/18. марта 1918. донета је *Инструкција викарним епископима* чији је аутор био епископ челябински Серафим. Према Инструкцији, у надлежности викара једне епархије је да поставља светешнослужитеље и црквенослужитеље, да прима лица у Православље, да води надзор над просветном делатношћу у оквирима викаријата, да освећује антиминос, с тим да комуникацију са вишим црквеним властима одржава преко епархијског архијереја. Име викарног епископа се на богослужењима викаријата спомиње након имена епархијског архијереја.³¹⁷ Инструкција није разматрана од стране Помесног Сабора, већ је по одлуци Одсека предата Синоду, а од Синода, Савету епископа (Совещание епископов³¹⁸) који је на свом заседању 6/19. августа 1918. унео благе измене. Једина суштинска измена било је то што су бракоразводна и судска дела остала у надлежности епархијског архијереја. То је врло слично инструкцији из 1916. године. Оваква коригована верзија је касније публикована под називом *Наредба (инструкција) епископима полусамосталних епархија (Наказ (инструкция) епископам полусамостоятельных епархий)*.³¹⁹

Савет епископа је овакву кориговану верзију Инструкције прихватио и предложио Светом синоду да је публикује и „уведе у дејство“.³²⁰ Из овога можемо видети да институција викаријата у смислу полусамосталних епископија није укинута на Сверуском помесном сабору 1917–1918. године.

³¹² *Церковные ведомости* 40 (1916): 357–59.

³¹³ Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12*, 16.

³¹⁴ Још једна институција која је имала за циљ да припреми рад Помесног сабора, почела је са радом 11. јуна 1917. настављајући рад Предсаборског одбора: Митрофанов, *История Русской Православной Церкви 1900–1927* (СПб: Сатис, 2002), Часть 1, 1900-1917 гг., Предсоборный Совет, http://ricolor.org/history/ka/period/4/mitrofanov_book/13/.

³¹⁵ *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 1 (Кн. 1). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора* (Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012), 432.

³¹⁶ „Постановления епархиальных съездов духовенства и мирян Херсонской епархии 19–26 апреля и 20–30 июня 1917 г.“, в *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12*, 380.

³¹⁷ „Инструкция викарным епископам“, в *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12*, 334–39.

³¹⁸ Тело које је давало коначну оцену о одлукама Сабора – које су доношене уз учешће и нижих клирика и мирјана – с правом враћања истих на дораду, или евентуалног одбацивања (вета): А. И. Мраморнов, Р. Ю. Просветов, ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 4: Документы Совещания епископов и Судной комиссии Собора* (Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2015), 5–8.

³¹⁹ Кокарев, от. ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12*, 42; Мраморнов, Просветов, ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 4*, 130–31.

³²⁰ Мраморнов, Просветов, ред., *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 4*, 131.

Поставља се питање у којој мери институција полусамосталних викарних епископа, која је била заступљена у Руској Цркви почетком 20. века одговара канонским нормама о прерогативима епископа у границама сопствене епархије и самој природи епископске службе? У наредном поглављу анализираћемо ову институцију са аспекта канонских норми о правима хорепископа и њиховом односу са градским епископом. На тај начин ћемо бити у могућности да установимо основаност аналогije између поменуте институције у Руској Цркви и хорепископа ране Цркве.

2.2. Анализа институције полусамосталних епископа у светлу канона о хорепископима

Рана Црква је знала за хорепископе (*χωρεπίσκοπος*)³²¹ – епископе приградских насеља који су првобитно били у свему еквивалентни градским епископима, али је њихово практиковање епископске власти временом постало условљено сагласношћу градског епископа.³²²

Најранији канон у коме се помињу хорепископи је 13. канон Анкирског сабора. У овом правилу се каже да хорепископи не могу (*μη ἐξεῖναι*) рукополагати ђаконе и презвитере „у другој области“ (*ἐν ἐτέρῃ παροικίᾳ*), нити презвитере за град, осим уколико им то не допусти епископ.³²³ У свом тумачењу овог правила епископ Атанасије Јевтић говори: „Хорепископи су могли рукополагати и ђаконе и свештенике, али тек по благослову надлежног епископа“.³²⁴ И епископ Никодим Милаш је сматрао да су хорепископи имали право рукополагања свештеника и ђакона, чак и самостално, али у границама Цркве свог насеља.³²⁵ Дакле, хорепископима се признаје право рукополагања презвитера и ђакона, што сведочи о томе да су светотајински били потпуни епископи, али им се истовремено то право и ограничава допуштењем локалног епископа.³²⁶

Проблем представља питање на којој територију се односи то ограничење: да ли на сваку другу епископију, на епископију градског епископа, или чак и на приградску/сеоску Цркву дотичног хорепископа? Према ширем тумачењу које заступа Милаш, а које подразумева да је хорепископима забрањено да рукополажу презвитере и ђаконе само изван граница своје Цркве, они се ни по чему не би разликовали од других епископа. Према ужем тумачењу, које заступа епископ Атанасије Јевтић, а које подразумева да они не могу самостално, без дозволе градског епископа да рукополажу презвитере и ђаконе, чак ни за своју сопствену Цркву, постојала би суштинска разлика у практиковању епископских права између градских епископа и хорепископа.

Тумачећи ово правило из перспективе 10. канона Антиохијског сабора, Зонара је сматрао да оно хорепископима забрањује рукополагање ђакона и презвитера уопште, без дозволе епископа: „Јер уколико не могу рукополагати речене (чинове, прим. прев.) у селима у којима епископствују, утолико пре им се то забрањује чинити у градовима“ (*Εἰ γὰρ ἐν ταῖς χώραις, ἐν αἷς ἐπισκοποῦσιν, οὐ δύνανται χειροτονεῖν τοὺς εἰρημένους, μᾶλλον ἐν πόλεσι τοῦτο ποιεῖν κωλύονται*).³²⁷ Аристин је још изричитоји када каже да „овај канон (13. Анк., прим. прев.) забрањује хорепископима без разлике рукополагати без дозволе епископа“ (*ὁ μὲν*

³²¹ Епископ *χώρα*-е односно сеоског, приградског насеља: Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*, 2015.

³²² Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима II* (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1896), 14–16; Николај Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, у *Николај Афанасјев: Студије и чланци*, ур. Радош Младеновић, превод Коста Симић (Краљево: Епархија Жичка, 2008), 97.

³²³ *Σύνταγμα III*, 46.

³²⁴ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 228.

³²⁵ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима II*, 15.

³²⁶ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 114–16.

³²⁷ *Σύνταγμα III*, 47.

κανὼν οὗτος ἀδιαστίκτως τοὺς χωρεπισκόπους κωλύει χειροτονεῖν ἄνευ ἐπιτροπῆς ἐπισκόπου).³²⁸ Састављачи *Πιδαλιона* такође тумаче ово правило из перспективе 10. канона Антиохијског сабора: „Јер уколико у свом насељу не могу таква лица да рукополажу, осим само ипођаконе, читаче, и заклињаче, према 10. канону Антиохијског сабора, колико пре не могу у другом“ (Διότι ἀνίσως οὔτε εἰς τὴν χώραν αὐτῶν δύνανται τοὺς τοιοῦτους νὰ χειροτονοῦν, εἰ μὴ μόνον ὑποδιακόνους, ἀναγνώστας καὶ ἐφορκιστὰς, κατὰ τὸν 10. τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ, πόσῳ μᾶλλον δὲν δύνανται εἰς ἄλλην).³²⁹ Сужено значење израза „ἐν ἐτέρᾳ παροικίᾳ“ заступао је и Николај Афанасјев. Према његовом мишљењу ово правило одређује да „хорепископ не може рукополагати презвитере и ђаконе за своју Цркву, а тим пре у градској Цркви, без сагласности епископа града, који возглављује градски црквени округ“.³³⁰ Дакле, хорепископи имају као и сви други епископи право да рукополажу ниже свештене чинове, али им се то право чак и на простору њихове сопствене хорепископије ограничава у корист градског епископа. То значи да већ почетком 4. века имамо праксу ограничавања практиковања епископских права хорепископа.

Неколико година након Анкирског сабора – 315. или 319.³³¹ – одржан је Неокесаријски сабор који својим 14. канонем признаје хорепископе за саслужитеље епископа, али истиче и њихову подређеност на тај начин што каже да се хорепископи постављају „по обрасцу Седамдесеторице (апостола)“ (Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι, εἰσὶ μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα).³³² На овај начин прокламована је богословска идеја да је хорепископ фактички епископ другог ранга.³³³ Ова доктрина произилази из мишљења да су градски епископи наследници Дванаесторице Апостола. Тако Зонара каже: „Епископи су по обрасцу Дванаест Апостола...А хорепископи по обрасцу Седамдесет Апостола“ (Οἱ μὲν ἐπίσκοποι εἰς τύπον τῶν δώδεκα Ἀποστόλων εἰσὶν...Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι εἰς τύπον τῶν 10. Ἀποστόλων εἰσὶν). Штавише, „хорепископи, будући постављани по обрасцу Седамдесеторице због тога не рукополажу презвитере или ђаконе, као они који не могу предавати благодат Духа“ (Εἰς τύπον οὖν τῶν 10. ὄντες οἱ χωριπίσκοποι, διὰ τοῦτο οὐδὲ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονοῦσιν, οἷα μὴδὲ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος παρέχειν δυνάμενοι). Хорепископи само „примају част због бриге о ништима“ (διὰ τὴν σπουδὴν τὴν εἰς τοὺς πτωχοὺς τιμώμενοι).³³⁴ Валсамон сматра да су хорепископи постављани искључиво да би се бринули о ништима: „изволи се Оцима да се по обрасцу те седамдесеторице ученика хорепископи од епископа постављају, да кроз ове бива раздавање ништима“ (ἔδοξε τοῖς Πατέρασιν εἰς τύπον τῶν τοιοῦτων ἑβδομήκοντα μαθητῶν, χωρεπισκόπους παρὰ τῶν ἐπισκόπων προβάλλεσθαι, ἐφ’ ᾧ διὰ τούτων γίνεσθαι τὴν εἰς τοὺς πτωχοὺς διανομὴν). Према Валсамону, због тога што су наследници Седамдесеторице, а не Дванаесторице Апостола, хорепископи не само да не могу рукополагати свештенослужитеље, већ не могу ни давати отпуштај грехова (οὐδὲ ἀφιέναι ἁμαρτίας).³³⁵

Међутим, нејасно је зашто би Неокесаријски сабор, одржан у периоду између Анкирског (314) и Антиохијског сабора (341), донео радикално другачије тумачење службе хорепископа од ова два Сабора – тумачење према којем хорепископи уопште немају право рукополагања. Поготово ако се има у виду да се на Првом васељенском сабору (325) хорепископи појављују у својству пуноправних (у светотајинском смислу) епископа.³³⁶ Дискутабилно је и довођење у везу одсуства права на рукополагање са природом службе Седамдесеторице Апостола. У коментару *Πιδαλιона* на 14. канон Неокесаријског сабора се

³²⁸ Σύνταγμα III, 47.

³²⁹ Πηδάλιον, 307.

³³⁰ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 117.

³³¹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 233.

³³² Σύνταγμα III, 92.

³³³ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 122.

³³⁴ Σύνταγμα III, 92.

³³⁵ Σύνταγμα III, 93.

³³⁶ В. Болотов, „Хорепископы и периодевты“, *Прибавления к Церковным ведомостям* 4 (1906): 149.

каже: „Треба ипак да појаснимо да, према мишљењу Икуменија, та Седамдесеторица док су били у Јерусалиму заједно са Дванаесторицом нису предавали Духа Светога због поштовања које су имали према Дванаесторици. Након што су били расејани по васељени, нико не може поверовати да нису хиротонисали, и у складу са тим да нису предавали Духа Светога (Прέλει ὁμῶς νὰ προσδιορίσωμεν, κατὰ τὴν γνώμην τοῦ Οἰκουμένιου, ὅτι οἱ ο' οὔτοι, ἐν ὧσφ μὲν ἦσαν εἰς Ἱερουσαλήμ ὁμοῦ μὲ τοὺς ιβ', δὲν ἐμετάδιδαν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, διὰ τὸ σέβας ὁποῦ εἶχον πρὸς τοὺς ιβ', ἀφ' οὔ δὲ διεσπάρησαν εἰς τὴν οἰκουμένην, οὐδεὶς δύναται πιστεῦσαι ὅτι δὲν ἐχειροτόνουν, καὶ ἀκολούθως ὅτι δὲν ἐμετάδιδαν Πνεῦμα ἅγιον).³³⁷ Својство пуноправних учесника једног Васељенског сабора и тумачење Пидалиона указују на то да је вероватније да се овим Неокесаријским правилом подразумева условљеност права рукополагања које имају хорепископи, а не порицање истог права.

Антиохијски сабор 341. године својим 10. каноном представља још једно сведочанство о подређености хорепископа градском епископу. За разлику од односа између епархијских епископа и митрополита у којем влада један реципроцитет у смислу да митрополит не чини ништа без консултовања са епископима своје митрополије, а са друге стране да ни они не чине ништа без свог митрополита (9. Ант.), у односу између градског епископа и хорепископа не наилазимо на такав реципроцитет. Наиме, према 10. канону Антиохијског сабора хорепископи брину о Црквама у својим насељима, али могу самостално постављати само ниже чинове попут чтечева, ипођакона, и егзорциста, док рукоположења у више чинове не могу савршавати „без епископа града“ (δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει ἐπισκόπου)³³⁸ коме је њихово место потчињено.³³⁹ Хорепископу је дакле потчињена његова сеоска Црква, али је он сам потчињен градском епископу.³⁴⁰

Међутим, израз „δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει ἐπισκόπου“ изазивао је подељена мишљења међу византијским коментаторима. Валсамон је тај израз превео на следећи начин: „А 'без епископа града' не значи 'без његове наредбе' већ 'без савршавања од стране њега' (свештеноејства рукоположења, прим. прев.)“ (Τὸ δὲ, δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει ἐπισκόπου, οὐκ ἐκλαμβάνεται, εἰς τὸ ἄνευ ἐντολῆς τούτου, ἀλλ' εἰς τὸ, δίχα τελεσιουργίας ἐκείνου).³⁴¹ Дакле, за Валсамона хорепископи немају право рукополагања, те је и за свештенослужитеље у њиховим Црквама потребно да буду рукоположени од епископа града. Међутим, Валсамон је усамљен у оваквом мишљењу. У свом тумачењу на 89. канон Светог Василија Великог Зонара каже: „десети канон Антиохијског сабора...одређује да хорепископи не рукополажу презвитере и ђаконе, осим *уз сагласност* епископа коме су подређени“ (ὁ δέκατος κανὼν τῆς ἐν Αντιοχείᾳ συνόδου... πρεσβυτέρους δὲ καὶ διακόνους ὀρίζει μὴ χειροτονεῖν τοὺς χωρεπισκόπους, εἰ μὴ γνώμη τοῦ ἐπισκόπου, ᾧ ὑπόκειται).³⁴² У коментару Пидалиона на 10. канон Антиохијског сабора се каже: „Овај канон одређује да хорепископи који се налазе у селима и у малим градовима...рукополажу само читаче, ипођаконе, и заклињаче, тј. катихете, али не и жереје или ђаконе *без дозволе* епископа града“ (Προστάζει ὁ παρὼν Κανὼν, ὅτι οἱ εἰς τὰ χωρία, καὶ τὰς μικρὰς πόλεις εὐρισκόμενοι Χωρεπίσκοποι...νὰ χειροτονοῦν μόνον ἀναγνώστας, ὑποδιακόνους καὶ ἐφορκιστὰς, ἤτοι Κατηχητὰς, ἀλλ' ὄχι καὶ Ἱερεῖς ἢ Διακόνους, χωρὶς τὴν ἄδειαν τοῦ Ἐπισκόπου τῆς καθ' αὐτὸ πόλεως).³⁴³

Да су Оци Сабора перципирали хорепископе као носиоце пуноће епископске благодати, једнаке у свештеничкој части са осталим епископима,³⁴⁴ посведочено је речима да

³³⁷ Πηδάλιον, 321.

³³⁸ Σύνταγμα III, 142.

³³⁹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 258.

³⁴⁰ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 118–20.

³⁴¹ Σύνταγμα III, 143.

³⁴² Σύνταγμα IV, 276–77.

³⁴³ Πηδάλιον, 335.

³⁴⁴ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима II*, 36.

су хорепископи примили „рукоположење епископско“ без икаквих додатних спецификација. Наиме, у правилу стоји да они не могу самостално рукополагати презвитере и ђаконе „иако су, дакле, примили рукоположење епископско“ (εἰ καὶ χειροθεσίαν εἶεν ἐπισκόπου εὐληφότες).³⁴⁵ Видели смо да и савремени тумачи деле то мишљење.

Убрзо након Антиохијског сабора почиње деградација права викарних епископа. Већ Сардички сабор (343) доноси одлуку да се у мала места поставља презвитер, а не епископ, из разлога што би се постављањем епископа у мало место деградирала част његове службе (6. канон). Овим правилом се нису имали у виду хорепископи јер их у то време на Западу није ни било, али правило представља утицај емпиријских фактора на богословље. То је време када епископи постају великодостојници у Римској империји и њихово постављање у села или мала места значило би изједначавање са нижим римским чиновницима.³⁴⁶ Међутим и источни Лаодикијски сабор (друга половина 4. века) доноси одлуку да се у мала места не поставља епископ већ презвитер, а да епископи који се већ налазе у таквим местима ништа не чине „без сагласности епископа који је у граду“ (канон 57).³⁴⁷ У првој половини 5. века одвија се завршни чин деградације власти хорепископа јер их на Халкидонском сабору (451) видимо не као пуноправне епископе, већ као заменике градских епископа.³⁴⁸ Након овог периода хорепископи се појављују још у 14. правилу Седмог васељенског сабора који сведочи да им је од архијерејских привилегија остала само хиротесија чтечева, опет уз дозволу градског епископа. Иако их је та привилегија разликовала од обичних презвитера, о њеној важности се може судити по томе што се истим правилом могућност посвећивања чтечева даје и игуманима манастира.³⁴⁹

Анализа службе хорепископа у раној Цркви показује да је Црква познавала институцију епископа који су били благодатно, светотајински, потпуни епископи, али чије је практиковање епископске власти зависило од дозволе градског епископа коме су потчињени. У складу са тим, може се закључити да је прављење аналогije између службе викарних епископа и полусамосталних епископа у Русији с почетка 20. века било канонски оправдано. Иако начелно није у складу са канонским прописима да на једној територији не могу бити два епископа, институција полусамосталних епископа била је изазвана потребом Цркве. Већ као таква она је имала своје пастирско оправдање, док се са канонског аспекта она легитимно могла представити као оживљавање службе хорепископа из првих векова Цркве.

³⁴⁵ Σύνταγμα III, 141–42.

³⁴⁶ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 123–26.

³⁴⁷ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 299.

³⁴⁸ Афанасјев, „Неуспели црквени округ“, 128–29.

³⁴⁹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 215.

Резиме

У руском богословљу се полемика о националном и територијалном принципу јурисдикције првобитно покренула у контексту питања о обнови Грузинске патријаршије, као и у току процеса регулисања положаја викарних епископа, а у ширем контексту тенденцијā ка општој реформи у устројству Руске Цркве на почетку 20. века. У току ове полемике истакнуто је неколико питања која су захтевала историјско-канонско промишљање, а која се тичу утицаја друштвених и политичких феномена на организацију Цркве. То су: а) питање етничитета као фактора јурисдикције, б) питање државне самосталности као фактора јурисдикције, в) каноничност постојања епархијских и викарних епископа на истоветној територији.

У погледу првог питања, фокус богословских расправа је био на значењу термина *ἔθνος* у 34. Апостолском правилу. Иако је спорадично овај термин коришћен за означавање територијалних јединица Римске империје, његово примарно значење, као што показују многобројни примери из хришћанске литературе, јесте *народ*. То не значи да су епископске јурисдикције биле организоване по етничком начелу, већ да се епископска јурисдикција примарно односи на верни народ. Етничитет, односно националност, може бити узета у обзир при формирању црквене јурисдикције, јер представља – као и територија, односно државно административно устројство – емпиријске факторе које Црква, живећи у историји, не може да игнорише. Формирање црквене јурисдикције, уз истицање одређених етничких или националних елемената, не треба поистовећивати са јереси етнофилетизма, која представља цепање јединственог тела Цркве зарад стварања једне црквене структуре намењене искључиво за припаднике једне етничке групе, односно националности.

Идеја да државна самосталност неизоставно треба да буде увод у црквену самосталност(=аутокефалију) није канонски заснована. Често је током црквене историје управо тај критеријум био одлучујући у настајању нових аутокефалних Цркава, међутим то не подразумева његову догматизацију.

Иако канонска правила говоре о томе да на једној територији не могу бити два епископа, институција полусамосталних викарних епископа је била манифестација црквене потребе. Не улазећи у разматрање других могућности да се одговори на проблем опсега епископских дужности, анализа канонских правила о хорепископима показала је да се институција викарних епископа, какву срећемо у Русији почетком 20. века, оправдано доводила у везу са хорепископском службом која је посведочена канонима Цркве.

**II РАСПРАВЕ О ТЕРИТОРИЈАЛНОМ И НАЦИОНАЛНОМ
ПРИНЦИПУ ЈУРИСДИКЦИЈЕ У КОНТЕКСТУ ПИТАЊА
РУСКЕ ЗАГРАНИЧНЕ ЦРКВЕ**

1. Руска загранична црква – историјски контекст

Бољшевичка револуција 1917, као и грађански рат (1917–1922) који је потом уследио утицали су не само на организацију Цркве на територији Русије, већ су изазвале и масовну емиграцију православних епископа, свештеника и лаика у друге земље. Због различитих погледа на политичку ситуацију у Русији прекинута је комуникација и евхаристијско јединство између ових заједница и њихове мајке Цркве, због чега је доведена у питање њихова каноничност. Налазећи се на територији других аутокефалних Цркава, руски имигранти су се организовали у самосталне црквене структуре, што је са канонског аспекта представљало својеврстан преседан. Да бисмо адекватно анализирали проблем ових *паралелних јурисдикција*, неопходно је најпре изложити историјат њиховог настанка.

Током грађанског рата у Русији онемогућена је комуникација епархија које су се налазиле на територији коју су контролисале антибољшевичке армије *белих* са патријархом Тихоном³⁵⁰ који се налазио у Москви, на територији Црвене армије. Из тог разлога је на југу Русије на територији под контролом добровољачке армије генерала Антона Ивановича Деникина на Сабору у Ставропољу Кавкаском – од 19. до 24. маја 1919. – основана *Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије (Временное высшее церковное управление на юго-востоке России – ВВЦУ)* на челу са митрополитом Антонијем Храповицким,³⁵¹ која је имала сву пуноћу власти патријарха и Синода све до нормализације односа са патријархом.³⁵² Привремена виша црквена управа настојала је да успостави власт

³⁵⁰ На територијама под контролом Беле армије налазило се око 40–50 епископија које нису могле да остваре комуникацију са патријархом Тихоном. Дакле патријарх Тихон је могао да оствари комуникацију само са одређеним бројем епархија (тај број је варирао од 17 до 29 епископија) на територији „црвених“: Владислав Пузовић, „Историјско-канонски аспекти односа Карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије“, (докт. дис. Универзитет у Београду Православни богословски факултет, 2012), 28, фуснота 36.

³⁵¹ Антоније (у свету Алексеј) Павлович Храповицки (17. март 1863. – 10. август 1936.) био је пореклом из племићке породице. Завршио је Петроградску (Санктпетербуршку) духовну академију са степеном кандидата богословља. Пред крај академије замонашио се добивши име Антоније. Предавао је у Холмској духовној семинарији (1886–87); и Петроградској духовној академији на катедри за Свето писмо Старог завета (од 1887). Ректор Петроградске духовне академије постаје 1890. Године 1891. постаје ректор Московске духовне академије, а 1895. и ректор Казанске духовне академије. Седмог септембра 1897. хиротонисан је за епископа чебоксарског, викара казанске епархије. Четрнаестог јула 1900. постаје епископ уфимске и мензиленске епархије, а 22. априла 1902. постављен је на катедру волинске и житомирске епархије, у то време највеће по броју парохија у РПЦ. Био је убеђени монархиста, заступник идеје симфонијског односа Цркве и државе. Цариградски патријарх га 1910. назначује за свог егзарха за Галицију и Карпатску Русију. Указом Синода 19. маја 1914. назначен је на харковску и ахтирску епархију. После фебруарске револуције 1917. био је принуђен да оде у пензију због негативног односа нових власти према њему. Међутим, већ у августу исте године епархијско сабрање у Харкову га поново бира за архиепископа харковског и ахтирског, што је Синод потврдио 16. августа. На Помесном сабору 1917–1918. био је један од најревноснијих заговорника идеје обнове патријаршијског уређења у Руској Цркви. Као један од три кандидата добио је највише гласова за место патријарха – 159. Двадесет осмог новембра 1917. бива узведен у чин митрополита. Након убиства кијевског митрополита Владимира (Богојављенског) бива 19. маја 1918. изабран за кијевску катедру. Након доласка на власт националиста под вођством С. В. Петљуре у децембру 1918., бива ухапшен заједно са архиепископом волинским Евлогијем (Георгијевским). Био је председник Привремене више црквене управе. Обојица су ослобођени у лето 1919. уз посредовање француске војне мисије. У марту 1920, после пораза војске генерала Деникина, одлази на Свету Гору. Међутим, већ у септембру се враћа на Крим и поново преузима председничко место Привремене више црквене управе у Симферопољу. Умро је у Сремским Карловцима, а сахрањен је у руској иверској капели на Новом гробљу у Београду: „Председатель Русской Православной заграничной Церкви“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1923): 8–9; Э. П. Р., „Антоний (Храповицкий)“, в *Православная энциклопедия, том 2* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2001), 646–52.

³⁵² Водећу улогу у сазиву сабора који је претендовао на сва овлашћења Сабора Руске Цркве, имао је бивши главни војни свештеник царске армије а потом добровољачке армије протојереј Георгије Шавельски. Он је успео да тек након дугог убеђивања придобије епископе за сазив сабора, а самим тим и стварање самосталне црквене организације на територијама *белих*. Многи епископи су се испрва противили таквој идеји, јер су

над целокупним руским црквеним заграничјем, дакле над дореволюционарним мисијама и епархијама (у Кини, Јапану, Кореји, Палестини, САД-у), над црквама у државама формираним услед распада Руског царства (Литванија, Летонија, Естонија, Финска, делови или читаве епархије у Пољској и Румунији), као и над руским избеглицама које су у неколико таласа избегле у друге земље. У том смислу Привремена виша црквена управа представља претечу и основ на којем ће настати Руска загранична Црква.³⁵³

Након пораза на Криму у новембру 1920. генерал „Беле армије“ Врангел је евакуисао своју војску у Истамбул. Њему су се придружили и архијереји Привремене више црквене управе. Сходно новонасталој ситуацији, патријарх Тихон је издао декрет број. 362 (20. новембра)³⁵⁴ о успостављању привремених црквених управа (аутономних митрополијских округа) на територијама одвојеним од главног црквеног центра. Тај указ је био основни акт канонско-правне природе на основу кога су се организовали епископи у емиграцији. И поред првобитно изражене свести о томе да руске избеглице подлежу јурисдикцији Црква на чије су се територије доселили,³⁵⁵ руски архијереји су по доласку у Истамбул донели одлуку да очувају аутономну руску црквену структуру.³⁵⁶ Тако је Виша загранична црквена управа постала основа за будућу *Руску заграничну цркву*. Мјестобљуститељ цариградског патријарашког трона митрополит Доротеј Бруски одобрио је, својом актом бр. 9084 од 2. децембра 1920,³⁵⁷ постојање привременог црквеног тела руских избеглица, чиме су руски епископи-имигранти добили право да организују привремену црквену комисију (епитропију) под управом Цариградске патријаршије, а у својству легитимног заступника руског патријарха и Синода. Опсег овлашћења ове комисије обухватао је бригу о религиозним потребама руских избеглица и руског свештенства, руковођење руским црквама и духовним мисијама у избеглиштву, и очување материјалних интереса избеглог дела Руске Цркве. Ипак, њихова права су била ограничена на тај начин што су бракоразводна питања према поменутом акту митрополита Доротеја припадала надлежности црквеног суда Цариградске

сматрала да се она не може реализовати без сагласности патријарха. Више о томе у: Н. Т. Энеева, „Судьбы Русской Православной Церкви в годы Гражданской войны (1918—1920 гг.) и истоки юрисдикционного раскола“ *Русский исход* (СПб: 2004): 293–316.

³⁵³ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 27–36; Мирослав Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940* (Београд: Чигоја Штамп, 2006), 318–19.

³⁵⁴ Део указа (тачка 2) налази се у: М. Е. Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 гг.* (Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилоостивого Спаса, 1994), 169. У целини је указ штампан први пут у књизи протојереја Георгија Митрофанова *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы: к вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920–1927 гг.* (Санкт-Петербург: Ноах, 1995), 86–88.

³⁵⁵ 14. августа 1920. године, будући још на Криму, архијереји ВВЦУ су обавестили Цариградску патријаршију да на основу канона сматрају да се све руске избеглице налазе под канонском јурисдикцијом помесних аутокефалних Црква на чије су територије имигрирали: Н. Т. Энеева, „Судьбы Русской Православной Церкви в годы Гражданской войны (1918–1920 гг.) и истоки юрисдикционного раскола“, *Русский исход* (СПб: 2004): 293–316.

³⁵⁶ Andrei Psarev, “Looking Toward Unity: How the Russian Church Abroad Viewed the Patriarchate of Moscow, 1927–2007”, *Greek Orthodox Theological Review* 54, no. 1–4 (2007): 122–23. Поједини аутори наводе да се митрополит Антоније одлучио на стварање аутономне црквене организације под утицајем идеје генерала Врангела о очувању аутономије руске армије у избеглиштву: Э. П. Р., „Антоний (Храповицкий)“, 649.

³⁵⁷ Превод на српски главног места грамате митрополита Доротеја у: „Историјат распре Руске Цркве у иностранству, 2–3“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја)*; руски превод у: „Грамота вселенского патриархата № 9084 (о русских беженцах)“, приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2017/06/19/gramota-vselenского-patriarhata-9084-o-russkih-bezhentsah/>. Уредник сајта у уводу скреће пажњу на то да је текст постављен на сајт на основу верзије из једне брошуре просовјетских избегличких кругова у Истамбулу. У сваком случају, смисао је јасан: Цариградска патријаршија није сматрала Руску избегличку црквену структуру под митрополитом Антонијем за апсолутно независну од локалне црквене власти. Овој управи, такозваној *епитропији*, дато је право пастирске бриге о руским избеглицама, не помиње се чак ни право рукополагања епископа и других клирика, док су бракоразводна питања изричито стављена под надлежност Цариградске патријаршије.

патријаршије, односно црквеног суда оне помесне Цркве на чијој би се територији руске избеглице нашле у одређеном тренутку. Међутим, док је Цариградска патријаршија сматрала да руска избегличка структура има искључиво пастирски карактер, руски епископи су себе сматрали наследницима Привремене више црквене управе југа Русије, а своју организацију саставним делом Московске патријаршије, дакле као административно аутономну црквену структуру. Тако је крајем 1920. године на територији Цариградске патријаршије створена црквена структура паралелна локалној (цариградског патријарха), на националним основама, без јасно дефинисане канонске територије.³⁵⁸

Руски епископи се већ на пролеће 1921. селе у Краљевину Срба, Хрвата, и Словенаца на позив српског патријарха Димитрија (Павловића). Треба напоменути да је у Цариграду остао епископ Анастасије (Грибановски) у својству „предстојатеља руских православних општина у Константинопољском округу“.³⁵⁹ Са одобрењем Светог архијерејског сабора Српске православне Цркве од 31. августа 1921. (N 31),³⁶⁰ руским архијерејима је допуштено да воде духовну бригу о својој избеглој пастви у оквиру Краљевине СХС и изван ње, укључујући посвећивање епископа и нижих клирика, и у потпуности им је препуштено решавање бракоразводних питања руских избеглица.³⁶¹ Такође, допуштено им је да сместе свој црквени центар у Патријаршијски двор Српске патријаршије у Сремским Карловцима. Стога се може рећи да је Српска православна Црква сматрала Руску заграничну Цркву потпуно независном (у односу на СПЦ) црквеном структуром.³⁶²

У Сремским Карловцима је од 21. новембра до 2. децембра 1921. одржан Први руски свезагранични сабор на ком су присуствовали избегли епископи са Балкана и Западне Европе, као и поједини мирјани. Овај Сабор је поставио темеље организације Руске заграничне Цркве. Према саборским одлукама, управљање делима Руске заграничне Цркве припадало је „намеснику“³⁶³ Св. Патријарха Сверуског“, кога назначује московски патријарх, „заједно с Руским Заграничним Синодом и Црквеним Саветом“. Са своје стране намесник московског патријарха, загранични Синод и Црквени савет били су у својој делатности одговорни патријарху и „заграничним помесним црквеним састанцима и саборима“. Руска загранична Црква је имала своје епархије на челу са епископима члановима заграничног Синода који су по свом нахођењу постављали свештенослужитеље и црквенослужитеље. Карловачки Сабор је само потврдио да је Руска загранична црквена структура била у потпуности независна од локалне црквене власти (Српске патријаршије).³⁶⁴

³⁵⁸ Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948* (London and New York: Routledge, 2015), 35–37; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 40–41; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 319–20.

³⁵⁹ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 42.

³⁶⁰ „Прилог бр. 6“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја)*.

³⁶¹ Треба напоменути да је Српска православна Црква под „руским избеглицама“ подразумевала особе које немају држављанство Краљевине СХС. Избеглице које би добиле држављанство сматрале би се поданицима Краљевине СХС и самим тим верницима Српске, а не Руске заграничне Цркве. Због различитих погледа на то питање настајали су спорови у вези са бракоразводним споровима између СПЦ и Руске заграничне Цркве. За разлику од Српске Цркве, држава није благонаклоно гледала на апсолутно право руске избегличке црквене структуре да решава бракоразводна питања које јој је дато од стране Српске Цркве. Разлог је био тај што се институције са судским овлашћењима за странце нису могле по закону основати на територији Краљевине СХС: С. В. Троицкиј, *Правовое положение Русской Церкви в Югославии* (Белград, 1940), 111–13.

³⁶² Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 35–37; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 42–43; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 338–43.

³⁶³ Дужност намесника требао је преузети митрополит Атоније, али је он то одбио, одговоривши да се не може прихватити таквог звања без званичне одлуке патријарха. Из тог разлога је његова титула била „председник“ Привремене заграничне црквене управе: Э. П. Р., „Антоний (Храповицкий)“, 649.

³⁶⁴ *Дејния Русскаго Всеаграницнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8 – 20 ноября 1921 года (21 ноября – 3 декабря) въ Сремскихъ Карловцахъ в королевстве С. Х. и С.* (Сремски Карловци: Српска манастирска Штампарија, 1922), 36–40; „Положеніе о русскихъ заграничныхъ епархіальныхъ управленіяхъ, принятое въ Засѣданіи Собора 17/30 ноября 1921 г.“, у *Дејния Русскаго Всеаграницнаго Церковнаго Собора*, 81, као и

Учесници Првог сабора Руске заграничне Цркве у Сремским Карловцима издали су, након завршетка самог Сабора, два документа којима су изазвали револт совјетских власти. Први документ је *Посланица чедима Руске Православне Цркве* у изгнанству којом су учесници побуђивали вернике Руске Цркве да се моле за обнову монархије на челу са династијом Романов.³⁶⁵ Други документ је апел Ђеновској мировној конференцији да се код европских нација заузме за борбу против большевичке власти.³⁶⁶ Одређени број епископа предвођен архиепископом Евлогијем (Георгијевским)³⁶⁷ противио се концепцији ова два документа. Под притиском совјетских власти патријарх Тихон је својим декретом бр. 348(349) од 5/22. маја 1922. прогласио укидање Привремене више заграничне црквене управе (сам декрет није потписао Тихон већ члан Синода Московске патријаршије Архиепископ астрахански Тадеј).³⁶⁸ Као разлог је наведено противљење епископа окупљених на Сабору у Сремским Карловцима ставу изнетом у посланици патријарха Тихона од 25. септембра/8. октобра 1919. о томе да је Црква у својој мисији *аполитична* и да није везана за било који одређени облик државног уређења нити било коју политичку идеологију.³⁶⁹ Из тог разлога, овим актом је потврђено да су све руске заграничне парохије под надлежношћу, сада митрополита,³⁷⁰ Евлогија – сходно акту N 424³⁷¹ од 26. марта/8. априла 1921.³⁷²

„парохијски устав“ који је Сабор у Сремским Карловцима усвојио: „Приходский Устав, принятый определением Священного Собора Православной Российской Церкви о православном приходе 7 (20) Апрелья 1918 года“, у *Деяния Русскаго Всеагличнаго Церковнаго Собора*, 87–118.

³⁶⁵ „Отъ Заграничнаго Русскаго Церковнаго Собора [Послание] чадамъ Русской Православной Церкви, въ разсѣянии и изгнании сущимъ“, у *Деяния Русскаго Всеагличнаго Церковнаго Собора*, 82–83.

³⁶⁶ „Послание Мировой Конференции отъ имени Русскаго Всеагличнаго Церковнаго Собора“, у *Деяния Русскаго Всеагличнаго Церковнаго Собора*, 151–56. Акт је донет у фебруару 1922., непуна три месеца после завршетка рада Првог заграничног Сабора у Сремским Карловцима: Георгий Митрофанов, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века* (Москва: Практика, 2021), 238.

³⁶⁷ Евлогије (у свету Василије) Симјонович Георгијевски рођен је у свештеничкој породици 10. априла 1868. у селу Сомаво Одојевског региона Тулске губерније. Духовни син преподобног Амвросија Оптинског. После завршетка Тулске духовне семинарије 1888. завршава Московску духовну академију 1892. са степеном кандидата богословља на основу рада *Св. Тихон Задонски. Његов живот и дело (1724–1783)*. Трећег фебруара 1895. Пострижен је у монаштво са именом Евлогије од стране епископа тулског Иринеја (Орде). Дванаестог јануара 1903. хиротонисан је у чин епископа са титулом љубљински, викар Холмско-варшавске епархије. Након што је 16. јуна 1905. основана самостална Холмска епархија, Евлогије је изабран за епископа холмског и љубљинског. Чин архиепископа добија 20. маја 1912. Четрнаестог маја 1914. назначен је за архиепископа волинског и житомирског. На његов предлог сазван је Свеукрајински православни црквени сабор 1918. у циљу заштите од аутокефалистичких тенденција украјинских националиста. Четвртог децембра 1918. ухапшен је и заједно са митрополитом Антонијем Храповицким проводи период интернације у једном унијатском манастиру, након чега у августу 1919. долази на југ Русије који је тада под контролом *белих*. У фебруару 1920. преко Истамбула долази у Београд, затим у Сремске Карловце. Борави у манастиру Гргетек. Петнаестог октобра 1920. на заседању Привремене више црквене управе у Севастопољу бива назначен за управљајућег руским парохијама у Западној Европи с правима епархијског архијереја. Митрополит Антоније је ово потврдио 24. јануара 1921. у указу о оснивању Више црквене заграничне управе, а патријарх Тихон 8. априла исте године у указу на име финског архиепископа Серафима Лукјанова. Као управитељ руских парохија у Западној Европи столовао је најпре у Берлину, затим у Паризу. Један је од најзаслужнијих за оснивање богословског Светосергијевског института у Паризу, који је постао главни центар руске богословске мисли у дијаспори. Након завршетка Другог светског рата Московска патријаршија 29. августа 1945. скида забрану свештенослужења са митрополита Евлогија, и он се 7. септембра и званично враћа под јурисдикцију Московске патријаршије и постаје егзарх западноевропске епархије. Упокојио се 12. августа 1946. Сахрањен у крипти Успенске цркве на гробљу Сен Женевјев де Буа близу Париза: Т. А. Богданова, А. К. Клементјев, В. И. Косик, „Евлогий (Георгиевский)“, в *Православная энциклопедия, том 17* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2008), 161–68.

³⁶⁸ Текст декрета патријарха Тихона о укидању ВЗЦУ у: Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 193–94; Митрофанов, *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920–е годы*, 95–96, као и “The Apolitical Stand: Dissolving the Karlovtsy Administration”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 53–54.

³⁶⁹ “The Apolitical Stand: Patriarchal Encyclical of September 25, 1919”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 52–53.

³⁷⁰ Евлогије је у току вршења дужности управљајућег руским западноевропским парохијама узведен у чин митрополита актом N64 патријарха Тихона и Светог синода од 17/30. јануара 1922: *Копия Указа Священного*

Руски архијереји у заграничју су, сходно одредби патријарха Тихона, укинули Вишу заграничну црквену управу, али су уместо ње у септембру 1922. основали нови орган – Архијерејски синод Руске заграничне Цркве. Као разлог за, суштински, одбијање испуњења указа патријарха Тихона, руски загранични архијереји су навели могућност да је патријарх наведени указ издао под притиском бољшевика, као и немогућност да руске заграничне епархије остану без више црквене управе.³⁷³

Архијерејски синод Руске заграничне Цркве у Сремским Карловцима, будући неометан у својој делатности од Српске православне Цркве, ставио је под своју управу организацију руског црквеног заграничја широм света – на Блиском и Далеком Истоку, у Северној Америци и Западној Европи, али и на територијама других помесних Цркава Балкана – Васељенске патријаршије, затим и Грчке, Бугарске, и Румунске православне Цркве.³⁷⁴

У Истамбулу и његовој околини је почетком 20-их година 20. века било око 100000 руских избеглица и 24 руске цркве (не рачунајући атонско подворје).³⁷⁵ Под председништвом архиепископа кишињевског и хотинског Анастасија функционисао је руски црквени Сабор, који је као врховну инстанцу власти признавао не Синод Васељенске патријаршије, већ Синод заграничне Цркве у Сремским Карловцима. Руски црквени сабор у Истамбулу од 21. јуна до 3. јула 1921. образовао је и посебан Епископски савет у који су улазили клирици и мирјани, у чијој су надлежности била припрема бракоразводних парница и брига о руским црквама. Такође, Сабор је при свакој руској цркви настојао да организује и црквену општину. Овде треба поновити да за разлику од Српске патријаршије, Васељенска патријаршија није сматрала руске црквене структуре у Истамбулу потпуно независним, већ је инсистирала на томе да се бракоразводни спорови подносе на разматрање локалним црквеним властима.³⁷⁶

Слични проблеми, поред изузетних материјалних потешкоћа,³⁷⁷ постојали су и у односу руских архијереја са црквеним властима у Грчкој. Представник Руске заграничне Цркве у Грчкој био је од 1919. до свог одласка у САД 1921. митрополит Платон (Рождественски), кога је потом заменио епископ Гермоген.³⁷⁸ Грчке црквене власти су

Синода при Патријархе Московском и всея России от 17/30 ЯНВАРЯ № 64, ГАРФ Ф.6343 Оп.1 Д.252 б. Л. 15.

³⁷¹ Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 174.

³⁷² Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 38; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 44–45; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 322–23.

³⁷³ „Постановление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви За Границей от 20 августа/2 сентября 1922. г.“, у: Митрофанов, *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920–е годы*, 96–98; „Протокол заседания Высшего Русского Церковного Управления за границей в Срем. Карловцах, при участии прибывших на Архиерейский Собор Преосвященных: 19 августа – 1 сентября 1922. года“, *Церковныя ведомости* 12–13 (1922): 6–7.

³⁷⁴ „Определение Высшего Русского Церковного Управления за границей от 20 июня – 3 июля 1922 г.“, 11 (24) марта 1922 г.“, *Церковныя ведомости* 4 (1922): 11; „Определение Высшего Русского Церковного Управления за границей от 20 июня – 3 июля 1922 г.“, *Церковныя ведомости* 10–11 (1922): 13; „Определение Временного Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 29 Авг. – 11 Сент. 1922 г.“, *Церковныя ведомости* 12–13 (1922): 8; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 45–48.

³⁷⁵ Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 327.

³⁷⁶ Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 327–28.

³⁷⁷ О тешком стању у којем се налазило емигрантско свештенство, у социјалном и економском погледу, видети у: Antoine Nivière, „Митрополит Евлогий и русское православное духовенство в Западной Европе в 1920-1930-ых гг. (на основании архивов Епархиального управления Западно-Европейского Русского Экзархата Константинопольского Патриархата)“, *Международной научной конференции “Религиозная деятельность русского зарубежья” (Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, Центр религиозной литературы и книг русского зарубежья, Москва, 9 – 10 ноября 2005 г.)*, (hal-02411220).

³⁷⁸ „Определение Высшего Русского Церковного Управления за границей от 17/30 мая 1922 г.“, *Церковныя ведомости* 10–11 (1922): 12–13.

одбијале да признају титулу „управитеља руских црквених општина“ представнику заграничне руске Цркве, као и организовање независних руских парохија због инсистирања на територијалном принципу црквене јурисдикције, према којем у границама једне територије јурисдикциону, и сваку другу епископску власт, може имати само један православни архијереј, који је надлежан за све православне дотичног локалитета, без обзира на њихову националну припадност. Другим речима, Грчка Црква је представника Руске заграничне Цркве сматрала само за „духовног надзорника“ над руским избеглицама. Проблем су представљали, као и у односу са Васељенском патријаршијом, бракоразводни спорови. Ипак, пронађено је компромисно решење да карловачки Синод шаље све своје одлуке које се тичу руских цркава у Грчкој на потврду атинском Синоду.³⁷⁹

У Бугарској је Архијерејски синод заграничне Цркве, неометано од стране Бугарског егзархата,³⁸⁰ основао црквене општине на челу којих је од 31. августа 1921. био архиепископ Серафим (Собољев), све до његовог преласка под јурисдикцију московског патријарха 30. октобра 1945. Дакле, архиепископ Серафим је као члан Архијерејског синода Руске заграничне Цркве вршио власт епархијског епископа на територији друге помесне Цркве (у то време у статусу раскола још од 1872), без јурисдикционих обавеза према локалној бугарској јерархији.³⁸¹

Најмање повољни услови за развој црквене организације заграничне Цркве постојали су у Румунији. Разлог за то треба тражити у малобројности руских избеглица у овој држави, али и у напетим руско-румунским односима због Бесарабије, територије која је после Првог светског рата припојена Румунији, а у црквеном смислу Румунској православној Цркви. Сваки покушај оснивања руске црквене институције је наилазио на противљење, како цивилних, тако и црквених румунских власти.³⁸²

Наредни период у историји Руске заграничне Цркве је био испуњен несугласицама између карловачког Синода, Московске патријаршије и епископа Евлогија око јурисдикције над руским заграничним црквама. Декретом бр. 106 од 10. новембра 1923.³⁸³ патријарх Тихон је још једном осудио карловачки Синод и прогласио га за неканонску организацију, поново потврдивши да је митрополит Евлогије (Георгијевски) једини канонски архијереј у заграничним парохијама. Након смрти патријарха Тихона 1925. и неуређености која је потом завладала у администрацији Московске патријаршије, долази до продубљивања јаза између митрополита Евлогија, митрополита Платона и карловачког Синода. Западноевропски митрополијски округ је проглашен аутономним 19. маја/1. јуна 1923.³⁸⁴ од стране

³⁷⁹ Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 329–33; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 50. О руској емиграцији у Грчкој видети: Елена Викторовна Алексеева, „Российская эмиграция в Греции (1920-е середина 1930-х гг.)“, *Новый исторический вестник* 13 (2005): 164–80; Максим Владимирович Каиль, „Российская эмиграция и православная инфраструктура в Греции 1920–1930-х годов“, *Известия Смоленского государственного университета* 4 (2018): 321–30.

³⁸⁰ Руска загранична Црква је прва православна црквена структура која је ступила у евхаристијско општење са епископима Бугарског егзархата чији је представник епископ Маркианополски Стефан (будући егзарх) присуствовао на Сабору у Сремским Карловцима 1921.: М. В. Шкаровский, „Русские приходские общины в Болгарии“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 27 (2008): 35. Као оправдање за то је навођено присуство великог броја руских избеглица на територији Бугарске: „Указ из Временного Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей 5/18 октября 1922 г.“, *Церковныя ведомости* 16–17 (1922): 2–3.

³⁸¹ Шкаровский, „Русские приходские общины в Болгарии“, 32; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 48–49; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 335–37.

³⁸² Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 48, фуснота 110; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 333–34.

³⁸³ Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 304; „Обращение патриарха московского и всея Руси Алексия к архипастырям и клиру так называемой карловацкой ориентации“, *Журнал Московской Патриархии* 9 (1945): 9.

³⁸⁴ *Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 19 мая-1 июня 1923 г.*, ГАРФ Ф.6343 Оп.1 Д.252 б. ЛЛ. 27-30.

Архијерејског сабора Руске заграничне Цркве. Након одбијања да се сагласи са пројектом успостављања централизоване црквене управе Руске заграничне Цркве са центром у Сремским Карловцима, што је било уско повезано са додељивањем права епархијалних архијереја викарним епископима у Западноеврпском митрополијском округу,³⁸⁵ 26. јануара 1927. карловачки Архијерејски синод је осудио митрополита Евлогија за нарушавање канона и привремено му забранио да свештенодејствује, притом назначивши новог администратора за западноевропске парохије.³⁸⁶ Привремена забрана је одлуком карловачког Сабора од 8. септембра 1927. претворена у трајну.³⁸⁷ Са своје стране Евлогије је одбацио и ову одлуку карловачког Синода као противну одредбама патријарха Тихона.³⁸⁸

У истом периоду долази и до раскола између Северноамеричке митрополије и карловачког Синода. Шеснаестог јануара 1924, под притиском совјетских власти, патријарх је издао акт којим митрополита Платона (Рождественског) разрешава дужности управљајућег Северноамеричком епархијом због антисовјетских делатности.³⁸⁹ Налазећи се у незавидној ситуацији, будући да су својетске власти покушавале да преко грађанских америчких судова предају руске храмове у Сједињеним Америчким Државама расколничкој тзв. Живој Цркви, а на основу уверења да је сам московски патријарх под снажним притиском совјетских власти, делегати северноамеричких руских парохија су на Детроитском сабору (2–4. април 1924) прогласили митрополију самоуправном на челу са митрополитом Платоном. На поменутом Сабору карловачких епископа у јуну 1926. од митрополита Платона је захтевано да се одрекне одлука Детроитског сабора, што он није хтео да учини, те је, као и митрополит Евлогије, прекинуо општење са карловачким Синодом због његових централистичких тенденција,³⁹⁰ након чега је и он био лишен управљања Северноамеричком епархијом и подвргнут забрани свештенослужења.³⁹¹ На тај начин су настала три огранка Руске Цркве у заграничју: западноруске парохије под митрополитом Евлогијем, митрополија Северне Америке под архиепископом Платоном, и карловачки Синод под Антонијем Храповицким.

До потпуног колапса у комуникацији између Московске патријаршије и руских заграничних црквених структура долази након декларације заменика мјестобљуститеља патријарашког трона Сергија (Страгородског) од 29. јула 1927. којом је позвао све јерархе Руске Цркве да искажу лојалност совјетском режиму.³⁹² Карловачки Синод је због овог позива прекинуо општење са митрополитом Сергијем оптуживши га за јерес сервилности безбожним властима, која ће у делима аутора заграничне провинијенције по Сергију добити назив *сергијанство*.³⁹³ За разлику од Карловчана, Евлогије Георгијевски и Платон

³⁸⁵ Викаријати су постојали у Берлину, Прагу, и на југу Француске: „Историјат распре Руске Цркве у иностранству, 19“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историјат)*.

³⁸⁶ „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 12/25 – 13/26 января 1927 г.“, *Церковныя ведомости* 1–2 (1927): 3–5.

³⁸⁷ „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей от 26 августа – 8 сентября 1927 г.“, *Церковныя ведомости* 5–6 (1928): 2.

³⁸⁸ Kalkandjewa, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 39–42; Михаил В. Назаров, *Миссия русской эмиграции том 1* (Москва: Русская Идея; Санкт-Петербург: Русская Лира, 2020), 215–16.

³⁸⁹ Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 310.

³⁹⁰ Mark Stokoe, and Leonid Kishkovsky, *Orthodox Christians in North America: 1794–1994* (Orthodox Christian Publication Center, 1995), 29–30, 32; Kalkandjewa, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 39–41.

³⁹¹ „Послание: Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей русской православной пастве в Соединённых Штатах, Канаде и Аляске всех народностей“, *Церковныя ведомости* 8–9 (1927): 3–4; „Определение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18/31 марта 1927 г.“, *Церковныя ведомости* 8–9 (1927): 5.

³⁹² Psarev, “Looking Toward Unity”, 125–27; Текст декларације заменика мјестобљуститеља патријарашког трона митрополита Сергија (Страгородског) у: Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 509–13; Митрофанов, *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы*, 133–37.

³⁹³ „Окружное послание Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей“, *Церковныя ведомости* 17–18 (1927): 1–3.

Рождественски³⁹⁴ су заузели умеренији став, надајући се да ће добити потврду канонске аутономије за своје јурисдикције. У јединству са Московском патријаршијом митрополит Евлогије је видео начин да заштити своју аутономију од централизујућих тенденција карловачког Сабора, посебно у погледу покушаја Сабора да из Евлогијеве јурисдикције издвоји парохије у Немачкој.³⁹⁵ Због тога је 30. августа/12. септембра 1927. Евлогије упутио телеграм³⁹⁶ митрополиту Сергију у ком је обећао да он и њему подручни клир неће бити укључени ни у какве антисовјетске делатности.³⁹⁷ Ова изјава је задовољила московске црквене власти, те је митрополит Сергије потврдио Евлогијеву јурисдикцију над парохијама у западној Европи. Официјална потврда овога представља Сергијев декрет број 205³⁹⁸ из фебруара 1929.³⁹⁹

Јединство московских и западноевропских руских црквених власти није трајало дуго. Због учешћа у молитви за страдајућу Цркву у Русији митрополит Евлогије је декретом бр. 108 митрополита Сергија од 10. јуна 1930.⁴⁰⁰ разрешен управе над западноевропским руским парохијама. Овај Евлогијев акт се сматрао прекршајем његовог обећања и нарушавањем одредбе Декларације из 1927. Нашавши се у незавидној ситуацији, митрополит Евлогије се обратио цариградском патријарху Фотију II који је 17. фебруара 1931. издао грамату⁴⁰¹ којом је прогласио Евлогија егзархом за руске парохије у западној Европи под јурисдикцијом Васељенске патријаршије. Парадокс је у томе што је Руски западноевропски егзархат такође био једна црквена структура заснована на националним основама, иако је управо национални принцип јурисдикције била једна од највише критикованих теза паришких богослова. Обраћање Евлогија цариградском патријарху и начин на који је патријарх цариградски

³⁹⁴ За разлику од митрополита Евлогија, митрополит Платон је избегавао да даје било каква обећања о аполитичности односно лојалности большевичким властима, иако је признавао врховну власт Московске патријаршије: Андрей Александрович Кострюков, „К истории разделения между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г.“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 40 (2011): 46–58.

³⁹⁵ „Окружное послание Председателя Собора Архиепископов и Архиепископского Синода Русской Православной Церкви за границей“, *Церковныя ведомости* 13–14 (1926): 2–6; „Письмо Митрополита Евлогия на имя Митрополита Антония, от 20 июля/2 августа 1926 г. за но. 1214, по поводу выделения Германии в особую епархию“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 6–7; „Ответ Митрополита Антония Митрополиту Евлогию на его письмо о Германской епархии“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 7–10; „Письма Митрополита Антония Митрополиту Евлогию по поводу отстранения им от должности и запрещения в священнослужении Епископа Берлинского Тихона“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 10–11.

³⁹⁶ Текст Евлогијевог писма видети у: „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего православными русскими церквами в Западной Европе но. 1823“, *Церковь и время* 2, но. 5 (1998): 81–83.

³⁹⁷ За ова и потоња дешавања индикативно је Евлогијево писмо Сергију (бр. 1824) у коме чврсто изражава своју лојалност Московској патријаршији као врховном ауторитету за епархије/парохије изван Русије, истичући притом да он нема право да препусти своју управу западноевропским парохијама било коме без сагласности московског патријарха, односно његових легитимних заменика као што су мјестобљуститель или заменик мјестобљустителя. Односно место из писма у преводу на енглески видети у: Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 43.

³⁹⁸ „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего православными русскими церквами в Западной Европе 27“, *Церковь и время* 3, но. 6 (1998): 120.

³⁹⁹ Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 42–43; Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 323–24; Назаров, *Миссия русской эмиграции том 1*, 217–18; Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 253, 259–60.

⁴⁰⁰ „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего православными русскими церквами в Западной Европе 38“, *Церковь и время* 1, но. 8 (1999): 218–20.

⁴⁰¹ АС СПЦ, *Руска православна Црква у иностранству (1921–1932)*. Текст грамате на руском у: Евлогий Георгиевский, *Путь моей жизни* (Paris: Умса Press, 1947), 625–27.

одговорио на то обраћање наишли су на оштре осуде и у Москви и у Сремским Карловцима.⁴⁰²

Ставови Московске патријаршије и карловачког Синода о обраћању митрополита Евлогија цариградском патријарху били су засновани на специфичном *националном* схватању уређења Руске Цркве у расејању које су, и поред свих других разилажења, подржавали у оба ова руска црквена центра. Наиме, Московска патријаршија и карловачки Синод на челу са митрополитом Антонијем оштро су осудили Евлогијев потез због тога што је представљао, у њиховој интерпретацији, кршење јурисдикционог поретка. Као архијереј Московске патријаршије, Евлогије се није могао обратити поглавару друге помесне Цркве мимо знања московског патријарха. Самим тим, акт цариградског патријарха представља упад на јурисдикцију друге помесне Цркве. Ове одлуке произилазе из схватања да московски патријарх, као и поглавар било које друге аутокефалне Цркве, може имати под својом јурисдикцијом црквене структуре изван граница државе у којој пребива, као и у *мисионарским земљама* каква је Западна Европа. Евлогије је превођењем својих црквених општина под јурисдикцију цариградског патријарха нарушио руско црквено јединство. Дакле, према позицији московских и руских заграничних – карловачких – црквених власти, јединство Цркве на одређеној територији пројављује се кроз јединство у националним оквирима. Односно, свака национална група у расејању може и треба имати епископа који је у канонској подређености својој националној помесној Цркви.⁴⁰³

Околности у којима су се након Револуције нашле руске избеглице омогућила је манифестацију ове *националне еклисиологије*. Руски емигранти су се нашли у неправославној средини у којој се појавио проблем критеријума припадности једној истинитој Цркви Христовој. До тог тренутка је гаранција припадности истинској Цркви била припадност једном православном царству. Међутим, сада када тог царства више није било, једни су за критеријум јединства одабрали национални идентитет, а други учешће у истој Евхаристији.⁴⁰⁴ У том контексту, поред тога што је пројавио два различита схватања о уређењу Цркве у дијаспори, спор о руским заграничним структурама био је, са друге стране, и преломни тренутак у процесу формирања и богословског развијања две еклисиологије дијаспоре:

1) Еклисиологије засноване на националном принципу, према којој свака помесна Црква има право на јурисдикцију над својом паством у дијаспори. Према начелима ове еклисиологије јединство верних једног географског простора остварује се кроз јединство вере, не нужно и кроз јединство свештеноначалија(=јурисдикције). За ову еклисиологију постојање јурисдикционог плурализма не представља проблем. Ово је била концепција које су се придржавали и коју су развијали богослови Руске заграничне Цркве, а којима су били блиски ставови богослова сконцентрисаних око Московске патријаршије. Ову концепцију карактерисало је и релативизовање територијалног принципа као канонске норме црквеног устројства, порицање његовог догматског карактера и истицање националног модела као норме црквене организације.⁴⁰⁵

2) Еклисиологије засноване на територијалном принципу. Ова еклисиолошка концепција – *територијална* – повезана је са приписивањем цариградском патријарху ексклузивног права јурисдикције над читавом дијаспором, а којим је у круговима

⁴⁰² Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*, 44–48; Назаров, *Миссия русской эмиграции том 1*, 218–20.

⁴⁰³ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 285–88.

⁴⁰⁴ Cyril Novorun, “Factors of the Church Unity From the Orthodox Prospective,” in *Orientalia et Occidentalia 13*, ed. Šimon Marínčák and Anthony O’Mahony (Košice, 2013): 100–01.

⁴⁰⁵ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 136–38, 314.

цариградских богослова и богослова окупљених у јурисдикцији митрополита Евлогија⁴⁰⁶ правдано његово обраћање цариградском патријарху. Ниједна друга помесна Црква не може имати под својом јурисдикцијом црквене структуре изван територијалних граница које су јасно дефинисане у томосима о њиховој аутокефалији.⁴⁰⁷ Други фундамент ове еклисиологије је инсистирање на јединствености епископата на једној територији – у једном граду може бити само један епископ за православне свих националности. Односно, јединство у догматима и Светим Тајнама није довољно да би се на потребан начин остварило јединство Цркве у одређеном месту. Потребно је и јединство епископата.⁴⁰⁸ Треба напоменути да је ова еклисиолошка концепција нераскидиво повезана са *евхаристијском еклисиологијом*, односно са тезом да треба да постоји јединство евхаристијског сабрања верних једне територије, без обзира на њихово етничко порекло, и да оно треба да буде изражено кроз јурисдикциону подређеност једном и истом епископу. Ова евхаристијска еклисиологија је по себи подразумевала територијални принцип црквоног уређења: православни верници једне територије морају имати једног и истог епископа, односно учествовати у једној и истој Евхаристији.⁴⁰⁹

Може се рећи да су се ставови руских богослова по овим питањима углавном профилисали јурисдикционом припадношћу. Обе стране користиле су богословску аргументацију за правдање дејстава својих црквених структура: 1) формирање карловачке управе Руске заграничне Цркве на територији других помесних Цркава на националној основи, без територијалних одредница (у случају РЗЦ), односно гледиште да јурисдикција над одређеном националном заједницом у расејању припада националној мајци-Цркви око чега су се, иако међусобно супротстављене, руске заграничне и московске црквене власти слагале; 2) прелазак Руског западноевропског егзархата под јурисдикционо окриље Цариградске патријаршије којој, према еклисиолошкој аргументацији цариградских и паришких (евлогијанских) богослова, припада првенство јурисдикције у областима изван граница канонских територија помесних Православних Цркава,⁴¹⁰ иако је у овим

⁴⁰⁶ Треба напоменути да се о разлици у еклисиолошким концепцијама између паришке (Руски западноевропски егзархат Цариградске патријаршије) и карловачке црквене управе (Руска загранична Црква) може говорити тек од 30-их година XX века. „Погледи карловачке управе Руске заграничне Цркве и паришке црквене управе, на челу са митрополитом Евлогијем, на устројство Православне Цркве у расејању (конкретно, на просторима Западне Европе), током 20-их година XX века, нису се суштински разликовали. Ставови обе стране су исходили из националног концепта црквене организације“: Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 256.

⁴⁰⁷ Александр Шмеман, „О неопапизме“, *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 5(26) (Париж, 1950), коришћено издање у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 350–52.

⁴⁰⁸ Alexander Schmemmann, “Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 8, no. 2 (1964): 79–82; John Meyendorff, “One Bishop in One Church”, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 54–62.

⁴⁰⁹ Митрополит Јован Зизјулас директно повезује евхаристијску еклисиологију и територијални принцип уређења: Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, 120–21.

⁴¹⁰ Вадим Геннадьевич Суворов, „Дискусија о територијалном и националном принципима црквоног устројства в руском православии XX века“, *Историческая и социально-образовательная мысль. Том 9 №5/1* (2017): 113; С. С. Верховский, „Единая Церковь или раскол“, *Церковный вестник западноевропейской епархии* 20 (1949): 11; Александр Шмеман, „Церков, эмиграция, национальность“, *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 10 (Париж, 1948), коришћено издање у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 312; Александр Шмеман, „Церков и церковное устройство: по поводу книги прот. Польского, ‘Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей’“, в *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 333. У зборнику стоји напомена: „Издание *Церковного вестника Западно-Европейского русского православного экзархата*, Париж, 1949“, без броја свеске и страница; Шмеман, „О неопапизме“, 350–52; Еп. Кассиан (Безобразов), „Что дал русской православной эмиграции Экзархат Вселенского Престола“, *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 9–11; Н. Куломзин, „Церковное положение Эгзархата патриарха вселенского в Западной Европе“, *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 12–16.

богословским круговима прихватано мишљење да питање организације Цркве у тим областима треба решити на свеправославном нивоу.⁴¹¹

⁴¹¹ Шмеман, „Церков и церковное устройство”, 328–29.

2. Територијална еклисиолошка концепција

Један од кључних момената у развоју еклисиологије дијаспоре био је конфликт између митрополита Евлогија и Московске патријаршије 1931. године.⁴¹² Од посебне је важности чињеница да је митрополит Евлогије у свом подухвату преласка под јурисдикцију Цариградске патријаршије највећу подршку имао од професора Светосергијевског института у Паризу.⁴¹³ Управо ће професори овог Института бити главни пропагандисти територијалне еклисиолошке концепције. У овом поглављу ћемо представити ставове најрепрезентативнијих аутора ове еклисиолошке струје о националности и територији као критеријумима епископске јурисдикције и црквене организације.

2.1. Сергеј С. Верховски

За Сергија Сергијевича Верховског⁴¹⁴ „црквени национализам“ је био главна препрека јединству Цркве у Западној Европи и Северној Америци. Национално групашење у Цркви је према мишљењу овог аутора исто што и јерес филетизма.⁴¹⁵

Међутим, Верховски се трудио да истакне да „не сваки национализам уопште и не свака политика, већ неправилно разумевање национализма и политике“ узрокују раскол – то јест преклапање јурисдикција – у дијаспори.⁴¹⁶ Ипак, Верховски се ограђивао од мишљења да територијално начело подразумева одбацивање националне припадности:

„Национално начело само по себи је природно начело, добро, спољашње колико и духовно; оно је имало и има огроман значај у животу човечанства. Црква га никада није осуђивала и увек се односила према њему са љубављу... Ми одбацујемо такво разумевање хришћанства, које је принципијелно непријатељско према националном начелу и склоно да презире све земаљско само због тога што је земаљско.“⁴¹⁷

Дакле, Верховски истиче да је Црква од апостолских времена настојала да изврши инкултурацију хришћанства, што је у пракси значило да од паганских народа створи хришћанске народе. У том смислу истински хришћански патриотизам се манифестује у улагању труда у стварање хришћанске националне културе и хришћанске националне државе.

⁴¹² Владислав Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 55 (5) (2014): 30.

⁴¹³ Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 31.

⁴¹⁴ Сергије Сергејевич Верховски (5.7.1907, Русија – 4.8.1986, Крествуд, Њујорк). Након Револуције емигрира са родитељима прво у Цариград са армијом генерала Врангела, потом у Праг, где завршава средњошколско образовање. Студије теологије завршава на Светосергијевском институту (1932–1936), где је одбранио и докторску дисертацију под називом *Учење о идејама Ф. А. Штауденмајера*. Након завршетка Института 1944. на позив тадашњег декана Василија Зенковског почиње да предаје античку и средњовековну философију на истом институту. У Световладимировску семинарију долази 1952. из Париза, где се већ формирао као научник, и предаје догматику скоро тридесет година, све до одласка у пензију 1981. Године 1960. добија почасни докторат од Светосергијевског института. Као консултант је узео учешћа у Другој скупштини Светског савеза цркава у Еванстону, Илиноис 1954, и на Четвртој скупштини у Упсали, Шведска 1968. Сматра се једним од главних личности за развој Семинарије Светог Владимира. Упоредо са професуром, дуги низ година био је и проректор ове Семинарије: John Meyendorff, “Serge S. Verkhovskoy: In memoriam”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 30, no. 4 (1986): 283–87; Veselin Kesich, “S. S. Verkhovskoy: A Reminiscence”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 30, no. 4 (1986): 288–90; Фома Хопко, „Верховской (Сергей Сергеевич)“, в *Православная энциклопедия, том 8* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2004), 24.

⁴¹⁵ Serge S. Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 103.

⁴¹⁶ Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 4.

⁴¹⁷ Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 5–6.

Међутим, и у таквој култури и држави хришћански елемент мора заузимати примарно, а национални елемент секундарно место у лествици вредности. Иако Црква благосиља и прихвата националне различитости, она не треба да устројава своју организацију према националном моделу. У обзир може бити узето само организовање парохија према националности, али не и епархија. Дакле, Верховски не сматра проблематичним постојање националних парохија, чак и викаријата, све док се оне подређују истом епископу.⁴¹⁸

За Верховског територијални принцип није, како то неки покушавају да представе, „овосветски“ и „површан“, за разлику од националности која је наводно „духовнија“ јер представља израз нечег метафизичког – љубави према припадницима истог народа. Напротив, територијални принцип је заснован на Христовој заповести о љубави према (свим) ближњима, тј. према онима са којима смо у директном односу ма које да су националности:

„Уколико православни који живе у истом граду не желе да припадају истој црквеној организацији, они нарушавају саму суштину Цркве, која је у томе да уједини све ближње у заједничкој љубави и вери у Бога. На тај начин територијални принцип није уопште површан. Напротив, он изражава фундаментални задатак Цркве, да уједини све људе, само уколико је заједница међу њима могућа.“⁴¹⁹

Верховски назива задржавање парохија у дијаспори под јурисдикцијом матичних Цркава црквеним колонијализмом.⁴²⁰ Црква је увек благосиљала националне пројаве хришћанске вере, али никада није благосиљала стварање раскола на тој основи:

„Не могу постојати два управљајућа епископа у једном граду. Ко то не зна? И како је могуће то заборавити? Епископ представља Христа у Цркви: да ли ће код нас бити два Христа?... Цркве нема ван епархије: свуда мора постојати једна епархија, један епископ, једна јерархија, једна црквена организација.“⁴²¹

Дакле, територијални принцип организације захтевају и хришћанска еклисиологија и хришћанска етика.⁴²²

Због тога у дијаспори треба тежити стварању самосталних помесних Цркава. То је природан и канонски пут.⁴²³ Порицање тога значило би одрицање од начела који су у основи мисионарења Цркве од апостолских времена.⁴²⁴ Дакле, уколико Црква настоји да у сваком народу изврши инкултурацију хришћанства, свако инсистирање на задржавању *statusa quo* у погледу националних јурисдикција у дијаспори представља порицање фундаменталних принципа црквене мисије.

2.2. Александар Шмеман

Највећи допринос разради и систематизацији територијалне концепције дао је протојереј Александар Шмеман.⁴²⁵

Шмеманова⁴²⁶ теза била је да територијални принцип проистиче из саме суштине Цркве.⁴²⁷ У Цркви сви православни хришћани једне области или града, без обзира на све

⁴¹⁸ Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, 104, 106, 108–09; Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 8, 11.

⁴¹⁹ Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, 105.

⁴²⁰ Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 7.

⁴²¹ Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 11.

⁴²² Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, 109.

⁴²³ Верховский, „Единая Церковь или раскол“, 11.

⁴²⁴ Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, 111.

⁴²⁵ Владислав Пузовић, „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 19 (2015): 53.

разлике и поделе, треба да остварују једно ново јединство у вери и љубави. Замењивати то јединство јединством на основу овоземаљских сличности (националност, језик; итд.) представља свођење Цркве на појаве које су „од овога света“.⁴²⁸ Принцип помесности – један православни епископ за све православне хришћане у једном месту⁴²⁹ – је оно језгро које је остало непромењено упркос свим променама форми црквеног живота, и зато је издаја територијалног принципа издаја саме природе Цркве. Штавише, канони инсистирају на очувању тог принципа „у свим условима“⁴³⁰ зато што је јединство људи једног места без обзира на њихове природне разлике конкретно оваплоћење оног јединства које Христос остварује кроз своју Цркву – јединство у вери и љубави свих оних којима је заједнички један Господ, једна вера, једно крштење (Еф 4, 5). Управо је то јединство оно што канонска структура Цркве треба да одражава, а не да се својим устројством и организацијом прилагођава националним особеностима верника.⁴³¹

„Принцип спољашњег црквеног устројства јесте увек догматска суштина Цркве, која мора бити оваплоћена у датим условима. Због тога сам тврдио да при развоју и измени *форми* црквеног устројства (од Цркве-општине до патријархата) њихов неизменљиви фундамент остаје помесно начело (један епископ, који возглављује једну цркву у једном месту), због тога што је оно (помесно начело, прим. прев.) заиста *једини* могући услов оваплоћења Цркве као *натприродног јединства*, који се пројављује и оваплоћује у *природним условима* ради њиховог преображења и просветљења.“⁴³²

За појаву канонске аномалије паралелних, јурисдикција, које се преплићу, о. Александар је осуђивао *црквени национализам*. Појаву овог феномена смештао је у 9. век у контекст покрштавања словенских народа. Наиме, покрштавање није имало за циљ само просвећивање хришћанском вером већ и политички циљ доприноса националном самоодређењу и самоутврђењу и зато је спровођено уз помоћ државне власти. Ромеји су пак сматрали да покрштавањем словенски народи постају део Ромејског православног царства. Будући да, како каже Шмеман, то царство одавно није било наднационално, већ грчко, та је теорија од новокрштених народа доживљавана као грчки црквено-политички империјализам. Због тога је дошло до сукоба национализама – грчког и словенског. Последица тог сукоба је

⁴²⁶ Александар Дмитриевич Шмеман (13.9.1921. Ревел (данашњи Талин), Естонија – 13.12.1983. Крествуд, Њујорк) је након завршетка богословских студија на Светосергијевском институту (1940–1945) у Паризу предавао црквену историју на истом институту (1945–1951), а затим црквену историју и литургику на Световладимирској теолошкој семинарији у Њујорку (1951–1983), чији је декан био од 1962. до смрти 1983. Рукоположен је 1946. у чин свештеника. Ученик је Антона Владимировича Карташова, под чијим се утицајем на Светосергијевском институту првобитно определио за изучавање историје Цркве. По доласку у Америку, његово интересовање све више заокупља литургика. Докторски степен добија 1959. од стране Светосергијевског института за дело *Увод у литургијско богословље*. Од 1964. је био члан митрополијског савета Северноамеричке митрополије. Био је један од најзначајнијих делатника на путу задобијања аутокефалије ове митрополије (1970): „Жизненный путь о. Александра Шмемана“, *Вестник русского христианского движения* 1–2 (141) (1984): 21–28; Patrick W. Carey, and Joseph T. Lienhard, eds., *Biographical Dictionary of Christian Theologians* (Westport, Connecticut: London: Greenwood Press, 2000), 455–56; А. И. Кырлежев, „Шмеман“, в *Большая российская энциклопедия, том 35* (Москва, 2017), 64.

⁴²⁷ Шмеман, „О неопапизме“, 347.

⁴²⁸ Александр Шмеман, „Церков, эмиграция, национальность“, 309–10.

⁴²⁹ Под помесном Црквом Шмеман подразумева не једну аутокефалну Цркву чије се границе поклапају са државним или националним већ заједницу хришћана једног места на челу са епископом: Александр Шмеман, „'Единство', 'разделение', 'объединение', в свете православной экклезиологии“, сост. Е. Ю. Дорман, в *Собрание статей*, 356. Чланак првобитно објављен у *Theologia* 22 (Athens, 1951).

⁴³⁰ Александр Шмеман, „Церков и церковное устройство“, 319.

⁴³¹ Александр Шмеман, „Спор о Церкви“, *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 2(23) (Париж, 1950), коришћено издање у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 341–42; Шмеман, „Церков и церковное устройство“, 318–19; Александар Шмеман, „У трагању за коријењем америчке буре“, превод са руског јеромонаха др Амфилохија радовића, *Теолошки погледи* 7, бр. 4 (1974): 245–46.

⁴³² Шмеман, „Спор о Церкви“, 341–42.

тежња словенских држава за црквеном самосталношћу – аутокефалијом, која је схватана као предуслов потпуне политичке независности.⁴³³

Ипак, Шмеман истиче да је питање повезаности и међусобног утицаја Православља и националних култура и идентитета комплексно, и да се не може занемарити у процесу изналагања најбољих решења за организацију Цркве у дијаспори. Органска повезаност православља и националне културе не само да није дефект, већ је плод православног разумевања Цркве као заједнице која тежи да обухвати и преобрази читав човеков живот у свим његовим пројавама. Управо ова специфична „тоталитарност“ Православља спречава да оно постане пуки систем обреда и ритуала, без суштинског додира са животом људи. Православни имигранти долазе из држава у којима је таква врста повезаности религиозног и националног била подразумевана. Проблем Цркве у дијаспори је што се први пут сусреће са једним секуларним, неправославним друштвом. У томе Шмеман види велику потешкоћу инстантног стварања „америчког православља“ путем гушења националних црквених традиција, за које је сматрао да ће још дуго бити не само „компромис“ већ „есенцијални услов за сам живот Православне Цркве“ у Северној Америци.⁴³⁴

Међутим, очигледна и легитимна повезаност националне културе и Православља не може бити разлог за непоштовање исконских канонских норми као што је територијални принцип црквене организације. Проблеми Православља у дијаспори изазвани су не *ipso facto* повезаношћу националности и Православља, већ дисторзијом канонске свести, неразумевањем појмова *јединства Цркве* и *каноничности*, односно претварањем Цркве у инструмент национализма.⁴³⁵ „Дејствујуће црквено право“, под којим Шмеман подразумева савремене облике уређења националних црквених структура, за њега представља компромис између канонског идеала и историјско-политичких и друштвених фактора. Шмеман истиче да у Православној Цркви увек треба да је присутна тенденција да се разлика између поменутог компромиса и канонског идеала сведе на нулу, или што ближе нули.⁴³⁶ На пољу црквене организације, то значи да, иако он не негира важност националности у мисији Цркве као једног од историјски условљених фактора са којима се Црква сусреће, он не сматра да постоји оправдање за одступање од исконске канонске норме која је територијални принцип јурисдикције према којем се јединство Цркве на једној територији одражава у јединствености епископа. Односно, сви православни различитих националности треба да буду обједињени једним епископом у свакој епархији.⁴³⁷

⁴³³ Шмеман, „Спор о Цркви“, 323; Александр Шмеман, „Вселенский патриарх и Православная Церковь“, *Церковный вестник Западно-Европейского православного русского экзархата* 1(28) (Париж, 1951), коришћено издање у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 372–73. Супротног мишљења био је јеромонах Софронije Сахаров. Он је сматрао да је погрешно Шмеманово поистовећивање тежње за аутокефалијом националних цркава са националистичком идеологијом, видећи у аутокефалији помесних националних Цркава израз истог достојанства које поседују помесне Цркве, а по узору на равностојанство Личности Свете Тројице: Софроний Сахаров, „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии)“, *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 2–3 (1950), приступљено 31. јануара 2023., <https://mospat.ru/ru/2019/10/28/news179227/>.

⁴³⁴ Schmemann, „Problems of Orthodoxy in America“, 76–78.

⁴³⁵ Schmemann, „Problems of Orthodoxy in America“, 67–70, 78.

⁴³⁶ Александр Шмеман, „Эпилог“, *Церковный вестник Западно-Европейского православного русского экзархата* 5(38) (Париж, 1952), коришћено издање у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 374–78.

⁴³⁷ Као један од начина да се у извесној мери ода поштовање националним осећањима верних у будућој Православној Цркви у Америци Шмеман је предлагао мултинационални епархијски савет при сваком епископу, или очување националних карактера парохија у оквиру епархије: Schmemann, „Problems of Orthodoxy in America“, 83–84; Шмеман, „Эпилог“, 376.

2.3. Јован Мајендорф

Као и Александар Шмеман, и о. Јован Мајендорф⁴³⁸ је у својој теолошкој концепцији инсистирао на догматском значају територијалног принципа црквене организације.

У свом образложењу догматског значаја територијалног принципа Мајендорф полази од две претпоставке:

- 1) Свака помесна (локална) Црква, тј. свака заједница *свих* православних хришћана једног места који, предвођени епископом, приносе Свету Евхаристију, истовремено је и католичанска црква – пуна и потпуна Црква.
- 2) Црква и њена исконска мисија спасења и обожења људи не смеју се подредити никаквим овоземаљским интересима: политичким, културолошким, друштвеним.⁴³⁹

Јединство и католичанскост Цркве се манифестују кроз јединство „у помесном ехаристијском скупу под вођством једног помесног епископа“.⁴⁴⁰ Под овим јединством Мајендорф подразумева јединство свештеноначалија, односно јурисдикције на једној територији:

„Уобичајено позивање на постојање литургијског јединства између разних „јурисдикција“ које се територијално преклапају као на довољан израз њиховог јединства је очигледно неодговарајуће. Евхаристијска еклисиологија, која је, када се схвати на прави начин, једина истинска православна еклисиологија, показује да евхаристијско јединство треба остварити у животу, оно треба да се рефлектује у црквеној структури“.⁴⁴¹

Дакле, јединство догмата и саслуживање епископа нису довољни предуслови за очување јединства Цркве у одређеном месту. Неопходно је и административно, јурисдикционо јединство.

⁴³⁸ Јован Теофилович Мајендорф (2.2.1926, Неји на Сени, Француска – 22.7.1992. Монреал, Канада) рођен је у породици руских миграната. Његов отац, Теофил Теофилович Мајендорф био је пореклом из аристократске немачке породице која се из Шведске преселила на простор данашње Естоније пре времена Петра Великог. Након Октобарске револуције породица Мајендорф пребегла је најпре у Финску, затим Данску, да би се коначно настанила у Паризу (1921). Јован Мајендорф је завршио студије теологије на Светосергијевском институту у Паризу. Након тога је завршио и историјско-филозофске студије на Сорбони, где је 1958. одбранио докторат о теологији Св. Григорија Паламе. Један кратак период након одбране дисертације предавао је црквену историју на Светосергијевском институту. Године 1959. рукоположен је за свештеника. Исте године почиње своју професорску каријеру на Семинарији Св. Владимира у Њујорку. Истовремено је радио у центру за византијска истраживања на институту Дамбертон Оакс при Харвардском универзитету. Био је и декан Семинарије Св. Владимира од 1984. до 1992. Од 1967. предавао је на Универзитету Фордхам, а такође је држао и предавања на Универзитету Колумбија. Истакнути делатник екуменског покрета, у оквиру кога је вршио функцију модератора комисије *Вера и поредак* (1967–1975). Заједно са о. Александром Шмеманом био је један од најистакнутијих заговорника стицања аутокефалије Северноамеричке православне митрополије. Након стицања аутокефалије и преобразовања митрополије у аутокефалну Православну Цркву и Америци Мајендорф је вршио функцију председника Одељења за спољашње црквене везе: Иларион Алфеев, „Мейендорф Иоанн Теофилович“, в *Православная энциклопедия, том 44* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2016), 464–66; Carey and Lienhard, eds., *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, 361–63.

⁴³⁹ John Meyendorff, „Unity of the Church – Unity of the Mankind“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 4 (1971): 163–77, коришћено издање: Јован Мајендорф, „Јединство Цркве и јединство човечанства“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 122; John Meyendorff, „The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16, no. 2 (1972): 59–71, коришћено издање: Јован Мајендорф, „Православна Црква и мисија: прошле и садашње перспективе“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 131.

⁴⁴⁰ John Meyendorff, „Catholicity and the Church: An Introduction“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, no. 1–2 (1973): 5–18, коришћено издање: Јован Мајендорф, „Католичанскост Цркве“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 76.

⁴⁴¹ Мајендорф, „Католичанскост Цркве“, 76–77.

Канон на којем Мајендорф највише инсистира је 8. Првог васељенског сабора. Овај канон је одлука о новацијанским епископима који се враћају Православљу. Одлука Сабора је била да они задрже епископски чин само у оним местима где нема православног епископа, док у оним местима где га има, они могу имати само част презвитера, уз изричиту забрану постојања два епископа у једном граду. Други канони (II Вас. 2 и 8, VI Вас. 20) говоре о томе да дела сваке Цркве треба да решава сабор дотичне области. Канон 39. Петошестог васељенског сабора на кога су се највише позивали представници Руске заграничне Цркве,⁴⁴² према Мајендорфовом мишљењу, управо говори у прилог очувања територијалног принципа. Јер, Сабор је кипарском архиепископу Јовану потчинио локалног кизичког митрополита. Том интеграцијом једне црквене структуре у другу очуван је територијални принцип и није допуштено постојање паралелних јурisdикција на истом простору.⁴⁴³ Дакле, према Мајендорфовом мишљењу, Руска загранична Црква која постоји на територији на којој већ постоји једна аутокефална Црква – Српска – је неканонска творевина.

Територијални принцип је нераскидиво повезан са природом епископске службе. Служба епископа је служба возглављења свих хришћана једног места у Евхаристији. У том смислу епископ је на месту Христовом. Као што не може бити два Христа, не може бити ни два епископа у једном месту.⁴⁴⁴

Мајендорф идентификује феномен паралелних јурисдикција као „канонски хаос“ и „јерес“:

„Очигледно је да је формално одбацивање територијалне норме – концепт да свака Православна аутокефална Црква има *de jure* општу јурисдикцију над свим члановима одређене етничке групе где год се они налазили (тј. Руска Црква над свим Русима, Цариградска Црква над свим Грцима, итд.) – не само непрактично, јер је често немогуће дефинисати етнички идентитет, већ је такође формално расистичко и, у ствари, јеретичко. Христос је дошао да успостави на земљи једну нову и свету нацију, *tertium genus*, краљевство које „није од овог света“. Црква чија је једина функција да сачува етничку идентификацију губи обележје праве „Цркве Божије“. Она није у стању да испуни своју мисију, формално искључује оне који не припадају њеној етничкој групи.“⁴⁴⁵

Основу за овај став Мајендорф проналази у чињеници да је Сабор у Цариграду 1872. осудио филетизам под којим подразумева промовисање етничких идеологија у Цркви као и паралелно постојање јурисдикција на истој територији.⁴⁴⁶

Међутим, Мајендорф је изричит у томе да евхаристијска еклисиологија не захтева порицање националних различитости, односно неку врсту црквене аутономије за различите националне групе у оквиру јединствене црквене структуре. Стварање националних Цркава са националном јерархијом и без наметања лингвистичке униформности је начело којег се Црква увек држала у својој мисији. Из тог разлога, Мајендорф сматра да јерархијско јединство и национални плурализам не морају бити у конфронтацији, нити национални идентитет мора бити нешто што је у колизији са католичношћу Цркве. Управо је традиционални мисионарски приступ који је подразумевао превођење Светог Писма и

⁴⁴² Оци Трулског сабора су 39. канонем донели решење о положају и правима архиепископа кипарског Јована који је крајем 7. века под најездом Арабљана морао да се пресели на другу територију, надомак Кизика, у град Јустинијанополис. Овим канонем је одређено да архиепископ Јован задржи своја права која је имао на Кипру: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 162–63.

⁴⁴³ John Meyendorff, “Ecclesiastical Organization in the Hirstory of Orthodoxy“, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 4, no. 1 (1960): 21; Meyendorff, “One Bishop in One Church”, 56–58; John Meyendorff, “Orthodox Unity in America: New Beginnings”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35, no 1 (1991): 10, 14.

⁴⁴⁴ Meyendorff, “One Bishop in One Church”, 60; Meyendorff, “Orthodox Unity in America: New Beginnings”, 9-10; John Meyendorff, “Eucharistic Ecclesiology and the Structures of the Church“, in *The New Valamo Consultation* (Geneva: World Council of Churches, 1977), 61–63.

⁴⁴⁵ Мајендорф, „Савремени проблеми православног канонског права“, 95.

⁴⁴⁶ Мајендорф, „Савремени проблеми православног канонског права“, 95–96.

Литургије на језик покрштаваних народа довео до стварања „хришћанских нација“ код којих је Православље постало део националног идентитета.⁴⁴⁷

Оно на чему Мајендорф инсистира је категоричко противљење инструментализацији Цркве за националистичке интересе. Узрок појаве ове аномалије је продирање западноевропских националистичких идеја у православну свест у 19. веку, које су довеле до радикалне метаморфозе концепта аутокефалије, која се почиње доживљавати као еквивалент државне самосталности, а самим тим, и односи међу аутокефалним Црквама се почињу сагледавати кроз призму начела међудржавних односа, уместо са аспекта светописамског и канонског начела саборности. Пројава такве инструментализације Цркве за националистичке интересе су паралелне црквене структуре на истој територији, односно постојање више локалних Православних Црква намењених припадницима одређене националности у једном месту.⁴⁴⁸

Сличне ставове по питању националних паралелних јурисдикција и националности као фактора црквене организације износили су епископ Касијан Безобразов,⁴⁴⁹ И. Александров⁴⁵⁰ и протојереј Николај Куломзин.⁴⁵¹ У теолошку концепцију паришке струје се, по питању односа католичности Цркве и националне припадности, могу сврстати Владимир Лоски⁴⁵² и протојереј Василије Васиљевич Зењковски.⁴⁵³

⁴⁴⁷ Мајендорф, „Православна Црква и мисија: прошле и садашње перспективе“, 132–33, 136.

⁴⁴⁸ Мајендорф, *Византијско наслеђе*, 245–47; John Meyendorff, “Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism? Issues of Dialogue with Roman Catholicism”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24, no. 3 (1980): 163–65.

⁴⁴⁹ Безобразов, „Что дал русской православной эмиграции Экзархат Вселенского Престола“, 9–11. Касијан (Сергеј) Сергејевич Безобразов родио се у Санкт-Петербургу 29.2.1892. у сенаторској породици. Гимназију (1910), Историјско-филолошки факултет (1914), и магистарски испит (1917) завршава у Санкт-Петербургу. Исте године бива изабран за приватног-доцента на Катедри историје Цркве на истом универзитету. Одлуком совјетских власти 1921. бива одстрањен од професуре на Санкт-Петербуршком универзитету. Међутим током наредне године предаје на санкт-петербуршком Богословском институту историју религије и Свето писмо Новог завета. Период од 1922. до 1925. проводи у Србији, где предаје у београдској Руско-српској гимназији. Одмах по отварању Светосергијевског института у Паризу бива постављен за професора Новог завета. Митрополит Евлогије га 7/20. јуна 1932. монаши, недуго затим је и рукоположен у јерођакона и јеромонаха. По благослову цариградског патријарха 28. јула 1947. бива хиротонисан у викарног епископа Катанског од стране митрополита Владимира, руског егзарха Цариградске патријаршије за Западну Европу, и изабран за ректора института. Ректор и професор Новог завета остаје све до смрти. Године 1961. добио је почасни докторат Теолошког факултета у Солуну. Учествовао је на многобројним екуменским скупштинама и састанцима, укључујући и прву скупштину Светског савеза црква у Амстердаму 1948. Као гост је учествовао и на Другом ватиканском сабору. Упокојио се 4. фебруара 1965.: Н. Куломзин, „Памяти епископа Кассиана“, *Вестник русского студенческого христианского движения* 77 (1965): 42–50.

⁴⁵⁰ И. Александров, „О значении Русского Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе“, *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 18.

⁴⁵¹ Куломзин, „Церковное положение Эгзархата патриарха вселенского в Западной Европе“, 12–16. Николај Анатољевич Куломзин рођен је у Риги 14.6.1912. Средњошколско образовање завршава у Марсеју. Године 1936. завршава Физичко-математички факултет на Сорбони. Од 1938. до 1948. предавао је математику у Руској гимназији у Паризу. 1951. завршава Светосергијевски институт, и остаје да предаје на институту на Катедри Старог завета. Године 1958. добија звање доцента, а 1965. бива премештен на Катедру Новог завета. Умро је 29. априла 1995. у Француској: Николай Зернов, *Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре* (СК Hall: Boston, Mass., 1973), 76–77.

⁴⁵² Владимир Лоский, „По образу и подобию“, у *Боговидение*, сост. А. С. Филоненко, перевод с французского В. А. Решиковой (Москва: АСТ, 2006): 710–11. Зборник текстова издат постхумно на француском, редигован од стране аутора недуго пре смрти у Паризу 1958. Треба напоменути да је случај Лоског специфичан, јер иако је читав живот провео на Западу, а већи део у Паризу, до смрти је остао у јединству са Московском патријаршијом. Међутим јурисдикциона припадност за њега није била препрека да тврди да је промовисање националних интереса у Цркви супротно њеној мисији, њеној католичности и јединству.

⁴⁵³ Прот. В. Зењковски, „Церковный национализм“, *Вестник русского студенческого христианского движения* 11–12 (Мюнхен, 1949): 8–20. Василије Васиљевич Зењковски (4.7.1881. Проскуров (сада Хмельницки), Украјина – 5.8.1962., Париз), историчар философије, и аутор многобројних богословских,

2.4. Званична документа црквених структура

Еклисиолошку концепцију које се држао митрополит Евлогије, подржаван од стране професора Светосергијевског института у Паризу, немогуће је разумети без увида у званичну идеологију Цариградске патријаршије прве половине 20. века.

Већ 1907. године Цариградска патријаршија покушава да спроведе пројекат према коме ће њој бити потчињене све грчке парохије у дијаспори, а према којем би остале гркофоне Цркве слале клирике у дијаспору у координацији и уз одобрење цариградског патријарха.⁴⁵⁴ Исте године објављен је рад архимандрита Григорија Зигавиноса (1835–1910), бившег професора канонског права Богословије на Халки,⁴⁵⁵ *О православним парохијама и Црквама у дијаспори*. У овом раду архимандрит Зигавинос изнео је тврђење да је 28. канон Халкидонског сабора дао овлашћења цариградском патријарху да рукополаже епископе у свим областима које се налазе изван граница других Цркава („ἐξουσία τοῦ χειροτονεῖν ἐπίσκοπους ἔξω καὶ πέραν τῶν ὀρίων ὄλων τῶν ἄλλων μητροπόλεων καὶ ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ“).⁴⁵⁶ Поред 28. Халкидонског правила, а што је од посебног значаја за ситуацију у којој се митрополит Евлогије нашао 1931. године, Зигавинос као потврду своје тезе наводи да су након отпадања римског патријарха од Православља све области којима је он управљао прешле под јурисдикцију цариградског патријарха: конкретно, у Средњој и Западној Европи, Британији, али и у Северној и Јужној Америци и Аустралији.⁴⁵⁷ Због тога све парохије у дијаспори, осим цркава при дипломатским представништвима, потпадају под јурисдикцију цариградског патријарха, било да су руске, српске, грчке, или румунске („εἴτε ἑλληνικαὶ εἰσιν αὐταί, εἴτε ρωσικαὶ, εἴτε σερβικαὶ εἴτε ρουμανικαί“).⁴⁵⁸

Иако су грчке парохије изван Грчке, по уговору између грчког краља Георга I и Цариградске патријаршије (8. марта 1908.), припале јурисдикцији атинског Синода,⁴⁵⁹ у

психолошких и педагошких дела. Завршио је Физичко-математички (1900–1904) и Историјско-философски (1904–1909) факултет у Кијеву. Године 1912. полаже магистарски испит и као приватни доцент држи предавања из психологије на Кијевском универзитету (1912–1913). Период 1913–1914. проводи на усавршавању у Немачкој, а по повратку 5.4.1915. брани магистарску дисертацију из философије *Проблем психичке узрочности* на Московском универзитету. Године 1916. постаје ванредни професор на Катедри философије Кијевског световладимировског универзитета. Као противник апсолутистичке монархије са радосћу је дочекао фебруарску револуцију 1917. У току 1917. постаје члан епископског савета у Кијеву и у погледу црквене организације заступа аутономију Украјинске Цркве, не и аутокефалију. Био је министар вера у влади хетмана П. П. Скоропадског. Године 1919. емигрира у Краљевину СХС и добија место професора на Филозофском факултету у Београду. Године 1922. прелази да предаје на новоотвореном Руском педагошком институту „Ј.А. Коменски“ у Прагу. Након затварања овог Института (1926) сели се у Париз. Као стипендиста Рокфелеровог фонда одлази на специјализацију на Јејлски универзитет (САД). По повратку постаје професор Светосергијевског института на којем предаје историју философије, психологију, и педагогију (1927–1962). Рукоположен је у презвитера 1942. од стране митрополита Евлогија. У два наврата је био декан Светосергијевског института (1944–1947, 1949–1962): А. Т. Казарян, „Зеньковский (Василий Васильевич)“, в *Православная энциклопедия, том 20* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2009), 96–108.

⁴⁵⁴ Павел Валерьевич Ермилов, „Полемика вокруг юрисдикции Константинопольского патриархата над православной диаспорой в первой половине XX века и её итоги“, *Религиоведение* 1 (2019): 17.

⁴⁵⁵ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΘΕΜΕΛΗ, „Εὐβοικαὶ ἐκκλησιαστικαὶ προσβολικότητες (Β΄)“, *Θεολογία* 4 (1984): 928-38.

⁴⁵⁶ Γρηγόριος Ζυγαβινός, „Περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ παροικιῶν“, *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 6 (1907): 87.

⁴⁵⁷ Оно што је занимљиво је да аутор изричито говори да ниједан патријарх, па ни цариградски, не може имати јурисдикцију у Угарској и Славонији, јер тамо постоји независна Карловачка митрополија; нити у Средњој Азији, јер су то области које се граниче са територијом Руске Цркве; нити у Јапану где је Руска Црква већ остварила значајно мисионарско дело; нити у Африци која је подручје поверено александријском патријарху: Ζυγαβινός, „Περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ παροικιῶν“, 87. Већ двадесетих година Цариградска патријаршија ће у пракси одступити од овог гледишта.

⁴⁵⁸ Ζυγαβινός, „Περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ παροικιῶν“, 88.

⁴⁵⁹ Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1932), 2.

званичном томосу којим је Цариградска патријаршија препустила бригу о заграничним грчким парохијама изражена је истоветна идеологија као у раду архимандрита Зигавиноса. Истичући да остале аутокефалне Цркве имају јасно одређене границе своје јурисдикције, томос приписује Цариградској патријаршији искључиво право управљања свим областима у земљама дијаспоре.⁴⁶⁰

Ситуација се радикално мења почетком 20-их година 20. века. Године 1922. издат је акт којим се укида томос из 1908. године и обнављају се „канонска киријархална права директног надзора и управе (Цариградске патријаршије, прим. прев.) над свим, без изузетка, изван граница сваке помесне аутокефалне Цркве у Европи и у Америци и другде налазећим се православним епархијама“ (τὰ κανονικὰ κυριαρχικὰ αὐτῆς δικαιοῦματα τῆς ἀμέσου ἐποπτείας καὶ διακυβερνήσεως ἐπὶ πασῶν ἀνεξαιρέτως τῶν ἔξω τῶν ὁρίων ἐκάστης ἐπὶ μέρους Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας ἐν τε Εὐρώπῃ καὶ ἐν Ἀμερικῇ καὶ ἀλλαχοῦ εὕρισκομένων Ὁρθοδόξων Παροικιῶν).⁴⁶¹ Ова канонска права су канони у интерпретацији Цариградске патријаршије, што је експлицитно речено у Томосу о оснивању православне Чехословачке архиепископије⁴⁶² од 6. марта 1923. Наиме, истичући да је управо Цариградска патријаршија у обавези да се брине за „православне заједнице које се налазе ван граница различитих светих Цркава“, патријарх Мелетије позива клир и вернике новоосноване архиепископије да буду верни учењу и канонима Православне Цркве „као што су исти протумачени актима Цариградске патријаршије“.⁴⁶³ Истоветно мишљење патријарх Мелетије је изложио и у свом писму митрополиту Евлогију од 27. априла 1923. у ком понавља већ развијену аргументацију Цариградске патријаршије да је на основу 28. Халк. цариградски патријарх одговоран за све православне заједнице изван граница осталих помесних Цркава чије су границе јасно дефинисане томосима о њиховој аутокефалији.⁴⁶⁴

Познато је, међутим, да се митрополит Евлогије не само противио оваквом тумачењу ауторитета цариградског патријарха у првој половини двадесетих година 20. века, већ да је аргументација коју је он у том супротстављању претензијама цариградског патријарха користио, постала и остала темељ аргументације Руске заграничне Цркве и након раскола који је уследио 1927. године. Поменута Евлогијева аргументација формулисана је у архијерејској посланици пастви из 1924. године у којој говори о питању забране свештенослужења коју је на двојицу руских архијереја у Цариграду наложио цариградски патријарх Григорије због тога што су на територији Цариградске патријаршије признавали над собом власт заграничног руског Синода. Ослањајући се на национални принцип јурисдикције, митрополит Евлогије износи став да Руска Црква има апсолутно, канонима (Ант. 18, VI Вас. 37 и 39) оправдано право да руководи и организује руске црквене општине у расејању, укључујући и територије других помесних Цркава. Тумачење 28. Халк. по којем само Цариградска патријаршија има право да управља Црквама у дијаспори лишава права мисије све остале аутокефалне Цркве, а то се не може оправдати нити црквеном историјом нити вековном црквеном праксом. Јер, Руска Црква већ дуже време управља Црквама које је успоставила у Северној Америци, Јапану, Кини, и Западној Европи.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Ермилов, „Полемика вокруг юрисдикции Константинопольского патриархата“, 18.

⁴⁶¹ „Πράξις ἄρσεως καὶ ἀκρώσεως τοῦ προεκδεδομένου Πατριарχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ ὑπὸ ἡμερομ. 8 Μαρτίου 1908 Τόμου περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ Ἐκκλησιῶν“, *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 11 (1922): 130.

⁴⁶² О раздору који је 20-их година 20. века настао у Чехословачкој Цркви видети: Саша Антонијевић, „Саватије, архиепископ прашки и целе Чехословачке“, у *Српска теологија данас 2012 (25–26. мај 2012)*, ур. Радомир Поповић (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2013), 66–82.

⁴⁶³ „Томос о оснивању православне Чехословачке архиепископије“, у Поповић, *Извори*, 572–74.

⁴⁶⁴ Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 33.

⁴⁶⁵ *Архипастырское послание митрополита Евлогия (Георгиевского) от 23 июня / 6 июля 1924 года в связи с временным запретом священнослужения, наложенным Константинопольской Патриархией на русских*

Исте године митрополит Евлогије је писао патријарху цариградском Григорију VII по питању јурисдикције над Црквом у Чехословачкој. Наиме, патријарси цариградски Мелетије (писмо од 27. априла 1923.) и Григорије VII (писмо од 28. јуна 1924.) су на основу сопственог тумачења 28. канона Халкидонског сабора сматрали да митрополит Евлогије, који је у то време имао јурисдикцију над руским парохијама у Чехословачкој у оквиру Руске заграничне Цркве, треба да прихвати да Цариградска патријаршија има јурисдикцију над свим православнима изван оних граница које су осталим Православним Црквама прописане томосима о њиховој аутокефалији. Митрополит Евлогије је у свом писму патријарху Григорију, на основу националног принципа јурисдикције, одговорио да он има право, као архијереј Руске Цркве, да руководи православним Русима у Чехословачкој, те да се не може игнорисати чињеница да је руска црквена организација у Чехословачкој старија од цариградске. На основу тога митрополит Евлогије је сматрао да апсолутно ниједна Црква нема право да храмове Руске Цркве у Чехословачкој присвоји без благослова московског патријарха.⁴⁶⁶

Након разбуктавања конфликта са руским заграничним Синодом, запечаћеног забраном коју је загранични Синод наложио на Евлогија 1927. године, митрополит Евлогије радикално мења своју аргументацију.

У току потоње полемике са заграничним Синодом он је упутио низ писама патријарху српском Димитрију, сматрајући да је једина канонска основа за постојање руског заграничног Синода на територији друге помесне Цркве – Српске – благовољење предстојатеља те Цркве, полазећи у тој тези од тврђења да на једној територији не могу постојати две паралелне јурисдикције.⁴⁶⁷

Од значаја за анализу је и документ под називом *Канонски положај Православне руске Цркве у заграничју*, штампан у Паризу 1927. у издању епархијске управе Западноевропске руске митрополије, у чијем уводу је речено да је писан са циљем да допринесе разрешењу спорних тачака међу руским архијерејима различитих јурисдикција по питању организације Руске Цркве у заграничју.⁴⁶⁸ Према овом документу, неопходни предуслов каноничности једног епископа је учешће у сабору једне помесне, локалне Цркве:

„Канони не познају „дутајућа црквена тела“, која не улазе и, наглашавамо, нису повезана органски, фактички, и канонски с вишим органима ове или оне помесне аутокефалне Цркве“⁴⁶⁹

Друго начело на коме овај документ инсистира је територијални принцип црквене организације.⁴⁷⁰

Дакле, никаква загранична Црква која је у апстрактној, а не реалној вези са својим поглаваром није канонски оправдана, нити може претендовати на управу Црквом у Западној Европи. Истоветну мисао митрополит Евлогије је изразио и у писму заменику

епископов, пребывающих в Константинополе, по доносу группы русских эмигрантов, желавших вернуться в Советскую Россию, ГАРФ Ф. 6343 Оп. 1 Д.252 б. ЛЛ.163–166 об.

⁴⁶⁶ Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 33, 35; Више о полемици између митрополита Евлогија и цариградске патријаршије поводом руским црквених општина у Чехословачкој видети у: В. В. Бурега, „Взаимоотношения митрополита Евлогия (Георгиевского) с Константинопольским Патриархатом в первой половине 1920-х годов: к постановке проблемы“, *Церковно-исторический вестник* 12–13 (2005–2006): 67–77.

⁴⁶⁷ „Писмо митрополита Евлогија патријарху српском Димитрију од 28. фебруара 1927“, АС СПЦ, *РПЦ у иностранству (1921–1932)*, 7–8.

⁴⁶⁸ *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей* (Париж: Издательство епархиального управления Западно-Европейского митрополичьего округа, 1927), 26.

⁴⁶⁹ *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*, 29–30.

⁴⁷⁰ *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*, 30.

мјестобљуститеља московског патријарашког трона митрополиту Сергију од 12. септембра 1927. (N1824) у којем пише да је и раније сматрао и сада сматра да је „основни услов нашег црквеног битија у заграничју у органској вези са Мајком Сверуском Црквом у безусловном признању ауторитета власти московског патријарашког престола и у беспоговорном потчињењу њему. Због чега не допуштам ни аутокефалију заграничне Цркве, нити преузимања од ње тих права која припадају само централној сверуској црквеној власти“.⁴⁷¹

Са истог аспекта се у документу *Канонски положај Православне руске Цркве у заграничју* тумачи и чувени, и од стране заграничног Синода често навођени као аргумент, акт патријарха Тихона бр. 362 који епархијама Московске патријаршије које су се нашле у немогућности да одржавају редовну комуникацију са патријархом и Синодом дозвољава привремено организовање у аутономне црквене округе. Овај акт је, у интерпретацији поменутог документа Западноевропске руске митрополије, писан за епархије на територији Русије, и за епископе који нису напустили своје епархије. Не могу се позивати на овај акт епископи који су напустили своје катедре – иако то нису учинили својом кривицом – и организовали паралелну црквену организацију на територији друге помесне Цркве. Иако се и митрополит Евлогије позивао на акт бр. 362, он је настојао да, као легитимни управитељ западноевропским руским парохијама, организује митрополијски округ на принципу територијалности, уместо да се потчини нелегитимном и неканонском заграничном Синоду у Сремским Карловцима. Јер стварање једне паралелне црквене структуре на националној основи – каква је била Руска загранична Црква – не може се поистоветити са положајем црквених метоха и подворја, јер последњи представљају само појединачне храмове, нешто сасвим друго од онога што је фактички био загранични руски Синод у Краљевини СХС.⁴⁷² Не може се као пандан положају карловачког Синода наводити ни положај кипарског архиепископа Јована с краја 7. века, јер је Трулски сабор (39. канон) овом архиепископу потчинио локалну хелеспонтску црквену структуру на челу са кизичким митрополитом, чиме је очуван територијални принцип. Осим тога, канони који говоре о избеглим епископима (VI Вас. 37, и 18. Ант.) говоре о епископима који су избегли у престоницу истоветне Помесне Цркве, а не у другу помесну Цркву. Нити су епископи о којима говоре ови канони, попут руских епископа у емиграцији, вршили епископску власт у односу на епархије у које су привремено имигрирали, већ су из избеглиштва наставили да управљају својим сопственим, непопуњеним другим епископима, епархијама. По одлуци више црквене власти у Русији катедре избеглих руских архијереја карловачког Синода су већ попуњене другим епископима, те они у другим помесним Црквама могу уживати само част епископске службе, не и епископску власт.⁴⁷³

Након што су контакти између њега и Московске патријаршије прекинути, митрополит Евлогије је затражио уточиште у јурисдикцином окриљу Цариградске патријаршије. Седамнаестог фебруара 1931. године цариградски патријарх Фотије II издао је томос којим се западноевропске руске парохије потчињавају директној управи Цариградске патријаршије. Тиме је у ствари легитимисано постојање паралелних јурисдикција на тлу Западне Европе, јер је од 1922. на том подручју постојала Тијатирска митрополија Цариградске патријаршије.⁴⁷⁴ Иако се конкретни канони у овом томосу не спомињу, јасно је да је он формулисан у складу са идеологијом и тумачењем канона патријарха Мелетија о искључивом праву Цариградске патријаршије на читаву дијаспору. Осам дана након издавања томоса митрополит Евлогије је упутио архипастирску посланицу својој пастви у

⁴⁷¹ Према „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода: А. По делу митрополита Евлогия“, *Журнал Московской патриархии* 6 (1931): 77.

⁴⁷² *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*, 34–35.

⁴⁷³ *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*, 36, 40–43.

⁴⁷⁴ Vasil T. Istavridis, “The Ecumenical Patriarchate”, *The Greek Orthodox Theological Review* 14, no. 2 (Fall, 1969): 220; Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 28.

којој образлаже разлоге свог обраћања цариградском патријарху.⁴⁷⁵ Називајући цариградског патријарха „првенствујућим епископом целокупне Православне Цркве“, митрополит Евлогије сматра да је његов потез оправдан правом апелације које цариградском патријарху приписују канони. Иако се експлицитно не наводе, митрополит Евлогије има у виду 9. и 17. каноне Халкидонског сабора који су изазивали опречна тумачења,⁴⁷⁶ док суштински његова аргументација оправдава теорију о искључивом праву цариградског патријарха на јурисдикцију над читавом дијаспором,⁴⁷⁷ што подразумева ограничавање права других аутокефалних Цркава границама држава у којима се налазе.

Аргументација територијалне еклисиолошке концепције била је дакле уско повезана са теоријом о искључивим правима цариградског патријарха на читаву дијаспору. Ова аргументација је наставила да се развија у наредном периоду, што сазнајемо на основу докумената објављиваних у званичном гласилу ове црквене структуре *Црквени весник Западноевропске епархије*.⁴⁷⁸ Већ у марту 1931. у *Црквеном веснику* је објављен анонимни чланак у којем се истиче да је положај Западноевропског руског егзархата Цариградске патријаршије осигуран ауторитетом цариградског патријарха који, према канонима Халкидонског сабора, поседује особите прерогативе у међуцрквеним односима.⁴⁷⁹

Митрополит Евлогије је у новембру исте године још једном био у ситуацији да аутономију своје епархије брани позивањем на ауторитет цариградског патријарха. Реч је о посланици клиру поводом делатности митрополита вилнског Елефтерија коме је заменик мјестобљуститеља московског патријарашког трона митрополит Сергије поверио управу над западноевропским руским црквеним општинама. У својој посланици митрополит Евлогије понавља да је цариградски патријарх „првенствујући јерарх васељенске Православне Цркве, врховни носитељ Њеног јединства“, те да се у основи његовог обраћања цариградском патријарху налази постављање васељенског јединства Цркве испред аутокефалности помесних Цркава.⁴⁸⁰ Дакле, митрополит Евлогије је сматрао да Цркве у дијаспори своју спону са Васељенском Црквом остварају једино преко цариградског патријарха као *првојерарха православног расејања*, док су надлежности поглавара осталих аутокефалних националних Цркава ограничene државним границама.

⁴⁷⁵ „Архијастырское послание Митрополита Евлогия“, АС СПЦ, *РПЦ у иностранству (1921–1932)*.

⁴⁷⁶ С. В. Троицкий, „О смысле 9-го и 17-го канонів Халкидонского Собора“, *Журнал Московской патриархии* 2 (1961): 57–65, коришћено издање у С. В. Троицкий, *Единство Церкви* (Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016), 629–44.

⁴⁷⁷ Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 36–37.

⁴⁷⁸ Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 37.

⁴⁷⁹ „Доклад приходского совета Александро-Невской Свято-Троицкой Церкви Приходскому Собранию о положении Западно-Европейской Русской Православной Церкви в отчетном 1930 году“, *Церковный вестник Западноевропейской епархии* 3 (март 1931): 30.

⁴⁸⁰ „Обращение Высокопреосвященного Митрополита Евлогия к духовенству“, *Церковный вестник Западноевропейской епархии* 11 (ноябрь 1931): 2.

3. Национална еклисиолошка концепција

3.1. Михаил Пољски

Један од најрепрезентативнијих примера аргументације националне еклисиолошке концепције представљају радови протојереја Руске заграничне Цркве Михаила Пољског,⁴⁸¹ у оквиру његове расправе са Александром Шмеманом. Дискусија је започела публикавањем књиге протојереја Пољског *Канонски положај више црквене власти у СССР-у и у заграничју* у издању Свето-тројичног манастира у Џорданвилу 1948. г.⁴⁸² Критику поглавља у којем се говори о канонском статусу Руског егзархата Васељенског патријархата у Западној Европи дао је Шмеман у чланку *Црква и црквено устројство: поводом књиге прот. Пољског, „Канонски статус више црквене власти у СССР-у и у заграничју”*, објављеном у *Црквеном веснику Западно-европског руског православног егзархата*.⁴⁸³ Као одговор на критику Пољски је објавио брошуру *Преглед статуса Руског Егзархата васељенске јурисдикције*, такође у издаваштву Свето-тројичног манастира у Џорданвилу 1952. године.⁴⁸⁴

У раду *Канонски положај више црквене власти у СССР-у и у заграничју* Пољски као главни разлог за очување независности руске црквене структуре у заграничју од других помесних Цркава истиче постојање великог броја руских избеглица – клирика и мирјана – затим постојање руских духовних мисија и разлог црквене имовине. Дакле у питању је била пре свега духовна брига о руским избеглицама.⁴⁸⁵ Канонска основа за постојање независне Руске заграничне цркве је Указ бр. 362 од 7/20. новембра 1920. За њену делатност на територији других помесних Цркава потребна је сагласност дотичних Цркава, и ту сагласност загранична Црква има, док изван граница помесних Цркава таква дозвола није потребна.⁴⁸⁶ У том смислу он доживљава Руску заграничну Цркву као „мисију“ Руске Цркве,

⁴⁸¹ Михаил Афанасјевич Пољски (6.11.1891. – 21.5.1960.) завршио је Ставропољску духовну семинарију у јуну 1914. Рукоположен је у чин ђакона 29. јула 1920. а у чин свештеника 1. септембра исте године. Од 1921. студирао је на Московској духовној академији до њеног затварања. Због противљења обновљеничком расколу ухапшен је 1923. и четири месеца проводи у затвору. Седмог децембра 1923. осуђен је на три године затвора у Соловецком логору, где ће казну провести заједно са еп. Иларионом Троицким. У том периоду му умире супруга (1925), док му је ћерка подвргнута гоњењима након којих је умрла 30-их година. Епископ Иларион га 1926. одликује камилавком и напрсним крстом. Деветнаестог новембра исте године осуђен је на још 3 године затвора. У марту 1930. успева да пребегне преко совјетско-иранске границе. Од тада почиње његово служење у руском заграничју. Од 1. августа 1930. био је клирик Николајевског храма Руске заграничне Цркве у Техерану. Уз помоћ британских чиновника у октобру исте године долази у руску духовну мисију у Светој Земљи. Поглавар руске духовне мисије у Св. Земљи Анастасије (Грибановски) га 30. јуна 1934. бира за настојатеља православне општине у Бејруту. У априлу следеће године одлуком Синода Руске заграничне Цркве добија чин протојереја. Од 3. јануара 1938. је настојатељ лондонске руске парохије Успења Пресвета Богородице. Двадесет петог јуна 1947. одлуком Синода заграничне Цркве постаје митроносни протојереј. Од 1. маја 1948. клирик је Богородичиног храма у Сан-Франциску, а 14. децембра исте године Архијерејски синод заграничне Цркве га одликује чином протопрезвитера. У току своје делатности у Америци заступао је став да Северноамеричка митрополија треба да се прикључи Архијерејском сабору заграничне Цркве. Био је чак разматран за епископа од стране заграничног Архијерејског синода. Умро је у Сан-Франциску и сахрањен на српском гробљу у граду Колма, Калифорнија: Андрей Псарев, „Михаил Афанасјевич Пољский“, в *Православная энциклопедия, том 57* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2020), 285–87.

⁴⁸² Протопресвитер Михаил Пољский, *Каноническое положени высшей церковной власти в СССР и за границей* (Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948).

⁴⁸³ Шмеман, „Церков и церковное устройство”.

⁴⁸⁴ Протопресвитер Михаил Пољский, *Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции* (Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952), приступљено 01. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2020/10/17/ocherk-polozeniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktsii/>.

⁴⁸⁵ Пољский, *Каноническое положени высшей церковной*, 113–14.

⁴⁸⁶ Пољский, *Каноническое положени высшей церковной*, 127.

од које је привремено одвојена из политичких разлога, и чији је канонски део – на основу права сваке аутокефалне Цркве да има своје мисије изван својих граница.⁴⁸⁷

Пољски је сматрао да су неправедне критике евлогијана упућене „националном многоначалију“ јурисдикција на једној територији, између осталог због тога што сама Цариградска патријаршија на једној истој територији Западне Европе има два егзархата – грчки и руски. Основа јединства Цркве за Пољског није јединство црквене администрације, већ међусобна сагласност и слога епископата, односно јединство духа, наде, вере и крштења међу вернима (Еф 4, 4–6), ма које националности они били. Паришки богослови не разликују мисионарске територије од дефинисаних канонских територија помесних Цркава. Те две врсте територија не могу се на исти начин третирали при примени канона о организацији Цркве. У мисионарским областима Црква се увек административно прилагођавала етничком начелу, зато што је такав приступ олакшавао християнизацију. За Пољског, сходно 34. Ап. правилу „сам Бог је одредио да постоји“ аутокефална, самоуправна Црква у сваком народу“.⁴⁸⁸ Евлогијани читавају дијаспору сматрају канонском територијом цариградског патријарха, сасвим пренебрегавајући инстанцу првог епископа *сваког народа* о ком говори поменути 34. Ап. к., односно поричу право осталим аутокефалним Црквама да имају своје мисије изван својих земаља које су (мисије) исто тако део тих аутокефалних Цркава као и епархије унутар матичне државе. Тај принцип је неопходно очувати ради ефективности мисије Цркве и ради очувања смисла самих канона. Јер:

„Црква сваког народа (нације), управо народа, зна за првог епископа (34. Ап. к.), има јединоначалије, и само због тога свака територија сваке народности има јединоначалије...Јединоначалије без народног јединства и још на територији мисионарске области која нема своју Помесну Цркву, никако не значи једнодушност, сагласност и црквено доброустројство, због тога што ту нико нема родних веза са својим јединоначалијем које му је страна, и оно је потпуно неспособно да задовољи потребе Цркава“.⁴⁸⁹

Према томе, канони и када говоре о једновлашћу епископа на једној територији подразумевају јединственост јурисдикције над припадницима једног народа. Нема хришћанина који не припада некој народности и примаран оквир за хришћанско узрастање за њега представља сопствени народ. Сходно томе, хришћанима треба да буду страни, како незнабожачки национализам, тако и ниподаштавање националних различитости, јер сваки хришћанин само кроз своју националну Цркву учествује у изграђивању васељенске Цркве Христове.⁴⁹⁰

Дискусију двојице богослова завршио је Шмеман чланком под насловом *Епџлог*.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Польский, *Каноническое положени высшей церковной*, 131.

⁴⁸⁸ „Сам Бог положил быть именно автокефальной, самовозглавляющейся Церкви во всяком народе, и вселенский патриарх также поставлен Богом быть только главой своего народа и своей поместной Церкви, будучи равным всем другим, как брат, хотя и старший среди братьев, первых епископов церквей“: Польский, *Очерк положения*, приступљено 01. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2020/10/17/ocherk-polozheniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktsii/>.

⁴⁸⁹ „Церковь всякого народа (нации), именно народа, знает первого епископа (34 Ап.), имеет единоначалие, и только поэтому всякая территория всякой народности имеет единоначалие...Единоначалие без единства народного да еще на территории миссионерской области, не имеющей своей Поместной Церкви, совершенно не обозначает единодушия, согласия и церковного благоустройства, потому что ни у кого здесь не будет родственных связей со своим единоначалием, ему чуждым, и оно совершенно не способно удовлетворять нужды церквей“: Польский, *Очерк положения*, приступљено 01. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2020/10/17/ocherk-polozheniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktsii/>.

⁴⁹⁰ Польский, *Очерк положения*, приступљено 01. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2020/10/17/ocherk-polozheniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktsii/>.

⁴⁹¹ У овом раду Шмеман констатује да је даља полемика узалудна јер се канонима приступа на различите начине: карловачки аутори, према мишљењу Шмемана, у тумачењу канона полазе од савремене црквене праксе, док он и други аутори Западноевропског руског егзархата настоје да каноне тумаче у „целовитој еклисиолошкој перспективи“, што значи да иза слова канона покушавају да увиде њихов дух и срж коју је Црква настојала да

3.2. Натанаил Љвов

Један од најревноснијих бранилаца идеје независне Руске Цркве у заграничју био је епископ Натанаил Љвов.⁴⁹² Посебно су значајни његови радови *О судбинама Руске Цркве у заграничју*,⁴⁹³ и *Помесни принцип и јединство Цркве*.⁴⁹⁴

Епископ Натанаил карактерише као потпуно истиниту Шмеманову тезу да је територијални принцип – јединство свих верних једног локалитета под једним епископом – идеал и норма црквеног устројства. Овај идеал је остварен у раној Цркви када је постојало мноштво фактички аутокефалних Цркава које су биле међусобно повезане јединством вере и љубави. Међутим, епископ Натанаил сматра да Шмеман није у праву када територијални принцип апсолутизује, подразумевајући под апсолутизацијом идеју да је територијални принцип модел од ког се не сме одступити без обзира на историјске и политичке околности.⁴⁹⁵ У раној Цркви није било никакве потребе да у једном граду буде више од једног епископа, јер су се хришћани водили искључиво „црквеним интересима“. Ипак, Црква је у узимала у обзир и друге околности када је сматрала да је то на корист њеним чедима и када су историјске околности то захтевале. Као пример епископ Натанаил наводи 37. и 39. канон Трулског сабора којим је, у његовој интерпретацији, кипарском архиепископу дозвољено да задржи свој статус и своја права аутокефалног архиепископа и након пресељења у другу област. На примедбе евологијанских богослова да је архиепископу кипарском у том случају потчињена читава кизичка област, чиме је остварено јединство јерархије, односно очуван територијални принцип, епископ Натанаил сматра да је исправније тумачење према коме је кипарском архиепископу Јовану потчињен само епископ града Кизика – не и сви епископи хелеспонтске области, односно да су од тренутка доласка Кипрана у кизичкој области постојале паралелне јурисдикције.⁴⁹⁶

Други пример који наводи епископ Натанаил су подворја Цркава на територији других помесних Цркава, односно постојање латинских цркава и манастира на територијама

очува упркос променама форме своје организације. Као пример разликовања тог „канонског језгра“ и „форме црквене организације“ Шмеман је наводио синодално устројство Руске Цркве које је увео цар Петар Велики. Иако је то устројство било неканонско, руски епископи су наставили да буду носиоци апостолског прејемства и да теже ка повратку на канонске принципе организације. Томе треба да теже и све руске црквене структуре у заграничју: Александар Шмеман, „Епилог“, у *Собрание статей*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), 374–78. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 5(38) (Париж, 1952).

⁴⁹² Натанаил (Василје Владимирович) Љвов (1906–1986). Након емиграције 1922. бива пострижен у монаштво 1929. и исте године рукоположен у јерођакон и јеромонаха. Године 1934. завршава виши богословски курс у Харбину, а две године касније добија чин архимандрита. Године 1946. хиротонисан је за епископа бриселског и западноевропског. До 1950. епископ бриселски и западноевропски, а након поделе те епархије постаје епископ за Холандију и Велику Британију са титулом „хашки и престонски“. Од 1952. епископ епархија у Северној Африци, а 1954. бива умировљен. Једно време (1966–1971) био је настојатељ манастира Св. Јован у Минхену. Од 1974. епископ бечки, а 1981. добија чин архиепископа: Андрей Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2015), 255, 466.

⁴⁹³ Епископ Нафанаил (Љвов), „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 15–16, 17, 18, 19 (1949): 8–10, 7–8, 7–9, 3–6. Овај чланак епископа Натанаила представља одговор на рад Александра Шмемана „Црква и црквено устројство“ који је одговор на књигу о. Михаила Польског „Канонски положај више црквене власти у СССР-у и у заграничју“.

⁴⁹⁴ Нафанаил (Љвов), „Поместный принцип и единство Церкви“, *Церковная жизнь* 5–6 (1950), приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2018/09/21/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>

⁴⁹⁵ „Поместный принцип и единство Церкви“, приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2018/09/21/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>.

⁴⁹⁶ „Поместный принцип и единство Церкви“, приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2018/09/21/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>; „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 15–16 (1949): 9.

цариградске и јерусалимске патријаршије које су биле под јурисдикцијом римског епископа.⁴⁹⁷

Теза еп. Натанаила се своди на закључак да узимањем у обзир националног идентитета при формирању црквене организације Црква доприноси остварењу свог главног циља, а то је духовна брига о верном народу. Јер није само Црква очувала национални идентитет балканских и руског народа у кризним периодима историје, већ је управо захваљујући јакој националној свести спречен одлив православних у веру завојевача – из страха да се не изда „вера отаца“. У том смислу инсистирање на територијалном принципу представља „поштовање суботе ради суботе“, и губљење из вида да је „субота човека ради, а не човек суботе ради“.⁴⁹⁸ Односно, територијални принцип организације је само форма, модел који је за главну мисију Цркве био користан, и још увек јесте, у одређеним друштвено-политичким околностима, док у другим околностима Црква легитимно може да се послужи другачијим принципом организације, на пример националним.

Као главну канонску основу формирања независне руске црквене структуре на територијама других помесних Цркава епископ Натанил наводи Указ патријарха Тихона бр. 362. од 20. новембра 1920, називајући га „високо ауторитетним канонским декретом“, у којем је Дух Свети проговорио „не мање него у древним канонима Васељенских и Помесних сабора и у правилима Светих Отаца“.⁴⁹⁹ На примедбу да руски патријарх није могао доносити одлуке које се тичу територије других помесних Цркава, епископ Натанаил пише да је у „ненормалним условима“ Руска Црква била принуђена да напусти канонску форму територијалног принципа јурисдикције зарад очувања суштине – духовне користи руских избеглица:

„Није могла она (Руска Црква, прим. прев.), бринући се пре свега не о очувању помесног или неког другог формалног принципа, већ о спасењу душа својих чеда, предати бригу о њима Константинопољском патријарху“.⁵⁰⁰

Јер својим односом према обновљеничком расколу цариградски патријарх је показао да му се не може поверити брига о руским избеглицама:

„Да је загранични део Руске Цркве у почетку свог изгнаничког пута био потчињен том (цариградском, прим. прев.) патријарху, он би морао и њу приморати да осуди патријарха Тихона и да стане на страну обновљенаца“.⁵⁰¹

У вези са критиком о канонској неоправданости паралелних јурисдикција, епископ Натанаил наводи однос Српске и Руске заграничне Цркве у међуратном периоду као пример да две независне црквене организације чије се јурисдикционе територије преклапају могу да функционишу у духу хришћанске љубави. Са друге стране, изразити пример нарушавања помесног принципа представља постојање два егзархата Цариградске патријаршије – грчког и руског – на територији Западне Европе.⁵⁰² Поред тога, цариградски патријарх, будући да није Рус, не може разумети проблеме руских избеглица у свој њиховој комплексности, и због тога није природно да руски западноевропски егзархат буде део његове јурисдикције.⁵⁰³

⁴⁹⁷ „Поместный принцип и единство Церкви“, приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2018/09/21/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>.

⁴⁹⁸ „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 15-16 (1949): 8–10.

⁴⁹⁹ „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 17 (1949): 7.

⁵⁰⁰ „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 17 (1949): 8.

⁵⁰¹ „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 18 (1949): 8.

⁵⁰² „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 18 (1949): 9.

⁵⁰³ „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 19 (1949): 6.

3.3. Григорије Грабе

При анализирању идеја водила националне еклисиолошке концепције неопходно је поменути радове епископа Григорија Грабеа.⁵⁰⁴ Вишедеценијски вршилац дужности управника дела синодске канцеларије (*правитель дел Синодальной канцелярии*) и других важних функција у Руској заграничној Цркви, такође је био учесник богословске полемике о канонској легитимности постојања паралелних црквених структура на истој територији.⁵⁰⁵

О. Грабе је сматрао да у основи проблема лежи питање: да ли је појам епископске јурисдикције по својој природи везан за територију или је јурисдикција нешто што превазилази димензије територије и укључује све верне једне националности ма где они живели? Попут епископа Натанаила и о. Михаила Пољског, и о. Грабе наводи пример подворја, с тим што овај аргумент покушава да поткрепи поред 39. правила Трулског сабора и 1. правилом Цариградског сабора из 879. г. Сходно његовом тумачењу, 1. правило Цариградског сабора (879) говори о „екстериторијалним епархијама“ римског епископа на Истоку, односно о епархијама под јурисдикцијом цариградског патријарха на територији Италије, али на тај начин не укида, већ допуњује територијални модел принципом јурисдикције по националности. Односно, ово правило „јасно установљује принцип „народне“ јурисдикције, који у датом случају превладава над територијалним принципом“.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Георгије Павлович Грабе (8.04.1902. – 7.10.1995.) рођен је у познатој грофовској породици. После емиграције из Русије 1920. најпре у Истамбул, потом у Београд, студирао је на београдском Богословском факултету од 1923. до 1926. Оженио се 1925. и добио четворо деце. Био је дугогодишњи вршилац дужности секретара, односно управитеља канцеларије (управляющий канцелярией) Архијерејског Синода Руске заграничне Цркве, односно управника дела синодске канцеларије. У току Другог светског рата имао је важну улогу у комуникацији између Синода Руске заграничне Цркве и немачких окупационих власти. Дванаестог јуна 1944. прима јерејски чин. Од 1945. је на америчкој окупационој зони у Минхену вршио дужност председника Избегличког комитета помажући избеглицама из СССР-а у њиховом одласку на Запад. Године 1947. добија чин протојереја, 1951. се заједно са Архијерејским заграничним синодом сели у Њујорк. Године 1956. награђен је правом ношења митре. У току и након Другог светског рата представљао је Руску заграничну Цркву на преговорима са егзархом Западноевропског руског егзархата Владимиром (Тихоницким) као и на разним екуменским састанцима. На његову иницијативу загранични Архијерејски сабор заузео је чвршћу позицију у односу према Московској патријаршији. На његов предлог је 1959. Сабором заграничне Цркве усвојена нарочита формула покајања и заклетве за клирике који прелазе из Московске патријаршије у клир заграничне Цркве, у којој се дотични одричу „безаконих дела московског свештеноначалија у вези с његовом подршком богоборачке власти“. Године 1960. је узведен у чин протопресвитера. Након што је 1977. постао удовац, 3. маја 1979. прима монашки чин са именом Григорије, а следећег дана постаје архимандрит. Дванаестог маја исте године хироотнисан је у Њујорку за епископа менхетнског викара Источноамеричке епархије, упркос противљењу одређеног броја епископа Руске заграничне Цркве, као и других клирика и мирјана. Године 1981. постаје епископ вашингтонски и флоридски. Архијерејски Сабор га 1986. шаље у пензију. Крајем осамдесетих је заступао идеју стварања епархија Руске заграничне Цркве на територији Московске патријаршије на основу аргумента да је иста „безблагодатна“ и „јеретичка“ организација, што је било у супротности са дотадашњим учењем Руске заграничне Цркве. Финансијски и саветодавно је помагао конституисање од Синода заграничне Цркве административно независне групе под називом „Руска православна слободна црква“ у Суздаљу на челу са бившим архимандритом Московске патријаршије, а потом епископом Руске заграничне Цркве у Русији Валентином (Русанцевим): Вениамин Гомартели, „Григорий (Граббе Юрий (Георгий) Павлович)“, в *Православная энциклопедия, том 12* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2006), 570–72; Священник Аркадий Маковецкий, „Епископ Григорий (Граббе) и его роль в открытии приходов Русской Православной Церкви Заграницей на канонической территории Московского Патриархата (1990–1995 гг.)“, *Христианское чтение* 5 (2016): 266–90.

⁵⁰⁵ Протоиерей Георгий Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, *Церковная жизнь* 10–12 (1949), приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>; Протоиерей Георгий Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, *Церковная жизнь* 5–6 (1950): 31–36; Протопресвитер Георгий Граббе, *Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом* (Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1961); Епископ Григорий (Граббе), *К истории русских церковных разделений: Провержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского “The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917-1982”* (Джорданвил: Свято-Троицкий монастырь, 1992), приступљено 16. октобра 2021. http://zarubezhje.narod.ru/texts/chss_0225.htm.

⁵⁰⁶ Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, 32–33.

У вези са околностима у којима се 20-их година 20. века нашла Руска загранична црквена управа, однос Српске православне Цркве према овој црквеној структури представља доследно испуњавање начела о којима говори поменуто 1. правило Цариградског сабора из 879. Две Цркве су постојале на истој територији, не мешајући се у послове једна другој, што је резултирало обостраном коришћу. На основу таквих и сличних примера из руског заграничја, Грабе је сматрао да паралелне јурисдикције не представљају канонску аномалију.⁵⁰⁷ Због тога закључује:

„Избеглице и досељеници сваке националности имају свој културолошки и национално-друштвени живот. Они живе на острвцима у мору народа који су им дали уточиште и нема никакве основе говорити о подели међу њима. Паралелно постојање при јединству вере и молитвеног општења није подела, већ само многообразност живота. Свака националност има своје задатке, особености, искушења, муке, радости и славу своје Цркве. Предлог паришког епархијског сабрања Руског егзархата о уједињењу свих њих под константинопољским омофором, без преседана је, у историји Цркве вештачко и беживотно. Као што је горе показано, и не изискује се захтевима светих канона“.⁵⁰⁸

Дакле, свети канони према Грабеовом гледишту не захтевају јерархијско уједињење верних различитих националности једног подручја. Напротив, из сотириолошких разлога много је делотворније уколико се допусти да свака национална Црква води бригу о својим чедима у неправославном друштвеном контексту. Црква не може у потпуности игнорисати националне различитости, јер је у 20. веку националност један од главних елемената идентитета:

„У нашем веку, без обзира на проповед интернационализма, национална свест код људи је много оштрија него што је била код људи у времену Васељенских сабора или у 9. веку. Национално осећање, које понекад задобија наказну форму у виду тзв. шовинизма, представља такав један фактор у животу који је психолошки немогуће не узети у обзир. Оно је утврђено вековима постојања националних помесних Цркава“.⁵⁰⁹

Према мишљењу Грабеа, канони Цркве истичу територијално начело под утицајем социолошког контекста у којем настају. Наиме, у том периоду када су путовања изискивала много више напора, припадници једног народа, а самим тим и једне помесне Цркве, углавном су живели на истоветној територији.⁵¹⁰ Два принципа јурисдикције сапостоје,⁵¹¹ што Грабе запажа у једном од основних канона о црквеној организацији (34. Ап. к.):

„Познато 34. Апостолско правило садржи оба принципа: оно говори о епископима „свакога народа“ (ἐκάστου ἔθνους) и о територији: „епархији и месту које јој припада“ Народ, који чини

⁵⁰⁷ Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>.

⁵⁰⁸ „Беженцы и переселенцы каждой национальности имеют свою культурно-бытовую и национально-общественную жизнь. Они живут островками в море приютивших их народов, и нет никакого основания говорить о разделении между ними. Параллельное существование при единстве веры и молитвенном общении не есть разделение, а есть только многообразие жизни. Каждая национальность имеет свои задачи, особенности, искушения, беды, радости и славу своей Церкви. Предложение Парижского епархиального Соборания Русского Экзархата об объединении их всех под Константинопольским омофором не имеет прецедента в истории Церкви, искусственно и нежизненно. Как показано выше, оно и не вызывается требованиями св. канонов“: Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>.

⁵⁰⁹ „В нашем веке, несмотря на проповедь интернационализма, национальное сознание у людей много острее, чем оно было у людей времен Вселенских Соборов или в 9-м веке. Национальное чувство, приобретающее иногда уродливую форму в виде т. н. шовинизма, является, однако, таким фактором в жизни, с которым нельзя не считаться. Оно укрепилось столетиями существования национальных поместных Церквей“: Граббе, *Правда о Русской Церкви*, 208.

⁵¹⁰ Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>

⁵¹¹ Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, 32.

ову или ону Цркву, обично заузима одређену територију, али понекад он може пребивати и ван ње, не губећи припадност својој Цркви“.⁵¹²

Насупрот Александру Шмеману, којем Грабе приписује догматизацију територијалног принципа, он сматра да није све у спољашњем устројству Цркве догматског карактера. Када су у питању границе јурисдикције, Црква се у том погледу увек прилагођавала људским ограничностима и руководила се оним што је у датом тренутку духовно корисно за верне. Таква пракса је могућа јер црквена организација не припада догматској области Цркве, већ области „црквено-административне и пастирске сврсисходности“.⁵¹³

О. Грабе је настојао да библијски аргументује легитимност националног модела јурисдикције. „Слава народа“ која се спомиње у Откривењу (21, 24–26) за о. Грабеа је ништа друго до слава помесних Цркава коју чине њени светитељи. Сваки народ Небеском Јерусалиму дарује своју част и славу која су његови свети, преподобни, подвижници, мученици. Јер, иако у Цркви нема Јелина ни Јудеја (Кол 3, 11) ипак сваки хришћанин наслеђује одређене културолошке карактеристике које га по природи ствари чине делом једног „народног организма“.⁵¹⁴

Поред тога, о. Грабе као аргумент наводи и историјску праксу Цркве. Чињеница је да су све помесне Цркве оснивале заграничне епархије у дијаспори. Сходно акту бр. 362 патријарха Тихона руске заграничне епархије су део Руске Цркве и због тога није могуће преводити их под јурисдикцију других помесних Цркава као што је то учинио митрополит Евлогије 1931. Дакле, јурисдикција једне помесне аутокефалне Цркве не престаје изван државних граница матичне националне државе.⁵¹⁵

3.4. Сергије Троицки

Главни утемељитељ националне еклисиолошке концепције био је професор Сергије Викторович Троицки.⁵¹⁶ У његовим радовима се може пронаћи, са аспекта канонског

⁵¹² „Известное 34-е Апостольское правило содержит оба принципа: оно говорит о епископах „всякого народа“ (ἐκάστου ἔθνους) и вместе о территории: „епархии и месте к ней принадлежащем“. Народ, составляющий ту или иную Церковь, обычно занимает определённую территорию, но частично он может пребывать и вне ея, не теряя принадлежности к своей Церкви“: Граббе, *Правда о Русской Церкви*, 207.

⁵¹³ Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, 34.

⁵¹⁴ Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>.

⁵¹⁵ Граббе, „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“, приступљено 15. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2019/03/31/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>.

⁵¹⁶ Сергије Викторович Троицки је рођен у Томску 14/26. марта 1878. Након Тверске духовне семинарије, школовање наставља на Археолошком институту у ондашњем Петрограду (Санкт-Петербург), затим на Петроградској и Кијевској духовној академији на којој 1913. добија степен магистра богословља за рад о другом браку клирика. Овај степен му је по доласку у Београд признат као еквивалент доктората Универзитета у Београду. Поред наставничке дужности у Александроневској духовној семинарији у Петрограду, био је члан разних црквених комисија, установа и одбора у периоду од 1901. до 1915. Од 1919. до 1920. био је приватни доцент на Новоросијском универзитету. Године 1920. емигрира у Краљевину СХС где одмах бива изабран за професора Правног факултета у Суботици, чији је декан био у току школске 1934/35. У школским годинама 1935. и 1930. држао је предавања из црквеног права на Светосергијевском институту у Паризу, а од 1937. до почетка рата био је хонорарни професор Богословског факултета Београдског универзитета. Активно је учествовао у раду Карловачког сабора Руске заграничне Цркве, док је од 1925. од стране Светог архијерејског синода Српске православне Цркве изабран за синодског експерта за канонска питања. У том својству је учествовао у састављању *Закона о Српској православној Цркви*, *Устава СПЦ*, *Брачних правила* и других уредби Српске Цркве. Од 1948. радио је као сарадник Српске академије наука и уметности, где је од 1950. био најпре члан а потом и секретар Комисије за издавање критичког издања Крмчије Св. Саве. Такође је био члан Комисије за издавање извора српског права. Након рата скоро две године (1947. и 1948.) држао је предавања из црквеног права на Московској духовној академији. Московски патријарх Алексеј га је 12. октобра 1961. одликовао орденом Великог равноапостолног кнеза Владимира, док му је Савет Московске духовне академије

предања и црквене историје, најобимнија и најсистематичнија обрада аргумената поменуте еклисиолошке струје.

Према мишљењу Троицког, које је изнео у свом раду *Еклисиологија паришког раскола* (*Экклесиология парижского раскола*), две су основне тезе којима евологијански богослови попут Александра Шмемана правдају прелазак западноевропских руских црквених општина под јурисдикцију цариградског патријарха, односно које истичу у свом противљењу потчињавања истих карловачкој црквеној управи:

1. територијални принцип црквене организације има апсолутан, може се чак рећи догматски значај;
2. ниједна помесна Православна Црква сем Цариградске патријаршије не може имати јурисдикцију на територији дијаспоре.⁵¹⁷

1) У погледу прве тезе, Троицки је истицао да пре него што је хришћанство постало дозвољена религија у Римској империји, територијални принцип се није примењивао, већ се Црква организовала по етничком, *народном* принципу о чему сведочи 34. Ап. к. који говори о *епископима свакога народа*. Хришћани су све до 4. века живели такорећи у перманентном расејању. Тек касније, када је хришћанство било одобрено од стране државе, помесни принцип постаје главни модел организације Цркве што се пројављује у замени појма „народ“ 34. Ап. к. појмом *епархија* у 9.⁵¹⁸ правилу Антиохијског сабора. Међутим, тај принцип је био заступљен само у оквирима Империје, док је изван њених граница још увек био на снази народни, етнички принцип. Поред тога, историја Цркве сведочи да је Црква често кориговала административне границе својих структура онако како је то погодноло њеној спаситељној мисији.⁵¹⁹

Не може се инсистирати на територијалном принципу као једино валидном, као на нечему од чега зависи очување суштине Цркве коју, наводно, доводи у опасност заснивање црквених структура на основу елемената који су „од овог света“ – раса, нација, идеологија; итд. – још и због тога што је територија такође појам „од овог света“. Напротив, таква аргументација води ка поистовећивању Цркве и државе, јер је територија суштински, конститутивни елемент државе,⁵²⁰ док у „основи црквеног устројства није територијално, већ лично начело“.⁵²¹

У основи критика упућених Руској заграничној Цркви од стране грчких јерараха и паришких богослова налази се територијални принцип према којем две самосталне црквене организације не могу постојати на истој територији уз територијално преклапање њихових јурисдикција, а управо је тај принцип нарушен у Југославији, на чијој територији су независно постојале Српска православна Црква и Руска загранична Црква, као и у дијаспори, где је у једном граду постојало више православних епископа који су били подређени различитим црквеним структурама. Троицки у одговору на ову примедбу истиче да

18. децембра исте године доделио почасни докторат црквеноправних наука. Умро је у 95. години живота 1972. и сахрањен је код Иверске капеле на београдском Новом гробљу. Биографски подаци преузети из: Бл.[Благота] Гардашевић, „Др. Сергије Викторович Троицки“, у *Сергије Викторович Троицки: Изабране студије из црквеног права*, пр. Радомир Поповић (Београд: Гимназија у Смедереву, 2008), 5–10.

⁵¹⁷ С. Троицки, „Екклесиология парижског раскола“, *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 7–8 (1951): 23.

⁵¹⁸ Троицки, „Екклесиология парижског раскола“, 26; С. В. Троицки, *Правовое положение Русской Церкви в Югослави* (Белград, 1940), 103.

⁵¹⁹ Троицки, „Екклесиология парижског раскола“, 25–27.

⁵²⁰ Троицки, „Екклесиология парижског раскола“, 22, 24; Троицки, *Правовое положение Русской Церкви в Югослави*, 102.

⁵²¹ С. В. Троицки, „Дымное надмение мира и Церковь“, *Церковные ведомости* 15–16, 17–18, 21–22, 23–24 (1924): 16–17, 8–9, 6–9, 8–10, коришћено издање у Троицки, *Единство Церкви*, 156.

разграничење црквених структура по територијалном принципу има искључиво практични карактер.⁵²²

„Територијална црквена подела нема никаквог принципно догматског основа, већ је изазвана искључиво мотивима практичног карактера – нпр. мотивом лагодности црквене управе, мотивом спречавања узурпације туђе јурисдикције итд. Као последица тих мотива у Цркви постоји, као општи поредак, територијална подела, која искључује могућност деловања две јурисдикције на једној територији. Међутим, канони, забрањујући насртај на тај поредак због личних приземних мотива, га не догматизирају, и тај поредак, који је изазван практичним мотивима, бива нарушаван сваки пут када се појаве специјални оправдани мотиви за то. Такво нарушавање и сада представља, нпр., устројство дијаспоре и мисије, где неколико Православних Цркава пројављује своју јурисдикцију на истој територији.“⁵²³

У погледу односа 34. Ап. к. и 9. Ант. Троицки је заузимао дијаметрално другачији став пре писања радова *Еклисиологија паришког раскола* и *Правни положај Руске Цркве у Југославији (Правовое положение Русской Церкви в Югославии)*. У раду објављеном три године пре рада *Еклисиологија паришког раскола*, под насловом *О црквеној аутокефалији*, Троицки пак изричито говори да 34. Ап. к. под *народима* подразумева области.⁵²⁴ У раду под насловом *Разграничење или раскол (Размежевание или раскол)* објављеном 1932. у Паризу, говорећи да не треба догматизирати ни политички принцип (принцип усаглашавања црквених са државним административним границама), ни етнички принцип у Цркви, он истиче као погрешно тумачење 34. Ап. к. које су промовисали грузински богослови на Предсаборском одбору понављајући тезу Глубоковског да су Римљани речју *ἔθνος* у одређеном периоду означавали управо провинције, те да на такав закључак наводи замена овог термина термином *ἐπαρχία* у 9. Антиохијском правилу.⁵²⁵ Стиче се утисак да је Троицки користио различите могуће интерпретације наведених канона према циљу са којим је писао. Када је требало дискредитовати легитимност тезе западноевропских руских богослова о немогућности постојања паралелних јурисдикција на истој територији, односно када је требало заштитити право Руске заграничне Цркве на аутономију у оквиру територије Српске православне Цркве, он се позивао на *етничко* тумачење 34. Ап. к. Када је рад писан без тих интенција, етничко тумачење одсуствује и бива замењено *територијалним*. Тако у раду под насловом *О обмани карловачког раскола (О неправде карловацког раскола)*, у ком доказује нелегитимност аргумената богослова Руске заграничне Цркве, Троицки истиче да никакву власт загранична руска црквена управа није могла имати на територији других помесних Цркава.⁵²⁶

2) Троицки истиче да се теорија о апсолутној ингеренцији Цариградске патријаршије у уређењу Цркве у дијаспори појављује тек почетком 20. века и да је њен главни идејни творац био атински митрополит, а потом и цариградски и александријски патријарх Мелетије IV Метаксакис.⁵²⁷ Троицки је неколико радова посветио разобличавању ове теорије. Већи део тих радова потиче из периода непосредно пре и након Свеправославног саветовања у Москви 1948. сазваног на иницијативу Московске патријаршије.⁵²⁸ То је период када се у круговима

⁵²² С. Троицкий, *Размежевание или раскол* (Париж: YMCA PRESS, 1932), 25–26; Троицкий, „Дымное надмение мира и Церковь“, 156.

⁵²³ Троицкий, *Правовое положение Русской Церкви*, 103.

⁵²⁴ С. Троицкий, „О церковной автокефалии“, *Журнал Московской Патриархии* 7 (јуль 1948): 43–44.

⁵²⁵ Троицкий, *Размежевание или раскол*, 30–31.

⁵²⁶ С. В. Троицкий, *О неправде карловацког раскола* (Editions de l'Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960), 95–96.

⁵²⁷ Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 2.

⁵²⁸ С. Троицкий, „О юрисдикции Константинопольского патриарха вне границ автокефальных церквей“, *Русская мысль* VI-VIII (1923, июнь—август): 354–62; Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*; С. В. Троицкий, „К вопросу о правах Константинопольского патриарха“, *Голос литовской православной епархии* 4 (1934): 35–39, коришћено издање у Троицкий, *Единство Церкви*, 310–16; С. Троицки, „Папистичке тежње код Грка“, у *Сергије Викторович Троицки: Изабране студије из црквеног права*, пр. Радомир Поповић (Београд: Гимназија у Смедереву, 2008), 187–99, првобитно објављено у *Гласник Српске*

гркофоних православних Цркава појављују страховања да ће положај Цариградске патријаршије бити узурпиран од стране словенских Цркава на челу са Московском патријаршијом.⁵²⁹ Циљ Сергија Троицког у поменутиим радовима био је да покаже да праву опасност за Православље представљају нове теорије о ауторитету цариградског патријарха, које прете да наруше јединство и поредак који је уређен канонима и о којем сведочи целокупна историја Цркве све до 1922. када Цариградска патријаршија почиње интензивно да оснива епархије на мисионарским подручјима других аутокефалних Цркава.⁵³⁰

Цариградска теорија о јурисдикцији над читавом дијаспором се према мишљењу Троицког темељи на неправилном тумачењу канона и то: а) II Вас. 2, б) III Вас. 8, и највише в) 28. Халк.

а) Други канон Другог васељенског сабора говори о томе да епископи, осим ако нису нарочито позвани, не смеју да прелазе границе својих епархија.⁵³¹ Патријарх Мелетије, а потом и други цариградски богослови су ту одредбу тумачили на тај начин да помесне Цркве немају право на јурисдикцију изван територијалних граница својих Цркава, тј. држава. Ако би такво тумачење било исправно, ниједна помесна Црква не би имала право да мисионари међу незнабошцима. На основу византијских коментатора Троицки је сматрао да ово правило има у виду територије Цркава унутар Римске империје, те да се поменута забрана не односи на мисијске територије. Штавише, сматрао је да се тенденциозно избегава управо онај део канона који говори о томе да се Црквама међу варварским народима управља по до тада устаљеном обичају. Тај обичај је у ствари пракса да епископи из Римске империје одлазе да поучавају и уређују живот Цркве код варварских народа јер међу њима није било довољно епископа. Канон не спомиње да је та пракса била резервисана само за цариградског патријарха. Не би било логично да тада други по части епископ (друга половина 4. века) има веће привилегије од првог по части – Римског епископа. Дакле, ово правило не даје никакву апсолутну власт цариградском патријарху над дијаспором. Свака Црква има не само право,

патријаршије 5–6 (1936); С. Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“ *Журнал Московской Патриархии* 11 (1947): 34–45; С. Троицкий, „Где и в чем главная опасность“, *Журнал Московской Патриархии* 12 (1947): 31–42; С. Троицкий, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, *Журнал Московской Патриархии* 12 (1949): 29–54; С. Троицкий, „Будем вместе бороться с опасностью“, *Журнал Московской Патриархии* 2 (1950): 36–50; Троицкий, „Экклезиология парижского раскола“; С. В. Троицкий, „О единстве Церкви“, *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата* 26 (1957): 101–10, коришћено издање у Троицкий, *Единство Церкви*, 568–80.

⁵²⁹ С. Троицкий, „Где и в чем главная опасность“, 31–32.

⁵³⁰ Драгаш сматра да су два момента крајем 20-их година 20. века посебно утицала на то да Троицки систематичније и опширније развије полемику против „папистичких“, како их је називао, тежњи Цариградске патријаршије: први је тај што га је митрополит Евлогије уклонио са места предавача на Светосергијевском институту у Паризу – на којем је предавао две године, 1929–31 – када је прешао у јурисдикцију Цариградске патријаршије, а други је осуда заграничног Синода од стране цариградског патријарха Василија III и александријског патријарха Мелетија II која се састојала у томе да, пребивајући у Југославији на националним основама црквене организације, руска загранична црквена структура нарушава јурисдикциони интегритет Српске патријаршије: Alexander G. Dragas, „The Constantinople and Moscow Divide. Troitsky and Photiades on the Extra-Jurisdictional Rights of the Ecumenical Patriarchate“, *Θεολογία* 88, no. 4 (2017): 140–41.

⁵³¹ „Епископи да не наступају преко (своје) управне области (διοίκησιν=дијецезе) на Цркве ван граница (својих), нити да смућују Цркве, него, по канонима (=Никејски 6), Александријски епископ да управља (οἰκονομεῖν) само оним (Црквама) у Египту; епископи Истока да управљају (διοικεῖν) само Истоком, уз очување првенства признатих Никејским канонима Антиохијској Цркви; и епископи Азијске области да управљају (οἰκονομεῖν) само у Азији; и епископи Понтијске области само у Понту; и Тракијски (епископи) да управљају (οἰκονομεῖν) само у Тракијској области. А непозивани, епископи да не прелазе преко (своје) управне области (=дијецезе) ради рукополагања или неких других Црквених дела (οἰκονομίας =распорезења). Кад се очува напред изложени канон о управним областима (=дијецезама), јасно је да ће свима пословима сваке области управљати Сабор те области, као што је одређено у Никеји. А Цркве Божије у варварским народима треба да се управљају (οἰκονομεῖσθαι) по уста(нов)љеном од Отаца обичају“: Јевтић, *Свеитени канони Цркве*, 86–87.

већ и обавезу („идите, дакле, и научите све народе“ Мт 28, 19) да шири Јеванђеље међу неправославнима и незнабошцима.⁵³²

б) Код осмог канона Трећег васељенског сабора акценат се ставља на период пребивања, односно давности, једне епархије под јурисдикцијом неког епископа.⁵³³ Наиме, правило забрањује епископима да пројављују претензије на области које „из давнине и од почетка“ нису биле под њиховом управом. На основу овог правила цариградски и паришки богослови су изводили закључак да Руска Црква нема право да поставља епископе на територији Западне Европе јер те области нису никада биле под јурисдикцијом те помесне Цркве. Троицки сматра да је и у овом канону реч о односу Црква унутар Римске империје, а не о односу аутокефалних Црква према мисионарским територијама. А чак и ако би реч била о дијаспори, у том случају Цариградска патријаршија не би могла да у овом правилу тражи основу за своју теорију, јер правило не изузима ниједну Цркву из поменуте забране. Међутим, како сматра Троицки, управо принцип давности говори у корист Руске Цркве која је више деценија имала под својом јурисдикцијом епархије у Сједињеним Америчким Државама, Естонији, Пољској и Финској, а које је Цариградска патријаршија прихватила под своју јурисдикцију основавши сопствене епархије на територији тих држава.⁵³⁴

в) Круцијалну претпоставку ширења власти цариградског патријарха на читаву дијаспору која је започета у међуратном периоду представља специфично тумачење 28. канона Халк.⁵³⁵ Управо је такво тумачење овог канона кључна претпоставка за накнадно тумачење два горе поменута канона. Из тог разлога је и Троицки највећу пажњу посветио управо расветљавању истинског значења овог канона. Конкретно, реч је о његовом следећем делу:

„И тако, само митрополити Понтијске и Азијске и Тракијске провинције, а још и епископи у варварским крајевима речених провинција (ἐπι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων), да бивају хиротонисани од напред реченога најсветијег престола најсветије Цариградске Цркве“⁵³⁶

Према тумачењу цариградских богослова, одредница „у варварским крајевима“ означава целокупну територију на којој не постоје помесне Православне Цркве, тј. дијаспору. Троицки

⁵³² Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 13–14; Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“, 36; Троицкий, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, 43–44.

⁵³³ „А ово исто нека се очувава и за друге провинције и за посвудашне области, тако да ниједан од богољубазних епископа не заузима другу област, која није из давнине и од почетка била под његовом или његових претходника руком; него, ако је неко и заузео и насилно је себи потчинио, нека је поврати, да се не преступају канони Отаца, нити да се под изговором свештенослужења (ιερουργίας = свештенодејства) не подвлачи гордост светске власти, нити да неприметно и постепено изгубимо ону слободу коју нам је даровао Својом крвљу Господ наш Исус Христос, Ослободилац свију људи“; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 99.

⁵³⁴ Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 14–15; Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“, 37; Троицкий, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, 47–48.

⁵³⁵ У раду под насловом *Халкидонски сабор и источни папизам* Троицки наводи да оригиналне збирке канона Халкидонског сабора садрже само 27 канона, док су потоњи 28, 29, и 30. канон у тим збиркама без нумерације и са ознаком „ψῆφος“ – одлука (саборска) о правима цариградског патријарха, из чега изводи закључак да су те одлуке у ствари били делови саборске 16. седнице, те да статус канона добијају накнадно: С. В. Троицкий, „Халкидонский Собор и восточный папизм“, *Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата* 32 (1959): 255–68, коришћено издање у Троицкий, *Единство Церкви*, 620–28. Ипак, тиме се не може умањити значај саме одлуке, била она окарактерисана као део саборских аката или као канон. Имамо примере да оно што се сматра канонима неких сабора у ствари представља делове саборских аката (*Канон Цариградског сабора* из 394., а и канони Сардичког сабора више личе на саборска акта: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 267, 301) или саборске посланице по неком конкретном питању (III Вас. 9), али ауторитет тих канонских одлука није умањен због тога што немају сажету форму канона. Дистинкција између *саборске одлуке* и *канона* коју прави Троицки, не може замаглити чињеницу да се 28. Халк. налази у великом броју рукописа *Номоканона у 14 грана*, иако Бенешевич у својој студији наводи и рукописе који овај канон не садрже: В. Н. Бенешевич, *Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.* (Санкт-Петербург, 1905), 157, фуснота 2.

⁵³⁶ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 119; Συντάγμα II, 281.

је сматрао да, уколико би правило подразумевало све варварске, односно ванимперијске крајеве у којима живе народи који не говоре грчким језиком, била би искоришћена именица *τὸ βαρβαρικόν*, којом су означаване све територије ван граница Империје. Међутим, у канону се налази не именица, већ придев. Највећи акценат у разјашњавању овог правила Троицки ставља на синтагму „речених провинција“ у чему види указање да није реч о свим варварским територијама, већ само о онима које се налазе у три поменуте дијецезе – Понту, Азији, и Тракији. Поменуте дијецезе као аутокефалне (II Вас. 2) имале су право мисије у нехришћанским, варварским подручјима. Халкидонски сабор је потчинио поменуте дијецезе цариградском патријарху због политичког значаја Цариграда, односно утицаја епископа који је у њему столовао. Самим тим су и ингеренције поменута три митрополита у погледу варварских крајева њихових дијецеза прешла на цариградског епископа. Међутим, канон не лишава друге аутокефалне Цркве права мисионарења. Суштински, она тог права лишава само митрополите поменуте три дијецезе, а у корист цариградског патријарха. Да је такво тумачење исправно показује и непротивљење цариградских патријараха да друге Цркве мисионаре и постављају епископе у дијаспори у току читаве историје Цркве, све до времена патријарха Мелетија.⁵³⁷

Осим тога, Троицки наводи да канони (Карт. 118 и 119), при одређивању ком епископу треба да припадне нека област, налажу да се у обзир узме успех неког епископа у християнизацији дотичног подручја, територијална близина, воља народа, а тек у случају да су гласови народа подељени – да се област препусти старијем епископу. Дакле, према овим критеријумима Руска Црква има апсолутно право да очува своју јурисдикцију у западној Европи.⁵³⁸

3.5. Званична документа црквених структура

Идеје изнете у радовима наведених аутора изражене су и у званичним актима заграничних и московских црквених власти.⁵³⁹

Још је 1905. године, у свом предлогу о организацији Православне Цркве у Северној Америци, епископ северноамерички Тихон (Белавин)⁵⁴⁰ – потоњи патријарх московски –

⁵³⁷ Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 16–22; Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“, 37–42; Троицкий, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, 41–47; Троицкий, „Будем вместе бороться с опасностью“, 49–50.

⁵³⁸ Троицкий, „Экклезиология парижского раскола“, 22–23.

⁵³⁹ Наши извори за ово поглавље били су акти Првог руског свеаграницног црквеног сабора (*Дејанія Русскаго Всеаграницнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8 – 20 ноября 1921 года (21 ноября – 3 декабря) въ Сремскихъ Карловцахъ в королевстве С. Х. и С.* (Сремски Карловци: Српска манастирска Штампарија, 1922)), акти московског патријарха Тихона (Белавина), акти Другог свеаграницног сабора Руске православне заграничне Цркве (*Дејанія Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви Заграницей* (Белград: Типографія „Меркур“, 1939), званична гласила Архиепископског синода Руске заграничне Цркве: *Церковныя ведомости* (излазило као двонедельно издање у Сремским Карловцима у периоду од 1921. до 1930.) и *Церковная жизнь* (излазило као месечно издање у Сремским Карловцима и Београду у периоду од 1933. до 1944.), као и многобројни други објављени и необјављени акти московских и заграничних црквених власти: Владислав Пузовић, „Руска загранична Црква у периоду између два светска рата: преглед литературе у Србији“, у *Српска теологија данас 2009: Зборник радова првог годишњег симпозиона*, ур. Богољуб Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010), 389–90.

⁵⁴⁰ Тихон (Василије) Белавин је рођен 19. јануара 1865. у Торопоцу код Пскова, у свештеничкој породици. Након завршетка Санктпетербуршке духовне академије 1888. постављен је за професора у Псковској духовној семинарији. Године 1891. је замонашен и рукоположен у јеромонаха, потом постављен за ректора семинарија у Казању и Холму. Године 1897. хиротонисан је за епископа лублинског, викара Холмске епархије. Наредне године постављен је на катедру Епископије Алеутских Острва и Северне Америке. Као епископ у Америци остаје до 1907. када бива премештен на катедру Епископије јарославске у Русији, а потом и Вилнске 1913. Године 1917. постаје митрополит московски (23. јуна) и као московски митрополит председавао је на Сверуском помесном сабору на коме је 5. новембра исте године, изабран за патријарха московског и све Русије. Од маја 1922. до јуна 1923. био је у кућном притвору због противљења отимању освећених црквених сасуда

предложио да се Северноамеричка епископија Руске Цркве⁵⁴¹ претвори у егзархат на челу са руским архиепископом, који би сачињавале епископије за сваку од у Америци заступљених националности: руске, сиријске, грчке, и српске. Сваки од епископа би био независан у својој делатности, док би се ствари од општег значаја за Цркву у Америци решавале на заједничком Синоду под председавањем руског архиепископа.⁵⁴²

Такво настројење патријарх Тихон је задржао и исказао и као патријарх у својој грамати антиохијском патријарху Григорију (17/30. јануар 1922.) о уређењу сиријске духовне мисије у Северној Америци. Ова грамата патријарха Тихона представља одговор на посланицу патријарха Григорија од 14/27. августа 1921. о нередима у сиријској мисији у Америци. Патријарх Тихон у свом одговору пише да сматра препуштање сиријске духовне мисије у Америци јурисдикцији антиохијског патријарха „сврсисходним“ и „природним“.⁵⁴³ У интерпретацији Сабора Руске заграничне Цркве овом граматом изражена је сагласност да се сиријска паства у Северној Америци раздели између две јурисдикције – Антиохијског и Московског патријархата – „према њеној жељи“.⁵⁴⁴ Дакле, свети првојерарх Московске патријаршије, био је мишљења, заједно са Синодом Руске Цркве, да је адаптација црквене организације националним поделама у интересу опште мисије Цркве. Таквог мишљења су били и представници руског заграничног Сабора.

У *Одредби о сазиву заграничног сабрања руских Цркава* усвојеног Вишом руском црквеном заграничном управом 12/25. јула 1921. наводи се да су сви руски епископи изван Русије „по дужности“ чланови будућег свезаграничног Сабора,⁵⁴⁵ а у одлуци Сабора у погледу уређења руских заграничних епархија наводи се да се епископи сваке заграничне епархије руководе у својој управи одредбама „Св. Сабора Православне Руске Цркве“.⁵⁴⁶

које су большевици хтели да одузму под изговором сузбијања глади. Упокојио се на празник Благовести 1925: “Patriarch Tikhon (+1925): Biographical and Chronological Data”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 7–8.

⁵⁴¹ Од времена Петра Великог званичан назив Цркве у руској империји био је *Российская*, међутим руски патријарси су још од установљења патријаршије 1589. до њеног укидања и успостављања синодалног устројства у 18. веку носили титулу патријараха *всеза Русии*. Калкандјиева сматра да је циљ таквог назвања био да укаже на то да Црква има надлежност не само над руским православним заједницама, већ над свим заједницама на територији империје – која је такође била позната под називом *Россия* – без обзира на њихову националност (Daniela Kalkandjewa, “Russian Ecclesiastical Geopolitics Between the Two World Wars”, *CAS Sofia Working Paper Series* 10 (2018): 11–12). Тихон Белавин је изабран за патријарха са титулом *патриарх всеза Русии*. У акту Привремене владе од 27. марта 1917. којим се признаје аутокефалан статус Грузинској Цркви као назив Руске Цркве спомиње се *Русская* Црква, с тим што је званична Црква на челу са патријархом и Синодом наставила да себе именује *Российская*. Године 1926. митрополит Сергије први који почиње у званичним документима да користи назив *Русская*. Овај назив је коначно усвојен и у патријарховој титули на сабору 1943. на ком је за патријарха изабран управо Сергије те је патријархова титула промењена у *патриарх всеза Руси*: Арсениј Владимирович Соколов, „Государство и Православная церковь в России, февраль 1917 – январь 1918 гг.“ (докт. дис. Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, 2014), 342; Vladimír Vaar, Martin Solík, Barbara Vaarová and Jan Graf, “Theopolitics of the Orthodox World – Autocephaly of the Orthodox Churches as a Political, Not Theological Problem”, *Religions* 13: 116 (2022): 5; Павел Владиленинович Бубнов, „Вопрос о титуле московского патриарха и наименовании Русской Церкви в 1917-1943 гг.“, *Труды Минской духовной академии* 7 (2009): 126–32.

⁵⁴² „Преосвященного Тихона, архиепископа Алеутского и Северо-Американского, от 24 ноября 1905 года: Суждения по вопросам, предположенным к рассмотрению на Поместном Соборе всероссийской Церкви: 1. О разделении российской Церкви на митрополичьи округа“, в *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть 1* (Москва: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004), 582; Превод на енглески: “Projected Unity and Independence for America”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 49–50.

⁵⁴³ „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Тихона, патриарха Московского и всея России Святейшему Патриарху Григорию“, *Церковныя ведомости* 5 (1922): 1–2.

⁵⁴⁴ „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей от 19 мая – 1 июня 1923 г.“, *Церковныя ведомости* 19–20 (1923): 2.

⁵⁴⁵ *Деяния Русскаго Всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8 – 20 ноября 1921 года*, 5–8.

⁵⁴⁶ *Деяния Русскаго Всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8 – 20 ноября 1921 года*, 81.

Дакле, реч је о једној фактички потпуно независној од локалних црквених власти црквеној структури чије су се епархије поклапале са територијом епархија локалних помесних Цркава (Цариградске, Српске, Бугарске, Грчке), а која је претендовала на јурисдикцију над свим руским епископима у свету, ма где се они налазили. Представници заграничног Синода сматрали су да њихова црквена структура поседује сва права једне помесне Цркве, иако расејане у многим државама: „Архијерејски сабор је увек сматрао и сматра да поседује сву пуноћу власти у границама Руске Заграничне Цркве“, пише митрополит Антоније у свом писму митрополиту Евлогију 1927. г.⁵⁴⁷ Дакле, границе Цркве се не одређују према територији већ према националности⁵⁴⁸:

„И ни Сабор, ни Синод, нису везани територијом; уколико би се десило да последњи не може да остварује своје функције у Србији, он ће прећи у Француску, Немачку, Енглеску, Кину или у коју год другу државу. Исто тако и Сабор може да се сабира у којој год држави“⁵⁴⁹

У том смислу, у руским заграничним богословским круговима се сматрало да је положај избеглих руских архијереја аналоган положају источних патријараха који су у време варварских најезда боравили у Цариграду и одатле управљали својим патријаршијама.⁵⁵⁰

Међутим, иако је функционисао као *de facto* независна структура, Свети архијерејски синод Руске заграничне Цркве је себе, и све руске епархије изван Русије, сматрао неодојивим саставним делом аутокефалне Руске Цркве.⁵⁵¹

„Руске јерархе, који су заједно са клирицима и мирјанима напустили Русију из политичких разлога, не треба сматрати као да бораве у гостима у другим епархијама, већ их треба сматрати као део Руске православне аутокефалне Цркве, која је побегла од гоњења и мучења безбожне власти, као архиепископ аутокефалне Кипарске Цркве Јован, који се „заједно са својим народом, из разлога варварске најезде и да би се ослободио од незнабожачког ропства и верно се покоравао скиптру хришћанске државе“ преселили непосредно пре Трулског сабора у Хелеспонтску област, која је тада била у саставу Константинопольског патријархата“⁵⁵²

На тај начин загранични Синод је свој положај дефинисао као положај *аутономне* области у оквиру Руске православне Цркве, која управља читавом њеном дијаспором.⁵⁵³

У заграничним богословским круговима се сматрало да епископи избегли из Русије настављају и на територијама других помесних Цркава да управљају својим клиром и паством на основу права које им дају канони (Ант. 18, Сард. 17, VI Вас. 37 и 39),⁵⁵⁴ као и акт патријарха Тихона бр. 362 од 20. новембра 1920,⁵⁵⁵ и такво стање не треба сматрати

⁵⁴⁷ „Письмо Председателя Архиерейского заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“, *Церковныя ведомости* 1–2 (1927): 7.

⁵⁴⁸ „От Синодальной Канцеларии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей“, *Церковныя ведомости* 19–20 (1928): 5.

⁵⁴⁹ „Письмо Председателя Архиерейского Заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“, 17–18.

⁵⁵⁰ „От Синодальной Канцеларии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей“, 5; „Окружное послание Собора Архиепископов Русской Православной Церкви за границей“, *Церковная жизнь* 2, но. 11 (1934): 163.

⁵⁵¹ „Определения Собора Архиепископов Русской Православной Церкви за границей от 18-31 мая 1923 г.“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1923): 3.

⁵⁵² „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII, архиепископу Константинопольскому – Нового Рима, патриарху вселенскому“, *Церковныя ведомости* 15–16 (1924): 3.

⁵⁵³ „Письмо Председателя Архиерейского Заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“, 13–14; „От синодальной канцеларии Архиерейского Синода Русской православной Церкви за границей“, 5.

⁵⁵⁴ „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII“, 4–5.

⁵⁵⁵ „Скорбное послание“, *Церковныя ведомости* 11–12 (1925): 1; „Письмо Председателя Архиерейского Заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“, 7.

мешањем у дела других помесних Цркава. У том смислу, положај Руске заграничне Цркве је сличан положају у ком су се пре револуције налазили руски храмови при амбасадама и подворјима – налазећи се на територији јурисдикције других помесних Цркава, остајале су у потпуности у надлежности Руске православне Цркве.⁵⁵⁶

Стожер аргументације заграничног Синода било је уверење да се према канонима Православне Цркве епископска јурисдикција примарно односи на народ, а не на територије. Односно, епископ (митрополит, патријарх) може из једне државе имати јурисдикцију над православним заједницама те националности у другој држави. Као пример канонског правила које даје основу за такво тумачење навођен је 134. канон Картагенског сабора:

„А у основи црквеног устројства не налази се територијално, већ лично начело, према којем епископи, сагласно правилу 134 Картагенског сабора „простиру своју власт“ не на извесну територију, већ „на људе.“⁵⁵⁷

Реч је о одговору председника заграничног Синода митрополита Антонија Храповицког на оптужбе финске штампе усмерене против московског патријарха о томе да се он, полажући права на јурисдикцију над православнима у Финској, меша у ствари суверене финске државе. Митрополит Антоније брани ауторитет московског патријарха навођењем одредбе 134(120)⁵⁵⁸ Кант. да државне границе не представљају одлучујући фактор у одређивању јурисдикције. Будући да се епископска јурисдикција не заснива на руковођењу територијом, већ народом, паством, постојање више епископа у једном граду није проблематично, уколико они не управљају „истом паством“.⁵⁵⁹ Штавише, Руси, где год да се налазе, треба да буду руковођени епископима Русима.⁵⁶⁰ Због тога је прелазак митрополита Евлогија у јурисдикцију цариградског патријарха од стране појединих заграничних епископа карактерисан као помрачење црквено-националне свести.⁵⁶¹ Свака аутокефална Црква има право на сопствену дијаспору и због тога је акт цариградског патријарха Фотија II којим је примио митрополита Евлогија у своју јурисдикцију неканонски чин.⁵⁶²

Полазећи од тих претпоставки, Георгије Грабе (потоњи епископ Григорије) је у свом извештају на Другом свезаграничном сабору 1938. под насловом *Односи Заграничне Руске Цркве са аутокефалним Црквама и деловима Руске Цркве који су се од ње оделили* рекао да су руски епископи-емигранти, уместо потчињења локалним јерархијама, изабрали да очувају

⁵⁵⁶ „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII“, 4–5.

⁵⁵⁷ „От Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей“, *Церковныя ведомости* 5–6 (1925): 3.

⁵⁵⁸ Митрополит Антоније је користио нумерацију канона Картагенског сабора према „Књизи правила“ (*Книга правил*) у којој постоји 147 картагенских канона, као и саборска Посланица папи Келестину. Епископ Никодим Милаш и епископ Атанасије Јевтић су у својим преводима следили нумерацију *Атинске Синтагме*, у којој постоји 133 картагенска канона, па је тако овај канон на који се позива митрополит Антоније у њиховим преводима нумерисан бројем 120.

⁵⁵⁹ Е. Махароблидзе, „К церковной смуте“, *Церковныя ведомости* 7–8 (1927): 14. Аутор је био уредник званичног гласила Руске заграничне Цркве „Црквени службени лист“ (*Церковные ведомости*) и дугогодишњи вршилац дужности управника синодске канцеларије: А. Н. Кашеваров, „Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде – первый официальный печатный орган Русской зарубежной Церкви“, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 1, но. 18 (Москва: Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008): 255.

⁵⁶⁰ „Архипастырское послание Высокопреосвященного Серафима, Архиепископа Финляндского и Выборгскаго“, *Церковная жизнь* 3, но. 2 (1935): 21.

⁵⁶¹ „Архипастырское послание Высокопреосвященного Серафима“, 23.

⁵⁶² *Письмо митрополита Антония (Храповицкого) к Патриарху Константинопольскому Фотию II с протестом против принятия в юрисдикцию Вселенской Патриархии приходов, возглавляемых митрополитом Евлогием (Георгиевским) 11 марта 1931 г.*, ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 253, ЛЛ. 56-57; *Письмо архиепископа Харбинского и Маньчжурского Мелетия (Заборовского) Константинопольскому Патриарху Фотию II 8 июля 1931 г.*, ГАРФ Ф. 6343, Оп. 1, Д. 253, ЛЛ. 84, 85.

сопствену црквену организацију, пре свега због специфичности устројства руског црквеног живота. Односно, јерарси друге националности би наилазили на потешкоће у руковођењу руском паством.⁵⁶³ У својој одлуци по питању преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију цариградског патријарха овај Сабор је усвојио мишљење секретара Синода. Тако је прелазак западноевропских руских црквених општина под јурисдикцију Цариградске патријаршије дефинисан као неканонски чин због тога што је извршен без сагласности више црквене власти Руске православне Цркве која једина има право, као и свака друга аутокефална Црква, да део своје јурисдикције препусти другој Цркви.⁵⁶⁴ Тиме је митрополит Евлогије „изашао у сусрет неканонским претензијама Константинопољске Цркве на власт над свим православним расејањем“.⁵⁶⁵

Исти, национални принцип организације Цркве, био је присутан и у аргументацији представника Московске патријаршије⁵⁶⁶ у контексту сукоба са Цариградском патријаршијом по питању уређења Цркве у дијаспори.⁵⁶⁷ Будући да садржи канонску аргументацију митрополита Сергија и Московске патријаршије, од посебног значаја за анализу је његово друго писмо патријарху цариградском Фотију од 15. октобра 1931 (N7623), које представља одговор на писмо патријарха Фотија од 25. јуна исте године (N1428). Критикујући потез патријарха Фотија којим је примио под своју јурисдикцију западноевропске руске парохије, митрополит Сергије износи своје виђење положаја цариградског патријарха у Православној Цркви. Цариградском патријарху не припадају никаква већа права на дијаспору у односу на друге помесне аутокефалне Цркве. Напротив, њему, као првом међу једнакима, приличи да се највише брине о Црквама у неправославним земљама, али не и да их присваја на штету других помесних Цркава. Према мишљењу

⁵⁶³ *Дејния Второго Всеаграничного Собора Русской Православной Церкви за границей с участием представителей клира и мирян состоявшегося 1/14 – 11/24 августа 1938 года в Сремских Карловцах в Югославии* (Белград: Типография „Меркур“, 1939), 404–05.

⁵⁶⁴ Треба напоменути да је првобитно однос избеглих архијереја према Цариградској патријаршији био другачији. Када се након Грчко-турског рата појавила опасност да цариградски патријарх буде протеран из Истанбула, митрополит Антоније је упутио писмо председнику Лозанске конференције у којем изражава не само своје дубоко поштовање према цариградском престолу, већ и схватање да овом престолу припадају специјална овлашћења у Православној Цркви. Тако у овом писму наилазимо на тезе попут те да је цариградски престо не само „један од црквених округа, већ се сматра непроменљивим елементом пуноће Православне Цркве, као инстанца која је повезана не само са својом дијецезом, већ и са свом Православном Црквом у читавој васељени, због чега се од 5. века и именује катедром васељенског патријарха“. Цариградском патријарху је „једином усвојено право да прима апелације од епископа незадовољним решењем о њима помесних сабора (Халк. 17). У том смислу константинопољски патријарх је за православне хришћане свих националности врховни судија, а укидање или понижавање ове апостолске катедре би се показало као дубоко понижење читаве Православне Цркве, и нарочито Цркве Руске, која је од давнина навикла да се обраћа васељенском патријарху за разјашњење религиозно-црквених питања“. Дакле, председник Синода Руске заграничне Цркве је у овом периоду изражавао дубоко уверење у оправданост нарочитог положаја власти цариградског патријарха по питању свих Православних Цркава. Може се рећи да су до 1923–1924. „карловчани“ подржавали ову теорију, те да је до промене става дошло услед погоршања односа са Цариградском патријаршијом: „Писмо митрополита Антонија председнику Лозанске конференције N (235/279/6)“, *Церковныя ведомости* 1–2 (1923): 1–2; Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“, 38.

⁵⁶⁵ *Дејния Второго Всеаграничного Собора Русской Православной Церкви за границей*, 584.

⁵⁶⁶ „Послание Заместителя Местоблюстителя Московского Патриаршата Престола Митрополита Нижегородского Сергия Его Святейшеству Вселенскому Патриарху Фотию II N6288“, *Церковный вестник Западно-европейской епархии* 7 (июль 1931): 6; „Писмо заменика мјестобљуститеља патријарашког трона митрополита Сергија (Страгородског) патријарху цариградском Фотију II N7623“, АС СПЦ, *Руска православна Црква у иностранству (1921–1932)*, такође, у преводу на српски у: Поповић, *Извори*, 586–90.

⁵⁶⁷ Интересантно је да је став митрополита Сергија и Привременог синода био да се расподела парохија између епископија, као и границе епископија у мултиетничкој држави попут СССР-а требају формирати према административним границама округа, што је још један доказ да је у Московској патријаршији сматрано да су оба принципа, и национални и територијални, валидни: „О делении приходов в соответствии с гражданским делением“, *Журнал Московской патриархии* 11–12 (1932): 129–30; „Положение об областных Преосвященных“, *Журнал Московской патриархии* 20–21 (1934): 218–22.

митрополита Сергија, погрешно је тумачење канона 17 Халкидонског сабора према којем цариградски патријарх има право да прима апелације од епископа других Цркава. Позивајући се на тумача канона Јована Зонару, митрополит Сергије истиче да се у овом канону говори о праву апелације епископа који су већ под јурисдикцијом цариградског патријарха, а не на оне који су чланови сабора других помесних Цркава, те да овај канон не даје права епископима других Цркава да се обраћају цариградском патријарху без дозволе својих првојерараха. Осврћући се на контроверзни 28. канон Халкидонског сабора, митрополит Сергије сматра да овај канон не говори о јурисдикцији цариградског патријарха над читавом дијаспором, већ да се под „варварским земљама“ о којима говори канон подразумевају варварске (изван територије Империје) земље које се граниче са провинцијама које се овим каноном приписују цариградском патријарху – Тракијом, Понтом, и Азијом. Конкретно по питању Западне Европе, митрополит Сергије подсећа на чињеницу да је ова територија до Великог раскола 1054. године припадала јурисдикцији римског патријарха, те да никаква потоња одлука неког сабора није званично доделила ову област цариградског патријарху.⁵⁶⁸ Дакле, аргументација митрополита Сергија своди се на то да свака помесна аутокефална Црква има право да образује националне црквене општине у дијаспори и да њима руководи.

Међутим, по питању положаја руских избеглих епископа, митрополит Сергије је раније као канонску норму предлагао потчињење локалним црквеним властима. У том погледу од посебне је важности његово писмо члановима карловачког Сабора и Синода од 20. августа/12. септембра 1926.⁵⁶⁹ У овом одговору на питање карловачких епископа како би требало да се организује Руска загранична Црква митрополит Сергије их саветује да образују или самостални центар црквене власти, или да се „на канонској основи“ потчине локалним црквеним властима, нпр. Српске патријаршије, уколико формирање таквог центра није могуће. Из овакве формулације одговора митрополита Сергија може се закључити да је формирање самосталног црквеног центра на територији друге помесне Цркве (Српске) он предложио као решење изазвано ванредним околностима у којима су се налазили Московска патријаршија и избегли руски епископи, док као канонско решење недвосмислено перципира потчињавање локалним помесним Црквама.

Овде треба нагласити да је митрополит Сергије у потоњем периоду одступио од првобитно предложене две могућности организације заграничних руских црквених структура. Тако ће у свом писму патријарху српском Варнави од 23. марта 1933. митрополит Сергије рећи: „Названа организација (Руска загранична Црква, прим. прев.) нема могућности да буде аутокефална помесна Црква. Остаје јој једно: да се врати у јурисдикцију родне Православне Руске Цркве, тим пре, што такав повратак налажу и канонска правила“.⁵⁷⁰ Као неизоставни предуслов овог јединства са Московском патријаршијом митрополит Сергије је поставио обећање да ће се суздржавати од антисовјетских иступања, о чему сведочи наведено писмо, али и остала преписка митрополита Сергија са патријархом Варнавом.⁵⁷¹

Национални принцип јурисдикције у аргументацији Московске патријаршије и Руске заграничне Цркве био је уско повезан са порицањем права цариградског патријарха на читаву дијаспору. Међутим, то није одувек била званична позиција заграничног руског Синода. На пан-јурисдикциону делатност цариградског патријарха Мелетија Метаксакиса загранични Синод првобитно није реаговао, прећутно одобравајући цариградско виђење о

⁵⁶⁸ „Писмо заменика мјестобљуститеља патријаршког трона митрополита Сергија (Страгородског) патријарху цариградском Фотију II N7623“, АС СПЦ, *Руска православна Црква у иностранству (1921–1932)*.

⁵⁶⁹ АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја)*.

⁵⁷⁰ „Писмо митрополита Сергија патријарху српском Варнави N311“: АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја), прилог број 14, 4*.

⁵⁷¹ „Писмо митрополита Сергија патријарху српском Варнави N119“; „Писмо патријарха Варнаве митрополиту Сергију од 25. маја 1934.“: АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја)*.

јурисдикцији над дијаспором. Тако, када је патријарх Мелетије 1923. основао цариградску епархију у Чехословачкој под архиепископом Саватијем (Врапцом), иако је та територија била део руског западноевропског округа и иако је у Чехословачкој већ био постављен епископ Горазд (Павлик) од стране Српске Цркве, ову одлуку патријарха Мелетија Синод је фактички признао примајући је к знању на својој седници од 16/29. марта и 19. маја/1. јуна 1923.⁵⁷² Овакав став Руског заграничног Синода био је мотивисан првобитном подршком коју је цариградска патријаршија пружала патријарху Тихону и законитој Руској Цркви у сукобу са бољшевицима и њиховом Живом Црквом.⁵⁷³

Тек након протеривања патријарха Мелетија из Фанара у лето 1923. загранични Синод негативније оцењује и реагује на претензије Цариградске патријаршије.⁵⁷⁴ У јесен исте године званично гласило заграничног Синода *Церковные ведомости* објављује студију Сергија Троицког под насловом *Јурисдикција цариградског патријарха у области дијаспоре* у којој се оповргава као псеудоканонска цариградска теорија према којој цариградски патријарх има јурисдикцију над читавим православних расејањем.⁵⁷⁵ Исте 1923. године Цариградска патријаршија је основала четири епархије у Сједињеним Америчким Државама притом доделивши њујоршком епископу титулу „архиепископа америчког“.⁵⁷⁶ Овај потез је окарактерисан као супротан канонима, у смислу да грчка јурисдикција није била повезана са Руском Црквом која је од раније била присутна на америчком тлу.⁵⁷⁷ Конфликт је заоштрен услед признавања расколничке Живе Цркве од стране следећег цариградског патријарха Григорија VII и његовог саветовања патријарху Тихону да се одрекне патријаршког престола.⁵⁷⁸

⁵⁷² „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 16/29 марта 1923 г.“, *Церковные ведомости* 7–8 (1923): 3; „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 19 мая – 1 июня 1923 года“, *Церковные ведомости* 19–20 (1923): 1–2.

⁵⁷³ Андрей Александрович Кострюков, „К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской Патриархией в 1920–1924 гг.“ *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 43 (2011): 60–61.

⁵⁷⁴ Кострюков, „К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской Патриархией в 1920–1924 гг.“, 62–63.

⁵⁷⁵ С. Троицкий, „Юрисдикция Цариградского Патриарха в области диаспоры“, *Церковные ведомости* 17–18 (1923): 8.

⁵⁷⁶ „Греческая Церковь в Америке“, *Церковные ведомости* 19–20 (1923): 16.

⁵⁷⁷ „Греческая Церковь в Америке“, 16.

⁵⁷⁸ Кострюков, „К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской Патриархией в 1920–1924 гг.“, 64.

4. Анализа аргумената територијалне и националне еклисиолошке струје

4.1. Анализа канона о избеглиштву

Појава руске имигрантске црквене структуре на територији других помесних Цркава и дијаспоре представљала је преседан у историји Цркве. Самим тим није постојао ни јасан канонски критеријум који би недвосмислено указао на еклисиолошки исправан правац деловања. Аргументи су тражени у канонима Васељенских и Помесних сабора који су говорили о сличним случајевима из турбулентних периода историје Цркве. Међутим, ти случајеви нису били апсолутно компатибилни са ситуацијом у којој су се нашли руски епископи имигранти те је у канонској интерпретацији карловчана често занемариван историјски контекст. Такав приступ довео је до анахронизма да се постојање паралелних националних јурисдикција на истој територији правда канонима Трулског сабора о избеглим епископима писаним у време када концепт националности није ни постојао, или, барем, није имплицирао елементе које је стекао у доба *националних буђења* у 19. веку. За исправно разумевање канона неопходно је установити коју то догматску истину одређени канон покушава да очува у датом историјском тренутку. Такође је потребно разумевање историјског и социолошког контекста у којима се одређена одредба доноси.

Позивање на права која канони (Ант. 18, Сард. 17, и VI Вас. 37. и 39.⁵⁷⁹) дају епископима који су напустили своје катедре под налетом варвара – са којима су поистовећивани бољшевици – право да и на територији на коју су имигрирали задрже своја архијерејска права, било је опште место код аутора представника Руске заграничне Цркве. Са друге стране московске црквене власти су у својим покушајима да укину загранични Синод настојале на истицању неоправданости позивања на поменуте каноне навођењем да су избегли архијереји својевољно напустили своје катедре.⁵⁸⁰

Егзодус руских епископа са народом је био узрокован најездом борбено атеистички настројених бољшевичких армија, те се суштински епископи Руске заграничне Цркве могу сврстати у оправдано избегле архијереје (9. и 13. канон Пет. Ал.). Међутим, нас на овом месту занимају права која таквим епископима дају поменути канони, односно у којој мери је постојање паралелне руске заграничне црквене структуре било сагласно са овим канонским нормама.

Канон 37. Трулског сабора експлицитно говори о томе да због најезде избегли епископи треба да сачувају свој положај, те да „канонски обављају рукоположења разних клирика, и да се користе ауторитетом положаја епископа према свом праву, и да буде сигурна и призната свака од њих производећа управа“ (*χειροτονίας κληρικῶν διαφόρων κανονικῶς ποιεῖν, καὶ τῆ τῆς προεδρίας αὐθεντία κατὰ τὸν ἴδιον ὄρον κεχρηῆσθαι, καὶ βεβαίαν, καὶ νενομισμένην εἶναι πᾶσαν ὑπ’ αὐτῶν προϊούσιν διοίκησιν*).⁵⁸¹ Византијски коментатори канона сматрали су да се ова права односе на вернике оне епископије у којој епископ не може пребивати због најезде варвара. Тако Зонара сматра да се последње речи правила („јер пошто је нуждом времена ограничена акривија, неће бити сужена граница икономије (управе)“ - *Ὅν γὰρ ὑπὸ τοῦ τῆς ἀνάγκης καιροῦ τῆς ἀκριβείας περιγραφείσης, ὁ τῆς οἰκονομίας ὄρος περιουσιθήσεται*)⁵⁸² указују на то да препрекама у животу Цркве попут најезде варвара „не треба да буде ограничена тачност, нити да буде сужена граница управе, то јест, да се појави неко ограничење, и не треба да буде умањена строгост правила, која епископима даје власт

⁵⁷⁹ Категорија избеглиштва се још помиње и у 20. канону Халкидонског сабора, 18. канону Трулског сабора, као и у 9. и 13. канону Петра Александријског.

⁵⁸⁰ „Писмо митрополита Сергија патријарху српском Варнави N311“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја), прилог бр. 14.*

⁵⁸¹ *Σύνταγμα* II, 388.

⁵⁸² *Σύνταγμα* II, 388.

управе над свима који се налазе у њиховим епископијама (нагласио прев.)“ (Ὁὐ γὰρ...περιγραφῆσεται ἡ ἀκρίβεια, καὶ ὁ τῆς οἰκονομίας ὄρος περιορισθῆσεται, ἀντὶ τοῦ, συστολῆν ἔξει τινὰ, καὶ ἐλαττωθῆσεται ἡ τῶν κανόνων ἀκρίβεια, διδοῦσα τοῖς ἐπισκόποις ἐξουσίαν τῆς διοικήσεως τῶν ἐν ταῖς ἐπισκοπαῖς αὐτῶν πάντων).⁵⁸³ Епископ Никодим Милаш у тумачењу овог канона говори да је реч о правима епископа „која је са хиротонијом за односни престо добио“, те да се у погледу истих он мора поштовати „исто онако, као да је он на своме пријестолу“.⁵⁸⁴

Тумачења византијских коментатора једног од канона који директно говори о положају избеглих епископа – 18. канон Антиохијског сабора – бацају додатно светло на канонски положај гостујућих епископа у туђој епархији. Оци Сабора су у овом канону разматрали питање епископа који након хиротоније „не по својој кривици“ (οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν)⁵⁸⁵ није у могућности да заузме епископију за коју је хиротонисан. Одлука саборских Отаца је била да такав епископ задржи епископску „част и службу“ (τῆς τιμῆς καὶ τῆς λειτουργίας),⁵⁸⁶ али да не ремети послове Цркве која га је гостољубиво примила, и да у том статусу чека одлуку обласног сабора. Својом одлуком Оци Антиохијског сабора исказују жељу да се епископска част избеглог, унесрећеног епископа не умањи, али да се не ометају ни послови Цркве у коју је избегао. Избеглом епископу се дозвољава да богослужи и ужива поштовање епископа, али не и да присваја било каква административна овлашћења у месту свог избеглиштва. Овом одлуком је указано на две ствари које треба да се испоштују у оваквом случају: 1) избеглом епископу треба пружити уточиште, у духу хришћанске љубави; 2) такав епископ задржава епископску службу и част, али не сме присвајати никакве административне ингеренције на територији епископа који му је указао гостољубље.

Византијски коментатори Јован Зонара, Алексеј Аристин, и Теодор Валсамон потврђују овакво тумачење 18. канона Антиохијског сабора, расветљавајући притом које су то ствари забрањене избеглом епископу да чини у Цркви града у ком се привремено настанио. Према Зонарином тумачењу такав епископ не може „нити да подучава тамо, нити да рукополаже, нити да богослужи уколико му није дозвољено (поверено)“ (οὔτε γὰρ διδάσκειν δύνатаι ἐκεῖ, οὔτε χειροτονεῖν, οὔτε ἱερουργεῖν εἰ μὴ ἐπιτραπείῃ).⁵⁸⁷ Валсамон се слаже са Зонаром када каже да такав не може имати никаквог учешћа у делима Цркве у коју је дошао без дозволе локалног епископа.⁵⁸⁸ Потврђујући овакво тумачење, састављачи *Πιδαλιона* говоре да избегли епископ треба да задржи све што припада архијерејском чину само да то „не изазива скандале и поделе у туђим епархијама“ (πλὴν νὰ μὴ προξενῆ σκάνδαλα καὶ ταραχὰς εἰς τὰς ξένας ἐπαρχίας).⁵⁸⁹ Јасно је да је одредба овог канона усмерена ка очувању јурисдикционих права локалног епископа. Сабрата епископа који није у могућности да оде у своју епархију треба примати са „многом благостињом и самилошћу“ (καλοκαγαθία καὶ φιλοφρονήσει), као што је речено у 17. Сардичком канону,⁵⁹⁰ али такав епископ не може вршити ништа што припада епископу без дозволе локалног архијереја.

Посебно је у том погледу значајан коментар из *Πιδαλιона* на 35. Апостолско правило, које говори о неприкосновености права локалног архијереја у сопственој епископији. Састављачи овог зборника говоре да, уколико би један епископ самовласно рукополагао или вршио друге архијерејске активности у туђој епископији, „се на овај начин показују да постоје у једном и истом месту два епископа, или два митрополита, што је незаконито, и

⁵⁸³ Σύνταγμα II, 389.

⁵⁸⁴ Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима II (Нови Сад, 1895)*, 520.

⁵⁸⁵ Σύνταγμα III, 159.

⁵⁸⁶ Σύνταγμα III, 159.

⁵⁸⁷ Σύνταγμα III, 159.

⁵⁸⁸ Σύνταγμα III, 160.

⁵⁸⁹ Πηδάλιον, 338.

⁵⁹⁰ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 284.

забрањено 8. каноном Првог (васељенског, прим. прев.) сабора, и 12. Четвртог (васељенског сабора, прим. прев.).“ (Διατὶ μὲ τοῦτον τὸν τρόπον φαίνονται πῶς εἶναι εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν τόπον δύο Ἐπίσκοποι ἐνταύτῳ, ἢ δύο Μητροπολίται, τὸ ὁποῖον εἶναι ποιράνομον, καὶ ἐμποδισμένον ἀπὸ τὸν ἡ. τῆς α. συνόδου, καὶ ἀπὸ τὸν ιβ'. τῆς δ'.).⁵⁹¹ Састављачи наглашавају да епископ који са дозволом локалног архијереја врши епископску службу у границама јурисдикције тог епископа „не савршава је влашћу и дејством сопственог епископства, (јер би на тај начин била у једној епископији два епископа, као две одвојене власти и дејства имајућа), већ са епископском влашћу и дејством локалног (епископа; јер на овај начин, два епископа се сматрају као један епископ)“ (δὲν τὸ ἐπιτελεῖ μὲ τὴν δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν τῆς ἰδικῆς τοῦ Ἐπισκοπῆς, (διότι μὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἤθελαν εἶναι εἰς μίαν Ἐπισκοπὴν δύο Ἐπίσκοποι, ὡς δύο ξεχωριστὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ἔχοντες) ἀλλὰ μὲ τὴν ἐπισκοπικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τοῦ κατὰ τόπον (Ἐπισκόπου· διότι μὲ τοῦτον τὸν τρόπον, οἱ δύο Ἐπίσκοποι λογίζονται ὡς ἓνας Ἐπίσκοπος).⁵⁹² Дакле, самовласно деловање гостујућег епископа у контексту овог тумачења представља се као нарушавање канонског начела о само једном епископу у једном граду, о чему ће бити више речи касније.

Из историјског прегледа настанка руских заграничних структура на почетку овог поглавља јасно је да су руски избегли епископи имали сагласност локалне црквене јерархије да се у одређеној мери, у одређеним помесним Црквама, самостално организују. Међутим, уколико се претходно анализирани канони и њихова тумачења узму у обзир јасно је да се избеглим епископима, по благослову локалног архијереја места у које су избегли, може дати право управе над клиром и верницима епархије за коју су хиротонисани, било да су они избегли са њима или не, али да не смеју реметити послове помесне Цркве која их је гостољубиво примила. Кључно је питање да ли у случају када епископ избегне са својом паством треба да буде интегрисан у локалну црквену структуру и да ли очување самосталне паралелне структуре представља управо канонима забрањено ремећење послова локалне Цркве?

Пре упуштања у анализу овог питања у светлу канонског предања, треба имати у виду да између наведених канонских одредби и ситуације руских избеглих епископа постоје одређене разлике. У поменутих канонима се говори само о епископу који није у могућности да управља својом епархијом, док је заједно са руским епископима у новембру 1920. из кримских лука избегло око 150000 људи,⁵⁹³ о чијим се духовним потребама неко морао бринути. Поређења ради, Београд је 1921. године имао 111739 становника.⁵⁹⁴ Поред тога, избегли руски архијереји су имали дозволу цариградског (Акт мјестобљуститеља патријарашког трона митрополита Доротеја бр. 9084 од 2. децембра 1920.)⁵⁹⁵ и српског патријарха (Одлука Светог архијерејског сабора СПЦ од 31. августа 1921.)⁵⁹⁶ за изванредан степен самосталности у руковођењу руским црквеним пословима.⁵⁹⁷

⁵⁹¹ Πηδάλιον, 44.

⁵⁹² Πηδάλιον, 44.

⁵⁹³ Јовановић, *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*, 112–17.

⁵⁹⁴ Dušan Miljković i dr., ur., *Jugoslavija 1918–1988: statistički godišnjak* (Beograd: Savezni zavod za statistiku, 1989), 52.

⁵⁹⁵ „Историјат распре Руске Цркве у иностранству, 2–3“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историјат)*

⁵⁹⁶ „Прилог бр. 6“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја)*.

⁵⁹⁷ Поједини аутори припадници Руске заграничне Цркве су сматрали да ова црквена организација постоји независно од било какве одлуке других Помесних Цркава јер је то унутрашње питање Руске православне Цркве, те да је благослов других помесних Цркава неопходан само за паралелно функционисање епархија Руске заграничне Цркве на територијама тих Цркава. Односно, одлуке других Цркава немају конститутивни карактер за Руску заграничну Цркву: „У свом административном устројству, као део независне од других аутокефалне помесне Цркве (Руске, прим. прев.), она (Руска загранична Црква, прим. прев.) покоравала се наредби своје више Сверуске црквене власти од 7/20 новембра 1920. године. Права Архијерејског сабора настала су, као појава унутрашњег црквеног живота православне Руске Цркве, најпре у Русији, као Врховне црквене управе, а потом су настављена у иностранству и постоје независно од воље и сагласности било које помесне Цркве

Чини се да одговор лежи у начину на који су Оци Трулског сабора 39. канонм решили ситуацију архиепископа кипарског Јована крајем 7. века, који је морао да се пресели на другу територију, у град који је император планирао да изгради надомак Кизика (као луку и бродоградилште, и који је назвао по себи) – Нови Јустинијанопољ. Сабор је одредио да архиепископ Јован и у области у коју је дошао са својим клиром и народом задржи права која су му загарантована канонима; и да му буде потчињен локални Кизички епископ.

Нејасноћа око тога да ли је архиепископу Јовану потчињена читава црквена структура у Хелеспонту или само кизички епископ изазвала је различите интерпретације богослова из различитих руских црквених структура. Представници Руске заграничне Цркве су у овом канону видели оправдање очувања самосталности руске црквене структуре и у заграничју,⁵⁹⁸ док су представници московске црквене власти сматрали да је канон непримењив на избегле руске архијереје јер се у њему говори о пресељењу предстојатеља једне аутокефалне Цркве са већином клира и народа, те да, поред тога, кипарски епископи, за разлику од руских епископа, нису оставили своју паству, већ су избегли заједно са њом.⁵⁹⁹ Аутори „карловачке“ струје су сматрали да егзодус са Крима 1920. није био пресељење само одређене групе архијереја, нижих клирика, и дела народа, већ пресељење целокупне самосталне Више црквене управе Југа Русије, дакле једне самосталне црквене структуре.⁶⁰⁰ Ови аутори су у овом правилу видели неоториви доказ легитимности постојања паралелних јурисдикција на националној основи.⁶⁰¹ У вези са тим епископ Натанаил Љвов је, на основу формулације канона да кипарски архиепископ рукополаже кизичког епископа, а да сам бива рукоположен „од својих епископа“, сматрао да је кипарском архиепископу потчињен само кизички епископ, те да се локална црквена структура није интегрисала у структуру новопридошлих Кипрана, односно да је наставила паралелно да сапостоји са њом.⁶⁰²

Са друге стране, представници руског западноевропског егзархата митрополита Евлогија су сматрали да управо овај канон сведочи о неопходности примене територијалног принципа, чак и у неповољним историјским околностима.⁶⁰³

Епископ Атанасије Јевтић у свом тумачењу овог правила, али и други истраживачи, говоре да сигурно није у питању било пресељење читаве Кипарске Цркве, односно целокупног епископата и народа,⁶⁰⁴ чиме ово правило постаје још релевантније за

(подвукао М. Пољски). Само на територијама помесних Цркава неопходно је признање јурисдикције Архијерејског синода напореда са јурисдикцијама ових Цркава. Руски епископи су овде могли да врше било какве началствене и богослужбене радње само уз дозволу ових патријаршија, и тако су они тамо заиста постојали. Из овога произилази, да ван ових патријаршија они свештенодејствују и управљају без њихове дозволе, заштите и надзора, ако у овим местима има руских парохија“: Пољский, *Каноническое положени высшей церковной*, 127.

⁵⁹⁸ „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII, архиепископу Константинопольскому – Нового Рима, патриарху вселенскому“, 3–4.

⁵⁹⁹ „Писмо митрополита Сергија патријарху српском Варнави од 23. марта 1933“, АС СПЦ, *Руска загранична Црква (историја), прилог бр. 14*.

⁶⁰⁰ Троицкий, „Дымное надмение мира и Церковь“, 159.

⁶⁰¹ С. Троицкий, „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины“, *Церковные ведомости* 14–15, 16–17, 18–19 (1922): 6–8, 6–8, 8–9, 12–17. Коришћено издање: С. В. Троицкий, *Единство Церкви* (Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016), 138; Граббе, *Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом*, 205–07.

⁶⁰² Љвов, „Поместный принцип и единство Церкви“, приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2018/09/21/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>.

⁶⁰³ *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*, 36.

⁶⁰⁴ Пракса премештаја становништва из једног места у друго је нешто што је Источно-римско царство наследило од политике паганске Римске империје. Ово пресељење је било део континуираних покушаја источно-римских царева да појачају контингент људства на територији Мале Азије која се граничи са Арапима, који су често депортовали хришћанско становништво градова које би у својим походима против Византије освојили. Цар Констанс II је у том циљу 658. у Малу Азију преселио велики број словенских затвореника. У још већој мери је то чинио и Јустинијан II (685–695). Арабљани су у овом периоду често вршили упаде у византијску територију и одводили велики број заробљеника што је довело до депопулације. Сама област

еклисиолошку евалуацију положаја Руске заграничне Цркве. Оно што је јасно јесте да поменути канон одређује да се права архиепископа Кипра очувају и у области у коју се са делом свог клира и народа исти преселио. Поменута права кипарског архиепископа формулисана су у 8. канону Трећег васељенског сабора и подразумевају слободу избора и посвећивања сопственог архиепископа и других епископа од стране кипарских епископа. Сходно томе, одредба 39. канона Трулског сабора „да се очувају непромењена“ (ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι)⁶⁰⁵ права кипарском архиепископу и у месту његовог пресељења(=имиграције), подразумева да он и у граду Новом Јустинијанопољу задржава свој аутокефални статус, те сходно томе „председава свима у Хелеспонтској области“ (πάντων προεδρεύειν τῶν τῆς Ἑλλησποντίων ἐπαρχίας), укључујући и локалног кизичког епископа – „а епископ кизичког града потчињен је предстојнику споменутог града Јустинијанополиса“ (τοῦ τῆς Κυζικηνῶν πόλεως ἐπισκόπου ὑποκειμένου τῷ προέδρῳ τῆς εἰρημένης Ἰουστινιανουπόλεως).⁶⁰⁶

Тако су правило разумели и византијски коментатори, који су га тумачили на тај начин да је архиепископ кипарски – и новојустинијанопољски – према 39. канону Трулског сабора постао предстојатељ и да су му потчињени сви епископи Хелеспонтске области. Тако Зонара каже да је „овоме (архиепископу Јовану, прим. прев.) дато да председава Хелеспонтском облашћу, подређен му је и кизички епископ, и од њега се хиротонише“ (τοῦτῳ δέδοται προεδρεύειν τῆς Ἑλλησποντίων ἐπαρχίας, ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ καὶ τὸν Κυζίκου ἐπίσκοπον, καὶ παρ’ αὐτοῦ χειροτονεῖσθαι).⁶⁰⁷ Још је јаснији Валсамон, који каже да је једно од права које је Јован као епископ новојустинијанопољски имао било право примаса „над црквама области Хелеспонтске, и над црквом кизичком; и да бивају хиротоније њихових епископа од архиепископа кипарског“ (τὰς ἐκκλησίας τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ Ἑλλησποντου, καὶ τὴν ἐκκλησίαν τῆς Κυζίκου· καὶ γίνεσθαι τὰς τῶν ἐπισκόπων αὐτῶν χειροτονίας παρὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κύπρου).⁶⁰⁸

По истом еклисиолошком моделу формулисан је и канон 20. Халкидонског сабора. Овај канон забрањује да клирици једне Цркве „буду постављани у Цркву другог града“ (μὴ ἐξεῖναι εἰς ἄλλης πόλεως τάττεσθαι ἐκκλησίαν),⁶⁰⁹ али изузима из тог правила клирике „који су изгубили своје отаџбине и по нужди се преселили у другу Цркву“ (ἐκτὸς ἐκείνων, οἵτινες ἀπολέσαντες τὰς οἰκείας πατρίδας ἀπὸ ἀνάγκης, εἰς ἄλλην ἐκκλησίαν μετῆλθον).⁶¹⁰ Никодим Милаш у свом тумачењу овог правила сматра да се говори управо о укључењу у клир примајуће Цркве, а не само о давању уточишта.⁶¹¹

Кизика је била веома оштећена у арапској опсади Цариграда 674–678. Без сумње је да је жеља цара Јустинијана II за демографском, економском, и војном обновом кизичке области и била повод за насељавање Кипрана под вођством архиепископа Јована. Као што показују најновије студије, ово пресељење није имало карактер избеглиштва јер је у том тренутку већ четрдесет година Кипар био под арабљанском влашћу. Осим тога, вероватно се није радило о пресељењу читаве Кипарске Цркве. Архиепископ Јован се преселио са симболичним бројем пастве док је већински део, као и целокупан кипарски епископат остао на Кипру: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 162; Wolf Liebeschuetz, “The refugees and evacuees in the Age of Migrations”, in *The construction of communities in the early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, eds. Richard Corradini, Maximilian Diesenberger, and Helmut Reimitz (Leiden, Boston: Brill, 2003), 75–76; Peter Charanis, “The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire”, *Comparative Studies in Society and History* 3, no. 2 (January, 1961): 140–54; David M. Metcalf, *Byzantine Cyprus: 491–1191* (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2009), 450–55; Frank R. Trombley, “The Council in Trullo (691–692): A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy, and the Invasions”, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 9(1) (1978): 11–12.

⁶⁰⁵ Σύνταγμα II, 395.

⁶⁰⁶ Σύνταγμα II, 395–96.

⁶⁰⁷ Σύνταγμα II, 396.

⁶⁰⁸ Σύνταγμα II, 396–97.

⁶⁰⁹ Аристин: „без знања његовог епископа“ (ἀνευ γνώμης τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου): Σύνταγμα II, 266.

⁶¹⁰ Σύνταγμα II, 266.

⁶¹¹ Милаш, *Правила Православне Цркве са тумачењима I*, 376.

Дакле, на овај начин су се Оци Трулског сабора потрудили да очувају компактност и јединственост црквене структуре у области Хелеспонта⁶¹² и то је суштинска порука 39. канона Трулског сабора.⁶¹³

При покушају да се овај канон примени на ситуацију у којој су се 1920. године нашли избегли руски епископи, најпре треба имати у виду да Оци Трулског сабора нису дозволили да се на истој територији створе две паралелне етничке јурисдикције, на тај начин што би кипарски архиепископ задржао јурисдикцију само над новонасељеним Кипранима, док би кизички митрополит задржао своју јурисдикцију у непромењеном обиму. Јединственост црквене организације је остварена на тај начин што је кипарском архиепископу, као предстојатељу Цркве чија је аутокефалија потврђена одлуком једног Васељенског сабора, подређен локални кизички митрополит. Са друге стране јурисдикција Руске заграничне Цркве је била *етничке* природе, тежила је да обухвати све Русе изван Русије, и самим тим је била паралелна са јурисдикцијама других помесних Цркава.

Други аспект који треба имати у виду је да статус кипарског архиепископа и руских избеглих епископа није био идентичан. Кипарски архиепископ је био предстојатељ једне аутокефалне Цркве, док је статус избеглих руских епископа био недефинисан. Није било сасвим јасно да ли су они део Московске патријаршије или аутономно црквено тело – наследник Привремене више црквене управе југоистока Русије, што је и био званични став епископа имиграната.

Анализа канона о избеглиштву показује да се они као аргументи не могу користити за правдање етничке црквене структуре, каква је била Руска загранична Црква, на територији других помесних Православних Цркава, јер управо ови канони инсистирају на очувању територијалног принципа црквене организације, што не значи да сам концепт „етничке“ руске јурисдикције изван Русије није оправдан другим мотивима.

4.2. Канон 1. Цариградског сабора 879.

Овај канон говори о томе да одлучени, свргнути и анатемисани клирици од стране цариградског патријарха као такви требају бити признати и од стране римског патријарха, и обрнуто.⁶¹⁴ Аутори који су подржавали карловачки Синод су у овом правилу видели канонску санкцију постојања *екстериторијалних јурисдикција*. Односно, сматрали су да ово правило сведочи о томе да су на јурисдикционој територији Цариградске патријаршије постојале „многобројне цркве“ под јурисдикцијом римског папе, и да су исто тако на територији Римске Цркве постојале „институције и храмови“ потчињени цариградском патријарху.⁶¹⁵ С обзиром на то да поменути канон као једину легитимну црквено-судску инстанцу за поменуте клирике истиче ону Цркву из које су дошли, карловачки богослови су

⁶¹² Остаје донекле нејасно зашто се у канону говори да кипарски архиепископ бива хиротонисан од својих епископа (καὶ ὑπὸ τῶν οἰκείων ἐπισκόπων χιροτονεῖσθαι) уколико је постављен за примаса читаве хелеспонтске области, те би га сходно канонима требали бирати и хиротонисати епископи управо читаве те области? Једна од новијих студија Меткалфа можда даје одговор на ово питање тезом да је само архиепископ Јован напустио Кипар и преселио се у Хелеспонт, као личност коју је због управитељских квалитета цар намеравао да постави на висок положај цивилне управе, док су остали кипарски епископи остали на Кипру. На тај начин Јован је истовремено био архиепископ епископа који су остали на Кипру и митрополит Хелеспонтске области, дакле био је првојерарх обе црквене области. У том контексту речи „од својих епископа“ би означавале да он као кипарски архиепископ „по старом обичају“ (κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν) бива биран и хиротонисан од кипарских епископа, што је одредио још Трећи васељенски сабор својим 8. каноном. У том случају не постоји никаква контрадикција у тексту канона: Metcalf, *Byzantine Cyprus: 491–1191*, 450–55.

⁶¹³ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 101–02.

⁶¹⁴ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 417.

⁶¹⁵ Троицкий, „Дымное надмение мира и Церковь“, 156.

сматрали да су Оци Цариградског сабора из 879. овим каноним потврдили принцип јурисдикције на националном начелу.⁶¹⁶

Зонара у свом коментару на овај канон говори да је циљ саборских Отаца био да овим правилом спрече неспоразуме између римског папе и цариградског патријарха: „Нежелећи да се сукобе међу собом древнијег Рима папа и овог новог Константинопоља патријарх, већ да буду једномислени међу собом, саборски (Оци, прим. прев.) су одредили...“ (Μὴ διαφέρεσθαι θέλοντες οἱ τῆς συνόδου πρὸς ἀλλήλους τὸν τε τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης Πάπαν καὶ τὸν τῆς νέας ταύτης τῆς Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχην, ἀλλ’ ὁμονοεῖν ἀλλήλοις... ὥρισαν...).⁶¹⁷ Састављачи *Пидалиона* такође истичу на почетку свог коментара да је ово правило донето „да би се умирили многобројни скандали и немири“ (Διὰ τὰ εἰρηνεύουσιν τὰ πολλὰ σκάνδαλα καὶ αἱ διχόνοια).⁶¹⁸ Валсамон је конкретнији у погледу природе тих неспоразума: „Неки кажњавани одлучењем или другој казни црквене епитимије подвргавани од стране трона древног Рима, долазили су трону Константинопољском, и обрнуто. И будући да су из овога произишавали скандали између две Цркве, о овоме се разматрало у време овог Васељенског сабора. У циљу одстрањења сваког скандала, дакле, Оци су одредили да они који су осуђени на било који начин од стране папе, буду осуђени и код патријарха константинопољског“. (Τινὲς κατακρινόμενοι ἀκοινωνησῖα, ἢ ἐτέρᾳ καταδίκῃ ἐπιτιμίου ἐκκλησιαστικοῦ καθυποβαλλόμενοι παρὰ τοῦ θρόνου Παλαιᾶς Ρώμης, προσήρχοντο τῷ θρόνῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, καὶ τὸ ἀνάπαυιν. Καὶ ἐπεὶ ἐκ τούτου σκάνδαλα μέσον τῶν δύο ἐκκλησιῶν ἀνεφύοντο, ἐλαλήθησαν τὰ περὶ τούτου κατὰ τὸν καιρὸν τῆς οἰκουμενικῆς ταύτης συνόδου. Εἰς περιαιρέσιν οὖν σκανδάλου παντὸς, ὥρισαν οἱ Πατέρες, τοὺς ὀπωδήποτε κατακριθέντας παρὰ τοῦ Πάπα, εἶναι καὶ παρὰ τῷ πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως καταδικασμένους).⁶¹⁹

Дакле, Зонара и састављачи *Пидалиона* су сагласни у томе да је главни повод за доношење канона умиревање размирица и с тим у вези успостављање мира и нормалних односа између Римске и Цариградске Цркве. Валсамон појашњава да су те размирице биле изазване непоштовањем канонских епитимија које би цариградски патријарх изрекао појединим клирицима и мирјанима, и обрнуто. Вероватно је, као што сматра Шмеман,⁶²⁰ конкретан повод био тај да се спречи поновни одлазак присталица патријарха Игњатија, Фотијевог противника, у Рим и да се тамо поново покрене процес против патријарха Фотија. На мотив помирења две Цркве фокусирао се и Никодим Милаш у свом тумачењу овог правила.⁶²¹

Из ове кратке анализе 1. канона Цариградског сабора из 879. делује да је реч о клирицима који су из матичне Цркве одлазили у другу да би добили разрешење од епитимије,⁶²² а не о служитељима који су у континуитету живели и служили при метосима и подворјима на територији друге Цркве. Чини се, стога, да ово правило не даје довољно основа за мишљење да је њиме легитимисан принцип екстериторијалне националне јурисдикције, попут оне која је била усвојена и практикована од стране Руске заграничне Цркве. Уколико историја Цркве и познаје постојање храмова и других црквених институција – попут подворја, манастира, гостопримница – под јурисдикцијом једног патријарха на територији друге Цркве, тај феномен се не може поистоветити са једном црквеном

⁶¹⁶ Граббе, „Два принципа в јурисдикции“, 32–33.

⁶¹⁷ *Σύνταγμα* II, 706.

⁶¹⁸ *Πηδάλιον*, 296.

⁶¹⁹ *Σύνταγμα* II, 706.

⁶²⁰ Шмеман, „Спор о Церкви“, 338.

⁶²¹ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима* I, 293–94.

⁶²² Управо је у том контексту, а на основу 1. канона Цариградског сабора 879, критикован митрополит Евлогије због свог обраћања цариградском патријарху након што је од стране Московске патријаршије разрешен дужности: „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителю и Временного при нем Патриаршего Священного Синода: А. По делу митрополита Евлогия“, *Журнал Московской патриархии* 6 (1931): 79.

структуром која претендује на овлашћења једне аутокефалне Цркве на територији других помесних Цркава.

4.3. Анализа Указа бр. 362

Реч је о заједничкој одлуци Синода и Вишег црквеног савета Московске патријаршије, формулисаној у облику указа патријарха Тихона од 7/20. новембра 1920. године.⁶²³ Будући да је овај указ имао нарочито важност у јурисдикционим споровима у руском богословљу 20. века, неопходно је извршити анализу принципа на којима је заснован. Заједно са 34. Апостолским правилом овај указ је био круцијалан аргумент *карловчана* за организацију самосталне црквене структуре на територији других помесних Цркава и за формирање паралелних јурисдикција Руске заграничне Цркве у дијаспори.⁶²⁴ На указ се позивао и митрополит Евлогије у циљу одбране права његове епархије на аутономију,⁶²⁵ заменик мјестобљуститеља митрополит Сергије,⁶²⁶ као и епископи у СССР-у несагласни са његовом црквеном политиком.⁶²⁷

Треба имати у виду да је сам указ донет један дан након што је 19. новембра 1920. одржана прва седница Привремене више црквене управе југоистока Русије изван Русије, на броду у Босфорском мореузу, на којем је одлучено да иста настави своје деловање, те да загранични епископи нису ни знали за овај указ све до почетка 1922. године, када је објављен у мартовском броју гласила *Церковные ведомости*.⁶²⁸ У питању је период од неколико месеци и после Првог свезаграничног сабора у Сремским Карловцима.⁶²⁹ Посебно је карактеристичан случај из јула 1921. када се митрополит Антоније обратио патријарху Тихону писмом у којем поставља питање како московска црквена власт гледа на положај заграничних епархија, односно која конкретно овлашћења има Привремена виша руска црквена управа у заграничју, не помињући указ бр. 362, јер за њега тада није ни знао.⁶³⁰

⁶²³ Андрей А. Кострюков, „Распоряжения патриарха Тихона относительно Русской зарубежной Церкви”, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 26 (Москва: Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2016): 88–89.

⁶²⁴ Вадим Геннадьевич Суворов, „Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции“, *Вестник Челябинского государственного университета. История*. Вып. 66, но. 24 (379) (2015): 183. Епископ Натанаил Львов је називао овај указ „високо ауторитетним канонским упутством“ у којем је глас Духа Светога присутан „не у мањем степену од древних канона Васељенских и Помесних Сабора и у правилима светих отаца“: Львов, „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 18 (1949): 7.

⁶²⁵ Суворов, „Постановление Святейшего Патриарха Тихона“, 183.

⁶²⁶ У посланици митрополиту варшавском Дионисију митрополит Сергије га упућује на одредбе акта бр. 362 као на најједноставније решење кризе у Пољској Цркви: С. В. Троицкий, „Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры“, *Труды Нижегородской духовной семинарии* 6 (2008): 274.

⁶²⁷ Индикативна је посланица митрополита Кирила (Смирнова): Лев Л. Регельсон, *Трагедия Русской церкви 1917—1953 гг.* (Москва: Центрполиграф, 2017), 252–54; Николай Артемов, „Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение“, в *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933)* (Мюнхен: Изд. Обители преп. Иова Почаевского, 2002), 93–212, приступљено 14. јануара 2022. <http://www.anti-raskol.com/pages/2514>.

⁶²⁸ *Церковные ведомости* 1 (1922): 2–3.

⁶²⁹ Артемов, „Постановление № 362“, приступљено 14. јануара 2022. <http://www.anti-raskol.com/pages/2514>

⁶³⁰ „Прошение архиереев – членов ВЦУ за границей патриарху Тихону о сосредоточении управления всеми русскими православными церквями за рубежом в его руках (N482)“, в *Следственное дело патриарха Тихона: сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ*, гл. ред. Владимир Воробьев (Москва: Издательство православного свято тихоновского богословского института, 2000), 688–91. Октобра исте године патријарх Тихон, Синод, и Виши црквени савет ће донети одлуку да Привремена виша црквена загранична управа остане са „пређашњим пуномоћјима“, те да није сврсисходно потчињавати јој све епархије Московског патријархата изван Русије: „Постановление Патриарха Тихона, Св. Синода и ВЦС о полномочиях ВЦУ за границей и о должности наместника Св. Патриарха за границей“, в *Следственное дело патриарха Тихона*, 695.

Дакле, указ бр. 362 ће тек ретроактивно постати главни аргумент карловчана у одбрани конституисања Руске заграничне Цркве.⁶³¹

Да би се анализирана могућност примене овог указа на Руску заграничну Цркву, неопходно је анализирати сам његов садржај, односно основне постулате овог документа, али и сагледати га са аспекта основних еклисиолошких принципа.

Садржај указа упућује на различите моделе организације епархија у случају да се, услед грађанског рата или других непредвиђених околности, прекине њихова веза са Вишом црквеном управом или у случају да иста буде у немогућности да функционише. Сагласно члановима 2 и 3, уколико се група епархија нађе у таквој ситуацији, епископи тих епархија треба да организују митрополијски округ, или Вишу црквену управу, или да се организују у неком другом облику, на челу са најстаријим по хиротонији архијерејем. Према члановима 5, 6, и 7, уколико се једна епархија нађе у изолацији од других, и ако такво стање прети да буде дуготрајно, епархијски архијереј треба да из своје епархије образује црквени округ на тај начин што ће својим викарима дати пуномоћја епархијских архијереја. Уколико једна епархија остане без архијереја, епархијски савет, односно клир и мирјани се обраћају најближем архијереју са којим могу да остваре комуникацију који ће или непосредно или преко свог викара управљати удовом епархијом. Према члану 8, чак и ако не буде позван, најближи архијереј треба да преузме на себе бригу о обезглављеној епархији.⁶³²

Еклисиолошки значај овог документа је у томе што указује на суштинске принципе на којима се Црква мора устројити да би била истинска Црква. Главни и неизоставни принцип је принцип саборности на челу са првим епископом. Оно на чему се у документу инсистира је да Црква настави да врши своју мисију и за то се покушава пронаћи најподесније решење. Може се с правом рећи да овај указ, као главни фактор при организацији Цркве, истиче духовну корист верног народа,⁶³³ те да с тим у вези, представља повратак на ранохришћанску еклисиологију у којој је главна црквена јединица била локална Црква са епископом на челу.⁶³⁴

Терминологија и садржај самог указа, наизглед, не дају могућност да се на основу њих да дефинитиван одговор на питање да ли је концепт *Руске заграничне Цркве* са свим њеним новооснованим епархијама на територији дијаспоре и других Помесних Цркава могуће оправдати на основу овог акта највише црквене власти у Русији. Због тога су у руској црквеној историографији подељена мишљења о томе да ли се овај указ могао применити на заграничну руску Цркву.⁶³⁵

Руска загранична Црква постојала је као паралелна црквена структура јер је, између осталог, функционисала на територији других аутокефалних помесних Цркава. За анализу легитимности позивања на указ бр. 362 као канонску основу за стварање паралелних јурисдикција је од значаја установити да ли се тим актом узимају у обзир само епископи постојећих руских епархија – како у самој Русији, тако и на мисионарским територијама – или формулација указа узима у обзир и случај епископа који су напустили своје катедре, из било којих разлога, и којима се овим актом допушта стварање нових епархија у месту изгнанства, ма где се они нашли? Уколико су патријарх Тихон, и са њим Синод и Виши црквени савет, имали у виду само епископе на положају управљајућих архијереја постојећих епархија у Русији и иностранству (Северна Америка, Јапан итд.), у том случају не постоји

⁶³¹ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 111.

⁶³² Митрофанов, *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы*, 86–88.

⁶³³ Суворов, „Постановление Святейшего Патриарха Тихона“, 184–86.

⁶³⁴ Иоанн Мейендорф, „Поговор“ књизи Регельсон, *Трагедия Русской церкви 1917–1953 гг.*, 22.

⁶³⁵ Пузовић, „Историјско-канонски аспекти“, 116. И у историографијама новијег датума постоји мишљење да се овај акт уопште не односи на заграничне епископе који су напустили своје катедре: Митрофанов, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, 242–43.

простор да овај указ буде искоришћен као аргумент за стварање једне нове црквене структуре. Уколико одредбе указа подразумевају очување аутономије руских црквених организација услед евентуалног егзодуса у друге земље, до тачке оснивања једне нове и фактички аутокефалне⁶³⁶ црквене области, указ се с правом може сматрати канонским каменом темељцем Руске заграничне Цркве.

Према канонима, патријарх Тихон није могао дозволити стварање независне црквене организације у границама других помесних Цркава јер би таква одлука представљала нарушавање самосталности тих Цркава, које самом чињеницом сопствене аутокефалности једине имају право да устројавају црквени живот у домену сопствене јурисдикције. И поједини припадници Руске заграничне Цркве су били свесни чињенице да патријарх Тихон није могао благословити успостављање црквених структура на територији других Помесних Цркава.⁶³⁷ Међутим, оправдање постојања Руске заграничне Цркве је тражено 1) у основним принципима указа који, сходно интерпретацији *карловачке* струје, уопштено говоре о организацији епархија уколико оне, из било којих разлога – који, наводно, у целини нису могли бити набројани у једном указу – буду спречене да нормално комуницирају са Вишом црквеном управом, те истицањем да је један од тих разлога свакако егзодус услед страха од безбожничке власти, или 2) неопходношћу духовне подршке и бриге о многобројним руским избеглицама у иностранству.⁶³⁸ Свакако да су ови разлози имали своје оправдање у реалности у којима су се нашле избеглице, али чињеница је да овај акт није могао садржати упутства за епископе који се нађу на територији других помесних Цркава, јер би у том случају био у контрадикцији са једним од најчешће истицаних начела у канонском предању Цркве – да права сваке Цркве морају бити очувана и да се један епископ не меша у послове другог (Ап. к. 14 и 15, I Вас. 16, II Вас. 2, III Вас. 8, VI Вас. 20 итд.).⁶³⁹ Самим тим овај указ није могао упућивати ни на стварање нових епархија на територији других помесних Цркава

⁶³⁶ О фактичкој аутокефалности Руске заграничне Цркве сведочи сам њен предстојатељ митрополит Антоније у писму митрополиту Евлогију: „Архијерејски сабор (карловачки, прим. прев.) је увек сматрао и сматра да поседује сву пуноћу власти у пределима Руске заграничне Цркве. Уколико архијерејски Сабор управља питањима вере и моралног учења, вишим руководством религиозног живота, и чак има право назначења, постављања епископа и суда над њима, а у том се пре свега и састоји пројава више црквене власти, како се може одузети од Сабора архијереја право на акте мањег значаја – измена граница и састава епархија?“ („Письмо Председателя Архиерейского заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“, 7). Било је и епископа који су сматрали да Руска загранична Црква треба и званично, формално да прогласи аутокефалију након декларације митрополита Сергија (Архиепископ Мефодий (Герасимов), *По поводу церковных нестроений* (Харбинь, 1927), 1–2). Ипак, у одлуци којом је загранични Синод званично прекинуо општење са Московском патријаршијом након *Декларације* митрополита Сергија говори се да Руска загранична Црква не сматра себе формално аутокефалном. Иако по неопходности мора прекинути административну потчињеност званичној црквеној власти у Руској Цркви, она остаје са њом нераскидиво духовно повезана („Окружное послание Собора Архиепископов Русской Православной Церкви за границей“, *Церковныя ведомости* 17–18 (1927): 3). Сама формулација је недовољно јасна, јер се према канонима Цркве припадност епископа једној широј црквеној структури манифестује кроз учешће у сабору епископа те области и у потчињености одлукама црквеног суда те области. Односно, канони не познају „апстрактну“ потчињеност вишој црквеној власти, што је врло јасно изражено у 34. Апостолском канону. Ако Руска загранична Црква није била аутокефална, нити интегрисана у структуре других помесних Православних Цркава, а истовремено није била у општењу са Московском патријаршијом, поставља се питање еклисиолошког статуса те црквене структуре.

⁶³⁷ Львов, „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 18 (1949): 8.

⁶³⁸ Львов, „О судьбах Русской церкви за границей“, *Православная Русь* 18 (1949): 8; Михаил Пољски је у погледу акта бр. 362 писао: „Указ бр. 362 има као своју суштину устројство законите саборне епископске власти над епархијама у случају да се оне „нађу ван сваког општења са Вишом црквеном управом“, при чему из било ког разлога, без разлике каквог, „као последица премештаја фронта, измене државне границе итд.“ Указ је дат за будућност, не предвиђајући све разлоге прекида општења и не набрајајући их, и због тога се никако не могу искључити из тог поретка заграничне мисије, парохије и епархије, имиграција и образовање нових епархија“: Пољский, *Очерк положения*, приступљено 01. октобра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2020/10/17/ocherk-polozeniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktсии/>.

⁶³⁹ Посебно видети тумачења 2. канона Другог и 8. канона Трећег васељенског сабора од епископа Атанасија Јевтића: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 86, 98–99.

и уопште изван већ постојећих епархија Руске Цркве. Једине могућности стварања нових епархија које су указом предвиђене су у случају да један епархијски епископ своју епархију подели на више мањих епархија давши права епархијских епископа својим викарима, или да се више епархија удруже у једну већу.

Резиме

Појавом Руске заграничне Цркве на територији других помесних Цркава настала је једна канонски нерегуларна ситуација у којој на једној истој територији постоје две фактички самосталне црквене структуре, свака са својом јерархијом и администрацијом. Иако би се оваква ситуација могла оправдати пастирским разлозима, канони о избеглим епископима јасно дефинишу која су овлашћења таквих епископа у епархијама које их прихвате, инсистирајући на јединству јурисдикције на једној територији.

Канон 1. Цариградског сабора из 879. највероватније има у виду клирике и мирјане који су одлазили предстојатељу друге Цркве да добију разрешење својих епитимија. Чак и уколико би овај канон говорио о јурисдикцији једног првојерарха над одређеним црквеним институцијама на територији другог првојерарха, опсег људства, имовине, и претендованих права у том случају ни на који начин не би могао да се поистовети са људством, имовином, и правима које је имала Руска загранична Црква као фактички, иако не и формално, аутокефална црквена структура на територији других помесних Цркава.

Пре анализе акта бр. 362 патријарха Тихона треба имати у виду да он као патријарх московски није имао канонски легитимитет да одобри стварање једне независне црквене структуре на територији других помесних Цркава. По свему судећи, овај указ говори о постојећим епархијама Московске патријаршије, било у Русији или у дијаспори, и не предвиђа настанак црквених структура каква је била Руска Црква у заграничју, са свим овлашћењима једне аутокефалне Цркве, укључујући и право на сопствену дијалоспору.

**III ТЕРИТОРИЈАЛНИ И НАЦИОНАЛНИ ПРИНЦИП
ОРГАНИЗАЦИЈЕ ЦРКВЕ У КОНТЕКСТУ ПРАВОСЛАВНЕ
ДИЈАСПОРЕ И ЕСТОНСКОГ ЦРКВЕНОГ ПИТАЊА**

1. Питање руског православног расејања у Северној Америци

1.1. Историјски контекст канонског проблема на северноамеричком континенту до 1970: православно јединство у вери и јурисдикциона разопштеност

Појава организованог присуства Православне Цркве на северноамеричком континенту повезана је са истраживањем архипелага између Азије и Северне Америке у 18. веку⁶⁴⁰ које је 1725. иницирао цар Петар Велики.⁶⁴¹ Послата од стране митрополита Гаврила санктпетербуршког група мисионара, већином монаха манастира Валаам на челу са архимандритом Јосифом Болотовим, стигла је на острво Кодијак 1794. Године, што се сматра почетком активног ширења православне вере на америчком континенту⁶⁴² и почетком Руске Цркве у Америци. У исто време то је био и последњи велики мисионарски подухват Руске Цркве у империјалној епохи.⁶⁴³

Након веома успешног развоја мисије Руска Црква је 1799. вођу мисије, игумана Јоасафа, хиротонисала за епископа Кодијака. У повратку из Русије на Аљаску Јоасаф је настрадао утопивши се у мору. Ипак, чињеница да је управо један Рус био први канонски постављени епископ на америчком тлу ће се обилато користити као аргумент у потоњим јурисдикционим расправама у другој половини 20. века.⁶⁴⁴ Две најзначајније личности у потоњој историји, не само руске мисије, већ и Православља у Северној Америци били су руски монах Герман (+1837; канонизован 1970) и Инокентије (у свету Јован) Венијаминов (+1879), епископ Камчатке, и Курилских и Алеутских Острва (1840), од 1868. и митрополит московски (канонизован 1978. као *просветитељ Алеута и апостол Америке*).⁶⁴⁵

Већ у раној фази руске мисије на Аљасци јасно је формулисан став да црквена организација и богослужење треба да узму у обзир културолошке карактеристике аутохтоног становништва, а не да буду средство руске империјалне кампање.⁶⁴⁶ У том циљу су Свето писмо и богослужбене књиге превођене на језик домородаца, док је епископ Инокентије написао прву граматику алеутског језика.⁶⁴⁷

Године 1858. основан је викаријат Руске Цркве са центром у граду Ситка на Аљасци. Продајом Аљаске Америци 1867. руска мисија се нашла ван оквира једне православне државе. Три године касније основана је посебна Епархија Алеутских Острва и Аљаске, чије је седиште 1872. премештено из Ситке у Сан Франциско. Године 1900. назив епархије је

⁶⁴⁰ Постоје документи који потврђују да су појединци примали православну веру и раније. Документован је случај аристократе из Вирџиније Филипа Лудвела III који се крстио у руској цркви у Лондону 1738, а затим су били крштени и његове ћерке и зет. Постојала је и грчка колонија Нова Смирна на Флориди коју је организовао британски предузетник Ендрју Турнбул 1768. Ова колонија није била дугог века: Alexei D. Krindatch and John H. Erickson, "Orthodox Churches in America", in *Eastern Christianity and politics in the twenty-first century*, ed. Lucian N. Leustean (London and New York: Routledge, 2014), 256.

⁶⁴¹ Thomas E. FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)* (Westport, CT: Greenwood Press, 1998), 13–15; Dimitry Grigorieff, "The Historical Background of Orthodoxy in America", *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 4.

⁶⁴² Треба нагласити да је и пре доласка мисионара положена основа за њихову делатност од стране побожних руских ловаца и трговаца из руских колонија: FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 16.

⁶⁴³ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 13.

⁶⁴⁴ Frank Harvey Bollich, "Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America" (Ph.D. thesis, Aquinas Institute of Theology, 1979), 43.

⁶⁴⁵ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 21; Grigorieff, "The Historical Background of Orthodoxy in America", 4–6.

⁶⁴⁶ Bollich, "Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America", 45–46.

⁶⁴⁷ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 18.

промењен у *Епархија Алеутских Острва и Северне Америке*,⁶⁴⁸ а 1905. седиште је премештено у Њујорк. Парохије су биле углавном мултиетничког карактера. Примера ради, у парохији у Сан Франциску било је и Руса, и Грка, и Срба, а богослужења су наизменично вршена на енглеском, грчком и црквенословенском. Врховну јурисдикцију над читавим северноамеричким подручјем имала је Руска Црква.⁶⁴⁹

До пред крај 19. века јурисдикција Руске Цркве у Северној Америци није оспоравана. Прво су грчке парохије довеле у питање руску јурисдикцију на северноамеричком континенту. Прва грчка парохија у Њу Орлеансу основана 1864. одржавала је само периодичне и лабаве везе са руским епископом који скоро није имао никакву власт над овом парохијом. За разлику од парохија са југозападне обале, грчке парохије на источној обали биле су готово искључиво етнички грчке. Највећу власт у овим парохијама је имао парохијски савет. Грчка њујоршка парохија Свете Тројице је основана 1892. Годину дана раније је упућена молба Синоду Грчке, а не Руске, Цркве да се пошаље свештеник. Због великог број Грка у Њујорку следеће, 1893, основана је нова парохија – Успењска – под старешинством архимандрита Калиника Тилвеиса, послатог из Цариградске патријаршије. Дакле, док је формално признавана власт епископа руске мисије у Северној Америци, свештеници су долазили из Атине, односно Цариграда, што показује да је од самог почетка у грчким њујоршким парохијама постојала извесна дуалност у управи и тенденција ка стварању од руске Цркве независне грчке црквене структуре.⁶⁵⁰

Како је грчка парохија Свете Тројице напредовала, постало је јасно да мора бити регистрована по америчким државним законима. Међутим, руска црквена мисија је већ била регистрована као *Грчка православна Црква*. Поред тога, амерички закон је захтевао да свака православна црквена организација буде одобрена од стране руског амбасадора у Вашингтону и од руског конзула у Њујорку. Из тог разлога су три представника грчке парохије Свете Тројице у Њујорку регистровани поменуто парохију на своје име 1903. користећи придев *хеленска* уместо *грчка* у називу.⁶⁵¹

О нетрпељивости која је постојала према руским црквеним властима у грчким њујоршким парохијама на почетку 20. века сведочи један инцидент након регистрације поменуте парохије Свете Тројице из 1904:

„Јасно је, ипак, да су до 1904. Грци били спремни да одбаце епископа Тихона (тадашњег епископа руске америчке епископије а потоњег патријарха руског, прим. прев.), који је основао своје седиште у Њујорку годину дана раније, као свог црквеног великодостојника. Догодио се један инцидент на Велики Петак 1904. Епископ Тихон, не знајући о приватној инкорпорацији, појавио се у цркви и објавио да је он њихов епископ. Када је био обавештен о приватној инкорпорацији, морао је да оде. Ово је очигледно поставило образац инкорпорације за већину грчких парохија како су таласи имиграната долазили из Европе раних 1900-их“⁶⁵²

Може се рећи да је, са неколицином изузетака и са мањим или већим ентузијазмом, до краја 19. века постојао консензус међу православним имигрантима у Северној Америци о признавању руских епископа као врховне црквене власти. Већ од последње деценије 19. века настају поделе на етничкој основи у црквеној организацији које су биле узроковане жељом за јачањем веза са матичним националним Црквама. Главни проблем у потоњем периоду биће

⁶⁴⁸ Податак из члана I *Уговора* потписаног између митрополита лењинградског и новгородског Никодима и архиепископа њујоршког Иринеја 31. марта 1970.: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁶⁴⁹ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 22; Constance J. Tarasar, ed., *Orthodox America 1794-1976* (Syosset, New York: Orthodox Church in America, Dept. of History and Archives, 1975), 32–39.

⁶⁵⁰ Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 38–42.

⁶⁵¹ Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 43.

⁶⁵² Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 43.

управо тензија између територијалног принципа јурисдикције и етничких православних заједница.⁶⁵³

У знак поштовања према националним осећањима не-руских православних хришћана у Северној Америци, Руска Црква је одобрила извесну црквену аутономију различитих националних групација. Године 1904. архиепископ Тихон је хиротонисао првог епископа не-руског порекла у Америци – Рафаила Хававинија.⁶⁵⁴ Иако је званично носио титулу епископа бруклинског, Рафаилова јурисдикција није била територијалног карактера, већ је била заснована на принципу *арапске мисије у Америци* у оквиру руске епархије, односно Рафаил је био епископ свих верника арапског порекла у Северној Америци, признајући као свог претпостављеног руског епископа Тихона.⁶⁵⁵

Постављање Рафаила Хававинија било је у складу са идејама о организацији Цркве у Америци које је заступао епископ Тихон и које је и изразио у свом одговору на позив Светог синода епархијским архијерејима да дају предлоге о темама за будући Сверуски помесни сабор. Потоњи патријарх московски је том приликом предложио да се руска⁶⁵⁶ Северноамеричка архиепископија претвори у егзархат Руске Цркве, на челу са руским архиепископом, а да свака од у Америци заступљених православних националности добије своју епископију. Те епископије би биле скоро самосталне, док би се ствари од значаја за читав Северноамерички егзархат решавале саборски, под председавањем руског архиепископа.⁶⁵⁷ Иако би се на овај начин очувало јединство јурисдикције у смислу да би,

⁶⁵³ Bollich, "Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America", 48, 54.

⁶⁵⁴ Paul D. Garrett, "The Life and Legacy of Bishop Raphael Hawaweeny", in *The First One Hundred Years: A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in North America*, ed. Georg S. Corey et al. (Englewood, New Jersey: Antakya Press, 1995), 16–17.

⁶⁵⁵ Bollich, "Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America", 53.

⁶⁵⁶ Северноамеричка архиепископија је званично била руска, међутим број имиграната из Руске империје није био велики. Већину америчких Руса су чинили Карпато-Руси из Аустроугарске. Они су у Америку дошли као унијати. Унијати су били православни чији су преци у 16. веку под притисцима пољских и хабзбуршких римокатоличких владара прихватили врховну власт римског папе, док су у богослужбеном и организационом поретку задржали православну форму. Када су дошли у Америку, локални римокатолички бискупи нису били вољни да им дозволе употребу источног обреда и националних језика у богослужењу. Такав приступ је иницирао велики повратак ових унијата у Православље, те је до 1917. око 167 унијатских општина примило православље и било интегрисано у руску америчку епископију: Krindatch and Erickson, "Orthodox Churches in America", 259–60.

⁶⁵⁷ Текст предлога епископа Тихона гласи: „А Северноамеричку епархију треба претворити у *егзархат* Руске Цркве у Северној Америци. Ствар је у томе што у њен састав не улазе само различите националности, већ и различите Православне Цркве које, при јединству вере, имају свака своје особености у канонском устројству, у богослужењу, у парохијском животу, и те особености су им драге и сасвим подношљиве с опште православне тачке гледишта. Због тога ми не сматрамо да имамо право да насрћемо на национални карактер овдашњих Цркава, напротив – старамо се да им га сачувамо, дајући им могућност да буду непосредно потчињени начелницима (црквених власти, прим. прев.) њихове националности. Тако, прошле године је овде сиријска Црква добила свог епископа (преосвештеног Рафаила Бруклинског), који се сматра другим викаром алеутског епархијског архијереја, али у својој области је скоро самосталан (такав је и преосвештени аљаскински (викар, прим. прев.)); српске парохије су сада потчињене непосредно особитом начелнику, који је још увек у чину архимандрита, али у блиској будућности може бити узведен у чин епископа. И овдашњи Грци желе да имају свог епископа, на чему напорно раде код Атинског синода. Укратко, у Северној Америци се може образовати читав егзархат православних националних Цркава са својим епископима, возглављен егзархом – руским архиепископом. У својој области сваки од њих би био самосталан, али би се опште ствари читаве Америчке Цркве решавале саборски под председништвом руског архиепископа. Кроз њега би се очувала веза Америчке Цркве са Сверуском Црквом и извесна зависност од ње; при чему не треба испуштати из вида ту околност да живот у новом свету у поређењу са старим има своје особености, које и овдашња Црква треба да има у виду, и због тога њој треба да буде дата већа аутономија (аутокефалност?) него другим руским митрополијама. У састав пројектованог Северноамеричког егзархата могу ући: 1) Архиепископија њујоршка, којој би биле потчињене руске цркве у Сједињеним Државама и Канади; 2) Епископија аљаскинска, која би обухватала цркве православних житеља Аљаске (Руса, Алеута, Индијаца, Ескимима); 3) Епископија бруклинска (сиријска); 4) Епископија чикашка (српска); 5) Епископија (?) грчка“: „Преосвященного Тихона, архиепископа Алеутского и Северо-Американского, от 24 ноября 1905 года: Суждения по вопросам, предположенным к рассмотрению на

суштински, јарархија само једне Цркве била присутна у Северној Америци, у предлогу о стварању националних епископија, које би се неминовно преклапале, видимо потискивање теолошких аргумената од стране друштвених фактора. Живот у Новом Свету носио је са собом одређене изазове на које се није могао наћи *готов* одговор у канонском предању Цркве. Ипак, овај план није остварен и Сирији ће бити једина нација која ће добити свог епископа пре распарчавања јерархијског јединства у Северној Америци након Првог светског рата.⁶⁵⁸

Јурисдикциона организација Цркве у Северној Америци се додатно компликује након завршетка Великог рата. У том периоду аутокефалне Цркве почињу да оснивају епископије на америчком тлу, које задржавају под својом јурисдикцијом. Најпре су православни Грци под руководством Атинског синода активно почели са негирањем руске јурисдикције у Северној Америци. Након што је 1917. власт у Грчкој преузео Елефтериос Венизелос, за председника Атинског синода је изабран Мелетије Метаксакис.⁶⁵⁹ Под његовим председатељством Синод Грчке Цркве је 4. августа 1918, непосредно пре него што је Метаксакис послат као синодски егзарх у Америку, одлучио да оснује грчку архиепископију у Америци. Пре свог повратка из Америке у Грчку, 29. октобра 1918. Мелетије је поставио епископа родостолског Александра као синодског представника у Америци. У свом извештају Светом Синоду Грчке Цркве о боравку у Америци, на седници од 13. јануара 1920. архиепископ Мелетије је рекао следеће:

„Током мог боравка у Америци, био сам обавештен о присуству руског епископа на америчком тлу без дозволе васељенског патријарха. Патријарашки Томос из 1908. упутио је на директно постављање грчког епископа у Америци.⁶⁶⁰ Ипак, у Америци сам сазнао да су већ деценију дипломатски притисци спречавали имплементацију патријарашког томоса. Након мог доласка чекао сам руског епископа да дође код мене; међутим, он није дошао. Да бих му дао прилику, послао сам му архимандрите Хризостома и Александра, а он је узвратио пославши једног архимандрита да ме посети. Онда сам схватио да је он очекивао да ја посетим њега, на тај начин га признајући као канонског епископа у Америци, под чијом јурисдикцијом треба бити Грчка Црква. Одржао сам конференцију за медије са грчким и енглеским новинама у којој сам цитирао православно учење у погледу земаља изван постојећих патријаршијских граница које канонско право ставља под јурисдикцију Васељенске патријаршије. На тај начин Црква у Америци је под канонским ауторитетом Васељенске патријаршије, и само његовим ауторитетом

Поместном Соборе всероссийской Церкви: 1. О разделении российской Церкви на митрополичьи округа“, в *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть 1*, 582.

⁶⁵⁸ У септембру 1905. архиепископ Тихон је произвео Севастијана Дабовића, Србина по рођењу, првог православног свештеника рођеног на америчком тлу, у чин архимандрита и именовао га за начелника српске православне мисије у Америци. У плану је била и хиротонија архимандрита Севастијана, али до ње није дошло: Garrett, “The Life and Legacy of Bishop Raphael Hawaweeney”, 17.

⁶⁵⁹ Мелетије (у свету Емануил; 21.9.1871 – 28.7.1935) Метаксакис био је предстојатељ Грчке православне Цркве (28.2.1918 – 16.11.1920), Цариградске патријаршије (25.11.1921 – 20.9.1923), и Александријске патријаршије (20.5.1926 – 28.7.1935). Као јерођакон Јерусалиму 1900. године завршава богословску школу Часног Крста и постаје секретар Јерусалимске патријаршије, док је 1902. назначен за члана Светог синода. Будући један од организатора побуне против јерусалимског патријарха Дамјана, 1909. по одлуци грчких власти морао је да напусти Јерусалим. Године 1910. постаје клирик Кипарске Цркве и 4. априла исте године бива хиротонисан за епископа китијског. На иницијативу председника грчке владе Е. Венизелоса по доласку на власт истог 1917. Мелетије добија грчко држављанство и 1918. постаје атински митрополит. Након што је Венизелос изгубио изборе 1920, под притиском нових власти, Мелетије бива принуђен да напусти Грчку, али наставља да се сматра канонским атинским митрополитом. Упркос протестима грчких грађанских и црквених власти бива изабран за цариградског патријарха 25.11.1921. Због нарушавања црквеног поретка атински црквени суд га у децембру 1921. рашчињава и доноси одлуку да буде доживотно интерниран у једном од грчких манастира. Ову одлуку нису признали ни Мелетије ни Цариградска патријаршија. Сматра се личношћу која је највише урадила за промовисање идеје о искључивој јурисдикцији Цариградске патријаршије над читавом дијаспором, али и идеје о проширеним јурисдикционим правима и других грчких патријараха, посебно Александријског: Павел Ермилов, „Мелетий“, в *Православная энциклопедия, том 44* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2016), 563–70.

⁶⁶⁰ Мисли се на томос којим је читава грчка дијаспора препуштена од стране Цариградске патријаршије Грчкој Цркви.

се могу одређена дела предузимати. Наше присуство у Америци је по дозволи датој од стране Васељенске патријаршије у Томосу из 1908, који нас чини једином канонском јурисдикцијом.⁶⁶¹

На основу ових речи архиепископа Мелетија можемо да закључимо да је стварање Грчке архиепископије за Северну и Јужну Америку било засновано на теорији о искључивом праву Цариградске патријаршије на јурисдикцију над целокупном православном дијаспором.

Мелетије Метаксакис је био приморан да напусти место председника Синода и саму Грчку када је његов блиски сарадник и пријатељ Елефтериос Венизелос изгубио на изборима 1920, односно када је у Грчкој поново на власт дошла партија монархиста. Из Грчке Мелетије долази у САД, где заједно са епископом Александром – у својству *архиепископа у егзилу* – ради на организацији грчких парохија. Грчки Синод, сада под председништвом архиепископа Теоклита кога је наследио Мелетије, разрешио је дужности епископа Александра. Међутим, он није прихватио одлуку Синода, и заједно са Мелетијем је наставио да ради на организацији парохија у Америци. Као нови синодски егзарх у Америку је послат митрополит Герман монемвасијски и лакедемонијски. Убрзо је у Америци настао раскол између Германових следбеника и присталица Мелетија и Александра. Међутим, Германова делатност је само продубила поделу и на крају је атински Синод био принуђен да га опозове 1923.⁶⁶²

Резултат делатности архиепископа Мелетија је било стварање Грчке православне архиепископије за Северну и Јужну Америку на Конгресу грчког клира и лаика у Њујорку 13–15. септембра 1921. Неколико дана касније, 19. септембра, архиепископија је регистрована по државним америчким законима. Непуна два месеца након оснивања архиепископије Мелетије бива изабран за патријарха цариградског. Једна од првих ствари које је урадио по доласку на цариградски патријаршијски трон била је да Грчку архиепископију у Америци стави под своју јурисдикцију. Под његовим председништвом, Свети синод Цариградске патријаршије је 1. марта 1922. укинуо одлуку из 1908. којом је јурисдикција над грчком дијаспором предата Грчкој Цркви. 17. маја 1922. издат је нови акт којим је формално основана Грчка архиепископија за Северну и Јужну Америку под јурисдикцијом Цариградске патријаршије и којим је епископ Александар изабран за првог архиепископа.⁶⁶³

Раскол је настао и у арапској православној заједници. Након смрти епископа бруклинског Рафаила 1915, Антиохијска патријаршија је послала његовог наследника епископа Ефтимија (Офијеш) у Америку. Међутим митрополит селевкијски Герман (Шехади), кога је раније епископ Рафаил примио да би прикупљао помоћ за своју епархију у Америци, самовољно је почео да окупља сиријске и либанске православне вернике око себе и да их одваја од руског епископа и проруски настројеног епископа Ефтимија. Због тога је 1922. антиохијски патријарх послао митрополита Герасима (Месара) као свог представника, који је 1924. хиротонисао Виктора (Абу-Асали) за првог архиепископа Антиохијске архиепископије у Америци. Тиме је још једном нарушен територијални принцип јурисдикције. Ситуација постаје још компликованија након смрти архиепископа Виктора

⁶⁶¹ Преведено према цитату из: Miltiades B. Efthimiou and George A. Christopoulos, eds., *History of the Greek Orthodox Church in America* (New York: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984), 38–40.

⁶⁶² FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 38; Efthimiou and Christopoulos, eds., *History of the Greek Orthodox Church in America*, 43–61. Германовим повлачењем са места егзарха раскол између венизелиста (републиканаца) и монархиста у грчкој заједници није залечен. Овај раскол ће бити превазиђен тек 1930-их година, за време док је грчки архиепископ у Америци био Атинагора Спиру (1930–1948, касније цариградски патријарх од 1948. до 1972.): FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 40–41.

⁶⁶³ Bollich, "Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America", 58–61; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 39–40; Alexander Kitroeff, *The Greek Orthodox Church in America: A Modern History* (Ithaca: Northern Illinois University Press, an imprint of Cornell University Press, 2020), Chapter 2: Americanization and the Immigrant Church in the 1920s, pdf.

1934. Изасланик антиохијског патријарха је 19. априла 1936. хиротонисао Антонија (Башир) у Њујорку за Викторовог наследника, поглавара америчке архиепископије Антиохијске патријаршије, док је једна група сиријских епископа, незадовољна овим избором, заједно са епископом Леонтијем из Руске северноамеричке митрополије (потоњи митрополит исте) истог дана хиротонисала Самуила (Давид) у Толеду за архиепископа исте архиепископије. Њујоршка и Толедска архиепископија антиохијске патријаршије ће постојати паралелно све до успостављања уједињене Антиохијске архиепископије у Северној Америци 1975.⁶⁶⁴

Након тога, по примеру Царгирадске и Антиохијске патријаршије, и друге Цркве – Српска⁶⁶⁵ (1921), Румунска (1930), Албанска (1932) и Бугарска (1938) су основале своје епископије у Америци.⁶⁶⁶

Убрзо настају поделе и у руској јурисдикцији. Револуција 1917. и победа бољшевика означиле су крај финансијске подршке коју је руска архиепископија добијала од империјалног режима. Слабљење веза са Московском патријаршијом и нередовно стање у самој патријаршији изазвано интернацијом патријарха Тихона и прогоном Цркве створили су погодно тло за раскол у руској архиепископији у Америци.⁶⁶⁷

Поглавар америчке руске архиепископије Евдоким (Мешерски), који је након Сабора 1917–1918. остао у Русији, прешао је у расколничку Живу Цркву 1922. За његовог наследника на трону америчке архиепископије изабран је на Кливлендском сабору у фебруару 1919. епископ Александар (Немоловски). Епископ Александар је убрзо (7. јуна 1921) напустио овај положај због немогућности да се избори са нагомиланим финансијским проблемима архиепископије. Трећи сабор Руске православне архиепископије у Питсбургу у новембру 1922. изабрао је за *митрополита све Америке и Канаде* у Америку избеглог митрополита Платона Рождественског, који је већ био архиепископ амерички у периоду од 1907. до 1914.⁶⁶⁸

Будући да писмена потврда патријарха Тихона о Платоновом постављењу није стигла у Америку до септембра 1923,⁶⁶⁹ већ се веровало да је такву потврду патријарх дао усмено једном представнику Руске северноамеричке митрополије (у даљем тексту Митрополија) који је био у Москви 1922, створила се јака Платонова опозиција у лику епископа питсбурског Стефана (Дзубаја), који је око себе окупио око шездесет карпато-руских парохија. Поред тога, Платонов ауторитет су подривали и представници „Живе Цркве“ који су 1926, успели да на суду добију управу над црквом Светог Николе у Њујорку. Коначно је патријарх руски Тихон сменио митрополита Платона својим актом од 3/16. јануара 1924.⁶⁷⁰ због активности које су протумачене као антисовјетске.⁶⁷¹

⁶⁶⁴ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 47; Antony Gabriel, “A Retrospective: One Hundred Years of Antiochian Orthodoxy in North America”, in *The First One Hundred Years: A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in North America*, ed. Georg S. Corey et al. (Englewood, New Jersey: Antakya Press, 1995), 249–76.

⁶⁶⁵ Дванаест српских парохија је 1913. одлучило да напусти руску јурисдикцију и да пређе под јурисдикцију београдског митрополита. Међутим, из Београда није одговорено на ову молбу и то питање ће се поново покренути тек после Првог светског рата: Krindatch and Erickson, “Orthodox Churches in America”, 260.

⁶⁶⁶ Krindatch and Erickson, “Orthodox Churches in America”, 263; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 48.

⁶⁶⁷ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 42–43.

⁶⁶⁸ Bollich, “Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America”, 64; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 41–43; Seraphim Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America* (New York: Saint Boris and Gleb Press, 1973), 29–30.

⁶⁶⁹ *Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Кн. 2.* (Москва: РОССПЭН, 1998), 451–52.

⁶⁷⁰ Губонин (ур.), *Акты Святейшего Тихона*, 309.

⁶⁷¹ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 43–44.

Након ових догађаја, на Свеамеричком сабору у Детроиту у марту и априлу 1924. проглашена је привремена аутономија Митрополије⁶⁷² под руководством митрополита Платона, а на основу акта патријарха Тихона бр. 362, у нади да је такво решење најцелисходније у ситуацији када нормална комуникација са Московском патријаршијом није могућа и када је у току била борба против пропаганде Живе Цркве.⁶⁷³ Овај догађај ће ~~бити~~ бити почетак конфликта Митрополије и са Руском заграничном Црквом.⁶⁷⁴

Након што је митрополит Платон одбио да призна власт заграничног Синода над читавом руском дијаспором, признавши му само морални, али не и канонски значај,⁶⁷⁵ и након што је подржао стварање *Америчке Православне Католичанске Цркве* (о чему ће бити више речи даље у раду), 1927. године Руска загранична Црква је суспендовала митрополита Платона основавши сопствену епархију у Америци на челу са епископом Аполинаријем (Кошевојевим), додајући већ прилично конфузној канонској ситуацији још једну нову паралелну јурисдикцију.⁶⁷⁶

Након погоршања односа са Руском заграничном Црквом и са Цариградском патријаршијом због оснивања *Америчке Православне Католичанске Цркве*, митрополит Платон је био принуђен да се обрати Московској патријаршији. Међутим, будући да је Митрополији припадао велики број верника који нису имали никакав однос према Совјетском Савезу, те да је и сам митрополит Платон био антикомунистички настројен, вешто је избегавао да потпише, из Москве захтевано, обећање да неће критиковати совјетски режим – што је иначе разумевано као захтев за лојалношћу комунистичком режиму.⁶⁷⁷ Коначно је 16. августа 1933. Московска патријаршија ставила митрополита Платона под забрану и објавила Митрополију расколничком организацијом, док је 22. новембра успостављен Московски патријаршијски егзархат у Америци под руководством митрополита Венијамина (Федченкова).⁶⁷⁸ Као одговор митрополит Платон је 11. септембра још једном објавио аутономију Митрополије, што је потврдио и митрополијски Кливлендски сабор у новембру наредне године.⁶⁷⁹

У потоњем периоду интензивира се полемика око тога ко има право јурисдикције над Руском Црквом у Северној Америци. Разлике у погледима на ово питање су биле повезане са различитим тумачењима канонске легитимности Московске патријаршије изазвани њеним контактима са большевичким режимом. Они монархистички настројени сматрали су да епархија треба да признаје врховну власт карловачког Синода. Они који су сматрали да Московска патријаршија и даље има канонски легитимитет и да њене одлуке немају политичку мотивацију наставили су да сматрају московског патријарха као свог поглавара,

⁶⁷² Текст саборске одлуке у: Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, A126.

⁶⁷³ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America)* 7), 44–45; Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 30–31.

⁶⁷⁴ Кострюков, „К истории разделения между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г.“, 47.

⁶⁷⁵ *Послание к Североамериканской пастве Русской Зарубежной Церкви от Архиерейского собора Русской Православной Церкви Заграницей от 24 мая 1931 г.*, ГАРФ Ф. 6343 Оп. 1 Д.252 б. ЛЛ.111–112.

⁶⁷⁶ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America)* 7), 45, 54; Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 32; V. Sh., “The Historical Road of the Orthodox Church in America“, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 171.

⁶⁷⁷ О одлагању давања тог обећања видети документ: „Временному Эгзарху Московской Патриархии в Америке Управляющему Русской Северо-Американской Православной епархией, Преосвященному архиепископу Вениамину, боголюбивым клирикам и мирянам, устоявшим в вере и послушании Святой Церкви“, *Журнал Московской патриархии* 16–17 (1933): 175–76.

⁶⁷⁸ „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 22 ноября 1933 года“, *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1933): 200–01.

⁶⁷⁹ Кострюков, „К истории разделения между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г.“, 49–59; Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 43–44; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America)* 7), 46.

касније његовог мјестобљуститеља, а потом и патријаршијског егзарха у Америци митрополита Венијамина.⁶⁸⁰

Овај историјски пресек развоја православне црквене организације на северноамеричком континенту показује да је средином 20. века (не)канонско стање у Северној Америци било такво да је вапило за уређењем. До 1940. постојало је десетак православних етничких јурисдикција подређених скоро истоветном броју националних Цркава, али са веома slabим везама међусобно.⁶⁸¹

1.2. Аутокефалија као решење

Први покушај да се реши новонастало нерегуларно стање у америчком Православљу стварањем јединствене Америчке Православне Цркве начињен је 1927. на иницијативу епископа бруклинског Руске митрополије Ефимија (Офијеш). Иако је њено оснивање подржано од већине Ефимијевог клира, иницијално и од руског митрополита Платона и сабора руских епископа у Северној Америци, структура под званичним називом *Света источна православна католичанска и апостолска Црква у Северној Америци* – или *Америчка православна католичанска Црква* у званичној скраћеној форми – била је кратког века. Стварање ове црквене структуре само је додатно закомпликовало еклисиолошку ситуацију у Америци јер је паралелно са њом наставила да постоји и Митрополија која је иницијално стварање и признала јој „право над свим православним католичанским хришћанима источних Цркава и обреда који пребивају у Сједињеним Државама или их посећују, и Аљаску и друге територије Сједињених Држава, у Канади, Мексику, и у свој Северној Америци“.⁶⁸²

Став митрополита Платона према новој црквеној структури ће се променити због изразито негативног односа који су њени клирици јеромонах Борис (Бурден) и свештеник Михаил (Гелсингер) изражавали према Епископалној протестантској цркви чија је финансијска помоћ одржавала Митрополију у том за њу веома тешком времену.⁶⁸³ Поред тога, ниједна аутокефална Црква није признала новоосновану структуру, штавише цариградски патријарх Василије III је 1. децембра 1928. изричито осудио покушај стварања аутокефалне Цркве у Америци.⁶⁸⁴ После почетака који су пружали пуно разлога за оптимизам – у прве четири године постојања хиротонисано је четири нова епископа *Америчке православне католичанске Цркве* (два Сиријца, један Украјинац, и један рођени Американец) – ова црквена организација се суочила са финансијским потешкоћама, и у вези са тим са недостатком клирика. Ауторитет њеног епископа Ефимија је непоправљиво уздрман када се 1933. оженио, због чега је био рашчињен од Московске патријаршије.⁶⁸⁵ Већ у лето 1933. Америчка Православна Католичанска Црква имала је само шест парохија, док следеће 1934. умире њен последњи епископ Софроније (Башира).⁶⁸⁶ Међутим, сама идеја стварања јединствене Америчке Православне Цркве неће нестати.

Други покушај уједињења православних на северноамеричком континенту представља стварање *Федерације православних грчких католичанских примарних*

⁶⁸⁰ Bollich, “Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America”, 65–72.

⁶⁸¹ Krindatch and Erickson, “Orthodox Churches in America”, 262.

⁶⁸² Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 36–37.

⁶⁸³ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 37–38.

⁶⁸⁴ Кострюков, „К истории разделения между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г.“, 48.

⁶⁸⁵ „О вступлении в брак архиепископа Бруклинского, викария Северо-Американской епархии“, *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1933): 202–04.

⁶⁸⁶ Детаљнију историју настанка, и нестанка, Америчке Православне Католичанске Цркве видети у: Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 32–42; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 49–50.

јурисдикција у Америци 1943. Иницијатива за стварање федерације свих Цркава које су у јурисдикционом јединству са својим матичним Црквама – грчке, руског егзархата, антиохијске и српске, као и украјинске и карпато-руске епископије које су биле у јединству са Цариградском патријаршијом⁶⁸⁷ – настала је из жеље православних клирика да им се омогући изузеће од служења војног рока у америчкој војсци. Ову привилегију су већ имали верски службеници Римокатоличке цркве и протестантских цркава, као и јеврејске заједнице. Православни клирици поменутих Цркава су у овом погледу сматрани као и остали амерички грађани, будући да нису били службеници регистрованих верских организација. Иницијативу је покренуо свештеник антиохијске јурисдикције Михаил Гелсингер уз помоћ сиријског архиепископа бруклинског Антонија. Уз помоћ грчког адвоката Џорџа Е. Филиса израђен је нацрт закона који је држава Њујорк одобрила у марту 1943. После обећавајућег почетка, када је чак било у плану оснивање семинарије у оквиру Федерације, у којој би се предавало искључиво на енглеском, настала су неслагања у самој администрацији Федерације. Српски епископ Дионисије је напустио Федерацију у раној фази њеног развоја, између осталог и због неслагања са архиепископом Атинагором, који је 2. октобра 1943. изабран за председавајућег. Главни разлог је био канцелар Џорџ Филипс, који је поред тога што је био члан Православне Цркве, заузимао одређене функције и у Епископалној заједници. Након што је у више наврата упутио критике канцелару због његове „двоструке припадности“, Венијамин, руски патријаршијски егзарх за Северну Америку, у октобру 1944. објавио је да се његов егзархат повлачи из Федерације. Будући да су након повлачења Руског егзархата чланови Федерације остале само грчке и сиријске парохије, Федерација престаје да *de facto* постоји ране 1945.⁶⁸⁸

Архимандрит Серафим Суренси један од главних разлога за крах пројекта аутокефалне Америчке Цркве почетком 30-их година 20. века види у неспремности православних да у својој гетоизираној реалности етничких јурисдикција прихвате идеју једне јединствене и самосталне америчке Цркве.⁶⁸⁹ Међутим, временом ће православна свест постати пријемчивија за ову идеју, нарочито због тога што ће се након Другог светског рата у северноамеричком Православљу појавити један феномен изазван неминовним променама на социолошком плану. Друга, или чак трећа генерација имиграната је била образована у америчком школском систему, са енглеским језиком као матерњим, и самим тим мање од својих предака заинтересована за симбиозу Православља и националности. Нове генерације православних почињу да трагају за заједничким *православним идентитетом*, који није био уско повезан са националним идентитетом.⁶⁹⁰ У таквом менталитетском амбијенту идеја јединствене аутокефалне америчке Цркве добија све више присталица.

Поред тога, реалност десетак паралелних националних јурисдикција на истој територији изгледала је нерегуларно са теолошке тачке гледишта, будући, наизглед, у директној супротности са одредбама 8. канона Првог васељенског сабора.⁶⁹¹ Управо ће на овом аспекту 60-их и 70-их година 20. века инсистирати плејада руских богослова, професора Световладимировске академије у Њујорку.⁶⁹²

⁶⁸⁷ На инсистирање московског егзарха Венијамина Федченкова, руска Северноамеричка митрополија није била члан федерације због раскола са Московском патријаршијом: FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 60.

⁶⁸⁸ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 47–52; Dellas Oliver Herbel, “The Americanization of Orthodox Christians’ Promotion of Religious Freedom”, *Canadian-American Slavic Studies* 53 (2019): 347–51.

⁶⁸⁹ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 33–34.

⁶⁹⁰ Krindatch and Erickson, “Orthodox Churches in America”, 264.

⁶⁹¹ Meyendorff, “One Bishop in One Church”, 54–62.

⁶⁹² Serge S. Verkhovskoy, “The unity of the Orthodox Church in America”, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 101–13; John Meyendorff, „Ecclesiastical Organization in the Hirstory of Orthodoxy“, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 4, no. 1 (1960): 2–22; John Meyendorff, “One Bishop in One Church”, *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 54–62; Alexander Schmemmann, “Problems of Orthodoxy in America: The Canonical

Значајан корак ка остварењу идеје православног јединства у Северној Америци представљало је оснивање *Сталне конференције канонских православних епископа Америке* 1960, познатије под скраћеницом СКОБА (SCOBA – Standing conference of Canonical Orthodox Bishops in America).⁶⁹³ Под председништвом грчког архиепископа Јакова (Кукузис) ова конференција је имала консултативни карактер и представљала је платформу за размену мишљења и сарадњу православних у области образовања, војног свештенства, и православно-инославног дијалога. Током 60-их година 20. века у оквиру СКОБА-е су изношени различити предлози о томе како би се могла превазићи канонски нерегуларна ситуација у Америци.⁶⁹⁴

Међу члановима СКОБА-е постојала су различита мишљења о овом питању. Већ 1963. представник Московског патријаршијског егзархата у Америци архиепископ Јован је изнео предлог о стварању „једне помесне, националне, аутокефалне Православне Цркве у Америци“.⁶⁹⁵ Као једна од опција у јануару 1965. предложено је да се СКОБА преобразује у институцију са канонским овлашћењима једног црквеног синода, чији би председник био егзарх цариградског патријарха.⁶⁹⁶ У том циљу су, након што је предлог усвојен већином гласова на мартовској седници, чланови СКОБА-е упутили молбу предстојатељима аутокефалних помесних Цркава за признање оваквог статуса СКОБА-е, а истовремено и цариградском патријарху молбу да се питање америчке аутокефалије стави на дневни ред Свеправославне конференције на острву Родос.⁶⁹⁷ Међутим, одговори који су пристизали у наредне две године нису уливали велику наду јер је постало јасно да не постоји консензус по овом питању међу помесним Православним Црквама.⁶⁹⁸ Руска Митрополија је 1966. сама покушала да код цариградског патријарха издејствује помоћ при решавању питања аутокефалије Цркве у Америци. Одговор патријарха Атинагоре делегацији Митрополије је био: „Ви сте Руси, идите својој мајци Цркви, јер нико не може решити ваш проблем осим Руске Цркве“.⁶⁹⁹

У потоњим годинама као једна од идеја истицано је и стварање једне аутономне Цркве под јурисдикцијом цариградског патријарха.⁷⁰⁰ Овај предлог био је одбијен од представника Московског егзархата, као и Српске и Бугарске Цркве.⁷⁰¹ Уместо потчињавања

Problem” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly* 8, no. 2 (1964): 67–85; Alexander Schmemmann, „A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 3–27, у преводу на српски: Александар Шмеман, „У трагању за коријењем америчке буре“, превод са руског јеромонаха др Амфилохија радовића, *Толошки погледи* 7, бр. 4 (1974): 236–58; John Meyendorff, „Catholicity and the Church: An Introduction“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 17, no. 1–2 (1973): 5–18, српски превод: Јован Мајендорф, „Католичанскост Цркве“, у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 73–89; John Meyendorff, „Eucharistic Ecclesiology and the Structures of the Church“, in *The New Valamo Consultation* (Geneva: World Council of Churches, 1977), 61–63.

⁶⁹³ На првом састанку СКОБА-е биле су присутни представници следећих црквених организација: Албанска епископија (под Цариградском патријаршијом), Карпато-руска епископија (под Цариградском патријаршијом), Бугарска епископија (није била у јединству са Бугарском патријаршијом), Грчка архиепископија, Румунска епископија, Српска епископија, Руска митрополија (није била у јединству са Московском патријаршијом), Руски патријаршијски егзархат, Украјинска епископија (под Цариградском патријаршијом), Украјинска аутокефална епископија (без канонског јединства), Сиријска архиепископија Њујорка: Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 61.

⁶⁹⁴ Krindatch and Erickson, „Orthodox Churches in America“, 265; Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 242–43.

⁶⁹⁵ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 65.

⁶⁹⁶ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 97; „Report of the Ad Hoc Commission on Unity“, in Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, A149–50.

⁶⁹⁷ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 67.

⁶⁹⁸ FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 97–98.

⁶⁹⁹ Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 263.

⁷⁰⁰ „Report: Commission on Orthodox Unity“, *Diakonia* 4, no. 3 (1969): 285–88.

⁷⁰¹ Alexander Bogolepov, „The Historical Road of the American Metropolia“, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 163.

Православне Цркве у Америци цариградском патријарху, представници руског патријаршијског егзархата су се залагали за стварање једне аутокефалне Америчке Цркве.⁷⁰²

Чланице СКОБА-е нису одустајали од покушаја да се америчко јурисдикционо питање саборски реши на свеправославном нивоу. У том циљу СКОБА је 1968. намеравала да пошаље своје представнике и на Свеправославну конференцију у Женеви, међутим, пошто питање њене евентуалне аутокефалије није стављено на дневни ред женевске конференције, делегација није послата.⁷⁰³ У мају 1970. председник СКОБА-е архиепископ Јаков је упутио два писма предстојатељима аутокефалних Цркава са молбом да се питање америчке аутокефалије реши на нивоу свеправославног сабора,⁷⁰⁴ међутим само су Цариградска, Антиохијска, и Московска патријаршија одговориле на писмо.⁷⁰⁵

Након ових неуспелих покушаја да се америчко црквено питање реши на свеправославном нивоу, представници Митрополије су коначно одлучили да се обрате московском патријарху Алексеју, који је 10. априла 1970. издао томос о успостављању аутокефалне Православне Цркве у Америци.⁷⁰⁶ Велике протесте представника Руске заграничне Цркве је изазвало то што су према овом томосу све канадске парохије, као и поједине у Сједињеним Америчким Државама, остале у јурисдикцији Московске патријаршије.⁷⁰⁷

Овај догађај ће додатно продубити разлике у приступу територијалном и националном принципу међу различитим руским јурисдикцијама.

1.2.1. Став Руске заграничне Цркве

Московска патријаршија је митрополита Платона ставила под забрану 1933.⁷⁰⁸ На конференцији у Београду 1935. под председништвом српског патријарха Варнаве, која је била сазвана у циљу регулисања управе Руске Цркве у заграничју, поглавар Руске северноамеричке митрополије Теофил (Пашковски) је прихватио да се његова митрополија прикључи Руској заграничној Цркви као њен аутономни део. У том статусу је остала све до Кливлендског сабора 1946. На Кливлендском сабору преовладала је струја која се залагала за јединство са Московском патријаршијом са коначним циљем добијања од исте, као мајке Цркве, аутокефалије за Православну Цркву у Америци. Уз то је саборском резолуцијом предвиђена аутономија све докле се са Московском патријаршијом не договоре услови присаједињења, тако да је митрополија наставила да постоји фактички као самостална црквена организација. Као одговор на ово у марту наредне 1947. Руска загранична Црква је

⁷⁰² „Orthodox Unity in America: Paper to the Standing Conference of Orthodox Bishops Submitted by the Patriarchal Exarchate in North and South America of the Russian Orthodox Church“, *Diakonia* 4, no. 3 (1969): 289–90.

⁷⁰³ Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 72–73; Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 243.

⁷⁰⁴ Текст оба писма у: Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, A152–54.

⁷⁰⁵ Bollich, “Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America”, 86–87; Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 75–76.

⁷⁰⁶ Аутокефалију Православне Цркве у Америци су признале Бугарска, Грузијска, Чехословачка и Албанска Црква; Румунска Црква се није изјашњавала, док је Српска Црква заузела неутралан став и апеловала да се проблем реши између Цариградске и Московске патријаршије. Остале патријаршије су зазеле негативан став према аутокефалији: Krindatch and Erickson, “Orthodox Churches in America”, 266; Писма патријарха српског Германа патријарху цариградском Атинагори и московском Пимену: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷⁰⁷ “Tomos of Alexis, by the Mercy of God Patriarch of Moscow and All-Russia“, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 191.

⁷⁰⁸ „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 16 августа 1933 года“, *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1934): 197–99.

обновила своје епархије у Америци.⁷⁰⁹ На тај начин су у Сједињеним Америчким Државама настале три руске јурисдикције: независна Северноамеричка руска митрополија под митрополитом Теофилом (Пашковским), Московски патријаршијски егзархат и северноамеричка епархија Руске заграничне Цркве под архиепископом Виталијем.

За Руску заграничну Цркву главно питање у контексту црквене кризе у Америци⁷¹⁰ било је питање ауторитета над руском северноамеричком митрополијом. Постојање многобројних паралелних јурисдикција се уклапало у националну еклисиолошку визију ове руске имигрантске црквене структуре, те по себи није представљало канонску аномалију. Међутим, разлог за протест изазвало је обраћање Московској патријаршији и потом издавање томоса о аутокефалији од исте, јер је Руска загранична Црква сматрала Московску патријаршију лишеном сваког канонског легитимитета због њених блиских односа са комунистичким режимом у СССР-у, док је себе сматрала истинитом мајком Црквом Митрополије.⁷¹¹ Сходно томе, оно што су представници Митрополије и Московске патријаршије видели као покушај регулисања канонске аномалије, представници Руске заграничне Цркве су сматрали издајом истините и страдајуће Руске Цркве.⁷¹² Протести упућени од стране представника Руске заграничне Цркве додатно расветљавају званичан став ове црквене структуре о начелима црквеног јединства и црквене организације.

Већина ових протеста објављена је у четворомесечнику *Диакониа (Diakonia)* у издању Центра за источне црквене студије *Јован XXIII* Фордхамског универзитета, као и у двомесечнику *Православна реч (The Orthodox Word)* у издању братства Светог Германа Аљаскинског у Калифорнији.

Загранични Синод је у свом *Појашњењу* – суштински протесту – од 6/19. јуна 1969, поводом идеје о аутокефалији Америчке православне Цркве, истакао да „американизација“ парохија повлачи за собом не само увођење енглеског језика у богослужење, већ и неправославне утицаје америчког друштва, од којих православне америчке епархије чува надзор националних мајки Цркви.⁷¹³ Дакле, и након скоро 180 година организованог постојања на америчком континенту, Америчка Црква нема способност да се самостално одупре инославним утицајима, а њено посезање за аутокефалијом је израз потребе да се легализује и учврсти њен канонски нејасан положај – од 1946. Митрополија је била ван јурисдикције заграничног Синода, а од 1947. у расколу са Московском патријаршијом.⁷¹⁴

У својој резолуцији од 18/31. децембра 1969. епископи чланови руског заграничног Синода истакли су, најпре, да Московска патријаршија није истинска Руска Црква и сваки њен акт, па и давање аутокефалије, нема никакву канонску вредност. Позивање на мишљење архиепископа Тихона о будућности Цркве у Америци, које је он изразио 1904, није умесно, јер је изнесено у сасвим другачијим околностима. У време док је Тихон био архиепископ амерички друге националне Цркве нису имале епархије у Америци под својом јурисдикцијом. Нити је Тихон могао бити против тога, јер је касније као патријарх дао

⁷⁰⁹ Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.*, 181–97; Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, 45–46.

⁷¹⁰ Седиште Руске заграничне Цркве је 1950. премештено у Њујорк, услед успостављања комунистичких режима у Источној Европи и на Балкану и нових миграција многобројне пастве у САД. Руска загранична Црква није била члан СКОБА-е због тога што је егзарх Московске патријаршије био члан исте: Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.*, 180–81; George Grabbe, “An Answer to Archbishop John and Fr. Joseph Pishtey”, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 168; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America)* 7), 93.

⁷¹¹ Bollich, “Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America”, 126; “Resolution of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia”, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 149.

⁷¹² Sh., “The Historical Road of the Orthodox Church in America”, 175.

⁷¹³ “A Clarification by the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia Concerning the Question of an Autocephalous American Orthodox Church”, *The Orthodox Word* 5, no. 6(29) (Nov-Dec. 1969): 226.

⁷¹⁴ “A Clarification by the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia Concerning the Question of an Autocephalous American Orthodox Church”, 227–32.

одобрење да се оснује српска епархија под јурисдикцијом Српске православне Цркве. Дакле, у Северној Америци, према схватању Руске заграничне Цркве, није у питању „канонски“ и „јурисдикциони хаос“, не постоји канонска аномалија, већ практиковање канонског права сваке помесне Православне Цркве да руководи сопственом мисијом.⁷¹⁵

У једном извештају из канцеларије истог Синода од 16/29. априла 1970. проблематизује се нецеловитост јурисдикције новоуспостављене аутокефалне Цркве услед чињенице да Московска патријаршија задржава под својом јурисдикцијом одређени број парохија, као и због чињеница да друге помесне Цркве настављају да руководе својим епархијама у Америци не признајући аутокефалност Православне Цркве у Америци. На основу канона који захтевају да сви клирици на територији једне аутокефалне Цркве морају спомињати име њеног првојерарха на богослужењима и без одобрења дотичне Цркве не могу чинити никаква црквена дела (Ап. к. 14, III Вас. 8, Халк. 20, Анк. 13) овакво уређење се карактерише као неканонско, док само постојање паралелних јурисдикција то није. Мајка Црква може дати аутокефалију својој ћерки-Цркви, али само уколико је њена ћерка-Црква једина православна структура на одређеној територији.⁷¹⁶ У Америци то није случај. Већ 50 година различите помесне Цркве су имале своје епархије у Америци, док је по канонима (17. Халк.) рок за проблематизовање јурисдикције једног епископа над одређеном територијом 30 година.⁷¹⁷ Због тих чињеница инсистирало се на томе да аутокефалија Америчке Цркве само продубљује поделе, а не доприноси решавању кризе.⁷¹⁸

Један од најгласнијих противника аутокефалне Америчке православне Цркве био је, тада презвитер, Георгије Грабе. Грабеов аргумент био је да је Америка мисионарска територија на којој различите помесне Цркве имају своје епархије. Таква ситуација јесте преседан, али је реалност, и дати само једној од тих епархија аутокефалију која подразумева јурисдикцију над читавом територијом Северне Америке на којој постоје друге епархије подређене другим помесним Црквама јесте канонска аномалија.⁷¹⁹

Након издавања томоса о аутокефалији презвитер Георгије Грабе је извршио анализу тог документа у којој је фактички поновио аргументе заграничног Синода из резолуције од 18/31. децембра 1969. Пре свега, отац Грабе је сматрао да аутокефалија не представља испуњење замисли патријарха Тихона о уређењу Цркве у Америци из 1904. Иако се тада залагао за стварање аутокефалне Цркве која би се састојала из националних епархија, мишљење патријарха Тихона се касније променило, те већ 1922. он даје сагласност да Антиохијска патријаршија организује епархију под сопственом јурисдикцијом у Америци, те да је такву организацију патријарх Тихон окарактерисао као „природно“ стање. Дакле, није истина индикација у томосу да је Руска Црква увек „са тугом“ гледала на јурисдикциони плурализам у Америци. Док је као један од главних разлога за издавање томоса наведено регулисање неканонске ситуације са паралелним јурисдикцијама, велики део је управо посвећен нарушавању територијалног принципа задржавањем преко 40 парохија под јурисдикцијом Московског патријархата.⁷²⁰ На тај начин новооснована аутокефална Црква је

⁷¹⁵ “Resolution of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia”, 149–51.

⁷¹⁶ Исти аргумент је понављан и касније. Пример је писмо првојерарха Руске заграничне Цркве митрополита Филарета (Вознесењског) из октобра 1970: „A Final Appeal of Metropolitan Philaret to the Sobor of Bishops, Clergy and Laymen of the American Metropolia“, *The Orthodox Word* 6, no. 4–5(33–34) (Jul-Oct. 1970): 215.

⁷¹⁷ “From the Chancery of the Bishops` Synod of the Russian Orthodox Church Abroad”, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 198–200.

⁷¹⁸ “‘Autocephaly` Accomplished’”, *The Orthodox Word* 6, no. 2(31) (Mar-Apr. 1970): 102–07.

⁷¹⁹ George Grabbe, “The Canonical and General Meaning of the Agreement between the Moscow Patriarchate and the American Metropolia in regard to the Autocephaly of the Latter”, *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 267; Исти аргумент је користио и анонимни аутор иницијала „V. Sh.“ у V. Sh., “Protest Against an Autocephalous Church”, *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 272.

⁷²⁰ У свом допису Светом Архијерејском Синоду Српске православне Цркве српски епископи у Америци формулисали су своју несагласност са проглашењем аутокефалије Православне Цркве у Америци на следећи

лишена једног од фундамената аутокефалије – ексклузивности јурисдикције на одређеној територији, а паралелност јурисдикција је суштински подржана.⁷²¹

Иако аргумент да се не може оснивати аутокефална Црква без консензуса постојећих јурисдикција у Северној Америци није био без основа, не може се рећи да је Руска загранична Црква била доследна јер је више од двадесет година она постојала фактички аутокефално на територији друге помесне Цркве – Српске, без сагласности Московске патријаршије, канонске мајке Цркве. Исто тако се може дискутовати о „каноничности“ задржавања под јурисдикцијом Московске патријаршије одређеног броја парохија на територији новоуспостављене аутокефалне Цркве Међутим, чињеница је да је постојање паралелних јурисдикција било званична идеологија Руске заграничне Цркве, камен темељац њеног постојања ван Русије.

1.2.2. Став Московске патријаршије и Руске америчке митрополије

На Кливлендском митрополијском сабору 26–29. новембра 1946. Митрополија је објавила да иступа из јурисдикције Руског заграничног Синода и да ће убудуће радити на обнови јединства са Московском патријаршијом под условом признања њене апсолутне аутономије од стране Московске патријаршије. Поред начелног става израженог на Кливлендском сабору да Митрополија своју будућност види у јединству са Московском патријаршијом, на практичном плану задржан је *status quo*. Уредба о помињању патријарха Алексеја на богослужењима није донета, те се то остављало на слободу парохијама, а митрополит Теофил (Пашковски), предстојатељ Митрополије, наставио је да у својим беседама износи критике на рачун совјетских власти. Епископат, клир и верници су били дубоко подељени у погледу питања поновног јединства са Патријаршијом.⁷²² У појединим парохијама су као знак подршке јединству, али и као израз просовјетског настројења, качене совјетске црвене заставе. Сам митрополит Теофил је четири месеца избегавао да прими делегацију Патријаршије предвођену митрополитом Григоријем (Чуковом) која је дошла средином јула 1947. у Америку. Након повратка делегације, у децембру 1947. године, Московска патријаршија донела је одлуку да забрана стављена 1935. на митрополита Теофила остане на снази. Раскол ће трајати до 1970. године када Митрополија, тада као Православна Црква у Америци, добија аутокефалију од Московске патријаршије.⁷²³

Анализа докумената који се тичу аутокефалије Православне Цркве у Америци пројављује радикалну промену у ставу Московске патријаршије према националном принципу јурисдикције. Већина ових докумената објављена је у већ поменутом часопису

начин: „Стварањем „аутокефалне Православне Цркве у Америци“ створен је у Православној Цркви нечувен преседан. Наиме, приликом даривања аутокефалије долази увек до смањења територије мајке Цркве. Међутим, овде то није случај. Московска патријаршија је задржала на територији нове „аутокефалне Цркве“ скоро све своје досадашње парохије и црквене општине (60) и послала у САД једног викарног архијереја. Сада на једној истој територији, територији „аутокефалне Православне Цркве Америке“, делају и мајка и ћерка, а Православље је у Америци добило једну јурисдикцију више“...Признањем нове „аутокефалије“ дала би се подршка Руској Цркви која после II светског рата уноси у наш општи црквени организам тзв. филетизам, који није у духу светог Православља“: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷²¹ “Fr. Grabbe’s Analysis of *Tomos* Granting Autocephaly to the Metropolia”, *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 303–06.

⁷²² О различитим струјама присутним на Кливлендском сабору 1946. писао је, непосредно након завршетка Сабора, у једном од својих писама Георгије Петрович Феодотов, црквени историчар, и учесник Сабора. Писмо је објављено у: Александр Васильевич Антощенко, „Только духовная или сакраментальная связь но никакой административной зависимости“ письма Г. П. Федотова Ф. Г. Спасскому 1946, 1947 гг.“ *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 74* (2017), 162–64.

⁷²³ Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.*, 197–208; FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*, 67–68.

Диакониа, у часопису Световладимировске духовне семинарије Православне Цркве у Америци *Световладимировски теолошки четворомесечник (St. Vladimir's Theological Quarterly)*, као и у *Часопису Московске патријаршије (Журнал Московской патриархии)*.

Закључак првог састанка између америчке делегације, коју су чинили епископ Кипријан филаделфијски, протопрезвитер Јосиф Пишти, Александар Шмеман, Јован Сквир, и Јован Мајендорф, и представника Московске патријаршије, митрополита лењинградског и новгородског Никодима (Ротов), одржаног у Женеви 24–25. августа 1969. био је следећи:

„Света Православна Црква је увек сматрала и још увек сматра да је њено канонско јединство засновано на фундаменталном принципу јединствене јерархије уједињене структурално на одређеној територији. У сваком месту сви верни конституишу једно црквено тело, возглављено јерархијом, и кроз њу (јерархију) они су уједињени са Васељенском Црквом...јурисдикциони плурализам који се појавио у Америци након 1922. је супротстављен самој природи канонског јединства Цркве. То може бити привремени феномен, толерисан на основу *икономије*, али ни на који начин не може бити основа за перманентну канонску структуру Цркве у Америци“.⁷²⁴

Дакле, за разлику од патријарха Тихона који је у својој посланици антиохијском патријарху⁷²⁵ изразио мишљење да је постојање националних јурисдикција у мисионарској земљи каква је Америка „природно“, овде имамо изражен сасвим супротан став.⁷²⁶

Међутим, у документу у ком су формулисани закључци првог састанка две делегације појављује се једна теза која би могла да се сматра контрадикторном наведеном одломку из истог документа. По питању парохија руског патријаршијског егзархата у Америци речено је, будући да ће исте имати „потешкоће психолошког карактера“ при радикалној промени јурисдикције у случају прикључења аутокефалној Православној Цркви у Америци, да је неопходно да остану под управом Московске патријаршије.⁷²⁷ Дакле, у истом документу се територијално јединство истиче као аксиом црквеног канонског предања, нејасни психолошки разлози се испостављају као битнији од канонских и њима се оправдава стварање јурисдикционог плурализма у оквирима Цркве којој се дарује аутокефалија. На једном од наредних састанака у Токију 28. новембра 1969. дефинитивно је одлучено да ове парохије „привремено“ остану под јурисдикцијом Московске патријаршије. У истом документу је наглашено да израз „привремено“ не означава никакав одређени временски

⁷²⁴ “Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate 14 December 1969 Communique”, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 145.

⁷²⁵ „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Тихона, патриарха Московского и всея России Святейшему Патриарху Григорию“, 1–2.

⁷²⁶ Треба напоменути да је став Московске патријаршије према америчкој аутокефалији био идентичан закључку који је у погледу православне дијаспоре донела *Комисија Светог синода Руске православне Цркве за разраду каталога тема Свеpravославног предсабора*. Ова комисија је под окриљем Синода Московске патријаршије од 1964. до 1968. радила на формулисању пројеката званичних докумената Руске Цркве по питању тема назначених од стране Свеpravославног саветовања на острву Родос 1961. Председник Комисије је био тада митрополит јарославски и ростовски Никодим (Ротов), који ће бити водећи члан московске делегације у преговорима са делегацијом Руске северноамеричке митрополије. У погледу православне дијаспоре став Комисије је био следећи: „Налазећи се у дијаспори, тј. на територијама које не припадају ниједној аутокефалној Цркви, мирјани и клирици задржавају канонску пошчињеност материнској Цркви. Све православне помесне Цркве треба да стреме ка томе да се у подобно време на територијама дијаспоре организују нове аутокефалије, тј. помесне Цркве са дефинисаним територијалним границама и јединственом јурисдикцијом. То се треба остваривати уз сагласност представника црквених јурисдикција које постоје на датој територији и са благословом материнских Цркава, или пак по одлуци Свеpravославног сабора“: Владимир Сорокин, сост., *Митрополит Никодим и Всеpravославное единство: к 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)* (Санкт-Петербург: Издательство Князь-Владимирского собора, 2008), 197–98. Међутим, очигледно је да се и од ових начела одступило јер о аутокефалији није било консензуса међу јурисдикцијама присутним на северноамеричком континенту.

⁷²⁷ “Department of External Church Relations“, 146.

период, већ да ће дужину тог периода одредити саме парохије, односно да ће моћи да остану под јурисдикцијом московског патријарха све док то желе.⁷²⁸

Од посебног значаја за анализу става Московске патријаршије по питању црквене организације у дијаспори, а самим тим и схватања односа територијалног и националног принципа јурисдикције из тог периода, представља преписка између цариградског патријарха Атинагоре и патријарха московског Алексеја, односно мјестобљуститеља патријарашког трона митрополита Пимена.⁷²⁹

Патријарх Атинагора⁷³⁰ (1948–1972) је сматрао да се ниједној од епархија у Северној Америци не може дати аутокефалија, јер на самој тој територији постоји више јурисдикција националних Цркава. У том смислу су се гледишта Цариградске патријаршије и Руске заграничне Цркве поклапала. То је био основни разлог за упозорење које је патријарху Алексеју патријарх Атинагора упутио у свом писму од 8. јануара 1970, а које се састојало у томе да Цариградска патријаршија такву аутокефалију неће признати, нити ће такву Цркву унети у своје диптихе.⁷³¹

Патријарх Алексеј⁷³² (1945–1970) је одговорио писмом од 17. марта, у којем пише да Руској Цркви припада искључиво право јурисдикције над територијом Америке. У свом одговору патријарх је нагласио да је постојање многобројних православних јурисдикција на истој територији „контрадикторно природи канонског еклисиолошког јединства и не може ни на који начин служити као основа сталне канонске структуре за Православну Цркву у Америци“.⁷³³ Поред тога, Православље све више постаје вера аутохтоних Американаца, што је још један знак да Америка треба да има аутокефалну, самосталну Цркву. Будући спремна да призна Православну Цркву у Америци као аутокефалну, Московска патријаршија ни на

⁷²⁸ “Department of External Church Relations“, 147.

⁷²⁹ Патријарх Алексеј I се упокојио 17. априла 1970, свега неколико дана након што је потписао томос о аутокефалији.

⁷³⁰ Атинагора (Аристоклис) Спиру (Цараплана, данашњи Василикон у Грчкој, 25.3.1886 – Истамбул, 7.7.1972), био је патријарх цариградски од 1. новембра 1948. После школовања на Богословском училишту на острву Халка монаши се 1910. године. У марту 1919. постављен је за првог секретара Атинске архиепископије за време архиепископа Мелетија Метаксакиса. У децембру 1922. Свештени синод Атинске архиепископије га бира за митрополита керкирског и паксијског. У августу 1930. године Синод Цариградске патријаршије га, са дозволом Синода Атинске архиепископије, бира за архиепископа и егзарха Северне и Јужне Америке. Првог новембра 1948. изабран је за патријарха цариградског. У Истанбул је стигао 26. јануара 1949. Следећег дана је обављен чин устоличења. Био је велики делатник на пољу међуправославне и међуконфесионалне сарадње: Б. А. Нелобов, Э. П. Г., „Афинагор I“, в *Православная энциклопедия, том 4* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2002), 85–87; Chrysostomos Konstantinides, “The Ecumenical Patriarchate and the Ecumenical Patriarchs from the Treaty of Lausanne (1923) to the Present”, *Greek Orthodox Theological Review* 45, no. 1–4 (2000): 17–19.

⁷³¹ “Letter of Patriarch Athenagoras to Patriarch Alexis”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 55–57.

⁷³² Алексеј (Сергије Владимирович) I Симански (27.10.1877, Москва – 17.4.1970, Переделкино, Московска област) био је патријарх московски и све Руси. Након завршетка Правног факултета Московског универзитета (1899) ступио је у Московску духовну академију (1900). Након годину дана у Академији прима монашки чин са именом Алексеј и бива рукоположен у јерођакона (1901) и јеромонаха (1903). Године 1906. постаје архимандрит и ректор Тулске духовне семинарије. Године 1913. хиротонисан је за викарног епископа тихвинског, а након Револуције 1921. бива постављен за епископа јамбургског првог викара Петроградске епархије. Од 29. маја до 24. јуна 1922. управљао је Петроградском епархијом. У октобру исте године ухапшен је због контрареволуционарне делатности и осуђен на три године затвора, које је провео у Казахстану. Након затвора заменик мјестобљуститеља патријарашког трона митрополит Сергије Страгородски га поставља за епископа Новгородске епархије, коју преузима 2. септембра 1926. Био је близак сарадник митрополита Сергија, учествовао је и у састављању његове чувене *Декларације* 1927. Од 1933, поред Новгородске, почиње да управља и Лењинградском епархијом. Након смрти патријарха Сергија 15. маја 1944. постаје мјестобљуститељ патријарашког трона. На Помесном сабору 2. фебруара 1945. изабран је за патријарха московског и све Руси: М. И. Одинцов, „Алексий I“, в *Православная энциклопедия, том 1* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2000), 676–90.

⁷³³ “Letter of Patriarch Alexis to Patriarch Athenagoras”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 60.

који начин нема намеру да оштети права других аутокефалних Цркава у погледу њихових епархија у Америци. Та права постоје „de facto, иако неканонски“.⁷³⁴ Дакле, Руска Црква посматра читаву америчку територију као своју канонску територију, на којој јурисдикције других Цркава постоје по икономији.

Неколико дана касније, 31. марта, потписан је један документ од стране митрополита лењинградског и ниовгородског Никодима и архиепископа њујоршког Иринеја, којим су дефинисана права и опсег јурисдикције нове аутокефалне Православне Цркве у Америци. У тексту уговора који су потписали представници Московске патријаршије и Руске северноамеричке митрополије пише да ће нова Црква имати јурисдикцију над свим православним хришћанима у Северној Америци који већ припадају Митрополији.⁷³⁵ Уколико се узме у обзир да је у том тренутку у Северној Америци постојало још десетак православних епархија других аутокефалних Цркава, може се закључити да је Православна Црква у Америци била прва аутокефална Црква у историји која није била заснована на територијалном принципу (уколико се изузме неканонски Бугарски егзархат створен султановим ферманом 1870). Јер Православна Црква у Америци није порицала каноничност осталих националних епархија у Америци, нити је прекидала своје учествовање у оквиру СКОБА-е, коју је видела као главно средство међуправославне сарадње у САД-у. О томе сведоче, поред томоса, и писмо митрополита Иринеја архиепископу Јакову бр. 9152, затим обраћање архиепископа Кипријана филаделфијског и пенсилванијског, председника одељења за спољашња дела Православне Цркве у Америци, члановима СКОБА-е, као и писмо митрополита Иринеја архиепископу Јакову бр. 9888.⁷³⁶

Међутим, иако није била заснована на територијалном принципу јурисдикције, представници Православне Цркве у Америци ће касније у званичним документима истицати мултиетнички карактер новостворене аутокефалне Цркве. У свом писму архиепископу грчке архиепископије Јакову од 4. маја 1971, поводом критика упућених Православној Цркви у Америци због тога што је у своју јурисдикцију примила две парохије чији су верници већински грчког порекла, секретар Православне Цркве у Америци протопрезвитер Јосиф Пишти је писао:

„Чињеница да је већина чланова (парохија, прим. прев.) етнички грчког порекла не би могла бити узета у обзир, јер у Цркви Божијој нема „нити Грка нити Јудеја“ и зато што Православна Црква у Америци не признаје било какву етничку или расну дискриминацију у свом чланству“⁷³⁷

Као завршни чин проглашења аутокефалије, 10. априла издат је *Томос* о аутокефалији Православне Цркве у Америци. У овом документу се говори о томе да је плурализам јурисдикција само „привремени феномен, а ни на који начин стална норма канонске организације Православне Цркве у Америци, будући да је контрадикторан природи православног канонског црквеног јединства“.⁷³⁸ У том смислу даривање аутокефалије има за циљ да учини крај „скандалозним црквеним поделама“. Из јурисдикције Цркве са званичним називом *Аутокефална Православна Црква у Америци* се искључују 43 парохије патријаршијског егзархата – који се овим Томосом укида – а парохије остају под јурисдикцијом московског патријарха, као и све парохије у Канади којима ће московски патријарх управљати преко свог викара. Оставља се слобода овим парохијама да пређу у

⁷³⁴ “Letter of Patriarch Alexis to Patriarch Athenagoras“, 61.

⁷³⁵ Документ потписан од стране митрополита лењинградског и новгородског Никодима и архиепископа њујоршког Иринеја 31. марта 1970.: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*, члан III.

⁷³⁶ АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷³⁷ “Memorandum to the Clergy of the Orthodox Church in America“, АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷³⁸ “Tomos of Alexis, by the Mercy of God Patriarch of Moscow and All-Russia“, 189. Руски текст томоса у: *Журнал Московской патриархии* но. 6 (1970): 69–73.

јурисдикцију Православне Цркве у Америци у тренутку када то пожелеле. Поред тога, томосом се Православна Црква у Америци позива да са осталим православним епархијама у Америци, које се налазе у „канонској и јурисдикционој зависности“ од њихових националних Цркава, одржава „братске односе“.⁷³⁹ Управо су ове две тачке (задржавање парохија под јурисдикцијом Московске патријаршије и чињеница да се остале православне јурисдикције у Америци признају као канонске, али нису укључене у јурисдикцију нове аутокефалне Цркве) истицане као два највећа парадокса у односу на у томосу исказани циљ укидања аномалије многобројних паралелних јурисдикција.⁷⁴⁰

Дан касније, 11. априла, сабор епископа нове аутокефалне Цркве на челу са митрополитом Иринејем, у својој посланици вернима ће нагласити да је аутокефалија остварење идеје патријарха Тихона из 1905.⁷⁴¹ Видели смо да је и ова теза критикована као неоснована, будући да је архиепископ Тихон изнео свој чувени пројекат о аутокефалној Америчкој Цркви у другачијим околностима када националне Цркве нису имале своје организоване епархије на америчком тлу.

Значајан је и одговор из Православне Цркве у Америци на критике заграничног Синода да аутокефалија ни на који начин није умањила, већ само продубила поделе међу православним у Северној Америци, као и да давање аутокефалије представља канонски нелегитимно дело јер Митрополија која је добила аутокефалију није била једина православна јурисдикција на северноамеричком тлу. У одговору на ове критике од 12. маја 1970. који је потписао о. Јосиф Пишти,⁷⁴² речено је да стварање аутокефалне Цркве у Америци представља „ослобађање од етничког, политичког и 'колонијалног' хаоса“ у којем се Црква у Америци налазила. Не прихватајући аутокефалну Цркву у Америци као реалност, остале националне јурисдикције показују да саме себе доживљавају као „стране Цркве, изграђене по етничком принципу и које, консеквентно, нису окренуте ка Америци или ка Православљу у Америци“.⁷⁴³ Смисао аутокефалије је у томе да се Православна Црква у Америци сматра „помесном, консистентном, америчком и слободном Црквом“ на америчком тлу. Остале епархије у Америци нису слободне у смислу да зависе од својих матичних Цркава које им шаљу архијереје и без којих не могу доносити важне одлуке.⁷⁴⁴ Исти аутор је нешто раније, 27. фебруара, написао да Православне националне Цркве посматрају своје америчке епархије као својеврсне „црквене колоније“, којих не желе да се одрекну због сопствених интереса, не узимајући у обзир корист читавог Православља.⁷⁴⁵

Питањем неке врсте изолованости Православне Цркве у Америци уколико њена јурисдикција не буде призната од америчких епархија других помесних Цркава и са тим у вези стањем паралелних јурисдикција које би наступило, бавио се и професор Александар

⁷³⁹ “Tomos of Alexis, by the Mercy of God Patriarch of Moscow and All-Russia“, 193.

⁷⁴⁰ Alexander G. Dragas, “The Autocephaly of the OCA: History, Arguments, and Aftermath”, *The Greek Orthodox Theological Review* 61, no. 3–4 (2016): 176–77.

⁷⁴¹ “Encyclical Letter of the Great Council of Bishops to the Orthodox Faithful“, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 194–95.

⁷⁴² Јосиф Пишти је рођен 6. априла 1899. у Брицпорту (Конектикат) од родитеља који су били имигранти Карпато-Руси (Русини). Школовање је прошао у Светотихоновској припремној школи и у Светоплатоновској семинарији у Тенефлију (Њу Церзи). Митрополит Платон га је рукоположио за свештеника у Њујорку 16. јуна 1924. Био је благајник и секретар сабора Митрополије од 1946. до 1964. када је изабран за „канцелара“ Митрополије, што је била једна од највиших административних функција. Био је члан делегације која је водила преговоре о аутокефалији са московском делегацијом у Женеви, Токију и Њујорку. До своје смрти 2. новембра 1972. у Њујорку био је канцелар (chancellor) Православне Цркве у Америци: Tarasar, *Orthodox America 1794–1976*, 271; “Very Rev. Joseph Pishtey Dies; Chancellor of Orthodox Church”, *The New York Times*, November 4, 1972, <https://www.nytimes.com/1972/11/04/archives/very-r-ev-joseph-pishtey-dies-chancellor-of-orthodox-church.html>.

⁷⁴³ Joseph Pishtey, “From the Chancery of the Orthodox Church in Ameica”, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 201.

⁷⁴⁴ Pishtey, “From the Chancery of the Orthodox Church in Ameica”, 201.

⁷⁴⁵ Joseph Pishtey, “From the Chancery of The North American Metropolia“, *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 184.

Богољепов.⁷⁴⁶ На питање како може бити основана једна аутокефална Црква у Америци ако се са тим не сагласе остале епархије у Америци, Богољепов одговара да би смисао био⁷⁴⁷ у томе што би Православна Црква у Америци била једина легитимна „помесна америчка Црква“, док би са њом неуједињене епархије других Цркава биле колоније, сегменти националних Цркава.⁷⁴⁸ Богољепов повезује оснивање аутокефалне Цркве у Америци са жељом православних Американаца и Канађана⁷⁴⁹ да припадају једној црквеној организацији коју би доживљавали као истински своју, не желећи да се прикључе постојећим националним јурисдикцијама.⁷⁵⁰ На овом месту се индиректно национална припадност истиче као легитиман фактор црквене организације.

У свом новом писму од 24. јуна 1970, сада упућеном мјестобљуститељу московског патријарашког трона митрополиту крутичком и коломенском Пимену, патријарх Атинагора је најпре нагласио да право даривања аутокефалије припада само Цариградској патријаршији као Цркви „првој међу једнакима“, те да од ње на тај начин дарована аутокефалија потребује накнадну потврду васељенског сабора. Присвајајући себи ексклузивно право јурисдикције над америчким подручјем, Руска Црква престапа своје границе јасно дефинисане у томосима патријарха цариградског Јеремије II из 1591. и од Сабора источних патријараха из 1593. Таква делатност се не може правдати тиме што је руско црквено присуство у Америци старије од присуства других Цркава. Паралелне јурисдикције су неканонски и чак недогматски феномен, али су најсврхисходније прелазно решење до одлуке будућег Великог сабора који једини има легитимитет да донесе коначну одлуку по питању црквене дијаспоре.⁷⁵¹

Митрополит Пимен⁷⁵² је одговорио писмом од 10 (11)⁷⁵³ августа, у којем изражава чуђење због тврђења патријарха Атинагоре да свака аутокефалија потребује потврду

⁷⁴⁶ Александар Богољепов (16.01.1886 – 31.08.1981) је након завршетка рјезањске Духовне семинарије завршио и Правни факултет у Санкт Петербургу 1910. Од 1915. до 1922. је предавао право на Петроградском универзитету. Након напуштања Русије 1922. одлази у Берлин где ради на Руском научном институту до 1934. Од 1924. до 1928. предавао је на Руском правном факултету у Прагу. Од 1941. до 1945. предавао је руски на Берлинском универзитету. Од 1951. предавао је канонско право у Световладимировској духовној семинарији. Поред канонског права, предавао је још и руски и црквенословенски језик на истој семинарији: Alexander Schmemmann, “In memoriam: Alexander A. Bogolepov”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 25, no. 3 (1981): 146.

⁷⁴⁷ Богољепов је писао чланак о коме је реч 11. јануара 1970.

⁷⁴⁸ Bogolepov, “The Historical Road of the American Metropolia”, 166.

⁷⁴⁹ Иако су томосом о аутокефалији све канадске епархије је Московска патријаршија задржала у својој јурисдикцији: “Tomos of Alexis, by the Mercy of God Patriarch of Moscow and All-Russia”, 191.

⁷⁵⁰ Bogolepov, “The Historical Road of the American Metropolia”, 166–67.

⁷⁵¹ “Letter of Patriarch Athenagoras to Metropolitan Pimen”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 63–70.

⁷⁵² Пимен (Сергеј Михајлович) Извеков (10.7.1910, село Кобирино, Калушска губернија – 3.5.1990, Москва) био је патријарх московски од 1971. до 1990. Након завршетка школовања, у московском манастиру Сретења владимирске иконе Мајке Божије бива пострижен у расофорног монаха са именом Платон. Две године касније у пустињи Параклит, код Тројицесергијевске лавре, бива пострижен у схиму са именом Пимен. 1930. рукоположен је за јерођакона, а 1931. за јеромонаха. 1932. позван је на одслужење војног рока. Након одслужења војног рока 1934. служио је у Богојављенском храму у Дорогомилову. У међуратном периоду неколико пута је хапшен и осуђиван на затвор због „антисовјетске делатности“. Учествовао је у борбама у току Другог светског рата као војник Црвене армије, и неколико пута био тешко рањаван. Након рата вршио је дужности секретара ростовског епископа (1947–1949) и намесника Псковопечерске (1949–1954) и Тројицесергијевске лавре (1954–1957). Четвртог новембра 1957. назначен је за епископа балтског, викара одеске епархије, а 26. децембра исте године за епископа дмитровског, викара московске епархије. Од 1960. вршио је дужност „управитеља дела“ Московске патријаршије. Исте године узведен је у чин архиепископа. Од марта до новембра 1961. био је архиепископ тулски, а од новембра исте године митрополит лењинградски и ладошки. У периоду од 1959. до 1962. био је администратор неколико епархија Московске патријаршије. Године 1963. постаје митрополит крутички и коломенски. Након смрти патријарха Алексеја био је мјестобљуститељ патријарашког трона до свог изабрања за патријарха московског и све Руси 2. јуна 1971. Као мјестобљуститељ је 18. маја 1970. уручио *Томос* о аутокефалији делегацији Православне Цркве у Америци, који је потписао његов претходник Алексеј I. Сахрањен је у Успењском храму Тројицесергијевске лавре: Димитриј

васељенског сабора. Васељенски сабори се нису конкретно бавили потврђивањем аутокефалије, већ су само констатовали привилегије које су одређене Цркве већ имале. Због тога саборски Оци нису осећали потребу да поименце набрајају све аутокефалне Цркве, већ су уопштено, као на пример у 6. канону Првог и 2. канону Другог васељенског сабора, истакли да се права и осталих, у овим канонима ненаведених Цркава (изричито су наведене Римска, Александријска, Антиохијска, као и епископат *Истока*, затим Азијске, Понтијске, и Тракијске области) морају очувати. Базирајући се на правима која канони додељују епископском сабору одређене помесне Цркве, митрополит Пимен сматра да свака помесна аутокефална Црква има право да једном делу свог епископата на одређеној територији додели аутокефалан статус уколико су сви потребни услови испуњени.⁷⁵⁴ Ти услови су: довољан број епископа и свештенства, али и лаика који би помагали финансијско одржавање самосталне Цркве. Као условне факторе мјестобљуститељ Пимен наводи националну самобитност верника на одређеној територији, као и државну самосталност. Сви ти услови су испуњени у случају Северноамеричке митрополије Руске Цркве.⁷⁵⁵

Предстојатељ нове аутокефалне Православне Цркве у Америци, митрополит Иринеј⁷⁵⁶ (1965–1977) сматрао је да је аутокефалија била једино решење за „антиканонски хаос“ који је настао као последица „хаотичне мешавине етничких црквених ’колонија’“ у Америци и који митрополит Иринеј изједначава са филетизмом.⁷⁵⁷ За митрополита Иринеја аутокефалија је несумњиво канонска, јер је канонско „оно што је у сагласности са вековним апостолским учењем Цркве, оно што јој служи у остваривању њеног вечног и безвременог послања: сведочењу Христа и новог живота у Њему пред читавим светом“.⁷⁵⁸ Дакле, аутокефалија Православне Цркве у Америци је канонична јер је у сагласности са учењем Цркве и доприноси остварењу њене мисије.⁷⁵⁹

Преписка између патријарха Атинагоре и митрополита Пимена се наставила Атинагориним писмом од 9. септембра. У овом писму патријарх Атинагора је као један од главних неканонских сегмената патријарашког томоса навео то што се предвиђа да Московска патријаршија задржи у својој јурисдикцији одређени број парохија које ће бити изузете из јурисдикције Православне Цркве у Америци иако се налазе на територији Северне Америке. Такву ситуацију патријарх Атинагора је назвао „новом аномалијом и незаконитим

Сафонов, Д. Н. Никитин, „Пимен“, в *Православная энциклопедия, том 56* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2019), 472–86.

⁷⁵³ У руском тексту датум је 10, а у енглеском 11. август.

⁷⁵⁴ Јурисдикционо право над америчком територијом Московска патријаршија заснивала је на чињеници да су први мисионари у Америци били послати од Руске Цркве: Писмо мјестобљуститеља патријарашког трона митрополита Пимена српском патријарху Герману од 22. јуна 1970: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷⁵⁵ “Letter of Metropolitan Pimen to Patriarch Athenagoras”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 71–80. Руски текст у: *Журнал Московской патриархии* 9 (1970): 6–11.

⁷⁵⁶ Иринеј (Иван) Бекиш (02.10.1892. Мјендзижец-Подласки, Пољска – 18.03.1981. Њујорк, САД) био је митрополит њујоршки и митрополит све Америке и Канаде, поглавар Православне Цркве у Америци. Завршио је холмску Духовну семинарију 1914, након чега је вршио дужност пароха у разним епархијама у Пољској. Године 1944. избегао је са породицом у Немачку. Године 1947. сели се у Белгију и прелази у јурисдикцију Западноевропског руског егзархата Цариградске патријаршије. Године 1952. прелази у Америку и ступа у клир Северноамеричке руске митрополије. После смрти супруге 1953. монаши се и бива изабран за епископа јапанског. Године 1957. узведен је у чин архиепископа, а 1960. постаје архиепископ Бостона и Нове Енглеске и једно кратко време врши дужност администратора Канадске архиепископије. Након смрти митрополита Леонтија (Туркевича) 1965. бива изабран за архиепископа њујоршког и митрополита све Америке и Канаде и на тој дужности остаје до 1977. када одлази у пензију због немогућности да обавља своју службу. Умро је од срчаног удара 18. марта 1981: Д. В. Зайцев, „Иринеј (Бекиш Иван)“, в *Православная энциклопедия, том 26* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2011), 452–53.

⁷⁵⁷ “Report on Autocephaly by His Beautitude, Metropolitan Ireney”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 52.

⁷⁵⁸ “Report on Autocephaly by His Beautitude, Metropolitan Ireney”, 53.

⁷⁵⁹ “Report on Autocephaly by His Beautitude, Metropolitan Ireney”, 53–54.

црквеним стањем много горим од претходног“.⁷⁶⁰ Митрополит Пимен је одговорио писмом од 14. јануара 1971. у којем на упућену критику пише да је разлог за задржавање одређеног броја парохија у јурисдикцији московског патријарха пастирске природе, те да историја Цркве зна за слична уређења, очигледно имајући у виду подворја и метохе на територији других помесних Цркава.⁷⁶¹

Из наведених извора се може закључити да је став Московске патријаршије и Руске северноамеричке митрополије (Православне Цркве у Америци) био мотивисан 1) канонским територијалним принципом црквене организације са којим је феномен паралелних јурисдикција био у директној супротности и 2) пастирско-мисионарским циљем, у смислу да би једна аутокефална Америчка Црква знатно допринела ширењу Православља и развоју црквеног живота у Америци. Међутим, Руска загранична Црква, као и Цариградска патријаршија, позивале су се на исту канонску норму у својим критикама упућеним америчкој аутокефалији, али са аспекта тога што јурисдикција Православне Цркве у Америци није била целовита јер су из њене јурисдикције биле искључене десетине парохија које су остале под јурисдикцијом Московске патријаршије. У овим богословским круговима се сматрало да је на тај начин успостављена једна аутокефална Црква на чијој су територији паралелно постоје друге јурисдикције, што је сматрано канонском аномалијом. Исто тако, посебно у текстовима аутора који су подржавали став заграничног Синода, истицан је и пастирско-мисионарски аргумент против аутокефалије. Наиме, поменути аутори су инсистирали на томе да нова црквена структура није способна да се самостално одбрани од утицаја инославне средине, те да је за црквену мисију и очување Православља најкорисније да се задржи *status quo* – да помесне националне Цркве и даље руководе својим епархијама у дијаспори. Дакле, у питању су била два различита виђења уређења Цркве ван канонски дефинисаних територија.

1.3. Анализа канонско-пастирских аспеката аутокефалије Православне Цркве у Америци

Питање канонског статуса Православне Цркве у Америци представља сегмент шире проблематике организације Православне Цркве на традиционално неправославним територијама, односно у такозваној *дијаспори*.⁷⁶² Више пута у току 20. века је на међуправославним конференцијама и састанцима проблем православне дијаспоре истицан као један од проблема који захтева саборско, свеправославно разматрање и решење. Један од првих покушаја да се ово питање реши изнет је на Свеправославном конгресу у Цариграду 1923. када је патријарх цариградски Мелетије предложио да читава дијаспора буде део

⁷⁶⁰ Писмо патријарха Атинагоре митрополиту Пимену бр. 834: АС СПЦ, *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД за аутокефалну Цркву*.

⁷⁶¹ „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской православной Церкви“, *Журнал Московской патриархии* 2 (1971): 1–3.

⁷⁶² Под православном дијаспором подразумевамо различите националне групе православних хришћана које као мањине живе у већински неправославним срединама, ван земаља свог порекла и ван територија својих помесних националних Цркава, као и њихове црквене структуре у традиционално неправославним срединама, одвојене од свог центра. Дијаспора је библијски термин. У *Септуагинти* се користио да означи Јевреје који су живели изван древне Обећане земље Израиља. У једној линији тумачења дијаспоре у Старом Завету она се посматрала као Божија казна (Јер 17, 1–4; Јез 12, 15). У другој, каснијој, на дијаспору се гледало као на једну нову могућност за мисионарење међу незнабошцима (Ис 60; Аг 2, 7; Зах 8, 20–23). У Новом завету наглашено је ово друго схватање дијаспоре. Хришћани чекају своју истинску Отаџбину – Царство Христово – и у том смислу на овом свету они су странци – они су у току читавог свог живота у дијаспори (=расејању), одвојени од своје Обећане земље, и позвани су да мисионаре, да проповедају Јеванђеље свим људима: Martin Baumann, “Conceptualizing Diaspora”, *Temenos* 31 (1995): 20–23; Demetrios J. Constantelos, “The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective”, *The Greek Orthodox Theological Review* 24, no. 2–3 (1979): 200–01; Андрей Шишков, „Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви“, в *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (34), ред. Андрей Шишков (Москва: Российская академия народного хозяйства и государственной службы, 2016): 213.

јурисдикције Цариградске патријаршије, на тај начин што би националне православне заједнице имале архијереје из свог народа, док би на челу свих православних националних заједница у једном региону био егзарх цариградског патријаршијског трона. Године 1930. припремни Комитет за сазив Предсабора Православне Цркве је у оквиру напора да се реши питање православне дијаспоре предложио разматрање канонског статуса Цркве у Америци као једну од тема. У току припрема за Свеправославни сабор 60-их година, питање дијаспоре је фигурирало као једна од 105 тема, у оквиру теме *Међусобни односи Православних Цркава*. Прва Предсаборска свеправославна конференција 1976. је ставила питање дијаспоре као прво на списку од десет питања која захтевају најскорије решење.⁷⁶³ Са једне стране, неопходно је питање православне дијаспоре сагледати са аспекта јединства Цркве. Са друге стране, као што је показала полемика о аутокефалији Православне Цркве у Америци, ово питање је комплексно и изискује тумачење релевантних канонских регулатива, али и узимање у обзир специфичног друштвеног контекста дијаспоре.

1.3.1. Канон 8. Првог васељенског сабора

Главни еклисиолошки и канонски проблем у контексту дијаспоре представљало је питање такозваних паралелних јурисдикција. За разлику од ситуације у којој се наша Руска загранична Црква на територији других помесних Цркава, паралелне јурисдикције у православној дијаспори су настајале на територији која није била у потпуности канонски дефинисана у смислу да јурисдикциона припадност тих територија у највећем броју случајева није била недвосмислено јасна.

Јован Мајендорф је сматрао да се стање у коме се јурисдикције преклапају на истој територији не може оправдати позивањем на специфичности које са собом носи црквена дијаспора, јер је теолошки погрешно уопште користити појам *дијаспора* за Цркву. Дијаспора је пре свега један старозаветни појам који означава Јевреје који су се из различитих разлога настанили изван Обећане земље, и овај *егзил* се обично доживљавао као Божија казна. Са доласком Христовим, концепт Обећане земље бива измештен из овоземаљске у реалност Христовог Царства Небеског. Хришћани теже ка Небеском Јерусалиму као својој домовини, и због тога су они „код куће“ свугде где се служи Литургија која је пројава Царства Небеског у историји. „Политичка или економска емиграција није, по себи, еклисиолошка димензија“.⁷⁶⁴ Поред тога, већина имиграната доживљава Америку као земљу у којој планира да се настани за стално, а не као привремено боравиште. Мајендорф је из тог разлога сматрао да се не може говорити о заједници хришћана којој је неопходна привремена црквена организација док се не врати у своју националну постојбину.⁷⁶⁵

Мајендорф је, као што смо видели, као канонски аргумент користио 8. канон Првог васељенског сабора,⁷⁶⁶ што је иначе био и најчешће коришћени аргумент против паралелних јурисдикција. Овај канон одређује „да не буду два епископа у (једном, прим. прев.) граду“ (*ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ᾤσιν*).⁷⁶⁷ Међутим, уколико се узме у обзир контекст за који је овај канон био намењен, долази се до закључка да је у питању била драстично другачија ситуација од оне коју смо имали, и данас имамо, у православној дијаспори.

⁷⁶³ Dimitrios Keramidas, “The Holy and Great Council and the Orthodox Diaspora. National Temptations and Missionary Challenges”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa* 66, no. 2 (2021): 56–57, f. 17.

⁷⁶⁴ Meyendorff, “Orthodox Unity in America: New Beginnings”, 14.

⁷⁶⁵ John Meyendorff, “Mission, Unity, Diaspora”, in *Catholicity and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1983), 104–06.

⁷⁶⁶ John Meyendorff, “One Bishop in One Church”, 54–62.

⁷⁶⁷ *Σύνταγμα* II, 134.

Канон говори о начину пријема клирика – епископа и презвитера – који се из новацијанског раскола (или секте *чистих* како су себе називали) враћају у Католичанску Цркву и предвиђа неколико могућности: 1) уколико у том месту нема другог епископа или презвитера, нека новацијански клирици задрже свој чин и власт, 2) уколико у том месту већ постоји канонски православни епископ, нека епископ који се враћа из раскола задржи само презвитерску част, или, ако му канонски епископ дозволи, и епископску, али да нема административну власт, 3) трећа могућност која се даје канонском епископу је да епископу повратнику одреди место хорепископа.⁷⁶⁸

Из самог текста канона је јасно да је био предвиђен за територију(=епархију⁷⁶⁹), односно град у којем већ постоји православна јерархија једне помесне Цркве. Са тог аспекта, овај канон се може разумети и у смислу да „не сме бити више од једног епископа једне помесне националне Цркве у једном граду“.⁷⁷⁰ У прилог овој претпоставци иде и то да, као што је већ примећено, термини *град*, *област* и *епархија* у канонима Цркве немају искључиво територијални карактер.⁷⁷¹ Тако, када се у деветом канону Антиохијског сабора говори да митрополит треба да води бригу „о читавој области“, свакако да је у фокусу саборских Отаца био клир и верни народ, а не сам локалитет.⁷⁷²

1.3.2. Канони о устројству Цркве у варварским земљама

Са аспекта канонског предања Цркве,⁷⁷³ црквена ситуација у Америци, као и другим мисионарским територијама, могла би се посматрати са аспекта канонских одредби о управљању Црквама у *варварским народима*. Варварске територије су представљале простор на којем се канонски идеал није могао остварити у потпуности. Због тога су Оци различитих сабора на територијама на којима су живели варварски народи одобрили извесна одступања од општих канонских правила.

Канони који говоре о устројству Цркве у варварским народима су 2. канон Другог васељенског сабора и 28. канон Халкидонског сабора, док се категорија измене уобичајених

⁷⁶⁸ „Уколико неки прилазе (Цркви, прим. прев.) где епископ постоји, или презвитер, јасно је да ће епископ (Православне, прим. прев.) Цркве имати част епископску; а онај који се међу Катарима назива епископ нека има част презвитера; осим уколико можда не сматра епископ да треба да учествује у части назвања (епископског, прим. прев.). Уколико ово није њему прихватљиво, нека му смисли или место хорепископа, или презвитера, да би се видело да је сасвим у клиру; да не буду у (једном, прим. прев.) граду два епископа.“ (Εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπίσκοπου, ἢ πρεσβυτέρου ὄντος, προσέρχονται τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἔξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπίσκοπου· ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος, τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἔξει· πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοῖν τῷ ἐπίσκοπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν. Εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου, ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι· ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ᾖσιν): Σύνταγμα II, 133.

⁷⁶⁹ Милаш тумачи: „...у једном месту (а треба разумијевати по данашњој каноничкој терминологији код нас: у једној епархији)...“: Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 205.

⁷⁷⁰ Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, 34; Василије Вранић, „Географски локалитет и етничка Припадност као фактори канонске јурисдикције: Проблем северноамеричке дијаспоре“, *Теолошки погледи* 46, бр. 2 (2013): 343.

⁷⁷¹ А. А. Ухтомский, „Православная диаспора: проблема формирования канонического статуса“, *Церковь и время* 3 (48) (2009), приступљено 11. марта 2022. <https://church-and-time.ru/nr48>.

⁷⁷² Ухтомский, „Православная диаспора: проблема формирования канонического статуса“.

⁷⁷³ Једини канон у ком се помиње термин *диаспора* је 85. канон Светог Василија Великог. Говорећи о разлозима општенородних невоља, Св. Василије говори „да нас је због безакоња наших оставио Господ, и предао (нас) у руке варвара, и народ би одведен као робље непријатељима и би предан расејању“ (…ὅτι διὰ τὴν ἀνομίαν ἡμῶν ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, καὶ παρέδωκεν εἰς χεῖρας βαρβάρων, καὶ ἀπλήθη αἰχμάλωτος εἰς τοὺς πολεμίους ὁ λαὸς καὶ παρέδόθη τῇ διασπορᾷ): Σύνταγμα IV, 255. Термин вероватно води порекло од глагола *διασπάω* – „расејати“, „раздвојити“.

канонских прописа услед посебних околности у варварским земљама помиње и у 30. канону Трулског сабора.

Други канон Другог васељенског сабора говори да се „Цркве Божије у варварским народима требају управљати по устаљеном обичају Отаца“ (Τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, οἰκονομεῖσθαι χρῆ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν τῶν Πατέρων). Епископи Никодим Милаш и Атанасије Јевтић у својим тумачењима овог канона сагласни су у томе да су се области варварских народа о којима канон говори налазиле изван граница Империје.⁷⁷⁴ Ова одредба долази на крају једног канона који забрањује епископима да прелазе из своје епархије у другу да врше било каква црквена дела без сагласности епископа те епархије. Византијски коментатори Зонара и Валсамон слажу се у томе да међу варварским народима није било довољно образованих епископа, па су поједини морали да прелазе у друге епархије и да уче верне побожности, те да су Оци овог Сабора по неопходности такву праксу дозволили. Тако Зонара каже: „Будући да су и у варварским народима тада постојале цркве верних где можда није било много епископа да би било довољно за сабор, или је било неопходно, ако је тамо био неко вешт у речи, често посећивати и епархије других, подржавати оне који прилазе вери и утврђивати их у њој, због тога је одредио свети Сабор да се и надаље управљају према устаљеном обичају“ (Ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν βαρβάροις ἔθνεσιν ἐκκλησῖαι τότε ἦσαν πιστῶν, ὅπου ἴσως οὐ πολλοὶ ἦσαν ἐπίσκοποι, ὥστε ἀρκεῖν εἰς σύνοδον, ἢ καὶ ἀναγκαῖον ἦν, εἴτις ἐν λόγῳ διαλάμπων ἦν ἐκεῖ, προσφοιτᾶν καὶ ταῖς τῶν ἄλλων παροικίαις, ὥστε ἐπιστηρίζειν τοὺς τῆ πίστει προσιόντας, καὶ βεβαιοῦν ἐν αὐτῇ τὸ κρατήσαν ἔθος, μέχρι τότε ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἐνδέδωκεν ἡ ἅγια σύνοδος καὶ εἰσέλπειτα πολιτεύεσθαι).⁷⁷⁵ Састављачи *Пидалиона* говоре да „иако је против канона да тако буде, ипак је због нужде допустио Сабор“ (Τὸ ὁποῖον ἀγκαλὰ νὰ ἦναι παρὰ κανόνας, ὅμως διὰ τὴν ἀνάγκην συνεχώρησεν ἡ Σύνοδος).⁷⁷⁶

Многобројни канони забрањују нарушавање граница епархија и за тај преступ предвиђају строге казне. Међутим, Оци Другог васељенског сабора су, због отежавајућих околности у којима се одвијала мисија Цркве у варварским крајевима, суспендовали та правила, јер је таква икономија била на корист верног народа Божијег у варварским земљама. Дијаспора је слична црквама у варварским народима у томе што се налази изван канонски регулисаних територија помесних Цркава. Из тог разлога се паралелне јурисдикције организоване на националној основи могу посматрати као најпрактичнији начин организације Цркве у православном расејању(=дијаспори) – као привремена мера, али не нужно и као *еклисиолошка аномалија*.

Двадесет осми канон Халкидонског сабора додељује јурисдикцији цариградског патријарха дијецезе Тракију, Понт и Азију, односно право да рукополаже митрополите ових дијецеза,⁷⁷⁷ „као и епископе у варварским (областима) речених дијецеза“ (ἐτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων).⁷⁷⁸

Чињеница да је у канону придев *βαρβαρικοῖς* искоришћен без пропратне именице изазвала је различита тумачења овог канона. Постоје истраживачи који, позивајући се на византијске средњевековне коментаторе, сматрају да је реч о варварским народима унутар

⁷⁷⁴ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 245–46; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 87.

⁷⁷⁵ *Σύνταγμα II*, 170–71.

⁷⁷⁶ *Πηδάλιον*, 134.

⁷⁷⁷ Овај канон је донет увече, 31. октобра 451, на другом делу шеснаестог саборског заседања, без присуства римских легата, који су напустили овај део заседања у знак протеста против раније најављиваног проширења права цариградског престола. Канон је представљао завршни део процеса ширења прерогатива цариградске катедре на Халкидонском сабору: М. В. Грацианский, „Процедура возвышения константинопольской кафедры на IV Вселенском соборе в Халкидоне“, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения*. 25, № 6 (2021): 236–51.

⁷⁷⁸ *Σύνταγμα II*, 281.

граница поменутих дијецеза, а не изван њих.⁷⁷⁹ Сергије Троицки је на основу тога што у 2. канону Другог васељенског сабора придев *βαρβαρικοῖς* иде уз именицу *ἔθνεσι* (*народима*) сматрао да по истом кључу треба тумачити и 28. Халкидонски канон. Односно, канон говори о епископима варварских народа изван, али и унутар речених дијецеза, што значи да *βαρβαρικοῖς* овде нема географско, већ етничко значење. Израз *варварски народи*, *варвари*, сматра Троицки, могао је означавати варварске народе – народе који нису говорили грчким или латинским језиком – било да су живели изван граница империје или унутар ње. На тај начин, смисао овог правила јесте да се цариградском патријарху не даје јурисдикција над свим варварским земаљама, већ само над варварским народима који су живели у црквеним границама – унутар империје или изван ње на мисионарским територијама – три наведене дијецезе (Понта, Азије и Тракије). Јер да је, сматра Троицки, канон имао у виду искључиво варварске области изван граница империје био би искоришћен термин *τὸ βαρβαρικόν*, који је био официјални термин за означавање варварских земаља изван РOMEјске империје, за шта као пример наводи 52. канон Картагинског сабора.⁷⁸⁰ Уколико канон подразумева и варварске народе (епископије) унутар границе империје, из таквог тумачења произилази да се 28. каноном Халкидонског сабора санкционише јурисдикција по етничком принципу.

Термин *варвар* (ὁ βάρβαρος) је заиста коришћен, како за народе који су живели ван граница империје,⁷⁸¹ тако исто и за народе који нису говорили грчким језиком, а били су поданици империје.⁷⁸² Међутим, од византијских коментатора канона једино је Алексеј Аристин изричит у тврђењу да 28. канон Халкидонског сабора говори о варварским народима унутар граница три дијецезе, односно унутар граница РOMEјског царства.⁷⁸³ Јован Зонара је сматрао да се придев *βαρβαρικοῖς* односи на „епископе варварских народа који су унутар речених дијецеза; а то су Алани и Руси; јер ови се *граниче* (италик прев.) са Понтијском дијецезом, а Руси са Тракијском“ (τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι, τοῖς οὖσιν ἐν ταῖς ῥηθείαις διοικήσεσιν· οἱοί εἰσιν οἱ Ἀλανοὶ καὶ οἱ Ρῶσοι· οἱ μὲν γὰρ, τῇ Ποντικῇ διοικήσει, οἱ δὲ Ρῶσοι τῇ Θρακικῇ συμπάρακεινται).⁷⁸⁴ Глагол који Зонара користи је „*συμπάρακεινται*“ (од *συμ-παράκειμαι*), који, када се користи са дативом, као што је овде случај (τῇ Ποντικῇ διοικήσει... τῇ Θρακικῇ), значи *бити сусед*.⁷⁸⁵ Дакле, реч је о народима/областима који су суседни, који се граниче са поменутих дијецезама. На тај начин, према Зонарином тумачењу, цариградски патријарх је добио право да поставља епископе у варварским народима који су насељавали области које су се граничиле са поменутих дијецезама, Тракијом, Понтом, и Азијом.

Теодор Валсамон је у свом тумачењу сматрао да је реч о варварским областима изван граница империје: „А епископије које је поменуо да су међу варварима су Аланија и Русија и друге“ (Ἐπισκοπὰς δὲ εἶναι ἐν τοῖς βαρβαροῖς τὴν Ἀλανίαν, τὴν Ρωσίαν καὶ ἑτέρας).⁷⁸⁶ Матија Властар у својој *Синтагми* говори да се овим правилом цариградском патријарху даје

⁷⁷⁹ Василије Вранић, „Ауторитет васељенског патријарха у Православној Цркви: историјско-канонска анализа“, *Зборник радова Византолошког института* 47 (2010): 316; Говорун сматра да је реч о Готима који су се средином друге половине 4. века настанили на просторима Тракије: Сергей Говорун, „Исторический контекст 28-го правила“, *Церковь и время* 2 (2004): 178–94.

⁷⁸⁰ Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“, 37–42.

⁷⁸¹ Трулског сабора канон 8. (Σύνταγμα II, 324); Канон 85. Василија Великог (Σύνταγμα IV, 255); Посланица цариградског патријарха Фотија из 867. (Εὐκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους), у В. Laourdas, L. G. Westerink, *Photius patriarchae Constantinopolitani: Epistulae et Amphilochia, vol. I* (Leipzig: BSB V.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1983), 41, 52.

⁷⁸² Дап 28, 2 (*Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 28th edition*, 477); ΕΡΜΕΙΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΟΥ, *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ*, VI, 37, PG 67, 1404–05.

⁷⁸³ Σύνταγμα II, 286.

⁷⁸⁴ Σύνταγμα II, 283.

⁷⁸⁵ Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1312.

⁷⁸⁶ Σύνταγμα II, 285.

право рукополагања епископа у народима попут Алана и Руса, чије се земље граниче са Понтијском, односно Тракијском дијецезом.⁷⁸⁷ Састављачи *Πιδალიона* изричито говоре да канон одређује да се од цариградског патријарха хиротонишу „епископи који се налазе у варварским областима, које се *граниче* (италик прев.) са реченим дијецезама“ (οἱ Ἐπίσκοποι οἱ εἰς τοὺς βαρβαρικοὺς τόπους εὐρισκόμενοι, τοὺς γειτονεῦοντάς εἰς τὰς ρηθείσας Διοκῆσεις).⁷⁸⁸ Никодим Милаш и Атанасије Јевтић су сагласни у својим тумачењима да се ради о варварским областима изван граница империје.⁷⁸⁹

Иако је код Зонаре, као и код Валсамона, као што је сасвим умесно приметио Троицки,⁷⁹⁰ у питању анахронизам јер заиста у петом веку није могло бити речи о хришћанској Цркви на просторима потоње Руси, оно што је значајно јесте да обојица коментатора сматрају да се одредба овог канона односи на варварске народе који живе у *областима изван* РOMEјске империје. Дакле, 28. канон Халкидонског сабора даје јурисдикцију цариградском патријарху над епископима међу варварским народима који су живели изван дефинисаних црквених граница у оквирима РOMEјске империје. Овај аспект је битан јер се на тај начин овим канонотом потврђује *екстериторијална јурисдикција* – јурисдикција ван државних граница у којима се налази један црквени центар – у овом случају цариградски патријаршијски престо и ван самих територијалних граница те Цркве.

Поједини аутори сматрају да је читав простор изван дефинисаних граница осталих помесних Цркава 28. канонотом Халкидонског сабора препуштен искључиво јурисдикцији Цариградске патријаршије.⁷⁹¹ То је био и званични став Цариградске патријаршије изражен у одлуци из 1922. којом се грчка дијаспора поново прикључује јурисдикцији цариградског патријарха, иако се у самој одлуци 28. канон Халкидонског сабора не помиње.⁷⁹² Истоветан став заступале су и Александријска патријаршија и Грчка Црква у периоду припрема за Свеправославни сабор.⁷⁹³ Међутим, Сергије Троицки, који је посветио више радова овом канону, а које смо анализирали у другом делу овог рада, показао је да се под *варварским земљама* подразумевају само области варварских народа поменуте три дијецезе,⁷⁹⁴ те да би у супротном све остале Цркве биле лишене права мисионарења и ширења Јеванђеља, чиме би се драстично деградирала пуноћа њихове аутокефалије.⁷⁹⁵

⁷⁸⁷ Σύνταγμα VI, 257; Матија Властар, *Синтаγμα*, са српскословенског превела Татјана Суботин-Голубовић (Београд: Српска академија наука и уметности, 2013), 196.

⁷⁸⁸ Πηδάλιον, 175.

⁷⁸⁹ Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 399; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 119-20.

⁷⁹⁰ Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“, 42.

⁷⁹¹ Grigorios D. Papathomas, „Ethno-Phyletism and the [So-called] Ecclesial “Diaspora”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 431–50; Constantelos, „The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective”, 207; Dragas, „The Constantinople and Moscow Divide“, 172; Keramidis, „The Holy and Great Council and the Orthodox Diaspora”, 67, f. 51.

⁷⁹² „Πράξις ἄρσεως καὶ ἀκίρωσεως τοῦ προεκδεδομένου Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ ὑπὸ ἡμερομ. 8 Μαρτίου 1908 Τόμου περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ Ἐκκλησιῶν“, 129–30.

⁷⁹³ Шишков, „Спорные еклезиологические вопросы“, 221–22.

⁷⁹⁴ Карташов је сматрао да је овакав примат Цариграда над три црквене области које су се налазиле у близини престонице проистекао природно, из фактичког ауторитета који је имао престонички архијереј у овим областима јер су епископи ове три дијецезе гравитирали ка цариградском епископу као врховној судској инстанци у својим споровима: Антон Владимирович Карташов, *Васеленски сабори I*, превела Мира Лалић (Вршац: ФИДЕБ, 1995), 371–72.

⁷⁹⁵ Вранић, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, 34.

1.3.3. Канони о очувању јурисдикционих граница епископа и јединствености сабора области

Отац Александар Шмеман је као аргумент против паралелних јурисдикција и неприкосновености територијалног, помесног принципа (један епископ за све православне у једном граду/области/епархији) наводио: 1) каноне који забрањују неконтролисане преласке клирика из једног града у други и који обавезују оне који их рукополажу да јасно назначе цркву за коју се рукополажу (Халк. 6, 10, 17; VI Вас. 20 и 39; Ант. 13 и 22; Сард. 12),⁷⁹⁶ 2) каноне који обавезују епископе једне провинције да буду део истоветног сабора епископа који треба да представља јединствену платформу за дискусију и доношење одлука о тој црквеној провинцији (Ап. к. 37; I Вас. 5; Халк. 19; Ант. 9 и 20; VII Вас. 6; Карт. 27).⁷⁹⁷

1) Може се претпоставити да је везу између 6. канона Халкидонског сабора и феномена паралелних јурисдикција у дијаспори Шмеман видео у инсистирању Отаца Халкидонског сабора да се свака хиротонија, па и епископска,⁷⁹⁸ мора обавити са назначењем конкретног града за који се епископ рукополаже, те да с тим у вези, епископ не може бити хиротонисан да се духовно брине искључиво о одређеној националној групи, већ његова хиротонија подразумева вршење епископске власти на конкретној и јасно дефинисаној територији. Канон 10. Халкидонског сабора забрањује прелазак клирика из једне Цркве у другу, односно говори о „повезаности епископа и клирика са конкретном Црквом/ Храмом“.⁷⁹⁹ Исто се може рећи и за 20. канон Трулског сабора, 13. и 22. канон Антиохијског сабора, односно 12. канон Сардикијског сабора, који забрањују епископу једне Цркве да непозван јавно учи, рукополаже, и служи у другој Цркви. Дакле, ови канони говоре о прекорачењу сопствених јурисдикционих граница епископа помесних/локалних Цркава.⁸⁰⁰ У том смислу, сви наведени канони подразумевају јасно разграничене епископије и епископе који су надлежни за хришћане било ког етничког порекла на датој територији.

Међутим, ови канони су део црквене традиције из једног сасвим другог времена у којем појам *нације* и *дијаспоре* нису били предмет црквеног промишљања јер нису били изазов за Цркву. У време Васељенских сабора територијалне јединице империје су најбоље покривале епископску јурисдикцију, у смислу да је начин дефинисања јурисдикције према територијалним административним јединицама империје био најпрактичнији. Међутим, ако је национални идентитет један од главних елемената човековог идентитета,⁸⁰¹ црквена историја, и сама употреба речи *народ* у 34. Апостолском правилу нам показују да Црква није категорички супротстављена идеји формирања јурисдикције на националним начелима.

За речено постоји неколико примера у историји Цркве. Како показују новија истраживања Панонска архиепископија основана 868. на челу са архиепископом Методијем, који је носио титулу *панонски* била је не-територијалног карактера, односно постојала је напоредо са јерархијом локалних Цркава, на шта указује и титула архиепископа Методија у

⁷⁹⁶ „Сви ти канони, уколико се разумеју у правилном историјском и еклисиолошком контексту, чувају, у суштини, исти тај фундаментални *факт* црквеног живота: да сви хришћани који се налазе на једном месту, спајани благодаћу власти *једног епископа*, треба да чине органско *јединство у том месту*, да пројављују и оваплоћују католичанску и васељенску суштину Цркве“: Шмеман, „Церков и церковное устройство“, 322.

⁷⁹⁷ Schmemmann, “Problems of Orthodoxy in America”, 81.

⁷⁹⁸ Иако се у тексту канона помињу изричито само презвитери и ђакони, Зонара и Валсамон напомињу да се то односи и на епископе, односно да је епископска хиротонија у том погледу образац за хиротонију нижих клирика (Σύνταγμα II, 231). Исто напомињу и састављачи Пидалиона: Πηδάλιον, 159.

⁷⁹⁹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 108.

⁸⁰⁰ У томе су једногласни Зонара, Аристин, и Валсамон (Σύνταγμα II, 241–42, 350–52; Σύνταγμα III, 150–51, 165, 263–65), састављачи Пидалиона (Πηδάλιον 163, 196, 337, 340, 371) као и Никодим Милаш (Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима I*, 356, 492–93; Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима II*, 122), епископ Атанасије Јевтић (видети његова тумачења на наведене каноне).

⁸⁰¹ Јорам Хазони, *Врлина национализма*, прев. Сања и Миша Ђурковић (Београд: Институт за европске студије, СЛИО, 2021).

којој није указано на конкретан катедрални град у којем би он столовао. Јурисдикција ове архиепископије превазилазила је границе древне римске дијецезе Паноније и обухватала је Словене и у другим крајевима Централне Европе, односно три словенска књажевства (Блатенског, Моравског, и Нитранског), што указује на етнички карактер њене организације, као и на њен мисионарски карактер.⁸⁰² Изван Ромејског царства служба епископа је дуго била номадског карактера. Такав је био случај и код германских народа у средњем веку.⁸⁰³ Веза између епископске јурисдикције и територије је постала лабавија и у време Османског ропства када су границе између самих патријархата постале порозне, утолико више између епархија.⁸⁰⁴

Ипак, тешко је замислити, чак и у случају да *ἔθνος* у 34. Апостолском правилу значи *народ*, да би време Ромејске империје епископ једног града у којем би живели већински представници једне етничке групе, наставио да има јурисдикцију над њима уколико би се настанили ван граница Империје, у *варварским крајевима*. Међутим, у условима 20. века комуникационе и транспортне могућности такву врсту јурисдикције чине могућом, док је пастирски разлози чине потребном. Паралелне националне јурисдикције се не морају посматрати као нужно зло, или као канонска аномалија, већ као одговор Цркве на изазове са којима се није суочавала у периоду Васељенских и Помесних сабора.

О 17. канону Халкидонског сабора је већ било речи у другом делу овог рада. Овај канон говори о једном специфичном случају новооснованог града, те не треба сматрати да се одредба да црквене границе треба да следују државним, која се налази у овом канону, мора применити на територију Северне Америке, јер смисао канона није да тај модел учини општеобавезним у Цркви.

У погледу 39. канона Трулског сабора, на основу извршене анализе у другом делу овог рада, и мишљења византијских и савремених коментатора, јасно је да овај канон потврђује територијални принцип црквене организације. Међутим, и у том канону реч је о једном црквеном контексту канонски уређене, канонски дефинисане области Хелеспонта. У том смислу овај канон је релевантнији за разматрање питања организације Руске заграничне Цркве на територији других помесних Цркава него за питање православне дијаспоре. Осим тога, премештај архиепископа Јована и његових клирика, извршен је под покровитељством државне власти, у оквирима истоветне државе, те се може претпоставити да је и потчињење локалног клира кипарском архиепископу извршено на иницијативу државних власти. Америчка дијаспора носила је са собом сасвим друге околности. У питању је била традиционално неправославна, секуларна земља, без православног монарха који би иницирао решење међуправославних односа. У таквим околностима, националне паралелне јурисдикције су биле изнуђени одговор Цркве на ситуацију са којом се раније није сусретала.

2) Друга група канона на коју се Шмеман позивао говори о томе да у једној провинцији, у једној области, епископи треба да буду део једног истог Сабора, те да свака таква провинција треба да буде самостална у решавању сопствених питања. Шмеман је сматрао да је, са канонског аспекта, Америка свакако провинција, те да православни епископи у Америци треба да, у циљу најефектнијег решавања накупљених проблема, организују Синод то јест једну аутокефалну Православну Цркву у Америци.⁸⁰⁵

⁸⁰² Алексей Мстиславович Пентковский, „Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия“, *Свети Ђурило и Методије и словенско писано наслеђе (863–2013)*, ур. Јована Радић, Виктор Савић (Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014), 49–53.

⁸⁰³ John Godfrey, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 238, 240.

⁸⁰⁴ Cyril Novorun, *Scaffolds of the church: towards poststructural ecclesiology* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018), ch. “Ditches: Sovereignty”.

⁸⁰⁵ Schmemmann, “Problems of Orthodoxy in America”, 81–82.

Говорећи о сложености и разноликости православног становништва у Америци, Леонид Кишковски је закључио да је „реалност Православља у Америци комплексна скоро исто толико колико и Америка... Сваки патријархат и Црква Блиског Истока, Европе и Африке је заступљена у америчком Православљу. Свака култура и језик који се налазе у православном свету такође се налазе и у Северној Америци“.⁸⁰⁶ Овакав закључак упућује на опрез при покушају изналагања готових решења у историји Цркве за ситуацију са Православљем у Америци. Никада раније није толики број Цркава полагао право на јурисдикцију над истом територијом. Иако је Руска Црква била та која је започела свештено дело евангелизације домородачког становништва у Америци, временом су организоване епархије других помесних Цркава на северноамеричком континенту, што је предстојатељ Руске Цркве, патријарх Тихон у својој посланици антиохијском патријарху Григорију 1922. назвао „природним“.⁸⁰⁷ Са једне стране, ако се узме у обзир да је већина националних јурисдикција била присутна на америчком континенту више од тридесет година у тренутку даривања томоса о аутокефалији 1970,⁸⁰⁸ може се сматрати да је канонски рок предвиђен за подношење протеста у погледу јурисдикције прошао (Халк. 17). Са друге стране, не може се порећи ни легитимност жеље православних Американаца да имају своју аутокефалну Цркву. У супротном, довела би се у питање легитимност свих аутокефалија насталих у другом миленијуму хришћанске ере, укључујући и труд Светог Саве Српског на стварању аутокефалне Цркве „све српске земље и поморске“.⁸⁰⁹ Међутим, Православна Црква у Америци представљала је преседан у смислу да је као аутокефална Црква на територији на коју претендује прихватила „по икономији“ постојање јурисдикција других националних Цркава, односно постојање мноштва клира и народа који не желе да буду део црквене структуре коју у том тренутку ствара Московска патријаршија. У току полемике о *америчком црквеном питању* искристалисали су се проблеми са којима се Црква суочава при покушају изналагања адекватног решења за православну дијаспору. Решење ових проблема захтева пре свега саборну црквену свест, осећај за дух канона, али и за реалност особености различитих група православних имиграната.

Резиме

Аутокефалија Православне Цркве у Америци је још један у низу проблема који је манифестовао различите погледе на принципе црквене организације у руском богословљу 20. века. Руска загранична Црква је устаљеним пастирско-мисионарским аргументима подржавала модел према којем мајке Цркве задржавају јурисдикцију над својим епархијама у дијаспори. Међутим, недоследност аргументације у богословљу ове црквене структуре пројавио се у тренутку критике непостојања консензуса међу свим америчким православним јурисдикцијама о аутокефалији, будући да је сама Руска загранична Црква постојала на територији других помесних Цркава без сагласности Московске патријаршије.

У приступу Московске патријаршије питању аутокефалије Православне Цркве у Америци учева се једна радикална промена богословске позиције у односу на ранији период: паралелне јурисдикције се поистовећују са филетизмом. Поред одступања у односу на раније истицан став – да свака помесна Црква има право на своју дијаспору – у самом устројству Православне Цркве у Америци била је присутна једна контрадикторност: док се

⁸⁰⁶ Leonid Kishkovsky, “Orthodoxy in America: Diaspora or Church?”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 24, no. 3 (June 2004): 36–37.

⁸⁰⁷ „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Тихона, патриарха Московского и всея России Святейшему Патриарху Григорию“, 1–2.

⁸⁰⁸ Епархија Српске православне Цркве основана је 1921., епархија Румунске православне Цркве 1930, Албанске Цркве 1932, Бугарске Цркве 1938: FitzGerald, *The Orthodox Church (Denominations in America)* 7, 48.

⁸⁰⁹ Миодраг Југовић, „Титуле и потписи архиепископа и патријараха српских“, *Богословље* 9, бр. 1 (1934): 255.

територијални принцип истицао као фундаментални принцип црквеног јединства, задржавањем преко 40 парохија под својом јурисдикцијом Московска патријаршија је исти принцип фактички негирала.

Канони на које су се позивали противници концепта паралелних националних јурисдикција предвиђени су за канонски регулисана подручја у погледу којих забрањују непотребно *дуплирање* јурисдикција. Не може се рећи да је православна дијаспора каква се појављује почетком 20. века била канонски регулисано подручје. У том смислу она је била сличнија *варварским земљама* у којима нису постојали идеални услови за примену канонских норми. Анализа канона је показала да су Оци Другог васељенског сабора дозволили одступање од једне фундаменталне канонске норме какво је преступање граница епископија да би се одржала Црква у овим варварским земљама. С тим у вези, паралелне јурисдикције у једној новој реалности каква је православна дијаспора се не морају посматрати као канонска аномалија, већ као изнуђена и, у том историјском моменту, најсврсисходнија мера.

2. Питање Православне Цркве у Естонији

2.1. Историја естонске јурисдикционе кризе

2.1.1. Историја односа Руске Цркве и Цркве у Естонији до распада СССР-а

Православље се на територији данашње Естоније појављује услед делатности хришћанских мисионара из суседне Кијевске Русије у 11. веку,⁸¹⁰ дакле у време када је Кијевска црква била под јурисдикцијом Цариграда. Ипак, до средине 19. века није било значајније православне популације⁸¹¹ и све до краха Руске империје православне парохије у Естонији су биле потчињене ришском (Рига, Летонија) епископу Руске Цркве.⁸¹² Године 1917, у тешким околностима Првог светског рата, нестанка монархије, јачања болшевизма с једне, и непосредног присуства немачке војске на естонским границама, са друге стране, обновљен је Ревелски⁸¹³ викаријат, у оквиру Ришке епархије,⁸¹⁴ упркос израженој жељи православних Естонаца да имају посебну епархију.⁸¹⁵ Први ревелски епископ етнички Естонац био је Платон (Кулбуш), који је по благослову патријарха Тихона хиротонисан 31. децембра 1917. Непосредно након хиротоније епископ Платон одлази у Москву, где узима учешћа у раду Помесног сабора Руске Цркве. Када се крајем јануара 1918. вратио у Естонију, Платон је фактички постао управљајући архијереј читаве ришке епархије, јер је дотадашњи епископ ришки Јован (Смирнов) назначен на рјазањску катедру.⁸¹⁶

Епископ Платон је мученички страдао од болшевика у јануару 1919. У марту исте године Сабор парохија Естоније је изразио став да је фактичка аутокефалност Православне Цркве у Естонији неопходност због прекида општења са мајком Црквом, због државне самосталности Естонске републике, као и националне самобитности Естонаца, којима не одговарају „националне основе Руске Цркве“.⁸¹⁷ Уместо аутокефалне, Свети синод и Виши црквени савет на челу са патријархом Тихоном су 6/19. новембра 1919. основали посебну

⁸¹⁰ Патријарх Алексий II, „Православие в Эстонии“, у *Православие в Эстонии: исследования и документны в двух томах, том I*, ред. прот. Николай Балашов, С. Л. Кравец (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2010), 14–16; Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, превео Дејан Мачковић (Отачник, Београд, 2018), 228.

⁸¹¹ Естонија постаје део Руске империје у првој половини 18. века, након руско-шведских ратова. Међутим, и у оквиру Руске империје германском племству је дозвољено да задржи своје привилегије и конфесионалну слободу: Фидас, *Канони и дијалог*, 229; Ringo Ringvee, „Religion and nation-building in Estonia: some perspectives on secular society“, *Religion, Politics and Nation-Building in Post-Communist Countries*, ed. Greg Simons and David Westerlund (2015): 144.

⁸¹² Алексий II, „Православие в Эстонии“, 47–117.

⁸¹³ Старији назив за Талин, до 1919.

⁸¹⁴ Ревелски викаријат је основан још 1817, међутим, та титула је била само номинална. Носили су је викари Санктпетербуршког митрополита који су живели у Санкт Петербургу или његовој околини. Године 1865. овај викаријат је основан као део Ришке епархије, са првим епископом Венијамином (Карелин). Међутим, већ 1867. епископ Венијамин постаје ришки епископ. Од тада па до 1917. Ревелски викаријат је био само титула, без епископа који би са правима викара био надлежан на територији Естоније: Ирина Пјарт, „Восстановление Ревельского викариатства в 1917 г. и выборы епископа как проявление «церковной революции» в Рижской епархии“, *Православие в Балтии* 9 (18) (2020): 62.

⁸¹⁵ „1917 г. 6–7 апреля. – Обращение участников совещания эстонского православного духовенства“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, ред., прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец (Москва: Церковно- научный центр „Православная энциклопедия“, 2010), 5–14

⁸¹⁶ Константин Костромин, „Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения Православия на постимперской территории“, *Богословский вестник* 3–4 (26–27) (2017): 179–95; Пјарт, „Восстановление Ревельского викариатства в 1917 г.“, 64–65.

⁸¹⁷ „1919 г. 21 марта. – Резолюция общего собрания апостольских православных приходов Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 20.

Естонску епархију.⁸¹⁸ Другог фебруара 1920. потписан је договор између Естонске републике и совјетске Русије, којим су дефинисане међудржавне границе и успостављени дипломатски односи.⁸¹⁹ Као одговор на новонасталу ситуацију Синод и Виши црквени савет Московске патријаршије су 10. маја 1920. прогласили аутономију Естонске православне Цркве, као прелазну меру до коначног решења питања о аутокефалији на Сверуском помесном сабору. Петог децембра исте године у Талину је хиротонисан први архиепископ нове аутономне Цркве Александар (Паулус).⁸²⁰

Три године касније, под притиском националистички настројених естонских власти, клир ове Цркве ће се обратити цариградском патријарху Мелетију са молбом да ову црквену структуру прими под своју јурисдикцију. Патријарх Мелетије је ову молбу прихватио и 7. јула 1923. издао томос⁸²¹ којим је, овај пут од стране Цариградске патријаршије и под њеном јурисдикцијом, успостављена аутономна „Естонска православна митрополија“.⁸²²

Интерес естонских власти био је да одвоје Естонску Цркву од било какве зависности од црквеног центра у другој држави. Због тога аутономно устројство даровано томосом патријарха Мелетија 1923. није у потпуности испуњавало овај циљ. Естонска Црква је наставила да функционише фактички аутокефално, сама бирајући митрополите, а да исти нису добијали потврду од Цариградске патријаршије.⁸²³ Трећег јуна 1926. министарство унутрашњих послова Естоније је усвојило устав *Естонске апостолске православне Цркве*,⁸²⁴ а не *Естонске православне митрополије* како је предвиђено томосом из 1923. У уставу 1935. назив аутономне Цркве је промењен у *Естонска апостолска православна Црква* (ЕАПЦ). Према овом уставу ЕАПЦ се налази у „братском (италик аутора) односу са свим апостолским православним Црквама“ (члан 1). Она је „народна Црква и овладава правом самоустројавања или самоуправе“ (члан 2). Поглавар ЕАПЦ је митрополит, који је њен представник пред „државним властима и у односима с другим Црквама“ (члан 11), и о свом избору он „саопштава (италик аутора) поглавару државе и цариградском патријарху“ (члан 29).⁸²⁵ Према овим формулацијама, ЕАПЦ је била *de facto* независна, аутокефална Црква.

⁸¹⁸ „1919 г. 9 децембра. – Указ Патријарха Московског и всея России Тихона епархијалному совету Эстонской Республики“, у *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 26–27.

⁸¹⁹ Независност Естоније је проглашена 23–24. фебруара 1918, међутим, та независност није била дугог века. Убрзо је намачка војска окупирала Естонију и укинула независност. Поновно успостављену независност Русија ће признати 2. фебруара 1920: Александр Рупасов, „Становление независности Эстонии: надежды и скепсис. 1905–1925 гг.“, в *Прибалтийские исследования в России. 2017–2018*, ред. Н. М. Межевич, И. Н. Новикова, В. В. Симиндей (Москва: Ассоциация книгоиздателей «Русская книга», 2018), 40, 43.

⁸²⁰ Алексей П, „Православие в Эстонии“, 119–20; „1921 г. 4 февраля. – Письмо Патријарха Московског и всея России Тихона архиепископу Ревельскому и всея Эстонии Александру“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 38; „1920 г. 28 июня. – Письмо члена Священного Синода митрополита Владимирского Сергия (Страгородского) уполномоченному епископского совета в Таллинне П. И. Сеппу с сообщением решения о даровании автономии Эстонской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 32–33; Александр Гаврилин, „О каноническом статусе Православной Церкви в Эстонии и Латвии в начале 1920-х годов“, *Православие в Балтии* 7(16) (2018): 103–05.

⁸²¹ „1923 г. 7 июля. – Томос Святейшего Патријарха Константинопольского Мелетия IV“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 42–45.

⁸²² Алексей П, „Православие в Эстонии“, 125–28; 12. децембра 1923. Синод Естонске православне Цркве, на челу са митрополитом талинским Александром (Паулус), упутио је писмо патријарху московском Тихону објашњавајући да је разлог обраћања цариградском патријарху било нередовно стање у Московској патријаршији и обавештавајући га да ће његово име наставити да се заједно са именом цариградског патријарха помиње на богослужењима у Естонској Цркви, као да ће и убудуће московски патријарх бити обавештаван о избору новог митрополита: „1923 г. 12 децембра. – Письмо митрополита Таллинского (Ревельского) и всея Эстонии Александра (Паулуса) Патријарху Московскому и всея России Тихону“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 49–52.

⁸²³ „Эстонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 216–21.

⁸²⁴ „1926 г. – Устав Эстонской Апостольской Православной Церкви (союза)“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 55.

⁸²⁵ „1935 г. – Устав Эстонской Апостольской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 74–113.

Због ставке по којој предстојатељ Естонске Цркве само извештава цариградског патријарха о преузимању дужности, без тражења потврде избора од истог, цариградски патријарх није потврдио овај устав.⁸²⁶

Године 1940. Естонија је поново припојена СССР-у. Естонска Црква је затим изгубила своју аутономију и постала епархија Московске патријаршије, актом заменика мјестобљуститеља патријаршког трона митрополита Сергија 24. фебруара 1941. којим је за егзарха Естоније назначен митрополит литвански и виљнуски Сергије (Воскресенски).⁸²⁷ Митрополит Александар је у Москви 30. марта принео покајање због обраћања цариградском патријарху, обављен је чин присаједињења и одслужена заједничка Литургија.⁸²⁸

Немачка војска је 28. августа 1941. ушла у Талин. Митрополит Александар је заједно са пензионисаним епископом ришким Августиним, само неколико месеци након принетог покајања и повратка у јурисдикцију Московске патријаршије, објавио да прекида општење са истом и да себе сматра истинским предстојатељем Естонске православне Цркве. Због тога га је егзарх митрополит Сергије (Воскресенски) ставио под забрану свештенослужења.⁸²⁹ Непосредно пред ослобођење Талина (22. септембар 1944) митрополит Александар је са одређеним бројем клирика и лаика⁸³⁰ избегао најпре у Немачку, а потом у Шведску. Избегли клирици ће у Шведској 15. јануара 1948. оформити *Стокхолмски синод Естонске апостолске православне Цркве у егзилу* у оквиру Западноевропског егзархата Цариградске патријаршије, чекајући повољније политичке околности за повратак у Естонију. Митрополит Александар је сматрао да је његов *Синод у егзилу* истинска Естонска апостолска православна Црква, док је клир у Естонији који се поново прикључио јурисдикцији Московске патријаршије својом променом јурисдикције прекршио каноне и да због тога Естонска апостолска православна Црква у Естонији више не постоји.⁸³¹ По завештању митрополита Александра, Стокхолмски синод је требао бити распуштен након његове смрти, међутим, то није учињено. После смрти митрополита Александра 1956. естонске парохије које су биле део овог Синода интегрисане су у локалне епархијске структуре Цариградске патријаршије.⁸³² Након поновног прикључења Естоније СССР-у аутономија Естонске Цркве је 1945. укинута и она је претворена у епархију Московске патријаршије.⁸³³ Трећег априла 1978. цариградски патријарх Димитрије заједно са Свештеним синодом Цариградске патријаршије је укинуо аутономију Естонске Цркве дату цариградским патријархом

⁸²⁶ Алексий II, „Православие в Эстонии“, 130–31.

⁸²⁷ „1941 г. 24 февраля. – Указ Московской Патриархии о назначении Сергия (Воскресенского) митрополитом Литовским и Виленским, экзархом Латвии и Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 127–28.

⁸²⁸ Алексий II, „Православие в Эстонии“, 137–38; „1941 г. 30 марта. – Акт о присоединении из бывшей эстонской автокефалии к Матери Церкви Российской митрополита Александра (Паулуса)“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 132–33.

⁸²⁹ „1942 г. 5 ноября. – Указ митрополита Литовского Сергия, экзарха Латвии и Эстонии, о митрополите Александре“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 165–69.

⁸³⁰ Поједини аутори наводе цифру од 17 свештеника и пет до шест хиљада верника: Priit Rohtmets, Valdis Teraudkalns, “Taking Legitimacy to Exile: Baltic Orthodox Churches and the Interpretation of the Concept of Legal Continuity during and after the Soviet Occupation of the Baltic States”, *Journal of Church and State* 58, no. 4 (Autumn 2016): 644.

⁸³¹ Rohtmets, Teraudkalns, “Taking Legitimacy to Exile”, 645.

⁸³² Алексий II, „Православие в Эстонии“, 140–47; Сергей Мянник, „Митрополит Таллиннский и всея Эстонии Александр (Паулус)“, *Православие в Балтии* 8(17) (2018): 139–45; „Эстонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 1, 242; Lucian N. Leustean, “The Orthodox Churches behind the Iron Curtain”, in *Eastern Christianity and the Cold War*, ed. Lucian N. Leustean (London and New York: Routledge, 2010), 208.

⁸³³ „1945 г. 6 марта. – Акт о воссоединении с Московской Патриархией русского и эстонского духовенства и мирян Эстонской епархии, самочинно отколовшихся от Матери Церкви Российской“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 192–94; „1945 г. 7 марта. – Указ уполномоченного Московской Патриархии архиепископа Псковского и Порховского Григория председателю Нарвского епархиального совета протоиерею И. Богоявленскому“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 195–96.

Мелетијем 6. јула 1923. Као разлог за укидање томоса из 1923. у акту патријарха Димитрија наведено је то што је „канонско општење Најсветије Руске Цркве са Православном Црквом Естоније на прописан начин обновљено и Руска Црква поново може остваривати над њом своју пастирску заштиту и бригу“.⁸³⁴

2.1.2. Естонска црквена криза 1993–2002.

Када се распао Совјетски савез 1991, проглашена је независност Естонске Републике. У постсовјетској естонској политици доминирао је став да све што се догодило између јуна 1940. и поновног задобијања независности 90-их година нема правни значај. Нове естонске власти су заузеле став да је од Другог светског рата њихова земља била под окупацијом, те су само потомци људи који су живели у Естонији пре рата имали право на држављанство и имовинска права, док је руска мањина која се доселила након рата, која је чинила око 30% становништва, морала проћи кроз натурализацију.⁸³⁵

Услед нових политичких околности московски патријарх Алексеј II је 1992. обновио аутономију руске епархије у Естонији.⁸³⁶ У акту о обнови аутономије одређено је да се за основу устава нове аутономне Естонске Цркве узме устав из 1935. године. Сходно томе, према уставу из 1935. је и епархијски савет Естонске Цркве на својој седници од 2. октобра 1992. формулисао назив нове црквене структуре: *Естонска апостолска православна Црква* (Московске патријаршије, ЕАПЦ МП).⁸³⁷ Убрзо су се појавиле струје које су агитовале за потпуну независност од Москве и поновно потчињавање јурисдикцији цариградског патријарха кроз емиграциони Стокхолмски синод. Епископ естонски Корнилије (Јакобс),⁸³⁸ заједно са делом клира који га је подржавао, предложио је на проширеном заседању епархијског савета 22. марта 1993. средњи пут – унос измена у устав из 1992. и даривање конкретног томоса о аутономији од стране Московске патријаршије. Двадесет деветог априла 1993. одржан је помесни сабор Естонске православне Цркве у Пјухтицком Успенском манастиру, уз присуство патријарха московског Алексеја II, и том приликом је формулисан документ о аутономији Естонске православне Цркве, у којем је истакнут њен континуитет са Ревелским викаријатом (обновљеним 1917) и са аутономном Естонском Црквом, основаном од стране патријарха Тихона, „признаном 1923. од стране најсветијег патријарха константинопољског Мелетија“.⁸³⁹ Централни догађај овог Сабора било је уручење томоса

⁸³⁴ „1978 г. 3 апреля. – Деяние Патриарха Константинопольского Димитрия и Священного Синода Константинопольского Патриархата о прекращении действия Томоса Патриарха Константинопольского Мелетия IV от 1923 г“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 207–08.

⁸³⁵ Katja Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia* (London and New York: Routledge, 2013), 75–76; Piret Ehin and Andres Kasekamp, “Estonian-Russian Relations in the Context of EU Enlargement”, in *Russia and the European Union: Prospects for a New Relationship*, ed. Oksana Antonenko and Kathryn Pinnick (London and New York, Routledge: 2005): 162; Martha Merritt, “A geopolitics of identity: Drawing the line between Russia and Estonia”, *Nationalities Papers* 28, no. 2 (2000): 252; Sebastian Rimestad, “Orthodox churches in Estonia”, in *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, ed. Lucian N. Leustean (London and New York: Routledge, 2014), 297–98.

⁸³⁶ Иако се у самом тексту термин „аутономија“ не помиње, на почетку акта од 11. августа 1992. речено је да он представља обнову акта патријарха Тихона од 15/28. јуна 1920. којим је Естонској православној Цркви дарована аутономија: „1992 г. 11 августа. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 211.

⁸³⁷ „Эстонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, 248.

⁸³⁸ Хиротнисан у викарног епископа патријарха Алексеја II 1990., архиепископ постаје 1995., а митрополит 2000.: Rimestad, “Orthodox Churches in Estonia”, 307.

⁸³⁹ „1993 г. 29 апреля. – Итоговый документ собрания клириков, монашествующих и мирян Эстонской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 225.

епископу Корнилију од 26. априла 1993, којим се потврђује аутономија Естонске православне Цркве.⁸⁴⁰

Црквена ситуација се компликује у тренутку када естонске власти 11. августа 1993. региструју Стокхолмски синод⁸⁴¹ – који су у том тренутку представљали два клирика и један мирјанин – као правну наследницу „незаконито и репресивно ликвидиране“ од стране Московске патријаршије Естонске апостолске православне Цркве. Основа за одбијање признања ЕАПЦ МП је било то што у време почетка совјетске окупације 1941. руска епископија Московске патријаршије није постојала у Естонији, већ је постојала аутономна ЕАПЦ. Односно, ЕАПЦ (у егзилу) је призната на основу „уставног континуитета“ због тога што се и даље придржавала Устава из 1935, за разлику од естонске епископије Московске патријаршије која је била јурисдикционо зависна.⁸⁴²

У новембру 1993. Естонска православна Црква Московске патријаршије је под именом *Естонска апостолска православна Црква* предала захтев за регистрацију у Министарство унутрашњих послова Естоније. Естонске власти су овај захтев одбиле под изговором да је под истим именом једна Црква већ регистрована, инсистирајући да се московска јурисдикција региструје под другим именом. Овај предлог је од руске стране одбијен јер би довео до губитка целокупне имовине на територији Естоније укључујући и резиденцију епископа Корнилија у Талину.⁸⁴³ Став Московске патријаршије је био да постоји континуитет између предратне Естонске православне Цркве и структуре на челу са епископом Корнилијем. Сматрало се да присуство Руске Цркве није прекинуто у међуратном периоду јер је акт цариградског патријарха из 1923. био неканонски, учињен на молбу естонских клирика који су били под притиском националистичких естонских власти, па је самим тим била неканонска и аутономна Црква која је тим актом створена.⁸⁴⁴

Припадници Стокхолмског синода су инсистирали на томе да раде на обнови јурисдикције Цариградске патријаршије у Естонији. Цариградска патријаршија на челу са патријархом Вартоломејем је пружила подршку овој групацији, на основу става да је управо она легитимна наследница Естонске апостолске православне Цркве створене 1923. На тај начин је актом оснивања аутономне Естонске православне Цркве сматран томос из 1923, а не одлука патријарха Тихона из 1920. Са друге стране, Московска патријаршија је Естонију видела као део своје јурисдикције, управо део оних *северних земаља* које се помињу у одлукама Цариградске патријаршије из 1590. и 1593. у погледу успостављања патријаршијског статуса Цркве у Руском царству.⁸⁴⁵ Самим тим је у Москви на естонску црквену кризу гледано као на интерни проблем Руске Цркве, док је делатност цариградског патријарха Вартоломеја схватана као упад на јурисдикционо подручје Руске Цркве. Упркос томе, на иницијативу клира ЕАПЦ који је имао подршку естонских власти,⁸⁴⁶ Цариградска

⁸⁴⁰ „1993 г. 26 апреля. – Томос Патриарха Московского и всея Руси Алексия II епископу Таллинскому и всея Эстонии Корнилию“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 222–24.

⁸⁴¹ „1993 г. 11 августа. – Свидетельство о регистрации Эстонской Апостольско-Православной Церкви (зарубежный Синод)“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 237.

⁸⁴² „1993 г. 18 сентября. – Сообщение пресс-службы Министерства внутренних дел Эстонской Республики“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 243; Rohmets, Teraudkalns, “Taking Legitimacy to Exile”, 660.

⁸⁴³ Dmitrii Sidorov, *Orthodoxy and Difference: Essays on the Geography of Russian Orthodox Church(es) in the 20th Century* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2009), 134–35.

⁸⁴⁴ Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*, 77–81; „Эстонский церковный кризис“, у *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, 258–59. Руска држава је у овом случају подржавала Московску патријаршију. Дума је 1995. у знак подршке Руској Цркви дуплирала износ пореза на робу из Естоније: Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*, 82.

⁸⁴⁵ „1996 г. 23 февраля. – Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Патриарху Константинопольскому Варфоломею“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 329.

⁸⁴⁶ Katja Richters, “The Moscow Patriarchate in Estonia: Russian versus international concerns”, *Problems of Post-Communism* 55, no. 1 (Jan-Feb. 2008): 6.

патријаршија је донела одлуку 20. фебруара 1996. о обнови томоса патријарха Мелетија из 1923. којим се ЕАПЦ, структури чији су припадници у том тренутку били у расколу и под забраном свештенослужења од стране Московске патријаршије, дарује статус аутономне црквене организације у оквиру Цариградске патријаршије. У овој одлуци је речено да је Цариградска патријаршија 1978. само учинила поменути томос из 1923. „недејственим“ због тадашњих политичких прилика – совјетске власти у Естонији – али да га „није укинула, није га лишила силе и није га анулирала“.⁸⁴⁷ За мјестобљуститеља ове аутономне митрополије изабран је архиепископ карељски и све Финске Јован.⁸⁴⁸ Одговор Московске патријаршије је био прекид евхаристијског општења са Цариградском патријаршијом.⁸⁴⁹

Исте 1996. године, 3. и 22. априла, у Цириху су одржани преговори делегација Руске и Цариградске патријаршије. Као компромисно решење је прихваћено да Московска патријаршија укине забране естонским клирицима, као и одлучење мирјанину који су били предводници процариградске струје. Дошло се до договора да се клирицима и верницима у Естонији дозволи да у року од четири месеца сами изаберу којој ће јурисдикцији припадати – Цариградске или Московске патријаршије. У том циљу, Цариградска патријаршија се сагласила да до даљњег не примењује своју одлуку од 20. фебруара исте године. Синод Руске Цркве је прихватио овај договор на својој седници 16. маја, чиме је обновљено евхаристијско општење између два патријархата.⁸⁵⁰ Предложено решење, компромисно, са канонског аспекта представља нарушавање територијалног принципа јурисдикције, што је било у супротности са ставом који је Московска патријаршија заступала по питању Православне Цркве у Америци. У наредном периоду две стране су се међусобно оптуживале за нарушавање четворомесечног мораторијума.⁸⁵¹

Двадесет трећег августа 1996. две стране су на састанку у Талину констатовале да се 51 парохија определила за јурисдикцију Цариградске патријаршије, а 26 парохија за јурисдикцију Московске патријаршије. Будући да ситуација са неким парохијама није била најјаснија, одлучено је да се коначно решење о јурисдикционој припадности ових парохија донесе на парохијским сабрањима у организацији заједничке комисије, те је Синодима две Цркве предложено да се рок за коначно решење питања естонских православних парохија продужи за још три месеца.⁸⁵² Синоди обеју Цркава су овај предлог усвојили.⁸⁵³ Међутим,

⁸⁴⁷ „1996 г. 20 февраля. – Патриаршее и Синодальное деяние Константинопольского Патриархата о возобновлении Патриаршего и Синодального Томоса 1923 г. касательно православной Эстонской митрополии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 315.

⁸⁴⁸ „1996 г. 24 февраля. – Коммюнике генерального секретариата Священного Синода Вселенского Патриархата“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 336.

⁸⁴⁹ „1996 г. 23 февраля. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 327–28; Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*, 83-85; Александар Яковлев, „Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским Патриархатами в контексте мировой политики XX-XXI веков“, *Религия и общество на Востоке* 4 (2020): 47–48.

⁸⁵⁰ „1996 г. 16 мая. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 378–79.

⁸⁵¹ „1996 г. 17 июля. – Письмо генерального секретаря Священного Синода Константинопольской Православной Церкви митрополита Филадельфийского Мелитона председателю Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 380–81; „1996 г. 19 июля. – Письмо председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла генеральному секретарю Священного Синода Константинопольского Патриархата митрополиту Филадельфийскому Мелитону“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 382–86.

⁸⁵² „1996 г. 23 августа. – Меморандум совместной комиссии Константинопольского и Московского Патриархатов по юрисдикционной принадлежности приходов в Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 386–91.

⁸⁵³ „1996 г. 5 сентября. – Решение Священного Синода Константинопольского Патриархата“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 391; „1996 г. 9 сентября. – Определение Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 391–92.

поменута сабрања нису одржана услед тога што делегација Цариградске патријаршије није дошла у Естонију.⁸⁵⁴

Питање Естоније је разматрано у наредном периоду на састанцима двојице патријараха у патријаршијској резиденцији у Успенском манастиру у Одеси 24. септембра 1997, као и на састанку делегација обе Цркве – на челу московске делегације био је митрополит смоленски и калињинградски Кирил (потоњи патријарх), док је цариградску делегацију предводио митрополит пергамски Јован – у Женеви 27. новембра 1998. Међутим, ови договори нису донели значајан помак на пољу регулације црквене кризе.⁸⁵⁵ Напротив, може се рећи да се ситуација погоршавала. Тринаестог марта 1999. Цариградска патријаршија је за митрополита талинског и све Естоније – у периоду када је исту титулу носио архиепископ Московске патријаршије Корнилије – поставила епископа Стефана (Хараламбидиса).⁸⁵⁶ Представници цариградске јурисдикције у Естонији нису прихватили овај избор зато што није учињен у оквиру сабора Естонске православне Цркве (Цариградске патријаршије). Због тога су два свештеника ове јурисдикције били лишени чина од стране Цариградске патријаршије.⁸⁵⁷

Патријарх Вартоломеј је био у посети Естонији од 26. октобра до 1. новембра 2000. године. У току посете патријарх и чланови његове делегације су износили став да договори из Цириха, на које су се представници Московске патријаршије позивали као на основ за решење конфликта, не подразумевају паралелно постојање две канонске јурисдикције на истоветној територији, што „противречи црквеним канонима“, већ да у Естонији може бити само један митрополит са титулом *све Естоније* и евентуално један епископ егзарх друге Цркве.⁸⁵⁸ У Московској патријаршији је овакав став, као и сама посета Естонији без најаве о томе московском патријарху, протумачен као невољност да се дође до повољног решења за обе стране, те је Синод Руске Цркве 8. новембра одлучио да не учествује у било каквим догађајима у којима узимају учешћа цариградски патријарх, архиепископ Финске архиепископије Цариградске патријаршије Јован или митрополит Стефан, поглавар цариградске јурисдикције у Естонији. У истој одлуци су напори Цариградске патријаршије усмерени ка стварању једне *националне естонске Цркве* поистовећени са етнофилетизмом.⁸⁵⁹

2.2. Аргументи Московске патријаршије у спору о паралелним јурисдикцијама у Естонији

Да би се адекватно разумео став Московске патријаршије у погледу естонске црквене кризе, неопходно је имати у виду и став друге стране у овом конфликту – Цариградске патријаршије. Цариградска патријаршија је сматрала да томос о аутономији Естонске митрополије из 1923. није укинут од стране цариградског патријарха Димитрија 1978, већ да је само стављен ван снаге због политичких околности, те да се у сваком тренутку његово дејство може обновити. Коначно укидање поменутог томоса било би могуће само у случају да се на такав корак одлуче потомци оних Естонаца који су за исти Томос молили цариградског патријарха, а не Руси који су имигрирали у току „совјетске окупације“ и сада

⁸⁵⁴ „Естонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, 287.

⁸⁵⁵ „Естонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, 287–88.

⁸⁵⁶ „1999 г. 14 марта. – Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 400–01.

⁸⁵⁷ „Естонский церковный кризис“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, 289–90.

⁸⁵⁸ „2000 г. 27 октября. – Из интервью Патриарха Константинопольского Варфоломея эстонской газете «Постимезс»“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 421–23.

⁸⁵⁹ „2000 г. 8 ноября. – Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 424–34.

чине велику већину православних у Естонији.⁸⁶⁰ Аутономија Естонске Цркве је незаконито укинута под притиском стаљинистичког режима, када је Естонија припојена Русији у предворју Другог светског рата, за чим је уследила „педесетогодишња совјетска окупација“.⁸⁶¹ Поновним ослобођењем Естоније након нестанка Совјетског Савеза створени су сви услови да се аутономија Естонске православне Цркве под јурисдикцијом Цариградског патријарха обнови.⁸⁶² С тим у вези, Цариградска патријаршија је као аргумент користила 34. Апостолски канон у националној интерпретацији, према којој „Цркве различитих народа, а особито оних који образују слободне и независне државе, треба да буду претворене у аутономне и аутокефалне“,⁸⁶³ као и 9. и 17. канон Халкидонског сабора, тумачећи их на тај начин да дају могућност клирицима свих помесних Цркава да се у случају неслагања са својим предстојатељима обрате цариградском патријарху.⁸⁶⁴ Ова обновљена аутономна Естонска православна Црква под јурисдикцијом Цариградске патријаршије би окупила све православне у Естонији, с тим што је у том пројекту за руско-говореће вернике предвиђена посебна епархија у оквиру ове Цркве.⁸⁶⁵

Московска патријаршија је у току полемике са Цариградском патријаршијом инсистирала на томе да је Естонија део јурисдикционе територије Руске Цркве. Један од главних актера у овој полемици, московски патријарх Алексеј II (Рудигер), био је пореклом Естонац који је до 1986. вршио дужност талинског епископа.⁸⁶⁶ На том ставу је била заснована осуда покушаја Цариградске патријаршије да оснује паралелну јурисдикцију у Естонији као одступање од „фундаменталног канонског и еклисиолошког принципа“ о само једном епископу на једној територији,⁸⁶⁷ односно као упад на канонску територију друге Цркве.⁸⁶⁸

⁸⁶⁰ „1995 г. 3 септембра. – Из писма Патријарха Константинопольског Варфоломеја Патријарху Московском и всея Руси Алексеју II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 277–80.

⁸⁶¹ „1995 г. 29 мая. – Обращение Патријарха Константинопольског Варфоломеја к представителям православных верующих Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 258.

⁸⁶² „1995 г. 29 мая. – Обращение Патријарха Константинопольског Варфоломеја к представителям православных верующих Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 258–62; „1995 г. 12 июля. – Из писма Патријарха Константинопольског Варфоломеја Патријарху Московскому и всея Руси Алексеју II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 263–64.

⁸⁶³ „1996 г. 20 февраля. – Патријаршее и Синодальное деяние Константинопольског Патријархата о возобновлении Патријаршего и Синодального Томоса 1923 г. касательно православной Эстонской митрополии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 316.

⁸⁶⁴ „1995 г. 3 септембра. – Из писма Патријарха Константинопольског Варфоломеја Патријарху Московскому и всея Руси Алексеју II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 274.

⁸⁶⁵ „1996 г. 4 января. – Послание Константинопольског Патријархата православным общинам Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 286–87; „1996 г. 24 февраля. – Письмо Патријарха Константинопольског Варфоломеја Патријарху Московскому и всея Руси Алексеју II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 340–41.

⁸⁶⁶ Алексеј Михајлович Ридигер (23.2.1929., Талин, Естонија – 5.12.2008., Москва, Русија). Након завршетка духовне семинарије 1949. године постаје свештеник у априлу 1950. и бива постављен за старешину храма у рударском граду Јихва у Естонији. Године 1953. завршава Лењинградску духовну академију са степеном кандидата богословља за дело „Митрополит Филарет (Дроздов) као догматичар“. После смрти супруге 1959. године у марту 1961. прима монашки постриг у Тројицесергијевој лаври, у августу исте године постаје архимандрит, а у септембру бива хиротонисан за епископа талинског и све Естоније. Као естонски архипастир много је учинио у погледу спречавања затварања храмова и манастира од стране власти СССР-а. Актом Синода Руске Цркве 1986. постављен је за митрополита лењинградског и новгородског, али је наставио да управља естонском епархијом. Године 1990. постаје патријарх московски: Марина Непочатова, „Архипастыр Эстонской земли: жизнь и служение патријарха Алексея II“, *Журнал Московской патријархии* 12 (2019): 46–55; Владислав Цыпин, С. Л. Кравец, „Алексий II“, в *Православная энциклопедия, том 1* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2000), 698–720.

⁸⁶⁷ „1995 г. 18 мая. – Из писма Патријарха Московского и всея Руси Алексеја II Патријарху Константинопольскому Варфоломеју“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 257.

⁸⁶⁸ „1995 г. 20 июля. – Из писма Патријарха Московского и всея Руси Алексеја II Патријарху Константинопольскому Варфоломеју“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 264–70;

Представници Московске патријаршије су инсистирали на томе да је стварање друге аутономне Цркве на истој територији, које је настало издавањем акта Цариградске патријаршије од 20. фебруара 1996, апсолутно неканонско стање. Естонска Црква под руководством архиепископа Корнилија је у том смислу сматрана једином канонском аутономном Естонском Црквом.⁸⁶⁹ У начелу се прихватала могућност да одређене парохије могу по својој жељи изабрати да буду руковођене цариградским патријархом, али је недопустиво да све православне естонске парохије, укључујући и руске, буду обједињене у оквирима јединствене аутономне Цркве под јурисдикцијом Цариградске патријаршије.⁸⁷⁰

Архиепископ талински и све Естоније (Московске патријаршије) Корнилије у свом писму упућеном цариградском патријарху Вартоломеју истакао је да се канони 9. и 17. Халкидонског сабора не могу тумачити у смислу да дају право цариградском патријарху да прима апелације од клирика из читавог православног света, већ искључиво онима који припадају Цариградској патријаршији.⁸⁷¹ Дакле, у питању су била два различита приступа питању домена апелационих привелегија цариградског патријарха. Док су у Московској патријаршији сматрали да се свака аутокефална помесна Црква у истом капацитету може позивати на наведене каноне, у Цариградској патријаршији су одредбе ових канона повезивали искључиво са цариградском катедром.

Две патријаршије су на циришким преговорима 1996. дошле до компромисног решења поделе јурисдикције у Естонији.⁸⁷² Међутим, ова *подела јурисдикције* је разумевана на различите начине. Московска патријаршија је интерпретирала договор на тај начин да је архиепископ Корнилије признат као једини легитимни православни архијереј у Естонији, док би парохије које би изабрале јурисдикциону припадност Цариградској патријаршији требало да представљају једну мрежу подворја, под директном јурисдикцијом цариградског патријарха, без њиховог обједињавања под посебним епископом цариградске патријаршије. Због тога назначење митрополита Стефана (Хараламбидис) за епископа талинског и све Естоније 1999. није прихваћено, јер је у Естонији већ постојао архиепископ Корнилије са истом титулом.⁸⁷³ Са друге стране, Цариградска патријаршија је циришки договор тумачила на тај начин да је Естонска апостолска православна Црква Цариградске патријаршије представља једину канонску црквену структуру у Естонији, док парохије које то желе могу бити по икономији потчињене московском патријарху у форми егзархата.⁸⁷⁴ Дакле, Цариградској патријаршији је предложен модел сличан оном који је примењен у случају

„1995 г. 21 августа. – Из заявления Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата «К вопросу о действиях Константинопольского Патриархата в связи с религиозной ситуацией на Украине и в Эстонии»“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 271–73.

⁸⁶⁹ „1996 г. 17 января. – Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II православной пастве Эстонии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 290–93.

⁸⁷⁰ „1996 г. 17 января. – Заявление председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла“, у *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 295; „1996 г. 22 февраля. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 323–26.

⁸⁷¹ „1996 г. 23 февраля. – Послание архиепископа Таллинского и всей Эстонии Корнилия Патриарху Константинопольскому Варфоломею“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 335.

⁸⁷² „1996 г. 16 мая. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 378–79.

⁸⁷³ „1999 г. 15 июля. – Письмо председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла генеральному секретарю Священного Синода Константинопольской Православной Церкви митрополиту Филадельфийскому Мелитону“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 412–14; „2001 г. 1 марта. – Из письма Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Патриарху Константинопольскому Варфоломею“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 450.

⁸⁷⁴ „2000 г. 27 октября. – Из интервью Патриарха Константинопольского Варфоломея эстонской газете «Постимезс»“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 421–23; „2000 г. 29 ноября. – Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы*, том 2, 436–39.

Православне Цркве у Америци, где је Московска патријаршија имала парохије потчињене њеној јурисдикцији. На тај начин на циришким преговорима је фактички усвојена идеја сапостојања две јурисдикције формиране на не-територијалном моделу.

Коначно је, на састанку делегација двају патријаршија у Берлину 2001. године, постигнут договор о постојању две паралелне јурисдикције: једне под митрополитом цариградске патријаршије Стефаном и друге под митрополитом Корнилијем.⁸⁷⁵ Тако су тек 17. априла 2002. естонске власти прихватиле да региструју ЕАЦ МП под тим именом и она је наставила да постоји паралелно са цариградском јурисдикцијом.⁸⁷⁶

Са аспекта канонског предања најупитнији сегменти естонске црквене кризе јесу 1) постојање две аутономне Цркве под врховном јурисдикцијом различитих помесних Цркава – Цариградске и Московске,⁸⁷⁷ 2) стављање воље национално самоодређене пастве испред благослова локалног епископа и 3) феномен апелације првојерарху друге помесне Цркве услед незадовољства надлежном јерархијом.

2.3. Канонски аспекти естонске црквене кризе

2.3.1. Феномен паралелних јурисдикција

О феномену паралелних јурисдикција на територији једне помесне Цркве је било речи у овом раду. Међутим, случај паралелних јурисдикција у Естонији је специфичан. Док је Руска загранична Црква била структура која је настала из једне хаотичне ситуације грађанског рата у Русији и преузимања власти од стране антицрквене партије, московска и цариградска јурисдикција у Естонији биле су плод међусобног договора две Цркве, у територијалним оквирима једне слободне и независне државе Естоније. То није био први пут да се сличан модел примењује у Естонији. Када јој је 1920. дата аутономија, Естонска Црква је формирала две епархије по етничком принципу: за Естонце и за Русе.⁸⁷⁸ Након добијања аутономије од Цариградске патријаршије 1923. формирана је епископија Нарве и Изборска, на националним основама, намењена за све Русе у Естонији.⁸⁷⁹ Након немачке окупације на челу Балтичког егзархата Московске патријаршије остао је митрополит Сергије Воскресењски. Александар Паулус је имао велику подршку у Естонији и Сергије није успео да га маргинализује, али је уз помоћ немачких окупационих власти успео да оснује посебну епархију за Русе у Естонији. Дакле, и у овом периоду су у Естонији постојале паралелне националне епископије.⁸⁸⁰

Може се рећи да је договор из 1996. представљао још један покушај прављења компромиса са националним фактором. Међутим, речи патријарха цариградског Вартоломеја из његовог писма московском патријарху Алексеју II од 24. фебруара 1996. „Како се може

⁸⁷⁵ „2001 г. 19 февраля, – Проект соглашения церковных структур Константинопольского и Московского Патриархатов, согласованный в Берлине“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 446-48; „2001 г. 22 февраля. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 448; „2003 г. 7 мая. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 538–40.

⁸⁷⁶ Яковлев, „Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским Патриархатами в контексте мировой политики XX-XXI веков“, 48.

⁸⁷⁷ Sidorov, *Orthodoxy and Difference*, 137.

⁸⁷⁸ Irina Paert, „A family affair? Post-imperial Estonian Orthodoxy and its relationship with the Russian Mother Church, 1917–23“, *Canadian Slavonic Papers* 62:3–4 (2020): 333–34.

⁸⁷⁹ Rimestad, „Orthodox churches in Estonia“, 296.

⁸⁸⁰ Rohtmets, Teraudkalns, „Taking Legitimacy to Exile“, 649.

називати естонском Црква, коју чине руски имигранти?⁸⁸¹ наводе на закључак да је национални фактор преовладао над канонском, саборном свешћу Цркве. Овакав став је у Московској патријаршији протумачен као отворена подршка етнофилетизму:

„Политика цариградског патријарха, која је усмерена на стварање „националне Цркве“ у Естонији, не само да противречи принципима изграђеним унутар саме Цариградске Цркве која је осудила етнофилетизам, већ такође уноси моћан импулс у грађански раздор на етничкој основи у Естонској Републици“⁸⁸²

За процену утемељености овакве оцене делатности цариградског патријарха од стране московског патријарха, неопходно је имати у виду изворно значење појма „етнофилетизам“. Као што је већ речено, у свом изворном значењу, оном које је дефинисано Оросом Цариградског сабора 1872, филетизам или *племенство* (ο φυλετισμός) представља „племенске разлике, народне спорове, надметања и раздоре у Цркви Христовој“.⁸⁸³ Покрет за независну Естонску Цркву подсећа на ову дефиницију филетизма. У речима патријарха Вартоломеја да Црква не може бити естонска уколико је већином чине Руси, односно да Црква коју чине Руси у Естонији не може бити наследница предратне црквене структуре коју су већином чинили етнички Естонци, припадност једној помесној Цркви се поистовећује са националном припадношћу. Односно, чланство у тој Цркви се резервише искључиво за припаднике одређене националности.

До 1917. Естонија је била део Ришке епархије Руске Цркве, храмови и друга црквена имовина грађена је залагањем, између осталог, руске државе и клирика Руске Цркве. Своју прву аутономију Естонска Црква је добила од московског патријарха 1920. Естонски клирици на челу са митрополитом Александром су се, мотивисани идејом да је аутокефалија најбољи начин да црквени живот у Естонији напредује, у тешким временима за Московску патријаршију,⁸⁸⁴ обратили цариградском патријарху који им је признао, ипак, само аутономан статус 1923. године, наводећи као разлог за овај свој потез то што је Црква у Естонији због политичких околности „одвојена од свете Руске православне Цркве“.⁸⁸⁵ Када је тај политички разлог нестао, односно када је Руска Црква поново била у могућности да се у пуном капацитету брине о Естонској Цркви, патријарх цариградски Димитрије је заједно са Светим синодом Цариградске патријаршије 1978. поменути томос патријарха Мелетија прогласио „недејственим“ (ἀνενεργητον), а делатност Цариградске патријаршије у Естонији „завршеном“ (λήξασαν).⁸⁸⁶ Из текста ове одлуке чини се да је све до деведесетих година 20. века делатност Цариградске патријаршије у Естонији разумевана као привремена мера, израз бриге Цркве *првенствујуће у љубави*, изазвана тешким околностима у којима се налазила Руска Црква.

Дакле, с обзиром на то да је Естонија једна канонски дефинисана, а не попут дијаспоре недефинисана, територија, на том локалитету важе све оне канонске одредбе које се тичу престапања канонских граница епископија, односно које штите јурисдикциона права локалног епископа – у овом случају архиепископа Корнилија – над његовом Црквом од других епископа.

⁸⁸¹ „1996 г. 24 фебруара. – Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 340.

⁸⁸² „2000 г. 8 ноября. – Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 433.

⁸⁸³ Поповић, *Извори*, 475.

⁸⁸⁴ „1923 г. 3 июля. – Речь архиепископа Александра на приеме у Патриарха Константинопольского Мелетия“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 41–42.

⁸⁸⁵ „1923 г. 7 июля. – Томос Святейшего Патриарха Константинопольского Мелетия IV“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 42.

⁸⁸⁶ Grigorios Papathomas (ed.), *The Autonomous Orthodox Church of Estonia : (Approche notocanonique) = L'Église autonome orthodoxe d'Éstonie* (Katérini: Épektasis, 2002), 199–200.

2.3.2. Народна воља као фактор црквене организације

Ово канонско питање је у контексту естонске црквене кризе било повезано са идејом коју је подржавала Цариградска патријаршија да естонски клир и народ, као једна национално свесна и самостална група, има право и на своју националну естонску Цркву. Цариградска патријаршија се у правдању својих дејстава у Естонији позивала управо на изражену вољу православних Естонаца.⁸⁸⁷ Московска патријаршија је ово тумачила као заузимање стране расколника и пренебрегавање јурисдикционих права надлежне црквене власти дотичне територије.⁸⁸⁸ Дакле, канонски проблем у овом случају тиче се фактора воље народа, односно пастве, при уређивању црквених области.

Фактор воље клира и народа једне области у организацији и расподели црквених области разматран је у 16. и 21. канону Антиохијског сабора, у 6. канону Сардичког сабора, као и у 53, 56, и 98. канону Картагинског сабора.⁸⁸⁹

Оци Антиохијског сабора су у 16. канону разматрали случај самосталног преузимања власти једног епископа без епархије над удовом епархијом⁸⁹⁰ „без (одлуке, прим. прев.) потпуног сабора“ (δίχα συνόδου τελείας).⁸⁹¹ Одлука Сабора је била да се такав епископ одбаци, „чак и ако га је читав народ, који је незаконито присвојио, изабрао“ (κὰν εἰ πᾶς ὁ λαός, ὃν ὑφῆρπασεν, ἔλοιτο αὐτόν).⁸⁹² Под *потпуним сабором* Зонара сматра „онај на коме присуствује и митрополит области“ (ἐκεῖνη δὲ τελεία λογίζεται σύνοδος, ἥ καὶ ὁ μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας συμπάρεστιν),⁸⁹³ а истоветно је и тумачење Аристина.⁸⁹⁴ Очигледно је да се мисли на сабор области којој дотични народ(=епархија) припада, а не на сабор неке друге области. Иако овај канон говори о једном специфичном случају „слободног“ (σχολλάζων) епископа и „слободне“ (σχολλάζουσαν), тј. удове епархије, принцип који је да епископа у епархију једне помесне Цркве може поставити само сабор те Цркве. У свом тумачењу овог канона епископ Атанасије Јевтић говори: „Значајно је да овај канон не дозвољава избор епископа без Сабора, не зато што се не узима у обзир воља народа, него што је такав начин самовољног заузимања епископије, или „под принудом“ народа, неканонски.“⁸⁹⁵

⁸⁸⁷ „1996 г. 20 фебруара. – Патриаршее и Синодальное деяние Константинопольского Патриархата о возобновлении Патриаршего и Синодального Томоса 1923 г. касательно православной Эстонской митрополии“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 314; „1996 г. 20 фебруара. – Послание Патриарха Константинопольского Варфоломея «Всей православной полноте Эстонии»“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 319–20; „1996 г. 20 фебруара. – Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея министру по европейским делам Эстонской Республики Э. Липма“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 321.

⁸⁸⁸ „1996 г. 22 фебруара. – Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Патриарху Константинопольскому Варфоломею“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 326–27; „1996 г. 23 фебруара. – Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 327–28; „1996 г. 1 марта. – Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 354; „2000 г. 8 ноября. – Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“, в *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*, 428–29.

⁸⁸⁹ Поред наведених, велики број канона забрањује неоправдано оделывање лаика и клирика од сопственог епископа, као и епископа од митрополита, и митрополита од патријарха, и стварање на тај начин сопствених сабрања(=организација): Апостолски 31. канон, Трулског сабора канон 31, Антиохијског сабора 2. и 5., Гангрског сабора 6. канон, Прводругог сабора канони 12–15.

⁸⁹⁰ Милаш, *Правила православне Цркве с тумачењима II*, 64–65.

⁸⁹¹ Σύνταγμα III, 154.

⁸⁹² Σύνταγμα III, 154.

⁸⁹³ Σύνταγμα III, 154.

⁸⁹⁴ Σύνταγμα III, 157.

⁸⁹⁵ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 261.

Канон 21. истог Сабора забрањује премештање епископа из једне епархије у другу, чак и уколико га народ друге епархије присиљава на то („μῆτε ὑπὸ λαῶν ἐκβιαζόμενον“).⁸⁹⁶ Византијски коментатори,⁸⁹⁷ састављачи *Пидалиона*,⁸⁹⁸ као и новији тумачи канона,⁸⁹⁹ сагласни су у томе да је ово правило слично 14. Апостолском и 15. канону Првог васељенског сабора, иако се у тим правилима народ изричито не помиње. У свом тумачењу 14. Апостолског правила Валсамон говори: „Овај канон 14. одређује да нема епископ дозволу да из своје епархије у другу упада, чак и ако би ради користи народа то чинио, чак и уколико би од стране мноштва туђе епархије на то био принуђен, осим ако ово уради саборском одлуком“ (Ὁ μὲν παρῶν ἰδ'. κανὼν διορίζεται μὴ ἔχειν ἐπ' ἀδείας ἐπίσκοπον ἐκ τῆς ἑαυτοῦ παροικίας εἰς ἑτέραν ἐπιτηδαν, κἄν ὠφελείας χάριν τοῦ λαοῦ τοῦτο ποιῆ, κἄν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῆς ἀλλοτρίας ἐνορίας εἰς τοῦτο παραβιασθῆ, εἰμὴ συνοδικῆ ἐπιτροπῆ τοῦτο ποιήσῃ).⁹⁰⁰ У коментару на овај 14. Апостолски канон у *Пидалиону* се каже да је прелазак у другу епархију оправдан само „по одлуци и избору многих епископа“ (μὲ κρίσιν, καὶ ψῆφον πολλῶν Ἐπισκόπων),⁹⁰¹ док епископ Никодим Милаш у тумачењу истог канона говори да „чак и онда кад би га клир и народ из друге епархије позивао“ епископ то (премештај) „не смије самовољно да учини, него само и безусловно последије одлуке о томе надлежног епископског сабора“.⁹⁰² Дакле, воља клира и народа једне области није пресудан фактор у организацији Цркве те области, иако канони узимају у обзир вољу народа, али коначну одлуку у том погледу увек има епископски Сабор помесне Цркве којој та област припада.

Посебна пажња жељи верног народа исказана је у 6. канону Сардичког сабора. Овај канон говори о случају када један од епископа митрополијске области одбија да дође на сабор који треба да изабере новог епископа. У том случају, по расуђивању саборских Отаца, треба га опоменути писмено, па уколико и даље одбија да дође „треба удовољити вољи народа“ (τῆ βολήσῃ τοῦ πλήθους χρῆ γενέσθαι)⁹⁰³ и поставити им епископа кога желе. Канон говори о периоду када је народ и даље узимао учешћа у избору својих епископа. Та пракса је укинута 13. канонем Лаодикијског сабора (друга половина 4. века).⁹⁰⁴ Међутим, и у случају 6. канона Сардичког сабора, реч је канонској процедури обраћања надлежном епископском сабору под председништвом митрополита. На то нам указују речи Зонаре у тумачењу овог правила. Наиме, Зонара каже да уколико опоменути епископ не дође ни после опомена, треба удовољити вољи народа, „то јест, да им се епископ постави од стране митрополита области“ (τούτῃστι, δίδοσθαι αὐτοῖς ἐπίσκοπον παρὰ τοῦ μητροπολίτου τῆς ἐπαρχίας).⁹⁰⁵

Канон 53. Картагинског сабора потврђује одредбу ранијих сабора да „мноштва (народи, прим. прев.) који се налазе у епископијама под епископима, која никада нису имала свога епископа, не могу добити своје управитеље, то јест епископе, осим по сагласности епископа под којим су од почетка били“ (τὰ πλήθη τὰ ἐν ταῖς παροικίαις ἀπὸ τῶν ἐπισκόπων κατεχόμενα, τὰ ἴδιον ἐπίσκοπον μηδέποτε ἐσχικότα, εἰ μὴ κατὰ συναίνεσιν τοῦ ἐπισκόπου, παρ' οὗ

⁸⁹⁶ Σύνταγμα III, 164.

⁸⁹⁷ Σύνταγμα III, 164.

⁸⁹⁸ Πηδάλιον, 339.

⁸⁹⁹ Милаш, *Правила православне Цркве с тумачењима II*, 67; Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 263.

⁹⁰⁰ Σύνταγμα II, 19.

⁹⁰¹ Πηδάλιον, 27.

⁹⁰² Милаш, *Правила православне Цркве с тумачењима I*, 72.

⁹⁰³ Σύνταγμα III, 243.

⁹⁰⁴ Постоје мишљења да назнака праксе по којој је народ искључен из учешћа у бирању епископа постоји већ у 19. канону Антиохијског сабора: Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 277.

⁹⁰⁵ Σύνταγμα III, 244. Састављачи *Пидалиона* додају да се ту подразумева саборски избор и рукоположење, а не само од стране митрополита. Наиме, они говоре да митрополит треба да испуни вољу народа „што значи треба да позива оближње у тој области епископе као госте и заједно са њима и да изабира и да хиротонише епископа кога тражи народ“ (ἦτοι πρέλει νὰ καλῆ τοὺς πλησιοχώρους εἰς τὴν ἐπαρχίαν ἐκεῖνην ζένους Ἐπισκόπους, καὶ ὁμοῦ μὲ αὐτοὺς καὶ νὰ ψηφίσῃ καὶ νὰ χειριτονῆ τὸν παρα τοῦ πλήθους ζητούμενον Ἐπίσκοπον): Πηδάλιον, 367.

ἐξ ἀρχῆς κατέχονται, μὴ λαμβάνοιεν ἰθυτὰς ἰδίους, τουτέστιν ἐπισκόπους).⁹⁰⁶ За оне који овај поредак ниподаштавају „сматрајући да су у праву, будући подржавани сопственим светињама, и братску љубав презирући“ (τοὺς δὲ δοκοῦντας τοῖς ἰδίοις ὄχλοις ἀρκεῖσθαι, καὶ τῆς ἀδελφικῆς ἀγάπης καταφρονοῦντας) Сабор одређује да „треба да изгубе не само те управе, него заиста и, како рекох, да грађанском влашћу буду лишени и својих (пређашњих, прим. прев.) места као бунтовници“ (μὴ μόνον τὰς διοικήσεις ἀπολλύειν, ἀλλ’ ἔτι μὴν, ὡς εἶπον, καὶ τῶν οἰκείων τόπων ἀρχοντικῆ στερεῖσθαι ὡς ἀντάρτας δυναστεία).⁹⁰⁷

Са аспекта процариградске струје у Естонији примена овог канона у контексту естонске црквене кризе би могла да се доведе у питање јер је та групација имала своју црквену аутономију пре него што је 1941. претворена у епархију Руске Цркве, односно она не потпада у категорију пастве која никад није имала засебног епископа. Међутим, Зонара и Валсамон као главну поруку овог канона истичу неопходност саборске одлуке о организацији црквених области: „Овај пак канон говори да у епископијама које имају епископа не може бити (постављен, прим. прев.) епископ, осим по одлуци епископа коме је од почетка припадала та епископија“ (ὁ κανὼν δὲ οὗτος, ἐν ταῖς παροικίαις, φησὶ, ταῖς παρ’ ἐπισκόπων κατεχομένας, μὴ γίνεσθαι ἐπίσκοπον, εἰμὴ κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ᾧ ἐξ ἀρχῆς, διέφερεν ἡ παροικία).⁹⁰⁸ И Аристин истиче тај аспект канона, формулишући његову поруку на следећи начин: „Онај који чезне за туђим биће подвргнут лишавању и онога што њему припада“ (ὁ τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενος, καὶ τῶν ἀνηκόντων αὐτῷ ἔκπτωσιν ὑποστήσεται).⁹⁰⁹ У свом тумачењу овог правила Никодим Милаш говори да је оно донето да би се истакла неопходност дозволе локалног епископа једне области да се део његове области претвори у посебну епископију и тај принцип назива „основним црквеним законом“.⁹¹⁰

Канон 56. Картагинског сабора је децидиранији у исказивању неопходности очувања целовитости права једног епископа у смислу да део пастве која је под његовом јуридикцијом не може добити посебног епископа без његове сагласности: „Свакоме епископу очувано је прикладно, да из посуда парохија ништа не буде одузето да би добило свога епископа, осим по сагласности онога који има власт“ (Ἐκάστῳ ἐπισκόπῳ τὸ πρέπον ἐφυλάχθη, ἵνα ἐκ τῆς συγκτησίας τῶν παροικίῶν μηδὲν ἀποδρεφθεῖη πρὸς τὸ ἴδιον κτήσασθαι ἐπίσκοπον, εἰ μὴ κατὰ συναίνεσιν τοῦ τὴν ἐξουσίαν ἔχοντος).⁹¹¹ Валсамон у свом тумачењу овог канона говори: „...нити сами становници епархије могу самовласно себи епископа постављати, осим уз сагласност епископа који има власт над том епархијом“ (οὐδὲ αὐτοὶ οἱ οἰκίτορες τῆς παροικίας δύνανται αὐτοθελῶς ἐπίσκοπον ἑαυτοῖς καθιστᾶν, εἰ μὴ κατὰ θέλησιν τοῦ ἐξουσιάζοντος τῆς παροικίας ἐπισκόπου).⁹¹² Састављачи *Пидалиона* такође наглашавају важност сагласности локалног архијереја при формирању нових црквених области из његове епархије: „Према овом канону, због тога што је сваком епископу одређена одговарајућа цела епархија, не треба да се одваја од целовитости епархије ниједна мала парохија и да узима засебног епископа, без воље и дозволе епископа читаве епархије, то јест митрополита“ (Ἐπειδὴ εἰς κάθε Ἐπίσκοπον ἐδιωρίσθη ἡ ἀρμόζουσα ὅλη ἐπαρχία, δὲν πρέπει νά ἀποσπᾶται ἀπὸ τὴν ὀλότητα τῆς ἐπαρχίας κάμμία ἐνορία μικρὰ, καὶ νά λαμβάνη χωριστὸν Ἐπίσκοπον, χωρὶς τὴν γνώμην καὶ ἄδειαν τοῦ τῆς ἐπαρχίας ὅλης Ἐπισκόπου, ταῦτὸν εἰπεῖν τοῦ Μητροπολίτου, κατὰ τὸν Κανόνα τοῦτον).⁹¹³ У 98. канону истог Сабора на сажет начин изражена је истоветна порука.⁹¹⁴

⁹⁰⁶ Σύνταγμα III, 432.

⁹⁰⁷ Σύνταγμα III, 433.

⁹⁰⁸ Σύνταγμα III, 434.

⁹⁰⁹ Σύνταγμα III, 436.

⁹¹⁰ Милаш, *Правила православне Цркве с тумачењима II*, 190.

⁹¹¹ Σύνταγμα III, 453.

⁹¹² Σύνταγμα III, 454–55.

⁹¹³ Πηδάλιον, 403.

⁹¹⁴ Σύνταγμα III, 541.

Дакле, самовољна и насилна реорганизација црквених области од стране клира и народа није дозвољена канонима. Воља народа представља један фактор који се легитимно може узети у обзир при избору њиховог пастира, али коначна одлука увек припада сабору епископа дотичне области.

2.3.3. Питање апелације цариградском патријарху

Питање апелационе инстанце је једно од кључних питања у спору између Московске патријаршије и Цариградске патријаршије око уређења Цркве у Естонији. У контексту ове теме поставља се питање да ли је са једне стране канонска јурисдикциона територија једне помесне Цркве непремостива граница власти судских инстанци те Цркве и са друге стране да ли судске инстанце дотичне помесне Цркве имају искључиву надлежност на датој канонској територији?

Интервенција цариградског патријарха у Естонији оправдавана је наводним специјалним и универзалним правом апелације које цариградском патријарху приписују 9. и 17. канон Халкидонског сабора.

Канон 9 допушта клирику или епископу који има спор са митрополитом области да се обрати „или егзарху дијецезе или царствујућем цариградском престолу, и нека се код њега суди“ (τὸν ἑξάρχον τῆς διοικήσεως, ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον, καὶ ἐπ’ αὐτῷ δικάζεσθω).⁹¹⁵ Канон 17. понавља ову одредбу: „Ако се некоме чини неправда од стране његовог митрополита, нека се суди код егзарха дијецезе или код цариградског престола, као што је претходно речено“ (Εἰ δέ τις ἀδικοῖτο παρὰ τοῦ ἰδίου μητροπολίτου, παρὰ τῷ ἑξάρχῳ τῆς διοικήσεως, ἢ τῷ Κωνσταντινουπόλεως θρόνῳ δικάζεσθω, καθά προεῖρηται).⁹¹⁶

Још је у средњовековној Ромејској империји оригинални смисао ових канона био предмет спорова међу каноничарима, док у 20. веку проблем њихове интерпретације добија изразити значај у контексту спорова између Цариградске и Московске патријаршије.⁹¹⁷ Недоумицу изазива 1) значење израза *егзарх дијецезе* (ὁ ἑξάρχος τῆς διοικήσεως) као и 2) постојање две опције за упућивање апелације: егзарху дијецезе и цариградском патријарху, као и питање коју од те две опције и у којим случајевима канон допушта да се изабере у случају спора са сопственим митрополитом?

1) Византијски коментатори су износили различита тумачења термина „егзарх дијецезе“. Једни су сматрали да се под овим термином подразумевају патријарси, а други су сматрали да се односи на митрополите области. Према Зонарином тумачењу 17. Халкидонског канона, „боље би било називати митрополите области егзарсима“ (Κρεῖσσον δ’ ἂν εἶη, τοὺς μητροπολίτας τῶν ἐπαρχιῶν ἑξάρχους λέγεσθαι).⁹¹⁸ Алексеј Аристин је сматрао да је егзарх дијецезе „патријарх коме припадају митрополити те области“ (παρὰ τῷ ἑξάρχῳ τῆς διοικήσεως, ἥτοι τῷ πατριάρχῃ, ὅν τελοῦσιν οἱ τῶν ἐπαρχιῶν ἐκείνων μητροπολίται).⁹¹⁹ Према Валсамоновом тумачењу, егзарх дијецезе је митрополит, али не сваки митрополит, већ само онај који је на челу шире црквене области која обухвата више митрополија – дијецезе: „Егзарх дијецезе је, како се мени чини, не митрополит сваке области, већ онај који је митрополит читаве дијецезе. Дијецеза је она (црквена област, прим. прев.) која се састоји из

⁹¹⁵ Σύνταγμα II, 237.

⁹¹⁶ Σύνταγμα II, 253.

⁹¹⁷ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 110; М. В. Грацианский, „Церковно-административное содержание термина «эксарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора и вопрос о подсудности дел против митрополита“, *Античная древность и средние века* 48 (2020): 56.

⁹¹⁸ Σύνταγμα II, 260.

⁹¹⁹ Σύνταγμα II, 240.

много митрополијских области. Ова привилегија егзарха данас не важи; чак и ако се називају егзарсима неки од митрополита, али немају сасвим себи подређене остале митрополите у дијецезама“ (Ο μέν τοι ἔξαρχος τῆς διοικήσεώς ἐστίν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐχ ὁ ἐκάστης ἐπαρχίας μητροπολίτης, ἀλλ’ ὁ τῆς ὅλης διοικήσεως μητροπολίτης. Διοίκησις δέ ἐστίν ἢ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ. Τοῦτο δὲ τὸ τῶν ἐξάρχων πρόνομιον σήμερον οὐκ ἐνεργεῖ· κἄν γὰρ λέγωνται ἔξαρχοὶ τινες τῶν μητροπολιτῶν, ἀλλὰ τοὺς ἐν ταῖς διοικήσεσιν ὄντας ἐτέρους μητροπολίτας, οὐκ ἔχουσιν ὅλως ὑποκειμένους αὐτοῖς.)⁹²⁰

Међутим, термин „егзарх источне дијецезе“ у самим актима Халкидонског сабора користио се за антиохијског патријарха.⁹²¹ Ипак, у потписима учесника Шестог васељенског сабора (680–681) као *егзарси дијецеза* су се потписали митрополити Филарет Кесаријски и Теодор Ефески.⁹²² Очигледно је термин *егзарх* могао бити коришћен за већи број функција у Цркви. С обзиром на то да 17. канон Халкидонског сабора говори о случају када је „неко онеправдован од сопственог митрополита“ (Εἰ δέ τις ἀδικοῖτο παρὰ τοῦ ἰδίου μητροπολίτου),⁹²³ чини се нелогичним да апелациона инстанца за таквог клирика буде исти тај митрополит. Вероватније је да је у питању виша црквена инстанца, дакле митрополит црквене дијецезе – области која је сачињена из више митрополија.⁹²⁴ Титула митрополита дијецезе, или егзарха дијецезе, од друге половине петог или пак прве половине шестог века ће бити замењена титулом *патријарх*.⁹²⁵

2) Канони предвиђају две могућности за клирике који су у сукобу са митрополитом: обраћање егзарху дијецезе *или* (ἢ) цариградском патријарху.

Зонара је сматрао да у овим одредбама два наведена правила не треба видети додељивање права универзалне апелације цариградском патријарху. Цариградски патријарх „се поставља судијом не над свим митрополитима у целини, већ (само) над онима потчињеним њему“ (Οὐ πάντων δὲ τῶν μητροπολιτῶν πάντως Κωνσταντινουπόλεως καθιεῖται δικαστῆς, ἀλλὰ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ).⁹²⁶ Чини се да и Валсамон подржава рестриктивно тумачење ових правила. У свом тумачењу 9. Халкидонског канона он наглашава да клирици и монаси треба да упућују жалбе оним црквеним судовима којима су подређени, што значи „клирици и монаси ће одлазити на суд код локалног епископа, епископ код митрополита, а митрополит код патријарха; и не треба случајно да буде дозвољено клирику епископије Атирске да дође код митрополита ираклијског и суди се са својим саклириком, већ да буде приморан да учини како је горе речено“ (Οἱ μὲν γὰρ κληρικοὶ, καὶ μοναχοὶ, παρὰ τῷ ἐγχωρίῳ ἐπισκόπῳ ἐλκυσθήσονται, ὁ ἐπίσκοπος παρὰ τῷ μητροπολίτῃ· καὶ ὁ μητροπολίτης παρὰ τῷ πατριάρχει· καὶ οὐκ ἔσται ἄδεια τυχόν κληρικῷ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ Ἀθύρα, παρὰ τῷ μητροπολίτῃ Ἡρακλείας ἐναγαγεῖν κατὰ τοῦ συγκληρικοῦ αὐτοῦ, ἀλλ’ ὡς ἄνωθεν εἴρηται, ποιῆσαι ἀναγκασθήσεται.).⁹²⁷ Алексеј Аристин је право дато цариградском патријарху овим канонима тумачио максималистички. Према Аристину, цариградски патријарх има право да прима апелације и из других помесних Цркава: „ово право, да митрополит који је потчињен једном

⁹²⁰ Σύνταγμα II, 239–40.

⁹²¹ Грацианский, „Церковно-административное содержание термина «экзарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора“, 63.

⁹²² Грацианский, „Церковно-административное содержание термина «экзарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора“, 61.

⁹²³ Σύνταγμα II, 258.

⁹²⁴ Nicolae Dură, “The Regime of Synodality in the Eastern Church of the First Millennium and Its Canonical Basis”, *Ecumeny and Law* 7 (2019): 40–41.

⁹²⁵ Alexander P. Kazhdan, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 767; Dură, “The Regime of Synodality in the Eastern Church“, 44; Klaus-Peter Todt, “The Patriarchate of Constantinople and the Greek-Orthodox Patriarchates of the East”, in *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, ed. Christian Gastgeber, Ekaterini Mitsiou, Johannes Preiser-Kapeller, Vratislav Zervan (Leiden, Boston: Brill, 2021), 131.

⁹²⁶ Σύνταγμα II, 260.

⁹²⁷ Σύνταγμα II, 238–39.

патријарху буде суђен од другог патријарха, није дато ниједном другом патријарху, нити канонима, нити грађанским законима, сем цариградском“ (ὅτι ἐπὶ τῶν ἀλλῶν πατριαρχῶν ἐδόθη, οὐτε ἀπὸ τῶν κανόνων, οὐτε ἀπὸ τῶν νόμων, τὸ δικάζεσθαι μητροπολίτην τελοῦντα ὑφ’ ἑτέρον πατριάρχην παρὰ πατριάρχῃ ἑτέρῳ εἰ μὴ μόνῳ τῷ Κωνσταντινουπόλεως).⁹²⁸

Услед различитих тумачења два наведена правила и с њима повезаног опсега апелационих права цариградског патријарха настале су две струје у руском богословљу 20. века: максималистичка и минималистичка. Прва струја, коју су представљали богослови окупљени око Светосергијевског института у Паризу, у овим канонима је видела одлуку Отаца Халкидонског сабора да цариградски патријарх има право да прима апелације клирика осталих помесних Цркава, и да такву привилегију поседује само цариградски престо. Друга струја, коју су представљали богослови из кругова Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије, сматрала је да цариградски патријарх има једнака апелациона права као и остали патријарси аутокефалних Цркава, те да су изрази у овим канонима који наводе на закључак да цариградски патријарх има универзално право апелације били нужна последица тадашњег положаја цариградског патријарха, који све до формулације 28. канона Халкидонског сабора није имао сопствену дијецезу, односно да се он помиње засебно у циљу да се истакне да је након прикључивања његовој јурисдикцији три дијецезе једнак са осталим патријарсима.⁹²⁹

Утемељитељ максималистичке богословске концепције био је Антон Владимирович Карташов,⁹³⁰ последњи обер-прокурор Светог правитељствујућег синода.⁹³¹ Своје погледе на ово питање Карташов је изнео у раду *Пракса апелационог права цариградских патријараха*, објављеном у Варшави 1936.⁹³² За Карташова је универзално апелационо право – које се простире на све Православне Цркве – једна од привилегија Цариградске патријаршије, која је своју канонску потврду добила у наведеним канонима Халкидонског сабора. Као аргументе своје тезе он наводи историјске примере пре и након Халкидонског сабора, као и у периоду туркократије, све до прве половине 20. века.⁹³³ Малобројност таквих примера који потврђују „канонску неспорност“ апелационог права цариградских патријараха у поређењу са вековном историјом цариградске катедре Карташов објашњава „међунационалним антагонизмима“ и борбом за очување независности сопствених националних аутокефалија које су међу словенским Црквама изазвале тенденцију ка свођењу на минимум црквеног првенства Цариграда. Он сматра да је привилегија универзалног

⁹²⁸ Σύνοδος II, 240.

⁹²⁹ Владислав Пузовић, „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији“, у *Српска теологија у 20. веку – истраживачки проблеми и резултати књ. 16*, приредио Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2014), 130–38.

⁹³⁰ Антон Владимирович Карташов (11.7.1895 – 10.9.1960) био је историчар Цркве, последњи обер-прокурор Светог правитељствујућег синода и министар вера у Привременој влади. Након завршетка Санктпетербуршке духовне академије 1899. остаје да предаје историју Цркве на истој академији. Професуру на Академији напушта 1905. године по сопственој жељи. Исте године почиње да ради у Императорској јавној библиотеци (данас Руска национална библиотека). Године 1919. емигрира најпре у Финску, потом у Естонију, да би коначно 1920. дошао у Француску. У Француској је био члан епархијског савета митрополита Евлогија. У периоду од 1922. до 1939. предавао је историју Русије на Сорбони. Био је један од оснивача Светосергијевског института у Паризу, на којем је предавао историју Цркве и повремено Стари завет и старојеврејски језик. Негативно је гледао на поновно уједињење митрополита Евлогија са Московском патријаршијом 1945. и био је један од учесника епархијског сабора 1946. који се заузео за потчињење јурисдикцији цариградског патријарха: С. П. Бычков, „Карташев“, в *Православная энциклопедия, том 31* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013), 373–77.

⁹³¹ Пузовић, „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији“, 144–45.

⁹³² Антон Владимирович Карташев, *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов* (Варшава: Синодальная Типография, 1936), приступљено 25. марта 2022. <https://predanie.ru/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>.

⁹³³ Укључујући и обраћање естонских клирика цариградском патријарху 1923.: Карташев, *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов*, приступљено 25. марта 2022. <https://predanie.ru/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>.

апелационог права цариградском патријарху додељена на подстицај императора који су тежили ка централизацији администрације свих институција у Цариград:

„Благодарећи читавим вековима догматских смутњи, цариградски епископи постају заиста патријарси читаве Источне Цркве, јер се борба ауторитативно решава у престоници императорском политиком и учешћем у њој цариградских патријараха“⁹³⁴

Као потврду усвајања *васељенског апелационог права* Цариграда од стране грађанског законодавства у постхалкидонском периоду Карташов наводи *Кодекс* императора Јустинијана и *Епанагоге* императора Василија Македонца.⁹³⁵

У руском богословљу Сергије Троицки је био један од најкарактеристичнијих представника струје која је поменуте каноне тумачила рестриктивно – минималистички – изједначајући апелациона права цариградског са патријарсима осталих аутокефалних Цркава, односно ограничавајући његова апелациона права на канонску територију Цариградске патријаршије.⁹³⁶ Троицки је сматрао да везник *или*, који се налази у многим издањима канона Халкидонског сабора, не и у *Атинској синтагми*, означава потпуну једнакост права егзарха дијецезе и цариградског патријарха.⁹³⁷ Као што 9. Халкидонско правило допушта клирицима да се суде или код свог епископа или на третејском суду, исто тако се и митрополит може обратити или егзарху дијецезе или цариградском престолу, чији суд је називао „екстраординарним“ (ванредним, третејским).⁹³⁸ Позивајући се на византијске коментаторе, нарочито на Зонару, Троицки је сматрао да цариградски патријарх може бити судија у случају митрополита једне друге помесне Цркве само уколико је позван и само уколико није једна од заинтересованих страна.⁹³⁹ Цариградски патријарх је једнак у правима другим егзарсима дијецеза – Александријске, Антиохијске итд.⁹⁴⁰ Разлог због ког је у овим канонима цариградски престо издвојен, тј. због ког није урачунат у егзархе дијецеза, је тај што у тренутку формулисања ових правила он још није имао своју дијецезу коју ће добити – и то три – 28. каноним. Аристиново тумачење је окарактерисао као изазвано његовим високим положајем у Цариградској патријаршији, називајући га „поборником источног папизма“.⁹⁴¹ Дакле, цариградски патријарх нема право да поново разматра судске одлуке једне помесне Цркве, што представља нарушавање канонских граница те Цркве, осим уколико је замољен да то учини од стране врховне власт једне помесне Цркве у ванредним околностима. У том смислу то право не поседује само цариградски престо, већ првојерарх сваке аутокефалне Цркве.⁹⁴²

Троицки је у једном од својих радова изнео став да под егзарсима не треба разумети источне патријархе, већ егзархе трију дијецеза које су прикључене цариградском престолу

⁹³⁴ Карташѐв, *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов*, приступљено 25. марта 2022. <https://predanie.ru/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>.

⁹³⁵ Карташѐв, *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов*, приступљено 25. марта 2022. <https://predanie.ru/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>. У светлу оваквог тумачења апелационог права цариградског патријарха Карташов је сагледавао и прелазак митрополита Евлогија под јурисдикцију цариградске патријаршије. Више о томе у: Александр Васильевич Антощенко, „А. В. Карташев о взаимоотношениях русских православных приходов в Западной Европе с Московской патриархией в 1920-1930-х годах“, *Новейшая история России* том 10, но. 3 (2020): 643–66.

⁹³⁶ Владислав Пузовић, „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком“, у *Српска теологија у 20. веку – истраживачки проблеми и резултати књ. 14*, приредио Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2013), 128–40.

⁹³⁷ Троицки, „О смысле 9-го и 17-го канонів Халкидонского Собора“, 640.

⁹³⁸ С. Троицки, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, *Журнал Московской патриархии* 12 (1949): 32.

⁹³⁹ Троицки, *Размежевание или раскол*, 102–03.

⁹⁴⁰ На овом месту Троицки поистовећује егзархе дијецеза са патријарсима: Троицки, *Размежевание или раскол*, 68. У неким другим радовима, као што ће се видети, заступа другачије мишљење.

⁹⁴¹ Троицки, *Размежевание или раскол*, 69.

⁹⁴² С. В. Троицки, „Как привести к концу возникший спор“, *Журнал Московской Патриархии* 3 (1950): 56.

28. канонот Халкидонског сабора: Понта, Азије и Тракије.⁹⁴³ У другим радовима је пак износио мишљење да су егзарси дијецеза исто што и патријарси.⁹⁴⁴ Међутим, на претпоставци да се под егзарсима дијецеза подразумевају само митрополити дијецеза Понта, Тракије и Азије Троицки је формирао тезу да је „суд цариградског престола био алтернатива у односу на суд егзарха дијецеза у Илирику и Малој Азији, а не у односу на суд источних патријараха“.⁹⁴⁵ Будући да сазивање дијецезалних сабора на коме би спорови између клирика и епископа са митрополитом требало да се расправљају није била тако честа појава, ови канони одређују да се у таквим случајевима у својству третејског судије изабере егзарх дијецезе или цариградски патријарх, с тим да на донету пресуду не постоји могућност жалбе другој инстанци. У чињеници да се у оба канона прво помиње егзарх дијецезе па цариградски патријарх Троицки је видео индикацију да се један клирик може обратити цариградском патријарху само у случају да егзарх дијецезе не жели да се бави случајем.⁹⁴⁶

Поред Зонариног тумачења, Троицки је као један од својих главних аргумента користио тумачења састављача *Пидалиона*, званичног канонског зборника Цариградске патријаршије. У свом раду *Где и у чему је главна опасност?*⁹⁴⁷ Троицки је сачинио превод коментара *Пидалиона* на 9. правило Халкидонског сабора, у ком се наводе 5 разлога или примера због којих је теорија о универзалном апелационом праву цариградског патријарха неодржива. Њихова суштина је у следећем:

1) На четвртотом заседању Халкидонског сабора Анатолије цариградски је настојао да одузме град Тир од митрополита Фотија и да га прикључи јурисдикцији Евстатија Бејрутског, али Оци сабора су се успротивили и анулирали Анатолијеве одлуке.

2) Државни закони не потврђују суд цариградског патријарха као крајњу инстанцу за клирике других патријаршија, већ говоре да је суд сваког патријарха коначан и да на њега не постоји могућност апелације другом патријарху. Као примери се наводе 123. Јустинијанова новела и друга титла *Епитома* императора Лава Мудрог. Састављачи *Пидалиона* говоре да императори не би донели овакве одредбе да су 9. и 17. канон Халкидонски говорили нешто сасвим супротно, јер су знали да би у случају неусаглашености са канонима Цркве државни закони били ништавни.⁹⁴⁸

3) Цариградски патријарх не би могао добити право поновног разматрања одлука свих осталих патријараха, јер би у том случају имао то право и у односу на суд римског патријарха, што би било нелогично јер је он био први по части међу патријарсима, а цариградски патријарх други.

4) Мноштво канона говори о томе да ниједан митрополит ни патријарх немају право кршити границе канонске власти других митрополита и патријараха. Да 9. и 17. канон имају смисао

⁹⁴³ Троицки, „По поводу неудачной защиты ложной теории“, 32–33. Постоји мишљење према коме ове три дијецезе нису ни имале дијецезалне митрополите, те да су у својим жалбама на митрополите клирици били принуђени да се обраћају цариградском патријарху (Cyril Novorun, „Apostolicity and Right of Appeal“, in *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Forscher aus Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Studientagung „La sainteté et l’apostolicité de l’Église“*. Thessaloniki, 22–26. September 2009, Hrsg. von Th. Hainthaler, F. Mali und G. Emmenegger (Innsbruck, Wien: 2010), 244). 28. канон Халкидонског сабора, истина, не помиње егзархе три дијецезе – Понта, Азије и Тракије – већ само митрополите речених дијецеза. Уколико је поменута интерпретација тачна, за митрополите тих дијецеза би цариградски патријарх фактички био „егзарх дијецезе“.

⁹⁴⁴ Троицки, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора“, фуснота 28.

⁹⁴⁵ Пузовић, „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији“, 148.

⁹⁴⁶ Троицки, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора“, 637–38, 640–41.

⁹⁴⁷ С. Троицки, „Где и в чем главная опасность?“, *Журнал Московской Патриархии* 12 (1947): 31–42.

⁹⁴⁸ Професор Фотијадес је као доказ за супротно, односно да државни закони потврђују изузетно место и право цариградског патријарха у заједници помесних Цркава, наводио друге законе царева Лава и Константина: Dragas, „The Constantinople and Moscow Divide. Troitsky and Photiades on the Extra-Jurisdictional Rights of the Ecumenical Patriarchate“, 164–65.

универзалне апелације, били би у супротности са многобројним канонима који тако нешто забрањују.

5) Уколико је цариградски патријарх добио право да прима апелације из свих патријаршија и у односу на све патријархе, зашто ниједан цариградски патријарх то није истакао у полемикама са римским папама, него је увек истицао да су привилегије два трона једнаке?⁹⁴⁹

Дакле, намера Троицког је била да покаже да је теорија о универзалном праву апелације цариградског патријарха неоснована и да су у том погледу права поглавара свих помесних Цркава идентична.⁹⁵⁰ У својству легитимних могућности тумачења 9. и 17. канона Халкидонског сабора износио је функцију цариградског патријарха као третејског (изабраног) судије, односно арбитра по позиву, и могућност да се правила односе само на три дијецезе новоприсвојене цариградском престолу.

Многобројни канони заиста инсистирају на томе да се проблеми Цркава решавају од стране црквених власти дотичних области (Ап. к. 12 и 32, Ант. 4, 6, 12, 14, 15, Карт. 10 и 11), не допуштају могућност жалбе првојерарху друге Цркве на суд сабора дотичне области. Епископ Атанасије Јевтић у свом коментару на 4. канон Антиохијског сабора каже да исти Сабор својим канонима 12–15 „дозвољава ново разматрање претходног суђења једном епископу, али на ширем *Сабору* те исте **области**, а не неком са стране (и то је онда, сходно канону 15, дефинитиван суд, без права апелације римском или било ком другом епископу, осим ако би се у то време сазвао Васељенски сабор неким важним поводом)“.⁹⁵¹ Оно што канони допуштају јесте проширени сабор у којем поред епископа једне Цркве узимају учешћа, али по позиву и молби, и епископи других Цркава (Ант. 14).

Сардички канон 14. говори о случају „гневљивог епископа“ (ἐπίσκοπος ὀξύχολος) који у својој напрасности жели неоправдано да искључи из Цркве једног клирика и таквог клирика упућује да се обрати митрополиту области, „а ако је епископ митрополије одсутан, нека оде (митрополиту) суседне области и тражи да се са тачношћу испита његова ствар“ (εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπρεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν, καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας αὐτοῦ ἐξετάζηται τὸ πρᾶγμα).⁹⁵² Зонара за ову одредбу говори „мислим да никад није дејствовала“ (οἶμαι μηδέποτε ἐνεργῆσαι),⁹⁵³ док је Валсамон сматрао да се ради или о томе да је оближњи митрополит имао дозволу од митрополита области или да је изабран као третејски судија од стране клирика и његовог епископа: „Претпостави, да је митрополит суседне области ауторизован од стране одсутног митрополита да слуша овакве црквене парнице које се тичу његове области или је овај постављен као изабрани судија од стране епископа и клирика“ (Θεμάτισον γὰρ, ἢ ἐνταλθῆναι τὸν πλησιόχωρον ἀρχιερέα παρὰ τοῦ ἀποδημήσαντος μητροπολίτου τοιούτων ἀκροῦσθαι ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων ἀνηκουσῶν τῇ ἐκεῖνου ἐνορίᾳ, ἢ αἰρετὸν καταστήναι τοῦτον δικαστὴν παρὰ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ τοῦ κληρικοῦ).⁹⁵⁴ Чак и ако изузмемо оваква тумачења византијских коментатора канона, јасно је да овај канон даје могућност обраћања црквеном суду митрополита друге области само у ванредним околностима – када, на пример, митрополит области из неког разлога није присутан у митрополији.

Уколико би 9. и 17. канон Халкидонског сабора давали цариградском патријарху јединствену привилегију апелационе инстанце за клирике и лаике свих Цркава, ти канони би

⁹⁴⁹ Троицкий, „Где и в чем главная опасность?“, 37–38.

⁹⁵⁰ О различитим схватањима примата, као и односа примата и саборности у савременом православном богословљу видети: Раде Кисић, „Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату“, *Саборност* 14 (2020): 199–214.

⁹⁵¹ Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 255.

⁹⁵² *Σύνταγμα* III, 267.

⁹⁵³ *Σύνταγμα* III, 268.

⁹⁵⁴ *Σύνταγμα* III, 270.

били у директној контрадикцији са канонима који говоре да се питања и проблеми Црква решавају од стране њихових сопствених сабора и да за одлуке таквих потпуних сабора не постоји могућност апелације ниједном, па ни цариградском патријарху. Посебно је значајан став састављача *Пидалиона*, званичног канонског зборника Цариградске патријаршије, о овој теми. У *Пидалиону* се универзално право апелације цариградског патријарха оповргава као теорија која је настала из погрешног тумачења ових канона.

Резиме

На први поглед може се чинити да проблем уређења Православне Цркве у Естонији није имплицирао такве потешкоће као проблем православне дијаспоре. Естонија је била територија која је имала вишевековно искуство присуства Православља и исто тако вековну традицију јурисдикционе припадности Московској патријаршији, те је, сходно томе, простор за појаву јурисдикционих спорова, гледано са канонског аспекта, био знатно сужен. Међутим, за разлику од православне дијаспоре у којој је државна власт углавном била индиферентна према Православљу, политички (националистички) фактор у Естонији је био изузетно присутан у искушењима Цркве у овој земљи. Као саучесник у потискивању Московске патријаршије из Естоније у више наврата у 20. веку појављује се Цариградска патријаршија, која је своју укљученост у естонско црквено питање правдала специфичним апелационим правом којим је, према исто тако специфичној интерпретацији, привилегују канони 9. и 17. Халкидонског сабора, као и жељом национално самобитних и национално свесних православних Естонаца за *сопственом Црквом*.⁹⁵⁵ У спроведеној анализи канона показано је да право организације једне црквене области припада искључиво сабору епископа те области, док инсистирање на националном карактеру Цркве у тој мери да она не може бити „естонска“ јер је чине „руске избеглице“, представља (етно)филетизам. Естонска црквена криза је још један пример који указује на неопходност формулисања јаснијих критеријума стицања аутокефалности. До тада ће увек постојати простор да се канонске одредбе и одлуке Сабора тумаче на различите, често по Цркву деструктивне, начине.

⁹⁵⁵ Иронија је у томе што је први поглавар Естонске Цркве (Цариградске патријаршије) био Кипранин – Стефан Хараламбидис: Rimestad, “Orthodox Churches in Estonia”, 306–07.

ЗАКЉУЧАК

Као што је већ примећено, 20. век је био век у коме је фокус православне богословске мисли био усмерен на еклесиологију. Дуготрајне еклесиолошке расправе које су обележиле 20. век немогуће је разумети мимо политичког и социолошког контекста поменуто епохе, али и епоха које су јој претходиле. Исто тако, и питање принципа организације Православне Цркве у руском богословљу овог столећа немогуће је посматрати одвојено од богословских идеја у другим, пре свега јелинофоним Црквама. Појава црквено-сепаратистичких покрета у Руској Цркви на почетку 20. века, као и јурисдикциони спорови између Цариграда и Москве, имали су пресудан утицај на заоштравање полемике о томе који принцип треба да има нормативан карактер када је у питању црквена јурисдикција, а такође су фокус богословског интересовања усмерили на питање односа националног и црквеног идентитета.

На почетку 20. века у Руској Цркви била је присутна општа тенденција ка реформи неканонског синодалног устројства. Реформистички амбијент и различите концесије дате другим религијама утицале су на епископе Грузине да се ангажују око обнове аутокефалије Грузинске патријаршије укинута 1811. Главни проблем у расправи о обнови грузинске аутокефалије било је питање односа државних и црквених граница, односно питање да ли у границама истоветне државе може постојати више аутокефалних Цркава, будући да Грузија у том тренутку није била самостална држава. Следбеници идеје обнове аутокефалије као круцијални аргумент су користили 34. Апостолско правило, односно формулацију која говори о епископима *свакога народа* на основу чега је извођен закључак да свака национално свесна скупина има канонско право да самосталну црквену организацију, без обзира на то да ли се налази у сувереној националној држави или у држави друге нације у којој већ постоји једна самостална Црква. На тај начин, грузинско црквено питање иницирало је богословску расправу о два питања: 1) да ли је државна самосталност неопходан предуслов аутокефалије, 2) да ли је национална самобитност довољан услов аутокефалије. Иако су ова питања била везана за конкретан пример статуса Грузинске Цркве, она се тичу поимања односа фундаменталних категорија попут јерархијске структуре Цркве и емпиријских фактора. Идеје национално оријентисаних канонских егзегета изнете у контексту расправе о грузинском црквеном питању за време и након Предсаборског одбора 1906. биће присутне и у аргументацији потоњих припадника *националне еклесиолошке струје* у руском богословљу у току читавог 20. века.

У другом миленијуму хришћанске ере Црква много пута због историјских и политичких превирања није била у могућности да организује један Васељенски сабор налик првим седам Васељенских сабора, те је као референтни модел за одређена питања, конкретно по питању стицања аутокефалије, поштован дотадашњи црквени обичај. Црквени обичаји у вези са црквеном организацијом су формирану у складу са оним што је за Цркву у одређеном историјском и политичком контексту било практично. Међутим, често се обичајем називало оно што је чињено у складу са жељом световне власти која је црквену организацију устројавала према сопственим интересима. Тако је у новооснованим балканским националним државама власт иницирала успостављање националних аутокефалних Цркава из бојазни да би у случају зависности од црквеног центра у иностраној држави (Турској) Црква у отаџбини могла да има негативан ефекат по националну и државну стабилност. У том смислу редослед *државна, па црквена самосталност* јесте била *повремена* црквена пракса, али свакако није канонска, јер логика која је у њеној основи нема везе са канонима. Малобројни услови црквене самосталности које можемо дешифровати из канонских одредби су следећи: сагласност воље клира и народа за аутокефалном Црквом (Карт. 99, 118), довољан број епископа да могу да хиротонишу новог епископа (Првог васељенског сабора 4.

канон) и да му суде (Ап. 74, Карт. 12), да су ти епископи носиоци апостолског прејемства, као и да је самосталност додељена од стране епископског сабора мајке Цркве (Карт. 17, 53, 98). О државној самосталности као услову аутокефалије канони не говоре, нити забрањују да у оквирима ингеренције истоветне грађанске власти, односно у границама исте државе, може постојати неколико аутокефалних Цркава. У том погледу треба разликовати *услове аутокефалије* од *фактора аутокефалије*. Државна самосталност се може сматрати једним од битних фактора, али не и од неизоставних услова исте.

Постоји значајна количина непознатог у односу етничке/националне припадности и црквеног устројства, посебно ако се узме у обзир историјски контекст писања канонских одредби. Канони који нормирају организацију Цркве формулисани су у историјском контексту РOMEЈСКЕ империје, у којој нације у савременом смислу речи нису ни постојале, као што данас не постоји такав однос Цркве и државе, нити ондашњи услови којима се Црква имала административно прилагодити. Спроведена анализа ранохришћанских и светоотачких извора показала је да је примарно значење термина *ἔθνος* који је искоришћен у 34. Апостолском правилу – народ. Чињеница је да су у том периоду у оптицају били и други термини који су могли бити искоришћени да се опишу границе епископске јурисдикције. Разлог због кога је искоришћен управо овај термин може да указује на то да је нагласак састављача Апостолских правила био да укаже на чињеницу да је јурисдикција једног епископа примарно усмерена на паству, а не на територију. Оно што је јасно је да хришћанска вера не позива на порицање етничког идентитета, нити учи да су хришћански, црквени идентитет и етнички/национални идентитет међусобно искључиви. Позивање на хришћане као *трећу расу* зарад порицања организације Цркве на националној основи је неосновано јер тај израз има пре свега религијску конотацију – хришћани су *трећу род* јер је њихово богопознање савршеније од свих тада доминантних религија.

Нови род хришћана се треба противити агресивном национализму и поделама на националној основи у Цркви. Међутим, територијални принцип организације Цркве није никада догматизован, нити је црквеној свести кроз историју био стран етнички модел црквене организације. Утврђене лингвистичке, фолклорне и менталитетске разлике између нација могу представљати легитиман разлог за преразматрање модела организовања Цркве.

Догађај који ће у великој мери подстаћи систематизацију две еклисиолошке струје у руском богословљу 20. века – *територијалне* и *националне* – јесте формирање Руске заграничне Цркве на просторима других помесних Православних Цркава. Оправдавање статуса Руске заграничне Цркве, као и решавање питања Руског западноевропског егзархата, отворило је низ еклисиолошких питања са којима се Православна Црква суочава и данас.

Након Револуције 1917. настао је грађански рат између бољшевика и антибољшевичких снага. У ситуацији у којој је нормална комуникација са црквеним центром у Москви била немогућа формирана је Виша црквена управа југа Русије која је деловала као фактички независна црквена структура. Након слома антибољшевице армије десио се егзодус услед кога се велики број руских избеглица заједно са одређеним бројем архијереја нашао изван своје отаџбине. Виша црквена управа југа Русије је наставила да постоји и на канонским територијама других помесних Православних Цркава у форми „Руске Цркве у егзилу“ или, како је чешће називана, *Руске заграничне Цркве*. Замишљена као наставак Више црквене управе југа Русије, уз сагласност већине помесних Цркава, Руска загранична Црква је функционисала као емигрантска, а у исто време и фактички аутокефална Црква на територији дотичних Цркава. Након краћег боравка у Цариграду руска емигрантска црквена структура се на позив Српске православне Цркве сели у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца, односно у Сремске Карловце, где ће њен центар бити стационаран током већег дела међуратног периода.

Лишена сопственог националног државног оквира, на позив и уз сагласност Српске Цркве, Руска загранична Црква је била формирана на националном принципу јурисдикције, при чему је као главна мотивација за такво решење навођен аргумент пастирске бриге о многобројним руским избеглицама чије потребе руска јерархија може најадекватније да разуме.

Кључни моменат у формирању две еклисиолошке струје којима се превасходно бави ова дисертација (*националне и територијалне*) представља прелазак Руског западноевропског егзархата под митрополитом Евлогијем Георгијевским под јурисдикцију Цариградског патријарха 1931. године. Будући под притиском из Москве да не учествује ни у каквим манифестацијама које би могле да се протумаче као антисовјетске по карактеру, митрополит Евлогије је нашао излаз у промени јурисдикције. У карловачким (заграничним, националним) црквеним круговима овај акт је протумачен као издаја Руске Цркве, док је из паришких (евлогијанских, територијалних) богословских кругова узвраћано читавим низом богословских студија у којима се формирање црквене структуре на националним основама карактерисало као антиканонска делатност која игнорише вековни и канонски територијални принцип. На ове оптужбе из Карловаца је одговорано уз коришћење готово истоветних канона који су тумачени на радикално другачији начин, за шта су најбољи пример такозвани канони о избеглиштву.

Ова проблематика не може се разумети без ширег социолошког контекста. У 18. веку догађа се Француска револуција, чија је тековина било преношење извора власти са Бога на народ. Идеје Француске револуције и просветитељства преко интелектуалаца школованих у западноевропским државама подстакле су међу балканским народима покрете такозваних *националних буђења*. Устројство Православне Цркве, упркос њеном првобитном противљењу националистичкој идеологији, није остало имуно на ове идеје. Владе новостворених националних држава насталих распадањем Отоманске империје виделе су у православљу метафизичку кохезивну силу за новонастале нације, те су настојале да Цркву ставе у службу државе и националних интереса. Природна последица таквог поистовећивања Цркве са нацијом било је имплементирање националности у идентитет источних православних Цркава. Једна за другом настајале су, углавном самоиницијативно и без благослова мајке Цркве, *националне аутокефалне Цркве*: Грчка (1833), Румунска (1863), Бугарски егзархат (1870) и Српска (1879).

Порасту значаја националне припадности у организацији Цркве допринела је идентитетска криза православних емиграната који су се изненада нашли у неправославном окружењу услед трагичних историјских околности (Први светски рат, Руска револуција). Дошавши из једног симфонијског контекста односа Цркве и државе у традиционално неправославне средине, православни су морали да пронађу окосницу свог јединства и свог верског идентитета. Били су приморани да дефинишу суштину бивања православним хришћанином. Једни су за принцип јединства истицали Евхаристију, односно јединство евхаристијског сабрања верних једне територије, без обзира на њихово етничко порекло, изражено кроз јурисдикцијску подређеност једном и истом епископу. Ова „евхаристијска еклисиологија“ је по себи подразумевала територијални принцип црквеног уређења: православни верници једне територије морају имати једног и истог епископа, односно учествовати у једној и истој Евхаристији. Други су црквено јединство схватили у етничким, односно националним категоријама: православни верници једне националности треба да имају сопствену црквену организацију на челу са епископом из сопственог народа, без обзира да ли у том граду већ постоји православни епископ неке друге националности, односно друге јурисдикције. Последица ове еклисиолошке концепције управо је била појава структуре каква је Руска загранична Црква.

Дакле питање Руске заграничне Цркве у контексту постављеног питања ове дисертације тиче се канонске оправданости постојања две независне црквене структуре на

истоветној територији. Канонска правила су у том погледу јасна и забрањују дуплирање јурисдикција на територијама које су канонски дефинисане – за које се са сигурношћу може рећи којој Цркви припадају. Са друге стране, неопходно је имати у виду и икономијске разлоге пастирске природе којима је оснивање једне такве црквене структуре каква је била Руска загранична Црква оправдано.

Проблем утицаја националних елемената на саморазумевање православних хришћана био је још изразитији на просторима православне дијаспоре, где је у једном граду могло бити неколико епископа различитих националности. Међутим, територије православне дијаспоре су биле *мисионарске територије*. Канонска правила сведоче о томе да је Црква у варварским земљама, у земљама које су се налазиле изван територија помесних Цркава и православног царства, дозвољавала извесна одступања од канонских начела црквене организације. Поред тога, Црква је у својој историји знала за етнички организоване црквене структуре у циљу лакшег вршења сопствене мисије. Православна дијаспора у том смислу може се посматрати као простор у ком се из икономијских разлога може дозволити организовање Цркве према националном моделу, будући да је такав модел најделотворнији у историјском тренутку када је националност један јако важан елемент у идентитетском саморазумевању великог броја православних хришћана.

У том погледу не треба изједначавати сваки национални елемент у црквеној организацији са јереси етнофилетизма. Етнофилетизам, односно филетизам, подразумева стварање раздора на етничким и националним основама у Цркви, уз истицање националне припадности као јединог критеријума припадности тој Цркви и уз пропратно агресивно деловање у циљу остваривања тог циља, као и игнорисање канонског поретка уређења црквених области. Са друге стране, феномен националних Цркава, иако је често злоупотребљаван од стране грађанских власти националних држава, може се посматрати као знак духовне зрелости Цркве одређеног народа.

Закључним разматрањем резултата ове дисертације указано је на допринос сваког њеног тематског дела испуњењу циљева дисертације, назначених у уводном поглављу. У сваком поглављу вођено је рачуна о томе да се канонско-еклесиолошка проблематика постави у одговарајући историјски контекст, истовремено уз свест да се иста проблематика мора сагледавати из аспекта фундаменталног еклесиолошког критеријума – јединства Цркве, али из аспекта сврсисходности и практичне користи Цркве.

Ова дисертација пружа могућност сагледавања односа црквене јурисдикције и националности из једне нове перспективе руских црквених спорова 20. века. Та перспектива је у досадашњим радовима углавном запостављана управо под утицајем аргумената којима се користила територијална еклесиолошка струја. У тим истраживањима се емпиријски фактори попут националности углавном карактеришу као елементи који спречавају пројаву пуноће јединства Цркве, док се истицање националних елемената у црквеној организацији изједначује са етнофилетизмом. Из тог разлога отварање могућности сагледавања односа националног идентитета и црквене организације, као и феномена националних Цркава, из перспективе црквене мисије и идентитетских фактора савременог човека представља један нови моменат у овој тематици и указује на могуће путеве за даље истраживање.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори (I): Светописамски текстови

1. Barclay Swete, Henry ed. Greek Old Testament according to the Septuagint. Cambridge: University Press, 1901–1907.
2. Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 28th edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Извори (II): Канони апостолски, васељенских и помесних сабора, и светих отаца са коментарима, и византијски државни закони:

1. Hefele, C. J. *A History of the Councils of the Church, volume III*. Translation from German. Edinburgh: T&T Clark, 1883.
2. Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. *Πηδάλιον*. ΑΘΗΝΑΙΣ: ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΒΛΑΣΤΟΥ Χ. ΒΑΡΒΑΡΡΗΓΟΥ, 1886.
3. Ράλλη Γ. Α.–Ποτλῆ Μ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τ. 1, 2, 3*. Ἀθήνησιν: Εκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852–1854.
4. Властар, Матија. *Синтаγμα*. Са српкословенског превела Татјана Суботин-Голубовић. Београд: Српска академија наука и уметности, 2013.
5. Јевтић, Атанасије. *Свештени канони Цркве*. Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Српско Сарајево: Митрополија дабробосанска; Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска: Манастир Тврдош, 2005.
6. Јустинијан. „Новеле“ 11, 28, и 32. Приступљено 13. јуна 2022. <http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/1-40/index.html>
7. Милаш, Никодим. *Правила Православне Цркве са тумачењима, I–II*. Нови Сад, 1895–1896.
8. Петровић, Миодраг М. *Законоправило Светога Саве на српкословенском и српском језику I*. Манастир Жича, 2004.

Извори (III): Светоотачка дела, дела ранохришћанских писаца и древних црквених историчара:

1. Athanasius Alexandrinus, *Exposition in psalmum 45*, PG 27, 213–17.
2. Descourtieux, Patrick. *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate VI*. Paris: Éd. Du Cerf, 1999 (руски превод: Климент Александрийский, *Строматы, том III: книги 6-7*. Перевод Е. Афонасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003; енглески превод: Clement of Alexandria, “The Stromata 6”. In *Ante-Nicene Fathers: volume 2*, edited by Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson LL. D., 480–522. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
3. Harris, J. R. *The Apology of Aristides on behalf of the Christians; with an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. Armitage Robinson*, 2nd edn. Cambridge: CUP, 1893.
4. Origenis, *Contra Celsum VI*, PG 11, 1288–1422.
5. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis, *Contra haereses II*, PG 7, 707–842.
6. Tarasius Constantinopolitanus Patriarcha, *Epistola III*, PG 98, 1441–52.
7. Tertullian, “Ad Nationes 1”. In *Ante-Nicene Fathers: volume 3*, edited by Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson LL. D., 109–29. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1887.
8. Βασιλείου Καππαδοκίας, *ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΒ΄ ΨΑΛΜΟΝ*, PG 29, 324–50.
9. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *ΛΟΓΟΣ ΔΔ΄*, PG 36, 241–56.

10. ΕΡΜΕΙΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΟΥ, *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ VI*, PG 67, 843–1131.
11. Јевтић, Атанасије. *Дела апостолских ученика*. Врњачка бања; Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи, Никшић, 2002.
12. Острогорски, Георгије. „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“. У *Светосавски зборник, књига 2*, 89–115. Београд: Издање Задужбине Драгослава Гођевића, 1939.
13. *Посланица Диогнету* (“Diognetbrief“). У *Die Apostolischen Väter: griechischdeutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, hg. Andreas Lindemann, Henning Paulsen, 304–25. Tübingen: JCB Mohr, 1992.
14. Посланица цариградског патријарха Фотија из 867. (Εγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικῶς θρόνους). У *Photius patriarchae Constantinopolitani: Epistulae et Amphilochia, vol. I*, В. Laourdas, L. G. Westerink, 40–53. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1983.

Извори (IV): Необјављена архивска грађа:

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ – Москва):

1. Фонд 6343

2. Архив Светог синода Српске православне Цркве:

1. Фасцикла: *Руска загранична Црква – историја*
2. Фасцикла: *Руска православна Црква у иностранству 1921–1932*
3. Фасцикла: *Проглашење митрополије Руске православне Цркве у САД-у за аутокефалну Цркву*

Извори (V): Објављени извори:

1. “‘Autocephaly’ Accomplished”. *The Orthodox Word* 6, no. 2(31) (Mar-Apr. 1970): 102–07.
2. “A Clarification by the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia Concerning the Question of an Autocephalous American Orthodox Church”. *The Orthodox Word* 5, no. 6(29) (Nov-Dec. 1969): 226–32.
3. “Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate 14 December 1969 Communique”. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 144–47.
4. “Encyclical Letter of the Great Council of Bishops to the Orthodox Faithful“. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 194–95.
5. “From the Chancery of the Bishops’ Synod of the Russian Orthodox Church Abroad”. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 198–200.
6. “Letter of Metropolitan Pimen to Patriarch Athenagoras”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 71–80.
7. “Letter of Patriarch Alexis to Patriarch Athenagoras“. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 58–62.
8. “Letter of Patriarch Athenagoras to Metropolitan Pimen”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 63–70.
9. “Letter of Patriarch Athenagoras to Patriarch Alexis”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 55–57.
10. “Projected Unity and Independence for America”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 49–50.
11. “Report on Autocephaly by His Beautitude, Metropolitan Ireney”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 49–54.
12. “Report: Commission on Orthodox Unity”. *Diakonia* 4, no. 3 (1969): 285–88.

13. "Resolution of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia". *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 149–51.
14. "The Apolitical Stand: Dissolving the Karlovtsy Administration". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 53–54.
15. "The Orthodox Diaspora". Приступљено 7. фебруара 2023. <https://holycouncil.org/diaspora>.
16. "Tomos of Alexis, by the Mercy of God Patriarch of Moscow and All-Russia". *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 189–93.
17. "Very Rev. Joseph Pishtey Dies; Chancellor of Orthodox Church". *The New York Times*, November 4, 1972. <https://www.nytimes.com/1972/11/04/archives/very-r-ev-joseph-pishtey-dies-chancellor-of-orthodox-church.html>.
18. "Όρος τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου τῆς 16ης Σεπτεμβρίου 1872." Приступљено 30. јануара 2023. http://users.sch.gr/markmarkou/1871_1900/1872/oros1872.htm
19. "Πατριαρχικός καί Συνοδικός Τόμος. Περί χειραφετήσεως τῶν εἰς τὴν Σερβικὴν Ἐκκλησίαν περιελθουσῶν ἰ. Μητροπόλεων τοῦ Οἴκ. Θρόνου καί τῆς ἀναγνωρίσεως τῆς γενομένης Ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητος". Приступљено 30. јануара 2023. http://users.sch.gr/markmarkou/1901_1930/1922/tomos_serb_1922.htm?fbclid=IwAR2-Ji4-4NEaUAeh2RH2Vg8ZhvIkaYIHCF6nCAxN5PuSqB7nQz4ENxDFF7w
20. „A Final Appeal of Metropolitan Philaret to the Sobor of Bishops, Clergy and Laymen of the American Metropolia“. *The Orthodox Word* 6, no. 4–5(33–34) (Jul-Oct. 1970): 213–17.
21. „Orthodox Unity in America: Paper to the Standing Conference of Orthodox Bishops Submitted by the Patriarchal Exarchate in North and South America of the Russian Orthodox Church“. *Diakonia* 4, no. 3 (1969): 289–90.
22. „Πράξις ἄρσεως καὶ ἀκίρωσεως τοῦ προεκδεδομένου Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ ὑπὸ ἡμερομ. 8 Μαρτίου 1908 Τόμου περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ Ἐκκλησιῶν“. *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 11 (1922): 129–30.
23. „Архыпастирское послание Высокопреосвященного Серафима, Архыепископа Финляндского и Выборгскаго“. *Церковная жизнь* 3, no. 2 (1935): 20–23.
24. „Временному Эгзарху Московской Патриархии в Америке Управляющему Русской Северо-Американской Православной епархией, Преосвященному архиепископу Вениамину, боголюбивым клирикам и мирянам, устоявшим в вере и послушании Святой Церкви“. *Журнал Московской патриархии* 16–17 (1933): 175–80.
25. „Грамота Архирейского Синода Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII, архиепископу Константинопольскому – Нового Рима, патриарху вселенскому“. *Церковныя ведомости* 15–16 (1924): 2–10.
26. „Грамота вселенского патриархата № 9084 (о русских беженцах)“. Приступљено 30. септембра 2021. <https://www.rocorstudies.org/ru/2017/06/19/gramota-vselenского-patriarhata-9084-o-russkih-bezhentsah/>.
27. „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Тихона, патриарха Московского и всея России Святейшему Патриарху Григорию“. *Церковныя ведомости* 5 (1922): 1–2.
28. „Греческая Церковь в Америке“. *Церковныя ведомости* 19–20 (1923): 16.
29. „Доклад приходского совета Александрo-Невской Свято-Троицкой Церкви Приходскому Собранию о положении Западно-Европейской Русской Православной Церкви в отчетном 1930 году“. *Церковный вестник Западноевропейской епархии* 3 (март 1931): 19–31.
30. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего православными русскими церквами в Западной Европе 38“. *Церковь и время* 1, no. 8 (1999): 218–20.
31. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего

- православными русскими церквами в Западной Европе 27". *Церковь и время* 3, no. 6 (1998): 120.
32. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия, управляющего православными русскими церквами в Западной Европе no. 1823". *Церковь и время* 2, no. 5 (1998): 81–83.
 33. „Инструкция викарным епископам с особыми в епархиях полномочиями". *Церковные ведомости* 40 (1916): 357–59.
 34. „О вступлении в брак архиепископа Бруклинского, викария Северо-Американской епархии". *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1933): 202–04.
 35. „О делении приходов в соответствии с гражданским делением". *Журнал Московской патриархии* 11–12 (1932): 129–30.
 36. „Обращение Высокопреосвященного Митрополита Евлогия к духовенству". *Церковный вестник Западноевропейской епархии* 11 (ноябрь 1931): 1–2.
 37. „Обращение патриарха московского и всея Руси Алексия к архиереям и клиру так называемой карловацкой ориентации". *Журнал Московской Патриархии* 9 (1945): 9–12.
 38. „Окружное послание Председателя Собора Архиереев и Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей". *Церковные ведомости* 13–14 (1926): 2–6.
 39. „Окружное послание Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей". *Церковные ведомости* 17–18 (1927): 1–3.
 40. „Окружное послание Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей". *Церковная жизнь* 2, no. 11 (1934): 161–66.
 41. „Окружное послание Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей". *Церковные ведомости* 17–18 (1927): 1–3.
 42. „Определение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18/31 марта 1927 г.". *Церковные ведомости* 8–9 (1927): 5.
 43. „Определение Временного Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 29 Авг. – 11 Сент. 1922 г.". *Церковные ведомости* 12–13 (1922): 8.
 44. „Определение Высшаго Русского Церковного Управления за границей от 20 июня – 3 июля 1922 г.", 11 (24) марта 1922 г.". *Церковные ведомости* 4 (1922): 11
 45. „Определение Высшаго Русского Церковного Управления за границей от 20 июня – 3 июля 1922 г.". *Церковные ведомости* 10–11 (1922): 13.
 46. „Определение Высшаго Русского Церковного Управления за границей от 17/30 мая 1922 г.". *Церковные ведомости* 10–11 (1922): 12–13.
 47. „Определение Святейшего Синода от 8–9 марта 1916 г. о мерах к освобождению епархиальных преосвященных от части дел епархиального управления". *Церковные ведомости* 11 (1916): 83–86.
 48. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 16/29 марта 1923 г.". *Церковные ведомости* 7–8 (1923): 3
 49. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 19 мая – 1 июня 1923 года". *Церковные ведомости* 19–20 (1923): 1–2.
 50. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 12/25 – 13/26 января 1927 г.". *Церковные ведомости* 1–2 (1927): 3–5.
 51. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей от 26 августа – 8 сентября 1927 г.". *Церковные ведомости* 5–6 (1928): 2–3.
 52. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей от 18-31 мая 1923 г.". *Церковные ведомости* 15–16 (1923): 3–4.
 53. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей от 19 мая – 1 июня 1923 г.". *Церковные ведомости* 19–20 (1923): 2.

54. „Орос Светог и великог синода у Константинопољу 16. септембра 1872. о етнофилетизму“. У Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју*. Београд: Центар за хришћанске студије, 2016, 475–77.
55. „От Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей“. *Церковныя ведомости* 5–6 (1925): 1–3.
56. „От Синодальной Канцеларии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей“. *Церковныя ведомости* 19–20 (1928): 2–5.
57. „Ответ Митрополита Антония Митрополиту Евлогию на его письмо о Германской епархии“. *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 7–10.
58. „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской православной Церкви“. *Журнал Московской патриархии* 2 (1971): 1–3.
59. „Письмо митрополита Антония председнику Лозанске конференције N (235/279/б)“. *Церковныя ведомости* 1–2 (1923): 1–2
60. „Письма Митрополита Антония Митрополиту Евлогию по поводу отстранения им от должности и запрещения в священслужении Епископа Берлинского Тихона“. *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 10–11.
61. „Письмо Митрополита Евлогия на имя Митрополита Антония, от 20 июля/2 августа 1926 г. за но. 1214, по поводу выделения Германии в особую епархию“. *Церковныя ведомости* 15–16 (1926): 6–7.
62. „Письмо Председателя Архиерейского заграничного Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“. *Церковныя ведомости* 1–2 (1927): 6–19.
63. „Положение об областных Преосвященных“. *Журнал Московской патриархии* 20–21 (1934): 218–22.
64. „Послание Заместителя Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола Митрополита Нижегородского Сергия Его Святейшеству Вселенскому Патриарху Фотию II N6288“. *Церковный вестник Западноевропейской епархии* 7 (июль 1931): 6–8.
65. „Послание: Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей русской православной пастве в Соединённых Штатах, Канаде и Аляске всех народностей“. *Церковныя ведомости* 8–9 (1927): 3–4
66. „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода: А. По делу митрополита Евлогия“. *Журнал Московской патриархии* 6 (1931): 75–80.
67. „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 16 августа 1933 года“. *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1934): 197–99.
68. „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода: А. По делу митрополита Евлогия“. *Журнал Московской патриархии* 6 (1931): 75–80.
69. „Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 22 ноября 1933 года“. *Журнал Московской патриархии* 18–19 (1933): 200–01.
70. „Протокол заседания Высшего Русского Церковного Управления за границей в Срем. Карловцах, при участии прибывших на Архиерейский Собор Преосвященных: 19 августа – 1 сентября 1922 года“. *Церковныя ведомости* 12–13 (1922): 6–7.
71. „Скорбное послание“. *Церковныя ведомости* 11–12 (1925): 1–4.
72. „Томос васељенског патријарха Мелетија IV и Светог синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 19. фебруара 1922. године“. У *Српска православна Црква 1920–1970: споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије*, редакциони одбор: митрополит добро-босански Владислав, Рајко Д. Веселиновић,

- Благога Гардашевић, Љубомир Дурковић-Јакшић, Душан Кашић, Милисав Протић, 30–31. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне Цркве, 1971.
73. „Томос о оснивању православне Чехословачке архиепископије“. У Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју*. Београд: Центар за хришћанске студије, 2016, 572–74.
 74. „Турски ферман о устројству Бугарског егзархата“. У Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју*. Београд: Центар за хришћанске студије, 2016, 464–67.
 75. „Указ из Временног Архијерејског Синода Русской Православной Церкви за границей 5/18 октябра 1922 г.“ *Церковныя ведомости* 16–17 (1922): 1–3.
 76. Parathomas, Grigorios, ed. *The Autonomous Orthodox Church of Estonia : (Approche notocanonique) = L'Église autonome orthodoxe d'Estonie*. Katérini: Épektasis, 2002.
 77. Pishtey, Joseph. “From the Chancery of The North American Metropolia“. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 181–84.
 78. Pishtey, Joseph. “From the Chancery of the Orthodox Church in Ameica“. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 200–02.
 79. *Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Кн. 2*. Москва: РОССПЭН, 1998.
 80. Балашов, Н., Кравец, С. Л. ред. *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 2*. Москва: Церковно- научный центр „Православная энциклопедия“, 2010.
 81. Воробьев, Владимир, гл. ред. *Следственное дело патриарха Тихона: сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ*. Москва: Издательство православного свято тихоновского богословского института, 2000.
 82. Губонин, М. Е. *Акты Святейшего Тихона, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943 гг.* Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.
 83. *Деяния Русскаго Всеаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8 – 20 ноября 1921 года (21 ноября – 3 декабря) въ Сремскихъ Карловцахъ в королевстве С. Х. и С. Сремски Карловци*: Српска манастирска Штампарија, 1922.
 84. *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 1 (Кн. 1). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора*. Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012.
 85. Дякин, В. С. *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX - начало XX вв.)*. Санкт-Петербург: Лисс, 1998.
 86. *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия, т. I и III*. Москва: Общество любителей церковной истории, Издание Новоспасского монастыря, 2014.
 87. *Каноническое положение Православной Русской Церкви за-границей*. Париж: Издательство епархиального управления Западно-Европейского митрополичьего округа, 1927.
 88. Кокарев, Максим, от. ред. *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Том 12. Протоколы заседаний и материалы Отдела об епархиальном управлении*. Москва: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017.
 89. Махароблидзе, Е. „К церковной смуте“. *Церковныя ведомости* 7–8 (1927): 11–17.
 90. *Независност Српске цркве проглашена 1879*. Београд: Државна штампарија, 1880.
 91. *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть 1*. Москва: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004.

Извори (VI): Мемоарска грађа:

1. Георгиевский, Евлогий. *Путь моей жизни*. Paris: Ymca Press, 1947.

Извори (VII): Радови руских богослова:

2. “Fr. Grabbe’s Analysis of *Tomos* Granting Autocephaly to the Metropolia”. *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 303–06.
3. Bogolepov, Alexander. “The Historical Road of the American Metropolia”. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 162–67.
4. Grabbe, George. “An Answer to Archbishop John and Fr. Joseph Pishtey”. *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 168–69.
5. Grabbe, George. “The Canonical and General Meaning of the Agreement between the Moscow Patriarchate and the American Metropolia in regard to the Autocephaly of the Latter”. *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 265–69.
6. Meyendorff, John. “Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy”. *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 4, no. 1 (1960): 2–22.
7. Meyendorff, John. “Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism? Issues of Dialogue with Roman Catholicism”. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24, no. 3 (1980): 155–69.
8. Meyendorff, John. “Eucharistic Ecclesiology and the Structures of the Church”. In *The New Valamo Consultation*, 61–65. Geneva: World Council of Churches, 1977.
9. Meyendorff, John. “Mission, Unity, Diaspora”. In *Catholicity and the Church*, 103–10. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
10. Meyendorff, John. “Orthodox Unity in America: New Beginnings”. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35, no 1 (1991): 5–19.
11. Meyendorff, John. „One bishop in one city.“ *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 54–62.
12. Schmemmann, Alexander. “Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem.” *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8, no. 2 (1964): 67–86.
13. Schmemmann, Alexander. *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy and the West*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary, 1979.
14. Sh., V. “Protest Against an Autocephalous Church”. *Diakonia* 5, no. 3 (1970): 272.
15. Verkhovskoy, Serge. “The Unity of the Orthodox Church in America.” *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 101–14.
16. Александров, И. „О значении Русского Экзархата Вселенского Патриарха в западной Европе.“ *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 17–20.
17. Афанасјев, Николај. „Неуспели црквени округ“. У *Николај Афанасјев: Студије и чланци*, уредник Радош Младеновић, превод Коста Симић, 96–134. Краљево: Епархија Жичка, 2008.
18. Безобразов, Кассиан. „Что дал русской православной эмиграции Экзархат Вселенского Престола.“ *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 9–12.
19. Болотов, В. „Хорепископы и периодевты“. *Прибавления к Церковным ведомостям* 4 (1906): 149–54.
20. Верховский, Сергей С. „Единая Церковь или раскол.“ *Церковный вестник западноевропейской епархии* 20 (1949): 4–13.
21. Герасимов, Мефодий. *По поводу церковных нестроений*. Харбинь, 1927.
22. Гидульанов, Павел В. *Митрополиты в первые три века христианства*. Москва: Университетская типография, 1905.
23. Глубоковский, Николай Н. „Вместо эпилога к моей полемике о 34-м Апостольском правиле“. *Богословский вестник* 1, № 2 (1908): 396–99.
24. Глубоковский, Николай Н. „К толкованию 34-го апостольского правила.“ *Прибавления к Церковным ведомостям* 10 (1907): 319–20.
25. Глубоковский, Николай Н. „Смысл 34 апостольского правила Ответ на возражения проф. Н. А. Заозерского.“ *Богословский вестник* 2, № 7/8 (1907): 731–51.
26. Голубинский, Евгений Е. „К вопросу о церковной реформе.“ В *О реформе в бытие Русской Церкви: сборник статей Е. Е. Голубинского*, 102–30. Москва: Издание

- Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1913.
27. Граббе, Георгий. „Два принципа в юрисдикции“. *Церковная жизнь* 5–6 (1950): 31–36.
 28. Граббе, Георгий. „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви.“ *Церковная жизнь*. 10–12 (1949) <https://www.rocorstudies.org/2019/03/30/kanonicheskoe-osnovanie-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/>
 29. Граббе, Георгий. *Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом*. Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1961.
 30. Граббе, Григорий. *К истории русских церковных разделений: Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского “The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917–1982”*. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1992. Приступлено 16. октября 2021. http://zarubezhje.narod.ru/texts/chss_0225.htm
 31. Заозерский, Николай А. „Топографический смысл 34-го Апостольского правила.“ *Богословский вестник* 2, № 6 (1907): 343–56.
 32. Заозерский, Николай А. „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила: (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. ’Смысл 34-го Апостольского правила)’“. *Богословский вестник* 3, № 12 (1907): 770–84.
 33. Заозерский, Николай А. „Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу ст.: Глубоковский Н. Н. “Смысл 34-го Апостольского правила.): Окончание“. *Богословский вестник* 1, № 1 (1908): 81–89.
 34. Зеньковский, Василий В. „Церковный национализм.“ *Вестник русского студенческого христианского движения* 11–12 (Мюнхен, 1949): 8–20.
 35. Карташёв, Антон Владимирович. *Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов*. Варшава: Синодальная Типография, 1936. Приступлено 25. марта 2022. <https://predanie.ru/book/219482-praktika-apellyacionnogo-prava-konstantinopolskih-patriarhov/>
 36. Кирион, епископ Сухумский. „Национальный принцип в Церкви.“ *Прибавления к Церковным ведомостям* 47 (1906): 55–58.
 37. Куломзин, Н. „Церковное положение Эгзархата патриарха вселенского в Западной Европе“. *Вестник русского студенческого христианского движения* 56 (1960): 12–16.
 38. Лебедев, Алексей П. „Зачем бы нам нужен патриарх?“ *Богословский вестник* 1, № 1 (1907): 1–59.
 39. Лоский, Владимир. „По образу и подобию“. У *Боговидение*, составитель А. С. Филоненко, перевод с французского В. А. Решиковой, 553–751. Москва: АСТ, 2006
 40. Львов, Нафанаил. „О судьбах Русской Церкви за границей – ответ священнику о. Александру Шмеману.“ *Православная Русь* 15–16; 17; 18; 19 (1949): 8–10; 7–8; 7–9; 3–6.
 41. Львов, Нафанаил. „Поместный принцип и единство Церкви.“ *Церковная жизнь* 5–6 (1950). Приступлено 26. јуна 2020. <https://www.rocorstudies.org/2018/09/20/pomestnyj-printsip-i-edinstvo-tserkvi/>
 42. Мајендорф, Јован. „Јединство Цркве и јединство човечанства“. У *Живо Предање*, уредник Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић, 115–27. Крагујевац: Каленић, 2008. Првобитно објављено у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 4 (1971): 163–77
 43. Мајендорф, Јован. „Католичанскост Цркве“. У *Живо Предање*, уредник Зоран Крстић, превела Катарина Кесић, 73–89. Крагујевац: Каленић, 2008. Првобитно објављено у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, no. 1–2 (1973): 5–18.
 44. Мајендорф, Јован. „Православна Црква и мисија: прошле и садашње перспективе“. У *Живо Предање*, уредник Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић, 127–43. Крагујевац: Каленић, 2008. Првобитно објављено у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16, no. 2 (1972): 59–71.

45. Мајендорф, Јован. „Савремени проблеми православног канонског права.“ У *Живо Предање*, уредник Зоран Крстић, превела Катарина Кесић, 89–103. Крагујевац: Каленић, 2008. Прерађена и проширена верзија чланка који је првобитно објављен у *The Greek Orthodox Theological Review* 17, no. 1 (1972): 41–50.
46. Польский, Михаил. *Каноническое положени высшей церковной власти в СССР и за границей*. Джорданвил: Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948.
47. Польский, Михаил. *Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции*. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952. <https://www.rocorstudies.org/2019/02/18/ocherk-polozheniya-russkogo-ekzarhata-vselenskoj-yurisdiktсии/>
48. С. В. Троицкий, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора“. В С. В. Троицкий, *Единство Церкви*. Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016, 629–44. Првобитно објављено у *Журнал Московской патриархии* 2 (1961): 57–65
49. Сахаров, Софроний. „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклезиологии).“ *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 2–3 (1950). Приступљено 31. јануара 2023. <https://mospat.ru/ru/2019/10/28/news179227/>
50. Троицки, С. „Папистичке тежње код Грка“. У *Сергије Викторович Троицки: Избране студије из црквеног права*, приредио Радомир Поповић, 187–98. Београд: Гимназија у Смедереву, 2008. Првобитно објављено у *Гласник Српске патријаршије* 5–6 (1936).
51. Троицки, Сергије. *Државна власт и црквена автокефалија*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933.
52. Троицки, Сергије. *Суштина и фактори автокефалије*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић, 1933.
53. Троицки, Сергије. *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*. Сремски Карловци: „Српска манастирска штампарија“, 1932.
54. Троицкий, С. „Будем вместе бороться с опасностью“. *Журнал Московской Патриархии* 2 (1950): 36–50.
55. Троицкий, С. „Где и в чем главная опосность?“. *Журнал Московской Патриархии* 12 (1947): 31–42.
56. Троицкий, С. „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»“. *Журнал Московской Патриархии* 11 (1947): 34–45.
57. Троицкий, С. „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины“. В С. В. Троицкий, *Единство Церкви*. Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016, 124–38. Првобитно објављено у *Церковные ведомости* 14–15, 16–17, 18–19 (1922): 6–8, 6–8, 8–9, 12–17.
58. Троицкий, С. „О юрисдикции Константинопольского патриарха вне границ автокефальных церквей“. *Русская мысль* VI–VIII (июнь—август 1923): 354–62.
59. Троицкий, С. „По поводу неудачной защиты ложной теории“. *Журнал Московской патриархии* 12 (1949): 29–54.
60. Троицкий, С. „Юрисдикция Цариградского Патриарха в области диаспоры“. *Церковные ведомости* 17–18 (1923): 8–12.
61. Троицкий, С. В. „К вопросу о правах Константинопольского патриарха“. В С. В. Троицкий, *Единство Церкви*. Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016, 310–16. Првобитно објављено у *Голос литовской православной епархии* 4 (1934): 35–39.
62. Троицкий, С. В. „Как привести к концу возникший спор“. *Журнал Московской Патриархии* 3 (1950): 45–57.
63. Троицкий, С. В. „Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры“. *Труды Нижегородской духовной семинарии* 6 (2008): 264–78. Првобитно објављено као сепарат у Сремским Карловцима 1937. године.

64. Троицкий, С. В. „О единстве Церкви“. В С. В. Троицкий, *Единство Церкви*. Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016, 568–80. Првобитно објављено у *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата* 26 (1957): 101–10.
65. Троицкий, С. В. *О неправде карловацкогo раскола*. Editions de l'Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960.
66. Троицкий, Сергей В. „Дымное надмение мира и Церковь“. В С. В. Троицкий, *Единство Церкви*. Москва: Издательство М. Б. (ФИБ), 2016, 150–68. Првобитно објављено у *Церковные ведомости* 15–16, 17–18, 21–22, 23–24 (1924): 16–17, 8–9, 6–9, 8–10.
67. Троицкий, Сергей В. „О церковной автокефалии.“ *Журнал Московской Патриархии* 7 (юль 1948): 33–55.
68. Троицкий, Сергей В. „Экклезиология парижского раскола.“ *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 7–8 (1951): 10–33.
69. Троицкий, Сергей В. *Правовое положение Русской Церкви в Югославии*. Белград, 1940.
70. Троицкий, Сергей В. *Размежевание или раскол*. Paris: Ymca Press, 1932.
71. Шмеман, Александар. „У трагању за коријењем америчке буре.“ Предео Амфилохије Радовић. *Теолошки погледи* VII, 4 (1974): 236–58. Првобитно објављено под насловом „A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 3–27.
72. Шмеман, Александр. „'Единство', 'разделение', 'объединение', в свете православной экклезиологии“. В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 354–64. Чланак првобитно објављен у *Theologia* 22 (Athens, 1951)
73. Шмеман, Александр. „Вселенский патриарх и Православная Церковь“. В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 364–74. Москва: Русский путь, 2009. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского православного русского экзархата* 1(28) (Париж, 1951).
74. Шмеман, Александр. „О неопапизме“. В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 346–54. Москва: Русский путь, 2009. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 5(26) (Париж, 1950).
75. Шмеман, Александр. „Спор о Церкви.“ В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 337–46. Москва: Русский путь, 2009. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского православного русского экзархата* 2(23) (Париж, 1950).
76. Шмеман, Александр. „Церков и церковное устройство: по поводу книги прот. Польского, 'Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей'.“ В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 314–37. Москва: Русский путь, 2009. У зборнику стоји напомена: „Издание *Церковного вестника Западно-Европейского русского православного экзархата*, Париж, 1949“, без броја свеске и страница.
77. Шмеман, Александр. „Церков, эмиграция, национальность.“ В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 309–14. Москва: Русский путь, 2009. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 10 (Париж, 1948).
78. Шмеман, Александр. „Эпилог.“ В *Собрание статей*, составитель Е. Ю. Дорман, 374–79. Москва: Русский путь, 2009. Првобитно објављено у *Церковный вестник Западно-Европейского русского православного экзархата* 5(38) (Париж, 1952).

Литература:

1. “Patriarch Tikhon (+1925): Biographical and Chronological Data”. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19, no. 1 (1975): 7–8.

2. „Жизненный путь о. Александра Шмемана“. *Вестник русского христианского движения* 1–2 (141) (1984): 21–28.
3. „Председатель Русской Православной заграничной Церкви“. *Церковныя ведомости* 15–16 (1923): 8–9.
4. „Эстонский церковный кризис“. В *Православие в Эстонии: исследования и документы, том 1*, редакторы прот. Николай Балашов, С. Л. Кравец, 195–319. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2010
5. Alfeyev, Hilarion. *Orthodox Christianity, Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. Yonkers: St Vladimir`s Seminary Press, 2011.
6. Anderson, Benedict. *Nacija: zamišljena zajednica*. Prevela Nata Čengić et al. Zagreb: Školska knjiga, 1990.
7. Ascher, Abraham. *The Revolution of 1905 – Russia in Disarray*. Stanford University Press, 1994.
8. Baar, Vladimír, Solík, Martin, Baarová, Barbara and Graf, Jan. “Theopolitics of the Orthodox World – Autocephaly of the Orthodox Churches as a Political, Not Theological Problem”. *Religions* 13: 116 (2022): 1–19.
9. Baumann, Martin. “Conceptualizing Diaspora”, *Temenos* 31 (1995): 19–35.
10. Bietenhard, N. “People, Nation, Gentiles, Crowd, City”. In *The New International Dictionary of New Testament Theology vol. II*, translated from German, edited by Colin Brown, 788–805. Michigan: The Zondervan Corporation, 1976.
11. Bigović, Radovan. „Pravoslavlje i verska tolerancija“. *Kultura* (1993): 117–23.
12. Bollich, Frank Harvey. “Ecclesiological Aspects of the Autocephaly of the Orthodox Church in America”. Ph.D. thesis, Aquinas Institute of Theology, 1979.
13. Buell, Kimber Denise and Johnson Hodge, Caroline. “The politics of interpretation: The rhetoric of race and ethnicity in Paul”. *Journal of Biblical Literature* 123, no. 2 (2004): 235–51.
14. Carey, Patrick W., and Lienhard, Joseph T., eds. *Biographical Dictionary of Christian Theologians*. Westport, Connecticut: London: Greenwood Press, 2000.
15. Charanis, Peter. “The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire”. *Comparative Studies in Society and History* 3, no. 2 (January, 1961): 140–54.
16. Christensen, Duane L. “Nations”. In *The Anchor Bible Dictionary vol. 4 (K-N)*, edited by David Noel Freedman, 1037–49. New York: Doubleday, 1992.
17. Clapsis, Emmanuel. “Ethnicity, nationalism and identity”. *The Orthodox churches in a pluralistic world* (2004): 159–73
18. Constantelos, Demetrios J. “The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective”. *The Greek Orthodox Theological Review* 24, no. 2–3 (1979): 200–11.
19. Crampton, Richard J. *Bulgaria*. New York: Oxford University Press, 2007.
20. Crews, Robert. “Empire and the confessional state: Islam and religious politics in nineteenth-century Russia“. *The American historical review* 108, no. 1 (2003): 50–83.
21. Diana Edelman, “Ethnicity and Early Israel”. In *Ethnicity and the Bible*, edited by Mark G. Brett, 25–56. Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.
22. Dragas, Alexander G. “The Autocephaly of the OCA: History, Arguments, and Aftermath”. *The Greek Orthodox Theological Review* 61, no. 3–4 (2016): 167–209.
23. Dragas, Alexander G. “The Constantinople and Moscow Divide. Troitsky and Photiades on the Extra-Jurisdictional Rights of the Ecumenical Patriarchate”. *Θεολογία* 88, no. 4 (2017): 135–90.
24. Dură, Nicolae. “The Regime of Synodality in the Eastern Church of the First Millennium and Its Canonical Basis”. *Ecumeny and Law* 7 (2019): 29–52.
25. Dvornik, Francis. *Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press, 1979.

26. Efthimiou, Miltiades B. and Christopoulos, George A., eds. *History of the Greek Orthodox Church in America*. New York: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984.
27. Ehin, Piret and Kasekamp, Andres. "Estonian-Russian Relations in the Context of EU Enlargement". In *Russia and the European Union: Prospects for a New Relationship*, edited by Oksana Antonenko and Kathryn Pinnick, 161–71. London and New York, Routledge: 2005.
28. Erickson, John H. "Autocephaly in the Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century". *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 15, no. 1–2 (1971): 28–41.
29. Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. London, New York: Pluto Press, 2010.
30. FitzGerald, Thomas E. *The Orthodox Church (Denominations in America 7)*. Westport, CT: Greenwood Press, 1998.
31. Frazee, Charles A. *The Orthodox Church and Independent Greece: 1821–1852*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
32. Gabriel, Antony. "A Retrospective: One Hundred Years of Antiochian Orthodoxy in North America". In *The First One Hundred Years: A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in North America*, edited by Georg S. Corey et al., 243–91. Englewood, New Jersey: Antakya Press, 1995.
33. Garrett, Paul D. "The Life and Legacy of Bishop Raphael Hawaweeney". In *The First One Hundred Years: A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in North America*, edited by Georg S. Corey et al., 3–30. Englewood, New Jersey: Antakya Press, 1995.
34. Glare, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968).
35. Godfrey, John. *The Church in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
36. Goodspeed, Edgar Johnson. *Index patristicus, sive, Clavis patrum apostolicorum operum: ex editione minore Gebhardt, Harnack, Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfoot admissis*. Leipzig: JC Hinrichs, 1907.
37. Gregory, Timothy. *A History of Byzantium, 306–1453*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
38. Grigorieff, Dimitry. "The Historical Background of Orthodoxy in America". *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 1–2 (1961): 3–53.
39. Gruen, Erich S. "Christians as a 'Third Race' Is Ethnicity at Issue?". In *Christianity in the Second Century Themes and Developments*, edited by James Carleton Paget and Judith Lieu, 235–50. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
40. Grusemann, Frank. "Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-definition in the Genealogical System of Genesis". In *Ethnicity and the Bible*, edited by Mark G. Brett, 57–77. Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.
41. Gvosdev, Nikolas K. "The Russian Empire and the Georgian Orthodox Church in the first decades of Imperial rule, 1801–30". *Central Asian Survey* 14, no. 3 (1995): 407–23.
42. Herbel, Dellas Oliver. "The Americanization of Orthodox Christians' Promotion of Religious Freedom". *Canadian-American Slavic Studies* 53 (2019): 342–63.
43. Hiebert, Theodore. "The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures". *Journal of Biblical Literature* 126, no. 1 (Spring, 2007): 29–58.
44. Hitchins, Keith. *A Concise History of Romania*. New York: Cambridge University Press, 2014.
45. Hobsbaum, Erik. *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*. Prevela Svetlana Nikolić. Beograd: Filip Višnjić 1996.
46. Hovorun, Cyril. "Apostolicity and Right of Appeal". In *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Forscher aus Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Studentagung "La sainteté et l'apostolicité de l'Église"*. Thessaloniki, 22–26.

- September 2009*, hrsg. von Th. Hainthaler, F. Mali und G. Emmenegger, 241–45. Innsbruck, Wien: 2010.
47. Hovorun, Cyril. “Factors of the Church Unity From the Orthodox Prospective.” In *Orientalia et Occidentalia 13*, edited by Šimon Marinčák and Anthony O’Mahony, 95–102. Košice, 2013.
 48. Hovorun, Cyril. “Nation-Building Versus Nationalism: Difficult Dilemmas for the Church”. *ICOANA CREDINTEI. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research* 6, no. 11 (2020): 5–16.
 49. Hovorun, Cyril. *Political Orthodoxies: The unorthodoxies of the Church coerced*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
 50. Hovorun, Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017. Pdf.
 51. Istavridis, Vasil T. “The Ecumenical Patriarchate”. *The Greek Orthodox Theological Review* 14, no. 2 (Fall, 1969): 198–225.
 52. Jones, S. F. “Religion and Nationalism in Soviet Georgia and Armenia“. In *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, edited by Pedro Ramet, 171–96. Durham and London: Duke University Press, 1989.
 53. Kalaitzidis, Panteleimon. “The Temptation of Judas: Church and National Identities.“ *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 47, no. 1–4 (2002): 357–79.
 54. Kalkandjieva, Daniela. “Russian Ecclesiastical Geopolitics Between the Two World Wars”. *CAS Sofia Working Paper Series* 10 (2018): 1–50
 55. Kalkandjieva, Daniela. *The Russian Orthodox Church, 1917–1948*. London and New York: Routledge, 2015.
 56. Karakolis, Christos. “Church and Nation in the New Testament: The Formation of the Pauline Communities.“ *St Vladimir’s Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 361–80.
 57. Karmires, Ioannes N. “Nationalism in the Orthodox Church”. Translated from the Greek by Steven P. Zorzos. *The Greek Orthodox Theological Review* 26, no. 3 (1981): 171–82
 58. Kazhdan, Alexander P. ed. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
 59. Kedourie, Elie. *Nationalism*. London: Hutchinson University Library, 1961.
 60. Keramidas, Dimitrios, Kouremenos, Nikos. “Byzantine, National and Ecumenical Orthodoxy”. In *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, edited by Dimitrios Keramidas, Nikos Kouremenos, 9–20. Thessaloniki: CEMES Publications, 2021.
 61. Keramidas, Dimitrios. “The Holy and Great Council and the Orthodox Diaspora. National Temptations and Missionary Challenges”. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa* 66, no. 2 (2021): 51–68.
 62. Kesich, Veselin. “S. S. Verkhovskoy: A Reminiscence”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 30, no. 4 (1986): 288–90.
 63. Kishkovsky, Leonid. “Orthodoxy in America: Diaspora or Church?”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 24, no. 3 (June 2004): 35–46.
 64. Kitchen, Robert A. “The Assyrian Church of the East”. In *The Orthodox Christian World*, edited by Augustine Casiday, 78–89. London and New York: Routledge, 2012.
 65. Kitroeff, Alexander. *The Greek Orthodox Church in America: A Modern History*. Ithaca: Northern Illinois University Press, an imprint of Cornell University Press, 2020. Pdf.
 66. Kitromilides, Paschalis M. “‘Imagined Communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans“. *European History Quarterly*, vol. 19, no. 2 (1989): 149–92.
 67. Kitromilides, Paschalis. “The legacy of the French Revolution: Orthodoxy and nationalism.“ In *The Cambridge History of Christianity*, edited by Michael Angold, 229–250. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 68. Konstantinides, Chrysostomos. “The Ecumenical Patriarchate and the Ecumenical Patriarchs from the Treaty of Lausanne (1923) to the Present”. *Greek Orthodox Theological Review* 45, no. 1–4 (2000): 5–22.

69. Krindatch, Alexei D. and Erickson, John H. "Orthodox Churches in America". In *Eastern Christianity and politics in the twenty-first century*, edited by Lucian N. Leustean, 251–80. London and New York: Routledge, 2014.
70. Lampe, Geoffrey William Hugo, ed. *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, 1961.
71. Léon-Dufour, Xavier ed. *Rječnik biblijske teologije*. Preveo Mate Križman. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1980.
72. Leustean, Lucian N. "The Orthodox Churches behind the Iron Curtain". In *Eastern Christianity and the Cold War*, edited by Lucian N. Leustean, 314–31. London and New York: Routledge, 2010.
73. Liddell, Henry George, Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
74. Liebeschuetz, Wolf. "The refugees and evacuees in the Age of Migrations". In *The construction of communities in the early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, edited by Richard Corradini, Maximilian Diesenberger, and Helmut Reimitz, 65–79. Leiden, Boston: Brill, 2003.
75. Loudovikos, Nicholas. "Nations in the Church: towards an eschatological political anthropocentrism?". *International journal for the Study of the Christian Church* 12, no. 2 (2012): 131–47.
76. Magda, Ksenija. "Εθνῶν ἀπόστολος—A Case for Translating ἔθνη in Romans Consistently as 'Nations'". *Богословље* 79, no. 1 (2020): 77–95.
77. Merritt, Martha. "A geopolitics of identity: Drawing the line between Russia and Estonia". *Nationalities Papers* 28, no. 2 (2000): 243–62.
78. Metcalf, David M. *Byzantine Cyprus: 491–1191*. Nicosia: Cyprus Research Centre, 2009.
79. Meyendorff, John. "Serge S. Verkhovskoy: In memoriam". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 30, no. 4 (1986): 283–87.
80. Meyendorff, John. *The Orthodox Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
81. Miljković, Dušan i dr., ur. *Jugoslavija 1918–1988: statistički godišnjak*. Beograd: Savezni zavod za statistiku, 1989.
82. Milovanović, Sava. "Christians as "Tertium Genus" in the Context of Church Jurisdiction". *Astra Salvensis-revista de istorie si cultura* 8, no. 15 (2020): 109–30.
83. Mostashari, Firouzeh. "Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus". In *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*, edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky, 229–50. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
84. Mucichescu, Paul Andrei. "Loving the nation as endorsing the ecclesial universal. A Romanian perspective". *Nationalism and Ecumenical Orthodoxy*, edited by Dimitrios Keramidis, Nikos Kouremenos, 125–43. Thessaloniki: CEMES Publications, 2021.
85. Muresan, Dan Ioan. "The Romanian Tradition". In *The Orthodox Christian World*, edited by Augustine Casiday, 141–54. London and New York: Routledge, 2012.
86. Nersessian, Vrej Nerses. "Armenian Christianity". In *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, edited by Ken Parry, 23–47. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2007.
87. Nersessian, Vrej. "The Armenian Tradition". In *The Orthodox Christian World*, edited by Augustine Casiday, 41–58. London and New York: Routledge, 2012.
88. Nikolaou, Theodor. "The Term ἔθνος (Nation) and its Relevance for the Autocephalous Church". *Greek Orthodox Theological Review* 45, no. 1/4 (2000): 453–78.
89. Nivière, Antoine. "Митрополит Евлогий и русское православное духовенство в Западной Европе в 1920-1930-ых гг. (на основании архивов Епархиального управления Западно-Европейского Русского Экзархата Константинопольского Патриархата)". *Международной научной конференции "Религиозная деятельность русского зарубежья* (Всероссийская государственная библиотека иностранной

- литературы им. М. И. Рудомино, Центр религиозной литературы и книг русского зарубежья, Москва, 9-10 ноября 2005 г.), (hal-02411220)
90. Paert, Irina. "A family affair? Post-imperial Estonian Orthodoxy and its relationship with the Russian Mother Church, 1917–23". *Canadian Slavonic Papers* 62:3–4 (2020): 315–40.
 91. Papathomas, Grigorios D. "Ethno-Phyletism and the (so-called) Ecclesial „Diaspora.“ *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 431–50.
 92. Perišić, Vladan. "Is it Possible for a Nation to be Christian and for the Church to be National?" *Philotheos*, 15 (2015): 232–39.
 93. Psarev, Andrei. "Looking Toward Unity: How the Russian Church Abroad Viewed the Patriarchate of Moscow, 1927–2007". *Greek Orthodox Theological Review* 54, no. 1–4 (2007): 121–43.
 94. Richters, Katja. "The Moscow Patriarchate in Estonia: Russian versus international concerns". *Problems of Post-Communism* 55, no. 1 (Jan-Feb. 2008): 3–11.
 95. Richters, Katja. *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London and New York: Routledge, 2013.
 96. Rimestad, Sebastian. "Orthodox churches in Estonia". In *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, edited by Lucian N. Leustean, 329–45. London and New York: Routledge, 2014.
 97. Ringvee, Ringo. "Religion and nation-building in Estonia: some perspectives on secular society". *Religion, Politics and Nation-Building in Post-Communist Countries*, ed. Greg Simons and David Westerlund (2015): 143–62.
 98. Rohtmets, Priit, Teraudkalns, Valdis. "Taking Legitimacy to Exile: Baltic Orthodox Churches and the Interpretation of the Concept of Legal Continuity during and after the Soviet Occupation of the Baltic States". *Journal of Church and State* 58, no. 4 (Autumn 2016): 633–65.
 99. Schmemmann, Alexander. "In memoriam: Alexander A. Bogolepov". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 25, no. 3 (1981): 146.
 100. Sh., V. "The Historical Road of the Orthodox Church in America". *Diakonia* 5, no. 2 (1970): 170–75.
 101. Sidorov, Dmitrii. *Orthodoxy and Difference: Essays on the Geography of Russian Orthodox Church(es) in the 20th Century*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2009.
 102. Skarsaune, Oskar. "Ethnic Discourse in Early Christianity". In *Christianity in the Second Century Themes and Developments*, edited by James Carleton Paget and Judith Lieu, 250–65. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
 103. Smit, Antoni D. *Nacionalni identitet*. Preveo Slobodan Đorđević. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010.
 104. Smith, Anthony D. "Myths of Ethnic Descent". In *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, edited by John Stone et al., 1–4. John Wiley & Sons, 2016.
 105. Smith, Anthony D. *Ethno-symbolism and Nationalism*. New York: Routledge, 2009.
 106. Stamatopoulos, Demetrios. "The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing Process". In *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering (Wien, 16.–18. Dezember 2004)*, 243–70. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.
 107. Stavrianos, Leften S. *The Balkans since 1453*. New York: Rinehart & Company, Inc., 1958.
 108. Stokoe, Mark and Kishkovsky, Leonid. *Orthodox Christians in North America: 1794–1994*. Orthodox Christian Publication Center, 1995.
 109. Stouraitis, Ioannis. "Byzantine Romanness: From geopolitical to ethnic conceptions". In *Transformations of Romanness in the Early Middle Ages: Regions and Identities*, edited by Walter Pohl, Clemens Gantner, Cinzia Grifoni and Marianne Pollheimer-Mohaupt, 123–39. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2018.

110. Surrency, Seraphim. *The Quest for Orthodox Church Unity in America*. New York: Saint Boris and Gleb Press, 1973.
111. Tadić-Papanikolaou, Dragica. "The Construction of the National Idea and Identity through Ecclesiastical Narratives." *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 57, no. 3–4 (2013): 395–421.
112. Tarasar, Constance J., ed. *Orthodox America 1794-1976*. Syosset, New York: Orthodox Church in America, Dept. of History and Archives, 1975.
113. Todt, Klaus-Peter. "The Patriarchate of Constantinople and the Greek-Orthodox Patriarchates of the East". In *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, edited by Christian Gastgeber, Ekaterini Mitsiou, Johannes Preiser-Kapeller, Vratislav Zervan, 130–51. Leiden, Boston: Brill, 2021.
114. Trombley, Frank R. "The Council in Trullo (691–692): A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy, and the Invasions". *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 9(1) (1978): 1–18.
115. Walters, Philip. "Notes on Autocephaly and Phyletism." *Religion, State & Society*, vol. 30, no. 4 (2002): 357–64.
116. Ware, Kallistos. "Neither Jew nor Greek': Catholicity and Ethnicity." *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 235–46.
117. Werth, Paul. "Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy". *Acta Slavica Iaponica* 23 (2006): 74–100.
118. Wigram, W. A. *An Introduction to the History of the Assyrian Church*. London: London Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.
119. Williams, Stephen. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York, London: Routledge, 2000.
120. Yannaras, Christos. *Orthodoxy and the West - Hellenic Self-Identity in the Modern Age*. Holy Cross Orthodox Press, 2006.
121. Yannoulatos, Anastasios. "Discovering the Orthodox missionary ethos". In *Martyria-Mission: The Witness of the Orthodox Churches*, edited by Ioan Bria, 20–30. Geneva: WCC, 1980.
122. Zizioulas, Ioannis. "Uniformity, Diversity and the Unity of the Church". *Internationale kirchliche Zeitschrift* 91, no. 1 (2001): 44–59.
123. Zizioulas, John. "Communion and Otherness". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994): 347–61.
124. Ζηραβηνός, Γρηγόριος. „Περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ παροικιῶν“. *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 6 (1907): 86–92.
125. ΘΕΜΕΛΗ, ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ. „Εὐβοϊκαὶ ἐκκλησιαστικαὶ προσωπικότητες (Β΄)“. *Θεολογία* 4 (1984): 920–80.
126. Μενεβίσογλου, Μητροπολίτης Σουηδίας Παύλος. *Λεξικόν των ιερών κανόνων*. Κατερίνη: Ἐκδόσεις Επέκταση, 2013.
127. Алексеева, Елена Викторовна. „Российская эмиграция в Греции (1920-е середина 1930-х гг.)“, *Новый исторический вестник* 13 (2005): 164–80.
128. Алексей II, Патриарх. „Православие в Эстонии“. В *Православие в Эстонии: исследования и документны в двух томах, том I*, редакторы Николай Балашов, С. Л. Кравец, 9–182. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2010.
129. Алфеев, Иларион. „Мейендорф Иоанн Феофилович“. В *Православная энциклопедия, том 44*, 464–66. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2016.
130. Антонијевић, Саша. „Саватије, архиепископ прашки и целе Чехословачке“, *Српска теологија данас 2012 (25–26. мај 2012)*. У *Српска теологија данас 2012 (25–26. мај 2012)*, уредник Радомир Поповић, 66–82. Београд: Институт за теолошка истраживања, 2013.

131. Антощенко, Александр Васильевич. „А. В. Карташев о взаимоотношениях русских православных приходов в Западной Европе с Московской патриархией в 1920-1930-х годах“. *Новейшая история России* том 10, но. 3 (2020): 643–66.
132. Антощенко, Александр Васильевич. „Только духовная или сакраментальная связь но никакой административной зависимости“ письма Г. П. Федотова Ф. Г. Спасскому 1946, 1947 гг.“ *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 74* (2017), 155–67.
133. Артемов, Николай. „Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение“. В *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933)*, 93–212. Мюнхен: Изд. Обители преп. Иова Почаевского, 2002. Приступљено 14. јануара 2022. <http://www.anti-raskol.com/pages/2514>
134. Бенешевич, В. Н. *Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.* Санкт-Петербург, 1905.
135. Берташ, Александр. „Николай Александрович Заозерский.“ В *Православная Энциклопедия, том 19*, 600–06. Москва: Церковно научный центр „Православная Энциклопедия“, 2008.
136. Блохин, В. С. *История Поместных Православных Церквей.* Екатеринбург: Информационно-издательский отдел ЕДС, 2014.
137. Богданова, Т. А. и Клементьев, А. К. „Николай Никанорович Глубоковский“. У *Православная Энциклопедия, том 11*, 601–10. Москва: Москва: Церковно научный центр „Православная Энциклопедия“, 2006.
138. Богданова, Т. А., Клементьев, А. К., и Косик, В. И. „Евлогий (Георгиевский Василий Семенович)“. В *Православная энциклопедия, том 17*, 161–68. Москва: Москва: Церковно научный центр „Православная Энциклопедия“, 2008.
139. Бубнов, Павел Владиленович. „Вопрос о титуле московского патриарха и наименовании Русской Церкви в 1917-1943 гг.“. *Труды Минской духовной академии 7* (2009): 126–32.
140. Буловић, Иринеј. „Изворна и савремена аутокефалија са посебним освртом на ону коју је издејствовао Свети Сава 1219. године“. У *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве I*, уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић, 23–31. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020.
141. Бурега, В. В. „Взаимоотношения митрополита Евлогия (Георгиевского) с Константинопольским Патриархатом в первой половине 1920-х годов: к постановке проблемы“. *Церковно-исторический вестник 12–13* (2005–2006): 67–77.
142. Бычков, С. П. „Карташев“. В *Православная энциклопедия, том 31*, 373–77. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2013.
143. Вранић, Василије. „Ауторитет васељенског патријарха у Православној Цркви: историјско-канонска анализа“. *Зборник радова Византолошког института 47* (2010): 301–22.
144. Вранић, Василије. „Географски локалитет и етничка Припадност као фактори канонске јурисдикције: Проблем северноамеричке дијаспоре.“ *Теолошки погледи 46*, бр. 2 (2013): 337–58.
145. Вранић, Владимир. „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви.“ *Теолошки погледи 45*, бр. 1 (2012): 17–40.
146. Гаврилин, Александр. „О каноническом статусе Православной Церкви в Эстонии и Латвии в начале 1920-х годов“. *Православие в Балтии 7(16)* (2018): 101–13.
147. Гардашевић, Бл.[Благота]. „Др. Сергије Викторович Троицки“. У *Сергије Викторович Троицки: Избране студије из црквеног права*, приредио Радомир Поповић, 5–27. Београд: Гимназија у Смедереву, 2008.

148. Гардашевић, Благога. „Канонски основи за стицање аутокефалности у православној цркви“. *Богословље* 21 (36) (1977): 1–16.
149. Гелнер, Ернест. *Нације и национализам*. Превео Машан Богдановски. Нови Сад: Матица Српска, 1997.
150. Геча, Јов. „Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји.“ *Саборност* 9 (2015): 25–37.
151. Говорун, Кирилл. „Каноническая территория: векторы развития церковно-канонической категории“. *Труди Київської Духовної Академії* 20 (2014): 349–58.
152. Говорун, Сергей. „Исторический контекст 28-го правила“. *Церковь и время* 2 (2004): 178–94.
153. Гомартели, Вениамин. „Григорий (Граббе Юрий (Георгий) Павлович)“. В *Православная энциклопедия, том 12, 570–72*. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2006.
154. Гранић, Филарет. „Зависност Цркве на острву Кипру од Александрије“. *Богословски гласник* 23 (1913): 63–71. Коришћено издање у: *Богословље* 42(56), бр. 1–2 (1998): 288–93.
155. Гранић, Филарет. „Оснивање архиепископије у граду Justiniana Prima 535 године после Хр.“ *Богословље* 42(56), бр. 1–2 (1998): 298–328.
156. Грацианский, М. В. „Процедура возвышения константинопольской кафедры на IV Вселенском соборе в Халкидоне“. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения* 25, № 6 (2021): 236–51.
157. Грацианский, М. В. „Церковно-административное содержание термина «эксарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора и вопрос о подсудности дел против митрополита“. *Античная древность и средние века* 48 (2020): 53–73.
158. Деврња, Зоран. „Светосавско наслеђе као одговор савременим изазовима у црквеном организовању“. *Богословље* 76, бр. 1 (2017): 196–208.
159. Дементьев, Виталий С. „Территориальное устройство Русской православной церкви Псковского региона в XVIII–XXI вв.“ *Псковский регионологический журнал* 3 (2018): 74–88.
160. Ермилов, Павел Валерьевич. „Полемика вокруг юрисдикции Константинопольского патриархата над православной диаспорой в первой половине XX века и её итоги“. *Религиоведение* 1 (2019): 16–28.
161. Ермилов, Павел. „Мелетий“. В *Православная энциклопедия, том 44, 563–70*. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2016.
162. Задорнов, Александр. „Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого Болгарского царства (канонический аспект)“. *Slověne= Словѣне. International Journal of Slavic Studies* 2 (2016): 121–35.
163. Зайцев, Д. В. „Ириней (Бекиш Иван)“. В *Православная энциклопедия, том 26, 452–53*. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2011.
164. Зернов, Николай. *Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре*. GK Hall: Boston, Mass., 1973.
165. Зизјулас, Јован. *Догматске теме*. Нови Сад: Беседа, 2009.
166. Зизјулас, Јован. *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 1997.
167. Јовановић, Мирослав. *Руска емиграција на Балкану 1920–1940*. Београд: Чигоја Штампа, 2006.
168. Јовић, Растко. „Аутокефалија јуче и сутра“. У *Осам векова Српске Православне Цркве у Црној Гори*, уредници Кристина Митић, Катарина Митровић, Радмила Радић, Александар Наумов, Синиша Мишић, Горан Васин, Борис Брајовић, Драгиша Бојовић,

- 241–71. Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије: Ниш, 2021.
169. Југовић, Миодраг. „Титуле и потписи архиепископа и патријараха српских“. *Богословље* 9, бр. 1 (1934): 253–72.
170. Казарян, А. Т. „Зеньковский (Василий Васильевич)“. В *Православная энциклопедия, том 20*, 96–108. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2009.
171. Каиль, Максим Владимирович. „Россиская эмиграция и православная инфраструктура в Греции 1920–1930-х годов“. *Известия Смоленского государственного университета* 4 (2018): 321–30.
172. Карташов, Антон Владимирович. *Васеленски сабори 1*. Превела Мира Лалић. Вршац: ФИДЕБ, 1995.
173. Кашеваров, А. Н. „Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде – первый официальный печатный орган Русской зарубежной Церкви“, *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 1, но. 18 (Москва: Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008): 255–62.
174. Кирил, Патриарх Български. *Граф Н.П. Игнатиев и българският църковен въпрос: изследване и документи*. София: Синодално издателство, 1958.
175. Кисић, Раде. „Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату“. *Саборност* 14 (2020): 199–214.
176. Костромин, Константин. „Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения Православия на постимперской территории“. *Богословский вестник* 3–4 (26–27) (2017): 179–95.
177. Кострюков, Андрей А. „Распоряжения патриарха Тихона относительно Русской зарубежной Церкви“. *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 26 (Москва: Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2016): 88–92.
178. Кострюков, Андрей Александрович. „К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской Патриархией в 1920-1924 гг.“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 43 (2011): 58–69.
179. Кострюков, Андрей Александрович. „К истории разделения между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г.“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 40 (2011): 46–58.
180. Кострюков, Андрей. *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
181. Криволапова, Елена Михайловна. „Из предыстории Поместного Собора Русской Православной Церкви: основные тенденции религиозной жизни России конца XIX-начала XX вв.“ В *Всероссийский Собор 1917-1918 гг. и современность*, сост. архимандрит Симеон Томачинский, 67–79. Курск: Курская Духовная Семинария Курской Епархии Русской Православной Церкви, 2018.
182. Крстић, Зоран. „Политичност паганске религије и хришћанства у Римској империји“. У *Црква у друштву: у прошлости и садашњости*, уредник Златко Матић, 15–33. Пожаревац: Епархија браничевска, 2014.
183. Куломзин, Н. „Памяти епископа Кассиана“. *Вестник русского студенческого христианского движения* 77 (1965): 42–50.

184. Кырлежев, А. И. „Шмеман“. В *Большая российская энциклопедия, том 35*, 64. Москва, 2017.
185. Лактюхин, Д. А. „Православная церковь Российской империи перед вызовами национализма: случай Грузинской автокефалии“. В *Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX-конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии*, редактор М. В. Каиля, 60–74. Москва: Издательство Ипполитова, 2018.
186. Лопухин, Александр П. *Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова*, Изд. 4–е. Москва: Дарь, 2009.
187. Мајендорф, Јован. *Византијско наслеђе у Православној цркви*. Превео Ивица Чаировић. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.
188. Мајендорф, Јован. *Империялно јединство и хришћанске деобе : црква од 450. до 680. године*. Превео Јован Ђ. Олбина. Крагујевац: Каленић, 1997.
189. Маковецкий, Аркадий. „Епископ Григорий (Граббе) и его роль в открытии приходов Русской Православной Церкви Заграницей на канонической территории Московского Патриархата (1990–1995 гг.)“. *Христианское чтение* 5 (2016): 266–90.
190. Милаш, Никодим. *Православно црквено право*. Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902.
191. Миловановић, Сава. „Биће нације“. *Религија и толеранција* 18, бр. 34 (2020): 287–310.
192. Миловановић, Сава. „Државна самосталност као фактор црквене аутокефалије“. *Богословље* 81, бр. 1 (2022): 5–29.
193. Милошевић, Ненад. „Црквена аутокефалија под призмом устројства и организације Цркве“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати књ. 9*, приредио Богољуб Шијаковић, 199–208. Београд: Православни богословски факултет, 2011.
194. Митрофанов, Георгий. *История Русской Православной Церкви 1900–1927*. СПб: Сатис, 2002. http://ricolor.org/history/ka/period/4/mitrofanov_book/6/
195. Митрофанов, Георгий. *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*. Москва: Практика, 2021.
196. Митрофанов, Георгий. *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы: к вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920–1927 гг.* Санкт-Петербург: Ноах, 1995.
197. Мянник, Сергей. „Митрополит Таллиннский и всея Эстонии Александр (Паулус)“. *Православие в Балтии* 8(17) (2018): 123–49.
198. Назаров, Михаил В. *Миссия русской эмиграции том 1*. Москва: Русская Идея; Санкт-Петербург: Русская Лира, 2020.
199. Нелюбов, Б. А., Г. Э. П. „Афинагор I“. В *Православная энциклопедия, том 4*, 85–87. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2002.
200. Нелюбов, Борис. „Древние Восточные Церкви. Армянская Церковь“. *Альфа и Омега* 20 (1999). Приступљено 10. августа 2020. <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-armyanskaya-tserkov/>
201. Непочатова, Марина. „Архипастырь Эстонской земли: жизнь и служение патриарха Алексия II“. *Журнал Московской патриархии* 12 (2019): 46–55.
202. Одинцов, М. И. „Алексий I“. В *Православная энциклопедия, том 1*, 676–90. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2000.
203. *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*. Превели Марина Обижајева и Владимир Куриљов. Нови Сад: Беседа, 2011.
204. Пападопулос, Стилијан. *Од Апостолских ученика до Никеје*. Београд: Православни богословски факултет, 2012.
205. Пентковский, Алексей Мстиславович. „Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия“. *Свети Ђурило и Методије и словенско писано наслеђе (863–*

- 2013), уредници Јована Радић, Виктор Савић, 25–102. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014.
206. Пириватрић, Срђан. „Црквене прилике у византијском свету у време оснивања архиепископије свих српских и поморских земаља 1219. године. Прилог проучавању проблема“. У *Осам векова аутокефалије Српске православне цркве I*, уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић, 81–91. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020.
207. Прица, Милош. „Аутокефалност и аутономија у Православној Цркви“. у *Зборник радова 1700 година Миланског едикта*. Уредници Драган Николић, Александар Ђорђевић, Миљана Тодоровић, 475–514. Ниш: Правни факултет Универзитета у Нишу, 2013.
208. Псарев, Андрей. „Михаил Афанасьевич Польский“. В *Православная энциклопедия, том 57*, 285–87. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2020.
209. Пузовић, Владислав. „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији“. У *Српска теологија у 20. веку–истраживачки проблеми и резултати књ. 16*, приредио Богољуб Шијаковић, 130–38. Београд: Православни богословски факултет, 2014.
210. Пузовић, Владислав. „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком“. У *Српска теологија у 20. веку–истраживачки проблеми и резултати књ. 14*, приредио Богољуб Шијаковић, 128–40. Београд: Православни богословски факултет, 2013.
211. Пузовић, Владислав. „Историјско-канонски аспекти односа Карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије“. Докт. дис., Универзитет у Београду Православни богословски факултет, 2012.
212. Пузовић, Владислав. „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 19*, уредник Богољуб Шијаковић, 47–61. Београд: Православни богословски факултет, 2015.
213. Пузовић, Владислав. „Руска загранична Црква у периоду између два светска рата: преглед литературе у Србији“. У *Српска теологија данас 2009: Зборник радова првог годишњег симпозиона*, уредник Богољуб Шијаковић, 386–91. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010.
214. Пузович, Владислав. „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 55 (5) (2014): 26–44.
215. Пярт, Ирина. „Восстановление Ревельского викариатства в 1917 г. и выборы епископа как проявление «церковной революции» в Рижской епархии“. *Православие в Балтии* 9 (18) (2020): 59–73.
216. Радић, Драган. „Црква и нација - рецепција старозаветних појмова изабрани народ и народ Божији у новозаветним текстовима и у савременом контексту“. У *Европа и хришћанске вредности: путеви библијске рецепције*, приредили Ненад Божовић и Владан Таталовић, 99–123. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Библијски институт, Фондација Конрад Аденауер, Канцеларија за Србију, 2020.
217. Радојчић, Никола. *Свети Сава и аутокефалност Српске и Бугарске Цркве*. Београд: Српска краљевска академија, 1938.
218. Регельсон, Лев Л. *Трагедия Русской церкви 1917—1953 гг.* Москва: Центрполиграф, 2017.

219. Рупасов, Александр. „Становление независимости Эстонии: надежды и скепсис. 1905-1925 гг.“ В *Прибалтийские исследования в России. 2017–2018*, редакторы Н. М. Межевич, И. Н. Новикова, В. В. Симиндей, 38–50. Москва: Ассоциация книгоиздателей „Русская книга“, 2018.
220. Рыбаков, Антон. „В “Области Кесаря”": Проблема Статуса и Структуры Грузинской Православной Церкви После Отмены Автокефалии (Первая Половина XIX Века)“. *Ab Imperio* 3 (2010): 113–51.
221. Садзаглишвили, Е. К. (Епископ Кирион). *Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие*. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1901.
222. Сафонов, Дмитрий, Никитин, Д. Н. „Пимен“. В *Православная энциклопедия, том 56*, 472–86. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2019.
223. Симић, Владимир. *За љубав отаџбине. Патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 2014.
224. Скурат, К. Е. *История Поместных Православных Церквей*. Москва: Русские огни, 1994.
225. Снѣгаровъ, Иван. *История на Охридската Архиепископия, Том 1*. София: Кооперативна печатница „Гутенбергъ“, 1924.
226. Соколов, Арсений Владимирович. „Государство и Православная церковь в России, февраль 1917 — январь 1918 гг.“ Докт. дис., Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, 2014.
227. Сорокин, Владимир, сост. *Митрополит Никодим и Всеправославное единство: к 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)*. Санкт-Петербург: Издательство Князь-Владимирского собора, 2008.
228. Суворов, Вадим Г. „Дискуссия о территориальном и национальном принципах церковного устройства в русском православии XX века“. *Историческая и социально-образовательная мысль*, Том 9, №5/1 (2017): 109–20.
229. Суворов, Вадим Г. „Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции“. *Вестник Челябинского государственного университета История*. Вып. 66, но. 24 (379) (2015): 182–89.
230. Теплов, Владимир Александрович. *Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам*. Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашева, 1889.
231. Ткаченко, А. А. „Каноны Святых Апостолов“. В *Православная энциклопедия, том 30*, 427–30. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2012.
232. Ухтомский, А. А. „Православная диаспора: проблема формирования канонического статуса“. *Церковь и время* 3 (48) (2009). Приступљено 11. марта 2022. <https://church-and-time.ru/nr48>
233. Фидас, Власије. *Канони и дијалог: Теолошка разматрања савремених тема*, уредник Благоје Пантелић. Превео Дејан Мачковић. Београд: Отачник, Бернар, 2018.
234. Фирсов, Сергеј. *Руска Црква уочи промена: крај деведесетих година XIX века – 1918. година*. Превела др Радослава Трнавац. Крагујевац: Каленић, 2008.
235. Флоровски, Георгије. *Путеви руског богословља*. Превео са руског свештеник М. Р. Мијатов. Нови Сад: Хришћанска мисао, 2008.
236. Хазони, Јорам. *Врлина национализма*. Превели Сања и Миша Ђурковић. Београд: Институт за европске студије, СЛЮ, 2021.
237. Хопко, Фома. „Верховской (Сергей Сергеевич)“. В *Православная энциклопедия, том 8*, 24. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2004.
238. Цыпин, Владислав, Кравец, С. Л. „Алексий II“. В *Православная энциклопедия, том 1*, 698–720. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2000.
239. Черникова, Татјана, и Вишњаков, Ярослав. *Историја Русије II (од XVII до почетка XX века)*. Превео Бобан Јаковљевић. Београд: Еволута, 2019.

240. Шишков, Андрей. „Спорные эклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви.“ В *Государство, религия, церковь в России и за рубежом 1* (34), редактор Андрей Шишков, 210-54. Москва: Российская академия народного хозяйства и государственной службы, 2016.
241. Шкаровский, М. В. „Русские приходские общины в Болгарии“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви* 27 (2008): 28–62.
242. Шљукић, Срђан. „Ентони Смит о односу националног идентитета и мита о изабраности“. У *Зборник Матице српске за друштвене науке, свеска 139*, уредник Часлав Оцић, 281-91. Нови Сад: Матица Српска, 2012.
243. Щелкачев, А. В., Мельникова, И. Е. „Восстановление автокефального статуса Грузинской Православной Церкви в XX в.“ *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 30 (2020): 51–57.
244. Щелкачев, Александр. „Обсуждение на Предсоборном Присутствии вопроса об автокефалии Грузинской Церкви“. *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 22 (2012): 50–53.
245. Щелкачев, Александр. „Отдельные вопросы дискуссии на Предсоборном Присутствии о восстановлении автокефалии Грузинской Церкви“. *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 23 (2013): 93–102.
246. Э. П. Р. „Антоний (Храповицкий)“. В *Православная энциклопедия, том 2*, 646–52. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2001.
247. Энеева, Н. Т. „Судьбы Русской Православной Церкви в годы Гражданской войны (1918–1920 гг.) и истоки юрисдикционного раскола.“ *Русский исход* (СПб: 2004): 293–316.
248. Яковлев, Александар. „Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским Патриархатами в контексте мировой политики XX-XXI веков“. *Религия и общество на Востоке* 4 (2020): 26–66.

БИОГРАФИЈА

Сава Миловановић је рођен у Београду 16. јануара 1994. године, од оца Предрага и мајке Зорице. Након завршетка гимназије општег смера у Љигу, са благословом Његовог Преосвештенства блаженопочившег епископа ваљевског господина Милутина 2013. године уписује Православни богословски факултет Универзитета у Београду на ком је дипломирао 2017. године. Мастер студије уписује 2017. године на истом факултету. Мастер тезу под насловом „Брачно или целибатно свештенство: пракса Цркве на Истоку и Западу до 11. века“, одбранио је у јуну 2018. под менторским руковођењем професора Растка Јовића. Докторске студије из области канонског права уписао је 2018. на истом факултету под менторством истог професора. Од маја 2019. ради као истраживач-приправник на Православном богословском факултету. Од марта 2022. је у звању истраживач-сарадник.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Сава П. Миловановић

Број индекса 18/3012

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Територија и национални идентитет као фактори канонске јурисдикције у руском богословљу
XX века

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 6. фебруара 2023. г.

С. Миловановић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Сава П. Миловановић

Број индекса 18/3012

Студијски програм докторске студије теологије

Наслов рада Територија и национални идентитет као фактори канонске јурисдикције у руском богословљу XX века

Ментор др Растко Јовић, ванредни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 6. фебруара 2023. г.

С. Миловановић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Територија и национални идентитет као фактори канонске јурисдикције у руском богословљу XX века

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 6. фебруара 2023. г.

С. Миловановић

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.