

ДА ЛИ ДАНАС ПОСТОЈИ ПЕНТАРХИЈА? (О „АУТОКЕФАЛИЈИ“, „СТАРИМ“ И „НОВИМ“ ПАТРИЈАРШИЈАМА ДАНАС)

У раду аутор анализира појам пентархије у канонско-правном и црквено-историјском контексту у хеленској и словенофоној православној теологији. Показујући разлике у концептуализацији система пентархије и аутокефалије између та два наративна тока, осликава се и разлика у идентитетима и указује на закључак према коме већ сада можемо говорити о два различита православна идентитета који су на прагу раздвајања, али и конфликта.

Кључне ријечи: пентархија, аутокефалија, Фанар, хеленофоне Цркве, славенофоне Цркве

ИСТОРИЈА – ИДЕНТИТЕТ – НАРАТИВ

Човјек је оно што казује о себи, ма какво да је његово казивање из перспективе стварности или формалне логике. Ма шта и ма како да говори, човјек говори о себи, бар у истој мјери у којој говори о другом човјеку или свијету око себе. Другим ријечима: наша повијест (и као *низ догађаја* и као *казивање о њима*) чини оно ко јесмо, наш *идентитет*. Ми јесмо оно што и ко јесмо јер смо *једнаки себи у дијахронији*: „Sopstvo ne opstaje samo u savremenom odnosu prema drugome već, što je još čudnije, prema prošlom i budućem sopstvu” (ZAFRANSKI 2017: 51). Историја зато није неки „додатак” онтологији него „библијска религија има историјски поглед на стварност... читав универзум

* darkodjogo@gmail.com

сагледава се из историјске перспективе” (Тилих 2021: 54–55). Додуше, савремена православна теологија склона је да војује против једног таквог става, нудећи есхатолошки ескапизам као сурогативни идентитет у коме је могуће смјестити само пожељне и угодне аспекте стварности (због чега, уосталом, савремена теологија и не рехабилитује само *есхатологију* као мјеру човјековог бића него само једну есхатологију пријатности, апокатастазу свеспасености која стоји у оштрој супротности са библијском свеобухватном есхатологијом Љубави, али и суда; Доброте, али и борбе; Јагњета, али и Армагедона)¹. Па, опет, чак и када казујемо нешто о преокусима Царства, ми казујемо на основу нашег искуства васкрслог Христа и на основу јеванђељских и откривењских списа и догађаја. Дакле: *и наше есхатолошко искуство јесте дајто у историји, шј. јесте њовијест о есхатону*. То значи да је наше биће историјско-есхатолошко, па самим тим не само да се не може побјећи у есхатон од историје него је наш есхатолошки идентитет (оно „ко јесмо у Царству”) узрокован нашим живљењем у историји (в. Мт 25, 31–46). Зато је некакав метафизички прескок историје – и као животног тока и као казивања о њему – немогућ у хришћанству.

Човјек, опет, казује нешто о себи и када описује своје духовно стање или стање свога друштва кроз правничке одредбе. Штавише, могао би се, попут Ековог Белба, усталити читав један манир реконструкције тамних ходника човјекове душе само на основу канонских забрана и правних одредби („Iz jednog sistema zabrana može se

¹ Иако се чини да не постоји више библијски утемељено савремено теолошко убјеђење од свеопштег одушевљења есхатонем, није тешко показати непорезиву разлику између библијске есхатологије (са њеном вишезначношћу слика и симбола, са њеним данас одбаченим „наивним инфернализмом”, апокалиптичном борбеношћу и осјећајем стварности зла и страдања) и „библијске есхатологије” савремене теологије која се своди на есхатологизовани оптимизам, апокатастатички релативизам и један осјећај хипнотичке претплаћености на спасење: есхатон се призива једним „Маран ата!” у коме се подразумева да је све већ спасено и све већ опроштено а жртва измирена са целатом. Ова „присност са будућношћу” (израз С. Владушића; VLADUŠIĆ 2012: 117) нема много заједничког са очекивањем мудрих дјевојака него управо са њиховим антиподом – „лудим” дјевојкама које имају осјећај да ће се о доласку женика већ све некако само по себи уредити. Зато је есхатолошка перспектива заиста инхерентна хришћанству, али не у супротности према историјском искуству него у анагошком поретку: историја се прелива у есхатон, есхатон није опозиција него драматично-агонални смисао историје.

shvatiti šta sve puk iz navike radi”, ЕКО 1989: 77). Смислена је претпоставка да ниједна од њих није настала из знатижеље него из неке ситуације, а ситуације могу бити двојаке: егзистенцијална стања каквих има увијек и у сваком друштву и специфичне консталације друштвених норми и човјекoвих девијација, које су у међувремену нестале, па су нам данас и канонске норме постале неразумљиве. Отуда је канонско право, управо као и историографско казивање, истовремено контекстуално али и егзистенцијално, дескриптивно повезано некад са моментом у животу Цркве, понекад са животом Цркве по себи. Није зато чудновато да ћемо у уводима у црквено право непрекидно слушати својеврсну дијалектику (еп. Атанасије би рекао „дијалогичку” – уп. ЈЕВТИЋ 2005: 17) божанског и човјечанског, вјечитог и привременог, црквеног и изванцрквеног. Самим канонима и канонском предању се непрекидно придају епитети попут „свештених” и „божанствених”, али сваком правнику, свештенику и припаднику вјерног народа (лаику) јасно је да канони имају своје временско и привремено значење, да постоје и они које данас не примјењујемо, иако су их донијели васељенски сабори, као и да постоје различите канонске праксе, сходно временима и околностима. Н. Берђајев ће овај однос приказати као својеврсну метафизичку хијерархију: „Настанак и развој канона је феномен другог реда, а не примарног поретка. Примаран је само духовни живот и плодови које он доноси.” (БЕРЂАЈЕВ 2021: 95). Не само да би се оваквој поставци ствари могло поставити питање могућности духовног живота без канонских оквира, него је и на концептуалном плану потпуно непримјерено самјеравати један *concretum* једном таквом апстракцијом каква је „духовни живот”.

Ствар није ништа мање компликована ни када је ријеч о институцијама у Цркви. Од јерархијских степенова до канонских институција, оне уједно имају своју историју, смисао и развој (сјетимо се само бројних студија о развоју чинова у Цркви, нпр.; ЛЕБЕДЕВ 2015, ЗИЗИУЛАС 1997, МИЛАШ 2001), али се у свијести вјерника углавном усталило виђење једне органске, непромјењиве, статичне и увијек исте Цркве у којој се промјене заправо и нису никада десиле јер би та окамењеност била Њена Божанска Суштина. Колизација између историјских слојева у литургијском и канонском предању, међутим, управо изједа Цркву данас, као један од њених горућих проблема. Која је то „исправна”, „вјековна” и „предањска” литургијска пракса: она коју смо затицали или она коју смо реконструисали и рехабилитовали? Да ли је очигледна позападњаченост псеудосхоластичке сакраменталне праксе и свијести довољан разог да умјесто ње заведемо реконструисани неовизантинизам? Форма и љубав ка њој као да

су одувијек односиле предност над питањем пастирске сврсисходности одређеног литургијског облика данас као и њене историјске оправданости у дијахронији а не у реконструкцији, тј. унутар историјског тока, а не тако што би се један исјечак тога тока супротставио другима.

Ствари слично стоје и са канонским правом. Свједоци смо паралелних процеса *рехабилитације канонске свијести* и *релативизације канонске свијести*. У исто вријеме се канони и канонски поредак студирају и реторички појављују у црквено-политичким дешавањима којима свједочимо, али се они и релативизују као неприлагођени постмодернистичкој духовности савременог човјека и стању савремених православних Цркава. Дакле, канонско уређење се поима не као нешто што изнутра, из себе, регулише и управља животом Цркве него као нешто што стоји у зависности од *уиошребљивости* одређеног канона или институције. И зато се опет враћамо на неодвојиву повезаност историје, казивања и канона: начин на који данас помјесне Цркве казују своју историју и поимају своју каноничност јасно свједочи њихов идентитет, али и проистиче из њиховог идентитета. Ово је врло важно нагласити зато што је код већине православних вјерника данас задржано схватање о једном, заједничком, општем, саморазумљивом трајном православном идентитету и канонском предању као једном, заједничком наслеђу чија функција управо јесте у томе да регулише евентуалне неспоразуме уносећи божанску стварност у човјечанску палост. Међутим, ако се испостави да не постоји више нити један заједнички православни историјски наратив, нити један заједнички православни концепт канонског права, јасно је да то неминовно значи да не постоји више нити један заједнички православни идентитет.

РАЗЛИЧИТО САГЛЕДАВАЊЕ ИСТОГ: ХЕЛЕНСКА ПЕРСПЕКТИВА

Два потпуно различита доживљаја црквене прошлости, ондашње садашњости, али и канонског устројства између славофоних и хеленофоних Цркава забиљежио је у својој „Расправи са Грцима” московски путописац, сакупљач књига и царски посленик Арсеније Суханов још око 1650. године (в. детаљније код Ђоџо 2020: 202–220). Да је Суханов врло вјерно пренио аргументе које хеленофони учесници у расправи употребљавају против московског, па и српског становишта, посвједочила је потоња историја расправе о реформама у Московској цркви, али посвједочио је и каснији развој и етаблирање новије грчке теологије. Према виђењу хеленофоних уче-

сника у расправи, хеленски род („Грци“) имају својеврстан посебан статус унутар православне заједнице народа тј. Цркве. Овдје би вриједило начинити једну контрастну анализу непосезања за светоповјесном супремацијом грчког православља над словенским народима у најранијим списима посвећеним кирилометодијевској мисији: чини се да је суштина њиховог јеванђељског послања управо супротстављена било каквој културној идеологији „виших“ и „спасавајућих“ и „нижих“ и „неодговарајућих“ култура. Ако су представници тројезичне јереси приказани као експоненти идеологије културне надмоћи „три света језика“ и већ етаблираних култура над словенском културом у настајању, онда се мисијско богословље у језгру кирилометодијевског Предања морало темељити на претпоставци да нема језика и народа који не могу постати христоносни. Константин Философ ће у XV вијеку, ипак, прихватити један такав поглед на разлику између „тананости јелинске, сиријске или јеврејске“ и недостатака бугарског или српског језика (Константин Философ 1989: 53). Чак је и изврсни познавалац словенских и ромејских црквених веза и односа, проф. Јован Тарнанидис, на сљедећи начин окарактерисао став Цариграда према Словенима:

„Чињеница да у већини случајева словенски светитељи, канонизовани у средњем веку или касније, нису прешли границе своје Цркве и проширили се на грчку цркву, није без разлога. Васељенска патријаршија је увек била доста резервисана у погледу давања права самосталности новим словенским црквама, мада је са њима имала добре односе, сматрала их је својима и настојала да их одржи под својим покровитељством. У извесној мери, није имала поверења да ће оне моћи да самостално продуже пуноћу православне традиције у оквирима својеврсног националног живота. Резервисаност Васељенске патријаршије према новонасталим црквама, у многоме оправдана због опасности од застрањења, испољила се у прошлости више пута.“ (ТАРНАНИДИС 2015: 107).

Чини се да су времена страдања и декаденције ромејског народа након 1453. нарочито погодовала генези хеленског – у то вријеме заправо ромејског културног и светоповјесног расизма (тј. гледишта да у свештеној повијести постоје „свештеније“ Цркве, народи и језици, од којих би хеленском језику и грчкој нацији припадало природно првенство у односу на оне мање свештене). У оквирима Отоманске империје у којима су снови о ослобођењу и величини били у снажном контрасту са положајем раје и другокласног становништва,

пронашавши начин да кроз фанариотске кругове задржи и монополизује црквену моћ и симболички значај, Фанарска црква и рум-милет су све више развијали осјећај хегемонијске супериорности и културног расизма. Ову идеологију је затим подупирало преписивање тј. поновно уписивање одређених садржаја у канонску свијест и историјско памћење фанарских кругова. Оно што је нарочито важно јесте управо овај моменат *παλιμῆσεσται у историјској концептуализацији друћих*: он ће се понављати до данас, сходно политичком опортунизму. Тако ће се, рецимо, српска црквена историја неколико пута „бри-сати“ из самосвијести грчких црквених и народних кругова и „почињати из почетка“ – што је тенденција присутна и данас када се чују гласови о српској аутокефалији из 1870. или чак 1920. године као практично почетне тачке српске црквене самосталности.

Како се *уписивање садржаја* у чињенице увијек врши са позиције интереса и моћи, смислено је запитати се који су то интереси и чија је моћ посриједи. У току посљедњих око сто година, од када је нарочито присутна позиција ревидирања статуса тј. историјског идентитета словенских Цркава од стране Цариградске патријаршије и хеленофоне историографије и црквеног права, „моћ“ да се дјелује на терену увијек је посућивана од спољних политичких фактора док је наративна моћ – моћ која проистиче из казивања о себи, из аутопоети-зације сопственог идентитета – своју снагу и легитимитет црпила из *неохеленској национализма*. Све то, свакако, не би било тема ширег православног богословског разматрања да за посљедицу нема различиту концепцију Цркве, различито поимање историјских токова и, на крају, различито схватање црквеног права по себи и концепта аутоке-фалије унутар њега.

Према овом схватању, хеленско-ромејски род и Цариградска патријаршија имају својеврстан природни примат над осталим помјесним Црквама, а нарочито над онима којима је Она „мајка Црква“ и над народима које је хеленски род „просвијетлио Јеванђељем“. У канонском поретку та идеја се заснива на ангажованим и, како је већ Сергије Тројицки несумњиво показао, нетачним тумачењима извјесних канона васељенских сабора. Међутим, и Тројицки и Шмеман истичу различитост *древној* система црквеног уређења у доба Ромејског царства у односу на промјене које долазе када, након пада 1453. године, цариградски патријарх постаје „милет-баша“ свих православних хришћана у Отоманском царству. Идеја „првенства“ „васељенског“ патријарха задобија значење инструмента за очување „грцизма“ (ШМЕМАН 1997: 131). Важно је истаћи да, премда се у савременој хеленофаној историографији понекад појављује верзија идеје о цари-

градском примату унутар које се истиче не само примат Фанара него и осталих „древних патријаршија” (дакле, својеврсна теорија тетрархије² потчињене Фанару, в. Фидас 2001: 143), постојала је и једна бруталнија верзија простог фанарског примата у којој остале древне патријаршије ни саме нису Цркве истог ранга и значаја, будући да су у вријеме туркократије биле практично филијале Цариграда јер су „имале у то доба готово само номинално значење, нису имале синода и уопште правилног црквеног устројства” (Тролицки 2008: 108). С временом ће се из ове идеологије хеленске посебности и црквене узвишености Цариграда развити неколико посебних црквено-правних интерпретација старих канона којима ће се настојати подупријети идеолошка конструкција: теорија о универзалном праву на прихватање апелације из свих помјесних Цркава (ΔΙΚΑΙΑ 2019), теорија о Цариградској цркви као незамјењивом фактору давања аутокефалије и, напослјетку, теорија о фанарском патријарху као „првом без једнаких” у православном уређењу Цркве (в. Кисић 2020: 206–211).

У историјском смислу, ова идеологија је подразумијевала два наративна приступа: са једне стране, „доба васељенских сабора” унутар кога су одређене канонске границе и устројства „старих патријаршија” појмљено је не као вријеме када је установљен *црквени и канонски поредак* Православне цркве по себи (који би и након периода васељенских сабора могао бити примјењиван и на све Цркве настале након 787. године) него као својеврсно вријеме „изузетности”, па се само аутокефалије Цркава установљених до тада могу сматрати неприкосновеним, док је статус осталих помјесних Цркава „услован и привремен” (Милошевић 2011: 132). Штавише, према овој идеологији, потеклој из хеленофоних канонско-историографских кругова (а присутној и код српских богослова са мањком критичког отклона од својих хеленских учитеља), четири старе патријаршије и нису у правом смислу „аутокефалне” попут десет Цркава „које су од матице

² Иако се у богословским рјечницима и даље као саморазумљив појам наводи „пентархија”, апостасија Западне патријаршије након 1054. не оправдава такав назив јер упућује на његову анахроност и несаобразност стању након тог времена. Евокација црквено-административног система у коме учествује Рим – иако одавно не учествује – можда најбоље илуструје неадекватност имагинаријума који се евоцира заклињањем у вјечитост „пентархије” која би, у најбољем случају, могла да буде тетрархија. Или, уколико прихватимо одлуке великих сабора 1590. и 1593, онда је на пето мјесто *унушар система патријаршија* ступила Москва као по свему равноправна старим патријаршијама – в. Ђого 2021: 187–188.

Константинопољске Цркве добиле независност и право хиротоније свога првојерарха” (Милошевић 2011: 132), будући да је

„познато да четири патријаршије (Константинопољска, Александријска, Антиохијска и Јерусалимска) или никада нису зависиле од других црквених центара (Александрија и Антиохија) или је њихова самосталност због изузетног разлога потврђена васељенским саборима (Константинопољска и Јерусалимска)” (Милошевић 2011: 132).

Иако ће Н. Милошевић у напомени ублажити импликацију своје тврдње да је статус свих осталих аутокефалних Цркава „услован и привремен” (будући да по њему то „не значи да њихов статус треба да буде преиспитан или чак укинут, већ коначно потврђен ауторитетом васељенских сабора” (Милошевић 2011: 132 нап. 36 уп. ΔΙΚΑΙΑ 2019 нап. 26)), у историји се показало да прављење „неприкосновених” и „условних” аутокефалија доводи до укидања аутокефалија другоразредних Цркава (попут аутокефалија Пећке патријаршије или Охридске архиепископије). Слично тврди и блаженопочивши митрополит црногорско-приморски Амфилохије Радовић (Радовић 2017: 14), који је био гледишта да је „Велики и Свети Сабор” одржан на Криту 2016. у извјесном смислу „легализовао” „нове” аутокефалије:

„Са еклисиолошке тачке гледишта од изузетног је значаја и овом Окружном посланицом Светог и Великог сабора свеправославна потврда четрнаест помјесних аутокефалних Цркава. До сада су Васељенским саборима биле признате и посвједочене само четири древне патријаршије (Цариградска, Александријска, Антиохијска и Јерусалимска) као и Кипарска архиепископија. Од сада па убудуће свеправославну васељенску потврду су стекле и осталих девет помјесних Цркава, задобивши у своје вријеме самосталност томосом мајке Цркве Константинопољске. Од сада па убудуће надлежност над њима има само Свеправославни сабор а никако само мајка Црква. Овим се припрема за убудуће да коначно додјељивање аутокефалије спада у надлежност свеправославне пуноће, на иницијативу и предлог мајке Цркве, како је одлучено на IV Свеправославној конференцији у Шамбезију (2009). Нажалост, овог пута, припремљена тема о аутокефалији, и поред настојања наше и других помјесних Цркава, није изнијета на овај Сабор, одлуком Цариградске Цркве, очевидно због њене жеље да настави досадашњу праксу давања аутокефалије и издавање Томоса о аутокефалији са стране Првопрестоне Цркве.” (РАДОВИЋ 2017: 14).

Већ и у овом цитату можемо видјети потребу за контролом тј. управљањем „канонском” моћи којом „располаже” Цариград. Његова „васељенскост”, дакле, својеврстан је „ресурс” којим се управља и који се зато не смије „умањити”. Код хеленофоних аутора је већ одавно примјетна тенденција да се живот Цариградске патријаршије *универзализује* тј. да се институције и одлуке Фанара код хеленофоних аутора прогласе мјерилом Цркве по себи, тј. институцијама и одлукама Православне цркве у цјелини (в., рецимо, Бумис 2011: 130 у коме се појављује „аристинда” сабор). Најбољи примјер такве универзализације једне институције унутар замишљеног система „стариx” (у смислу прворазредних) Црква јесте Фидасово позивање на универзалност одлука ендимуса сабора:

„ендимуса сабори којима председава васељенски патријарх и који изражавају мишљење патријарашких катедри Истока могу да прогласе Цркву аутокефалном или да јој дају патријаршијско достојанство *ad honores*. Та канонска надлежност ендимуса сабора примењена је приликом признавања аутокефалности – са патријаршијским достојанством *ad honores* или без њега – Бугарске Цркве (X, XI, XIII век) и Српске Цркве (XIII век).

Ендимуса сабор Васељенске патријаршије чак, у принципу, располаже канонском административном надлежношћу да уздигне једну Цркву у патријаршијску част и достојанство и да је сврста као једнаку међу древне патријаршијске катедре; међутим у том случају захтева се посебна канонска сагласност свих патријаршијских катедри Истока. Сагласност патријаршијских престола Истока јесте принцип који несумњиво важи и када је реч о укидању патријаршијске катедре.” (Фидас 2001: 144–145).

Ако се опет присјетимо ноторне чињенице да су древне патријаршије заправо вијековима биле само номиналне различите катедре, а у стварности само филијале исте етничке црквене структуре која је управљала Цариградском патријаршијом, јасно је да је овакво „богословље” у ствари својеврсна етноидеологија којом се приватизује канонско право Православне цркве за само једну структуру моћи. Тако се „тетрархија” не појављује као стварност него као симулакрум који на симболичко-асоцијативном плану опонаша као природни наставак пентархије (након апостасије Римске патријаршије 1054. г.) док на плану *пракћичне ујошребљивосћи* у суштини имплементира одлуке које доноси *једна структура*. Треба примјетити да у поставци ствари, сходно Фидасу, ендимуса сабор „стариx патријар-

шија” концентрише моћ и у тренутку када се појављују нове аутокефалне Цркве које, иако аутокефалне и постојеће, и даље не улазе у круг оних који одлучују о аутокефалији нових Цркава или њиховом патријаршијском достојанству. Такође, као својеврсна алтернатива је понуђен ендимуса сабор „васељенске” патријаршије чије се одлуке потврђују рецепцијом старе патријаршије – дакле, институција која опет искључује оне изван круга тетрархије.

Слично оваквој црквено-правној концептуализацији, Фидас нуди и црквено-историографску концептуализацију историјског ексклузивитета „васељенске” патријаршије и „старог” (= хеленофоног) православља над „новим” Црквама (в. Фидас 2018: 208–211). Како не би угрозила ексклузивност васељенских сабора (као гаранта „неукидивости” црквене самосталности хеленофоних Цркава), али како би омогућила наставак историјске пројекције сопствене моћи као истозначне васељенским саборима, Фидасова каталогизација „великих сабора” започиње од Фотијевих (изван сваке сумње епохалних сабора) преко сабора XII вијека (који немају епохалан значај), затим опет наглашава значај великих сабора од 1341. до 1368. (у јеку паламистичке теологије и у њену одбрану), да би затим придодао као „Велике саборе” онај цариградски из 1484, и 1642, као и московски из 1666. (свргавање патријарха Никона уз помоћ конструисаних оптужби) да би се окончало „Великим сабором у Цариграду” из 1872. (осузда етнофилетизма) (Фидас 2018: 209–211). Тако се, једном каталогизацијом стварних и великих као и неважних или директно проблематичних сабора као „великих сабора”, прави један историјско-идентитетски наратив сличан оном римокатоличком концепту „наставка периода васељенских сабора” након 1054. Порука јесте слједећа: можда се историја васељенских сабора зауставила 787. године када је ријеч о подјели на „апсолутне” и „релативне” аутокефалне Цркве, али и након тога је истинска канонска моћ, самосвијест, истинска историја била у рукама тетрархије, тј. хеленофоне црквене структуре. Као нека селективна историјско-канонска мембрана, „тетрархија” омогућава и завршеност и незавршеност периода васељенских сабора, сходно њеној унутрашњој логици „канона” која је у ствари логика моћи над историјом.

Већ је о. Александар Шмеман видио извјесну историјску децентралираност оваквог виђења живота Православне цркве:

„За Грке се основна 'одредница' првенства Васељенске столице не налази ни у једном посебном слоју еклисиолошког Предања – ни у 'суштинском', нити у 'царском' – већ у чиње-

ници те, по свему, јединствене позиције коју васеленски патријарх држи унутар овог грчког 'јелинства' односно 'грцизма'..." (ШМЕАН 1997: 131).

Нарочито је проницљиво ово инсистирање на мериторној вриједности неохеленизма као *начина на који се њисџуи* и суштинском слоју црквеног Предања (дакле оном који би био ванконтекстуалан, вјечит) па чак и „царском” – кога данас више нема, али чије се посљедице селективно примјењују (будући да, рецимо, царско законодавство јасно назначава *разло* давања првенства катедри Константинопоља „јер је овај град Нови Рим”, што, како примјењује еп. Атанасије Јевтић, Оци Другог васељенског сабора „не везују ни за какво Божанско Право” – КАНОНИ 2005: 87). Како је истицањем првенства Новог Рима из политичких разлога у други план потискиван утицај других древних катедри, можемо претпоставити да би, изван контекста Ромејског царства, тј. након 1453. године, могло доћи до ревизије односа између Новог Рима, Антиохије, Александрије и Јерусалима. Ипак, до тога никада није дошло, будући да су нове патријаршије у суштини кроз дуги процес окупљања само хеленофоног и донекле арабофоног становништва престале да буду аутономна црквена сједишта. Нико није изазвао примат Константинопоља ни када је на његовом мјесту већ постао Истанбул.

РАЗЛИЧИТО САГЛЕДАВАЊЕ ИСТОГ: ВАНХЕЛЕНСКА ПЕРСПЕКТИВА

Већ нам је Арсеније Суханов оцртао основну разлику између претензија хеленофоног православља и оног словенофоног. У понешто грубој, али и даље тачној симплификацији, можемо сажети да је разлика између хеленског и словенског приступа била у томе што су Грци настојали да своје историјско трајање прикажу као црквену моћ, док су Руси још средином XVII вијека истицали сопствену економску, политичку, демографску и црквену моћ као фактор претежнији од историје (а понекад су, кроз „Повијест о бијелом клобуку”, посредно и настојали да *дойишу* историју тј. да конвертују моћ у историји, насупрот хеленофоних Цркава које конвертују историју у моћ).

Ипак, ако изузмемо полемичке хиперболе Суханова, остаје чињеница да словенофоне Цркве посматрају црквену историју и канонско право Православне цркве на један врло различит начин у односу на хеленофоне. Најприје, за разлику од хеленофоних историографија, словенски црквени историчари много више пажње посвећују односу старих патријаршија према уздизању цариградске катедре те

тај процес не приказују само кроз линеарну призму „природног“ тока ствари него нас извјештавају и о отпорима и тензијама унутар старог система пентархије (БОЛОТОВ 2010: 191 и даље). Такође, словенофони историчари и каноничари не посматрају доба „васељенских сабора“ кроз призму освештавања једне структуре него као свештено доба утврђивања начела канонској и црквеној љрава која се након шотоа моју примјењиваши увијек и на сваком мјесту, у живоју љомјесних Цркава које су љостјојале до 787. или које су настјале након љериода васељенских сабора са љошћуно и генљичном љежином и значајем. Никада нико од црквених словенофоних црквених правника до најновијег времена није спорио – него управо афирмисао – општеважећи карактер канона васељенских сабора, али није ни потврдио неки посебан „статус“ црквених тијела која су учествовала на љима у односу на она која су се појавила касније у црквеној историји (уп. ПЕРИЋ 1999: 40–45 и ТРОЛИЦКИ 2011: 105 – изузетак, као што смо видјели, представља Н. Милошевић као аутор који прихвата хеленофони поглед на питање статуса старих и нових патријаршија и аутокефалних Цркава). Из перспективе словенофоних Цркава, али и румунске црквене историографије и еклесиологије, не постоји никаква супстанцијална разлика између, рецимо, Антиохијске патријаршије и Бугарске патријаршије или Александријске патријаршије и Српске патријаршије. Пентархија, тј. тетрархије, представља само почетак диптиха православних помјесних Цркава, а не неки издвојени дио тог диптиха.

То, наравно, не значи да унутар тог диптиха није било покушаја да се, рецимо, Руска православна црква усталили на што вишем редном броју што, опет, сугерише извјесно поимање хијерархичности Цркава. Заправо, читава историја Руске (московске) цркве од 1586, када ју је посјетио први „стари“ патријарх, онај антиохијски, Јоаким, па све до суђења патријарху Никону, прожета је једним интензивним међусобним дејствовањем између патријаршија тетрархије, Руске цркве, али и словенофоних Цркава (међу којима и српске Пећке патријаршије). Тако се, само двије године након антиохијског патријарха, у Москви појавио и цариградски патријарх Јеремија Транос (1588), када је заправо и дошло до измирења Другог и Трећег Рима (в. ЂОГО 2020: 179–181). Како је Московска црква већ тада ступила у преговоре о признању љеног патријаршијског статуса, познато нам је да је противљење митрополита Јеротеја Монемвасијског, који је био у пратњи патријарха Јеремије, мотивисано управо теоријом о томе да су праве патријаршије само оне чији су аутокефални статус признали васељенски сабори (КАРТАШЕВ 2009: 24). Иако је патријарх цариградски Јеремија de facto признао статус патријаршије Московској

руској цркви већ приликом своје посјете, црквено-правно утемељење, али и рецепција статуса, биће тема два сабора источних патријаршија: онога из 1590. (без учешћа Александрије – због упражњене катедре), као и оног из 1593. Москва је тражила да заузме треће мјесто у диптисима – одмах после Цариграда и Александрије. У том случају свакако не би ништа остало од идеје разликовања „старих” и „нових” патријаршија. Ипак, тетрархија није хтјела да пристане на то. Мелетије Пигас је аутор одговора Московској цркви, у коме је у начелу дао за право канонско-правном резону који је Москва истакла у своме захтјеву: ако је статус Цариградске цркве био установљен због политичких разлога тј. због политичке важности Другог Рима, онда се то мора примјењивати и на Трећи Рим (Н. Милаш 1895: 412 потпуно даје за право таквом резону када је посриједи установљивање пентархије). Пигас је, међутим, прихватио и московски црквено-правни резон као исправан, али није допустио да он буде примijeњен на поредак катедре који је већ установљен: тако је Москви дато пето мјесто, након Јерусалима (Ђого 2022: 186–187).

Но прави судар двају идеологија и доживљаја црквене стварности догодио се у Руској цркви средином XVII в., за вријеме патријарха Никона. Општепозната је чињеница да су Никонове амбиције у комбинацији са некритичком љубављу према хеленофоном културолошком обрасцу у православљу довеле до нагле, литургијски непромишљене и контрапродуктивне реформе богослужења и текстова која је на крају породила раскол, док је сукоб са царем Алексејем Михајловичем одвео самог Никона са патријаршијског престола. На почетку свог дјеловања, у хеленофилској фази, Никон је грубо преузимао све што је његовој патријаршијској идеологији било одговарајуће из праксе и идеологије хеленофоних цркава: богослужбене образце, али чак и идеју о узвишености грчког православља.

Антиохијски патријарх Макарије, али и српски, Гаврило, служе заједно са Никоном „показне” литургије у којима објашњавају да је дотадашње московско „двоперстије” неправилно и јеретичко и убјеђују вјерни народ и клир у исправност само „троперстија”. Врло је важно присуство и српског јерарха, јер је очигледно Српска црква могла да послужи као примјер словенофоне Цркве која је већ преузела троперстије и све особености православља изван Москве (Ђого 2020: 232). Међутим, у другој фази, оној разочарања и отпора, када је већ одступио са престола и дочекао да му суде, патријарх Никон је морао да се суочи не само са судом своје помјесне Цркве него и са судом који су сачињавали сада и два „стара” патријарха – александријски и антиохијски. Најзначајнији интригант тог времена и вођа

оптужнице, Пајсије Лигарид, сачинио је оптужницу на такав начин да прикаже Никона као претенциозног противника „васељенске” патријаршије, али и старих патријаршија: тако се, рецимо, Никоново подизање Новојерусалимског манастира појавило у призми његових претензија наспрам Јерусалимске патријаршије. Иако је ова оптужница потпуно бесмислена и канонски беспредметна, у идеолошком смислу она није сасвим нетачна. У Никоновом поимању, Нови Јерусалим код Москве је могао да буде Јерусалим бар онолико колико је Нови Рим у IV вијеку могао да буде Рим. Духовне стварности, нарочито у оквирима политичких есхатологија, имају извјесну флуидност – Москва је у његовим очима, баш као и у Сухановљевим, заиста била својеврстан нови космос, један млади свијет православља у коме постоје и Нови Јерусалим и Нови Рим. За само неколико година, од некритичког дивљења свему хеленском и жеље да га опонаша и реконструираше, Никон је постао непријатељ и кривац, а његово оприсутњење духовног садржаја старог православља у новим околностима појмљено је као недопустива конкуренција и угрожавање монопола на свештеност. Епилог суђења Никону карактеристичан је показатељ незрелости словенофоних Цркава које нису могле да појме културну идеологију која се крила иза конциповања „тетрархије” као својеврсне над-Цркве. Патријарх Никон, дотадашњи манијакални хеленофил, осуђен је од стране „старих патријаршија” на Московском сабору 1666–1667. године. Његовом паду су се радовали његови противници из реда „старообредника”, царска власт – која је и била покретач читавог процеса – али и интриганти из реда „старих патријаршија” који су жељели Никона као идолопоклоника свега хеленског, али не и као суверену црквену моћ на хоризонту. Цар се послужио старим патријаршијама, оне су се послужиле њиме. Финансијска и политичка моћ је остала у његовим рукама, али је симболичка, ипак, опет враћена тетрархији.

Историјско искуство српског и бугарског народа било је, без политичке моћи којом је располагала Москва, још теже. Још средином XVII в., дакле у времену када је Пећка патријаршија увелико постојала, на Светој Гори је организовано суђење једној од највиђенијих личности тога времена – Дамаскину Хиландарцу (као и попу Роману и њиховом ученику Захарији), због кориштења старих српских рукописних, али и новијих московских штампаних књига. Суђење се одржало 1648. или 1649. године (Пузовић 2015). Грчки старци су сазнали да Дамаскин користи поменуте књиге, да се осјењује крсним знаком „по московски”, па су му књиге одузете, спаљене, а његова тј. московска (а можда и старија српска пракса?) је осуђена. Оптужба

против Дамаскина је гласила: „крестится не по гречески” (Пузовић 2015: 140). Не треба заборавити да је један запис о овом догађају, који је пронашао Виктор И. Григорович, сумирао сукоб грчких старца и српског монаха трагичним узвиком: „Оде беда отъ лоукаваго рода гръчскаго! Месеца маи КН веліе безчестіе сатворише васем Серблем и Блгаром” (Пузовић 2015: 137). Дакле, можемо да видимо да је идеологија хеленске надмоћности већ у ово доба била формирана не само као прећутна књишка фантазмагорија него као оперативни начин испољавања агресије у ситуацијама у којима се моћ могла манифестовати на деструктиван и агресиван начин. Да ли су „источни патријарси” имали улогу и у суђењу Дамаскину Хиландарца? Немамо податке о томе. Ипак, ово суђење није било изолован случај него само манифестација неохеленског културног расизма и жеље за експанзијом моћи унутар које је „систем пентархије” (тј. тетрархије) већ био уобличен као инструмент културне идеологије а не „реалија” „предањског црквеног живота”. Владислав Пузовић напомиње да:

„У расправе, вођене у Молдавији и Влашкој поводом збивања на Светој гори, били су укључени многи архијереји са грчког Истока. Неки од њих имали су важну улогу у наступајућим никоновским реформама. Јерусалимски патријарх Пајсије имао је битну улогу у обнови ауторитета источних патријаршија у Москви. Иако је сам био противник руског дониконовског типа благочешћа, он је осудио поступак Светогораца, видевши у спаљивању московских књига на Светој гори опасност за тек обновљени грчки утицај у Москви. О овом питању су расправљали чланови јерусалимске делегације, од којих су неки, попут митрополита Навпакта и Арте Гаврила Власија и Пајсија Лигарида, потоњег митрополита гаског, касније имали важну улогу у руским црквеним питањима.” (Пузовић 2015: 145).

Све што се дешавало на једном крају православног свијета одјекивало је на другом. Културна идеологија неохеленске супремације већ се уобличила као „црквена моћ” „старих патријаршија”. У српском националном бићу остала је траума само од фанариотских епископа који су преузели српске епархије након ликвидације Пећке патријаршије. Ни она није била случајна. Радован Самарцић живо осликава српско-грчке односе у Отоманском царству:

„До тридесетих година XVI века Грци су не само обновили него, поуздано, и ојачали свој градски патрицијат, који је често улазио у најуносније послове с првим људима Турске. Заједно с тим, преузели су целокупну организацију и радњу

православне цркве у Царству. Знали су бити блиски с Турцима, и својим изгледом и менталитетом докраја се прилагођавати левантским народима. Сачували су се на својој очевини и, више од тога, раширили мрежу својих насеобина, налазећи и у томе извор снаге, у свим правцима, на север до румунских кнежевина. Грци су, у Турској, остварили посебан вид своје хегемоније над другим хришћанима. Разишавши се и по њиховим крајевима, Србима су постали истинска мора својим туђинским понашањем, дослухом с турским властима и пословном спретношћу.” (САМАРЦИЋ 1989: 123).

Да ова Самарцићева оцјена није била преоштра, потврдило је понашање фанариотских епископа до времена и за вријеме укидања Пећке патријаршије 1767. (в. ПЕРИЋ 1999: 238–239), а коначну потврду дале деценије након тога. Иако је додир са осталим „старим патријаршијама” било кудикамо мање, чињеница да су оне постале филијале исте црквене структуре говори нам да се ни од њихових архијереја није могло очекивати нешто друго. Зато је емотивни однос према Јерусалиму остао и даље изузетно јак међу Србима, али схватање о некаквом надцрквеном статусу „стarih патријаршија” никада није заживјело у словенској теологији и црквеној самосвијести. Ако је „суд старих патријаршија” био само суд хеленофоног православља, његов глас је могао бити само пресуда једне идеологије а не црквене старине.

САВРЕМЕНИ КОНЦЕПТ ПЕНТАРХИЈЕ И УКРАЈИНСКИ ПРОБЛЕМ

Све до почетка XX вијека два погледа на заједничку црквену прошлост и канонско устројство – оно хеленофоних и оно нехеленофоних Цркава – постојали су у промјењивом односу осјећаја свеправославног заједништва са једне стране и осјећаја посебних, паралелних погледа на историју и устројство са друге стране. Ипак, са нестанком Росијске империје (1917) старе патријаршије су престале да буду ослоњене на руску политичку и финансијску помоћ па су своја гледишта могле да уобличавају сходно сопственим пројекцијама канонског права и моћи. То се нарочито односи на Цариградску патријаршију која је већ након грађанског рата у Русији почела да наступа отворено агресивно када су посриједи права Руске православне цркве у СССР и ван њега (признање обновљенаца, давање аутокефалије Пољској православној цркви, непрекидно интервенисање у ствари

руских емиграцијских црквених заједница у Западној Европи и Америци и сл.).

Ипак, коначни расцјеп између два паралелна поимања Цркве десио се након 2016. године. Он се врло уобичајено објашњава слиједом догађаја који започиње недоласком Московске патријаршије на „Велики и свети сабор” на Криту, након чега је ускоро услиједила неканонска дјелатност Фанара у Украјини, која је свој врхунац досегла давањем „томоса о аутокефалности” расколничким и самосвјатским заједницама (УПЦ КП и УАПЦ од којих је настала новостворена ПЦУ). Иако је данас у техничком смислу сазивање и међуправославних сабора и сабора источних („старих”) патријаршија неупоредиво лакше него раније, потешкоће у вези са њиховом реализацијом очигледно су дубље природе. У грчкој јавности се међусобна веза између недоласка Московске патријаршије и Бугарске ПЦ и интервенције Фанара у Украјини приказује саморазумљивом. Зашто је недолазак једне помјесне Цркве на „Велики и Свети сабор” (као и претпостављени утицај на друге да не дођу) појмљен као валидан повод за еклисијалну агресију Фанара? Одговор лежи у различитим идејним поимањима *сврхе* Великог и Светог сабора: за Фанар и хеленофоне Цркве он би требало да буде коначно признање једног виђења Православне цркве у коме постоји суштинско првенство Фанара као првог без једнаких. У том смислу одустајање од доласка је појмљено као противљење универзализацији фанарских претензија. Са друге стране, Московска патријаршија, као и остале помјесне Цркве, сигнализирала је својеврсну подложност идеологији фанарских претензија. Иако су се противиле успостављању механизма давања аутокефалије на начин на који то описује Фидас, а који би претпостављао „водећу улогу Васељенског трона”, у документу о аутономији је једна таква формулација прихваћена. Дакле: за Фанар је бојкот Критске конференције био својеврсна саботажа њихове еклисиологије, па је ту еклисиологију ваљало наметнути другим средствима – канонским интервенционизмом коме је претходило *преписивање и уписивање историје* тј. оправдавање својих поступака рехабилитацијом наратива о томе да Цариград никад није уступио Кијев Московској руској цркви.

У новонасталом контексту се опет почело појављивати питање значаја тетрархије. У атмосфери обнове страха од „панславизма” и отвореног прокламовања хеленске супрематије у православљу, чули су се позиви на формирање нове пентархије гдје би умјесто древног Рима нови поредак био сачињен тако што би Други Рим заузео прво мјесто, а оно пето би припало – Кипарској цркви, као оној чија аутокефалија такође датира из доба васељенских сабора. Занимљиво је да

ни сама РПЦ МП није давала једнозначне поруке. Тако је о. Александар Волков, прес-секретар патријарха Кирила, у својој изјави ТАСС-у поводом украјинске кризе указао на то да би свеправославно сабрање поводом значајних тема требало да сазове Цариград, али је указао и на могућност сазивања синаксиста старих патријаршија (Волков³). Са друге стране, митрополит Иларион Алфејев није преиспитивао „координацијску моћ“ Цариграда⁴, али се позивао на историјско-хронолошко првенство Јерусалимске цркве, чиме је изазвао саме поставке идеологије и система тетрархије, али имплицитно изазвао идеју о поретку части као хијерархијском поретку који су установили васељенски сабори. Иако смо видјели да су данас старе патријаршије усвојиле различите ставове по питању признавања „ПЦУ“, па су чак и преузеле иницијативу у свеправославном помирењу, то досад није давало успјеха. Састанак у Аману су бојкотовали представници Фанара и других Цркава – будући да у фанарској концепцији тетрархије „старе патријаршије“ нису значајне изван њихове функције у идеологији новог примата. Ипак, сама чињеница да је Јерусалимска патријаршија узела на себе иницијативу да сазове један такав сабор говори у прилог редефинисању идеологије пентархије као облика проширене фанарократије од стране Јерусалима. То и јесте разлог зашто су Цркве у којима је идеологија фанарског примата већ прихваћена као „нормално стање“ црквеног поретка одбиле чак и да дођу на поменуто сабрање у Аману. Како је то отворено изрекао кипарски архиепископ Хризостом: „само васељенски патријарх и нико други“ (Μόνον ο Οικουμενικός Πατριάρχης, ουδείς άλλος)⁵ може да сабере остале поглаваре помјесних Цркава. Дакле, у новим околностима можемо видјети да се систем пентархије може ослободити садржаја који му је вијековима уписиван.

Међутим, проблем у односима Цариграда и Москве не одсликава толико конфликт између старих и нових патријаршија колико конфликт различитих концепција историје и црквеног права: као основу савремене идеологије Цариграда морамо узети постмодернистичке идеје *ујисивања* новог садржаја у познати појам као и *ионовној исјисивања* историје. То најбоље можемо да видимо на примјеру давања „аутокефалије“ ПЦУ. Том чину је најприје слиједила ренарација

³ https://tass.com/society/1023613?utm_source=en.wikipedia.org&utm_medium=referral&utm_campaign=en.wikipedia.org&utm_referrer=en.wikipedia.org

⁴ <https://mospat.ru/en/news/46983/>

⁵ <https://www.romfea.gr/ekklisia-kyprou/34290-arxiepiskopos-kuprou-elabatin-epistoli-tou-ierosolumon-alla-den-apantisa>

историје, па чак и садашњости, изведена инсистирањем на неприхватању „неканонског“ преузимања Кијевске митрополије од стране Москве 1687, након које је слиједило „поништавање“ сопственог акта из XVII вијека. Након тога је „враћен чин“ расколничким „епископима“ од којих једна цркволика структура није ни посједовала апостолско прејемство (УАПЦ – канонско преписивање и уписивање садржаја), да би се на крају понудио „томос“ унутар кога је појам аутокефалије палимпсестски редефинисан:

„Уз горе речено, објављујемо да Аутокефална Црква у Украјини за своју главу познаје Најсвештији Апостолски и Патријаршијски Престо, управо као и остали патријарси и предстојатељи, и има, са другим канонским обавезама и одговорностима, као своје најпревасходније послање (= мисију) очување наше православне вјере неокрњеном као и ненарушеног канонског јединства и заједништва са Васељенским Патријархатом и другим помјесним Православним Црквама...“

У исто вријеме, Православна црква у Украјини преко свог предстојатеља или канонског мјестобљуститеља кијевског Престола, дужна је да учествује у повременим међуправославним савјетовањима по битним канонским, догматским и другим питањима, према од почетка (преданом и) одржаном свештеном обичају Отаца. Првојерарх, након свога устоличења, такође је дужан да одмах разашаље потребна мирна писма о своме успостављању, како васељенском патријарху тако и другим предстојатељима, као што и он има право да их од њих прима, започињући своју Мирну посјету од *Првопрестоне Цркве Константинскојола, како је уобичајено, добијајући од ње Свето Миро ради потврде духовног јединства са њом*⁶. У случају већих питања црквене, догматске или канонске природе, *Његово Блаженство Митрополији кијевски дужан је да се, у име Свете Синода његове Цркве, обрати нашем најсвештијем патријаршијском и васељенском Престолу, изражећи његово ауторитативно мишљење и поуздано разу-*

⁶ Д. ПЕРИЋ 1999: 243 примјећује да је у Томосу о аутокефалији Православној цркви у Кнежевини/Краљевини Србији Цариград такође предвиђао узимање светог мира из Фанара: „Ово је први пут у Православној Цркви да једна аутокефална Црква узима свето миро од Мајке Цркве. Вероватно се ради о наплати за то.“ Да ли су били посриједи само лукративни разлози или је идеологија прављења сопствених неаутокефалних „аутокефалних“ филијала већ почела да се остварује, можемо данас само да претпостављамо.

мијевање, док ће њрава Васељенској Пресџола над Еїзархаїом и свеш-
шенем сїавроїиїїјом бїїїи неокрњена (ТОМОС 2019).

„Аутокефалија” коју Фанар даје ПЦУ, дакле, није аутокефалија. На једном таквом пољу саопштавања, концепт пентархије не само да није сигуран на пољу пресликавања историјске утемељености на политички живот него и на пољу садржајности самог појма. И раније смо видјели да постоји различито поимање појма аутокефалија у случају „старих” и „нових” аутокефалија. Ипак, сада није посриједи само конциповање „двїје верзије аутокефалије” него могућност да се аутокефалија опише као супротност било којој семантицији која означава *самосїалну* црквену заједницу. Да ли онда данас говоримо о пентархији или „пентархији”?

ПОСТМОДЕРНИСТИЧКИ И МОДЕРНИСТИЧКИ ПРИСТУП ЈЕЗИКУ- ДА ЛИ ИМАМО МОГУЋНОСТ КОМУНИКАЦИЈЕ?

Овдје сусрећемо сљедеће поље неспоразума: комуникацијски код узрокован културолошком различитости *језика* којим се служи са једне стране Цариградска патријаршија, а са друге стране словенофоне Цркве. Раније смо скренули пажњу на то да је Фанар већ релативно давно преузео постмодернистички приступ појмовности којом се служи (Ђоџо 2019). Значење појмова само је на привидном, феноменолошком плану ослоњено на њихово историјско значење или значења – она се, ипак, могу *їоново уїисаїїи из їозиције моћи*. У том смислу словенофоне Цркве, код којих је и даље доминантно пред-постмодернистичко поимање језика као пресликавања појмовног и значењског, тренутно напросто не распознају ни начине понашања, ни говор Цариградске патријаршије. Питање о томе ко проглашава, рецимо, аутокефалију једне помјесне Цркве није могуће разријешити не само зато што постоји стари спор између хеленофоних и осталих канониста него и зато што је сам појам „аутокефалије” очигледно супстанцијално различитог садржаја код једних и других. Притом се он, очигледно, у очима Фанара потпуно контекстуално може редефинисати сходно могућностима тренутка: тако би, рецимо, као „аутокефална” била означена и Руска православна црква као и на неканонски начин створена „Православна црква Україине”. У извјесном обиму се стиче утисак да овакав ефекат није случајан него да суштински одговара феномену „пражњења” смисла којим се обесмишљава појам, али и оно што стоји у његовом значењу. Што значи: ако је „аутокефалија” ПЦУ заправо зависност од Фанара, онда би свака аутоке-

фалија или била зависност од Фанара или бесмислен појам. Модернистичко инсистирање на уређивању односа на основу позивања на канонско право као систем предвиђен за тумачењске спорове у таквом постмодернистичком вакууму (без метафизичке семантике не може уродити плодом јер би расуђивање морало да има *објективан критеријум* који извире из канонског права, а не из позиције моћи. Како Фанар инсистира на *примаћу херменеутичке позиције* (тј. како је у својим очима Фанар једини аутентични тумач канонског Предања), не постоји могућност да канони говоре за себе, макар на штету моћи. Управо зато за Фанар и није важно да најприје успостави *нейосредну црквену управу* (попут Првог Рима) него *херменеутички „саморазумљиви“ примаћу* у тумачењу канона и преписивању садржаја установљених појмова. У таквим околностима поруке послате унутар старог система канонског права (у коме било који вјерујући православни хришћанин може аутентичније од цариградског патријарха, ако он није надахнут и аутентичан вјерујући, да тумачи каноне Цркве ако је надахнут Духом Светим и посвједочен аутентичним животом у Христу) и не могу допријети до постмодернистичке комуникацијске парадигме коју успоставља Фанар. Уколико би, рецимо, канонско право било инхерентно на страни Фанара у украјинском случају, питање „ко је сазвао Аманско сабрање првојерарха?“ не би имало никаквог смисла – ма ко да га је сабрао, исход би био идентичан. Зато је за постмодернистичку моћ Фанара важан поредак: моћ – тумачење – значење – моћ, а не сабрање – дијалог – смисао.

ЗАКЉУЧАК

Историја Цркве нам показује да нису само догматске разлике успоставиле еклисијалне границе, него да је чешће важило обратно: идентитети и историјски наративи су успостављали различита виђења постојања и функционисања Цркве, а онда су се појављивале схизме и јереси. У тренутку у коме пишемо чини се да су у Православној цркви какву познајемо успостављена два већ формирана идентитета, два погледа на историју и два погледа на начин функционисања Цркве. Ако се они брзо не сусретну и синхронизују, њихово коначно раздвајање је неминовно. Оно што остаје као недоумица јесте поље међусобног разумијевања. Докле год једна страна говори постмодернистичким језиком палимпсеста а друга модернистичким језиком концептуализације, још нисмо ни на пољу разумијевања. Да ли је то судбина православља данас и у будућности? У овом тренутку

ствари изгледају суморно, али обећање Христово о Цркви коју ни врата адава неће надвладати остаје до судњег дана (Мт 16, 18).

Каква ће бити судбина „система пентархије” у будућности? Свједоци смо другачијег понашања Јерусалимске, па и Антиохијске патријаршије у односу према украјинском црквеном расколу и неканонском дјеловању Фанара од онога који би се очекивао у XVII или XVIII вијеку. Попуштање Александријске патријаршије илуструје континуитет фактора који су и раније дјеловали (а везани су за савремену ослоњеност грчке политичке елите на Запад). Ипак, чини се да се и унутар „старих патријаршија” назире једно језгро опозиције концеповању „тетрархије” као искључивог инструмента црквене моћи Фанара. Да ли ће та опозиција изазвати и еклесиолошку идеологију скривену у неохеленском еклесијалном расизму – остаје да се види.

Литература

- БЕРЂАЈЕВ 2021 – Николај Берђајев, *Два схваћања хришћанства*, „Библос”, Београд.
- БОЛОТОВ 2010 – Василије Васиљевич Болотов, *Предавања из историје древне Цркве – Историја Цркве у периоду васељенских сабора – Црква и држава – Црквено уређење*, „ЕУО Епархије жичке”, Краљево.
- БУМИС 2011 – Панајотис Ј. Бумис, *Канонско право*, „Висока школа – академија СПЦ за уметност и конзервацију”, Београд–Сарајево.
- ЂОГО 2019 – Дарко Р. Ђого, *У одбрану изгубљеног Града (постмодерна моћ Цариградске патријаршије)*, <https://teologija.net/u-odbran-u-izgubljenog-grada-postmoderna-moc-carigradske-patrijarsije/>, датум приступања 13. 6. 2022.
- ЂОГО 2020 – Дарко Ристов Ђого, *Русь – руско-украјинско црквено ишћање: књића прва*, „Православни богословски факултет Св. Василија Острошког”, Београд–Москва–Кијев–Фоча.
- ЗИЗЈУЛАС 1997 – Јован Д. Зизјулас, *Мишрополић иеріамски, Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у ејскоју у прва три века*, „Беседа”, Нови Сад.
- ЈЕВТИЋ 2005 – Атанасије Јевтић, „О тајни Цркве Христове”, у *Свешћени канони Цркве*, „Православни богословски факултет Универзитета у Београду”, 9–36.
- КАРТАШЕВ 2009 – А. В. Карташев, *Очерки по историји руской Цркви*, т. 2, Москва, 2009.

- КИСИЋ 2020 – Раде Кисић, „Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату”, *Саборност* 14 (2020), 199–2014.
- КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ 1989: Повест о словима – Житије деспота Стефана Лазаревића, „Просвета”, СКЗ, Београд.
- ЛЕБЕДЕВ 2015 – Алексей Лебедев: Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в., „Издательство Олега Абышко”, Санкт-Петербург.
- МИЛАШ 1895 – Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима*, књ. I, „Наклада књижаре А. Пајевића”, Нови Сад.
- МИЛАШ 2001 – Никодим Милаш, Достојанства у Православној Цркви по црквено-правним изворима до XIV века, „Истина”, Шибеник.
- ПЕРИЋ 1999 – Димшо Перић, Црквено право – друго допуњено и измењено издање, „Правни факултет Универзитета у Београду” – „Досије”, Београд.
- ПУЗОВИЋ 2015 – Владислав Пузовић, „Суђење Дамаскину Хиландарцу на Светој Гори и међуправославни односи средином XVII века”, *Анали Правног факултета у Београду*, година LXIII, 2/2015, 135–153.
- САМАРЦИЋ 1989 – Радован Самарцић, Идеје за српску историју, „Југославијапублик”, Београд.
- ТОМОС 2019 – ПАТРИЈАРШИЈСКИ И СИНОДСКИ ТОМОС КОЈИМ СЕ УСПОСТАВЉА ЦРКВЕНИ АУТОКЕФАЛНИ СТАТУС ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ У УКРАЈИНИ, прев. са хеленског Дарко Р. Ђого, доступно на: <https://teologija.net/tomos/>
- ТАРНАНИДИС 2015 – Јован Тарнанидис, Култ Светог Саве и Светог Симеона код Грка, *Грчка сведочанства Православља*, „Православни богословски факултет Свети Василије Острошки”, Фоча.
- ТИЛИХ 2021 – Паул Тилих, *Библијска религија и њој раја за коначном стварношћу*, „Библос”, Београд.
- ТРОЈИЦКИ 2008 – Сергије Викторович Тројицки, „Цариградска Црква као фактор аутокефалије”, *Изабране студије из црквеног права*, Београд, 2008, 149–177.
- ФИДАС 2001 – Власије Фидас, *Канонско право – богословска перспектива*, ПБФ, Београд.
- ФИДАС 2018 – Власије Фидас, „Примат и саборност у православном Предању”, *Канони и дијалог – теолошка разматрања савремених тема*, „Отачник” – „Бернар”, Београд, 205–212.
- ШМЕМАН 1997 – Александар Шеман, Православље на Западу, „Светигора”, Цетиње.

- ΔΙΚΑΙΑ 2019 – ΤΑ ΔΙΚΑΙΑ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ ΚΑΙ ΕΝΟΤΗΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ.
ΜΕΛΕΤΗ ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΤΟΥ ΟΥΚΡΑΙΝΙΚΟ
ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ, ΜΕΡΟΣ Α1, ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΟΣΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ
ΕΚΟ 1989 – Umberto Eko, Fukoovo klatno, „Beletra”, Beograd.
VLADUŠIĆ 2012 – Slobodan Vladušić, Crnjanski, Megalopolis, „Službeni
glasnik”, Beograd.
ZAFRANSKI 2017 – Ridiger Zafranski, Vreme, „Geopoetika”, Beograd.

Издавач

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
„Свети Василије Острошки“, Фоча

За издавача

Проф. др Владислав Топаловић

Рецензенти:

Проф. др Далибор Петровић
Проф. др Горјана Вујовић
Доц. др Сава Милин
Доц. др Зоран Јелисавчић

Приредили

Проф. др Ненад Тупеша
Доц. др Ведран Голијанин

Лектура и коректура

Доц. др Владан Бартула
Јелена Лучић

Припрема за штампу

Оља Анђелић

Штампа

„КОРІКОМЕРС“ С. Р., Источно Сарајево

Тираж

300

ISBN 978-99976-942-7-0

COBISS.RS-ID 138329857

УНИВЕРЗИТЕТ У ИСТОЧНОМ САРАЈЕВУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
„СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ОСТРОШКИ“

КАТЕДРА ЗА ПРИМИЈЕЊЕНУ ТЕОЛОГИЈУ

**ПЕРСПЕКТИВЕ ПРИМИЈЕЊЕНЕ ТЕОЛОГИЈЕ
У САВРЕМЕНОМ ДОБУ**

**Зборник радова са научног скупа
(Фоча, 27–28. мај 2022. године)**



Фоча, 2023

Садржај

ПРЕДГОВОР	7
ЗДРАВКО ПЕНО Приношење Дарова и тајна новог рода виноградског (Мт 26, 29; Мк. 14, 25; Лк. 22, 18)	9
НЕНАД ТУПЕША Символизам и реализам у литургијском богословљу епископа Атанасија (Јевтића)	27
СТАНКА СТЕПАНОВИЋ Враћање одузете црквене имовине	41
ДАРКО РИСТОВ ЂОГО Да ли данас постоји пентархија? (О „аутокефалији“, „старим“ и „новим“ патријаршијама данас)	61
САША ШОЉЕВИЋ Актуелност прописа о харитативном раду у <i>Законом правилу Светиої Саве</i>	85
ВЛАДИМИР КОЛАРИЋ Хришћанство у новијем српском рокенролу: Иван Јегдић, <i>Кени није мршав</i> и <i>Dram</i>	97
ЉУБИША КОСТИЋ <i>The Matrix</i> : Постоји ли стварност? Религијско-философски елементи холивудског блокбастера	109
БИЉАНА СЛАДОЈЕ БОШЊАК Особености развоја и духовно обликовање дјетета у породици	131
ВЛАДИМИР СТУПАР Педагогија молитве и преображај човека у Цркви	143
АЛЕКСАНДРА ХАЦИЋ, СЛАЂАНА ДУПЕР Повезаност афективне везаности према родитељима и афективне везаности према Богу	157
БОЈАНА МАРИНКОВИЋ Улога капацитета за ментализацију у стварању представе о Богу	183

НАТАША КОСТИЋ, СЊЕЖАНА СТАНАР Религијски идентитет као аспект социјалног идентитета	197
ЉУБИВОЈЕ СТОЈАНОВИЋ Христос као образац културе дијалога	223
ВЕДРАН ГОЛИЈАНИН Пастирско богословље између традиционализма и стварности	271