УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Бојан Ж. Грујичић

УЛОГА ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ЈУРИСДИКЦИОНИМ ПИТАЊИМА РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА ПРЕМА РУСКОЈ БОГОСЛОВСКОЈ МИСЛИ: ИСТОРИЈСКО-КАНОНСКА АНАЛИЗА

докторска дисертација

Београд, 2023.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Bojan Ž. Grujičić

THE ROLE OF THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE IN THE JURISDICTIONAL MATTERS CONCERNING THE RUSSIAN EMIGRATION IN THE FIRST HALF OF 20th CENTURY IN RELATION TO THE RUSSIAN THEOLOGICAL THOUGHT: A HISTORICAL-CANONICAL ANALYSIS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023.

Ментор: др Владислав Пузовић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране:

_____

Бојан Ж. Грујичић

Улога Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века према руској богословској мисли: историјско-канонска анализа

Сажетак

Рад има за циљ да кроз призму реалија конкретног историјског контекста са једне и канонског предања Цркве са друге стране пружи анализу ставова руских богослова на тему улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века.

Када су након октобарског преврата и трагичних дешавања која су уследила били принуђени да напусте своју отаџбину избегли Руси су и у емиграцији доживели искуство политичких, али, нажалост, и црквених подела. Најпре су се у стању узајамног раскола нашла два најзначајнија црквена центра у руском расејању – Париз и Сремски Карловци – а касније су се поменути центри (најпре Сремски Карловци, а потом и Париз) нашли у расколу са црквеним центром у Москви. Немири у Руској Цркви ишли су на руку совјетима, који су продубљивали постојеће поделе, али и иницирали настајање расколâ у самој Русији кроз стварање тзв. „Живе Цркве“, која је, пак, била призната и од стране саме саме Цариградске патријаршије. Под окриљем Цариграда се, након сукоба са Заграничним синодом у Сремским Карловцима, а потом и са фактичким предстојатељем Цркве у Русији, митрополитом Сергијем Страгородским (потоњим руским патријархом), 1931. године нашао и руски јерарх из Париза, митрополит Евлогије Георгијевски, упркос чињеници да је раније водио јурисдикционе спорове са Фанаром. Евлогијев поступак проузроковао је поларизацију у руским богословским круговима (поједини истакнути руски богослови су и пре Евлогијевог потчињавања Фанару већ спочитавали Цариградској патријаршији „папизам“ због њених претензија на целокупну православну дијаспору) у погледу компетенција Цариграда у јурисдикционим питањима руске емиграције. Богослови који су били упућени на Загранични синод и Москву су поводом Евлогијевог случаја негирали била каква посебна овлашћења Цариградске патријаршије, сматрајући да дато питање треба да буде решено у „руским црквеним оквирима“. Оваквој замисли, међутим, нису погодовале реалне историјско-политичке околности. Са друге стране, богослови сконцентрисани око Православног Светосергијевског богословског института у Паризу су, инсистирајући на територијалном принципу црквеног уређења, заступали став да руска дијаспора треба да се потчини Фанару. Овакав став неки најзначајнији међу њима ће ревидирати коју деценију касније када се буду нашли на челу борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци. Нема сумње да је на ставове богословâ сваке од горенаведених страна битно утицала чињеница њихове јурисдикционе припадности, која је условила различите – по правилу – дијаметрално супротне интерпретације једних те истих канона, који су били актуализовани у спору.

Јурисдикционе поделе у руској емиграцији током периода на који се превасходно фокусирамо у нашем раду, као и напети односи између Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве оптерећивали су међуправославне односе у целини, а спорови по питању суштине и конкретних начина реализације првенства у Цркви из датог периода

рефлектовали су се на све потоње конфликте између Фанара и Москве и нису добили епилог све до данас. Илустративан пример овоме је трагична црквена ситуација изазвана актуалном украјинском кризом.

Кључне речи: Цариградска патријаршија, Московска патријаршија, Руска заграничнa Црква, Евлогијев егзархат, руска емиграција, јурисдикциони спорови, дијаспора, право апелације, руски богослови.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Историја Цркве

УДК:

Bojan Ž. Grujičić

The role of the Patriarchate of Constantinople in the jurisdictional matters concerning the Russian emigration in the first half of 20th century in relation to the Russian theological thought: a historical-canonical analysis

Summary

This thesis aims to provide a thorough analysis of the stances of the Russian theologians on the role of the Patriarchate of Constantinople in the jurisdictional matters of the Russian emigration in the first half of the 20th century, through the prism of the realities of the historical context on the one hand and the canonical Church Tradition on the other.

When, after the October revolution and the tragic events that followed, they were forced to leave their fatherland, the Russians who fled experienced in emigration the same political and, unfortunately, church divisions. First there was a schism between the two most significant centres of the Russian diaspora – Paris and Sremski Karlovci – and later the two centres (first Sremski Karlovci, then Paris) found themselves in severe dispute with the centre of the church in Moscow. The unrest in Russian Church was favourable to the Soviets, who strived to deepen the existing divisions, but they also initiated the divisions in Russia itself by the establishment of the so-called "Living Church," which was recognized by the Patriarchate of Constantinople itself, though. After the confrontation with the Synod of the Russian Orthodox Church Abroad in Sremski Karlovci, and then also with the actual head of the Church in Russia, metropolitan Sergius Starogorodsky (later on the Russian patriarch), in 1931 the Russian hierarch in Paris, metropolitan Eulogius Georgiyevsky, came under the wing of Constantinople, in spite of the fact that he had had several juridical disputes with Phanar earlier on. Eulogius's actions caused a polarization in the Russian theological circles (some prominent Russian theologians had even before Eulogius's subordination to Phanar blamed Constantinople patriarchate with "papism" because of their pretensions to the whole of the orthodox diaspora) relating to the jurisdiction of Constantinople in the judicial matters concerning the Russian emigration. The theologians who were connected with the Synod of the Russian Church Abroad in Moscow, in Eulogius's case were opposed to any kind of special authority to the Patriarchate of Constantinople, believing that the matter at hand should be resolved within "the frame of Russian church." However, the actual historical-political circumstances were not favourable to this idea at all. On the other hand, theologians concentrated around St Sergius Orthodox Theological Institute in Paris insisted on the territorial principle of the church system, and thus advocated that Russian diaspora should be subordinated to Phanar. This stance would be revised by some of the most prominent ones among them a few decades later, when after some time they found themselves at the helm of the struggle to establish an autocephalous Orthodox Church in America. There is no doubt that the stances of the theologians of each of the above-mentioned sides were strongly influenced by the fact of their juridical affiliation, which caused various – with no exception – diametrically different interpretations of the same canons, and which were brought to the front in the dispute.

Jurisdictional divisions among the Russian emigration during the period which we focus on in this thesis, as well as the strained relations between the Patriarchate of Constantinople and Russian Orthodox Church burdened the internal orthodox relations in general, while the controversies related to the basis and the actual order of precedence in the Church of the period

reflected on all of the ensuing conflicts between Phanar and Moscow have not been resolved to this very day. A case in point here is the tragic situation in the church caused by the current crisis in Ukraine.

Key words: Constantinople patriarchate, Moscow patriarchate, Russian Orthodox Church Abroad, Eulogius's exarchate, Russian emigration, jurisdictional disputes, diaspora, right of appeal, Russian theologians.

Scientific field: Theology

Scientific subfield: Church history

UDC:

Скраћенице

Архив МДА – Архив Московской духовной академии

Архив ОВЦС – Архив Отдела внешних церковных связей

Архив ПССБИ – Архив Православного Свято-Сергиевского богословского института

АСасСПЦ – Архив Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве

БВ – Богословский вестник

ВПСТГУ I – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.

ВПСТГУ II – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви

ВРСХД – Вестник русского студенческого христианского движения

ВРХГА – Вестник русской христианской гуманитарной академии

ВРХД – Вестник русского христианского движения

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ГЛПЕ – Голос Литовской православной епархии

GOTR – Greek Orthodox theological review

ЖМП – Журнал Московской Патриархии

ПМ – Православная мысль

SVSQ – St. Vladimir's Seminary Quarterly

SVTQ – St. Vladimir's Theological Quarterly

ЦВЗЕ – Церковный вестник Западно-Европейской епархии

ЦВ – Церковныя ведомости

ЦВЗПРЭ – Церковный вестник Западно-Европейскаго Православнаго Русскаго Эгзархата

ЦиВ – Церковь и время

ЦЖ – Церковная жизнь

ХЖ – Хришћански живот

ХЧ – Христианское чтение

САДРЖАЈ

УВОД.....1

1. О теми и структури рада.....1

2. О изворима коришћеним у раду.....3

3. Ток истраживања до данас.....8

I РУСКА ЕМИГРАЦИЈА У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА: ОРГАНИЗАЦИЈА ЦРКВЕНОГ ЖИВОТА, РАСКОЛИ И ПОКУШАЈИ ЊИХОВОГ ПРЕВАЗИЛАЖЕЊА, ОДНОСИ СА ЦАРИГРАДОМ......12

1. Организација црквеног живота руске емиграције у првим емигрантским годинама.....13

1.1. Формирање Привремене више црквене управе на југоистоку Русије током Руског грађанског рата и јурисдикциони оквири њене делатности.....13

1.2. Избеглиштво Привремене више црквене управе у Цариград и регулисање њеног јурисдикционог статуса у овом граду.....16

1.3. Прелазак Више црквене управе у Краљевину СХС и почеци њене делатности под покровитељством Српске Православне Цркве.....19

1.4. Руски Свезагранични Црквени Сабор у Сремским Карловцима 1921. године.....20

1.5. Указ патријарха Тихона (N 348), („...Вишу црквену управу треба укинути...“), и стварање Привременог заграничног архијерејског синода.....22

1.6. Односи Заграничног архијерејског синода у Карловцима са патријархом Тихоном од патријарховог пуштања на слободу 1923. до његовог упокојења 1925. године.....26

1.7. Односи Заграничног архијерејског синода у Карловцима са мјестобљустителем патријарашког трона – митрополитом Петром Пољанским.....31

2. Расколи у руској емиграцији.....36

2.1. Раскол митрополитâ Евлогија и Платона са Заграничним синодом 1926. године и потчињавање првога заменику мјестобљустителя патријарашког трона – митрополиту Сергију.....36

2.2. *Декларација* митрополита Сергија из 1927. године и раскол између Заграничног синода и московских црквених власти.....39

2.3. Сукоб митрополита Евлогија са митрополитом Сергијем и потчињавање првога цариградском патријарху Фотију II.....44

3. Покушаји превазилажења расколâ.....49

3.1. Покушаји превазилажења раскола између митрополита Евлогија и Заграничног синода током 1934-1935. године.....49

3.2. Покушај превазилажења раскола између митрополита Евлогија и Московске патријаршије у годинама након Другог светског рата.....56

3.3. Покушаји превазилажења раскола између Заграничног синода, „Евлогијевог егзархата“ и Руске митрополије у Северној Америци у годинама након Другог светског рата.....63

4. Односи са Цариградом.....65

4.1. Московска патријаршија и Цариград у првој половини XX века.....65

4.1.1. Патријарх Тихон и Цариградска патријаршија.....65

4.1.1.1. Питање обновљеничког раскола.....65

4.1.1.2. Питање аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје.....69

4.1.1.3. Питање календарске реформе.....72

4.1.2. Патријарх Сергије и Цариградска патријаршија.....74

4.1.2.1. Питање обновљеничког раскола.....74

4.1.2.2. Случај митрополита Евлогија.....77

4.1.2.3. Реакција Цариградске патријаршије на Сергијев избор за патријарха.....81

4.1.2.4. Чланак патријаха Сергија „Есть ли у Христа Наместник в Церкви?“ као илустрација политике међуцрквених односа овог предстојатеља Руске Цркве.....84

4.1.3. Патријарх Алексије I и Цариградска патријаршија.....85

4.1.3.1. Свеправославно саветовање у Москви 1948. године.....85

4.1.3.2. Питање Руске заграничне Цркве и „Евлогијевог егзархата“.....95

4.1.3.3. Питање аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје.....98

4.2. Руска заграничка Црква и Цариградска патријаршија.....105

4.2.1. Руски Свезаграничи Црквени Сабор из 1921. године и Цариград.....105

4.2.2. Обраћање Заграничног синода Лозанској конференцији.....106

4.2.3. Учешће руских заграничних архијереја на Свеправославном конгресу у Цариграду.....110

4.2.4. Реакција Руске заграничне Цркве на захтев цариградског патријарха Григорија VII за њеним укидањем.....112

4.2.5. Односи Руске заграничне Цркве и Цариграда у светлу аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје.....114

4.2.6. Руска заграничка Црква и „Евлогијанска епопеја“.....118

4.2.7. Други Свезаграничи Сабор и Цариград.....122

4.2.8. Односи Руске заграничне Цркве и Цариграда током и након Другог светског рата.....123

4.3. Митрополит Евлогије и Цариградска патријаршија.....126

4.3.1. Митрополит Евлогије и Цариград у годинама Евлогијеве „прокарловачке“ оријентације....126

4.3.2. Јурисдикциона раскршћа митрополита Евлогија након сукоба са Карловцима....131

4.3.3. Митрополит Евлогије као егзарх цариградског патријарашког трона....133

5. Еклисиолошка питања отворена јурисдикционим споровима у руској емиграцији....139

II СТАВОВИ РУСКИХ БОГОСЛОВА О УЛОЗИ ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ЈУРИСДИКЦИОНИМ ПИТАЊИМА РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ....141

1. Ставови богословâ „карловачко-московске оријентације“....142

1.1. Ставови богословâ Заграничног синода....143

1.1.1. Епископ Григорије Грабе....143

1.1.2. Протојерej Михаил Пољски....148

1.1.3. Архиепископ Натанаил Љвов....151

1.2. Сергије Викторович Троицки....153

1.2.1 Ставови Троицког у „прокарловачкој фази“....153

1.2.2 Ставови Троицког у „промосковској фази“....169

1.3. Архимандрит Софронијe Сахаров....182

2. Ставови богословâ „париске школе“....187

2.1. Антон Владимирович Карташов....188

2.2. Протојерej Александар Шмеман....197

2.2.1. Ставови Шмемана у „процариградској фази“....197

2.2.2. Ставови Шмемана у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци....210

2.3. Протојерej Јован Мајендорф....223

2.3.1. Ставови Мајендорфа у „процариградској фази“....223

2.3.2. Ставови Мајендорфа у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци....224

2.4. Сергије Верховски....230

2.4.1. Ставови Верховског у „процариградској фази“....230

2.4.2. Ставови Верховског у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци....232

3 Историјско-канонска анализа руских богословских ставова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције....234

3.1. Историјска анализа.....234

3.2. Канонска анализа.....242

3.2.1. Питање критеријумâ процене канонске утемељености руских богословских ставова о ауторитету Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције.....242

3.2.2. Процена ставова о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије у погледу руских емиграната на територији саме Цариградске патријаршије и осталих помесних Православних Цркава.....245

3.2.3. Процена ставова о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије у погледу руских емиграната на територијама православног расејања.....250

3.2.4. Процена ставова о улози Цариградске патријаршије као апелационе инстанце у међуправославним споровима.....253

III РЕЛЕВАНТНОСТ РУСКИХ БОГОСЛОВСКИХ СТАВОВА О УЛОЗИ ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ЈУРИСДИКЦИОНИМ ПИТАЊИМА РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ ЗА САВРЕМЕНУ ЕКЛИСИОЛОГИЈУ РУСКЕ ЦРКВЕ.....258

1. Савремени спорови Цариградске и Московске патријаршије: уводне напомене.....259

1.2. Православна дијаспора.....260

1.3. Естонско црквено питање.....263

1.4. Документ „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“.....271

1.5. Неучествовање Руске Цркве на Критском Сабору.....277

1.6. Украјинска криза.....287

2. Руска богословска мисао у XX и XXI веку о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије: континуитети и дисконтинуитети.....295

ЗАКЉУЧАК.....299

БИБЛИОГРАФИЈА.....304

УВОД

1. О теми и структури рада

Крупне геополитичке промене са којима се свет суочио у првој половини XX века оставиле су дубоког трага и битно утицале не само на живот света него и на живот Православне Цркве у целини. Већ у првим годинама после Великог рата, нашавши се, након рушења четири империје, у једном потпуно другачијем контексту битисања, помесне Православне Цркве су се првенствено нашле пред изазовом сопственог јурисдикционог уређења у новим условима, али и уређења црквеног живота избеглих јерараха и паства својих сестринских Православних Цркава, а посебно Руске Цркве, која ће, по први пут у својој историји, доживети искуство страдања попут оног из доконстантиновске епохе. Овај други задатак постајао је у оној мери важнији у којој је постепено попримао свеправославне димензије и значај.

Сами непосредни узроци појаве вишемилионске руске емиграције на прагу треће деценије прошлог века налазе се у бољшевичком превратy који је довео до краха руске империје и крвавог грађанског рата, окончаног сломом антибољшевичких снага и коначним учвршћивањем власти болшевикâ у Русији. Будући, услед наведених дешавања, принуђени да напусте своју отаџбину, и свој нови дом потраже у канонским пределима других помесних Цркава, као и на просторима који историјски посматрано нису били православни, једно од првих питања пред којим су се у туђем свету, између два светска рата, нашли руски емигранти било је питање организације њиховог црквеног живота у радикално другачијим условима. Из овог питања ројио се читав низ питањâ круцијалног значаја, међу којима посебно треба издвојити два: 1) питање јурисдикционог односа избегле руске емиграције према црквеним властима у Москви; 2) питање јурисдикционог односа поменуте емиграције према властима помесних Православних Цркава на чијој су се територији различити делови ове емиграције нашли у изгнанству.

Налажење одговорâ на горенаведена питања додатно је компликовала чињеница да су руски емигранти већ у првим годинама емиграције почели да се деле у јурисдикционом смислу, те да је релативно брзо дошло до раскола између Сремских Карловаца и Париза, као два најзначајнија црквена центра руске емиграције у периоду између два светска рата. Недуго затим долази до раскола између ова два емигрантска црквена центра (најпре Сремских Карловаца, а потом и Париза) са једне и црквених власти у Москви са друге стране, испровоцираног политичким притисцима совјета, који су настојали да преко фактичког предстојатеља Цркве у Москви, митрополита Сергија Страгородског (потоњег руског патријарха), онемогуће било какву „антисовјетску делатност“ не само на просторима Совјетског Савеза него и међу руским јерарсима и паством у расејању. И док су руски „Парижани“, нашавши се у расколу са Москвом, а позивајући се на „апелациона права Цариграда“, настојали да себи канонски легитимитет обезбеде потчињавањем Цариградском патријарху као „првом трону Православне Цркве“, дотле су Москва и Загранични синод у Карловцима, иако у стању узајамног раскола, били уједињени у ставу да је потчињавање њихових сународника из Париза патријарху на Босфору, било, из угла канонског предања Цркве, неутемељено. Питање оправданости интервенције Цариградске патријаршије у наведеном случају изазвало је поларизацију међу руским богословским круговима, при чему је свака од страна које су учествовале у спору

(Париз са једне, а Карловци и Москва са друге стране) ангажовала најбоље богословске умове којима је располагала, који су, позивајући се на једне те исте каноне, а у циљу утемељења ставова које су заступали у спору, изводили дијаметрално супротне закључке. У истим богословским круговима се, још пре него што је на дневни ред дошло питање Цариграда као апелационе инстанце у међуправославним споровима, већ расправљало о јурисдикционим компетенцијама овога над јерарсима и паством који су се, „без своје воље“ нашли у изгнанству, као и о захтевима поменутог трона на искључиву јурисдикцију над православним расејањем.

Сâм рад, уколико изузмемо уводне напомене и закључак, подељен је на три основна поглавља. У првом, историографском поглављу, предочен је историјски контекст у којем су се формирали руски богословски ставови о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције. У том смислу приказана је историја организације црквеног живота руске емиграције, јурисдикционе поделе и расколи у њој, расколи између емиграције и црквених власти у Москви, прелазак руске црквене структуре у Паризу под јурисдикцију Цариграда и реакције које су поводом наведеног преласка уследиле из Москве и Сремских Карловаца, као и покушаји превазилажења расколâ у руској емиграцији. Засебно је, притом, приказана историја односа Московске патријаршије и два најзначајнија руска заграничка црквена центра у периоду између два светска рата – Сремских Карловаца и Париза – са Цариградом, како у првој половини XX века, тако и поводом стварање Православне Цркве у Америци, због чињенице да су овим поводом руски богослови „париске школе“ ревидирали своје ставове о ауторитету Цариградске патријаршије у Православној Цркви.

Друго поглавље рада посвећено је излагању и анализи руских богословских ставова по питању ауторитета Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој XX половини века. Поменути ставови анализирани су како кроз призму историјских реалија у којима су настајали, тако и кроз призму канонског предања Цркве.

Треће поглавље рада посвећено је питању релевантности горенаведених богословских ставова за савремену еклисиологију Руске Цркве и то у контексту: православне дијаспоре, естонског црквеног питања, документа „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“, неучествовања Руске Цркве на Критском сабору и актуалне украјинске кризе. Дакле, у овом поглављу настојали смо да укажемо на континуитете и дисконтинуитете руске богословске мисли у XX и XXI веку по питању јурисдикционих компетенција Цариградске патријаршије у Православној Цркви.

Наш рад, као што је у његовом наслову спецификовано, има, дакле, за свој превасходни циљ да кроз призму историјских реалија, али и канонског предања Цркве пружи анализу ставова које су различити руски богослови заступали у погледу улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века. Поставили смо, такође, пред себе за циљ да покажемо у којој мери су наведени ставови руских богослова остали релевантни за каснију руску богословску мисао, те у којој мери одређују потоње официјелне ставове Руске Цркве које она све до данас заступа како у контексту међуправославног дијалога, тако и у контексту изазова са којима се сусреће у очувању сопственог јурисдикционог јединства.

Значај теме нашег рада огледа се управо у њеној релеватности и актуалности у контексту криза у међуправославним односима које до данас ничу на релацији

Цариград – Москва, те које оптерећују не само међуправославне односе у целини, него се рефлектују и на православно-католички дијалог. Непостојање јединственог става око обима јурисдикционих компетенција првог у Цркви за православне се појављује као својеврсни како ad intra, тако и ad extra проблем.

2. О изворима коришћеним у раду

Чињеница да смо пред себе поставили задатак да ставове руских богослова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века сагледамо како кроз призму историјских реалија епохе у којој су ови ставови настајали тако и кроз призму канонског предања Цркве условила нас је да се, поред богословских извора релевантних[1] за нашу тему, обратимо, такође, и историјским и канонским изворима.

Најзначајнија архивска грађа која се односи на црквени живот руске емиграције у периоду између два светска рата налази се у Државном архиву Руске Федерације (*Государственный архив Российской Федерации – ГАРФ*) у Москви. У контексту поменуте емиграције из наведеног архива користили смо два фонда: Фонд 6343 – *Архиерейский синод Русской Православной Церкви заграницей* и Фонд 5919 – *Евлогий (Георгиевский) – митрополит Западно-Европейских православных церквей*. У истом архиву драгоцене материјале који се тичу односâ Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве пронашли смо у: Фонд 6991 – *Совет по делам религий при совете Министров СССР*. У циљу проналажења вредних података о историји односâ Цариградске патријаршије и Руске Цркве истраживали смо и у Архиву Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије (*Архив Отдела внешних церковных связей Московского патриархата – Архив ОВЦС*), где нам је био омогућен увид у: Д. 49 – *Русский Заграничный церковный раскол*. П. *1968*. У Архиву Московске духовне академије (*Архив Московской духовной академии – Архив МДА*) проучили смо досије професора Сергија Викторовича Троицког, који (досије) носи једноставан назив: *Троицкий Сергей Викторович*.

Околност да се Синод Руске заграничне Цркве у првој половини прошлога века силом историјских прилика, или боље речено неприлика, налазио у Краљевини СХС (Југославији) допринела је томе да се изузетно драгоцени архивски материјали који се тичу руске црквене емиграције на просторима ове земље нађу у Архиву Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве (АСасСПЦ). Међу материјалима које смо користили из овог архива истакли бисмо фасцикле: *Руска загранична црква – историја*; *Руска Прав. Црква 1935 г.*[2] Значајним за наше истраживање показале су се и копије материјалâ из Архива Православног Светосергијевског богословског института (*Архив Православного Свято-Сергиевского богословского института – Архив ПССБИ*), који се (материјали) односе на руску емиграцију у Паризу, а које нам је

[1] Под поменутим изворима имамо у виду радове оних руских богослова који су се управо и бавили питањем улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века, а који ће бити предмет анализе у нашем раду.

[2] Поред наведене две, значајне податке смо пронашли и у следећим фасциклама: *Проглашење митрополије Руске Прав Цркв у САДу за Аутокефалну Цркву*; *Рус. Пр. Црква 1907-1932*; *Руска Прав. Црква од 1933-1934. г; Руска Прав. Црква од 1936-1937*; *Руска Прав. Црква од 1943-1945 г*; *I део Конгрес Православних Цркава у Москви 1948. г*; *Руска Црква од 1949 до 1958*; *Руска Црква 1969-1978*; *Цариградска патријаршија 1923-1926, 1927.*

љубазно уступила[3] др Наталија Јурјевна Сухова, професор Православног Светотихоновског универзитета у Москви.

Услед чињенице да смо пред себе поставили задатак да анализирамо руске ставове по питању улоге цариградског патријарашког трона у јурисдикционим питањима руске емиграције овога пута је изостала употреба архивске грађе из грчких архива. Ово, свакако, нипошто не значи да нам је била намера, нити да смо, пак, игнорисали ставове грчких јерараха и теолога који су (ставови) релевантни за нашу тему, а са којима смо се могли упознати на основу материјала са којима смо се сусретали у некима од горенаведених архива. Битно је истаћи да је у овом раду поред необјављене коришћена, такође, и релевантна објављена архивска[4] као и мемоарска[5] грађа.

---

[3] У питању су копије материјалâ које се налазе у следећим фондовима Архива: Фонд: *1936-1938гг – писма архиереев из Детройта*; Фонд: *А. В. Карташев*.

[4] Међу објављеном архивском грађом коју смо користили издвојили бисмо: *Деяния Русскаго всезагранічнаго Церковнаго Собора, сосотявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С.* (Срем. Карловци, 1922); *К делу о „Всезагранічном Высшем Русском Церковном Управлении“ (Следствие над архиеп. Анастасием, Александром и др.): Документы* (Константинополь, 1924); *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей* (Белград, 1939); *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый* (Москва, 1949); *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том вторый* (Москва, 1949); Губонин М. Е., *Акты Святейшего Тихона, патриарха московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943, Сборник в двух частях,* (Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994); Владимир Сорокин, *Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)*, сост. Владимир Сорокин (СПб: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2008); Т. В. Волокитина et al., *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944-1953 гг. Документы российских архивов в 2 т. Т. 1. 1944-1948*. (М: РОССПЭН, 2009); Т. В. Волокитина et al., *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т. 2*. (Москва: РОССПЭН, 2009); Кривова. Н. А., *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР, 1945-1953 гг., 1 том.* (Москва: РОССПЭН, Москва, 2009); Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Православие в Эстонии: исследования и документы в двух томах, Том второй: Документы*. (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010); Ю. Л. Сидяков, *История в письмах: из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера), том второй* (Тверь: Издательство „Булат“, 2015); *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой* (Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2018); П. Л. Гаврилюк, *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2019). Напоменули бисмо, такође, да су бројна документа официјелног карактера била објављена у званичним гласилима како Московске патријаршије (*Журнал Московской Патриархии*), тако и Заграничног синода (*Церковныя ведомости*, *Церковная жизнь*) и Руског егзархата у Паризу (*Церковный вестник западноевропейской епархии*). Деведесетих година прошлога века и почетком двехиљадитих у часопису Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије (*Церковь и время*) повремено је објављивана преписка коју су водиле кључне фигуре црквеног живота руске емиграције.

[5] На првом месту неопходно је истаћи мемоаре митрополита Евлогија Георгијевског као једне од кључних фигура како у контексту јурисдикционих спорова у руској емиграцији током прве половине прошлога века, тако и у свеукупном животу поменуте емиграције: Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни* (Москва, Московский рабочий издательский отдел всецерковного православного молодежного движения, 1994). Поред мемоара владике Евлогија, као значајна за нашу тему показала се и следећа мемоарска грађа: Митрополит Елевферий (Богоявленский), „Неделя в Патриархии (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву)“. У *Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии* (Москва: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995), 173-318; Протопресвитер

Веродостојна процена канонске утемељености ставова које су руски богослови заступали у спору о улози цариградског трона у јурисдикционим питањима руске емиграције неизоставно је подразумевала обраћање како тексту канонâ који су актуализовани у полемици, тако и обраћање тумачењима датих канона од стране истакнутих канонских коментатора, како оних из византијског периода (Јована Зонаре, Алексија Аристина, Теодора Валсамона и Матије Властара), тако и оних из познијег периода, попут зборника Пидалион, али и истакнутих српских коментатора канонског предања Цркве попут епископâ Никодима Милаша и Атанасија Јевтића.[6]

Ради, пак, веродостојног разумевања и објективне анализе ставова руских богослова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције сматрали смо да је неопходно обратити се не само оним радовима у којима ови богослови питању ауторитета Цариграда приступају кроз призму јурисдикционе проблематике у руској емиграцији, него и оним радовима у којима поменути богослови разматрају питање ауторитета Цариграда у Православној Цркви начелно гледано. У смислу наведеног обратили смо се радовима оних руских богослова чија се перцепција улоге Цариграда у јурсидикционим питањима руске емиграције показала као најрелевантнија у самим руским богословским круговима, али и шире, и то радовима: Антона Владимировича Карташова[7], Александра Шмемана[8], Јована Мајендорфа[9],

---

Василий Виноградов, „О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона“, *Церковно-исторический вестник* 1 (1998): 8-40; „Из воспоминаний владыки Василия (Родзянко)“. У В. И. Косик, *Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е гг. XX века)*, (Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000), 205-221; Епископ Митрофан (Зноско-Боровский), *Хроника одной жизни: Воспоминания, Проповеди* (Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2006); Архимандрит Киприан (Керн), *Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гавриле (Чепуре),* (Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012); Епископ Василий (Родзянко), *Моя судьба. Воспоминания*, (Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2016).

[6] Користили смо следећа издања канонских текстова са тумачењима: Епископ Никодим (Милаш), *Правила Православне Цркве с тумачењима: Књига I* (Нови Сад, 1895); Иером. Матфей Властарь, *Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержашихся в священных и божественных канонах*, перевод с греческого священника Николая Ильинского (Москва, 2006); Епископ Атанасије (Јевтић), *Свештени канони цркве* (Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Српско Сарајево: Митрополија добробосанска; Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска: Манастир Тврдош, 2005); *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями* (Москва: Сибирская благозвонница, 2011); *Правила святых Поместных Соборов с толкованиями* (Москва: Сибирская благозвонница, 2011); Преподобный Никодим Святогорец, *Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями в 4 томах. Том 2: Правила Вселенских соборов*, перевод с греческого (Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019). Сâм текст канонâ смо у раду наводили према: Епископ Атанасије (Јевтић), *Свештени канони цркве*.

[7] „Церковь и государство“, *ВРСХД* 6 (1931): 6-9; *На путях к Вселенскому Собору* (Paris: Ymca Press, 1932); „Церковь в её историческом исполнении“, *Путь* 47 (1935): 15-27; *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов* (Варшава: Синодальная типография, 1936); „Православие в его отношении к историческому процессу“, *ПМ* 6 (1948): 89-102; „1500-летняя годовщина IV вселенского собора“, *Исто* 9 (1953): 65-95; *Возсоздание Св. Руси* (Париж, 1956); „Жизненный путь Митрополита-Экзарха Владимира“, *ПМ* 5 (1957): 9-18; *Вселенские соборы* (Клин: Фонд „Христианская жизнь“, 2002).

[8] „Судьба византийской теократии“, *ПМ* 5 (1947) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман (Русский путь, Москва, 2011), 616-629); „Догматический союз – Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви“, *ПМ* Вып. VI (1948): 170-183, (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 603-615); „Церковь, эмиграция, национальность“, *ЦВЗРЭ* 10 (1948) (коришћено издање: *Прот. Александр*

Шмеман: Собрание статей: 1947-1983, 309-313); „Церковь и церковное устройство“ (Париж: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 314-336); „Спор о Церкви“, *ЦВЗРЭ* 2 (1950) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 337-345); „О *неопапизме*“, *ЦВЗРЭ* 5 (1950) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 346-353); „Вселенский Патриарх и Православная Церковь“, *ЦВЗРЭ* 1 (1951) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 364-373.); „*Unity*, *Division*, *Reunion* in the Light of Orthodox Ecclesiology – Adress given at the Annual Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius at Abingdon“, *Theologia KB* (1951): 243-254 (коришћен српски превод „*Јединство*, *подела* и *поновно уједињење* у светлу православне еклисиологије“ у: *Протопрезвитер Александар Шмеман: Наш живот у Христу, Христов живот у нама: изабране беседе, есеји, студије и одломци из Дневника 1973-1983*, превео и приредио Матеј Арсенијевић (Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2007), 232-244); „Эпилог“, *ЦВЗРЭ* 5 (1952) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 374-378); „Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке“, *Русско-Американский Православный Вестник* (июнь, июль и август 1953) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 449-456.); „О понятии первенства в православной экклезиологии“, *ВРСХД* 60 (1961), 62-63 (1961) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 391-412.); „Problems of Orthodoxy in America“, *SVSQ* 8, no. 2 (1964): 67-85 (коришћен руски превод „Проблемы православия в Америке“ у: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 468-526); „По поводу парижских церковных дел“, *ВРСХД* 1-2 (1966): 29-31; „Авторитет и свобода в Церкви“, *Исто* 3 (1967): 4-16. (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 436-446); „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии“, *ВРЗПЭ* 75-76 (1971) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 550-572); *Историјски пут Православља*, са руског превели Марија Марковић и Бранислав Марковић, (Подгорица, 1994); *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 1*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић, 2021); *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 2*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић, 2021); *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 3*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић 2021).

[9] „Константинополь и Москва“, *ЦВЗЕ* 16 (1949): 5-9; „Новая книга о св. патриархе Фотии“, *Исто*: 15-17; „La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine“, *Istina* 4 (1957): 463-482 (коришћен руски превод: „Первенство римской кафедры в каноническом предании“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе (Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018), 20-41); „Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy“ *SVTQ* 1 (1960): 2-22 (коришћен руски превод „Церковная организация в истории православия“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 237-245); „На путях к вселенскому собору“, *ВРСХД* 3-4 (1971): 138-141; „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law“, *GOTR* 1 (1972): 41-50 (коришћен руски превод „Современные проблемы православного канонического права“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 805-818); „The Catholicity of the Church: An Introduction“, *SVTQ* 1-2 (1973): 5-18 (коришћен руски превод „Кафоличность Церкви“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 771-786); „The Ecumenical Patriarchate, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History“, *GOTR* 24 (1979): 227-244 (коришћен руски превод „Вселенский патриархат вчера и сегодня“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 787-804); „Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism?“, *SVTQ* 3 (1980): 155-168 (коришћен српски превод „Црквени регионализам: структуре заједнице или покриће за сепаратизам“ у: Јован Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, превео Ивица Чаировић (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 234-253); „The Council of 381 and the Primacy of Constantinople“, *Les études Théologiques de Chambésy* 2 (1982): 399-413 (коришћен руски превод „Собор 381 г. и первенство Константинополя“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 91-109); „The Last Steps to Unity“, *Orthodox identity in India: Essays in honor of V. C. Samuel* (Bangalore, 1988): 105-117 (коришћен руски превод „Последние шаги к единству“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 839-848); „Orthodox Unity in America: New Beginnings“, *SVTQ* 1 (1991): 5-20; *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, превео са енглеског Јован Ђ. Олбина (Крагујевац: Каленић, 1997); *Православна Црква јуче и данас*, превео с француског јереј др Радомир Поповић (Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1998); „From Byzantium to the New World”. У: *The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America*, ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk, Crestwood, 1-20 (NY: SVS Press, 1990) (коришћен руски превод „От Византии к новому свету“ у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 819-838); „Рим и Константинополь“, *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 42-65; Православная Церковь в современном мире, *Исто*, 877-902.

Сергија Верховског[10], Георгија Грабеа[11] Михаила Пољског[12], Натанаила Љвова[13], Сергија Троицког[14] и Софронија Сахарова[15].

[10] „Итоги Епархиального Съезда и будущее нашей епархии“, *ЦВЗЕ* 5 (1947): 8-11; „Единая Церковь или раскол“, *ЦВЗРЭ* 20 (1949): 4-13; „The Highest Authority in the Church“, *SVSQ* 2-3 (1960): 76-88; „The Unity of the Orthodox Church in America“, *SVSQ* 1-2 (1961): 101-113; „Catholicity and the Structures of The Church“, *SVSQ* 1-2 (1973): 19-40.

[11] „Корни церковной смуты“, *ЦВ* 3-12, 13-24 (1929): 14-16, 9-11; *Единение или раздробление* (Белград, 1932); „Два принципа в юрисдикции“, *ЦЖ* 5-6 (1950): 31-36; *Правда о Русской Церкви на родине и за Рубежем: по поводу книги С. В. Троицкого „О неправде Карловацкого раскола“* (N.Y: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1961).

[12] *Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и заграницей* (Jordanville: Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948); *Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции* (New York: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1952).

[13] „О судбах Русской Церкви заграницей“, *Православная Русь* 15-16, 17, 18, 19 (1949): 8-10, 7-8, 7-9, 3-6; „Поместный принцип и единство Церкви“, *ЦЖ* 5-6 (1950): 17-30.

[14] „Зонара,“ *Православная богословская энциклопедия Том V* (Петроград, 1904), 758-761; „Русская Церковь и восточные Церкви,” *Церковный вестник* 5 (1908): 129-133 (коришћено издање: *Професcор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин (Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИБ), 5-10.); „Церковная жизнь на Востоке. Представители англиканской церкви у вселенскаго патриарха и вопрос о церковной юрисдикции над православными разсеяния. 17-я скупщина монашествующаго духовенства Сербии,“ *ЦВ* 43 (1909): 2040-2046; „О юрисдикции Вселенскаго Патриарха вне границ автокефальных церквей,“ *Русская мысль* 6-8 (1923): 354-362 (коришћено издање: *Професcор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 139-149); „Юрисдикция Цариградскаго Патриарха в области диаспоры,“ *ЦВ* 11-12, 17-18 (1923): 7, 8-12; „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника,“ *Хришћански живот* 7-8 (1923): 355-364; „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины,“ *ЦВ* 17-18 (1922): 12-17 (коришћено издање: *Професcор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 124-138); „*Дымное надмение мира* и Церковь,“ *ЦВ* 15-16, 17-18, 21-22, 23-24 (1924): 16-17, 8-9, 6-9, 8-10 (коришћено издање: *Професcор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 150-167.) „Должность эгзарха в Православной Церкви, “ *ЦВЗЕ* 10, 11 (1931): 12-13, 5-6; *Размежевание или раскол* (Paris: Ymca Press, 1932); *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* (Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, 1932); „Суштина и фактори автокефалије,“ *Архив за правне и друштвене науке* 3 (1933): 186-200; „Државна власт и црквена автокефалија,“ *Исто* 6 (1933): 472-486; „К вопросу о правах Константинопольского патриарха,“ *ГЛПЕ* 4-5 (1934): 35-39; „Папистичке тежње код Грка,“ *Гласник Српске Патријаршије* 5-6 (1936): 91-95 (коришћено издање: *Сергије Викторович Троијцки: Изабране студије из црквеног права,* приредио протојерej-ставрофор др Радомир Поповић, (Београд, 2008), 187-198); „Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры,“ *ЦЖ* 10-11 (1936): 168-177; „Цариградска Црква као фактор аутокефалије,“ *Архив за правне и друштвене науке 1* (1937): 20-47; „О Сабору Руске Православне Цркве,“ *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве* 10-12 (1944): 94-95; „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на *диаспору*,“ *ЖМП* 11 (1947): 34-45; „Где и в чем главная опасность,“ *Исто* 12 (1947): 31-42; „Идеология Карловацкого раскола,“ *Исто* 2 (1948): 43-50; „О церковной автокефалии,“ *Исто* 7 (1948): 33-54; „По поводу неудачной защиты ложной теории,“ *Исто* 12 (1949): 29-54; „Будем вместе бороться с опасностью,“ *Исто* 2 (1950) 36-51; „Как привести к концу возникший спор,“ *Исто* 3 (1950): 45-57; „Экклезиология парижского раскола,“ *ВРЗПЭ* 7-8 (1951) 10-33; „Теократия или цезаропапизм,“ *Исто* 16 (1953): 176-206; „Неудачная защита неправды,“ *Исто* 20 (1954): 138-145; „Каноны и восточный папизм,“ *Исто* 22 (1955): 120-131; „Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона,“ *Исто* 23 (1955) 193-213; „О единстве Церкви,“ *Исто* 26 (1957): 101-110; „Апостол славянства Св. Мефодий как канонист,“ *ЖМП* 3 (1958): 38-51; „Из истории спора Старого Рима с Новым,“ *ВРЗПЭ* 29 (1959): 11-17; „Халкидонский собор и восточный папизм,“ *Исто* 32 (1959): 255-268; *Спор Старог Рима с Новим на странама Словенске крмчије* (Београд: Српска академија наука, 1960); *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей“*, (Paris: Editions de L' Exarchat Patriarcal Russe, 1960); „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора,“ *ЖМП* 2 (1961): 57-65; „Кто включил папистическую схолию в Православную Кормчую?,“ *Богословские труды* сб. 2 (1961): 5-51.

[15] „Единство Церкви по образу единства Святой Троицы: Православная Триадология как основа Православной экклезиологии“, *ВРЗПЭ* 2-3 (1950): 8-33.

3. Ток истраживања до данас

У погледу истраживања значајних за нашу тему неопходно је констатовати да је највећи број релевантних радова настао на руском језику. Ови радови би могли да буду подељени на оне историографског карактера, у којима се пружа историјска слика сложене динамике односâ Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве у првој половини XX века, и радове богословског карактера, односно оне радове у којима се анализирају ставови руских богослова у контексту ауторитета Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције.

С' обзиром на чињеницу да радови историографског карактера настају већ у периоду између два светска рата, дакле у жару јурисдикционих спорова у руској емиграцији, при чему су аутори оваквих радова неретко били управо кључни носиоци поменуте полемике, датим радовима[16] је, без обзира на њихову несумњиву информативну вредност, неопходно приступити са дозом опреза. Осенчени јурисдикционом припадношћу аутора били су и радови настали у деценијама након Другог светског рата.[17]

Деведесетих година прошлога века у Русији се појављују значајне монографије које се баве питањем црквеног живота руске емиграције[18] Интересовање за руску емиграцију, између осталог и у контексту њених односа са Цариградом, у текућем XXI веку је додатно појачано. У том смислу неопходно је нагласити да свако проучавање наведене тематике које претендује на озбиљност немогуће је без коришћења

[16] Овде имамо у виду првенствено реферате Грофа Јурија Грабеа (потоњег протојереја, а затим и епископа Григорија) посвећене питању односа Руске заграничне Цркве са помесним Православним Црквама као и питању преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариграда, који је Грабе прочитао на Другом Свезаграничном Сабору, одржаном 1938. године (*Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, 403-423; 557-583). Занимљиво је, такође, напоменути да рад Сергија Викторовича Троицког под називом „История самочинной Карловацкой организации“ (*Церковно-исторический вестник* 8 (2001): 18-68), објављен три деценије након смрти аутора, заправо представља прераду реферата Троицког написаног на српском језику под називом „Историјат распре Руске Цркве у иностранству“, који је, најпре, сачињен 18. јуна 1934. године, а потом накнадно допуњаван од стране Троицког и чува се у Архиву Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве (Видети: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска заграничка црква – историја*).

[17] А. Буевский, „Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь,“ *ЖМП* 3 (1953): 28-36; Исти, „Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь,“ *Исто* 4 (1953): 33-38; Н. Тальберг, *К сороколетию пагубнаго евлогианскаго раскола* (N.Y: Holy Trinity Monsatery, Jordanville, 1966); А. Казем-Бек, „Прошлое и настоящее парижского раскола,“ *ЖМП* 4 (1969): 10-23.

[18] Конкретно овом питању посвећена је монографија оца Георгија Митрофанова: Священник Георгий Митрофанов, *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: Издательство «Ноах», 1995). О истом питању током наведених година писао је и професор Московске духовне академије отац Владислав Ципин, који је у датом контексту сагледао и однос руске емиграције са Цариградом: Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Церкви: 1917-1997* (Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997), 553-613. Из наведеног периода вреди поменути и монографију професора Димитрија Поспеловског: Д. В. Поспеловский, *Русская Православная Церковь в XX веке* (Москва: Издательство „Республика“, 1995) али и следеће радове истог аутора: „Из истории русского церковного зарубежья,“ *ЦиВ* 1 (1991): 19-64; „От патриарха Тихона к митрополиту (патриарху) Сергию: преемственость или предательство,“ *ЦиВ* 3 (1992): 43-60.

монографија Андреја Кострјукова посвећених историји Руске заграничне Цркве[19], а насталих након вишегодишњих посвећених архивских истраживања. У поменутим, рекли бисмо, капиталним делима овај професор Православног Светотихоновског универзитета у Москви даје и преглед историје односа најзначајнијих заграничних руских црквених центара са Цариградом, док на крају истих (дела) доноси интегрални текст значајних архивских докумената од који су неки објављени по први пут. Озбиљност научног приступа Кострјукова огледа се и у чињеници да он и о најделикатнијим темама из историје односâ Цариградске патријаршије и Руске Цркве настоји да говори у мирном академском тону. Заједно са својим колегом са поменутог Универзитета, протојерејем Александром Мазирином, Кострјуков је 2017. године објавио, за нашу тему незаобилазну, књигу под називом *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*[20]. И док је Кострјуков у другом делу дате књиге, у свом препознатљивом маниру, изложио историју односâ Цариградске патријаршије са заграничним руским црквеним структурама, њен први део, који је написао отац Александар, написан је у изразито оштрој форми на рачун црквене политике Фанара[21], мада је и овај део, такође, поткрепљен архивском документима.

Неколико година пре публикације горенаведене коауторске књиге Мазирина и Кострјукова драгоцену монографију посвећену теми историје односа Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве у првој половини XX века, насталу, такође, на бази темељних архивских истраживања, објавио је Михаил Шкаровски,[22] професор Санкт-Петербуршке духовне академије и главни архивар Централног државног архива Санкт-Петербурга. Наведена монографија је уз минималне допуне, али под другачијим насловом, била поново опубликована 2019. године.[23]

Поред најзначајнијих монографија које смо истакли, на руском језику је у последњих двадесетак година опубликован низ драгоцених монографија и радова који се баве различитим сегментима из историје односа Цариграда и Руске Цркве у XX и XXI веку.[24]

---

[19] *Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2007); *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2012); *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2015); *Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) 1964-1985 гг.* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2021).

[20] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2017).

[21] Већ сам наслов првог дела дате књиге је веома индикативан, јер гласи: „Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви".

[22] М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века* (Москва: „Индрик", 2014).

[23] Исти, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.)* (Москва: Издательский дом „Познание", 2019).

[24] Наводимо неке од њих које смо користили: О. Ю. Васильева, *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг.* (Москва: Российская академия наук Институт российской истории, 2001); Г. Н. Скобей, „Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви," *ЦиВ* 2 (19) (2002) 54-199; Д. А. Агеев, „Экзархат православных русских приходов в Западной Европе. Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью," *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2005-2006): 5-53; В. В. Бурега, „Взаимоотношения митрополита Евлогия (Георгиевского) с Константинопольским патриархатом в первой половине 1920-х годов: к постановке проблемы," *Исто*: 67-77; Иеромонах Савва (Тутунов),

Сложеност проблематике горепоменутих односа заокупљала је у протекле две деценије и пажњу неруских истраживања. Међу српским научницима вреди поменути радове професорâ Мирослава Јовановића[25] и Владислава Пузовића[26], као и др Радована Пилиповића[27]. Значајну монографију на енглеском језику дала је бугарска научница др Данијела Калканџијева.[28] Радови поменутих научника драгоцени су због тога што у погледу питања која су оптерећивала односе Цариграда и Руске Цркве у периоду између два светска рата представљају својеврсни поглед са стране.

У погледу, пак, истраживања релевантних за анализу ставова руских богослова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције на првом месту бисмо истакли монографију протојереја Вадима Суворова под називом *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке*[29] у којој је аутор дао за сада најпотпунију руску, али не и само руску, слику ставова руских богослова о питању првенства у Цркви, те у том смислу није заобишао ни

„Церковно-правовые основания существования „парижской митрополии“ в 1921-1946 годах,“ *Исто*: 104-113; Исти, „Путь митрополита Евлогия в последние два года жизни,“ *ЦиВ* 1 (38) (2007): 136-143; О. Ю. Васильева et al., *Русская Православная Церковь, XX век* (Москва: Сретеньский монастырь, 2008); Денис Алексеев, *Проблемы православного единства: история и современность* (Москва: ИД „К единству!“, 2010); Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700-2005)* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2010); С. В. Болотов, *Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы* (Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2011); А. В. Псарев, „Развитие мировоззрения Русской Зарубежной Церкви в отношении Поместных Церквей и инославия,“ *Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей* (Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012), 180-205; Павел Ермилов, „Дискуссии конца XIX – первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора,“ *Государство, религия, церковь в России и за рубежем* 1 (34) (2016): 308-332, Исти, „Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики „Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“,“ *ВПСТГУ I* 2 (64) (2016): 145-158; Митрополит Волоколамский Иларион Алфеев, *Церковь в истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней*, издание второе (Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017); В. В. Симонов, *Общая история Церкви, Том II, От Реформации к веку секулярной глобализации XVI – начало XXI века, Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX – начало XXI века* (Москва: Наука, 2017); М. В. Шкаровский et al, *История Русской Православной Церкви. Том 3. XX – начало XXI века* (Москва: Издательский дом «Познание», 2022).

[25] „“Sveštenik i društvo – eto parole”: Ruska pravoslavna zagranična crkva na Balkanu 1920-1940,“ *Токови историје* 3-4 (2005): 67-100; „Руска православна загранична црква у Југославији током двадесетих и тридесетих година 20. века,“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 3*, приредио Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2008): 160-178.

[26] „Посредовање српског патријарха Варнаве (Росића) у канонском спору између Московске патријаршије и Архијерејског синода Руске заграничне Цркве,“ *Српска теологија данас, књ. 2: Зборник радова Другог годишњег симпосиона (ПБФ Београд, 28-29. мај 2010)*, уред. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2011), 455-463; „Покровительство Сербской Православной Церкви над Русской Православной Церковью Заграницей (1920-1940),“ У *Русский некрополь в Белграде – символ исторической дружбы*, ред. М. Радоевич, М. Кович (Белград, 2014), 117-127; „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у „Заграничној Русији“,“ У *Србија и Русија 1814-1914-2014, Зборник радова Међународног научног скупа (13-14. октобар 2014)*, ур. М. Војводић (Београд: Српска академија наука и уметности (САНУ), 2016), 209-230. У наведеном контексту неизоставно је, свакако, поменути и Пузовићеву докторску дисертацију: „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије,” (необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2012).

[27] *Српска Православна Црква и руска емиграција (1920-1940)* (Бањалука-Београд, 2018).

[28] Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917-1948: From decline to resurrection* (London and New York: Routledge, 2015).

[29] Протоиерей Вадим Суворов, *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке* (Москва: Познание, 2020).

већину теолога на које смо превасходно били фокусирани ми у нашем раду. Скоро пола века раније ставовима истакнутих руских богослова о ауторитету Цариграда у Православној Цркви је већ део своје дисертације посветио и јерарх цариградске патријаршије, митрополит сардски Максим[30], сагледавајући ово питање у складу са званичним ставом сопствене Патријаршије. Ово, притом, није једини значајан рад у којем је евидентна процариградски оријентисана перцепција руских богословских ставова на тему првенства у Цркви.[31]

У контексту анализе руских богословских ставова по питању ауторитета Цариградског патријарашког трона у јурисдикционим споровима у руском расејању незаобилазни су и радови које је дао професор Владислав Пузовић,[32] а који представљају солидан темељ за даља истраживања.

[30] Metropolitan of Sardes Maximos, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: a study in the history and canons of the Church* (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976).

[31] У наведеном смислу упутно је поменути следеће радове: Иеромонах Иов Геча, „Размышления А. В. Карташева о роли Константинопольского Патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов," *Богословская конференция Русской Православной Церкви, Православное учение о Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003, Материалы* (Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2004), 129-146; 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): 135-190.

[32] „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе," *ВПСТГУ 1* 5 (55) (2014): 26-44; „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком," *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 14*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2013): 128-140; „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији," *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 16*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2014): 142-150; „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века," *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 19*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2015): 47-61.

I РУСКА ЕМИГРАЦИЈА У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА: ОРГАНИЗАЦИЈА ЦРКВЕНОГ ЖИВОТА, РАСКОЛИ И ПОКУШАЈИ ЊИХОВОГ ПРЕВАЗИЛАЖЕЊА, ОДНОСИ СА ЦАРИГРАДОМ.

1. Организација црквеног живота руске емиграције у првим емигрантским годинама

1.1. Формирање Привремене више црквене управе на југоистоку Русије током Руског грађанског рата и јурисдикциони оквири њене делатности

Темеље организације црквеног живота руске емиграције почетком двадесетих година прошлога века не треба тражити у емиграцији (ма колико то парадоксално могло да се учини), него у самој Русији, тачније у оснивању и делатности Привремене више црквене управе на југоистоку Русије (*Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России*) ,[33] до чијег формирања долази у јеку Руског грађанског рата (1918-1922), на Сабору у Ставропољу Кавкаском, одржаном у периоду од 19. до 24. маја 1919. године.[34] Формирање наведене црквене структуре било је главни задатак поменутог Сабора[35], а циљ исте огледао се у организацији црквене управе на просторима који у датом тренутку нису били захваћени од стране бољшевикâ, али са којих је, услед ратних околности, била онемогућена комуникација са предстојатељем тек обновљене Руске патријаршије.

Будући одржан осам месеци након завршетка трећег заседања Помесног Сабора Православне Руске Цркве (1917-1918), на којем је и дошло до обнове Руске патријаршије[36] и чији је рад услед „револуционарних збивања“ прекинут, Сабор у Ставропољу Кавкаском је „од стране својих учесника, организатора и јавности схватан као наследник незавршеног московског сабора“.[37] Учесници истога[38] су на заседању од

---

[33] Овакав став доследно заступа Андреј Кострјуков, један од најеминентнијих савремених проучавалаца руске емиграције. Видети: А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2007) 39; Исти: „Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти,“ *ВПСТГУ II* 3 (28) (2008): 59; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2017), 250.

[34] Акта овог Сабора видети у: *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой* (Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2018).

[35] Истога дана када је Сабор завршен његов председник, архиепископ Митрофан, у своме обраћању покровитељу Сабора, генералу Деникину, на првом месту саопштава следеће: „За кратко време Сабор је успео да успешно реши свој главни задатак – стварање Привремене више црквене управе.“ (*Исто*, 241.) У обраћању Сабора Кентерберијском архиепископу упућеном дан раније стоји: „Уз помоћ Божју Велики део југа Русије је снагом оружја ослобођен, и Помесни Сабор је сазван, како би изабрао Привремену вишу црквену управу на добробит ослобођених области.“ *Исто,* 162.

[36] Након упокојења патријарха Адријана (1700) Петар Велики није дозволио избор новог руског патријарха. По наредби истога цара 1721. године издат је чувени *Духовни регуламент* којим је Патријаршија у Русији била и званично укинута, а уместо ње основан Свјатејши правитељствујушчи синод. Новоосновано највише тело Руске Цркве било је организовано по угледу на протестантске конзисторије у Немачкој, а рад истога одвијао се под строгом контролом царске власти. Синодални период у историји Руске Цркве трајаће безмало пуна два века и биће окончан обновом патријаршије на горепоменутом Сабору. Детаљније видети: Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700-2005)* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2010), 9-344.

[37] Ю. А. Бирюкова, „Юго-восточный Русский Церковный Собор 1919 г.“ У *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой* (Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2018), 3.

[38] Учеснике Сабора су, како Бирјукова констатује, чинили: „епархијски и викарни архијереји, свештенство и мирјани шест највећих епархија југа Русије,“ затим, „чланови Сверуског Помесног

22. маја усвојили „Уредбу о Привременој вишој црквеној управи на југоистоку Русије“ („Положение о Временном высшем церковном управлении на Юго-Востоке России“) у четрнаест тачака[39], на основу које су намеравали да организују црквени живот у своме делокругу.

Прва тачка наведеног документа је гласила: „Виша црквена власт на југоистоку Русије се до успостављања редовних веза са Св. патријархом, Светим синодом и Вишим црквеним саветом концентрише у Вишој црквеној управи, која се назива „Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије“, и установљена је од стране Југоисточног Руског Црквеног Сабора.“

Према другој тачки поменуте Уредбе новонасталу структуру чине три епископа од којих је један њен председник, затим два презвитера и два мирјанина.[40]

Шеста тачка је посебно занимљива јер је предвиђала „ширење пуномоћjâ Привремене више црквене управе на југоистоку Русије на остале области ове земље у зависности од њиховог ослобођења од стране Оружаних снага југа Русије“. У том смислу, већ у седмој тачки Уредбе читамо да у наведене области „могу ући и епархије Украјинске Цркве, чија аутономија је призната од стране Сверуског Светог Сабора, под условом да Украјинској Цркви буду враћена она права која је добила од стране Сверуског Помесног Сабора, чим ратне околности престану да спречавају овако нешто.“ У напомени уз наведену тачку, такође, читамо следеће: „У случају ослобођења од непријатеља територије која није у могућности да успоставља везу са својом епархијском влашћу, Привремена виша црквена управа ову територију поверава на старање суседној епархијској власти.“

У осмој тачки истакнуто је да Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије „решава сва она питања, која спадају у надлежност више управе Православне Руске Цркве“. Мада осма тачка није довољно прецизно формулисана, из напомене која се на њу односи као и на основу смисла текста целокупне Уредбе дâ се закључити да поменута тачка има у виду компетенције Привремене више црквене управе на југоистоку Русије само на просторима где поменута структура заправо и делује, односно на територијама под контролом генерала Деникина.

Девета тачка Уредбе предвиђала је да она питања која спадају у компетенције Светог Синода Руске Цркве у случају Привремене више црквене управе на југоистоку Русије решавају „само епископи који су њени чланови, без учешћа презвитерâ и мирјана“.

Према десетој тачки „у оним ситуацијама када председник Привремене више црквене управе увиди да донесена одлука не одговара користи и добру Цркве, он има право протеста, и у таквој ситуацији ствар се одлаже да о њој одлучи Свјатјејши патријарх или Помесни Сабор“. Овакво право својеврсног „вета“ председника

Сабора, који су се нашли на овој (југа Русије – прим. аут.) територији,“ као и „представници војног свештенства под командом Добровољачке армије...“ (*Исто*). Документ са комплетним списком чланова овог Сабора видети у: *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой*, 125-127.

[39] *Исто*, 138-141.

[40] У први састав чланова Привремене више црквене управе на Југоистоку Русије ушла су: три архијереја, два протојереја и један мирјанин; и то: архиепископ донски и новочеркаски Митрофан у својству председника ове новоосноване структуре; архиепископ таврички и симферопољски Димитрије, епископ ростовски и таганрогски Арсеније; протојерej Г. И. Шавељски; „професор протојерej“, А. П. Рождественски; П. В. Верховски, редовни професор Донског универзитета. *Исто*, 142.

Привремене више црквене управе је према „Кратком прегледу аката Југоисточног Руског Црквеног Сабора у Ставропољу“ („Краткий обзор деяний Юго-Восточного Русского Церковного Собора в Ставрополе“)[41] од 19-24. маја 1919. било на седници од 21. маја (дакле дан уочи коначног усвајања саме Уредбе) предмет „дугих расправа“, али је на крају ипак усвојено већином гласова. Занимљиво је, притом, да се у тексту поменутог Прегледа по питању наведеног спорног права не наводи десета, него једанаеста тачка уредбе.

Поред 11. и 12. тачке Уредбе у којима је разматрана процедура суђења епископима, истакли бисмо као занимљиву и 13. тачку која каже: „Место боравка Привремене више црквене управе на југоистоку Русије одређује она сама у договору са врховним командантом свих оружаних снага на југу Русије“. Овде је упутно нагласити да је у зависности од пресељавања Привремене више црквене управе на југоистоку Русије иста мењала и свој назив, попут: „Привремена виша црквена управа на југу Русије“ или „Кримска привремена виша црквена управа“.[42]

Сама „Уредба о Привременој вишој црквеној управи на југоистоку Русије“ представљала је својеврсну платформу делатности истоимене новонастале црквене структуре – Привремене више црквене управе на југоистоку Русије – чији су настанак, као што смо већ рекли, диктирале трагичне околности у Русији, захваћеној грађанским ратом. И поред тога што је сам назив поменуте структуре имплицирао њен „привремени карактер“, потребно је имати у виду да је иста „у пракси била потпуно самостална у односу на патријаршијску власт у Москви“.[43] Њена самосталност огледала се у конкретним корацима које је предузимала у областима у којима је деловала, и то у: 1) подели постојећих и формирању нових епархија; 2) суђењу епископима; 3) хиротонијама и постављањима нових епископа.[44]

23. маја 1919. године, дакле дан уочи свога завршетка, Сабор у Ставропољу Кавкаском се обратио Црвеној армији у форми посланице[45] која је између осталог садржала следеће речи: „Дуготрпељив је Господ, али је страшан Његов гнев. Земаљска одмазда је већ близу. Победоносни пукови Добровољачке армије, који уједињују готово читав југ, Сибирска армија адмирала Колчака, која се приближила Волги, армија генерала Јуденича, која ослобађа Петроград, западни пукови Словенâ, који се приближавају Кијеву, (сви они заједно – прим. аут.) су већ стегли Црвену армију у гвоздени обруч. Близу је час када ће руски пукови, који имају благослов Православне Цркве, снагом оружја, са крстом и светим симболима ући у Московски Кремљ. Настаће час обрачунавања. И ваше вође ће вас још једном изневерити. Они ће пронаћи начин да се са напљачканим милионима сакрију, а вас ће оставити за обрачунавање.“

Тријумфалистички тон, заснован на уверењу у скору победу над црвеном армијом, који су чланови ставропољског Сабора изразили у горенаведеном обраћању црвеноармејцима, убрзо ће демантовати потоњи ток дешавањâ. Реалност ће се показати потпуно супротном од очекиване. Пораз армије Генерала Врангела довешће до новог великог таласа емиграције Русâ који су се током грађанског рата нашли на страни

[41] *Исто,* 170-174.
[42] А. А. Кострюков, „Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти,“ 53.
[43] Владислав Пузовић, „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије,” (необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2012), 30.
[44] *Исто*.
[45] *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой*, 163-164.

„белих“, а њихову судбину ће поделити и сâма црквена структура настала на Сабору у Ставропољу Кавкаском.

1.2. Избеглиштво Привремене више црквене управе у Цариград и регулисање њеног јурисдикционог статуса у овом граду

Због свог географског положаја Турска је постала „главна земља првобитног уточишта руских емиграната“.[46] Управо у овој земљи, у Цариграду, своје уточиште ће у новембру 1920. године, након поменутог слома Врангелове армије, потражити и Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије. Нашавши се ван матичне државе, на канонској територији друге помесне Цркве, поменута руска црквена структура била је силом прилика суочена са питањем неопходне потребе организације црквеног живота руских избеглица. Овде је важно напоменути да је неколико месеци раније, док се још налазила на Криму, Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије својом одлуком од 14. августа 1920. године обавестила Цариградску патријаршију о своме ставу према којем се „на основу канонских одредаба све руске православне избеглице, које су се привремено населиле у Цариграду и његовој околини, као и у Грчкој и широм Балкана, налазе под јурисдикцијом помесних аутокефалних Православних Цркава“.[47] Касније ће, у духу наведене одлуке, најауторитативнији руски јерарх у избеглиштву, митрополит Антоније Храповицки, питању организације црквеног живота руских избеглица најпре, такође, приступити са позиција канонске акривије, инсистирајући на томе да „свака делатност руске Више црквене управе за границом треба да буде завршена“ те да „сву духовну бригу о православним Русима треба да на себе преузме пре свега Константинопољска Црква и помесне Православне Цркве у чијим пределима се буду нашли православни Руси“.[48] Међутим, након што се упознао са „стварним стањем руске емиграције“, као и Врангеловом намером да „по сваку цену сачува војну организацију ради обнављања борбе са бољшевицима“, Антоније је променио мишљење у корист „очувања руске црквене организације, са одобрењем и благословом оних помесних Цркава, у чијим пределима се налазила руска емиграција, у конкретном случају (случају Привремене више црквене управе на југоистоку Русије – прим. аут.) са сагласношћу Константинопољске Патријаршије“.[49]

У погледу формирања става владике Антонија по питању уређења црквеног живота избеглих Русâ важно је навести детаљ који у својим мемоарима помиње митрополит Евлогије Георгијевски, а према којем је Евлогије Антонију, који се

[46] Наведена констатација припада Шкаровском, који у том смислу додаје: „Као резултат пет масовних евакуација: Из Одесе у априлу 1919. године и током јануара и фебруара 1920. године, из Новоросијска у марту 1920. године, са Кримског полуострва у новембру 1920. године и из Батуме у пролеће 1921. године (после пада мењшевичког режима у Грузији) у зони црноморских мореуза формирао се највећи гранични рејон концентрације руских емиграната. Почетком 20-их година XX века само у Константинопољу и околини било је сконцентрисано око 200 хиљада избеглица из Русије, а на читавој турској територији која је била окупирана од стране Антанте, укључујући полуострво Галипоље, као и обалу и острва Мраморног мора било их је према прорачуну неких историчара до 250 хиљада.“ М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века* (Москва: „Индрик“, 2014), 182-183.

[47] Владислав Пузовић, *Исто*, 38.

[48] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов* (Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006), 78.

[49] *Исто*, 78-79.

налазио у Цариграду, поручио: „Много је оваца остало без пастирâ... Потребно је да Руска Црква за границом добије руководиоце. Не мислите, међутим, да себе кандидујем...“[50] Евлогије, штавише, тврди да је управо он сугерисао Антонију идеју о „неопходности организације заграничне Руске Цркве, одвојене од Русије“.[51] Овај детаљ постаје утолико занимљивији уколико се узме у обзир чињеница да ће управо ова два руска архијереја, Антоније и Евлогије, постати две кључне фигуре у животу руске емиграције, које ће се и поред првобитно блиских односа касније наћи на челу двеју најзначајнијих, али нажалост и међусобно сукобљених, руских заграничних црквених структура.

Нашавши се у избеглиштву Привремена виша црквена управа на југоистоку Русије је званичну одлуку о наставку своје делатности, и поред поменутог почетног отпора свога председника, митрополита Антонија, донела на свом првом заграничном заседању на пароброду Велики кнез Александар Михајлович, већ 19. новембра 1920. године, дакле истога дана по своме приспећу у Цариградску луку[52]. „Чврст канонски темељ“ овакве одлуке потражен је у 39. канону Трулског Сабора.[53] Мотив поменуте одлуке чланови ове црквене структуре су нашли у „огромном броју (руских – прим. аут.) избеглица у различитим државама и деловима света, које немају контакт са Совјетском Русијом и не могу да успоставе везу са Вишом црквеном управом која је при Свјатјејшем патријарху (Тихону – прим. аут.)“, као и у „неопходности старања о руској армији, која је напустила Крим“[54].

Поред одлуке о „продужетку пуномоћjâ члановима Више црквене управе“, руски архијереји су на свом првом заграничном заседању донели још читав низ одлука које су се директно тицале ове главне одлуке. У том смислу посебно је важно нагласити њихову одлуку о избору Цариграда за седиште сада већ заграничне руске црквене структуре, као и одлуку према којој је ова структура требала да успостави везу са Цариградском патријаршијом у циљу „разјашњавања међусобних канонских односа“. Од посебног је значаја, такође, и одлука да о предузетим корацима буде обавештен патријарх Тихон, као и „сви центри о којима се брине Руска црквена управа у Константинопољу“. Веома је важно поменути и одлуку руских архијереја према којој су исти требали да се обрате генералу Врангелу како би и он у интересу „организације (руске – прим. аут.) Управе у Константинопољу“ са своје стране посредовао код мјестобљуститеља цариградског патријарашког трона, митрополита бруског Доротеја.[55]

---

[50] Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни* (Москва: Московский рабочий издательский отдел всецерковного православного молодежного движения, 1994), 339. У даљем тексту ћемо наводити: *Путь моей жизни.*

[51] *Исто*, 339.

[52] Биограф митрополита Антонија у погледу наведеног датума каже: „Овога дана под вођством врховног команданта Руске армије генерала Петра Николајевича Врангела у Цариград је стигло и концентрисало се у Босфору 125 бродова руске и иностране флоте препуне Русâ, чији је број износио око 150 000 људи. Овде су били наши архипастири на челу са владиком Антонијем, била је руска војска, много руских научника, књижевника, око 27 000 жена и деце. Овде је била душа старе Русије која није желела да се потчини крвавом бољшевизму.“ *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 78.

[53] *Исто,* 79.

[54] „Протокол перваго заседания Высшаго Церковнаго Управления на юге России, состоявшегося в Константинополе 6/ 19 1920 г.“ У: Григорий Граббе, *К истории русских церковных разделений заграницей: Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского „The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917-1982“* (Джорданвиль: Свято-Троицкий монастырь, 1992), 60.

[55] *Исто*, 60-61.

Већ 20. новембра, свега дан након приспећа чланова Више црквене управе на југоистоку Русије у Цариград и њиховог првог заседања у овом граду, патријарх Тихон је издао знамениту *Одлуку (N 362)*, која[56] је, својом другом тачком предвиђала да суседне епархије, које су у условима грађанског рата из било ког разлога онемогућене да контактирају са московским црквеним центром („Вишом црквеном управом на челу са Свјатјејшим патријархом"), формирају „привремене више црквене владе, или митрополитске округе". И мада су се чланови Привремене више црквене управе са овом патријарховом одлуком упознали тек почетком 1922. године[57], ista ће за њих постати „кључни документ" црквеноправног карактера, на основу којег су образлагали делатност своје црквене структуре.[58]

И док су из разумљивих разлога извесно време били, дакле, ускраћени у погледу било каквог контакта са Москвом, избегли чланови Више црквене управе југа Русије су, као што је већ казано, од првога дана увидели потребу обраћања Цариградској патријаршији, будући свесни да се налазе на њеној канонској територији. Они су се питањем односа са Цариградском патријаршијом поново бавили на свом другом и трећем заседању (од 22. и 29. новембра), а након обраћања митрополитâ Антонија и Евлогија мјестобљуститељу цариградског патријарашког трона, митрополиту Доротеју, последњи је у том смислу 2. децембра 1920. године на име митрополита Антонија издао *Грамату (N 9084)*[59]. Овај документ[60] налагао је да митрополит Антоније и још четворица руских архијереја[61] формирају „привремену црквену комисију под вишом управом Васељенске патријаршије", чији би задатак био „надзор и руковођење општецрквеним животом руских колонија у границама православних земаља, као и (животом – прим. аут.) руских војника и избеглица који нису помешани са осталим православнима..." У документу се, међутим, истиче да у случају бракоразводних спорова руске избеглице на територији Цариградске патријаршије треба да се обрате „законитом црквеном суду архиепископије Константинопољске", односно законитим судовима „оних православних земаља где (руске – прим. аут.) избеглице бораве".

У пракси се показало да је *Грамата (N 9084)* различито тумачена од стране Цариградске патријаршије и руске емигрантске црквене структуре. Тако док у самом

---

[56] „Постановление Святейшаго Патриарха, Священнаго Синода и Высшаго Церковнаго Совета Православной Российской Церкви." У: Григорий Граббе, *Исто,* 57-59.

[57] Протојерej Николај Артјомов допушта могућност да су загранични епископи *Одлуку (N 362)* могли да добију са разних страна истовремено. У том смислу он скреће пажњу на протокол Више руске црквене управе заграницом – Руског заграничног Синода од 11. (24) јануара 1922. године, према којем им је копија поменутог документа патријарха Тихона послата од стране архиепископа Инокентија Фигуровског, старешине Руске духовне мисије у Кини. Прот. Н. Артёмов, „Постановление N 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение," *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции* (Мюнхен, 2002), 145.

[58] Мирослав Јовановић, „Руска православна загранична црква у Југославији током двадесетих и тридесетих година 20. века," У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 3*, приредио Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2008): 163; М. В. Шкаровский, *Исто*, 191.

[59] А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции*, 47.

[60] Текст видети у: ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 250, Л. 9-10; *К делу о „Всезаграничном Высшем Русском Церковном Управлении" (Следствие над архиеп. Анастасием, Александром и др.): Документы* (Константинополь, 1924), 5-7.

[61] Поименично се у документу помињу: митрополит херсонски Платон; архиепископи – кишињевски Анастасије и полтавски Теофан; епископ севастопољки Венијамин.

документу нема ни помена о било каквој јурисдикционој самосталности новосноване „привремене црквене комисије“, јер је Цариградска патријаршија сматрала да је ова њој потчињена, избегли руски архијереји су поменуту „комисију“ сагледавали као „наследника Привремене више црквене управе југоистока Русије, а себе су сматрали потчињеним Московској патријаршији, на челу са патријархом Тихоном“[62]. Важну улогу у формирању овакве јурисдикционе самосвести руских јерараха у Цариграду играла је њихова кореспонденција са осталим руским избеглицама широм света, међу којима су биле стотине свештеника и око тридесет архијереја који су очекивали „очување јединствене црквене структуре у изгнанству“. Руски емигранти су схватали „да је потчињење помесним Црквама у датој ситуацији немогуће и желели су да сачувају руско наслеђе, богослужбене традиције, као и јединствено руководство све до пада бољшевичке власти.“[63]

1.3. Прелазак Више црквене управе у Краљевину СХС и почеци њене делатности под покровитељством Српске Православне Цркве

Почетком 1921. године митрополит Антоније ће се преселити у Сремске Карловце, где ће српски патријарх Димитрије овом истакнутом руском јерарху уступити део патријарашке резиденције.[64] Након Антонијевог одласка руском емигрантском црквеном структуром која је још у Цариграду била преименована у Вишу руску црквену управу за границом[65] председаваће архиепископ Анастасије, којег ће повремено замењивати архиепископ Теофан Бистров и епископ Венијамин Федченков.[66] Примеру владике Антонија ће неколико месеци касније следити и Виша руска црквена управа за границом[67], која ће, након своје последње седнице у Цариграду, одржане 15. маја 1921. године, и сâма прећи у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца[68], не тражећи за овако нешто благослов Цариграда.[69] Поменута црквена

[62] Владислав Пузовић, *Исто,* 41.
[63] А. А. Кострюков, *Лекции по истории Русской Церкви* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2018), 303.
[64] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 256.
[65] Шкаровски наводи да до мењања назива Привремене више црквене управе на југу Русије у Руску вишу црквену управу за границом долази крајем новембра 1920. године на првом заграничном Архијерејском Сабору. М. В. Шкаровский, *Исто,* 194.
[66] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 256-257.
[67] Руски загранични архијереј Јован Максимовић (Свети Јован Шангајски) у својој историји Руске заграничне Цркве наводи да је митрополит Антоније у Србију дошао на позив српског патријарха Димитрија, те да се недуго затим у овој земљи обрела и загранична руска црквена структура. Видети: „Краткая история РПЦЗ, составленная святителем Иоанном Шанхайским и Сан-Францисским“. У: *Святитель Иоанн Максимович и Русская Зарубежная Церковь* (Джорданвилл: Свято-Троицкий Монастырь, 1996), 24. Професор Димитрије Поспеловски наводи да је захваљујући посредништу владике Евлогија Георгијевског који се у датом тренутку већ налазио у Србији уследио поменути позив Српске Цркве после којег је Виша црквена управа из Цариграда прешла у Сремске Карловце (Д. В. Поспеловский, „Из истории русского церковного зарубежья,“ *ЦиВ* 1 (1991): 22.) Са друге стране, на основу својих архивских истраживања, Радован Пилиповић по питању преласка заграничне руске јерархије из Цариграда у Краљевину Срба Хрвата и Словенаца констатује следеће: „Независно од увреженог мишљења о позиву патријарха Димитрија руском заграничном епископату, архивски извори сведоче о формално упућеној молби митрополита Антонија српским црквеним властима да се руска јерархија, свештенство и верни народ из Цариграда пребаце у Краљевину СХС. Свети Архијерејски Сабор (Српске Цркве – прим. аут.) је 30. јуна 1921. године узео у разматрање молбу митрополита кијевског Антонија „ради преласка руске црквене управе из Цариграда у Србију““ Видети: Радован Пилиповић, *Српска Православна Црква и руска емиграција (1920-1940)* (Бањалука-Београд, 2018), 72.
[68] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 257.

структура ће у младој Краљевини наићи на веће разумевање и повољније услове за своју мисију.[70]

Однос српске јерархије према Вишој руској црквеној управи за границом, након што је иста прешла на канонску територију новообновљене Српске патријаршије, на најбољи начин илуструје одлука Светог архијерејског Сабора Српске Цркве (N 31) од 31. августа 1921. године, према којој је поменути Сабор изразио вољу „да руску Вишу Црквену Управу прими под (своју – прим. аут.) заштиту", ограничавајући, притом, њене јурисдикционе компетенције на: „1) јурисдикцију над руским свештенством ван наше државе (Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца – прим. аут.) и оним руским свештенством у нашој држави, које није у парохијској и државно-просветној служби, као и над војним свештенством у руској армији – које није у српској црквеној служби; 2) бракоразводне спорове руских избеглица". На основу поменуте одлуке којом је регулисан однос између емигрантске руске црквене структуре и Цркве домаћина, а уз благослов патријарха Димитрија, управу над руским црквеним општинама у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца ће од 3. октобра 1921. године преузети митрополит Антоније.[71]

1.4. Руски Свезагранични Црквени Сабор у Сремским Карловцима 1921. године

Већ крајем 1921. године (у периоду од 21. новембра до 3. децембра) у Сремским Карловцима је, на иницијативу епископа севастопољског Венијамина, а уз пристанак српског патријарха Димитрија, одржано прво руско Општецрквено заграничко сабрање, које је током заседања себе преименовало у Руски Свезагранични Црквени Сабор.[72] И поред самог назива овог Сабора који је отворено претендовао на „свезагранични" значај, важно је рећи да на њему није била представљена сва руска црквена популација која се у датом тренутку налазила ван граница матице. Тако код Сергија Викторовича Троицког, иначе једног од учесника поменутог Сабора, наилазимо на следећу битну констатацију: „Важно је, међутим, истаћи да широки план да на сабрању (Руском Свезаграничном Црквеном Сабору из 1921. године – прим. аут.) буду уједињени представници читаве Руске Цркве ван предела СССР-а показао се као неостварив. Од позваних 150 чланова на сабрању је присуствовало само 103, и многе руске цркве, например, у Финској, Пољској, Естонији, Лифландији, Литванији, Америци, нису биле представљене".[73]

Сазван првенствено у циљу решавања различитих организационих проблема виталног значаја са којима су се у туђини сретали руски емигранти[74], први Руски

---

[69] А. В. Псарев, „Развитие мировоззрения Русской Зарубежной Церкви в отношении Поместных Церквей и инославия," *Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей* (Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012), 181.

[70] Георгий Граббе, „Пятьдесят лет жизни Зарубежной Церкви," *ЦЖ* 1-6 (1971): 17.

[71] Владислав Пузовић., *Исто,* 43.

[72] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 745-746; А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции*, 55-56.

[73] Сергей В. Троицкий, „История самочинной Карловацкой организации" (*Церковно-исторический вестник* 8 (2001): 23. Списак учесника првог Руског Свезаграничног Црквеног Сабора видети у: *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С.* (Срем. Карловци, 1922), 8-15.

[74] Ексакустодиан Махароблидзе,секретар Више руске црквене управе за границом, је у предговору издања аката првог Руског Свезаграничног Црквеног Сабора у погледу мотива његовог сазивања

Свезаграничнi Црквени Сабор је за заграничне Русе, нажалост, „постао узрок још већих проблема“[75]. Câме одлуке поменутог Сабора условно би могле бити подељене у две групе: са једне стране на оне које су се тицале унутарцрквених питања, а са друге стране на одлуке које су биле политичког карактера.[76] У погледу првих нарочито треба истаћи одлуке којима је „постављен темељ организације Руске заграничне Цркве“[77], и то[78]: одлука о Вишој руској црквеној управи за границом[79]; *Уредба о руским заграничним епархијским управама*[80]; *Парохијски устав*[81], који је, заправо, био потврђена варијанта *Парохијског устава*, усвојеног још од стране Сверуског Помесног Сабора из 1918. године.[82]

За разлику од питањâ црквеноорганизационог карактера око којих је на првом Руском Свезаграничном Црквеном Сабору постигнута пуна сагласност, пројекат *Посланице чедима Руске Православне Цркве која бораве у расејању и изгнанству*[83] се показао као *par excellence* политичко питање, које ће као такво на поменутом Сабору изазвати највеће расправе и довести до поларизације ставова учесника овог Сабора, али и до размимоилажења између митрополита Антонија и архиепископа Евлогија, иначе двојице кључних јерараха руске црквене емиграције како у датом тренутку, тако и касније. И док је митрополит Евлогије са својим присталицама сматрао да Сабор

написао следеће: „Дезорганизација руских црквених послова за границом, изазвана руским метежом који не престаје и одсуством контакта са Сверуском централном Црквеном влашћу, велики прилив за границу руских избеглица које су у местима где су се населиле формирале читава насеља и логоре којима је потребно пастирско старање; пропаганда непријатељâ Руске Православне Цркве која се појачала међу Русима за границом услед њиховог привременог, али тешког избегличког положаја; брига о најбољем пастирском старању о руским избеглицама и војним јединицама Руске Армије – све је то (према реферату епископа севастопољског и све христољубиве војске Преосвећеног Венијамина) подстакло Вишу руску црквену управу за границом, на челу које се налази најстарији јерарх Руске Православне Цркве егзарх Васељенског патријарха Високопреосвећени Антоније, митрополит кијевски и галицки, да се побрине за уређење црквеног живота руских избеглица.“ *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 3.

[75] А. А. Кострюков, *Исто,* 54.

[76] *Исто*, 56.

[77] Владислав Пузовић, *Исто*, 44.

[78] На три одлуке Руског Свезаграничног Црквеног Сабора из 1921. године које даље наводимо се, у контексту организације црквеног живота заграничних Руса, у својој дисертацији фокусирао Владислав Пузовић: *Исто*.

[79] Према првој тачки ове одлуке „Управа пословима Руске Православне Цркве за границом припада намеснику Св. патријарха сверуског (под намесником се у датом тренутку подразумевао митрополит Антоније – прим. аут.) заједно са Руским Заграничним синодом и Црквеним саветом,“ док самог намесника у том звању поставља сверуски патријарх. Према другој тачки поменути намесник заједно са Руским Заграничним синодом и Црквеним саветом о својој делатности „полаже рачуне“ пред сверуским патријархом и „заграничним помесним црквеним конгресима и саборима.“ Трећа тачка предвиђа да намесник патријарха председава Руским Заграничним синодом и Црквеним саветом, а према петој тачки у састав Црквеног савета поред намесника улазе и пет чланова, и то: „један јерарх из састава Руског Заграничног синода према његовом (поменутог синода – прим. аут.) избору и два клирика и два мирјанина према избору Заграничног црквеног конгреса или сабора.“ Према шестој тачки Виша црквена управа за границом се у свему руководи „одлукама Сверуског Црквеног Сабора о Светом синоду и Вишем црквеном сабору, усвојеним 7. децембра 1917. године.“ *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С.*, 39-40.

[80] *Исто*, 81.

[81] *Исто,* 87-118.

[82] *Исто*; Владислав Пузовић, *Исто.*

[83] *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 82-83.

треба да остане по страни од политике[84], митрополит Антоније је подржао саборску промонархистички оријентисану већину[85] те снагом свог ауторитета несумњиво допринео да иста однесе превагу. У том смислу на заграничном Сабору из 1921. године је не само усвојена *Посланица чедима Руске Православне Цркве која бораве у расејању и изгнанству*, него је у актима поменутог Сабора објављено и наводно саборско обраћање Ђеновској конференцији[86] које ће због свог изразито антибољшевичког карактера изазвати велики гнев совјетског режима.

1.5. Указ патријарха Тихона (N 348), („...Вишу црквену управу треба укинути..."), и стварање Привременог заграничног архијерејског синода

Изразито, дакле, политички карактер горенаведених докумената објављених у име Карловачког Сабора није могао проћи без конкретних последица по живот заграничних Руса, недуго након завршетка истог. Исходом и резултатима овог сабора није био задовољан немали број сведока његовог рада. Тако је млади Николај Зернов размишљајући, под непосредним утиском, о раду поменутог Сабора, свега неколико дана по његовом завршетку, у своме дневнику записао: „Много чему сам се научио. Сазнао сам да су монархисти, такође, способни да буду пуни злобе, и да буду једнако несавесни као и социјалисти. Сазнао сам да на црквеном сабрању мањина може да буде ближа истини него већина... и да су једнодушност и мир највернија обележја истине (признаки правды)".[87] У смислу реченог сматрамо да је упутно да овде наведемо речи професора Мирослава Јовановића који је у контексту последица рада Свезаграничног Сабора из 1921. године констатовао следеће: „Време је показало да је истицање радикалних политичких позиција једноставно морало изазвати реакције, чиме је тај догађај (Карловачки Сабор из 1921. године – прим. аут.) постао кључни узрок и генератор свих будућих неспоразума и подела унутар Руске православне цркве".[88]

У контексту наведеног неопходно је имати у виду да је време одржавања Карловачког Сабора хронолошки кореспондирало са првим годинама стравичних репресија над Црквом у совјетској Русији, у којој је бољшевички режим непрестано тражио повод за нови притисак на Цркву. Овакав повод није било тешко наћи у

---

[84] *Исто,* 49-51; Мирослав Јовановић, *Исто*, 164-165.

[85] *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 51.; А. А. Кострюков, *Исто,* 66.

[86] *Деяния Русскаго всезаграничнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 151-156. Троицки истиче да се ова посланица која је у име Сабора, одржаног у Сремским Карловцима 1921. године, била упућена Ђеновској конференцији и која је испровоцирала „тешке репресије над Црквом у Русији од стране Совјетске власти", „ни на који начин не односи према (заграничном – прим. аут.) Сабору и представља самовољни акт Карловачке управе" подметнут као акт истог Сабора. Он наглашава да питање обраћања Ђеновској конференцији није било ниједног момента постављено на поменутом Сабору, те да у актима овог Сабора нема ни помена речи „Ђеновска конференција". У том смислу Троицки, такође, напомиње да у време када је дати Сабор одржан „Ђеновска конференција није постојала чак ни у пројекту", те каже: „Сабор се завршио 2. децембра 1921. године, а одлука савета савезникâ да сазову конференцију у Ђенови је донета тек у јануару 1922. године у Кану, тј. после више од месец дана након отварања (заграничног – прим. аут.) Сабора; сама (Ђеновска – прим. аут.) конференција је трајала од 10. априла до 19. маја 1922. г., тј. након више од 4 месеца после (заграничног – прим аут) Сабора." Сергей В. Троицкий, *Исто*, 24-25.

[87] Николай Зернов, „Юрисдикционные споры в русской Церкви в эмиграции и I-ый всезарубежный Собор в Карловцах в 1921 году," *ВРХД* 4 (114) (1974): 141.

[88] Мирослав Јовановић, *Исто*, 165.

делатности Карловачког Сабора у актима којег је било јасно истакнуто да је Виша руска црквена управа за границом призната од стране „Свјатјејшег Тихона, патријарха московског и све Русије“,[89] као и у чињеници да се на благослов патријарха Тихона указивало на почетку одлука овог Сабора.[90] Напред је већ било речи о томе да су се са патријарховом *Одлуком (N 362)*, руски епископи у Карловцима упознали тек почетком 1922. године, дакле, након завршетка Карловачког Сабора. Своје признање од стране патријарха они су у време рада Сабора, међутим, заснивали на „указу Свештеног синода Сверуске Православне Цркве“ од 26. марта/ 8. априла 1921. године под бројем 424[91]. Наведеним документом[92] црквена власт у Москви се својевремено, позвала на одлуку „Више црквене управе за границом“ што је могло бити протумачено као „посредно“ признање ове црквене структуре од стране Москве[93], услед чега се чланови поменуте структуре неће устручавати да се, између осталог, у циљу правдања свог канонског легитимитета позову и на дати московски документ.

Политичке одлуке Карловачког Сабора о којима је било речи, провоцирале су, чак и мимо и независно од жеље оних који су их донели, још неповољнији положај Цркве у совјетској Русији, те као такве[94] послужиле су као повод за оштру реакцију московских црквених власти. Тако ће Синод у Москви на челу са патријархом Тихоном, под несумњивим притиском бољшевикâ,[95] 5. маја 1922. године донети чувени *Указ (N 348)*[96], чијом се другом тачком, изричито захтевало следеће: „Услед указаних иступа у име Цркве које је учинила Виша руска црквена управа за границом (на Карловачком Сабору 1921. године – прим. аут.), узимајући, притом, у обзир да постављањем митрополита Евлогија за руководиоца руских православних цркава за границом од стране исте те Управе, за Вишу црквену управу тамо више не остаје област у којој би могла да пројави своју делатност, **указану Вишу црквену управу укинути, оставивши привремено управу заграничним руским парохијама митрополиту Евлогију, којем поверити да поднесе своје предлоге (соображения) о поретку управљања поменутим црквама** (подвлачење наше – прим. аут).“ У првом делу *Указа* који представља предлог патријарха Тихона у погледу заграничне руске црквене структуре, а на основу којег је Синод донео своју одлуку, посебно је истакнуто

---

[89] *Деяния Русскаго всезагранічнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 3.

[90] Махароблидзе је касније указивао да је он био против идеје да саборске одлуке почињу позивањем на патријарха Тихона, али да је на Сабору превагу однело другачије гледиште, те да је „био прихваћен пројекат Т. А. Аметистова.“ У том смислу Махароблидзе је напоменуо да је он заступао став да су „Виша црквена управа и Сабор, на челу са првосветитељем АНТОНИЈЕМ у обавези да делују на свој страх и своју одговорност, те да ће бити дужни да Свјатјејшем патријарху дају одговор након увођења реда у Русији и обнове редовних веза са Његовом светошћу.“ ГАРФ, Ф, 6343, Оп. 1, Д. 4, Л. 58.

[91] *Деяния Русскаго всезагранічнаго Церковнаго Собора, состоявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С*, 3.

[92] Видети: „Указ Преосвященному Серафиму, Архиепископу Финляндскому и Выборгскому,“ *ЦВ* 1 (1922): 2.

[93] *Исто*, 42.

[94] Сергије Троицки као неко ко је и сâм био руски емигрант и учесник Карловачког Сабора из 1921. године, али и неко ко је и писаном речју анализирао токове црквеног живота руске емиграције, истакао је да су узрок „осуде делатности“ Више црквене управе за границом од стране московске црквене власти биле управо њене „политичке“, али не и „црквене“ одлуке на које поменута власт није имала примедбе, будући да је и сама била свесна потребе организације црквеног живота руских емиграната, као и чињенице да сама није у прилици да са истима одржава нормалне контакте. Сергей В. Троицкий, *Исто*, 26.

[95] А. А. Кострюков, *Исто*, 85-86.

[96] Видети: ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 4, Л. 5.; „Протокол Заседания Высшаго Русскаго Церковнаго Управления заграницей в Срем. Карловцах, при участии прибывших на Архиерейский Собор Преосвященных,“ *ЦВ* 12- 13 (1922): 6-7.

да „акта Карловачког Сабора носе политички карактер“, те да су као таква у директној супротности са Тихоновом посланицом од 25. септембра 1919. године.[97]

Својом делатношћу уочи, током и непосредно након Карловачког Сабора Виша црквена управа за границом је позивањем на име патријарха Тихона при доношењу својих одлука, несумњиво настојала да покаже да делује у складу са очекивањима црквених власти у Москви, у односу на које не представља некакву независну црквену структуру. Овакав однос поменуте Управе према своме патријарху по први пут ће се наћи пред озбиљним искушењем тек након издавања *Указа (N 348)*, који је недвосмислено захтевао „укидање“ исте, при чему се „управа заграничним руским парохијама“ поверавала митрополиту Евлогију. У том смислу наведени документ изазвао је врло живу дискусију, али и праву пометњу у руском „заграничју“. Најбољи пример овоме је недоследност у погледу односа према поменутом документу, коју су пројавили митрополити Антоније и Евлогије, дакле, два најистакнутија заграничних архијереја на које се поменути указ најдиректније и односио.[98] Тако је први, најпре, сматрао да *Указ (N 348)* треба неизоставно да буде испуњен и спремао се да се повуче на Свету Гору, да би касније променио мишљење. Са друге стране, митрополит Евлогије којем је поменути документ, рекло би се, ишао у прилог, за разлику од свога сабрата Антонија, је првобитно био против испуњавања захтевâ наведеног документа, да би касније, такође, променио свој став.

Са *Указом (N 348)* заграничних архијереји су се упознали, након што им је већ била позната вест о хапшењу патријарха Тихона, при чему их је несумњиво узнемиравала чињеница да је „Црквена власт у Русији била потпуно дезорганизована“, и да се иста званично налазила у рукама расколничке структуре обновљенаца на челу са Антонином Грановским.[99] У контексту поменутих дешавања није нимало зачуђујуће да се код заграничних јерараха појавила сумња у погледу веродостојности наведеног документа.[100] У сваком случају исти је постао, као што смо већ рекли, предмет врло живе дискусије у заграничном епископату, која ће трајати пуну годину, све док на архијерејском Сабору, одржаном у Сремским Карловцима половином 1923. године, заграничних архијереји у погледу истог не буду дали свој „коначни одговор“.[101]

Важан корак по питању свога позиционирања према *Указу (N 348)* заграничних епископи ће учинити већ на Архијерејском Сабору одржаном у Сремским Карловцима у септембру 1922. године. Поучени искуством са Руског Свезаграничног Црквеног Сабора, одржаног годину дана раније, на којем су одлуке доношене под притиском политички радикално оријентисаних мирјана који су на њему учествовали, а што ће и испровоцирати потоњу, нимало пријатну историју односа са Москвом, руске владике у расејању су нашле начин да овога пута мирјани буду искључени из рада Сабора.[102]

---

[97] Наведена посланица представљала је својеврсни апел патријарха Тихона упућен свештенослужитељима као и православном народу, којим се и од једних и од других захтевало неуплитање у бурна и крвава политичка превирања у држави, а све у циљу поштеде Цркве од непотребних жртава. У посланици се посебно наглашавало да „Црква себе не везује ни за какав конкретан облик владавине, јер сваки овакав облик има само релативан историјски значај“. Видети: М. Е. Губонин, *Акты Святейшего Тихона, патриарха московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943, Сборник в двух частях* (Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994), 163-164. У даљем тексту ћемо наводити: *Акты Святейшего Тихона...*

[98] А. А. Кострюков*, Исто*, 75-84.

[99] *Исто,* 84.

[100] *Исто.*

[101] *Исто,* 170.

[102] А. А. Кострюков, *Исто,* 128-129.

Сама одлука коју ће заграничні јерарси у погледу *Указа (N 348)* донети на наведеном Сабору из 1922. године[103] личила је на њихово[104] трагање за соломонским решењем у датим, прилично сложеним, околностима. Ово можемо закључити на основу чињенице да, поред одлуке да у складу са вољом патријарха Тихона, „укину Вишу руску црквену управу за границом", заграничне владике истовремено одлучују да „образују Привремени Загранични архијерејски синод... којем ће предати сва права и пуномоћја Више руске црквене управе за границом".[105] На овај начин је, у ствари, прва одлука била дезавусиана и сведена на пуку формалност, јер је, заправо, „загранична централна црквена власт, упркос јасном ставу Московске патријаршије, наставила да постоји у измењеној форми", чиме се „пројавила као независна црквена структура у односу на московске црквене власти".[106]

Сабор заграничних архијереја одржан половином наредне, 1923. године, значајан је не само због коначног одређивања става заграничног епископата у погледу *Указа (N 348)*. Веома је важно да је на овом Сабору, без обзира на мишљења појединих епископа и мирјана, која су још раније била исказана у писаној форми, донета јасна и недвосмислена одлука према којој „ниједно лице или Сабор" заграничних јерараха „не представља власт којој би припадала она права која у свој пуноти поседује Сверуска Црква у лицу њене законске јерархије".[107] Дајући у том смислу до знања да не претендују на јурисдикционе прерогативе црквених власти у Москви, загранични архијереји су нагласили да су све заграничне руске црквене структуре („епископије, мисије, парохије и храмови"): „нераскидиви део аутокефалне Московске Патријаршије, на челу које се у садашње време налази Свјатјејши Тихон, патријарх московски и све Русије".[108]

Као „највиши орган управе за сву заграничну Руску Православну Цркву", загранични јерарси су одредили „Сабор њених епископа или њихових представника у свештеном чину", који треба да се састане сваке године, одредивши, притом, такође, и конкретан обим јурисдикционих надлежности како самог наведеног Сабора тако и Архијерејског синода Руске Православне Цркве за границом".[109] Важно је напоменути да се у погледу одређивања процедуре избора председника Архијерејског Сабора заграничних архијереја у одлуци указује на Тихонов *Указ (N 362)*. Занимљиво је, такође, да је и Сабор из 1923. године настојао да буде слободан од политичких утицаја, што се може видети и по једној од његових одлука која каже: „Услед постојања указа и грамате свјатјејшег Тихона, патријарха московског и сверуског о смеру црквене делатности, уздржати се у истој од монархистичког духа, препустивши сваком архипастиру да делује по архипастирској савести".[110]

[103] ГАРФ, Ф. 6343, Оп 1, Д. 4, Л. 82-83об.
[104] Одлуку су потписали: митрополити – Антоније (Храповицки) и Евлогије (Георгијевски); архиепископи – Анастасије (Грибановски) и Теофан (Бистров); као и епископи – Гермоген (Максимов) и Теофан (Гаврилов).
[105] ГАРФ, *Исто*, Л. 83 об.
[106] Владислав Пузовић, *Исто,* 148-149.
[107] ГАРФ, Ф. 6343, Оп 1, Д. 2. Л. 14-14об.
[108] *Исто*, Л. 14об.
[109] *Исто*, Л. 14об-15об.
[110] *Исто*, Л. 26.

1.6. Односи Заграничног архијерејског синода у Карловцима са патријархом Тихоном од патријарховог пуштања на слободу 1923. до његовог упокојења 1925. године

Када је 27. јуна 1923. године из затвора пуштен на слободу[111], патријарх Тихон се нашао пред „тешким задатком борбе за само постојање Руске Православне Цркве“, која је од стране совјетског државног апарата била осуђена на тотално уништење, у чему је примена методологије стварања и продубљивања расколâ играла веома значајну улогу.[112] Патријархово ослобађање из затвора режимска совјетска штампа пропратила је објављивањем докумената који су у историографији постали познати као „покајне изјаве“ патријарха Тихона, а који су се директно тицали Заграничног синода у Сремским Карловцима. Први у низу поменутих докумената било је Тихоново обраћање Врховном суду совјетске државе од 16. јуна 1923. године[113], дакле непосредно уочи пуштања на слободу, у којем патријарх, признајући свој некадашњи „непријатељски“ однос према совјетској власти и објашњавајући исти својим промонархистички оријентисаним васпитањем, овога пута изражава кајање због својих антисовјетских активности и моли да буде ослобођен. Поменуто обраћање Тихон завршава речима: „При овоме ја пред Врховним судом изјављујем, да ја одсада нисам непријатељ совјетске власти. Ја се коначно и одлучно ограђујем како од заграничне, тако и од унутрашње монархистичко-белогардејске контрареволуције.“

28. јуна 1923. године, дакле дан након пуштања на слободу, Тихон се писмено обратио својој пастви,[114] након, како сâм каже, „више од једне године“. Ово обраћање почео је осврtом на недавно одржани обновљенички псевдосабор[115] који је донео одлуку да руском патријарху „буде одузет не само чин патријарха, него и монаштво“, под оптужбом да је исти „сву снагу свог моралног и црквеног ауторитета усмерио на рушење постојећег грађанског и друштвеног уређења“. Овакав чин обновљенаца патријарх коментарише следећим речима: „Ја се наравно никада нисам издавао за онаквог поклоника совјетске власти, каквим себе проглашавају црквени обновљенци..., али зато ја нисам њен непријатељ, каквим ме они представљају. Ако сам у првим годинама постојања совјетске власти понекад допуштао оштре испаде против ње, чинио сам то услед свога васпитања и оријентације која је на тадашњем Сабору владала. Али временом је много шта код нас почело да се мења...“[116] Подсећајући на то да је још 1919. године и званично артикулисао промену става о односу према

[111] Од 19. маја 1922., па све до 26. јуна 1923. године, патријарх Тихон ће, се налазити у притвору у Донском манастиру. Током овог периода, уочи самог ослобођења, он ће извесно време провести у затвору Државне политичке управе при Народном комесаријату унутрашњих послова (Государственное политическое управление при Народном комиссариате внутренних дел), након чега ће завршити у болници, па поново у наведеном затвору. Савремени проучавалац живота и дела патријарха Тихона, свештеник Димитрије Сафонов, у том смислу даје следеће податке: „У унутрашњем затвору Државне политичке управе патријарх (Тихон – прим. аут.) се налазио од 19. априла до 8. маја. Од 8. јуна се око две недеље налазио у болници у условима потпуне изолације, а затим поново на Лубјанци до ослобођења 27 јуна.“ Священник Дмитрий Сафонов, *Святитель Тихон, Патриарх московский и всея России и его время* (Москва: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013), 317.

[112] *Исто*, 321-322.

[113] ГАРФ, Ф. 5919, Оп. 1, Д. 1, Л. 9.; *Акты Святейшего Тихона...*, 280-281.

[114] ГАРФ, *Исто*,Л. 9об-10об.; *Акты Святейшего Тихона...*, 283-285.

[115] Овај расколнички сабор одржан је у периоду од 29. априла до 9. маја 1923. године. Детаљније о раду истога видети: С. Г. Петров, „Новые данные об обновленческом Поместном соборе 1923 г., *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции*“ (Мюнхен, 2002) 259-283.

[116] ГАРФ, *Исто*, Л. 9об.; *Акты Святейшего Тихона...*, 283.

совјетској власти[117], патријарх каже: „Стога, када смо сазнали да је на Карловачком Сабору у јануару 1921.[118] године већина донела одлуку о рехабилитацији династије Романових, ми смо подржали мањину, која је овакву одлуку сматрала неумесном. А када смо у марту 1922. године сазнали за обраћање председништва Више црквене управе за границом у којем је тражена забрана учествовања руских делегата на Ђеновској конференцији, Ми смо укинули саму ову управу, основану са благословом Константинопољске патријаршије. Одавде се види да ја нисам непријатељ совјетске власти, нити контрареволуционар, каквим ме представља сабор (обновљенаца – прим. аут.).“[119] У том смислу Тихон „одлучно осуђује сваки насртај на совјетску власт, ма одакле он долазио“, инсистирајући посебно на томе да овакву његову позицију треба да схвате и „загранични и унутрашњи монархисти и белогардејци“.[120]

Неколико дана након првог обраћања пастви после пуштања на слободу, патријарх Тихон се истој поново обратио својом новом посланицом од 1. јула 1923. године[121]. Поред оштре критике модернистичких подухвата обновљенаца (изузев „новог календара“ и „новог правописа“), затим осуде прозелитистичке политике Рима у погледу православних у Пољској, као и прозелитистичке активности разних протестантских фракција међу православнима, патријарх Тихон се и овога пута, у још оштријој форми неголи раније, осврће и на делатност загранични руских архијереја, за које каже да исти „заједно са злонамерним противницима Совјетске власти, који живе у Русији и за границом увлаче (Руску – прим. аут.) Православну Цркву у политичку борбу...“.[122] Тихон наглашава да је „Руска Православна Црква аполитична и да одсада не жели да буде ни „бела“ ни „црвена“ Црква“, док заграничним владикама поручује да се „смире и покају“, јер ће у противном случају бити позвани у Москву „да одговарају пред црквеним судом“.[123]

Коментаришући „покајне изјаве“ патријарха Тихона професор Поспеловски је изнео следећу констатацију: „Јасно је да на жртву самообмане и оправдавања совјетске власти које не одговара стварности, и то при потпуном прећуткивању гоњења̂, патријарх (Тихон – прим. аут.) пристаје у име спасења Цркве од обновљенства, како би Цркви ослободио руке за борбу против истога.“[124] Наведени коментар Поспеловског у потпуности је на линији изјаве самог патријарха Тихона коју је давао пред оптужбама за попустљивост према совјетима, а која гласи: „Нека моје име пропадне у историји, само да Црква има корист“.[125] Међутим, Тихонове „покајне изјаве“ донете под

[117] Тихон у том смислу саопштава следеће: „Ја сам се, уосталом, још почетком 1919. године старао да оградим Цркву од царизма и интервенција, а у септембру исте 1919. године сам архипастирима и пастирима упутио апел о неуплитању Цркве у политику и о покоравању одлукама Совјетске власти, уколико исте нису супротне вери и благочешћу.“ ГАРФ, *Исто*; *Акты Святейшего Тихона...*, 283.

[118] Овде се патријарх Тихон очигледно забунио, јер је „Карловачки сабор“ о којем говори, имајући у виду Руски Свезагранични Црквени Сабор, одржан не у јануару 1921. године (када се загранична руска црквена структура још увек налазила у Цариграду) него, као што смо видели, крајем исте године (у периоду од 21. новембра до 3. децембра).

[119] ГАРФ, *Исто*, Л. 9об-10; *Акты Святейшего Тихона...*, 283-284.

[120] ГАРФ, *Исто*, Л. 10об; *Акты Святейшего Тихона...*, 285.

[121] ГАРФ, *Исто*, Л. 11-11об; *Акты Святейшего Тихона...*, 286-287.

[122] ГАРФ, *Исто*, Л. 11об; *Акты Святейшего Тихона...*, 287.

[123] ГАРФ, *Исто*; *Акты Святейшего Тихона...*, 287.

[124] Д. В. Поспеловский, „От патриарха Тихона к митрополиту (патриарху) Сергию: преемственость или предательство,“ *ЦиВ* 3 (1992): 55.

[125] Михаил Вострышев, *Патриарх Тихон* (Москва: Молодая гвардия, 2004), 277; Священник Дмитрий Сафонов, *Исто*, 288.

директним упливом и притиском бољшевикâ[126] нису у очима паствe руског патријарха успеле да баце неку трајну сенку на личност њиховог духовног пастира, нити да допринесу „пропасти“ патријарховог имена, коју је тако жељно ишчекивала и припремала безбожна власт. Биографи патријарха Тихона истичу да је народ Божји у Русији „исправно разумео жртву коју је на себе“ ради Христовог стада узео руски патријарх[127], те да је, упркос очекивањима власти, руски народ патријархове „покајне изјаве“ трезвено коментарисао речима: „Ово патријарх није написао за нас, него за бољшевике“.[128] У датом контексту занимљиво је и сведочанство које доноси високи чиновник совјетског државног апарата Евгеније Александрович Тучков, у датом тренутку шеф шестог одељења Државно-политичке управе, који поводом реакција које су уследиле у погледу „покајних изјава“ каже следеће: „По једној верзији Тихон је сишао с'ума, по другој [-] продао се бољшевицима и по трећој [-] све је то фалсификат[,] и, штавише, неки су верници самог Тихона сматрали фалсификованим, а највише су се бојали да Тихон не пређе у обновљенце. Ово је вернике највише плашило. Када је Тихон објавио први апел верници су се уверили да је Тихон антиобновљенац (противообновљенец) и према њему је одмах почео да се поправља однос, а његово покајање пред совјетском влашћу дало је верницима могућност да са њим опште без страха.“[129]

У погледу реакција које су по питању Тихонових „покајних изјава“ уследиле од стране припадникâ Заграничног синода у Сремским Карловцима посебно је вредан пажње чланак митрополита Антонија под називом „Не надо смущаться“[130], који представља својеврсну апологију позиције коју је према совјетској власти заузео руски патријарх. Констатујући да патријарх Тихон остаје доследан ставу заузетом у јесен 1919. године када је „руском свештенству забранио отворену борбу са совјетском влашћу,“ Антоније сматра да је и актуална изјава патријарха Тихона, према којој исти себе не сматра „непријатељем совјетске власти,“ за Руску Цркву неизмерно значајна, јер је управо ова изјава поменуту Цркву „избавила од духовне анархије и опасности да се претвори у беспоповску секту“ по моделу обновљеничке тзв. „Живе Цркве“.[131] У том смислу, на очекиване опаске према којима је Тихон за себе и своју јерархију требао да одабере пут мучeништва, Антоније одговара да би овакав избор био оправдан једино у случају да је совјетска власт од руског патријарха захтевала „директно одрицање од Христове истине, светих заповести и канонâ,“ што, како наводи Антоније, није био случај.[132] Свима онима који од Тихона очекују мученичку кончину Храповицки поставља питање: „А зар нису под безбожном влашћу били древни хришћани – свети мученици, свети апостоли и на крају и Христос Спаситељ, који је заповедио да се плаћа порез безбожном Пилату?“ Он такође наводи пример патријарха Тарасија и других жртава иконоборства који „ради друштвене и црквене користи нису наступали са анатемама и критикама, чувајући не себе, већ Цркву,“ те

[126] О историјском контексту али и историји настанка „покајних изјава“ детаљније видети у: С. Г. Петров, „Освобождение Патриарха Тихона из-под ареста: источниковедческое изучение „покаянных документов“,“ *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции* (Мюнхен, 2002), 213-237.; Священник Дмитрий Сафонов, *Исто*, 321-339.

[127] Михаил Вострышев, *Исто*, 277.

[128] Священник Дмитрий Сафонов, *Исто*, 331-332.

[129] Наводећи коришћени архивски материјал (ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 250.) ову изјаву Тучкова доноси Димитрије Сафонов. Видети: *Исто,* 333.

[130] „Не надо смущаться“. У Священник Георгий Митрофанов, *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: Издательство «Ноах», 1995), 99-101.

[131] *Исто,* 99.

[132] *Исто,* 100.

подсећа да је већина светих отаца „ћутке“ подносила гоњења хришћана од стране паганских властдоржаца.[133]

Чланак „Не надо смущаться“ Храповицки завршава уверењем „да ће након 27. јуна 1923. Православна Црква и православни хришћани у сов. Русији моћи лакше да живе и да ће имати већу могућност да се спасавају у Светој Цркви неголи претходних година.“ У том смислу, поред пројављеног разумевања за позицију патријарха Тихона[134] и фокусирања на Тихоновој критици обновљенаца као заједничког непријатеља канонске Руске Цркве, занимљиво је да митрополит Антоније у овом чланку потпуно игнорише најновије Тихонове критике на рачун заграничних руских архијереја, не отварајући ни једнога тренутка питање односа Москве са Сремским Карловцима. Ови односи, међутим, ни до упокојења патријарха Тихона неће бити поштеђени нових искушења.

Свесни околности у којима се патријарх Тихон налази, а самим тиме и искушењâ која би могла искрснути као последица нових одлука руског патријарха, Заграничнi синод у Карловцима је на своме заседању од 3. јула 1923. године донео једну одлуку конфиденцијалног карактера, која се директно тицала будућих одлука московских црквених власти. Иста[135] је гласила: „У случају да се у предстојећем периоду појаве било какве одлуке Његове светости које би се тицале заграничне Руске Православне Цркве, а које би поткопавале њен углед, и притом носиле довољно јасне трагове насиља и притиска на савест Свјатјејшег патријарха од стране Христових непријатеља, такве одлуке не испуњавати, као оне које произилазе не од његове (патријархове – прим. аут.) Светитељске воље; али у исто време сачувати пуно поштовање и верност личности невиног страдалника – Свјатјејшег патријарха и свагдашњу спремност на испуњавање свих одлука Његове светости, које имају карактер слободног изјављивања његове Архипастирске воље“.

Да је опрезност коју је Синод у Карловцима пројавио у погледу потенцијалних одлука црквених власти у Москви била оправдана показала је одлука коју је патријарх Тихон донео већ у новембру исте године, а према којој[136] је од митрополита Евлогија Георгијевског требало добити информацију по питању легитимитета Заграничног синода. У погледу поменутог Синода патријарх Тихон ће 8. априла (наредне) 1924. године у дужој форми срочити једну конкретнију одлуку[137], која је гласила: „1) Саопштити да са целокупном политичком делатношћу заграничних јерараха, која има за циљ да дискредитује нашу државну власт, ни Свјатјејши патријарх ни Црквена управа која при њему постоји немају ништа заједничко и осуђују овакву делатност. ... 3) Информацију о томе на ком основу и у садашње време постоји Црквена управа за границом под именом Архијерејског Синода тражити од митрополита Евлогија (Георгијевског), који је након укидања заграничне Црквене управе у априлу 1922. г. постављен да управља заграничним црквама; 4) Саопштити да митрополит Антоније

[133] *Исто,* 100-101.
[134] У погледу разумевања Храповицког за позицију коју је патријарх Тихон према Совјетској власти заузео половином 1923. године биограф првог предстојатеља Руске заграничне Цркве каже: „Сам владика Антоније је попут светитеља Московског патријарха Гермогена не једанпут позивао народ на оружану борбу против бољшевикâ, али он није смео да захтева овако нешто од св. патриарха Тихона, који се све време налазио под претњом неминовне одмазде. *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 91.
[135] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 2, Л. 38-38об.
[136] АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска заграничнa Црква – историја*, прилог бр. 5; *Акты Святейшего Тихона...*, 304.
[137] *Акты Святейшего Тихона...*, 314-315.

(Храповицки) који се налази за границом нема никакво право да говори у име Руске Православне Цркве и читавог руског народа, пошто нема пуномоћја за овако нешто.“

Наведене одлуке патријарха Тихона, којима су ингеренције које је на себе постепено преузимао Загранични синод стављене под знак питања, а неке од њих и потпуно оспорене, послужиће овом Синоду као довољан повод за ново промишљање и одређивање односа према Москви. Тако су одлуком коју су 18. октобра 1924. године донели на заседању свога Архијерејског Сабора загранични јерарси суштински потврдили[138] горепоменуту одлуку коју је Синод у Карловцима, донео 3. јула исте године. Посебно је занимљиво да се два дана касније на дневном реду истог Сабора, штавише, нашло „питање неопходности и могућности проглашења привремене независности Руске Православне Цркве за границом у питањима црквене управе“.[139] Наведена „независност“ је, међутим, подразумевала да загранични и даље помињу име патријарха Тихона на богослужењу, а образлагана је намером да се са руског патријарха „скине одговорност за заграничну Цркву пред бољшевицима и да им се одузме могућност спровођења силе над савешћу Свјатјејшег патријарха у погледу ове (Заграничне Цркве – прим. аут.)“.[140] Идеја наведене врсте независности у односу на московске црквене власти била је, међутим, одбачена од стране отаца поменутог Сабора.

Без обзира на званичне изјаве у којима је настојао да се огради од делатности Синода у Карловцима, неопходно је имати у виду чињеницу да руски патријарх у потоњој историји односа са поменутим Синодом, па све до своје смрти, ипак, није превиђао и игнорисао значај овог руског заграничног црквеног центра у животу руске емиграције. У том смислу посебно су занимљива следећа запажања Андреја Кострјукова: „Сâм патријарх Тихон је, ради решавања јурисдикционих спорова у Чехословачкој, позвао 1924. године руске емигранте, да се обрате митрополиту Антонију, као највећем ауторитету међу јерарсима руског расејања. Током свога живота патријарх никада није поставио новог архијереја на Кијевску катедру. Титула митрополита Кијевског и Галицког је као и раније била резервисана за митрополита Антонија, док је у исто време егзарх Украјине митрополит Михајло (Јермаков) носио титулу Гродњенског (митрополита – прим. аут.)“.[141] Са друге стране, Руска загранична Црква, је своме патријарху такође указивала перманентну подршку, кроз наглашавање исповедничког карактера његове службе и доследну борбу заграничних архијереја против обновљенаца.[142]

„Слуга јединства Цркве“[143] – страдални и напаћени патријарх Тихон – упокојио се на Благовести (7. априла) 1925. године. На дан своје кончине патријарх је рекао:

---

[138] ГАРФ, *Исто*, Л. 38об.
[139] ГАРФ, *Исто*, Л. 40.
[140] ГАРФ, *Исто*, Л. 40.
[141] А. А. Кострюков, *Лекции по истории Русской Церкви 1917-2008*, 305-306.
[142] У наведеном контексту Кострјуков каже следеће: „РПЦЗ (Руска Православна Црква за границом – прим. аут.) је са своје стране подржавала патријарха Тихона. 10. јуна 1922. ВЦУ (Виша црквена управа за границом– прим. аут.) је прописала да се врше молитве за ухапшеног исповедника. Била је донета одлука да се о незаконитом хапшењу обавесте челници Цркава и државних влада. У одлуци се о расколу обновљенаца говорило: „Лишити сваког црквеног општења епископа Антонина и остале епископе клирике и мирјане који су, да би угодили бољшевицима устали против самог Свјатјејшег оца и патријарха.“ После обновљеничког псевдосабора из 1923. године, који је „одузео чин“ патријарху Тихону, Архијерејски Сабор РПЦЗ је обновљенце предао анатеми.““ *Исто*, 305-306.
[143] Овако је личност патријарха Тихона окарактерисао отац Јован Мајендорф у истоименом предавању које ће 1990. године одржати у Љењинградској духовној академији, а које ће касније бити више пута објављивано у форми чланка. Види: Иоанн Мейендорф, „Святейший патриарх Тихон – служитель

„Ноћ ће бити дуга и мрачна.“[144]. Ове речи сведока страдања своје Цркве, чију је судбину и сâм делио, биле су пуне симболике и носиле дубоку поруку. Поред очекиваног изражавања дубоког бола услед упокојења предстојатеља Руске Цркве, загранични архијереји су у званичном гласилу свога Синода, патријарха Тихона оценили као Божјег „страдалника (страстотерпца)“ и „исповедника“.[145] Синод је одлучио да се поводом патријарховог упокојења у свим храмовима који се налазе под његовом надлежношћу служе литургије и „свечани“ парастоси, те да се током четрдесет дана патријархово име помиње на службама у свим поменутим храмовима.[146] Посебно је занимљива одлука којом се налаже да се до добијања конкретних информација о мјестобљуститељу и избору новог патријарха моље за мјестобљуститеља на богослужењима „у складу са 8. тачком Уредбе о мјестобљуститељу патријарашког трона“, обавља без помињања мјестобљуститељевог имена.[147] Оваква одлука одавала је утисак да је њоме Загранични синод јасно и недвосмислено изразио своју начелну спремност за сарадњу са наследником почившег патријарха.

1.7. Односи Заграничног архијерејског синода у Карловцима са мјестобљуститељем патријарашког трона – митрополитом Петром Пољанским

Након упокојења патријарха Тихона пред Црквом у Совјетској Русији природно се наметнуло питање њене даље управе, односно питање управе и опстанка недавно обновљене руске патријаршије као институције. У том смислу посебан значај су добила следећа два документа: *Завещательное распоряжение Святейшего Патриарха Тихона, на случай своей кончины, о преемстве Высшей Церковной Власти*[148] и *Послание Святейшего Патриарха Тихона об отношении к существующей государственной власти (“Предсмертное завещание”)*[149].

Што се тиче првог документа који смо навели он је већ 12. априла 1925. године, дакле у дан када је патријарх Тихон погребен у Донском манастиру, обзнањен пред архијерејима који су узели учешћа у опелу и погребу почившег патријарха,[150] и то у тренутку када су исти, након сахране свога првојерарха били сабрани на патријарховом помену. Текст документа саопштио је крутицки митрополит Петар, а наведени документ послужио је као повод да се организује саветовање архијереја који су се већ налазили на окупу, а које је понело назив „Архијерејско саветовање Руске Православне

јединства Цркви“, У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе (Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018), 730-714.

[144] *Акты Святейшего Тихона...*, 369.; Иоанн Мейендорф, *Исто*, 730. Занимљиво је да Востришев патријархове речи доноси у нешто другачијој форми: „Ускоро ће наступити ноћ мрачна и дуга.“ Видети: Михаил Вострышев, *Исто,* 291.

[145] „Определение Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей, от 27 марта – 9 апреля с. г., последовавшее по поводу смерти Его Святейшетсва, Святейшаго Тихона,“ *ЦВ* 7-8 (1925). Стране на којима је објављен дати текст нису нумерисане, а налазе се између 4. и 5. стране наведеног часописа.

[146] *Исто*.

[147] *Исто*.

[148] *Акты Святейшего Тихона...*, 340-344.

[149] ГАРФ, Ф. 5919, Оп. 1, Д. 1, Л. 12-13об.; *Акты Святейшего Тихона...*, 361-363.

[150] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 406-407.

Цркве од 12. априла 1925. г.“[151] Сâм документ био је од стране патријарха Тихона сачињен на Божић исте године и садржао је следећу одлуку предстојатеља Руске Цркве: „У случају Наше кончине Наша патријарашка права и обавезе до законитог избора новог Патријарха привремено препуштамо Високопреосвећеном митрополиту Кирилу (Смирнову). У случају да он услед било каквих околности не буде у могућности да преузме на себе поменута права и обавезе иста прелазе на Високопреосвећеног митрополита Агатангела (Преображенског). Ако и овај митрополит не буде у могућности да наведено испуни, онда Наша патријарашка права и обавезе прелазе на Високопреосвећеног Петра (Пољанског), крутицког митрополита“.

Документ патријарха Тихона који смо управо цитирали, био је, како примећује Владислав Ципин у складу са одлуком Руског Помесног Сабора (1917-1918. г),[152] али истовремено и у колизији са 76. апостолским правилом које епископима категорички забрањује да бирају себи наследнике, тако да исти може бити схваћен једино у контексту „искључивих услова у којима је тада живела Руска Црква“, када је „сазив Помесног Сабора био немогућ, због чега није било бољег начина да се сачува континуитет првосветитељског возглављења, него што је завештање патријарха“.[153] Руска научница Марија Сењчукова допушта могућност да су управо за овај конкретан случај из живота Руске Цркве, када су специфичне историјске околности руским јерарсима наметнуле формално нарушавање канонских норми, везане речи оца Николаја Афанасјева, према којима: „Постоје ... времена у којима је канонска истина на страни оних који нарушавају поједине каноне“.[154]

Чињенице да су околности у којима треба наћи решење у погледу документа *Завещательное распоряжение Святейшего Патриарха Тихона, на случай своей кончины, о преемстве Высшей Церковной Власти* крајње специфичне били су, свакако, свесни и руски архијереји сабрани у Донском манастиру. На челу са нижегородским митрополитом Сергијем, потоњим руским патријархом, њих укупно шездесет[155] донело је следећу одлуку[156]: „Уверивши се у аутентичност документа (*Завещательное распоряжение...* – прим. аут.) и узимајући у обзир 1) ту околност да почивши Патријарх у датим условима није имао други пут за очување континуитета власти Руске Цркве и 2) да ни митрополит Кирило ни митрополит Агатангел, који се не налазе у Москви, не могу да на себе приме обавезе које им налаже горенаведени документ, Ми, Архипастири признајемо да Високопреосвећени Митрополит Петар не може да одбије послушање које му је дато и да је дужан да испуни вољу почившег ПАТРИЈАРХА и преузме обавезе Патријарашког Мјестобљуститеља.“ У пракси овакав

[151] Свјашенник Дмитрий Сафонов, *Исто,* 600.

[152] Ципин наводи следеће: „Предвиђајући могуће компликације Помесни Сабор 1917-1918. године је поверио патријарху Тихону да одреди себи наследнике мјестобљуститеље без објављивања њиховог имена на пленарном заседању Сабора и светитељ (патријарх Тихон – прим. аут.) је испунио задатак“. Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 407.

[153] *Исто.*

[154] Мария Сергеевна Сеньчукова, *Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия* (необјављена кандидатска дисертација, Институт философии РАН, 2008), 46.

[155] Ципин наводи да је одлуку, коју су поводом документа *Завещательное распоряжение Святейшего Патриарха Тихона, на случай своей кончины о преемстве Высшей Церковной Власти* донели јерарси сабрани у Донском манастиру, потписало 58 архијереја (Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто.*). Кострјуков наводи да их је било „скоро шездесет“ (А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2012), 19). Увидом у наведену одлуку (*Акты Святейшего Тихона...*, 413-417.) установили смо, међутим, да је исту потписало равно шездесет архијереја.

[156] *Акты Святейшего Тихона...*, 413.

чин поменутих архијереја је означавао да од датог тренутка кормило Руске Цркве у опасним бурама епохе преузима крутицки митрополит Петар, који легитимет за овако нешто добија на основу одлуке патријарха Тихона и одлуке јарараха окупљених у Донском манастиру, која је следила из прве наведене одлуке и заснивала се на њој.

За разлику од документа *Завещательное распоряжение Святейшего Патриарха Тихона, на случай своей кончины, о преемстве Высшей Церковной Власти* документ *Послание Святейшего Патриарха Тихона об отношении к существующей государственной власти ("Предсмертное завещание")*, у историографији навођен и једноставно под називом *Предсмертное завещание*, директно се, између осталог, тицао и заграничне јерархије. Према наведеном документу патријарх Тихон се одлучно ограђује од заграничних архијереја које позива да „прекину своју политичку делатност и пројаве храброст да се врате у Отаџбину и кажу истину о себи и Божјој Цркви." Посебно се прозивају по имену митрополити Антоније Храповицки („бивши кијевски") и Платон Рождественски („бивши одески") којима се у случају непотчињења прети патријарховим судом над њима, који ће бити одржан упркос њиховом одсуству.[157]

Када је документ *Предсмертное завещание*, који је патријарх Тихон наводно саставио у дан свога упокојења, постао познат и међу заграничним Русима исти су се поделили у погледу питања његове веродостојности.[158] Важно је, свакако, узети у обзир чињеницу да је аутентичност овог документа била оспорена од стране митрополитâ Антонија и Евлогија, дакле двојице архијереја који су више неголи њихова остала гранична сабрања утицали на суштинску политику заграничних руских црквених кругова. Занимљиво је да веродостојност документа није била стављана под знак питања од стране Сергија Троицког[159], као и да она није оспоравана ни од стране неких потоњих истраживача овог питања[160]. Ипак у наше дане став према којем је овај документ саставио патријарх Тихон аргументовано је оспорио Димитрије Сафонов на основу својих архивских истраживања.[161]

Историју односâ Заграничног синода према мјестобљуститељу патријарашког трона у Москви митрополиту крутицком Петру у почетку је карактерисала својеврсна резервисаност руског црквеног центра у Сремским Карловцима по питању поменутог јерарха. 9. Априла 1925. године, дакле истога дана када је поменути Синод донео раније већ помињану одлуку о мољењу за мјестобљуститеља патријарашког трона у руским заграничним храмовима, али без помињања његовог имена, у Сремским Карловцима се расправљало о предлогу архиепископа Инокентија Фигуровског (архијереја који се налазио на челу Руске духовне мисије у Кини) који је овај дао у своме писму Заграничном синоду још 15/28. јануара 1925. године, дакле за живота патријарха Тихона. У поменутом писму архиепископ Инокентије је, позивајући се на чињеницу да је патријарх Тихон у затвору, те на опасност од разних злоупотреба услед наведене чињенице, молио митрополита Антонија да овај „у својству патријарховог

[157] ГАРФ, Ф. 5919, Оп. 1, Д. 1, Л. 13; *Акты Святейшего Тихона...*, 363.

[158] О томе какве су ставове у погледу овог документа заузеле неке најзначајније личности међу заграничним Русима, као и о томе како су исти образлагали своју тачку гледишта по датом питању видети: А. А. Кострюков, *Исто,* 20-24.

[159] Сматрајући да је овај документ заиста дело руку патријарха Тихона Троицки каже да је патријарх Тихон „боље него било ко схватао да политиканство Карловачке управе наноси велику штету Руској Цркви". Сергей В. Троицкий, *Исто,* 36.

[160] Димитрије Поспеловски је написао да аутентичност овог документа „треба сматрати доказаном". Видети: Д. В. Поспеловский, *Исто,* 59.

[161] Священник Дмитрий Сафонов, „К вопросу о подлинности „Завещательного послания" св. Патриарха Тихона," *БВ* 4 (2004): 265-311.

мјестобљуститеља привремено стане на чело Руске Православне Цркве за границом".[162] Премда се предлог архиепископа Инокентија нашао на дневном реду Заграничног синода тек у данима који су уследили непосредно након упокојења патријарха Тихона, поменути Синод је уважио релевантност овог предлога и одлучио да се у случају онемогућености валидних услова избора новог руског патријарха[163] управо митрополиту Антонију „препусти да до сазива канонског Сверуског Свештеног Сабора са правима привременог заменика Патријарха заступа Сверуску Православну Цркву и да у мери у којој то дозвољавају услови и околности руководи црквеним животом и Црквом не само ван Русије, него и у Русији".[164] Мада је наведена одлука срочена у кондиционалу, посебно је симптоматична чињеница да се истом предвиђала јурисдикциона одговорност митрополита Антонија и над Црквом у Русији. У погледу разумевања ове одлуке неизоставно треба имати у виду контекст у којем је иста донесена, као и чињеницу да историјске реалије поменутог контекста засигурно нису ишле на руку било каквој могућности управљања црквеним животом у Русији из центра који би се налазио на територији која је ван домашаја совјетског утицаја.[165]

У писму које је митрополит Антоније Храповицки 11. августа 1925. г. упутио антиохијском патријарху Григорију IV[166] са којим је одржавао изузетно блиске односе[167], председник Заграничног синода даје следећу слику стања црквеног живота у својој отаџбини: „У Русији не постоји ни законити Синод ни мјестобљуститељ патријарашког трона, због тога што су сви чланови Сабора у изгнанству у далеком Сибиру, док је мјестобљуститеља дужан да постави Синод којег нема. Митрополит Петар је сâм себе прогласио мјестобљуститељем, а неке владике су га признале. И мада он нема закониту власт, и као крутицки митрополит може да мења патријарха само у московској епархији (губернији), ипак, уколико владике у Русији не буду устајале против њега, онда ћемо га, вероватно, и ми за границом признати као мјестобљуститеља ради општег мира".[168] У истом писму Антоније каже да је он овакав одговор већ упутио једним берлинским новинама. При том митрополита Петра карактерише као „ништавило (ничтожество)".[169]

Месец дана након писма које је митрополит Антоније упутио антиохијском патријарху Загранични синод је 16. септембра 1925. године поново донео одлуку у погледу мјестобљуститеља патријарашког трона у Москви. Тако је „узимајући у обзир да је чин православних епископа у Русији о признању крутицког митрополита Петра као мјестобљуститеља Свјатјејшег сверуског патријарашког престола постао познат

---

[162] Священник Георгий Митрофанов, *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: Издательство «Ноах», 1995), 113.

[163] У датом контексту имала се у виду потенцијална опасност да совјетска власт неће дозволити избор новог патријарха, као и да ће „путем насиља и преваре учврстити власт обновљеничког синода или вршити насиље над архипастирском савешћу Мјестобљуститеља или новог Патријарха". *Исто,* 114.

[164] *Исто,* 114-115.

[165] У том смислу Владислав Пузовић примећује да би била каква власт Заграничног синода над Црквом у совјетској Русији била „фиктивног карактера", истичући, такође, да сâм овај Синод као „орган који није имао јасно канонско утемељење и позицију у православном свету није могао проширивати своју власт на територију Русије" ни на основу своје одлуке од 9. априла 1925. г. Видети: Владислав Пузовић, *Исто,* 167.

[166] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 267, Л. 59-63.

[167] Биограф митрополита Антонија наводи да је овоме антиохијски патријарх Григорије IV био „стари пријатељ". *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 94-95.

[168] ГАРФ, *Исто*, Л. 59-60.

[169] ГАРФ, *Исто*, Л. 60.

преко новина“, а не званичним путем, руски Синод у Карловцима одлучио да званично одређивање Руске Цркве у емиграцији према овом питању „препусти Сабору архијереја Руске Православне Цркве за границом, који треба да буде сазван у што скорије време“.[170]

Након што су, међутим, загранични архијереји имали прилику да се увере у верност митрополита Петра виталним интересима Цркве, као и у његов непоколебив став према обновљенцима, уследило је и мењање њиховог става према мјестобљуститељу патријарашког трона у Москви који ће као такав заиста и бити признат управо од стране Архијерејског сабора Руске Заграничне Цркве. Поменути Сабор се у погледу датог питања одредио својом одлуком од 26. јуна 1926. године.[171] Несумњиво је у погледу наведеног признања мјестобљуститеља кључну улогу одиграла околност да се митрополит Петар као јерарх веран канонском поретку Цркве у датом тренутку налазио у затвору, где је по одлуци совјетских власти пребивао од краја 1925. године.

Своју подршку заточеном митрополиту Петру и страдалној Цркви у Русији Загранични синод ће, између осталог указати и својим обраћањима предстојатељима помесних Цркава као и државним владама и Лиги народâ.[172] Са друге стране сâм митрополит Петар је, без обзира на притиске совјетског режима, одбијао да осуди заграничне архијереје којима је совјетска власт непрестано спочитавала политиканство и, попут патријарха Тихона, он је, такође, одбијао да постави новог архијереја на кијевску катедру, у чему се огледало и његово поштовање према митрополиту Антонију Храповицком који је и у изгнанству носио титулу кијевског митрополита.[173]

Несумњиво под утиском слутње да ће се ситуација у Руској Цркви у скоријој будућности додатно закомпликовати, митрополит Петар је, непосредно уочи свога хапшења (до којег долази 10. децембра 1925. године), по угледу на почившег патријарха Тихона издао два акта која су представљала одлуку патријарашког мјестобљуститеља у погледу управе Руском Црквом, у случају да он сâм буде онемогућен да чини овако нешто. Првим актом издатим 5. децембра 1925. године[174] митрополит Петар је одлучио да у случају његовог упокојења, а до избора патријарха у Москви, „сва права и обавезе“ које припадају чувару патријарховог трона „у складу са вољом у Богу упокојеног Свјатјејшег патријарха Тихона“ прелазе на митрополите казанског Кирила и јарославског Агатангела. У случају да поменути јерарси буду онемогућени за овако нешто митрополит Петар наводи да наведена права и обавезе прелазе на новгородског митрополита Арсенија[175], односно на нижегородског митрополита Сергија, уколико митрополит Арсеније, такође, из неког разлога буде спречен да испуни оно што од њега патријарашки мјестобљуститељ захтева. Већ

[170] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 6, Л. 19; „От Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦВ* 19-20 (1925): 2.
[171] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 2, Л. 65. Овом својом одлуком Сабор заграничних архијереја је, заправо потврдио одлуку Заграничног синода од 12. новембра 1925. г. којом је поменути Синод признао легитимитет мјестобљуститељу патријарашког трона у Москви митрополиту крутицком Петру. Видети: ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 6, Л. 24-25; „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦВ* 21-22 (1925): 4-5.
[172] „Обращения Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦВ* 5-6 (1926): 1-2.
[173] А. А. Кострюков, *Исто,* 34-35.
[174] *Акты Святейшего Тихона...*, 421-422.
[175] У питању је Арсеније Стадницки један од тројице кандидата на патријарашки трон на Московском Сабору 1917-18. г.

наредног дана митрополит Петар је издао нови акт[176] којим је знатно ревидирана одлука од дан раније. Он каже да у „случају немогућности да услед било каквих околности буде спречен да извршава поверене му обавезе патријарашког мјестобљуститеља“ исте „привремено“ прелазе на нижегородског митрополита Сергија, а уколико овај митрополит буде спречен на овако нешто поменута права и обавезе даље редом прелазе на егзарха Украјине Михајла и ростовског архиепископа Јосифа. Митрополит Петар напомиње да ће наведени архијереји бити у обавези да на богослужењима помињу његово име.

Промисао је одредио да након хапшења митрополита крутицког Петра[177] његов акт који смо управо навели ступи на снагу те да кормило Руске Цркве у, најблаже речено, необичном звању „заменика патријарашког мјестобљуститеља“, преузме нижегородски митрополит Сергије Страгородски[178], потоњи руски патријарх и јерарх који је како у Русији тако и ван ње донекле изазивао подозрење због својих веза са обновљенцима током сасвим недавне прошлости. Напетост у односима између митрополита Сергија и кругова који су према њему изражавали макар и најмању сумњу и уздржаност доживеће своју кулминацију у тренутку када се овај архијерej својом знаменитом Декларацијом из 1927. године према совјетским властима и званично одредио на начин који ће за поменуте кругове бити неприхватљив и изазвати међу њима оштру осуду, о чему ћемо подробније говорити у наставку.

2. Расколи у руској емиграцији

2.1. Раскол митрополитâ Евлогија и Платона са Заграничним Синодом 1926. године и потчињавање првога заменику мјестобљуститеља патријарашког трона – митрополиту Сергију

У црквеној историји руске емиграције 1926. година остаће упамћена као година трагичних подела. Управо у овој години у Сремским Карловцима је одржан Сабор заграничних руских архијереја на којем је незадовољство западноевропског митрополита Евлогија и северноамеричког Платона начином на који Загранични синод перципира њихов положај и јурисдикциона овлашћења достигло своју кулминацију и узроковало раскол између поменуте двојице јерараха са једне и Заграничног синода са друге стране. Кострјуков с' правом примећује да су у свести заграничних Руса последице раскола са митрополитом Евлогијем биле трагичније неголи што је то био случај са расколом између Заграничног синода и митрополита Платона. Он, у том смислу, каже: „У Северној Америци од Синода се одвајала епархија, коју су у знатној

[176] *Акты Святейшего Тихона...*, 422.

[177] Ципин наводи да су судбину митрополита Петра поделила још „неколицина епископа који су се налазили у Москви“, и то: „владимирски архиепископ Николај, черниговски архиепископ Пахомије, херсонски епископ Прокопије, иркутски епископ Гурије, ананјевски епископ Партеније, глуховски епископ Дамаскин, гомељски епископ Тихон, каргопољски епископ Варсануфије и др“. Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 412.

[178] 14. децембра 1925. године митрополит Сергије, који се као нижњегородски дијецезан у датом тренутку налазио у Нижњем Новгороду, у писму викару мооскoвске епархије епископу клинском Гаврилу, изразио је своју спремност да преузме „обавезе мјестобљуститеља“. Писмо је потписао речима: „за патријарашког мјестобљуститеља Сергије, митрополит нижегородски“. *Акты Святейшего Тихона...*, 423.

мери сачињавали Американци, који су дуго пре тога маштали о аутокефалији и имали на њу право. У случају Западне Европе подела је прошла кроз руску емиграцију. На радост бољшевикâ узајамно општење прекинули су Руси, чије несугласице, углавном, нису имале озбиљног основа.“[179] Важно је, свакако, имати у виду да је наведеним поделама претходила сложена историја неслагањâ између Заграничног синода и двојице заграничних архијереја које смо поменули.

Конкретно у погледу митрополита Евлогија већ смо помињали да је својевремено овом јерарху, желећи да се огради од промонархистичке делатности руског црквеног центра у Карловцима, патријарх Тихон својим *Указом (N 348)* „привремено поверио управу над заграничним руским парохијама“, што је поменути архијерej у датом тренутку одбио. Коментаришући Евлогијево одбијање „да испуни вољу Московске патријаршије“ изнету у наведеном документу, Сергије Троицки примећује да је оваквим поступком митрополит Евлогије „раскопао темељ на којем је стајао“, те да је последице овога убрзо осетио на сопственој кожи.[180] И заиста, развој ситуације у погледу односâ са Заграничним синодом врло брзо ће навести митрополита Евлогија да увиди „грешке у корацима“ које је начинио, као и потребу прагматичнијег приступа и ревизије сопственог става у погледу *Указа (N 348).*

На Архијерејском Сабору који су заграничні јерарси одржали половином 1923. године митрополит Евлогије је у своме реферату[181], у контексту свога пројекта реорганизације Руске заграничне Цркве, нагласио значај *Указа (N 348)*[182]. Сâм овај Сабор је, између осталог, донео одлуку да западноевропска епархија, на челу које се митрополит Евлогије налази, буде претворена у „аутономни митрополитски округ“.[183] Међутим, већ на заседању Архијерејског Сабора одржаном током следеће године, загранични јерарси ће укинути ову одлуку[184] уз претходно образложење, у којем се, између осталог, наводило да „аутономија која је дата западноевропском округу не само да не доприноси јединству заграничних православних руских општина и епархија, него га и постепено слаби и штавише руши услед фактичког двовлашћа које је поникло на темељу аутономије“.[185] Под наведеним двовлашћем имала се у виду власт Заграничног синода на челу са митрополитом Антонијем са једне и западноевропске црквене структуре на челу са митрополитом Евлогијем са друге стране. Оштар протест митрополита Евлогија[186] који је напустио овај Сабор[187] из 1924. године, навео је заграничне архијереје да одложе извршење одлуке коју су на поменутом Сабору донели[188]. Овај чин, нажалост, ипак није довео до превазилажења напетости између двеју страна, која је временом постајала све израженија.

---

[179] А. А. Кострюков, *Исто,* 115.
[180] Сергей В. Троицкий, *Исто,* 29.
[181] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 5, Л. 16-26.
[182] Он предлаже архијерејима окупљеним на Сабору да пре него што приступе дискусијама „по питању устројства централног органа Заграничне Руске Цркве“, претходно „одлучно признају непоколебив и безусловно обавезујући карактер затријарашке воље изложене у *Указу (N 348)*“. ГАРФ, Ф. 6343, *Исто*, Л. 21.
[183] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 2, Л. 15 об.
[184] *Исто*, Л. 41.
[185] *Исто*, Л. 40об
[186] Позивајући се поново на *Указ (N 348)*, Евлогије је у своме протесту против одлуке о укидању аутономије западноевропског митрополитског округа, између осталог, истакао да наведена одлука представља „суштинско нарушавање воље Свјатејшег патријарха (Тихона – прим. аут.)“. *Исто*, Л. 41.
[187] *Исто*, Л. 41об.
[188] *Исто*.

У својим мемоарима митрополит Евлогије наводи да је пристао да учествује на заграничном Архијерејском Сабору из 1926. године под утицајем северноамеричког митрополита Платона који је од париског архијереја очекивао подршку у случају да „буде морао да брани своја права против синодских претензија“.[189] Спремност владике Евлогија да се солидарише са својим сабратом, овоме, међутим, није била од велике помоћи, и митрополит Платон је будући оптужен за аутокефалистичке претензије[190] напустио Сабор у Карловцима, након чега је убрзо уследио и формални раскол између поменутог јерарха и Заграничног синода.

У погледу митрополита Евлогија он је, будући такође незадовољан развојем ситуације на Сабору, у једном тренутку своје даље учешће на њему условио захтевом да се Сабор изјасни како по питању његовог (Евлогијевог) статуса тако и по питању статуса Заграничног синода у односу на црквене власти у Москви,[191] чиме су тензије биле додатно појачане. Неколико дана након што је и Евлогије у знак протеста напустио Сремске Карловце, Сабор заграничних архијереја је донео одлуку у складу са којом се од овог јерарха и његових викара тражило да дају изјаву којом признају „не само морални значај, него и канонску (административну) власт“ како самог Сабора тако и Заграничног синода.[192] Према одлуци Сабора митрополиту Евлогију се давао рок од месец дана на давање овакве изјаве, док се у међувремену овај јерарх имао сматрати искљученим из састава Сабора и Заграничног синода[193]. Занимљиво је да се, притом, митрополиту Евлогију стављао на терет читав низ одлука[194] и поступака које је овај учинио мимо Синода у Карловцима, у погледу којих је од њега тражено писмено изјашњење. У перспективи су се по однос између Заграничног синода и митрополита Евлогија као посебно кобне показале две одлуке Сабора, које су на њему, такође, донесене у одсуству овог јерарха. У питању је било издвајање из јурисдикције митрополита Евлогија Немачке (у којој је постављен епископ) као и руске црквене структуре у Аргентини (тачније Буенос Ајресу) и њихово потчињавање Заграничном синоду.[195]

Након немилих догађаја на Сабору из 1926. године, између митрополита Евлогија и Заграничног Синода је уследила преписка која је имала за циљ превазилажење настале ситуације. Како иста није уродила плодом париски архијерej ће 1927. године уточиште пронаћи под окриљем митрополита Сергија Страгородског, будући, за разлику од карловачких архијереја, спреман да у извесном смислу подржи званични став који је у датом тренутку по питању црквено-државних односа заступао фактички предстојатељ Цркве у Москви.

[189] *Путь моей жизни...*, 559.
[190] А. А. Кострюков, *Исто,* 96.
[191] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 6. Л. 291-291об
[192] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 2. Л. 81.
[193] *Исто*.
[194] Евлогије је прозиван због: састављања уредбе о викарним епископима и спровођења исте, отварања Православног Светосергијевског богословског института у Паризу, постављања клирикâ у Аустралији, слања грамате Манастиру Валаам којом је цариградски клирик, епископ Герман Аав, од стране Евлогија признат као предстојатељ Цркве и Финској итд. *Исто*, Л. 81об.
[195] *Исто*, Л. 82.

2.2. *Декларација* митрополита Сергија из 1927. године и раскол између Заграничног синода и московских црквених власти

У званичним ставовима које су по питању односâ Цркве и државе заузимали патријарх Тихон и његов наследник, најпре митрополит, а потом патријарх Сергије Страгородски поједини историчари виде континуитет трагања за својеврсним modus vivendi, који би, као такав, имао за свој циљ избављење Цркве као институције од непотребних страдања. У том смислу исти истраживачи процењују да је Сергије, заправо, остао доследан политици свог великог претходника патријарха Тихона.[196] У пракси се, међутим, нажалост, показало да су за разлику од патријарха Тихона конкретни потези које је у датом смислу начинио митрополит Сергије послужили као повод расколâ у Руској Цркви.

Сâм патријарх Тихон је свој став према бољшевичкој власти првобитно изражавао на оштар и непомирљив начин. У својој архипастирској посланици од 19 јануара (1. фебруара) 1918. године[197], руски патријарх се „непријатељима Цркве", обратио следећим речима: „Уразумите се, безумници. Прекините ваше крваве обрачуне, јер то што чините су не само сурове, него демонске ствари због којих ћете у будућем загробном животу завршити у огњу геене, а у садашњем, земаљском животу, навући проклетство на потомство. Влашћу даном нам од Бога забрањујемо вам да приступате Светим тајнама Христовим и анатемишемо вас само уколико још носите хришћанска имена и макар по рођењу своме припадате Православној Цркви"[198]. Међутим, у својој архипастирској посланици од 25. септембра 1919. године[199], коју смо већ помињали, Тихон је инсистирао на томе да Црква треба да остане неутрална у погледу актуалних политичких превирања у Русији, те да се ни на који начин не уплиће у њих. Промена става патријарха Тихона према совјетским властима посебно долази до изражаја у његовим већ анализираним „покајним посланицама" насталим половином 1923. године. Из тог периода овде бисмо још издвојили Тихонову изјаву од 13. јула 1923. године према којој се „совјетска власт не може оптужити за било какво гоњење религије".[200]

У тренутку, пак, када се на челу Руске Цркве нашао митрополит Сергије искушења са којима се суочавао овај јерарх нису била ништа мања неголи у време почившег патријарха Тихона. Свестан чињенице да је за успешну мисију Цркве потребна добра организација, Сергије излаз из проблемâ који су се сваким даном све више нагомилавали види у борби за легализацију канонске Цркве у Русији, која, за разлику од расколничке структуре – обновљеничке тзв. „Живе Цркве,"[201] није била призната од стране совјетског државног апарата. У том смислу он се у јуну 1926. године обратио Народном комесаријату унутрашњих послова молбом којом је тражио легализацију канонске Цркве у Русији [202]. Наведену молбу пратио је *Пројекат обраћања православним архипастирима и пастирима митрополита Сергија*

[196] Д. В. Поспеловский, *Исто.*
[197] ГАРФ Ф. 5919, Оп. 1, Д. 1. Л. 1-2.; *Акты Святейшего Тихона...*, 82-85.
[198] ГАРФ, *Исто*, Л. 1об.; *Акты Святейшего Тихона...*, 83.
[199] *Акты Святейшего Тихона...*, 1994, 163-164.

[200] *Исто*, 288.
[201] Детаљније о феномену овог раскола који је уживао подршку совјетâ, а све у циљу слабљења канонске Цркве у Русији видети у: Сергей В. Троицкий, *Что такое Живая Церковь* (Варшава: Синодальная типография, 1927); Исти, „Жива Црква у Русији," *Летопис Матице српске* 563 (фебруар 1928): 180-198.
[202] *Акты Святейшего Тихона...*, 470-471.

(Страгородског), који се у историографији једноставније назива *Пројекат Декларације*[203].

У другом документу који смо поменули Сергије говори о томе да би прижељкивано признање Руске Цркве од стране совјетске државе у датом контексту неизоставно подразумевало и обавезе „староцрквене јерархије“ односно представникâ „тихоновске“ тј. канонске Цркве у Русији према совјетским властима. Он каже: „И ево ја сам узео на себе да у име целокупне православне староцрквене јерархије и паствe пред Совјетском влашћу посведочим нашу искрену спремност да будемо грађани који у потпуности поштују законе Совјетског Савеза као грађани лојални његовој влади и да се одлучно оградимо од свих политичких партија и подухвата усмерених на штету Савеза“.[204] Свестан, са друге стране, суштинских разлика у принципијелним ставовима Цркве и совјетâ Сергије додаје: „Али, будући искрени до краја, ми не можемо да прећутимо оне провивуречности које постоје између нас православних и комунистâ – бољшевикâ, који управљају Савезом. Они су пред себе поставили задатак борбе са Богом и његовом влашћу у срцима народа, а ми сав смисао и сав циљ нашег постојања видимо у исповедању вере у Бога... Они признају само материјалистичко схватање историје, а ми верујемо у Божји Промисао, чуда итд...“[205]

Посебно је значајно да се на крају свога *Пројекта Декларације* митрополит Сергије дотиче питања руске емиграције, за коју примећује да је ова ван матице формирала својеврсно „филијално одељење Руске Цркве“[206]. Он сматра да би било погрешно руске емигранте поводом њихове антисовјетске делатности позивати на црквену одговорност, али са друге стране истиче да се за архијереје у отаџбини најсврсисходније решење у датим околностима огледа у њиховом “потпуном прекиду односа са (заграничним – прим. аут.) свештенством које се бави политиканством“, чиме би са Цркве у Совјетском Савезу била скинута одговорност за све што се дешава у руским црквеним круговима ван ове државе.[207] Сергије у том смислу наглашава да загранична јерархија треба да буде „искључена из састава клира Московске патријаршије“, те да се у складу са територијом на којој се налази потчини надлежној помесној Цркви.[208]

Предлог према којем руска емиграција треба да пређе под јурисдикцију надлежних помесних Цркава Сергије ће поновити у писму које је 12. септембра 1926. упутио руском црквеном центру у Карловцима. Наведено писмо[209] представљало је Сергијев одговор на молбу Заграничног синода према којој је овај јерарх требао да разреши конфликт између поменутог Синода и митрополита Евлогија. У овом одговору Сергије јасно даје до знања да он није довољно упознат са самом суштином актуалног проблема из црквеног живота емиграције што га онемогућава да на конкретан начин допринесе превазилажењу истога[210]. У том смислу он својој сабраћи у

[203] *Исто*, 473-475.
[204] *Исто*, 473-474.
[205] *Исто*, 474.
[206] *Исто.*
[207] *Исто,* 474-475.
[208] *Акты Святейшего Тихона...*, 475.
[209] АС СПЦ, Фасцикла: *Руска загранична Црква – историја.*
[210] Сергије писмо почиње речима: „Драги моји светитељи, Ви ме молите да будем судија у ствари о којој ништа не знам. Ја не знам ни од кога је сачињен Ваш Синод и Сабор и каква су његова пуномоћја. Не знам ни предмет несугасица између Синода и м. Евлогија. Јасно је да је не могу да Вам будем судија. Ваше писмо даје ми повода да поставим једно опште питање: може ли сада, уопште, Московска патријаршија да буде руководитељица црквеног живота православних емиграната , када међу нема фактично не постоје односи.“

изгнанству саветује да „једногласно створе централни орган црквене управе, који би имао довољан ауторитет да разреши све неспоразуме и несугласице“ без уплитања црквених власти у Русији. Притом, заграничним архијерејима, такође, поручује следеће: „уколико је овакав орган, који би био општепризнат од стране целокупне емиграције, како изгледа немогуће створити, онда је боље да се покорите вољи Божјој и признате да емигрантска Црква не може да за себе организује засебно постојање, због чега је за све Вас наступило време да станете на тле канонâ и потчините се (претпоставимо привремено) локалној православној власти, на пример у Србији – српском патријарху, и да радите на користе оне Православне Цркве која Вам је је пружила уточиште“.

Сâмо писмо митрополит Сергије завршава врло дирљивим речима у једном заиста потресном тону. Он каже: „Желим да Вас све лично загрлим и са Вама поразговарам. Али то је, очигледно, за нас могуће само ван условâ нашег сиротог, многонапаћеног и узнемиреног живота. Опростите и помолите се. Нека Вам Господ помогне у ношењу крста изгнанства и нека Вас сачува од свих невоља. У Христу предан као онај који вас братски воли митрополит Сергије.“

Недуго након што је послао наведено писмо митрополит Сергије се већ у новембру 1926. г. нашао у затвору, одакле је пуштен на слободу тек крајем марта наредне године. У историографији се као повод хапшења наводе његово наводно учешће у тајним изборима патријарха и везе са емиграцијом.[211] У периоду док је Сергије био лишен слободе управа над Руском Црквом нашла се у рукама најпре лењинградског митополита Јосифа Петрових, а затим угљичког архиепископа Серафима Самојловича, који су, између осталог, били принуђени да воде борбу и са појачаним притисцима расколничких структура.[212] Посебно је важно нагласити да је током боравка у затвору митрополит Сергије у заграничним црквеним круговима сагледаван као исповедник, иако се слика о њему у емиграцији променила убрзо по изласку из затвора.[213]

Након ступања на слободу Сергије наставља свој ранији ангажман на пољу легализације Цркве у Русији и њеног уређења. Већ 18. маја 1927. године он оснива Привремени Патријарашки Свештени Синод, а након свега два дана овом јерарху одлуком НКВД-а[214] бива саопштено да поменуто државно тело „не налази никакву препреку за делатност овог органа (новооснованог Синода – прим. аут.)“. У августу исте године Сергијев Синод био је и званично признат од стране државе.[215] Признању овог Синода претходило је, међутим, издавање документа који ће изазвати дубоке поделе у руским црквеним круговима како у отаџбини, тако и ван ње, и, штавише, пресудно утицати на стварање раскола између Цркве у Русији и Заграничног синода у Карловцима. Радило се о документу који ће постати запамћен као знаменита *Декларацији митрополита Сергија*.

---

[211] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 419-420. Поводом наводних тајних избора патријарха у Русији у савременој руској историографији су подељена мишљења. Свештеник и професор Александар Мазирин износи мишљење да поменути избори „не само нису ни одржани, него, строго говорећи, штавише нису ни почињали“. Видети: Священник Александр Мазырин, „*Духовный Собор* епископов и вопрос о тайных выборах Патриарха в 1926 г,“ *ВПСТГУ II* 2 (45) (2012): 20-43.

[212] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 420-421.

[213] А. А. Кострюков, *Исто,* 201.

[214] *Акты Святейшего Тихона...*, 498. Детаљније о Сергијевој борби за формирање Синода видети: Священник Александр Мазырин, „Вопрос о Патриаршем Синоде в „межсинодский“ период 1925-1927 гг,“ *ВПСТГУ II* 2 (35) (2010): 61-78.

[215] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 422.

Наведени документ опубликован је 29. јула 1927. године, а његов пун назив гласио је: *Посланица Заменика Патријарашког Мјестобљуститеља митрополита Нижегородског Сергија (Страгородског) и при њему Привременог Патријарашког Светог Синода о односу Православне Руске Цркве према постојећој грађанској власти*.[216] У овом документу упућеном јерарсима и пастви Руске Цркве, који су потписали не само митрополит Сергије него и чланови привременог синода Московке патријаршије, поменути архијереји су јасно и недвосмислено изразили своју спремност да буду „одани и лојални" совјетски грађани: „Потребно је да ми не само на речима, него и на делу, покажемо да одани грађани Совјетског Савеза, лојални према Совјетској Власти, могу да буду не само људи који су према православљу равнодушни, не само његове (православља – прим. аут.) издајице, него и његови најревноснији привржениці, којима је оно драго као истина и живот, са целокупним његовим догматима и предањима, са његовим целокупним канонским и богослужбеним поретком. **Ми хоћемо да будемо православни и да истовремено доживљавамо Совјетски Савез као нашу грађанску отаџбину, чије су радости и успеси и наше радости и успеси, а неуспеси и наши неуспеси** (подвлачење наше – прим. аут.). Сваки ударац уперен против Савеза... доживљавамо као ударац уперен против нас. Остајући православни, ми памтимо своју дужност да будемо грађани Совјетског Савеза „не само због гнева, него и због савести" како нас учи Апостол Павле (Рим 13, 5). И ми се надамо да ћемо, помоћу Божјом, уз ваше заједничко садејство и подршку решити и овај задатак".[217]

У испуњавању задатка инклузије органâ црквене управе у формални грађански живот Совјетског Савеза потписници петиције виде својеврсни наставак дела око којег се за живота био заузео патријарх Тихон, при чему је, из њиховог угла, почивши првојерарх Руске Цркве у реализацији своје замисли био спречен понајвише захваљујући антисовјетској делатности црквених вођа у руској емиграцији.[218] У контексту заграничног клира у *Декларацији* су биле изговорене и следеће тешке речи: „Изразито антисовјетска иступања неких наших архипастира и пастира за границом, која су нанела велику штету у односима између владе и Цркве су, као што је познато, натерала почившег Патријарха да укине загранични Синод (5. маја/22. априла 1922. г). Међутим Синод све до сада наставља да постоји, не мењајући се политички, а у последње време својим претензијама на власт је штавише расцепио (расколол) заграничну црквену заједницу на два табора. Како бисмо овоме стали на крај ми смо пред загранично свештенство изнели захтев да дају писмену обавезу о потпуној лојалности Совјетској Влади у целокупној својој друштвеној делатности. Они који нису дали овакву обавезу или који исту наруше биће искључени из састава клира који је у надлежности Московске патријаршије. Сматрамо да ћемо раздвојивши се (размежевавшись) на такав начин, бити осигурани у погледу свих изненађења из иностранства. Са друге стране наша одлука ће можда натерати неке да размисле да ли је наступио тренутак да преиспитају своје односе са Совјетском Влашћу, како не би прекинули везу са родном Црквом у Отаџбини."[219]

И док су на неке раније потезе митрополита Сергија у Сремским Карловцима одреаговали релативно мирно[220], ово, како се показало, нипошто није могао бити

[216] ГАРФ, Ф. 5919, Оп. 1, Д. 1, Л. 14-16; *Акты Святейшего Тихона...*, 509-513.
[217] ГАРФ, *Исто*, Л. 14об-15; *Акты Святейшего Тихона...*, 510-512.
[218] ГАРФ, *Исто*, Л. 14; *Акты Святейшего Тихона...*, 509-510.
[219] ГАРФ, *Исто*, Л. 15об; *Акты Святейшего Тихона...*, 512.
[220] Тако на пример када се на седници Заграничног синода одржаној 26. јануара 1927. године на дневном реду нашло писмо митрополита Сергија од 12. септембра 1926. године, упућено његовој сабраћи у

случај у погледу *Декларације* из 1927. године, услед чега ће ова година бити пресудна у односима између Заграничне Цркве и црквеног центра у Москви. Посебно је занимљива чињеница да је 14. јула 1927. године, дакле две недеље пре објављивања текста *Декларације*, митрополит Сергије са својим Синодом заиста донео указ којим је од заграничних архијереја тражио да се писмено обавежу на лојалност совјетским властима[221], о чему и говори у самом тексту *Декларације*, при чему наведени документ није послао директно у Карловце него у Париз митрополиту Евлогију којем је наложио[222] да у погледу захтева овог документа обавести карловачке архијереје. У случају одбијања да испуне оно што се указом од њих тражило, загранични архијереји су у складу са одлуком истога требали да буду искључени из састава клира Московске патријаршије уз могућност да пређу под јурисдикцију оних помесних Цркава на чијој се територији налазе.[223]

Већ 5. септембра 1927. године загранични јерарси, окупљени на Архијерејском Сабору у Сремским Карловцима, донеће и свој званичан став у погледу *Декларације* митрополита Сергија. Уз претходну констатацију да је наведени документ настао „под снажним притиском безбожне совјетске власти", која има за свој циљ инструментализацију Руске Цркве како у Русији тако и ван ње, а све у циљу уништења ове Цркве,[224] саборски оци су донели одлуку о свом „прекидању административних односа са Московском црквеном влашћу услед немогућности нормалних односа са њом и њеног подјармљивања од стране безбожне совјетске власти која јој (Московској црквеној власти – прим. аут.) одузима слободу у њеном изражавању воље и канонском управљању Црквом."[225] Међутим, овде је значајно истаћи, да поменути јерарси истовремено истичу да „загранични део Руске Цркве" себе не проглашава аутокефалним, него остаје „нераскидиви духовни огранак Велике Руске Цркве". У том смислу они наглашавају да „као и раније" свога поглавара виде у личности мјестобљуститеља патријарашког трона, митрополита Петра Пољанског, чије име помињу на богослужењима.[226] Исти сабор је ставио под забрану свештенодејства митрополите Евлогија и Платона.[227]

У исправност одлуке коју су поводом *Декларације* донели на своме Сабору, заграничне архијереје је посебно могао да увери Сергијев *Указ (N 549)* од 21. октобра 1927. године, којим је овај јерарх захтевао мољење за државне власти на богослужењима.[228] Сама преписка која је у годинама након издавања *Декларације* уследила између митрополита Сергија и Карловаца не само да се није показала као конструктивна на пољу превазилажења јаза који их је делио, него је, штавише, потврђивала да су два руска црквена центра међусобно и на делу постајала све

избеглиштву, загранични јерарси нису пројавили намеру да се отворено супротставе предстојатељу Цркве у Русији, иако се нису сложили са предлозима које је овај изнео у поменутом писму, објашњавајући исте Сергијевом „необавештеношћу" у погледу живота у емиграцији. „Определения Собора Архиеерев Русской Православной Церкви заграницей," *ЦВ* 1-2 (1928): 6-7.

[221] Текст указа видети у: „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющаго православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.)," *ЦиВ* 2 (5) (1998): 78-80.

[222] Горенаведени Указ митрополит Сергије је своме сабрату Евлогију упутио уз пропратно писмо у којем је овом архијерају изложио инструкције које су се тицале самог указа. Видети: *Исто,* 77-78.

[223] *Исто*, 79.

[224] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 2, Л. 97-97об.

[225] ГАРФ, *Исто*, Л. 97об-98.

[226] *Исто*, Л. 98.

[227] А. А. Кострюков, *Лекции по истории Русской Церкви (1917-2008)*, 313.

[228] *Акты Святейшего Тихона...*, 521.

удаљенија. Притом, поред руског Синода у Карловцима митрополит Сергије је добио опоненте и међу јерарсима у Русији који нису подржавали његову политику након издавања *Декларације*. У питању су били такозвани „расколи сдесна (расколы справа)“.[229]

Све веће незадовољство политиком митрополита Сергија, које је било праћено солидарисањем са његовим опонентима у Русији, навешће заграничне архијереје да на заседању свога Сабора одржаном 26. маја 1931. године одлуче „да се нема црквено-молитвено општење са митрополитом Сергијем и његовим свештенством“.[230] У превазилажењу раскола који је овим чином добио нову фазу није, нажалост, помогла ни посредничка улога коју је на себе преузео српски патријарх Варнава,[231] који је у једном тренутку, штавише, изразио спремност да заграничне јерархе прими под јурисдикцију Српске Цркве, са чиме се митрополит Сергије, упркос ранијој позицији коју је по датом питању заузимао, није сложио. 22. јуна 1934. митрополит Сергије је неколицину заграничних архијереја на челу са митрополитом Антонијем ставио под забрану свештенодејства.[232] Сергијева одлука, разуме се, нипошто није била прихваћена од стране Карловаца.

2.3. Сукоб митрополита Евлогија са митрополитом Сергијем и потчињавање првога цариградском патријарху Фотију II

За разлику од карловачких архијереја који се категорички нису сложили са политиком митрополита Сергија коју је овај почео да води од 1927. године, митрополит Евлогије је првобитно успео да пронађе заједнички језик са поменутим јерархом у Москви, те да се, штавише, током неколико година нађе под јурисдикцијом московског црквеног центра.

---

[229] На тему тзв. „расколâ сдесна“ написано је више значајних радова, од којих ћемо навести следеће: Д. В. Поспеловский, Митрополит Сергий и расколы справа, *ВРХД* 1 (158) (1990): 53-81; Священник Александр Мазырин, „Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра (Полянского) с „правой“ церковной опозицией и митрополитом Сергием (Страгородским),“ *Богословский сборник ПСТГУ* 10 (2002): 386–405.

[230] ГАРФ, *Исто*, Л. 121об.

[231] Настављајући политику свога претходника Свјатјејшег патријарха српског Димитрија Павловића патријарх Варнава је такође настојао да са своје стране, колико је то могуће, делује одговорно и конструктивно у погледу канонске стране уређења црквеног живота руске емиграције на територијама подређеним јурисдикцији Српске Цркве. Детаљније видети: Владислав Пузовић, „Посредовање српског патријарха Варнаве (Росића) у канонском спору између Московске патријаршије и Архијерејског синода Руске заграничне Цркве,“ У *Српска теологија данас, књ. 2: Зборник радова Другог годишњег симпосиона (ПБФ Београд, 28-29. мај 2010)*, уред. Б. Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2011), 455-463; А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью,* 330-367; Владислав Пузович, „Покровительство Сербской Православной Церкви над Русской Православной Церковью Заграницей (1920-1940),“ У *Русский некрополь в Белграде – символ исторической дружбы*, ред. М. Радоевич, М. Кович (Белград 2014), 117-127.; Исти, „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у „Заграничној Русији“,“ У *Србија и Русија 1814-1914-2014, Зборник радова Међународног научног скупа (13-14. октобар 2014)*, ур. М. Војводић (Београд: Српска академија наука и уметности (САНУ), 2016), 209-230.; Радован Пилиповић, Исто, 99-103.

[232] Наведеном одлуком (*Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 год* (Москва, 2001), 227-229.) под забрану свештенодејства су били стављени следећи архијереји: Антоније („бивши кијевски митрополит“), Анастасије („бивши кишињевски архиепископ“), Мелетије („бивши забајкалски архиепископ“), Серафим („бивши фински архиепископ“), Нестор („бивши камчатски епископ“), Тихон („Љашенко“), Тихон („епископ на челу карловчанâ у Америци“), Виктор („епископ у Пекингу“).

На Сергијев указ од 14. јула 1927 године, Евлогије је 12. септембра исте године одговорио писмом[233] у којем је истакао да је он „од самог почетка своје црквено-друштвене делатности у Западној Европи“ инсистирао како на „тесном, неразоривом јединству са Мајком Патријарашком Руском Црквом на челу које се налазио Свјатјејши патријарх Тихон, а сада се налази његов законити наследник (алузија на Сергија – прим. аут.)“, тако и на „неуплитању Цркве у политички живот“.[234] Са друге стране он је том приликом јасно дао до знања да се на основу припадности емиграната Руској Цркви од њих „не може захтевати „лојалност“, то јест потчињавање законима совјетске власти, онако како се то природно захтева од совјетских грађана или лица која живе на територији совјетске државе.“[235] Притом, париски јерарх се, будући свестан одговорности заграничног клира за „страдалну Мајку Цркву“, обавезао да, следујући завету патријарха Тихона, стоји на позицији „неуплитања Цркве у политички живот“, као и да неће допуштати да се у храмовима под његовом надлежношћу „црквени амвон претвара у политичку говорницу“.[236] У случају да се Сергије не сложи са овако формулисаним начином изражавања аполитичности Евлогије га моли да овај заграничним Русима допусти привремену самосталну организацију у инославним земљама, а у православним земљама потчињење локалним помесним Православним Црквама.[237] Након наведеног Евлогије је Сергију послао још неколико писама у којима је превасходно анализирао историју његових конфликата са руским црквеним центром у Карловцима.[238]

У погледу позиционирања Синода у Москви на челу са митрополитом Сергијем према митрополиту Евлогију, као и Заграничном синоду у Карловцима, посебно је значајна одлука московског црквеног центра од 9. маја 1928. године.[239] Према наведеној одлуци митрополит Евлогије, неколицина архијереја и припадници нижег клира су, као они који су позитивно одговорили на захтеве Москве, имали да се сматрају да се налазе „под надлежношћу Московске патријаршије“, док су се Карловачки Сабор руских Архијереја и њихов Синод имали „сматрати укинутим“, а све „у складу са одлукама Патријарха Тихона.[240]

Очекивана стабилизација односâ између митрополита Евлогија и митрополита Сергија под чијом надлежношћу и окриљем се париски јерарх и званично нашао након горепоменуте одлуке Синода у Москви није дуго трајала. Владислав Пузовић оправдано примећује да су се „због све јачег притиска на митрополита Сергија од стране бољшевикâ и захтева да се додатно „дисциплинује“ заграничнi клир са једне стране, као и услед незадовољства руске паство у Западној Европи због пасивности митрополита Евлогија у осуди комунистичких злочина са друге стране, односи између московског и париског центра у периоду од 1927. до 1930. године непрестано погоршавали“, што је на крају довело до „конфликта између митрополита Сергија и

[233] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющаго православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.),“ 81-83.
[234] *Исто,* 81.
[235] *Исто,* 82.
[236] *Исто.*
[237] *Исто.*
[238] *Исто,* 93-94.
[239] *Исто,* 98-105.
[240] *Исто,* 102.

Евлогија и уклањања митрополита Евлогија од руковођења западноевропском епархијом 1930. године.“[241]

Када је почетком 1930. године објављен интервју митрополита Сергија Страгородског у којем је овај московски јерарх негирао гоњење Цркве у Совјетском Савезу, поменути интервју[242] је потпуно очекивано наишао на осуду у руској емиграцији. Притом, будући донекле упознат са околностима у којима је сâм интервју настао[243], митрополит Евлогије у датом тренутку ипак није окренуо леђа своме сабрату у Москви. Занимљиво је да поводом овог Сергијевог интервјуа у Евлогијевим мемоарима наилазимо на записане следеће речи париског јерарха: „Он (Сергије – прим. аут.) се нашао пред дилемом: да ли рећи новинарима да се Црква гони, што је значило да ће сви тихоновски архијереји бити ухапшени, то јест сва црквена организација ће пропасти, или рећи „гоњења нема“ и тиме се обрукати као лажов... Митрополит Сергије је одабрао ово друго. Њега су прекоревали за немање вере у неуништивост Цркве. Помоћу лажи Црква се свеједно не може спасити. Али не може се ни замислити шта би било да је Руска Црква остала без епископâ, свештенства, без светих тајни... У сваком случају није на нама који се налазимо на безбедном, ван дохвата руке, да судимо митрополиту Сергију...[244] Међутим, и поред разумевања које је, рекло би се на основу онога што је саопштио у својим мемоарима, митрополит Евлогије пројавио према Сергију почетком 1930. године, већ у месецима који су следили јурисдикционо јединство између Париза и Москве било је озбиљно пољуљано, што ће довести до раскола између ова два руска црквена центра.

---

[241] Владислав Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“ *ВПСТГУ I* 5 (55) (2014): 29-30.

[242] Из овог интервјуа од 15. фебруара 1930. године посебно је била проблематична изјава митрополита Сергија према којој „у СССР-у нема и никада није ни било гоњења религије“. Сергије је том приликом изјавио да се у совјетској држави храмови затварају „не на иницијативу власти, него по жељи становништва, а у појединим случајевима, штавише, и по жељи самих верника“. На питање да ли је истина да се јерархија и верни народ „подвргава репресијама, хапси и прогони“ Сергије је одговорио: „Репресије које совјетска влада спроводи према верницима и свештенослужитељима, врше се према њима нипошто не због њихових религиозних убеђења, него, у општем поретку, као и према другим грађанима, због разних антивладиних аката. Треба рећи да се несрећа Цркве огледа у томе што се она у прошлости, као што је то свима добро познато, сувише срасла са монархистичким уређењем. Из овог разлога црквени кругови својевремено нису могли да оцене целокупни значај великог социјалног преврата који се догодио и дуго времена су се понашали као отворени непријатељи совјетске власти (при Колчаку, при Деникину и др.). Најбољи умови Цркве, као например Патријарх Тихон, схватили су ово и покушавали су да исправе настало стање, препоручујући својим следбеницима да не иду против воље народа и да буду лојални совјетској власти...“. Видети: *Акты Святейшего Тихона...*, 682-683.

[243] У своме архипастирском обраћању пастви од 21. фебруара 1930. године Евлогије је у погледу Сергијевог интервјуа, између осталог, рекао следеће: „Садржај овог разговора који су потписали митрополит Сергије и још четири друга јерарха Патријарашког Синода, толико противуречи жалосној стварности, тако се разилази са официјелним подацима саме совјетске штампе, да не остаје сумња у погледу његове фалсификованости од стране совјетâ, и тога да је ово плод нове измишљотине совјетске власти у њеној борби са Црквом и религијом уопште.“ „Архипастырское послание Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия,“ *ЦВЗЕЕ* 3 (1930): 2. О улози совјетског државног апарата у погледу објављивања датог интервјуа, као и притисака који су у том смислу вршени на самог митрополита Сергија детаљније видети: О. Косик, „Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930. г. в восприятии современников,“ *Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы* (Москва, 2003), 266-278; И. А. Курляндский, „Сталин и „интервью“ митрополита Сергия советским корреспондентам в 1930 г,“ *Российская история* 2 (2010): 157-169.

[244] *Путь моей жизни...,* 569.

Још почетком 1928. г. (4. јануара) митрополит Сергије је Евлогију замерио због учешћа овога у парастосу жртвама револуције, што је московски јерарх протумачио као политички чин и захтевао од свога париског сабрата и свештенства потчињеног овоме да се у писаној форми, на један конкретнији начин неголи раније, обавежу на аполитичност.[245] Нови прекор уследио је наредне године (5. августа)[246], а овога пута Сергијеву „огорченост и крајње запрепашћење“ изазвало је поновно Евлогијево учешће у парастосу жртвама Совјетâ. Међутим, кап која је прелила чашу стрпљења митрополита Сергија и навела московског јерарха на конкретније кораке у погледу митрополита Евлогија била је одлазак овога у Лондон у којем су, у Вестминстерској опатији, од стране англиканаца била организована мољења поводом страдања Руске Цркве, а у којима је париски јерарх учествовао, и том приликом одржао говор у једном од лондонских храмова. Сазнавши за лондонска дешавања на основу совјетске штампе од 18. марта 1930. године[247] московски Синод на челу са Сергијем је истога дана донео одлуку[248] којом се од Евлогија захтевало објашњење поводом оваквих новинских текстова о њему. Посебно је занимљиво да се у истој одлуци Синода допушта могућност да је митрополит Евлогије члан „међународне кампање“ против совјетске власти „на челу које (кампање – прим. аут.) се налази римски папа“.

У своме одговору митрополиту Сергију у којем је признао да је „у Лондону заиста присуствовао на општенародном мољењу за страдалну Руску Цркву“, Евлогије је пред московским црквеним властима своје поступке, између осталог, настојао да образложи следећим речима: „Ја сам увек избегавао и избегавам да учествујем у политичким иступањима против совјетске власти, због чега сам неретко подвргнут нападима од стране карловачке струје и одређеног дела заграничне руске штампе. Али када су половином прошле 1929. године у совјетској Русији гоњења на Цркву и религију уопште достигла врхунац (рушење Иверске капеле, уништење Симоновог манастира, масовно затварање цркава, забрана празновања недеље, многобројна хапшења и прогони свештенослужитељâ и одузимање истима грађанских права итд.), тада се против овог гоњења које се издваја по својој суровости подигао талас протестâ. Људска савест, узбуркана оваквим насиљем над слободом исповедања религије проговорила је не на политичкој, него на религиозној основи. Представници не политичких партија, него Цркава, почели су у разним земљама да организују молитвена сабрања и протесте против овог насиља над религијом... Зар сам могао ја као представник те гоњене Руске Цркве да у оваквим условима останем равнодушан и да не учествујем у покрету који обухвата скоро све земље, и посебно, зар сам могао да не одем у Енглеску, куда су ме позвали енглески црквени кругови ради присуства на овим молитвеним сабрањима, где се изражавало дубоко саосећање страдалној Руској Цркви?“[249] Мотивацију за одлазак у Лондон и учешће у тамошњим збивањима митрополит Евлогије ће на исти начин описати и у својим мемоарима.[250] На Сергијеву сумњу у погледу Евлогијевог учешћа у евентуалним плановима Ватикана против Совјетске државе али и сâме Руске Цркве, париски јерарх се у наведеном писму није

[245] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе Январь 1928 года – март 1929 года (продолжение),“ *ЦиВ* 3 (6) (1998): 106.
[246] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.),“ *ЦиВ* 4 (7) (1998): 138-140.
[247] *Исто,* 140-141.
[248] *Исто,* 141.
[249] *Исто,* 142.
[250] *Путь моей жизни...,* 547-548; 569-570.

детаљније осврtао, премда је успутно изнео коментар да он не зна колико је папа искрен у својим оценама положаја Руске Цркве у Совјетском Савезу, те да у прилог тези о искрености римског понтифекса засигурно не говоре прогони православних у Пољској.[251]

У очима Москве митрополит Евлогије, ипак, није успео да се оправда. Сергијев Синод је 10. јуна 1930. године донео одлуку којом се Евлогију „одузима управа над Руским Црквама у Западној Европи", при чему се поменута управа поверава архиепископу Владимиру Тихоницком. У симптоматичном образложењу одлуке Синода наводило се, између осталог, да су мољења која су организовали представници инославних цркава, а у којима је митрополит Евлогије узео учешћа „недвосмислено и отворено носила политички карактер, имајући за циљ да мобилишу не само јавно мњење него и владе држава Западне Европе на крсташки поход против нашег Совјетског Савеза."[252]

Након што је архиепископ Владимир одбио да испуни одлуку Сергијевог Синода и да стане на чело руске црквене структуре са центром у Паризу[253], а митрополит Евлогије добио апсолутну подршку административних органа своје епархије[254] преписка између Сергија и Евлогија је и даље настављена, при чему ни једна од двеју страна није намеравала да одступи од принципа којима се руководила у спору. У оваквој констелации односâ Сергије је 24. децембра 1930. године на име митрополита Евлогија упутио декрет којим се овом јерарху као и његовим истомишљеницима забрањује „учешће у Црквеној управи и обављање рукоположењâ све док се не покају", док ће у супротном исти бити стављени „под потпуну забрану свештенодејства".[255] Управа над Русима у Западној Европи овим декретом је „привремено" поверена митрополиту литванском Елефтерију којем је наложено да организује црквени живот на поменутој територији, као и да у циљу превазилажења настале ситуације обавести предстојатеље осталих аутокефалних Цркава.[256]

У новонасталој ситуацији, када се поред раскола са Заграничним синодом у Карловцима нашао и у расколу са московским црквеним властима, митрополит Евлогије је, уживајући и даље подршку свог епархијског савета, канонски легитимитет потражио код Цариградске патријаршије која му је пружила уточиште, тако што је Цариградски синод, на челу са патријархом Фотијем II, 17. фебруара 1931. године донео грамату према којој се „све руске православне парохије у Европи, задржавајући непромењеном и неумањеном своју досада постојећу самосталност као засебне руске православне црквене организације, и слободно управљајући својим пословима, имају убудуће разматрати као оне које привремено чине јединствену засебну егзархију Свјатјејшег Патријарашког Васељенског Престола на територији Европе, која (егзархија – прим. аут.) непосредно од њега (Васељенског престола – прим. аут.)

[251] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.)," *ЦиВ* 4 (7), 142.
[252] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе," *ЦиВ* 1 (8) (1999): 219.
[253] *Исто,* 220-223.
[254] Сергей В. Троицкий, *Исто,* 52.
[255] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе," *ЦиВ* 1 (8), 258-259.
[256] *Исто,* 259.

зависи, под његовим руководством се налази, и где је потребно њиме се руководи.“[257] Према истој одлуци на челу новонастале „привремене Патријарашке Руске егзархије у Европи“ под јурисдикцијом цариградског трона нашао се, разуме се, митрополит Евлогије у звању цариградског „Патријарашког егзарха“.[258] У грамати се посебно истицало да митрополита Евлогија убудуће осим одлука „Свјатејшег Патријарашког Васељенског Престола“, односно Цариградске патријаршије, ни на који начин не обавезују одлуке било које друге црквене власти.

Потпуно умесно је констатовано да се „конфликт између митрополита Евлогија и московских црквених власти показао не само као преломни моменат за руску епархију у Западној Европи, него и као преломни моменат у историји целокупног православног расејања, чија је главна последица била обраћање митрополита Евлогија Константинопољском патријарху Фотију II са молбом за заштиту у фебруару 1931. године.“[259] Занимљиво је притом да је поменути догађај међусобно завађене руске црквене центре у Москви и Сремским Карловцима ујединио у ставу да овај чин митрополита Евлогија заслужује сваку осуду.[260]

3. Покушаји превазилажења расколâ

3.1. Покушаји превазилажења раскола између митрополита Евлогија и Заграничног синода током 1934. и 1935. године

Потчињавање митрополита Евлогија митрополиту Сергију, а након сукоба са овим, цариградском патријарху Фотију II узроковало је све веће удаљавање између париског јерарха и Заграничног синода. Међутим, већ крајем 1933. године било је назнака да раскол између Париза и Сремских Карловаца, ипак, може бити превазиђен. Значајан импулс у покушају превазилажења овог раскола представљао је заједнички подухват Владимира Родзјанко (потоњег епископа Василија)[261] и јеромонаха Саве Струве[262], отпочет приликом њиховог сусрета у Паризу, када су пред себе поставили циљ „обнове општења макар између митрополитâ Евлогија и Антонија“.[263] Сâм отац Сава који се у Паризу нашао као клирик Српске Цркве, посећујући представнике свих руских јурисдикција у овом граду у интересу њиховог међусобног помирења, рекао је Василију да је „потребно учинити све могуће како би до помирења дошло“.[264]

Биограф митрополита Антонија бележи да се предстојатељ Руске заграничне Цркве, након сусрета са Владимиром Родзјанко, пошто је од стране овога био додатно

[257] „Грамата Вселенскаго Патриарха,“ *ЦВЗЕ* 2 (1931): 2.
[258] *Исто,* 3.
[259] Владислав Пузович, *Исто*, 30.
[260] *Исто,* 31.
[261] Биографске податке о владици Василију Родзјанко видети у: Антуан Нивьер, *Православные священнослужители богословы и церковные деятели русской эмиграции в западной и центральной Европе 1920-1995: Биографический справочник* (Москва – Париж: Русский путь – YMCA-Press, 2007), 115-116.
[262] Биографске податке о јеромонаху Сави Струве видети у: *Исто*, 406-407.
[263] Епископ Василий (Родзянко), *Моя судьба. Воспоминания*, Сост. Д. В. Гливинский, 2-е изд (Москва, Изд-во Сретенского монастыря, 2016), 150.
[264] *Исто,* 150

упознат са ситуацијом у Паризу, одлучио да преко Родзјанка на Евлогијево име пошаље писмо следећег садржаја: „Уколико се Преосвећени Евлогије јави са покорношћу (с повинной), онда ће у име Цркве добити опроштај за своје отпадање од ње, макар и остао под влашћу Константинопољског патријарха, Митрополит Антоније, 17. октобар 1933“.[265] Желећи да „ублажи“ тон писма, Родзјанко је на исто додао постскриптум, који је гласио: „Сетите се, драги Владико, како смо били заједно затворени у Бућаћу, како смо били сложни. Немојмо умрети не опростивши један другоме“.[266] У истој биографији је забележено да се Антоније сложио са накнадно написаним текстом што је и потврдио својим потписом.[267] Готово идентичан опис свога сусрета са митрополитом Антонијем и настанка наведеног писма даје и сâм Родзјанко,[268] који је дато писмо париском јерарху уручио дан уочи почетка часног поста, на прашталном вечерњем богослужењу,[269] у чему се[270], такође, огледала својеврсна симболика.

Митрополит Евлогије је одлучио да позитивно одговори на иницијативу која је долазила из Сремских Карловаца. Притом у мемоарима овог јерарха нигде се не помиње да је на Антонијево писмо уследио било какав писмени одговор из Париза[271], док Родзјанко,[272]као и биограф митрополита Антонија[273] сведоче да је оваквог одговора било. Париски јерарх је 30. марта 1934. године заиста одговорио на писмо митрополита Антонија.[274] У овом одговору започетом у веома дирљивом тону[275] митрополит Евлогије најпре моли своја сабрата за опроштај што је овоме „нанео тугу“ када је 1926. године напустио Сабор заграничних архијереја у Карловцима, а свој поступак објашњава намером да у свему поступа у складу са вољом патријарха Тихона.

Као „главне препреке обнове нарушеног црквеног мира“ види „забрану свештенодејства“ под коју су га ставили Карловци, а за коју каже да је никада није сматрао „исправном“, као и „упад“ карловачке јерархије „на пределе црквене управе“ самог Евлогија. Париски јерарх наглашава да он „мора да остане под привременом јурисдикцијом Васељенског Патријарха“, све до тренутка када ће се по промислу Божјем обновити јурсдикционо јединство заграничних Руса са „многострадалном“ Црквом у отаџбини.

---

[265] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 111. Наведени текст Антонијевог писма у потпуности се поклапа са текстом датог писма који се чува у Синодском архиву Српске Цркве: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1933-1934. г.*

[266] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 111. Наведена варијанта дописаног текста се разликује од оне која се може пронаћи у Синодском Архиву Српске Цркве, у том смислу што је текст у архиву нешто опширнији. АСасСПЦ, *Исто.*

[267] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 111-112.

[268] Епископ Василий (Родзянко), *Исто,* 150-151.

[269] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 112; *Путь моей жизни...*, 576.; Василий (Родзянко), еп., *Исто*, 154.

[270] Родзјанко наводи да је тренутак уручивања писма одабрао по наговору горепоменутог јеромонаха Саве Струве. Епископ Василий (Родзянко), *Исто,* 154.

[271] Дата констатација налази се код Кострјукова: А. А. Кострюков, *Исто*, 244.

[272] Епископ Василий (Родзянко), *Исто.*

[273] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 112.

[274] АСасСПЦ, *Исто.*

[275] Евлогије писмо почиње речима: „Драги, незаборављени Владико. До дубине душе дотакло ме Ваше писмо. Са великом радошћу сам осетио да у Вашем срцу није изгубљена љубав према мени. Верујте, драги Владико, да се и ја сваки дан сећам Вас у својим молитвама, и, такође, безмерно тугујем због нашег духовног разлучења...“ *Исто.*

Евлогије изражава наду да ће оно што је написао у самом писму послужити као „основ за обнову толико жељеног и потребног мира у заграничном делу Св. Православне Руске Цркве“, при чему моли Бога за „непрекинутост молитвеног општења“ између њега и Антонија , подсећајући да се обојица приближавају дану своје овоземаљске кончине и дану суда Божјег. У том смислу он Антонију честита предстојећи Васкрс и, непосредно пре него што ће навести текст прве песме васкршње катавасије, пун симболике и у контексту њихових узајамних односа у датом тренутку, каже: „Како бих желео када бисмо могли једним устима и једним срцем да певамо васкрсломе...“

У постскриптуму писма Евлогије каже да је спреман на „додатна појашњења“ уколико се то од њега буде тражило, те саопштава да се истога дана на празник Светог Алексеја човека Божјег, који је (празник) за Антонија посебно значајан[276], заједно са јеромонахом Савом Струве пред моштима Светог великомученика Пантелејмона молио за здравље карловачког првојерарха.

Упрокос противљењу дела своје паствe митрополит Евлогије је, након неколико позива (између осталог и од самог митрополита Антонија),[277] отпутовао у Краљевину Југославију, где се, половином маја 1934. године у Београду сусрео са првојерархом Руске заграничне Цркве. О датом сусрету у Евлогијевим мемоарима читамо следеће: „Када сам ја ушао, митрополит Антоније је, будући окружен са неколико свештених лица, завршавао јутарње правило. Болестан, оронуо, седео је у фотељи и језиком који се заплитао изговарао је возгласе. Пришао сам му. Он је заплакао... први минути нашег сусрета одиграли су се пред присутним људима. Пили смо чај. Било је тешко говорити. Митрополит Антоније је тужно гледао на мене. „Исти си... и осмех ти је исти“, рекао је. Било ми је тешко да слушам мога сиротог и болесног пријатеља и учитеља. „Хајдемо, прочитајмо молитву“, предложио је. Прешли смо у његову малену спаваћу собу. Митрополит Антоније је одену епитрахиљ и прочитао нада мном разрешну молитву. Потом ја над њим. На души је постало јасније и лакше...“[278]

Исти сусрет у својим мемоарима слично описују Василије Родзјанко[279], као и архимандрит Кипријан Керн, који је забележио следеће: „Они који су присуствовали овој слици (сусрета двојице митрополита – прим. аут.) памте је са сузама. Два стара архијереја пружила су се један другом пред ноге, моле за опроштај и сваки од њих двојице тражи да се над њим прочита разрешна молитва. Сцена је заиста изгледала као из древног патерика.“[280]

Лично помирење са митрополитом Антонијем за Евлогија, међутим, није још увек означавало и његово официјелно измирење са целом карловачком јерархијом, у шта се париски јерарх уверио, већ дан након сусрета са митрополитом Антонијем, на седници Заграничног синода, одржаној 16. маја 1934. године, на којој је присуствовао и сâм Евлогије. Овога дана Синод је саслушао реферат свога председника, као и Евлогијеву изјаву „о обнови молитвеног јединства“ између њега и митрополита, Антонија, али и жељу париског јерарха да до оваквог јединства дође и између њега и

[276] У питању је мирски имендан митрополита Антонија, који се пре монаштва звао Алексеј, а ово име је добио по светом Алексеју човеку Божјем. О томе: *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 7.
[277] *Путь моей жизни...,* 576.
[278] *Исто,* 577.
[279] Епископ Василий (Родзянко), *Исто,* 154-155.
[280] Архимандрит Киприан (Керн), *Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гавриле (Чепуре),* 2-е изд., испр., Москва, Изд-во ПСТГУ, 2012, 43.

„све остале браће архијереја Заграничне Цркве“, уз Евлогијеву опаску да је „пуно уједињење могуће само по благослову Свјатјејшег Васељенског Патријарха“. Тим поводом донета је следећа одлука:[281] „1) Поздравити обнову молитвеног општења између наших најстаријих јерараха; 2) Са своје стране примити такву њихову одлуку, с' тим да она буде одмах послана осталим Преосвећеним Члановима Синода на оцену, а коначну одлуку донети по добијању ових оцена; 3) Одлуку чланова Св. Синода по овом питању доставити на коначну одлуку редовног Сабора Архијерејâ Заграничне Цркве“. Сâма одлука Заграничног синода потписана је од стране митрополита Антонија и још четворице карловачких јерараха, као и митрополита Евлогија, чији потпис стоји одмах испод Антонијевог. Иста је, дакле, предвиђала да случај владике Евлогија треба да реши тек следећи Сабор заграничних архијереја, јер је само он, према писмено исказаном мишљењу карловачких архијереја окупљених на поменутој седници Синода, компетентан за доношење овакве одлуке.

По повратку у Париз митрополит Евлогије је саопштио да су га два мотива побудила да отпутује у Београд, и то: 1) жеља за „сусретом и молитвеним општењем“ са митрополитом Антонијем, која се и остварила; 2) „нада“ да ће сусрет са Антонијем позитивно утицати на напето стање у руској црквеној емиграцији.[282] Притом, у погледу регулисања његових „канонско-административних односа“ са Сремским Карловцима, митрополит Евлогије је рекао да ово могу „коначно“ да реше „само заједнички напори Васељенског патријарха са једне и Српског патријарха, на чијој територији се налази руска црквена организација у Србији, са друге стране“, те да „само по узајамној сагласности“ двојице поменутих првојерараха могло би да се постигне уједињење заграничног дела Руске Цркве без болних ломова и нових потреса“.[283]

Поводом Евлогијевог доласка у Париз у гласнику карловачког Синода био је објављен текст Грофа Грабеа, у којем је писало да је Евлогије приликом сусрета са митрополитом Антонијем као услове „потпуне обнове јединства“ са карловачким архијерејима навео „дозволу Константинопољског патријарха и сагласност представникâ своје паствe“.[284] У истом тексту Грабе је навео да је Загранични синод „остајући при ставу да Загранична Црква треба да буде уједињена и да је потчињавање митрополита Евлогија Константинопољском патријарху неканонски чин, са своје стране радосно поздравио долазак митрополита Евлогија и његов пријем у молитвено општење од стране Поглавара Руске заграничне Цркве, али да, као и митрополит Антоније, није сматрао да има право да скине забрану свештенодејства са митрополита Евлогија под коју је овај стављен од стране Архијерејског Сабора 1926. године.“[285] Грабеови наводи о томе да је митрополит Антоније делио став свога Синода у погледу забране свештенодејства под коју је Евлогија ставио Архијерејски Сабор из 1926. године, разликују се од онога шта је на дату тему саопштио како сâм Евлогије, тако и Владимир Родзјанко, други сведок наведених дешавања. Евлогије наводи да су, након горепоменутог узајамног читања разрешне молитве, он и митрополит Антоније разговарали о заједничком обављању богослужењâ, али да су у томе наишли на отпор

[281] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 205, Л. 29-29об.
[282] „Сообщение Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия представителям печати о поездке в Белград,“ *ЦВЗЕ* 6-7 (1934): 7.
[283] *Исто,* 8. Став да је за обнову јурисдикционог јединства у руској емиграцији неопходна сагласност цариградског и српског патријарха Евлогије је изнео и у своме писму патријарху Варнави од 9. јуна 1934. године. АСасСПЦ, *Исто.*
[284] Граф Ю. Граббе, „К приезду Высокопреосвященнаго Митрополита Евлогия в Белград,“ *ЦЖ* 6 (1934): 96.
[285] *Исто.*

осталих карловачких архијереја.[286] Родзјанко о наведеном питању саопштава да су, штавише, након сусрета Евлогија са Антонијем, који се одиграо уочи Спасовдана, „сви у Београду ликовали, сви су очекивали да ће бити свечано богослужење... и припремали се за архијерејску службу коју је требао да служи владика Евлогије“,[287] те да је наведена очекивања осујетио Загранични синод, и то мимо жеље самог митрополита Антонија[288].

Када је у јесен 1934. године био сазван Сабор заграничних архијереја на којем је, између осталог, требала да буде донета одлука и у погледу митрополита Евлогија, париски јерарх је одбио да узме учешћа на овом Сабору, јер је за њега било неприхватљиво да се на истом појави у својству окривљеног. У месецима пре самог Сабора, а након Евлогијевог учешћа у мајском заседању Заграничног синода, обе наведене стране су учиниле одређене кораке који су отежавали процес зближавања.[289] Занимљиво је, притом, да је овај Сабор, скинуо забрану свештенодејства са митрополита Евлогија,[290] без обзира на чињеницу да се париски јерарх на истом није појавио. Према сведочењу владике Василија Родзјанка кључни окидач за доношење овакве одлуке био је ултимативни захтев српског патријарха Варнаве који се појавио на овом сабору и заграничним јерарсима саопштио следеће: „Ја нећу говорити само у своје име, него и у име краља Александра. Уколико Ви сада не скинете забрану (свештенодејства – прим. аут.) са свих оних у другим земљама које сте ставили под забрану, и не обновите пуно евхаристијско јединство, то, нажалост, краљ сматра да он више неће моћи да вам пружа гостопримство“.[291] И премда је до скидања забране

---

[286] *Путь моей жизни...,* 577.

[287] Епископ Василий (Родзянко), *Исто,* 155.

[288] Родзјанко, штавише, наводи да се Синод сабрао „без митрополита Антонија, без његове жеље, и чак без консултација са њим“ (*Исто*).Уколико би ово било тачно то би значило да је митрополит Антоније на горенаведену одлуку Синода накнадно ставио свој потпис. Међутим, са друге стране, било би чудно да сâм митрополит Евлогије не наведе овај детаљ у својим мемоарима. Овде, свакако, треба имати у виду чињеницу да су мемоари како митрополита Евлогија, тако и Владимира Родзјанка, односно владике Василија, настајали у време када су ови јерарси били у поодмаклим годинама, и када су могли да услед заборава погрешно реконструишу чак и неке битне догађаје из прошлости.

[289] Да је у међувремену дошло до компликација између Карловаца и Париза у започетом процесу зближавања показује и официјелна преписка двојице митрополита – Антонија и Евлогија, у јуну 1934. године. Најпре је митрополит Антоније у писму своме сабрату саопштио да је према одлуци карловачких синодалаца „скидање забране свештенодејства“ са Евлогија и „литургијско општење“ истога са Карловцима могуће само уз његов повратак под јурисдикцију Заграничне Цркве, што је подразумевало претходно напуштање јурисдикције Цариградске патријаршије, којој се замерало на „молитвеном општењу са обновљенцима“ и „вишегодишњем непријатељском односу према Руској Цркви како у границама Отаџбине, тако и ван тих граница...“ У наведеном писму Евлогије је према одлуци Заграничног синода позван да узме учешћа на планираном редовном заседању Архијерејског Сабора у Сремским Карловцима „ради завршетка великог дела започетог у Београду од стране Блажењејшег Митрополита Антонија и Преосвећеног (sic) Митрополита Евлогија који се одазвао на његов (Антонијев – прим. аут.) позив“ (Митрополит Антоний, „Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему митрополиту Евлогию,“ *ЦВЗЕ* 8 (1934): 4-5.) На Антонијево писмо уследио је Евлогијев оштар одговор у којем је париски јерарх осудио ставове чланова Заграничног синода против Цариграда и у погледу себе истакао да је „на путу црквеног помирења“ намеравао да постигне „црквено уједињење, а не потчињење карловачкој руској црквеној организацији“, те да је из овог разлога за њега неприхватљиво да се појави на планираном Сабору. Митрополит Евлогий, „Его Блаженству, Блаженнейшему митрополиту Антонию,“ *Исто*: 6).

[290] „Определения Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей, от 28 августа / 10 сентября 1934 г., о снятии прещений, наложенных Архиерейским Собором в 1927 г. на Митрополита Евлогия и его викариев,“ *ЦЖ* 9-10 (1934): 148-149.

[291] „Из воспоминаний владыки Василия (Родзянко)“, У В. И. Косик, *Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е гг. XX века)* (Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000), 214. Сâм патријарх Варнава се након прекида евхаристијског општења са митрополитом Евлогијем 1931. године,

свештенодејства са Евлогија заиста дошло, обнову евхаристијског јединства са њим карловачки јерарси су и овога пута условили Евлогијевим напуштањем јурисдикције цариградског трона[292].

Своје непојављивање на Сабору митрополит Евлогије је, након завршетка истога, покушао да објасни у своме писму српском патријарху Варнави, од 14. септембра 1934. године[293]. Наведено писмо представљало је Евлогијев одговор на телеграм, који му је српски патријарх послао[294] у данима поменутог Сабора, позивајући га да узме учешће у његовом раду. У своме одговору Евлогије се правдао да је како телеграм патријарха Варнаве, тако и телеграм митрополита Антонија[295] добио сувише касно, додајући притом да се за њега „главна морална препрека“ огледала у томе што у Антонијевом позиву није препознао спремност Сабора да са њега скине забрану свештенодејства под коју је својевремено стављен од стране Карловаца.

У овом писму Евлогије се српском патријарху жали поводом кампање коју против њега води прокарловачки оријентисана штампа, затим борбе за парохије у Немачкој коју против њега наставља да води берлински епископ Тихон, „клеветâ“ архиепископа Серафима из Париза који свога париског сабрата прозива за контакте са масонима, захтевâ Карловаца да напусти Цариградску јурисдикцију, те каже да га је све наведено деморалисало у погледу идеје одласка у Карловце на Сабор. Он каже да би се на датом Сабору појавио једино у случају да је са њега претходно већ била скинута забрана свештенодејства, при чему поздравља одлуку Сабора да са њега скине поменуту забрану, саопштавајући да је за ову одлуку сазнао из новина.

Писмо завршава идејом према којој би „даљом разрадом“ пројекта обнове јединства између Карловаца и Париза могла да се бави „специјална комисија“ у којој он сâм не би морао да учествује. Све изложено у писму притом оставља српском патријарху на „разматрање (усмотрение)“.

Занимљиво је да је на гест Заграничног синода којим је са Евлогија скинута забрана свештенодејства, сâм париски јерарх одговорио на аналоган начин, тако што је већ у истом месецу саопштио да скида забрану свештенодејства са карловачких клирика који су се налазили на подручју његове епархије.[296] Међутим, без обзира на овако исказан обострани знак добре воље, страсти између Карловаца и Париза се и даље нису смиривале, при чему се у датом смислу имало шта замерити и једној и другој страни. У покушајима да се раскол између два руска заграничка црквена центра напокон превазиђе важну улогу је и даље играо патријарх српски Варнава, који се

због преласка овога под јурисдикцију Цариграда („Письмо Святейшаго, Патриарха Сербскаго, Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию,“ *ГЛПЕ* 2 (40) (1932): 29-30), током 1934. године више него благонаклоно односио према овом архијерају, што се огледа у чињеници да је након сусрета Евлогија са Антонијем почетком поменуте године и сâм се срео са париским јерархом и благословио му да служи на Фрушкој Гори, у манастиру Хопово (*Путь моей жизни...,* 577) чиме је de facto обновљено претходно нарушено јединство између Евлогија и Српске Цркве.

[292] „Определения Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей, от 28 августа / 10 сентября 1934 г., о снятии прещений, наложенных Архиерейским Собором в 1927 г. на Митрополита Евлогия и его викариев,“ 148.

[293] АСасСПЦ, *Исто.*

[294] „Телеграмма Патриарха Сербскаго Варнавы на имя Митрополита Евлогия,“ *ЦВЗЕ* 9-10 (1934): 3.

[295] Дан пре него што ће то учинити патријарх Варнава и митрополит Антоније је (3. септембра 1934. године) на име митрополита Евлогија послао телеграм у којем је овога молио да у циљу „обнове црквеног мира“ дође у Карловце. „Телеграмма Митрополита Антония на имя Митрополита Евлогия,“ *Исто.*

[296] „Архипастырское послание Митрополита Евлогия,“ *Исто*, 9.

крајем 1935. године нашао на челу тзв. „Саветовања“ заграничних архијереја, на којем се излаз из актуалних јурисдикционих проблема у руској емиграцији тражио кроз реорганизацију кључних руских заграничних црквених структура, односно кроз реорганизацију Руске заграничне Цркве као такве у целини.

Својеврсни увод у рад „Саветовања“, које је трајало од 31. октобра до 19. новембра 1935. године, представљао је Архијерејски Сабор карловачких јерараха, у трајању од 16.октобра до 7. новембра исте године, на којем је, уместо оболелог и тешко изнемоглог митрополита Антонија Храповицког, председавао његов потоњи наследник владика Анастасије Грибановски.[297] На самом, пак, „Саветовању“ председавао је, као што је већ казано, патријарх Варнава, а у његовом раду учествовали су: чланови Заграничног синода – митрополит Анастасије Грибановски и епископ Димитрије Вознесењски; митрополит Евлогије Георгијевски и митрополит Теофило Пашковски.[298] Чињеница да се на овом сабрању појавио последњи јерарх којег смо навели занимљива је већ на основу тога што се његов претходник на челу руске црквене структуре у Америци, раније већ помињани митрополит Платон Рождественски, нашао у расколу са Карловцима истовремено када и митрополит Евлогије.

Као што се могло очекивати међу руским јерарсима окупљеним на „Саветовању“ јасно су се уочавале две међусобно супротстављене тенденције. Са једне стране, јерарси карловачке провенијенције „тежили су јачој централизацији црквене власти у рукама заграничног Архијерејског синода и сабора“, док су митрополити Евлогије и Теофило, у погледу црквених структура на челу којих су се налазили, „тежили што самосталнијој позицији у односу на карловачки црквени центар“.[299] Терет умиривања тензија, лежао је и овога пута на плећима српског патријарха,[300] тако да су и поред узајамних размимоилажења руски архијереји, већ током првог дана рада „Саветовања“ донели веома конструктивне одлуке[301]. У посланици упућеној пастви под датумом завршетка поменутог сабрања они су саопштили да је међу њима обновљено евхаристијско јединство,[302] али и изразили наду да ће захваљујући Привременом уставу Руске заграничне Цркве (*Временное положение о Русской Православной Церкви заграницей*)[303], који су донели на „Саветовању“, руска

[297] Владика Анастасије је још за живота митрополита Антонија и сâм постао митрополит. Куриозитет је да се Анастасије није слагао са оваквом одлуком своје заграничне сабраће, те да је тек на инсистирање српског патријарха Варнаве прихватио да узме титулу митрополита (В. И. Косик, *Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е гг. XX века)* (Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000), 57). Биографске податке о овом првојерарху Руске заграничне Цркве видети у: Антуан Нивьер, *Исто*, 65-66.

[298] „Протоколы Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшаго Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви Заграницей,“ *ЦЖ* 11-12 (1935): 164.

[299] Владислав Пузовић, „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у „Заграничној Русији“,“ 223-224.

[300] *Исто,* 224.

[301] Наведеног датума било је одлучено следеће: „1) Што је могуће чешће саслуживање јерараха сада постојећих јурисдикција; 2) Непримање под своју надлежност клирикâ других јурисдикција без отпусних грамата њихових епископа; 3) Прекидање међусобне полемике и по могућности спречавање исте у периодици или путем ширења непријатељских билтена, апелâ итд. 4) Издавање апела помирења на којем треба да стоје потписи свих његових чланова; 5) Недопуштање стварања нових паралелних парохија у случају да постоје парохије друге јурисдикције.“ „Протоколы Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшаго Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви Заграницей,“ 169.

[302] „Обращение к пастве,“ *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 6.

[303] Текст документа видети у: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Прав. Црква 1935 г*; „Временное положение о Рус. Прав. Церкви за границей,“ *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 8-12.

емиграција постати „јединствен обновљен црквени организам“, што је значило једна административна црквена структура у јединству са Црквом у Русији.[304]

Очекивања „Саветовања“ исказана у посланици опубликованој у име истог у пракси су се показала као сувише оптимистична. Митрополит Евлогије је, убрзо по повратку у Париз, у божићној честитки патријарху Фотију II писао следеће: „Наши епископи из неког разлога желе да ме отргну од јурисдикције Ваше Светости, али ја и моја паства нећемо пристати на ово, јер у отачком покровитељству (цариградског патријарха – прим. аут.) видимо једини чврст ослонац нашег канонског постојања“[305]. Половином 1936. године одлуке карловачког „Саветовања“ су и званично биле одбачене од стране Епархијског сабрања Евлогијевог егзархата.[306] Одлуке донете у Карловцима су касније биле, такође, дезавуисане и од стране административних органа у Америци на челу којих се налазио горепоменути митрополит Теофило Пашковски.

3.2. Покушај превазилажења раскола између митрополита Евлогија и Московске патријаршије у годинама након Другог светског рата

С' обзиром на чињеницу да се у годинама Другог светског рата налазио под константним притисцима Гестапоа, те да је упркос личним уверењима био принуђен да искаже лојалност немачким окупационим властима у Француској, митрополит Евлогије се, након што се ратна срећа преокренула у корист Русâ, „на таласу општег одушевљења“ искрено радовао победама црвене армије над Немцима.[307] У погледу Евлогијеве перцепције слике којом је совјетска држава у датом тренутку настојала да се представи свету Н. Г. Рос је написао следеће: „Многи људи који нису у потпуности били упознати са совјетском стварношћу настојали су да не примећују негативне појаве тадашњег стања у СССР-у и да верују у неизбежну еволуцију земље ка слободнијем животу. Препород Московске патријаршије, спољашње поштовање које је држава указивала Цркви, учвршћивали су у руским избеглицама, који су патили за отаџбином, осећање почетка обнове Свете Русије. Оваква осећања су посебно дошла до изражаја код митрополита Евлогија. Владика који је због болести све више слабио почео је да губи дар разликовања стварног од жељеног. Његов дубоки руски патриотизам као и жеља да се макар „умре у отаџбини“, која је била толико распрострањена међу првом генерацијом емиграната, надвладали су остала осећања. Као човек деспотског карактера он је настојао да убеди и повуче за собом своју паству. Он ју је позивао не само да се врати у крило Мајке Цркве, него и да напусти свој емигрантски живот у туђини. Попут Јевреја који су напустили мрски Египат, руски емигранти су требали да крену за њим, новим Мојсијем, у Обећану земљу, која се за њих отвара по милости совјетске владе. Међутим већина паствe није подлегла идеји, а до очекиваног поновног сједињења Западноевропског егзархата са Мајком Црквом није дошло.“[308]

---

[304] „Обращение к пастве,“ 7.
[305] *Путь моей жизни...,* 588.
[306] „Четвертое Епархиальное Собрание 12-18 июля 1936,“ *ЦВЗЕ* 8-9 (1936): 10-11.
[307] Д. А. Агеев, „Экзархат православных русских приходов в Западной Европе. Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью,“ *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2005-2006): 32.
[308] Н. Г. Росс, „Вступительное слово к дневникам П. Е. Ковалевского,“ *ЦиВ* 1 (38) (2007): 145-146.

Према реферату клирика митрополита Евлогија, протојереја Николаја Сахарова, саопштеном након упокојења овог архијереја, париски јерарх је крајем 1944. године, без било каквог претходног консултовања својих епархијских органа ступио у контакте са совјетском амбасадом у Паризу, као и са мјестобљустителем патријарашког трона у Москви, митрополитом Алексијем Симанским, којем је изразио жељу да га овај прими у крило Мајке Цркве у Русији. На Евлогијеву молбу Алексије је љубазно одговорио позвавши га да „као најискуснији јерарх“ почетком наредне године узме учешће на Сабору у Москви који је требао да изабере новог руског патријарха. Пошто се Евлогије изговорио болешћу Алексије му је обећао да ће у Париз послати свога делегата.[309] Наведене Евлогијеве контакте са Москвом Сахаров је прокоментарисао на следећи начин: „Ова преписка је за све нас била прилично неочекивана. Док је пре петнаест година Владика имао присан контакт са свештенством и паством, и док је по питању спора са Москвом и питању промене јурисдикције био сазван читав низ сабрања и, штавише, два епархијска конгреса на које се он и ослањао у својој преписци са митрополитом Сергијем, овога пута није било ни парохијских ни епархијских сабрања, него је, како се чини било сазвано само једно пастирско сабрање на којем није било потпуне једнодушности...“.[310]

Конкретније податке о „пастирском сабрању“ које помиње Сахаров доноси ипођакон митрополита Евлогија, Петар Јевграфович Ковањевски, у своме *Дневнику*. Он каже да је на поменутом сабрању Евлогије окупио „сво свештенство из Париза и околине“, којем је саопштио своју намеру да „услед промене положаја Цркве у Русији почне преговоре са Москвом по питању повратка западноевропских парохија у надлежност (Московске – прим. аут.) Патријаршије“,[311] о чему је желео да чује мишљење окупљених. Ковањевски каже да је Евлогије том приликом јасно дао до знања да он не само жели да се врати под окриље Москве, него и „да се са свештенством и целокупном паством врати у Русију“, у чему је наишао на подршку млађих свештеника, али и на отпор представникâ Православног Светосергијевског богословског института у Паризу – архимандрита Кипријана Керна и протојереја Василија Зењковског – који су инстирали на томе да црквена структура на челу које се налази митрополит Евлогије треба да задржи „аполитични“ курс. Керн је том приликом рекао: „Све док се мошти Светог Сергија налазе у антирелигијском музеју, ја не верујем ни у какве промене у односу на Цркву. На њу рачунају као на снагу у ратном времену, али комунизам је само учинио уступке, и није дефинитивно одустао од својих ставова, тако да ће (Цркви – прим. аут.) одузети све привилегије чим се укаже прилика“.[312] Зењковски је саопштио да ће у случају Евлогијевог потчињавања Москви професори са Светосергијевског института „отићи у илегалу и предавати по приватним кућама, али се слободе Цркве неће одрећи, пошто им се са једне стране нуди слобода и васељенскост, а са друге потчињавање безбожној власти и уски национализам“.[313] Након што се већина свештенства солидарисала са ставовима Керна и Зењковског позивајући се на паству „која је једнодушно против потчињења“ Москви, Евлогије им је наложио да паству „припреме“ за овај чин, премда је казао да ће имати у виду све оно што је чуо на сабрању.[314] Овде је занимљиво поменути да је, проучавајући *Дневник* Ковањевског, Сава Тутунов дошао до закључка да се главни узрок отпора

[309] „Чрезвычайное Епархиальное Собрание Русских Православных Церквей Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе,“ *ЦВЗЕ* 2 (1946): 8.
[310] *Исто.*
[311] П. Е. Ковалевский, „Из дневников: сентябрь 1944 года – август 1946 года,“ *ЦиВ* 1 (38) (2007): 149-150.
[312] *Исто,* 150.
[313] *Исто,* 150-151.
[314] *Исто,* 151.

идеји потчињавања Москви, заправо, налазио у Евлогијевој намери повратка у совјетску Русију.[315]

18. фебруара 1945. године у говору који је одржао поводом јубилеја педесетогодишњице своје свештеничке службе митрополит Евлогије се својој пастви обратио речима: „Мајка света Руска Црква нас зове да се вратимо у њено крило. Хоћемо ли игнорисати овај позив? Довољно се напатила наша душа у туђини. Време је да се вратимо кући...“[316] Међутим, већ 3. априла исте године Алексију Симанском, који је у међувремену постао руски патријарх, Евлогије се поново обратио писмом у којем је писало следеће: „Знам, да Ви од мене очекујете посредништво у погледу поновног уједињења мене и моје паствe са Руском Мајком Црквом. Опростите, Христа ради! За сада и поред моје жарке жеље не могу бити посредник по овом питању. Први узрок је моја болест, која ми смета у овој ствари, а други се, на моју жалост, огледа у томе што сам у знатном делу моје паствe неочекивано срео истрајан негативан однос према овом питању. У многим душама чврсто живи осећање страха, немира и неповерења према слоганима религијске и политичке слободе, које је прогласила совјетска влада, и ја се бојим да ће сваки мој брзоплет корак изазвати нови раскол у животу емиграције“.[317] Ипак, без обзира на страх о којем је писао патријарху Алексију I, Евлогије је након свега неколико месеци (у јулу 1945. године) издао наредбу којом се од њему подређеног свештенства захтевало да се на богослужењима поред имена цариградског помиње и име руског патријарха.[318]

Обећање које је свом париском сабрату дао још као мјестобљуститељ московског патријарашког трона патријарх Алексије I је испунио у августу 1945. године када је у престоницу Француске, у својству свога делегата, послао крутицког и коломенског митрополита Николаја Јарушевича. У извештају који је саставио након обављене мисије митрополит Николај је писао да је у Париз путовао имајући пред собом „два циља“: 1) да посети руске и француске парохије које „никада нису прекидале своју канонску везу са Московском патријаршијом“; 2) да се обрати митрополиту Евлогију, као и митрополиту Серафиму Лукјанову који се у датом тренутку налазио на челу западноевропске епархије под јурисдикцијом Заграничног синода, са позивом да се „врате у крило Руске Цркве“.[319]

Неколико дана након доласка московског делегата у престоницу Француске у храму Светог Александра Невског у Паризу је 29. августа (1945. године) одржано пастирско сабрање на којем су узели учешћа како митрополит Николај тако и његов домаћин – митрополит Евлогије. Важно је истаћи да су на ово сабрање двојица јерараха дошли припремљени, имајући унапред усаглашен план и јасну визију у ком правцу ток сабрања треба да тече.[320] У том смислу Евлогије је, посебну пажњу

[315] Иеромонах Савва (Тутунов), „Путь митрополита Евлогия в последние два года жизни,“ *ЦиВ* 1 (38) (2007): 141-142.
[316] Т. Манухина, „Памяти митрополита Евлогия,“ У *Путь моей жизни...* 613.
[317] „Чрезвычайное Епархиальное Собрание Русских Православных Церквей Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе,“ 9.
[318] Податак да је Евлогије наведену наредбу издао у јуну 1945. године, доноси Андреј Кострјуков, на основу истраживања у Архиву Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије. Видети: А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2015), 133. Овде је занимљиво приметити да Коваљевски у своме *Дневнику* наводи да су у храму у којем је служио Евлогије патријарха Алексија почели да помињу на богослужењу неколико месеци раније (у марту 1945. године) што је прошло скоро неприметно. Видети: П. Е. Ковалевский, *Исто,* 159.
[319] Митрополит Николай, „Наше пребывание во Франции,“ *ЖМП* 10 (1945): 14.
[320] А. А. Кострюков, *Исто,* 134.

посветио теми „денационализације омладине“ која се налазила под његовом јурисдикцијом, настојећи на томе да идеју повратка под окриље Москве представи као жељу своје паствe, док је митрополит Николај покушавао да тренутни живот Цркве под влашћу совјетâ прикаже на што светлији начин, при чему је актуалног челника државног органа совјетске владе за религијска питања, Карпова, назвао „веома културним човеком“. Посебно је занимљиво да се на самом сабрању на дневном реду ниједног тренутка није нашло питање скидања забране свештенодејства са митрополита Евлогија под коју је овај својевремно био стављен од стране почившег патријарха Сергија.[321] Значајно је истаћи да су оба јерарха на овом сабрању истакли да је око Евлогијевог повратка под окриље Москве већ постигнута сагласност са Цариградском патријаршијом.[322]

Идеје и ставови које су на париском сабрању заступали митрополити Евлогије и Николај ипак нису наишли на апсолутну подршку присутних како је то касније покушао да представи делегат из Москве[323]. Против идеје потчињења руском патријарху устао је и овога пута протојерej Василије Зењковски, али и поједини други свештеници, као и професор Карташов. Евлогију је, такође, било саопштено да практично половина парохија под његовом надлежношћу одбија да на богослужењу помиње име руског патријарха.[324] Међутим, са друге стране, сâм париски јерарх који је, „када му је то одговарало прислушкивао мишљење епархијског савета“, као што је то био раније случај по питању уједињења са Заграничним синодом у Карловцима, овога пута је „убеђен у препород бољшевичке власти одлучио да што пре потпише акт о уједињењу“ са Москвом.[325]

Описујући у своме *Дневнику* Евлогијеву реакцију након што су му на сабрању саопштени ставови повереног му свештенства и паствe Коваљевски каже: „Митрополит, који је до тог тренутка био индиферентан, одједном је скочио и увређеним и тврдоглавим гласом рекао: „У Цркви не постоји само саборност него и апостолство и одлучује не паства него епископи.“. У истом *Дневнику* стоји да се по питању даље судбине Евлогијевог егзархата од осамдесет чланова сабрања њих шездесет изјаснило за status quo, десет за потчињење Москви док се сâм Евлогије изјаснио за „ликвидацију“ структуре на челу које се налазио и повратак у Русију. Коваљевски каже да је делегат из Москве, пошто је „пажљиво“ саслушао опречна мишљења и схватио суштину проблема, у своје и у име руског патријарха саопштио да ће „за Заграничје бити очуван егзархат са посебним уређењем и митрополитом Евлогијем на челу“.[326]

Исте вечери по завршетку сабрања, које је почело у 17 часова[327] и трајало непуна три сата[328], митрополит Евлогије је у својим одајама заједно са својим викарима – архиепископом Владимиром Тихоницким и епископом Јованом Леончуковим – написао молбу патријарху Алексију I, у којој су ова три јерарха тражила да буду „примљени у канонско јединство са васцелом Руском Православном Црквом“.[329] У

[321] И. В. Соловьев, „Дни примирения. (Попытка воссоздания Русского Западно-Европейского Экзархата с Московской Патриархией),“ *Церковно-исторический вестник* 4-5 (1999): 236.
[322] А. А. Кострюков, *Исто.*
[323] Митрополит Николай, *Исто,* 20.
[324] П. Е. Ковалевский, *Исто*, 171-173; А. А. Кострюков, *Исто,* 135-136.
[325] А. А. Кострюков, *Исто,* 136.
[326] П. Е. Ковалевский, *Исто*, 173.
[327] И. В. Соловьев, *Исто,* 236.
[328] Сабрање се завршило у 19 часова и 38 минута. А. А. Кострюков, *Исто.*
[329] И. В. Соловьев, *Исто,* 237.

одајама митрополита Евлогија написан је и акт о повратку овог јерарха и поменуте двојице викарних архијереја у „канонско јединство са Мајком Руском Православном Црквом, по општеприхваћеном црквеном чину“, који (повратак) је обавио митрополит Николај. У документу се наводило да су за овакав поступак наведени јерарси имали „усмену сагласност Његове Светости Патријарха Васељенског Венијамина“.[330] У своме извештају митрополит Николај наводи да је повратку митрополита Евлогија и његових викара под окриље Москве претходио чин скидања забране свештенодејства за који је московски делегат имао овлаштења својих црквених власти, те да је на исти начин, два дана касније, у канонско општење са Москвом ступио и јерарх руског Заграничног синода – митрополит Серафим Лукјанов.[331]

Већ 2. септембра, дакле, након свега неколико дана, три митрополита – Николај, Евлогије и Серафим – су у париском Храму Светог Александра Невског заједнички одслужили литургију којом су намеравали да пројаве обнову узајамног јединства. Међутим, на самом богослужењу „митрополит Николај није рекао ни речи о документу који је био потписан пре три дана, него је расплинуто позивао на уједињење са отаџбином и позивао јерархе да посете Русију“, при чему су на крају литургије била поменута имена оба патријарха – и цариградског и руског.[332] Овакво понашање московског делегата Кострјуков објашњава на следећи начин: „Митрополит Николај је одлично разумео да огромна већина руских емиграната није тежила у Московску патријаршију. Осим тога, у акту који је потписан 29. августа није се говорило о изласку руског егзархата из јурисдикције Васељенског престола. У условима овакве неодређености и, штавише, недобронамерности од стране парохијанâ митрополит Николај је једноставно сматрао за боље да од народа сакрије потписани документ. Настала је неодређена ситуација. Већина клирика и парохијана егзархата су као и раније сматрали за себе да се налазе у крилу Константинопољског престола, док су истовремено у Москви били уверени да је подела између њих и митрополита Евлогија успешно превазиђена.“[333]

Да су у Москви на најновија збивања у руској емиграцији у Паризу гледали са оптимизмом сведочи и коментар руског патријарха на реферат његовог делегата по повратку из француске престонице. Наиме, Алексије I се митрополиту Николају „дубоко захвалио“ на томе што је његова „свештена мисија блиставо испуњена“, и рекао да је „захваљујући вештом, срдачном, усрдном и, поврх свега, духовно мудром вођењу процеса помирења“ од стране поменутог јерарха „засијао мир тамо где је дуго година царовала греховна подела и, штавише, непријатељство“.[334] 7. септембра 1945. године Синод у Москви је донео одлуку да се митрополит Евлогије има сматрати „егзархом Московске Патријаршије“, док се егзархат на челу којег се овај јерарх налази има „очувати у његовим постојећим границама“.[335] Након наведене одлуке Москве уследила је безуспешна преписка митрополита Евлогија, али и самог руског патријарха са Цариградским троном, који, није журио да руском јерарху у Паризу дâ благослов на повратак под окриље Цркве у Русији.[336]

---

[330] *Исто.*
[331] Митрополит Николай, *Исто.*
[332] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 315.
[333] *Исто.*
[334] „Резолюция Святейшего Патриарха Алексия на докладе Высокопреосвященнейшего Митрополита Николая о пребывании делегации Русской Православной Церкви во Франции,“ *ЖМП* 10 (1945): 25.
[335] „Выписка из журнала N 23 Заседания Священного Синода от 7/IX 1945 г,“ *ЖМП* 9 (1945): 13.
[336] А. Казем-Бек, „Прошлое и настоящее парижского раскола,“ *ЖМП* 4 (1969): 20-21; И. В. Соловьев, *Исто,* 238-239; Д. А. Агеев, *Исто,* 38-39.

Опозицију Евлогијевим настојањима да свој егзархат суштински врати под окриље Москве и даље су чинили професори Православног Светосергијевског института, који се нису мирили са намерама свога архијереја, те који су , према појединим наводима, на своју руку ступили у тајну преписку са Цариградом како би осујетили Евлогијеве планове.[337] Занимљиву слику својеврсног личног разочарања митрополитом Евлогијем даје отац Кипријан Керн у приватном писму, упућеном 10. јануара 1946. године Јерониму Чернову, архијерају Руске заграничне Цркве који је резидирао у Детроиту. У наведеном писму Керн, између осталог, пише: „Жалосна црквена дешавања и поступак м. Евлогија дубоко су ме потресли. Било је тренутака када ми је на души било неподношљиво. Чак је и служење литургије представљало велико искушење. Опет се испољила непрестана, исконска, вишевековна болест православне јерархије да се потчињава Ћесару. М. Евлогија је од почетка немачко-совјетског рата савладала некаква национална болест. Он се радовао сваком успеху совјетске власти, а сада искрено верује свим гласинама које се шире из Москве... Ради очувања Института чији је светски и културни значај немерљив ми нисмо кренули путем отвореног одвајања, али наше истинско расположење зна и митрополит и паства и наши амерички и швајцарски пријатељи. Засада из Москве не захтевају никакве доказе, али ти захтеви ће раније или касније, свакако, бити поднети. Ми се тада нећемо потчинити. Али куда да идемо? Ко је тај јерарх или та јурисдикција који себе на стављају у зависност према неком Ћесару? До сада такав је био м. Евлогије. Сада се и он предао“[338]

Суштинском васпостављању јединства између Евлогијевог егзархата и Москве није ишло на руку ни настројење паства овог јерарха, јер се иста по политичкој основи поделила на француске и совјетске држављане, при чему су ови други представљали свега десет процената, а у самој поменутој пастви „питање „Московска патријаршија или Константинопољ?“ фактички се сводило на питање „за совјетски режим или против њега““.[339] Сâм митрополит Евлогије услед своје болести није био у стању да се у довољној мери заложи за промосковски курс које је заузео[340], а с' обзиром на чињеницу да из Цариграда није стизало отпусно писмо митрополит је настављао да на богослужењима помиње најпре цариградског, а онда руског патријарха, док су се за самог Евлогија на богослужењу молили као за „егзарха васељенског и московског патријарха“.[341] Занимљиво је поменути да је према појединим наводима митрополит Евлогије поново био незадовољан одређеним потезима Москве који су се тицали његовог егзархата, а огледали су се у премештањима појединих епископа и новим епископским хиротонијама без претходних консултација са самим Евлогијем, што је изазвало разочарање овог сада већ старог и оболелог архијереја.[342]

Митрополит Евлогије се упокојио 8. августа 1946. године. Већ наредног дана Синод у Москви је донео одлуку да се „привремена јурисдикција Васељенске патријаршије над западноевропским руским парохијама, установљена 1931. године,

---

[337] А. А. Кострюков, *Исто,* 209-210; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 316.
[338] Архив ПССБИ, Фонд: *1936-1938гг. – письма архиереев из Детройта*, Л. 2об-3.
[339] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 319.
[340] Ово је посебно дошло до изражаја приликом архијерејске хиротоније архимандрита Никона Греве у фебруару 1946. године, када је новохиротонисани архијерај изоставио да помене да се потчињава руском патријарху. На литургији на којој је обављена поменута хиротонија митрополит Евлогије није био у стању да служи, тако да је практично све време преседео, приступивши престолу само у тренуцима хиротоније новог владике и причешћивања. *Исто,* 316-317.
[341] *Исто,* 316.
[342] „Письма митрополита Евлогия князю Григорию Николаевичу Трубецкому,“ *ВРХД* 1 (175) (1997): 134-136; Т. Манухина, *Исто*, 617-618; Д. А. Агеев, *Исто,* 39-40.

има сматрати за ону која је фактички и формално прекинула своје важење, а поменуте парохије поново и нераздељиво налазе под јурисдикцијом Московске патријаршије“, о чему треба обавестити актуалног цариградског патријарха Максима V. У записнику Синода се истицало да се почивши митрополит Евлогије од септембра 1945. године, па све до своје кончине налазио под јурисдикцијом Москве, иако у међувремену није добијао никакав одговор из Цариграда. Синод је такође одлучио да се „за егзарха западноевропских руских парохија постави Преосвећени (sic) Митрополит Серафим (Лукјанов) са укључивањем парохија његове области у састав Западноевропског Егзархата.“[343] У том смислу новоизабрани егзарх је о одлуци Москве обавештен телеграмом,[344] а након свега два дана од постављења он се обратио руској јерархији и верном народу у Западној Европи који су му додељени на основу поменуте одлуке.[345]

Са друге стране архиепископ Владимир Тихоницки, као фактички наследник митрополита Евлогија[346], није се обазирао на горенаведену одлуку Москве и, без обзира на притиске који су отуда долазили[347], одлучно је заузео процариградски курс[348], у чему је имао подршку своје паствe, али и француске државе која је са неповерењем гледала на митрополита Серафима због његових хвалоспева Хитлеру у годинама Другог светског рата.[349] Сâм архиепископ Владимир успео је да се избори за подршку цариградског патријарха, који га је 6. марта 1947. године прогласио за свога егзарха,[350] а 8. јула исте године „поводом четрдесет година архијерејске службе“ овог јерарха уздигао у ранг митрополита.[351] И премда митрополит Владимир у наредним годинама „није скривао жељу да се уједини са Руском Црквом када она добије слободу“,[352] подухват који је на себе предузео његов претходник, митрополит Евлогије, није био остварен на начин на који је то желео почивши јерарх. У Паризу су сада постојала два руска егзархата: цариградски на челу са митрополитом Владимиром и московски на челу са митрополитом Серафимом.

Током XX и почетком XXI века било је поново неколико неуспелих покушаја повратка „Евлогијевог егзархата“ под окриље Московске патријаршије.[353] Поменута

---

[343] „Журнал Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 августа 1946 г,“ *ЖМП* 9 (1946): 7.; А. Л. Гуревич, „*Неоднозначное назначение*: к истории назначения митрополита Серафима (Лукьянова) экзархом Московского патриархата в Западной Европе,“ *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2007): 206.

[344] „Митрополиту Серафиму (Лукьянову),“ *ЖМП* 9 (1946): 8.

[345] „Послание Высокопреосвященного Серафима, Экзарха Патриарха Московского и всея Руси в Западной Европе,“ *Исто,* 16-17.

[346] Архиепископ Владимир је још од 1. фебруара 1945. године, дакле још за живота митрополита Евлогија, а пре његовог званичног помирења са Москвом, са допуштењем оболелог јерарха преузео на себе „питања управе“ руским егзархатом у Паризу (*Митрополит Владимир, святитель-молитвенник, 1873-1959* (Париж, 1965), 99.). Након Евлогијевог упокојења епархијски савет у Паризу је, „не чекајући одлуку из Москве“, Тихоницког прогласио за егзарха и овај је преузео пуну управу над црквеном структуром на челу које се пре њега налазио Евлогије. Види: А. А. Кострюков, *Исто,* 216.

[347] *Митрополит Владимир, святитель-молитвенник, 1873-1959,* 321; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 321.

[348] Иеромонах Савва (Тутунов), „Церковно-правовые основания существования „парижской митрополии“ в 1921-1946 годах,“ *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2005-2006): 111; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 321-322.

[349] *Исто,* 320.

[350] „Грамата Вселенскаго патриарха,“ *ЦВЗЕ* 6 (1947): 1-3.

[351] „Грамата Вселенскаго патриарха,“ *ЦВЗЕ* 8 (1947): 2-3.

[352] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 323.

[353] Н. Тальберг, *К сороколетию пагубнаго евлогианскаго раскола* (N.Y: Holy Trinity Monsatery, Jordanville, 1966), 128; А. Казем-Бек, *Исто,* 21-23; Д. А. Агеев, *Исто,* 47-53; Иеромонах Савва (Тутунов), „Независимая архиепископия в Париже: 1965—1971 гг,“ *XVII Ежегодная богословская конф. ПСТГУ.*

структура се под окриље Москве, међутим, вратила тек након што је претходно била укинута од стране цариградског патријарха Вартоломеја. Овом несумњиво значајном догађају у историји „руског православља“ је, више од једне деценије, претходио други грандиозан догађај, а то је обнова евхаристијског јединства између Московске патријаршије и Руске заграничне Цркве. Наведени догађај био је условљен променом политичког уређења у самој Русији.

3.3. Покушаји превазилажења раскола између Заграничног синода, „Евлогијевог егзархата“ и Руске митрополије у Северној Америци у годинама након Другог светског рата

У данима док спремност Цариграда да га прими под своје окриље још увек није била потпуно извесна, будући цариградски егзарх Владимир Тихоницки је изражавао спремност да се, у случају изостајања очекиване подршке од стране патријарха на Босфору, са својом паством потчини Заграничном синоду.[354] Занимљиво је, притом, да су на епархијско сабрање у Паризу, одржано у октобру 1946. године, којим је Тихоницки председавао и на којем је једнодушно изражена жеља учесникâ да се потчине Цариграду, пристигли поздравни телеграми од стране председника Заграничног синода, митрополита Анастасија Грибановског, као и од стране митрополита Теофила Пашковског, који се налазио на челу руске митрополије у Северној Америци.[355]

Да је у Паризу идеја обнове јурисдикционог јединства међу руским заграничним црквеним структурама била жива и након што је Тихоницки постао егзарх цариградског патријарха сведочи и пројекат писма овога архијереја митрополиту Теофилу у Америку, који је настао у јулу 1947. године, и који се чува у Архиву Православног Светосергијевског богословског института.[356] Према наведеном документу митрополит Владимир је овом јерарху намеравао да предложи сусрет „у Европи или Америци“ на којем би они, заједно са митрополитом Анастасијем Грибановским, постигли „братски договор у љубави“, а плодови овог договора би се огледали у „црквеном уједињењу и јединству на чврстом канонском темељу који би за све био једнако прихватљив и обавезан“. У писму се наводи да је митрополит Анастасије већ упознат са овом идејом.

20. октобра 1949. године митрополит Владимир је написао писмо митрополиту Анастасију у којем је обнову јурисдикционог јединства између структуре на челу које се сâм налазио и Заграничног синода видео кроз стварање „јединственог Руског егзархата“, потчињеног цариградском патријарху. Владимир, притом, недвосмислено изражава спремност да буде „верни послушник“ Анастасија уколико цариградски патријарх одлучи да овог другог постави на чело поменутог егзархата.[357] Он, такође,

---

Материалы, *Т. 1*, (Москва: ПСТГУ, 2007), 304-307; А. Гуревич, „Опыт создания временной самостоятельной Архиепископии Православной Церкви Франции и Западной Европы: уроки истории,“ *Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования,* Выпуск 2, (Москва: Наука, 2008), 135-152; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 323-326.

[354] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 322.

[355] А. А. Кострюков, *Исто,* 218.

[356] Архив ПССБИ, Фонд: *А. В. Карташев*.

[357] „Письмо митрополита Владимира (Тихоницкого) митрополиту Анастасию (Грибановскому) о возможности объединения Русской Зарубежной Церкви и Западноевропейского округа,“ У А. А.

посебно настоји да истакне ауторитет цариградског патријарха у православном свету, па каже: „Константинопољска катедра по учењу Христове Цркве није само једна од црквених провинција, него се сматра као непроменљиви елемент пуноте Православне Цркве, инстанца која је повезана не само са својом дијецезом , него са целокупном Православном Црквом по целој васељени, због чега се од петог века и назива катедром Васељенског Патријарха.“[358] Посебно је занимљиво што Владимир Анастасија подсећа на речи његовог претходника, митрополита Антонија Храповицког, којима је овај својевремено описао ауторитет Цариграда у своме обраћању Лозанској конференцији, о чему ће касније бити више речи.

У своме подробном одговору митрополиту Владимиру митрополит Анастасије задатак помирења двају заграничних руских црквених центара види као искључиво интерну ствар поменута два центра: „Ми сами, уз помоћу Божју, можемо и дужни смо да се исцелимо од болести подела. Не требамо ради тога да идемо у Константинопољ и препустимо суду Васељенског патријарха наше жалосне унутрашње спорове, на шта нас Ваше Високопреосвештенство позива у своме писму. Када би нас Константинопољски Првојерарх и сјединио формално то нам још увек не би давало једномислије и једнодушност, без којих такав савез не би био чврст“.[359] У том смислу, на „изузетно важно питање: да ли Васељенски престо има право да себи потчини сву руску дијаспору у Европи“, Грибановски даје негативан одговор који настоји да поткрепи како канонским предањем тако и искуством односа Руске Цркве са Цариградом у XX веку.

Одговор митрополита Анастасија, као и даљи развој дешавања били су јасан знак да иницијатива митрополита Владимира за успостављањем јурисдикционог јединства између три заграничне руске црквене структуре, и то под окриљем Цариграда, неће бити реализована, премда је међу поменутим структурама, ипак, постојало евхаристијско јединство. Агејев примећује да су „евлогијевци, који су се преселили у Америку, тамо по правилу улазили у јурисдикцију Америчке митрополије, на челу које се налазио митрополит Теофило“.[360]

Кострюков, *Исто,* 433. За обраћање Анастасију Владимир је имао пристанак свог епархијског сабрања. Види: Д. В. Поспеловский, *Русская Православная Церковь в XX веке* (Москва: Издательство „Республика“, 1995), 232.

[358] „Письмо митрополита Владимира (Тихоницкого) митрополиту Анастасию (Грибановскому) о возможности объединения Русской Зарубежной Церкви и Западноевропейского округа,“ 432-433.

[359] „Письмо митрополита Анастасия (Грибановкого) о невозможности объединения с Западноевропейским округом.“ У А. А. Кострюков, *Исто*, 436.

[360] Д. А. Агеев, *Исто,* 45.

4. Односи са Цариградом

4.1. Московска патријаршија и Цариград у првој половини XX века

4.1.1. Патријарх Тихон и Цариградска патријаршија

4.11.1. Питање обновљеничког раскола

Пола године након свога избора и устоличења у трон новообновљене руске Патријаршије патријарх Тихон се, у погледу наведеног догађаја, писмено обратио предстојатељима помесних Православних Цркава. У мирном писму упућеном цариградском патријарху Герману V Тихон је истакао да је пре укидања патријаршије у Русији руски патријарх био „по чину и достојанству једнак са осталим патријарсима“.[361] Свестан тешких околности у којима је дошло до обнове руске Патријаршије он, у истом писму, изражава наду да ће му у ношењу бремена пастирске службе својим искуством помоћи цариградски сабрат, те додаје: „Сада, са обновом Сверуске патријаршије, наступа ново време за учвршћивање, ширење и величање присног, живог и животног општења између Руске Цркве и Константинопољске Цркве, прве по части међу свим аутокефалним црквама Православног Истока“.[362] Нажалост, упркос Тихоновим очекивањима, односи између Цариграда и Москве су за време његове патријарашке службе, мимо воље овога првојерарха, доживели велика искушења[363], а један од кључних разлога овоме лежао је првенствено у признању обновљенаца и подршци истих од стране Цариградске патријаршије.

Значајно је истаћи да је, нашавши се на челу Цариградске патријаршије, контроверзни патријарх Мелетије Метаксакис, пројавио солидарност са Руском Црквом и њеним патријархом који су пролазили кроз тешка страдања.[364] Са друге стране, представник Цариграда у Москви, архимандрит Јаков Димопуло, истовремено је, не без знања свога патријарха, одржавао врло интензивне контакте са обновљенцима, рачунајући да ће преко њих успети да обезбеди материјалну и политичку подршку совјетâ за своју патријаршију, која се под влашћу Ататурка нашла на ивици егзистенције.[365] Сâм патријарх Мелетије, међутим, није се усуђивао да призна обновљенце, тако да је и своме представнику у Москви, писмено наложио да се клони учешћа у планираном „сабору“ поменутих расколникâ, који су намеравали да на истом

---

[361]Священник А. Мазырин, И. Н. Смолякова, „*Господь явил новую великую свою милость Православной Российской Церкви*. Известительная грамота Святителя Тихона, Патриарха московского и всея России, предстоятелям православных церквей,“ *ВПСТГУ II* 2 (75) (2017): 130.

[362] *Исто,* 132-133.

[363] А. Буевский, „Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь,“ *ЖМП* 3 (1953): 28-36; Исти, „Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь,“ *ЖМП* 4 (1953): 33-38; М. В. Шкаровский, *Исто,* 21-65; Священник А. Мазырин, „Патриарх Тихон и Константинопольская Патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений,“ *ВПСТГУ II* 6 (67) (2015): 9-37; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 11-246; М. В. Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.)* (Москва, Издательский дом „Познание“, 2019), 41-79.

[364] „Грамота Святейшаго Мелетия, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя б. Высшаго Русскаго Церковнаго Управления заграницей,“ *ЦВ* 5-6 (1923): 3; „Меморандум Вселенской Патриархии в защиту гонимых христиан в Азии и России,“ *Исто.*

[365] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 12-18.

„рашчине“ патријарха Тихона.[366] Своју одлуку Метаксакис је сажето образложио, рекавши да „читаво Православље на патријарха московског и све Русије гледа као на исповедника“.[367] Мотивацију одлуке патријарха Мелетија Александар Мазирин објашњава утицајем руских заграничних архијереја на овог јерарха и превасходно, утицајем Велике Британије, која је у то време водила изражену антисовјетску политику.[368] Чињеница је, међутим, да обновљенци нису узели учешћа у раду цариградског тзв. „Свеправославног конгреса“ који је осудио одлуку њиховог псевдосабора у погледу патријарха Тихона, којег је поменути конгрес назвао „исповедником“.[369] Ово размимоилажење Цариграда са обновљенцима које се у датом тренутку испољило у погледу патријарха Тихона постаје утолико занимљивије уколико се узме у обзир чињеница да су се одлуке донете на Свеправославном конгресу у појединим сегментима поклапале са идејама које су по питању црквених реформи заступали сâми обновљенци.[370]

Из неког разлога Сергије Троицки, а под његовим утицајем и Алексеј Бујевски су наводили да је Метаксакисов наследник на цариградској катедри, патријарх Григорије VII, у својој посланици од 27. децембра 1923. године критиковао обновљенце признајући патријарха Тихона као јединог легитимног предстојатеља Руске Цркве.[371] Међутим, у поменутој посланици није било наведених речи.[372] Додуше, у своме одговору митрополиту Антонију Храповицком на честитке поводом избора за патријарха Григорије VII је, између осталог, написао: „Нека Господ подари брзу утеху и помоћ Светој сестри Руској Цркви и Најсветијем Патријарху Тихону, чија нас дуга страдања наводе на тугу“.[373] Овакав гест цариградског патријарха уливао је наду на „јачање узајамне подршке Константинопољске и Московске патријаршије“.[374]

Када је, међутим, 23. марта 1924. године нови представник цариградског патријарха у Москви јеромонах Василије Димопуло (братанац почившег архимандрита Јакова Димопуло) представнику обновљенаца уручио посланицу Григорија VII о увођењу новог календара, обновљенци су овај чин протумачили као њихово признање

---

[366] Обновљенички тзв. „Помесни Сабор Руске Православне Цркве“ одржан је, под будним надзором совјетских државних органа, у априлу и мају 1923. године. Одлукама истога „озакоњени“ су: жењени епископат, другобрачно свештенство, уништавање моштију и нови календар. Из угла совјетских власти најзначајнија одлука овог псевдосабора била је „лишавање монаштва“ патријарха Тихона и његово „враћање у ред мирјана“. Видети: Священник Дмитрий Сафонов, *Святитель Тихон Патриарх московский и всея России и его время*, 295-299.

[367] „Постановление Вселенскаго Патриарха по вопросу о суде над Святейшим Тихоном, Патриархом Московским и всея России,“ *ЦВ* 7-8 (1923): 1.

[368] Священник А. Мазырин, *Исто,* 15.

[369] „Грамота Святейшаго Патриарха Вселенскаго на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви за границей Высокопреосвященнейшаго Антония, Митрополита Киевскаго и Галицкаго,“ *ЦВ* 15-16 (1923): 4; Священник А. Мазырин, *Исто,* 16.

[370] Попут обновљенаца и Конгрес у Цариграду се залагао за реформу црквеног календара, као и за двобрачно свештенство. Видети: „Међуправославна конференција у Цариграду,“ *ХЖ* 6 (1923): 313-314; Др Радмила Радић, „Васељенска Патријаршија, Српска Православна Црква и црквене реформе између два светска рата,“ У *Свеправославни сабор: богословки допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 141.

[371] Сергей В. Троицкий, *Что такое Живая* Церковь, 34-35; А. Буевский, „Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь,“ 33.

[372] Наведена констатација припада Мазирину. Видети: Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 59.

[373] „Грамота Святейшаго Григория VII, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви за границей Высокопреосвященнаго Митрополита Антония,“ *ЦВ* 1-2 (1923): 3.

[374] Священник Александр Мазырин, *Исто,* 18.

од стране Цариграда.[375] Најбољи показатељ чињенице да су у своме зближавању Цариград и обновљенци отишли предалеко била је одлука Синода Цариградске патријаршије од 6. маја исте године. Наиме овога дана Григорије VII је синодским оцима предложио да се „питањем умиривања несугласица које су у последње време поникле у братској (Руској – прим. аут.) Цркви“ на лицу места позабави специјална комисија Цариградске патријаршије, која треба да постигне уклањање патријарха Тихона са места предстојатеља Руске Цркве, затим „привремено укидање Руске Патријаршије“ као оне која је обновљена „у ненормалним околностима“, као и предају црквене власти у руке „слободно и канонски изабраног Синода“.[376] На основу патријарховог излагања Цариградски синод је у погледу предложене комисије донео следећу одлуку: „1.) Ова комисија има да се јасно ослања на црквене струје које су верне Влади СССР-а...; 2.) Комисија има да на одговарајући начин предочи познато гледиште Његове Светости (Григорија VII – прим. аут.) и Светог Синода у погледу неопходности уклањања Свајтјејшег Патријарха Тихона и укидања, макар привремено, патријаршије у СССР-у, те да са овим гледиштем усклади своју делатност; 3) Има (комисија – прим. аут.) да предочи гледиште Васељенског патријарха да је нови положај више црквене управе дужан да се ослони на темеље чисто црквене саборности и да има форму слободног и канонски изабраног Саборног Синода“.[377]

Без обзира на зелено светло које су Фанару давали совјети, као и на интерес истих у целој ствари, цариградска комисија није отпутовала у Москву, највероватније под притиском турских власти, али и протеста који је кентерберијски архиепископ упутио патријарху Григорију VII.[378] Сâм патријарх Тихон је у своме одговору цариградском патријарху, поводом горенаведене одлуке Синода Цариградске патријаршије, између осталог, написао: „Ми смо се не мало збунили и зачудили што се представник Васељенске Патријаршије и поглавар Константинопољске Цркве без било каквог претходног контакта са Нама као са законитим представником и поглаваром целокупне Руске Православне Цркве уплиће у унутрашњи живот и ствари аутокефалне Руске Цркве. Свештени Сабори (2. и 3. правило Другог Васељенског Сабора и др.) Константинопољском епископу су увек признавали само τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, али му никада нису признавали τὰ πρεσβεῖα ἐξουσίας или πρεσβεῖα уопште, то јест признавали су и признају му првенство части, али не и власти, пред другим аутокефалним црквама“.[379] Позивајући се на канонску забрану паренорије Тихон каже да ће слање било какве комисије у Москву без претходног консултовања са њим имати за последицу „још већи раздор и раскол у животу и тако многонапаћене Руске Православне Цркве“.[380] За Тихона је посебно симптоматично то што се Григорије VII, ниједног момента није обратио руском патријарху како би му овај предочио реалну слику стања у Руској Цркви, него је своје поверење у потпуности поклонио обновљенцима, одржавајући са њима редовне контакте.[381]

На основу богате историјске грађе и увидâ у конкретне архивске материјале доступне у архивима Русије поједини савремени проучаваоци односа Цариградске патријаршије према обновљеничком расколу мотиве понашања Фанара у датом

[375] *Исто,* 18-19.
[376] *Исто,* 21-23; М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века,* 51-52.
[377] М. В. Шкаровский, *Исто,* 52.
[378] Свящeнник Александр Мазырин, *Исто*, 24.
[379] *Акты Святейшего Тихона...* 322.
[380] *Исто.*
[381] *Исто*, 324.

историјском контексту настоје превасходно да објасне његовим материјалним и политичким интересима, који су неминовно били у колизији са интересима једине канонске Цркве у Русији која се борила за голи опстанак.[382] Са друге стране међу савременим руским ауторима постоје и такви који строги приступ у процени позиционирања Цариграда према обновљенцима настоје да ублаже чињеницом да је и сâм патријарх Тихон пре него што су обновљенци одржали свој псевдосабор у једном тренутку покушао да са њима оствари конструктиван однос, док је покушај интервенције Цариграда уследио у међувремену.[383] Додатном расветљавању ове изузетно осетљиве теме несумњиво би, свакако, допринело проучавање грађе у архивима сâме Цариградске патријаршије.

Занимљиво је да је већ половином јуна 1924. године Цариградска патријаршија званично демантовала гласине које су пристизале са разних страна о томе да је она рашчинила патријарха Тихона,[384] да би након свега неколико дана цариградски трон у датом контексту саопштио следеће: „Према свештеним Канонима Православне Источне Цркве свака Православна Патријаршија – као што су то: Константинопољска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, Руска, Српска – и свака Аутокефална Православна Црква – као што су то: Грчка, Румунска, Кипарска – могу да спроводе своју духовну власт само унутар својих природних граница и ван њихових предела не могу да врше никакаве религиозне или духовне активности. Црквене одлуке по овом питању су недвосмислене и не могу бити предмет расправе. Стога су узалуд поједини органи штампе организовали скандал и оптужили Васељенску Константинопољску Патријаршију за бављење политиком на основу неутемељених публикација о рашчињењу Руског Патријарха Тихона.“[385]

У горенаведеној изјави посебно је значајно констатовати да сâм цариградски патријарх тврди да се ниједна аутокефална Црква не може уплитати у интерна питања друге аутокефалне Цркве, те да ни Цариградска патријаршија у том смислу не представља никакав изузетак. Испод овако формулисаног става о међуправославним односима патријарх Тихон би у датом тренутку несумњиво ставио свој потпис, а са поменутим ставом би се сложили сви његови наследници на трону руских патријараха, као и сви тадашњи и потоњи промосковски оријентисани теолози. Ипак, наведена формулација није нажалост означавала реални крај контаката Цариграда са обновљенцима који ће након Григорија VII наћи подршку у његовим наследницима, при чему обновљенци како за живота патријарха Тихона, тако и након његовог упокојења, ако и јесу представљали главни, нису, свакако, представљали и једини проблем у односима Цариградске и Московске патријаршије.

---

[382] Священник А. Мазырин, А. А Кострюков, *Исто,* 11-246. Наведене странице чине први део дате књиге, чији је аутор Мазирин. Подсећамо да је сâм назив овог дела књиге индикативан, јер гласи: „Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви“.

[383] Диакон Андрей Кураев, *Византия против СССР. Война фантомных империй за церковь Украины* (Москва: Проспект, 2020), 870-872; Александар Мазирин на основу архивских пручавања долази до закључка да у својим контактима са обновљенцима патријарх Тихон никада није пројавио спремност на „компромисе који би поткопавали углед Цркве“. Священник Александр Мазырин, „На какой компромисс с обновленцами соглашался патриарх Тихон в 1923-1924 гг,“ *Вестник Екатеринобургской духовной семинарии* 36 (2021): 379-398; 37 (2022): 161-198.

[384] Δήλωσις, Τὸ Φῶς, 1924, 18 ἰουν, Σ. 3. Наведено према: Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 71.

[385] Ὁ Πατριάρχης Τύχων, Τὸ Φῶς, 1924, 20 ἰουν, Σ. 1. Наведено према: Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 71-72.

4.1.1.2. Питање аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје

Процес конституисања нових држава на територијама некадашње Руске империје, који је уследио убрзо након бољшевичког преврата у Русији, одразио се и на јединство саме Руске Цркве, која је, у вртлогу политичких немира обновила статус патријаршије. Црквене структуре које су се налазиле на територијама новонасталих држава, под притиском поменутих држава, тежиле су ка црквеној независности од московског патријарха, у чему су рачунале на Цариград, који им је радо излазио у сусрет, с' тим што је цена стицања новог статуса по правилу поред новчане надоканде подразумевала и прелазак на нови календар. Тако су, насупрот вољи московских црквених власти, настале не само аутономне Цркве у Финској, Естонији и Летонији,[386] него и аутокефална Црква у Пољској на чији случај ћемо се детаљније осврнути.

На зачетак и сâм процес стварања аутокефалне Цркве у Пољској утицале су реалије Пољско-совјетског рата (1919-1921. г.) окончаног Рижским миром, према којем су Пољској припале територије са украјинским, белоруским и руским православним становништом, чиме се у овој новоконституисаној држави нашло око четири милиона православних житеља.[387] У оваквим условима, „не желећи да Православна Црква на територији Пољске остане канонски зависна од заграничног центра у лицу Московске патријаршије, што је могло суштински да закомпликује задатак консолидације многонационалног и многоконфесионалног становништва“ пољске власти су врло брзо дошле на идеју стварања аутокефалне Цркве у Пољској. Наведена замисао могла је да буде разрешена преговорима са једним од два православна црквена центра, а то су, разуме се, били Цариград и Москва.[388]

Након што су најпре отпочели неуспеле преговоре са Цариградом[389], пољске власти су се обратиле патријарху Тихону, али ни на овој адреси нису успеле да постигну свој циљ јер је руски патријарх пристао да Цркви у Пољској дâ аутономију, али не и аутокефалију.[390] Без успеха је прошло и поновно обраћање Пољакâ Фанару у јесен 1922. године. Пољске власти су се надале да ће цариградског патријарха Мелетија Метаксакиса, успети да придобију за свој интерес путем новца, али ствари ни овога пута нису текле по плану.[391] Према тајној депеши представника пољске делегације, Барановског, упућеној у Варшаву, „аргумент новчане надокнаде“ није имао никакву снагу у очима патријарха Мелетија, који је „једном заувек желео да стави тачку на једнакост Руског и Константинопољског Патријарха“. У том смислу аутор депеше каже да је пољско питање Метаксакис гледао као „спор између православне Пољске и Руске Цркве у којем се он појављује као врховни судија од којег зависи

[386] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 721-725; М. В. Шкаровский, *Исто,* 38-39, 58-60; Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917-1948: From decline to resurrection* (London and New York: Routledge, 2015) 24-30.

[387] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 30.; А. А. Чибисова, „Автокефалия „под ключ“: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924. г,“ *ВПСТГУ II* 81 (2018): 64.

[388] А. А. Чибисова, *Исто,* 64-65.

[389] А. А. Кострюков, *Исто,* 59; А. А. Чибисова, *Исто,* 65.

[390] Тихонова одлука по питању захтева за додељивањем аутокефалије Цркви у Пољској је гласила: „Свештени канони наше Цркве предвиђају аутокефалију за засебне самосталне народе. Када би пољски народ био православан и тражио аутокефалију ми га не бисмо одбили, али давати аутокефалију разноплеменским православцима, који живе у пределима Пољске државе у статусу националних и верских мањина, не дозвољава Нам ни здрав разум, ни свештени канони. Што је могуће то смо већ дали православнима у Пољској – широку помесно-црквену аутономију.“ *Акты Святейшего Тихона...*, 181.

[391] А. А. Чибисова, *Исто,* 66-67.

пресуда“ којом би „примат Цариграда над Москвом бити јасно документован“. Личност Мелетија Барановски карактерише следећим речима: „Он је заиста човек великих размера који се у својој делатности углавном руководи идеолошким мотивима, он је ватрени грчки патриота, штићеник Венизелоса, који у религиозним питањима машта о уздизању Константинопољског патријарха у положај Папе.“ [392]

Још пре обраћања Метаксакису питање подељености међу самим епископатом у Пољској око питања аутокефалности, односно остајања под јурисдикцијом Москве, присталице црквене независности су настојали да реше док је патријарх Тихон био у затвору, тако да је 14. јуна 1922. године на архијерејском Синоду одржаном у Варшави под председништвом митрополита Георгија Јарушевског одлучно настављена борба за аутокефалију, док су њени противници удаљени са својих катедри. Једна од најтрагичнијих страница у историји ове борбе била је, несумњиво, убиство митрополита Георгија од стране архимандрита Смарагда Латишенко, бившег ректора Волинске духовне семинарије и одлучног противника пољске аутокефалије. Митрополит Георгије убијен је фебруару 1923. године.[393] Међутим, убиство митрополита, како то с' правом примећује Владислав Ципин, се, „упркос замисли његових извршилаца показало као удар не по аутокефалистима, него по њиховим противницима“, јер је 29. априла 1923. године као предстојатељ Пољске Цркве устоличен нови јерарх – Дионисије. Његова титула је гласила „митрополит варшавски и волински и све Православне Цркве у Пољској и свештеноархимандрит Почајевске Успенске Лавре“.[394]

Дионисијево постављење је благословио патријарх Мелетије Метаксакис,[395] који се недуго затим нашао на челу Александријске патријаршије, али не и патријарх Тихон. У своме писму Дионисију од 23. маја 1924. године Тихон је, између осталог, написао следеће: „Нама остаје нејасно на основу каквих канонских правила је део Сверуске Православне Цркве без сагласности Помесног Сабора и благослова Њеног Предстојатеља могао да постане независан, и руководећи се каквим правилима је Свјатјејши Мелетије IV (Метаксакис), бивши Патријарх Константинопољски, сматрао да има право да простире своју власт на део Сверуске Патријаршије“.[396] Тихон напомиње да о дешавањима у Пољској није добио никакав званичан реферат од Дионисија, те да, према информацијама које су до њега стигле идеја аутокефалије је наишла на отпор међу јерархијом и верним народом услед чега су, као противници исте, „незаконито била свргнута четворица епископа“.[397] Свој став о Пољској аутокефалији изражава следећим речима: „Ми не можемо да благословимо самостално постојање Православне Цркви у Пољској држави све док околности и канонски основи Њеног преласка на независно постојање не буду разјашњени пред Сабором Сверуске Православне Цркви, чији је сазив предмет наших непрестаних молитава и старањâ“.[398] У том смислу он Дионисија моли за извештај о животу Цркве у Пољској од маја 1922. године, па све до најновијих дешавања.

---

[392] *Исто,* 67.
[393] Радомир В. Поповић, *Православне Помесне Цркве* (Београд: Издање писца, 2004), 301; Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 729-730; Daniel Kalkandjieva, *Исто,* 32.; К. Е. Скурат, *История Поместных Православных Церквей* (Кемерово: Издательский отдел Кемеровской епархии, 2015), 510-511.
[394] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 730.
[395] Daniela Kalkandjieva, *Исто*, 33.; А. А. Чибисова, *Исто,* 68-69.
[396] *Акты Святейшего Тихона...*, 320.
[397] *Исто,* 320-321.
[398] *Исто,* 321.

Занимљиво је поменути да је пре наведеног Тихоновог писма јерархија у Пољској своју аутокефалну самосвест демонстрирала тиме што је током Часног поста 1924. године обавила чин варења светог мира[399], док је, са друге стране, ауторитет митрополита Дионисија у народу слабио због тога што је овај јерарх под утицајем цариградског патријарха Григорија VII у Пољској Цркви увео нови календар.[400] Синод Пољске Цркве је 16. августа 1924. године упутио посланицу патријарху Тихону, у којој је истакнуто да су пољске јерархе на кораке које су предузели приморале саме животне околности, а не њихова самовоља. Међутим на наведену посланицу није уследио одговор руског патријарха,[401] док су саме пољске власти интензивирале преговоре са Цариградом, који су посебно обећавали након што се на челу Цариградске патријаршије нашао Григорије VII. Управо овај патријарх је 13. новембра 1924. године потписао томос којим признаје аутокефалију Православне Цркве у Пољској, али како се упокојио након свега неколико дана, ову одлуку ће потврдити његов наследник Константин VI,[402] да би поменути томос у Варшаву послао тек цариградски патријарх Василије III, који ће то учинити у јесен 1925 године.[403]

У погледу додељивања аутокефалије Пољској Цркви различити аутори су наводили различите суме новчане надокнаде која је ради постизања овога циља била уплаћена Фанару.[404] На основу увида у архивске материјале Чибисова наводи да су за аутокефалију Цркве у својој држави пољске власти Фанару платиле 12 хиљада фунти стерлинга. Када је представник пољске владе Кноло замолио да се сума умањи, представници цариградске патријаршије су дали негативан одговор. Пољаци су на крају пристали на услове Цариграда, будући свесни да је „у аналогним ситуацијама Фанар у прошлости захтевао знатно веће суме“.[405]

Вредно је споменути да су пољске власти у једном тренутку, након што је патријарх Мелетије Метаксакис одбио да им изађе у сусрет, биле спремне да се обрате на неку другу адресу и да аутокефалију затраже од неке друге помесне Цркве, првенствено Румунске, чиме би, према мишљењу истих, „биле уништене све фантастичне илузије Мелетија и сломљено његово противљење“.[406] Када је, међутим, томос, ипак стигао из Цариграда, могло се уочити да Пољска Црква њиме није стекла суштинску јурисдикциону независност. Међу „ограничењима“ у њеној делатности које у том смислу у датом томосу идентификује Павле Даровски овде бисмо истакли следеће: „монопол Константинопоља на снабдевање Пољске Цркве светим миром“ и „монопол Фанара на посредовање и координацију односâ Пољске Цркве са другим

[399] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 33.
[400] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 731.
[401] *Исто*.
[402] *Исто,* 731-732; М. В. Шкаровский, *Исто,* 60.
[403] Протоиерей Кирилл Фотиев, Александр Свитич, *Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917-1950 гг.* (Москва, 1997), 137.
[404] Тако на пример Сергије Троицки наводи да су се међу римокатоличким круговима ширила гласине према којима је пољска власт за аутокефалију Пољске Цркве платила Цариграду милион пољских злота, у шта он сам одбија да верује, док по истом питању Александар Свитич наводи већу суму од три милиона у поменутој валути. Видети: Сергей В. Троицкий, „По поводу неудачной защиты ложной теории,“ *ЖМП* 12 (1949): 51; Протоиерей Кирилл Фотиев, Александр Свитич, *Исто*, 137.
[405] А. А. Чибисова, „К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью,“ У *Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринабург, 6-7 февраля 2015 г.)* (Екатеринабург, 2015), 637; Иста, „Автокефалия „под ключ“: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924. г,“ 69; 77.
[406] Иста, „Автокефалия „под ключ“: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924. г,“ 68.

помесним Црквама".[407] Ова ограничења нису изазвала никакву сумњу од стране пољских власти без обзира на њихов план према којем је требала да буде „искључена било каква зависност Пољске Цркве у политичком или административном плану од било каквог духовног и световног органа и институције која се налази ван граница Пољске".[408] У том смислу Чибисова износи следећу констатацију: „Поступак патријарха Григорија VII показао се као сјајан пример византијске дипломатије. Он је успео не само да донекле поправи финансијско стање (своје – прим. аут.) патријаршије, него је у исто време дао веома условну аутокефалију..."[409]

Занимљиво је да је у случају Пољске Цркве Цариградска патријаршија, како то примећује Даровски: „по први пут прогласила аутокефалију неких епископа који се нису налазили на њеној канонској територији нити су припадали њеној јерархији".[410] На основу посланице патријарха Тихона опубликоване 6. априла 1925. године, дан уочи патријарховог упокојења, могло се јасно закључити да руски патријарх не признаје пољску аутокефалију.[411] Ова посланица, међутим, ни на који начин није могла да утиче на даљи ток дешавања. До обнове односâ између Пољске и Руске Цркве доћиће тек у годинама након Другог светског рата, услед чега ће Пољска Црква поново добити аутокефалију, али овога пута од Москве. О овоме ће касније бити више речи.

4.1.1.3. Питање календарске реформе

Питање реформе црквеног календара било је једно од несумњиво најактуалнијих питања на пољу међуправославних односа не само уочи, током и непосредно након тзв. Свеправославног конгреса у Цариграду, него и кроз читав XX век, па све до данас. У историографији се као протагониста преласка на нови календар оправдано и по правилу наводи Цариградска патријаршија. У том смислу занимљив је став професора Димитрија Поспеловског према којем су „у православном свету" не Цариград, него „Руска Црква и лично Патријарх Тихон били пионири по питању календарске реформе".[412] Образлажући ову смелу тврдњу Поспеловски наводи да је Тихон још као архиепископ већ 1905. године говорио о потреби решавања календарског питања, те да је у својству руског патријарха 27. јануара 1919. године, дакле неколико година пре горепоментог Конгреса, у писму цариградском патријарху изложио своје идеје у погледу реформе календара.[413] У датом писму Тихон, како Поспеловски на основу увида у архивски материјал наводи, „предлаже три варијанте" по питању календара, и то: 1) остајање на „непромењеном" јулијанском календару, премда сматра да је ова варијанта нереална; 2) пребацивање свих празника укључујући и Васкрс на нови календар, што је, према његовом мишљењу, „најмање пожељно"; 3)

[407] Павле Даровски, "Томосологија" Константинопољске Патријаршије, https://eparhijabacka.info/wp-content/uploads/2021/06/PAVLE-DAROVSKI-TOMOSOLOGIJA...-prevod-ep-irinej.pdf , 27. (посећено 3. јуна 2021)
[408] А. А. Чибисова, *Исто,* 69.
[409] *Исто,* 70.
[410] Павле Даровски, *Исто,* 23.
[411] *Акты Святейшего Тихона...*, 359-361.
[412] Д. В. Поспеловский, „Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон," *ЦиВ* 9 (1999): 284.
[413] *Исто,* 283-284.

„потпуно прихватљиву варијанту прихватања новог календара за непокретне празнике, уз очување православно-јулијанског рачунања Пасхалије“.[414]

Према сведочењу протојереја Василија Виноградова, једног од најближих сарадника патријарха Тихона, руски патријарх ће у реалијама живота под бољшевичком влашћу увидети погубност преласка на нови календар: „Пошто је након патријарховог хапшења увођење новог календара у црквени живот учинила самозвана обновљеничка црквена управа... нови календар је за народну свест постао амблем мрских обновљенаца, и његово увођење у црквени живот од стране патријарашке Цркве било би неминовно од стране верних дочекано као увредљива „обновљенизација“ исте и потресан знак да је и патријарашка Црква кренула путем обновљенства. Услед тога увођење новог календара за патријарашку Цркву значило је ништа друго до подухват неминовног самоуништења.“[415] Занимљиво је да се пред захтевима совјетâ да пређе на нови календар Тихон, према наводима Виноградова, позивао на ауторитет источних патријараха који су се у то време још увек држали јулијанског календара.[416]

Ситуација се значајно променила након Свеправославног конгреса, јер Тихон више није могао да се позива на ауторитет православног Истока, а будући у условима изолације дезинформисан у погледу одлука поменутог Цариградског сабрања руски патријарх је на празник Покрова Пресвете Богородице 14. октобра 1923. године замолио протојереја Виноградова да у храму прочита текст посланице који је саставио архиепископ Иларион Троицки, а којим су присутни обавештени да Руска Црква прелази на нови календар.[417] На основу чињенице да је текст посланице прочитао управо протојереј Виноградов близак совјетским државним органима Сафонов закључује да је патријарх Тихон овиме желео да покаже да је посланица „изнуђена“, те да као таква не одражава његову „истинску вољу“.[418]

И премда је сâм патријарх Тихон почео да служи по новом календару већ од 15. октобра 1923. године,[419] одлука о преласку на нови календар није била послана руским епархијским архијерејима и спровођена је само у московским храмовима, на основу чега се могло закључити да је патријарх сваког тренутка само чекао повољну прилику како би ову одлуку повукао.[420] Отпору руског патријарха према новом календару несумњиво су доприносиле и интриге совјетских државних органа који су Цариградски конгрес настојали да преваходно представе као обновљенички, чиме су у очима јавности намеравали да дезавуишу углед патријарха Тихона представљајући га због преласка на нови календар као обновљенца.[421] Већ од 30. октобра 1923. године Тихон поново почиње да служи по старом календару,[422] а 8. новембра исте године доноси указ којим се укида одлука о служењу по новом календару.[423] Овиме је што се тиче

[414] ГАРФ, Р 6343, Д 252, Л 135-140. Наводимо према: Д. В. Поспеловский, *Исто,* 284.
[415] Протопресвитер Василий Виноградов, „О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона,“ *Церковно-исторический вестник* 1 (1998): 19.
[416] *Исто.*
[417] *Исто*, 19-20; Священник Дмитрий Сафонов, *Святитель Тихон Патриарх московский и всея России и его время*, 413-414.
[418] *Исто,* 414.
[419] *Исто,* 417.
[420] Протопресвитер Василий Виноградов, *Исто,* 21-22.
[421] Священник Дмитрий Сафонов, *Исто*.
[422] *Исто,* 419.
[423] *Акты Святейшего Тихона...*, 300.

канонске Цркве у Русији била стављена тачка на питање новог календара, без обзира на репресије које су по овом питању касније уследиле.[424]

4.1.2. Патријарх Сергије и Цариградска патријаршија

4.1.2.1. Питање обновљеничког раскола

Став цариградске патријаршије по питању обновљеничког раскола у Русији није се, нажалост, мењао ни након упокојења патријарха Тихона. Представник цариградског патријарха у Москви, као и његов александријски колега, нису се, чак, појавили ни на сахрани овог руског патријарха чиме су демонстрирали свој однос не само према првом предстојатељу обновљене Руске патријаршије, него и према канонској Руској Цркви.[425] Архимандрит Василије Димопуло је, како за живота патријарха Тихона тако и касније, на сабрањима обновљенаца и у приватној преписци са представницима совјетске власти, изражавао лојалност Цариграда према совјетима, очекујући заузврат подршку Совјетског Савеза патријаршији коју сâм представља, у случају да тако нешто буде потребно.[426] И премда је сâм Димопуло саслуживао са обновљенцима, значајно је истаћи да оваквих саслуживања није било између поменутих руских расколника и представникâ више јерархије Цариградске патријаршије.[427] Занимљиво је, притом, да се међу самим обновљенцима формирала својеврсна „еклисиолошка теорија“ према којој су православни они „које источни патријарси примају у канонско и евхаристијско општење“.[428]

Чињеница да су обновљенци били признати од стране Цариграда није ни најмање поколебала мјестобљуститеља патријарашког трона, митрополита Петра Пољанског, у погледу његовог негативног става према овим расколницима.[429] Исти курс, када се нашао на челу Руске Цркве, наставио је и митрополит Сергије Страгородски, премда је на плећима овог јерарха лежао терет сасвим недавне прошлости, односно једног кратког времена у којем се он, током боравка патријарха Тихона у затвору, и сâм нашао у обновљеничком расколу. О Сергијевом повратку из поменутог раскола занимљиво пише професор Поспеловски који на занимљив начин, такође, коментарише целокупну историју Сергијеве сарадње са обновљенцима и његове припадности обновљеничкој расколничкој структури : „Међу првима који су се кроз јавно покајање вратили у патријарашку Цркву био је митрополит Сергије (Страгородски). Владика Сергије је био један од првих епископа, који се присајединио обновљенцима, објавивиши 16. јуна 1922. године тзв. „Меморандум тројице“ – њега, митрополита Евдокима Нижегородског (Мешчерског) и архиепископа Серафима Костромског – у којем је обновљеничка ВЦУ (Виша црквена управа – прим. аут.) била названа „једином канонском законском црквеном влашћу“. Али већ 25. августа митрополит Сергије писмено изражава несагласност са курсом ВЦУ и захтева

[424] Священник Дмитрий Сафонов, *Исто,* 420-430.
[425] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 102.
[426] *Исто,* 89, 92, 132.
[427] У датом контексту Мазирин каже следеће: „Одсуство саслуживања Грка̂ са обновљенцима на вишем нивоу, неголи што је Димопуло, била је у значајној мери „заслуга“ совјетске власти, која ни грчке јерархе није пуштала у СССР, ни обновљеничке делатнике Грцима. Осим тога, Турци су, са друге стране држали грчки „башпапзлик“ ван прекомерне међународне активности“. *Исто*, 165.
[428] *Исто*, 94.
[429] М. В. Шкаровский, *Исто,* 66; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 112-113.

независност своје епархије, а 23. октобра изјављује о свом изласку из ВЦУ, због чега по други пут доспева у затвор, а због тога његовог имена нема ни међу учесницима обновљеничког Сабора из 1923. године, ни испод „саборске“ осуде патријарха Тихона. Ово његово понашање показује да митрополит Сергије није из кукавичлука пришао обновљенцима. Постоји верзија да су митрополит Сергије и архиепископ Серафим правдали свој корак надом да ће захватити руководство ВЦУ и повести црквену лађу правим путем. У то време нико није могао да претпостави да ће патријарх изаћи на слободу...“.[430]

У сваком случају тема Сергијевог односа према обновљенцима, како примећује Мазирин, заиста остаје једном од „најпарадоксалнијих“ тема најновије руске црквене историје, јер „јерарх који је 1922. године снажно допринео томе да раскол (обновљенички – прим. аут.) задобије сверуске размере, током 1943-1944. године је од стране Цркве наступио у улози његовог ликвидатора“.[431] Борбом коју је против обновљенаца отпочео након што је изашао из њиховог раскола митрополит Сергије је у знатној меру успео себе да „рехабилитује“ у црквеним круговима,[432] премда су његови опоненти користили сваку прилику да га прозову за његову „обновљеничку прошлост“.[433] У контексту поменуте борбе треба разумети и његову знамениту *Декларацију* из 1927. године, којом је поред обновљенаца признање совјетске државе напокон задобила и канонска Црква у Русији.[434]

У години издавања *Декларације* „обновљенички Синод је“, како то примећује Илија Соловјов, „фактички био признат од стране три источне патријаршије (Константинопољске, Александријске и Јерусалимске), а сâм раскол је представљао прилично моћну организацију“.[435] Међутим након што је поменута *Декларација* обзнањена Фанар више није могао да игнорише митрополита Сергија, тако да је сада почео да канонску Цркву у Русији и обновљенце третира као једнаке, што раније није био случај; мада су симпатије архимандрита Василија Димопуло и даље очигледно биле на страни руских расколникâ.[436] У ово време на челу Цариградске патријаршије се налазио Василије III, иначе први цариградски патријарх који је повео званичну преписку са обновљенцима,[437] и који је од стране истих својевремено био назван „патријархом целе Васељене“.[438]

Признање обновљенаца од стране источних патријараха у очима митрополита Сергија овим расколницима није могло да обезбеди никакав канонски легитимитет. У

---

[430] Д. В. Поспеловский, *Исто,* 292-293. На сличан начин Сергијеве мотиве боравка у обновљеничком расколу објашњава и протојерej Владислав Ципин. Видети: Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Церкви: 1917-1997* (Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997), 92.

[431] Священник Александр Мазырин, „Эволюция отношения митрополита (Патриарха) Сергия (Страгородского) к обновленческому расколу в 1920-1940-е годы,“ *ВПСТГУ II* 90 (2019): 56.

[432] *Исто,* 65.

[433] Священник Александр Мазырин, „К вопросу об „обновленческой природе сергианства“,“ *ВПСТГУ II* 2 (63) (2015): 84-98.

[434] И. Соловьев, „Критика деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в „обновленческом“ расколе,“ *Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета: Материалы. Т. 1 : XVII*, гл. ред. прот. В. Н. Воробьев (М. : ПСТГУ, 2007), 251; Исти, „Патриарх Сергий: оправдавшиеся надежды,“ *ЦиВ* 1 (78) (2017): 120.

[435] Исти, „Критика деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в „обновленческом“ расколе,“ 251.

[436] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 165-166, 173-174.

[437] *Исто,* 193.

[438] *Исто,* 111.

писму од 22. септембра 1926. године упућеном једном расколничком јерарху Сергије је, између осталог, писао следеће: „Указивање на то да су неки патријарси, на пример Константинопољски и, у последње време Јерусалимски, разменили посланице са (обновљеничким – прим. аут.) Синодом, за нас нису аргумент. Ми знамо да се у јединству са Црквом налазе само они, који су у канонском општењу са својим законитим епископом и патријархом, те да онај ко је одлучен од стране свога патријарха не може бити примљен у општење од стране других (патријараха – прим. аут.)... Значи, уколико су Константинопољски и Јерусалимски патријарх ступили у општење са обновљенцима, утолико горе за (ове – прим. аут) патријархе. Пред законом Божјим сви су једнаки: и патријарси и мирјани. Када је Константинопољски патријарх у XV веку отпао у унију са Римом, Руска Црква није за њим кренула, а пољски католички свештеници који су живели у Русији нису постали православни. Тако и општење Константинопољског патријарха са обновљенцима може само патријарха да учини обновљенцем, али не и обновљенце православнима“.[439]

За Сергија је, дакле, било неприхватљиво да га Цариград третира једнако као и обновљенце. У том смислу он је одбио да одговори на васкршњу честитку патријарха Василија III, с' обзиром на то да је цариградски патријарх Васкрс честитао и обновљеничком јерарху „Московском митрополиту Венијамину“. На питање архимандрита Василија Димопуло због чега није одговорио на честитку Цариградског патријарха Сергије је рекао: „Уколико Његова Светост (патријарх Василије III – прим. аут.) поред канонског Заменика (мјестобљуститеља – прим. аут.) признаје још и некаквог „Московског“ митрополита, какав онда од мене може уследити одговор?“[440]

Занимљиво је да је попут патријарха Григорија VII и патријарх Василије III планирао да у Москву пошаље комисију која је требала да проучи тамошњу црквену ситуацију, али комисија ни овога пута није отпутовала у руску престоницу.[441] Након упокојења Василија III присне контакте са обновљенцима је наставио и његов наследник патријарх Фотије II, током чије патријарашке службе су односи Москве и Цариграда додатно били закомпликовани чињеницом да је управо овај цариградски патријарх примио под своје окриље митрополита Евлогија након његовог сукоба са митрополитом Сергијем. Међутим, без обзира на наведене околности, митрополит Сергије ниједног тренутка није прекинуо општење како са поменутим цариградским патријархом, тако ни са његовим представником у Москви, архимандритом Василијем Димопуло, који је био отворени симпатизер обновљенаца.[442] У писму које је 1936. године упутио митрополиту Елефтерију Богојављенском Сергије је за цариградски трон написао следеће: „После свих неправди које су њиме учињене и чине се Руској Цркви, после братимљења са обновљенцима и другим нашим расколницима, говорити о прекиду или очувању општења са Константинопољем је у најмањој мери касно.“[443]

---

[439] „Официальный ответ Заместителя Российскаго Патриаршаго Местоблюстителя Высокопреосвященнаго Митрополита Сергия на письмо одного из обновленческих архиереев,“ *ЦВ* 9-10 (1927): 1-2.

[440] Митрополит Елевферий (Богоявленский), „Неделя в Патриархии (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву)“. У: *Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии*, 261 (Москва: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995).

[441] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 186.

[442] *Исто,* 220.

[443] Священник Александр Мазырин, „Патриарх Тихон и Константинопольская Патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений,“ 36.

Обновљеничка саблазан ће односе Цариградске и Московске патријаршије престати да оптерећује тек након Сергијевог избора за патријарха, када је овај раскол дефинитивно превазиђен.

4.1.2.2. Случај митрополита Евлогија

У својој одлуци од 24. децембра 1930. године, којом је потврђено смењивање митрополита Евлогија, митрополит Сергије је митрополиту Елефетерију Богојављенском наложио да о Евлогијевом случају обавести предстојатеље аутокефалних Православних Цркава, са молбом да ови са своје стране укажу „братску сарадњу у превазилажењу новог раскола који ниче“.[444] Да Сергије поменутом одлуком од првојерараха сестринских Цркава није очекивао једнострану одлуку некога од њих, која би била донета мимо Москве, показала је потоња преписка између овог јерарха и цариградског патријарха Фотија II.

О Евлогијевом преласку под јурисдикцију цариградског патријарха митрополит Сергије је званично обавештен писмом архимандрита Василија Димопуло од 18. марта 1931. године[445]. Московска патријаршија је већ 30. априла исте године, на основу реферата митрополита Елефетрија Богојављенског, донела одлуку којом је митрополит Евлогије стављен под забрану свештенодејства.[446] У истој одлуци се наглашавало да ради свеопштег мира Московска патријаршија не треба да ступи у сукоб са Цариградском патријаршијом, премда је поступак ове друге окарактерисан као „отворено нарушавање црквених канонâ“,[447] које се објашњавало „недовољном обавештеношћу Васељенског патријарха у погледу канонског положаја заграничних руских парохија и нарочито самог митрополита Евлогија.[448]

Чињеницу да је своје уточиште Евлогије нашао код цариградског трона Сергије је настојао да објасни дезинформисаношћу Цариградске патријаршије и у писму које је 8. јуна 1931. године упутио њеном предстојатељу патријарху Фотију II.[449] Са друге стране, он је у наведеном писму оспоравао канонски легитимитет Евлогијевог преласка под јурисдикцију цариградског трона већ на основу чињенице да париски јерарх за овако нешто није имао благослов своје киријархалне Цркве, односно Московске патријаршије. У том смислу „излаз“ из дате ситуације Сергије види у томе да Цариград откаже покровитељство митрополиту Евлогију, истичући да би на овај начин не само поменути митрополит „био враћен на прави пут“, него би и у свести верног народа било спречено подривање „до сада непоколебивог канонског ауторитета Васељенске

---

[444] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквами в Западной Европе,“ *ЦиВ* 1 (8) (1999): 259.

[445] А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*, 230.

[446] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), Управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ *ЦиВ* 3 (12) (2000): 327.

[447] *Исто,* 327-328.

[448] *Исто,* 326.

[449] Искреност Сергијевог објашњења поступака Цариградске патријаршије упитна је и према мишљењу протојереја Вадима Суворова. Протоиерей Вадим Суворов, *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке* (Москва: Познание, 2020), 447.

патријаршије“.[450] Оваква формулација на рачун „канонског ауторитета“ Цариграда, која је изашла из пера митрополита Сергија, не може бити схваћена другачије до као израз црквенодипломатске куртоазије у датом тренутку. Митрополит Сергије је, свакако знао да је сенку на поменути ауторитет несумњиво бацао однос Цариграда са обновљенцима у Русији. Памтећи, међутим, сопствену историју односâ са поменутим расколницима он није могао да у погледу истих упути било какав прекор на рачун патријарха Фотија II и његових претходника.

У своме одговору Сергију од 25. јуна 1931. године патријарх Фотије II је негирао дезинформисаност Цариградске патријаршије по питању митрополита Евлогија, а своју интервенцију у овом случају објашњавао је „јурисдикционим правима Васељенског престола над дијаспором“ као и његовим „правом на свеопшту бригу о потребама свих Православних Цркава“.[451] Câм Фотије II се притом није позвао ни на један конкретан канон којим би поткрепио поменута „права“ своје Цркве.

Значајно је истаћи да своју одлуку у погледу црквене структуре на челу које се налази митрополит Евлогије, Фотије II назива „привременом“, те каже да ће иста бити на снази „све док не буде обновљено јединство Свете братске Руске Цркве“, а у случају да се овако нешто покаже као неизводљиво, ова одлука ће важити све док по датом питању не буде донета једна одлука од свеправославног карактера. Цариградски патријарх, штавише, обећава да ће са своје стране допринети што скоријем сазиву „Општег Сверуског Сабора“, на којем би били решени актуални проблеми Руске Цркве као такве, како би иста већ половином следеће године могла да узме учешћа у раду планираног Свеопштег Православног Просинода.[452] Дато писмо Фотије II завршава молбом Сергију да овај из Париза повуче митрополита Елефтерија како би се избегло даље „нарушавање канонског поретка“ и „саблазан“ верних.[453]

Сергијев одговор Цариградском патријарху уследио је 15. октобра 1931. године. И премда се патријарх Фотије II у своме писму Сергију, као што смо већ рекли, није позивао ни на један конкретан канон, Сергије је претензије овог патријарха настојао да оповргне анализирајући, притом, управо оне каноне на којима је Цариград у полемици иначе настојао да заснује своја посебна права у православном свету. Већ на самом почетку писма Сергије допушта могућност да Црква која је прва по части има својеврсно првенство у бризи за свеопште добро аутокефалних Цркава, али одмах наглашава да поменуто првенство предстојатељу ове Цркве не даје право на било какво „старешинско“ уплитање у интерна питања осталих аутокефалних Цркава. Сергије се у

---

[450] „Из переписки Заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви и епископа Вениамина (Федченкова), бывшего Севастопольского,“ *ЦиВ* 3 (16) (2001): 274.

[451] „Послание патриарха Фотия Митрополиту Сергию,“ *ГЛПЕ* 1 (39) (1932): 3-4; „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) со Святейшим Патриархом Константинопольским Фотием II и митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ *ЦиВ* 2 (19) (2002): 247-248.

[452] „Послание патриарха Фотия Митрополиту Сергию,“ 4-5; „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) со Святейшим Патриархом Константинопольским Фотием II и митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ 249.

[453] „Послание патриарха Фотия Митрополиту Сергию,“ 5; „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) со Святейшим Патриархом Константинопольским Фотием II и митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ 250.

том смислу позива на Зонарино тумачење 17. халкидонског канона, те каже да цариградски патријарх има право да прима апелације искључиво од стране клирикâ сопствене патријаршије.[454]

У контексту претензија Цариграда на дијаспору и конкретно на јурисдикцију над Западном Европом Сергије наводи да су 28. халкидонским каноном „савршено тачно одређене границе Константинопољске патријаршије“ а то су, и у контексту „варварâ“, „окрузи око Црног мора, који су потчињени Константинопољу“. Сергије каже да су „варвари“ Западне Европе „одувек припадали Римској патријаршији“, те да након Великог раскола није било ниједног „општецрквеног и за све општеобавезног акта, којим се територија Римске патријаршије припајала Константинопољској (патријаршији – прим. аут.).“ Аргумент који говори у прилог ставу да су оваког стања ствари биле свесне остале аутокефалне Цркве Сергије види у чињеници да ниједна од њих у прошлости није тражила благослов Цариграда како би на овим просторима оснивала своје парохије.[455]

Како би образложио право Руске Цркве на јурисдикцију над сопственом дијаспором Сергије се поново позива на 17. халкидонски канон, наводећи да у спору између различитих епархија око јурисдикције над одређеним парохијама важи право „тридесетогодишње старине“, као јасан јурисдикциони критеријум. У том смислу он каже: „Руска Црква имала је своје заграничне руске парохије под својом управом, свакако, неупоредиво дуже од 30 година. На који начин поменуте парохије без пристанка Руске законите црквене власти и, штавише, без контакта са њом могу, макар и привремено, бити отргнуте од њене јурисдикције?“[456] Ово према Сергијевом мишљењу постаје посебно проблематично у контексту митрополита Евлогија који као „архијерej једне аутокефалне Цркве, предан саборном суду од стране свога законитог киријарха“ бива, „упркос свему примљен у општење од стране предстојатеља друге аутокефалне Цркве“.[457] Посебно је занимљиво и да „положај руских парохија у Западној Европи“ Сергије види као „потпуно аналоган положају грчких парохија у СССР-у“ односно на канонској територији Московске патријаршије, која не оспорава потчињеност поменутих парохија Цариграду.[458]

Занимљиво је, такође, да Сергије не искључује могућност да је сама Цариградска патријаршија у случају митрополита Евлогија наступила користољубиво, јер сврсисходно решење није потражила у саветовању париског јерарха да се потчини одлукама Москве.[459] У том смислу Сергије и овога пута писмо завршава молбом Фотију II да откаже своје покровитељство Евлогију. Из Фанара, међутим, није уследио никакав одговор.[460]

Однос Цариграда према митрополиту Евлогију као и према обновљенцима у очима Москве, ипак, није још увек био довољан разлог да се прекине општење са Цариградском патријаршијом, о чему сведочи и одлука московског Синода донета 2.

---

[454] „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) со Святейшим Патриархом Константинопольским Фотием II и митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ 253-254.
[455] *Исто,* 254.
[456] *Исто,* 254-255.
[457] *Исто,* 255.
[458] *Исто.*
[459] *Исто,* 255-256.
[460] *Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы,* 180-181.

децембра 1931. године. Поменута одлука представљала је својеврсни одговор једном руском епископу на питање овога како треба да се односи према грчким свештеницима под јурисдикцијом Цариграда, с' обзиром на чињеницу да је цариградска патријаршија пригрлила обновљенце и митрополита Евлогија, као и према свештеницима Грузијске Цркве, која се, након што је обновила своју аутокефалију,[461] нашла у расколу са Москвом. По питању односа према свештеницима под цариградском јурисдикцијом Синод у Москви на челу са митрополитом Сергијем је одлучио следеће: „Имајући у виду да општење са Константинопољском патријаршијом код нас није прекинуто епархијски архијереј је дужан да се према грчком клиру и мирјанима односи као према православнима“.[462] Оваква одлука, услед прекида евхаристијског јединства између Русâ и Грузинâ, није важила за чланове Грузијске Цркве, од којих је Москва очекивала покајање као услов богослужбеног јединства.[463]

Незадовољан начином на који Цариградска патријаршија води дијалог са англиканцима, као и начином на који ова третира Московску патријаршију, која „по броју своје паствe и по свом значају у православном свету заслужује по датом питању (православно-англиканског дијалога – прим. аут.) пажљивији однос од стране Константинопољске Мајке Цркве“, митрополит Сергије је у писму архимандриту Василију Димопуло од 30. септембра 1931. године саопштио да одбија да узме учешћа у раду Догматске комисије у Лондону, при чему је обећао да ће накнадно послати обавештење по питању евентуалног учешћа Руске Цркве у раду планираног Предсаборског Саветовања на Светој Гори[464] Ово друго питање биће главна тема писма које је Сергије у априлу следеће године послао цариградском представнику у Москви. И овога пута Сергијев одговор је био негативан, а одбијање да Руска Црква узме учешћа на планираном светогорском сабрању објашњавао је читавим низом разлога, чија се суштина огледала у томе да је, према Сергијевом мишљењу, на поменутом сабрању њему као представнику Московске патријаршије од стране Цариграда унапред наметнут инфериоран положај.[465] Он је и овога пута инсистирао на

[461] Немире настале у процесу распадања Руске империје искористила је као могућност да обнови своју аутокефалију патријаршија древне Грузијске Цркве која је, након што је Грузија почетком XIX века ушла у састав царске Русије, била од стране Русâ деградирана на ранг егзархије и укључена у састав Руске Цркве, будући потчињена Руском Синоду под чијим окриљем је провела око једног века. Једностране обнову Грузијске патријаршије Московска патријаршија ће признати тек 1943., а Цариградска тек 1990. године при чему ће Цариград исте године издати посебан томос, за који Грузини, међутим, ни на који начин не везују обнову своје аутокефалије (Детаљније видети: Протојерej Радомир В. Поповић, *Исто*, 247-248; И. Е. Мельникова, „К истории восстановления автокефалии Грузинской Церкви 12 марта 1917 года,“ *XIX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. Т. 1.* (М, 2009), 398–404; К. Е. Скурат, *Исто*, 61-90; В. В. Симонов, *Общая история Церкви, Том II, От Реформации к веку секулярной глобализации XVI – начало XXI века, Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX – начало XXI века* (Москва: Наука, 2017), 332-337.) Блаженопочивши епископ Атанасије Јевтић укидање аутокефалије Грузијске Цркве од стране Русâ пореди са трагичним укидањем Пећке патријаршије од стране Цариграда те каже: „Нажалост, и Руска Црква, тј. Московска Патријаршија, слично се (као Фанар према Србима 1766. године – прим. аут.) понела према Грузијској Цркви, кад је царска Русија заштитила и ослободила Грузију од Турака, крајем 18. века, да би потом, почетком 19. века, цар Александар, и руски Синод, припојио Грузијску Патријаршију Московској Цркви, која Патријаршија није протестовала против тог насиља, па је потом Грузијска Црква имала доста муке да васпостави своју, старију од Руске, древну Цркву као аутокефалну.“ Епископ Атанасије (Јевтић), „Поводом Светог и Великог Сабора Православне Цркве,“ У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве* уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 245.

[462] *Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы*, 114.

[463] *Исто.*

[464] *Исто,* 95-97.

[465] „Письмо Заместителя Патриаршаго Местоблюстителя,“ *ГЛПЕ* 4 (42) (1932): 70-71.

ставу да је питање нагомиланих проблема који потресају Руску Цркву првенствено интерно питање ове Цркве, без чије сагласности „руско питање“ не може бити решено од стране осталих аутокефалних Цркава, нити се, пак, наћи на дневном реду планираног Просинода.[466] Половином 1932. године митрополит Елефтерије Богојављенски је обавестио митрополита Сергија да је након Руске Цркве читав низ Цркава (Српска, Румунска, Кипарска, Јеладска), такође, одбио да узме учешћа у раду Просинода, услед чега је патријарх Фотије II предстојатељима аутокефалних Цркава неколико дана пре него што је поменуто сабрање требало да буде одржано саопштио да се исто помера за јесен. Сâм Елефтерије је сматрао да Сергије и даље треба да буде уздржан у погледу идеје одржавања Просинода.[467]

Посебно је занимљиво да се у тренутку кризе у односима између Московске и Српске патријаршије, изазване Сергијевим незадовољством око начина на који је српски патријарх Варнава у овим критичним годинама настојао да помогне у превазилажењу јурисдикционих подела у руској емиграцији, митрополит Сергије повољније одазивао о интервенцији Цариграда у руским црквеним питањима, него ли о интервенцији српског патријарха. Тако је московски јерарх у писму митрополиту Елефтерију Богојављенском од 13. марта 1936. године[468], између осталог, писао: „Ми смо се жалили на уплитање Константинопољског патријарха у ствари Руске цркве. Садашње уплитање Патријарха Варнаве је за нас несумњиво горе и принципијелно и по својим практичним последицама“.[469] У истом писму Сергије српског патријарха оптужује за склоност ка црквеним реформама у обновљеничком духу, при чему каже да Москва у датим околностима треба ни мање ни више до у Цариградској патријаршији, али и у осталим аутокефалним Црквама, да придобије савезника у борби против српског патријарха.[470]

Криза у односима између Руске и Српске Цркве је, ипак, била превазиђена, а московске црквене власти у годинама које су следиле, па све до смрти митрополита и потоњег патријарха руског Сергија, нису прекидале општење ни са Цариградском патријаршијом, премда су њено уплитање у случају митрополита Евлогија, као и у случају обновљенаца сматрале неканонским. Обновљенички раскол је, као што је речено, четрдесетих година прошлога века дефинитивно био ликвидиран, а тзв. Евлогијев егзархат није послужио као повод за прекид евхаристијског општења између Цариграда и Москве ни након Сергијеве смрти, за време патријарашке службе његових наследника.

4.1.2.3. Реакција Цариградске патријаршије на Сергијев избор за патријарха

Патриотизам који је Московска патријаршија пројавила у годинама Другог светског рата, који се огледао у свесрдној подршци руском народу у пружању отпора Хитлеру, навео је совјетску власт да промени свој однос према Цркви у Русији. Ово је посебно постало јасно након 4. септембра 1943. године, односно након сусрета до којег је тога дана у Кремљу дошло између Стаљина и митрополитâ Сергија Страгородског,

[466] *Исто,* 71.
[467] *Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы*, 125.
[468] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 252б, Л. 103-104.; Изводе овог писма видети у: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1936-1937.*
[469] ГАРФ, *Исто*, Л. 103.
[470] *Исто,* Л. 103-104.

Алексија Симанског и Николаја Јарушевича, који су овамо дошли на позив лидера совјетске државе. Овом приликом Стаљин је тројици јерараха саопштио да је спреман да дозволи својеврсну обнову црквеног живота у Совјетском Савезу, која се првенствено огледала у избору руског патријарха. Изборни сабор је заиста, „бољшевичким темпом" био одржан након свега четири дана, а нови патријарх је, као што се то могло очекивати, постао дотадашњи мјестобљуститељ патријарашког трона, митрополит Сергије Страгородски. И премда су се совјети у датим околностима руководили својим интересима и деловали прагматично, не коригујући суштински свој начелни став у погледу односа према Цркви и религији као таквој, 1943. година ће у руској историографији с' правом бити оцењена као „нови курс односâ" Руске Цркве и совјетске државе, а сâм избор патријарха као историјски догађај.[471] Владислав Ципин у датом контексту примећује следеће: „Влада је, допуштајући избор патријарха, отварање парохија и духовних школа, отворено признала неостваривост бољшевичких планова да у потпуности разоре Цркву и одстране је из живота народа. У ствари били су закључени услови својеврсног „конкордата", којег се државна власт углавном држала све до почетка хрушчовских гоњења."[472] Ово, међутим, нажалост, није значило да је Руска Црква пре доласка на власт Никите Хрушчова била слободна од контроле државног апарата, те да уживала пуну слободу у својој делатности.

Сергијевим избором за патријарха обновљенички раскол је дефинитивно изгубио подршку сојетских државних органа. Стаљин се у јесен 1943. године сложио са ставом Карпова да држава не треба да спречава распад „обновљеничке струје" без обзира на све њене заслуге пред бољшевичком влашћу, тим пре уколико се узме у обзир „патриотска делатност сергијанске цркве", као и чињеница да је утицај обновљенаца био знатно слабији него раније. Притом је одлучено да не треба спречавати добровољни прелазак обновљенаца у канонску Цркву[473]. Промену става совјетског државног апарата према дојучерашњим савезницима Шкаровски објашњава на следећи начин: „Опредељење Стаљина за патријарашку Цркву диктирале су пре свега прагматичне побуде. Обновљенство није уживало широку подршку верника у земљи и иностранству, већина помесних Православних Цркава их није признавала доживљавајући их као „расколнике" и „узурпаторе црквене власти". Осим тога, на територијама које су окупирали Немци били су затворени скоро сви обновљенички храмови а њихово свештенство подвргнуто репресијама, док су се тамо истовремено

---

[471] Детаљније о околностима Сергијевог избора за патријарха и политици совјетске власти према Московској патријаршији у датом тренутку видети: М. В. Шкаровский, „Русская Православная Церковь и религиозная политика советского государства в годы войны," *ХЧ* 12 (1996): 26-53.; Исти, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, (Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999), 119-183.; Д. В. Поспеловский, „*Осень Святой Руси*. Сталин и Церковь: *Конкордат* 1943. г. и жизнь Церкви," *Церковно-исторический вестник* 6-7 (2000): 209-227; О. Ю. Васильева, *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг*, (Москва: Российская академия наук Институт российской истории, 2001), 105-128; С. Л. Фирсов, *Время в судьбе: Святейший патриарх московский и всея Руси Сергий (Страгородский),* (Санкт-Петербург: Сатис Держава, 2005), 207-215.; Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды 1700-2005*, 461-466; Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова, *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века: Очерки истории* (М: РОССПЭН, 2008), 63-81; С. В. Болотов, *Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы* (Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2011), 65-94.; Daniela Kalkandjieva, *Исто*, 179-183; М. И. Одинцов, *Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917-1953 гг*, (Москва: Политическая энциклопедия, 2014), 273-304; А. Роккуччи, *Сталин и патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917-1958*, пер. с итал. О. Р. Щеликовой, (М: Политическая энциклопедия, 2016), 159-177.

[472] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 464.

[473] М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, 191.

појавиле хиљаде нових патријарашких храмова. Узрок одбацивања обновљенства огледао се и у томе што се релативно конзервативна Московска патријаршија показала у далеко већем степену као носилац националне традиције. Све то је било важно у годинама рата".[474] Раскол обновљенаца као и григоријански раскол је крајем четрдесетих година прошлога века практично у потпуности престао да постоји, а превазиђен је тако што су његови чланови кроз чин покајања примани у општење са канонском Црквом у Русији.[475]

Крах обновљенаца представљао је, између осталог и крај авантуре Цариградске патријаршије са поменутим расколницима као и њено окретање канонској Руској Цркви на чијем челу се сада налазио патријарх Сергије. У дан Сергијеве интронизације, 12. септембра 1943. године, на литургији која је служена овим поводом, пре него што је отпевана Трисвета песма произнесено је „многољетствије Источним Патријарсима и Патријарху Московском и све Русије", док је на великом входу Сергије „поименично поменуо Патријархе Константинопољског, Александријског, Антиохијског, Јерусалимског и Српског".[476] Истога дана он је о своме избору за патријарха и интронизацији телеграмом обавестио предстојатеље четири древне патријаршије Истока, као и кентерберијског архиепископа.[477] Већ почетком наредног месеца (2. октобра) новоустоличени руски патријарх ће се предстојатељима четири древне патријаршије обратити мирним писмом, које је било опубликовано у обновљеном званичном часопису Московске патријаршије.[478] У истом броју часописа били су опубликовани поздравни телеграми патријарху Сергију, а на првом месту међу њима нашао се телеграм цариградског патријарха Венијамина, који је поводом најновијих догађаја у Русији изражавао своју радост[479] У истом духу патријарх Венијамин је писао руском патријарху у своме писму од 20. децембра 1943, у којем, као ни у поздравном телеграму, није било ни речи о обновљенцима.[480]

Након Сергијевог избора за патријарха историја односа Цариграда и Москве, како помало иронично примећује Мазирин, као да се писала испочетка „тим пре што се састав Предстојатељâ Истока веома обновио: константинопољски патријарси – Григорије VII, Константин VI, Василије III, Фотије II, Дамјан јерусалимски (патријарх прим. аут.) који се није много разумео у налажењу новца, као и Мелетије (Метаксакис) који је много путовао по свету, сви су они отишли на други свет".[481] Исти аутор овакво понашање предстојатељâ древних патријаршија у новонасталим околностима, као и њихово игнорисање обновљенаца који су у датом тренутку били на издисају, објашњава великим новчаним средствима које је поменутим патријаршијама у то време слао Стаљин, при чему напомиње да међу њима једино Антиохијска патријаршија никада није пружила своју подршку обновљеничком расколу.[482]

---

[474] *Исто*, 191-192.
[475] *Исто,* 192-195; М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь в XX веке*, (Москва: Вече, Лепта, 2010), 204-208.
[476] „Церковные торжества в Москве 12 сентября 1943 года," *ЖМП* 1 (1943): 21-22.
[477] „Телеграммы Святейшего Патриарха Сергия с извещением о своем вступлении на патриаршую кафедру," *ЖМП* 1 (1943): 19.
[478] „Известительные грамоты Патриарха Сергия восточным патриархам," *ЖМП* 2 (1943): 6-7.
[479] „Приветственные телеграмы полученные Патриархом Сергием из-за границы в СССР," *ЖМП* 2 (1943): 11-15.
[480] М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века*, 100; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 238.
[481] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 236.
[482] *Исто*, 237-238.

4.1.2.4. Чланак патријаха Сергија „Есть ли у Христа Наместник в Церкви?“ као илустрација политике међуцрквених односа овог предстојатеља Руске Цркве

Упокојивши се 15. маја 1944. године Сергије Страгородски је у својству патријарха Руске Цркве на трону провео нешто више од пола године. У говору који је одржао пред телом почившег патријарха, у дан његовог погреба, митрополит Николај Јарушевич је истакао да је одласком патријарха Сергија „Црква лишена великог научника не само у области богословља, црквене историје, философије, него и у другим областима знања...“[483] Са оценом крутицког митрополита суштински се сложио и Владимир Лоски, који је о почившем патријарху написао следеће: „Патријарх Сергије је био богослов не само по имену, него и због тога што је поседовао широку ерудицију у области догматике, патристике и других црквених дисциплина... Свјатјејши Сергије је размишљао и поступао као богослов, узводећи све ка основним истинама вере. Заиста сви његови многобројни укази, који се тичу црквене администрације, имају под собом богословску потпору, коју он открива, обраћајући се не слепој послушности потчињених, него хришћанској свести синова Цркве.“[484]

Међу богословским радовима патријарха Сергија[485] у контексту наше теме значајан је његов чланак „Есть ли у Христа наместник в Церкви?“, који је објављен у званичном гласилу Московске патријаршије[486] неколико месеци уочи патријарховог упокојења.

Као што се из самог наслова рада дâ закључити његова тема било је питање римског примата, које је од стране Сергија у истом подвргнуто критици. Сергије каже: „У светлости апостолског учења о суштинском јединству Христа као Главе Цркве која је Његово Тело постају, у суштини, незамисливе било какве расправе о некаквом намесништву у Цркви. О овоме (намесништву – прим. аут.) се може говорити само уколико Цркву посматрамо као овоземаљску, људску организацију, макар и са небеским задацима исте. У оваквој концепцији је на првом месту администрација, а за администрацију је небитно од кога долазе наредбе уколико дато лице има пуномоћја. Али при указаном апостолском учењу говорити о замени Христа било ким другим је не само неприхватљиво, него, штавише, за осетљиву хришћанску савест није лишено немалог удела богохуљења“.[487]

Међутим, и поред критике римске концепције примата, Сергије, након описа историјског развоја уређења Цркве, допушта могућност да се на челу свих православних у неком тренутку нађе један поглавар: „Вероватно неће бити ничега што нарушава описани ток развоја црквеног живота и неприхватљивог ни у томе уколико би се на челу читаве Васељенске земаљске Цркве такође нашао јединствен руководилац или предстојатељ у својству, например, председника Васељенског

---

[483] Митрополит Николай Крутицкий, „Надгробное слово за парастосом 17 мая 1934 года,“ У *Патриарх Сергий и его духовное наследство* (Москва: Издание Московской Патриархии, 1947), 164.
[484] В. Лосский, „Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия,“ *Исто*, 264-265.
[485] Библиографију радова патријарха Сергија видети у: Е. П, „Список основных трудов патриарха Сергия (Страгородского),“ *ЖМП* 5 (1944): 135-138. О Сергију као богослову видети: Епископ Гурий (Егоров), „Патриарх Сергий как богослов,“ У *Патриарх Сергий и его духовное наследство,* 99-132; Блаженнейший митрополит Владимир (Сабодан), *Экклезиология в отечественном богословии* (Киев, 1997), 410-422; В. Городцев, „О богословствовании Святейшего патриарха Сергия,“ *БВ* Том 13 (2013): 79-99.
[486] Патриарх Сергий (Страгородский), „Есть ли у Христа наместник в Церкви?,“ *ЖМП* 2 (1944): 13-18. Наводићемо према: *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 64-71.
[487] *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 67.

Сабора, али, наравно, не и намесника Христовог, него само у својству поглавара црквене јерархије, као ни у томе уколико се таквим поглаваром јави епископ некакве светске престонице (всемирной столицы). Ми не знамо да ли ће се развој црквеног живота завршити оваквим индивидуалним возглављењем. Нећемо инсистирати ни на опасности концентрације васељенске власти у рукама једнога човека, подвргнутог разним искушењима...“[488] Сâм Сергије, притом, истиче да у Цркви сви епископи имају „једнаке благодатне дарове“.[489]

На Западу је чланак патријарха Сергија оцењен као дело „написано по поруџбини совјетских власти против Ватикана“, при чему овакве оптужбе, у светлости архивске грађе која нас упознаје са околностима настанка чланка, нипошто нису биле неосноване.[490] У контексту оптужби на рачун Сергија посебно је индикативно и то што је свој коментар којим је негирао наведене оптужбе руски патријарх начинио консултујући Карпова.[491] Занимљиво је, са друге стране, да на поменути чланак патријарха Сергија није одреаговала Цариградска патријаршија, премда је и она у истом могла да препозна насртај на сопствени статус у православном свету, и то не само због тога што се Сергијева критика Рима могла схватити као посредна критика Цариграда. Наиме Сергије је, као што смо већ рекли, као потенцијалног „предстојатеља читаве Васељенске земаљске Цркве“ видео „епископа светске престонице“, што Цариградски патријарх у датом тренутку свакако није био, већ на основу чињенице да од времена Ататурка Цариград, односно Истамбул, више није био престоница ни самих Турака. Притом, једини град међу онима у којима су столовали предстојатељи помесних Православних Цркава у тренутку публиковања чланка „Есть ли у Христа наместник в Церкви?“ који је могао да претендује на значај „светске престонице“ била је Москва, што је могло да укаже на васељенске амбиције самог руског патријарха као аутора поменутог чланка.

Намере аутора чланка „Есть ли у Христа наместник в Церкви?“ можда могу постати јасније тек у контексту тзв. Свеправославног саветовања у Москви, одржаног 1948. године за време Сергијевог наследника патријарха Алексија I, при чему овога пута у контексту наведеног догађаја нису изостале реакције грчке јерархије и теологâ.

4.1.3. Патријарх Алексије I и Цариградска патријаршија

4.1.3.1. Свеправославно саветовање у Москви 1948. године

Почеци патријарашке службе патријарха Алексија I поклопили су се са завршетком Другог светског рата и почетком новог, тзв. „Хладног рата“, у којем су Православне Цркве, нашавши се у различитим зонама политичког утицаја, „биле и против своје воље увучене у политичку борбу“. У оваквој ситуацији совјетска власт је настојала да искористи Московску патријаршију како би ојачала свој утицај у свету, док је Запад, преко Цариградске патријаршије настојао да плановима совјетâ стане на пут.[492] Сâм Кремљ планирао је да преко једног Сабора од васељенског значаја који би био одржан у Москви овај град претвори у својеврсни „Православни Ватикан“, који би,

[488] *Исто*, 68-69.
[489] *Исто,* 69.
[490] Протоиерей Вадим Суворов, *Исто*, 457-458.
[491] *Исто*, 458-459.
[492] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 341.

налазећи се под строгом контролом совјетске власти, преузео вођство у православном свету, и радио у интересу совјетске државе.

Симонов наводи да су још на Помесном Сабору Руске Цркве, одржаном у фебруару 1945. године, александријски, антиохијски и јерусалимски патријарх потегли питање одржавања Васељенског Сабора у Москви, или макар „свецрквене конференције“, која би имала за свој циљ „борбу са политиком Ватикана“.[493] Да је иза питања које су у Москви поставили источни првојерарси, заправо стајала политика совјетâ који су налазили начина како да утичу на предстојатеље древних патријаршија, сведочи и поверљиво писмо Карпова упућено Стаљину већ половином наредног месеца. У наведеном писму Карпов је, између осталог, предлагао да се „у циљу супротстављања претензијама Ватикана на руководећи светски значај организује и одржи у Москви светска конференција свих хришћанских (некатоличких) цркава“.[494] Такође је предложио да патријарх Алексије одговори на позиве александријског и антиохијског патријарха и посети њихове помесне Цркве, те да том приликом са истима преговара о „организацији руских православних парохија у Бејруту, Дамаску, Јерусалиму, Каиру и Александрији“, као и о планираној конференцији у Москви.[495] На предлоге Карпова Стаљин је одговорио потврдно.[496]

У периоду од 28. маја до 26. јуна 1945. године патријарх Алексије је заиста посетио патријархе Александрије, Антиохије и Јерусалима,[497] и том приликом се, како Симонов наводи, уверио да се поменути првојерарси слажу са идејом одржавања ни мање ни више до Васељенског Сабора и то у престоном граду совјетске државе.[498]

Паралелно са припремом планираног Сабора у Москви, те дипломатском активношћу Руске Цркве међу древним патријаршијама, расла је и својеврсна популарност Московске патријаршије међу појединим круговима словенских Цркава. Тако је, на пример, егзарх Бугарске Цркве, митрополит Стефан, у писму упућеном у Москву, писао следеће: „Мене почиње да иритира често грчко подсећање да је Константинопољска Црква мајка наших цркава, да смо ми „ћерке“ цркве, као и прећуткивање да су те „ћерке“ цркве током скоро хиљаду година штедро плаћале за ту грчку услугу и материјално угађале и Константинопољској и другим грчким патријаршијама... Материнство у црквеној управи уопште не повлачи обавезно за собом и преимућство части и тим пре преимућство власти. Најбољи пример овоме су саме источне патријаршије: прве три сматрају својом мајком Јерусалимску Цркву, међутим, њихови патријарси су постављени изнад јерусалимског патријарха... Наше паствe неизмериво превазилазе грчку. Наше, посебно Ваше, православље је чистије и духовније од грчког. Ми смо довољно снажни да без Грка̂ исправимо и усмеримо наш црквени живот“.[499] У оваквом писању предстојатеља Бугарске Цркве није било тешко препознати настројење бугарске јерархије према Цариграду још из времена бугарске

[493] В. В. Симонов, *Исто,* 31.
[494] Т. В. Волокитина et al., *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944-1953 гг. Документы российских архивов в 2 т. Т. 1. 1944-1948*, (М: РОССПЭН, 2009), 105.
[495]*Исто,* 104-105.
[496] *Исто,* 107.
[497] „О путешествии Святейшего Патриарха Алексия на Ближний Восток,“ *ЖМП* 7 (1945): 9.
[498] В. В. Симонов, *Исто,* 32.
[499] ГАРФ Ф. 6991 Оп. 1. Д. 418, Л. 26, 27. Наводимо према: Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 341-342.

шизме,[500] али и израз својеврсне захвалности руском патријарху на улози коју је овај одиграо у превазилажењу исте, непосредно након ступања на црквени трон у Москви[501]

У контексту писма бугарског егзарха, као и сличних писама, Кострјуков примећује да је сâм патријарх Алексије I на иста реаговао прилично уздржано, те каже да је „руководство Московске патријаршије очигледно схватало неостваривост (совјетских – прим. аут.) државних планова, мада није смело да се директно супротстави“.[502] Он до оваквог закључка долази на основу коментарâ исписаних од стране сарадникâ Московске патријаршије на писму Радована Казимировића патријарху Алексију I од 20. октобра 1946. године,[503] у којем је Казимировић предлагао да се у Москви створи Свеправославни Синод. Поменуто писмо је, како Кострјуков наводи, прокоментарисано речима: „глупост (глупость)“, „детињастост или, супротно, старачка оронулост (мальчишество или, наоборт, дряхлость старческая)“, „заноси се папизмом (увлекается папизмом)“ и др.

Пола године пре Казимировићевог писма руском патријарху митрополит Николај Јарушевич је предочио своја размишљања у погледу идеје сазива Васељенског Сабора у Москви, при чему је навео како разлоге за, тако и разлоге против одржавања поменутог Сабора по сваку цену.[504] 29. маја 1946. године Савет министара Совјетског Савеза дао је пристанак да се у Москви организује „Васељенско предсаборско саветовање“ на којем би узели учешћа предстојатељи свих аутокефалних Цркава у циљу „разматрања питања разраде стратегије заједничке борбе против Ватикана, односа према такозваном екуменском покрету, сазива Васељенског Сабора и неких других“. Сама Московска патријаршија је предложила да поменуто сабрање буде одржано почетком октобра 1947. године.[505]

У погледу планираног сабрања патријарх Алексије I се са својим предлозима писмено обратио Карпову 13. јануара 1947. године,[506] а већ наредног дана дошло је до њиховог личног сурета. Том приликом Алексије I је, према речима Карпова, предложио да у Москви у периоду од 18. до 28. септембра 1947. године буде одржано „Саветовање поглаварâ свих аутокефалних цркава, или барем њихових представника“, које би се бавило питањима односа Православне Цркве према: Римокатоличкој цркви, екуменском покрету, „питањима о којима треба расправљати на Васељенском Сабору“, црквеном календару и Коптској и Јерменској цркви „уколико буде обраћања са њихове стране“.[507] Месец дана касније Карпов је планирано сабрање декларисао као припрему

[500] О феномену бугарске шизме видети: Радомир В. Поповић, „Бугарска егзархија – историјско-канонски аспект,“ У *Хришћанство у историји: Зборник студија из Црквене историје* (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2011), 273-303.
[501] Детаљније о улози патријарха Алексија I у превазилажењу Бугарске шизме видети: А. Л. Казем-Бек, „Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I,“ *Богословские труды* 34 (1998): 149-150.
[502] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 342.
[503] Кострјуков наводи следећи документ: Казимирович Р., Докладная записка Патр. Алексию 20. 10. 1946, Архив ОВЦС, Дело „Сербская Православная Церковь“, Папка „1946 год“. Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*.
[504] ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 28-30.
[505] О. Ю. Васильева, *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг.*, 164-165.
[506] Н. А. Кривова, *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР, 1945-1953 гг., 1 том* (Москва: РОССПЭН, Москва, 2009), 223-225.
[507] ГАРФ, *Исто*, Л. 5.

за сазив Васељенског Сабора, који је планиран да се одржи већ наредне 1948. године, и на којем је „требало да се реши питање присвајања Московској Патријаршији титуле Васељенска“.[508]

8. априла 1947. године Алексије I, је шаљући васкршње честитке, предстојатеље помесних Православних Цркава уједно позвао на „заједничко Саветовање Предстојатељâ свих Православних Цркава,“ које је, како је руски патријарх навео, требало да се одржи у Москви „на јесен текуће године“ и позабави „питањима заједничким за целу Православну Цркву“. Конкретно руски патријарх је навео питање односа према инославнима и њиховој „антиправославној пропаганди“, затим питање односа према Заграничној Цркви („расколу у Руској Цркви“), као и питање односа према екуменском покрету[509]. Занимљиво је запажање да у овом позиву руски патријарх планирано „Саветовање“ нигде не назива предсаборским.[510]

На позив из Москве први је одговорио антиохијски патријарх Александар III, и овај одговор био је потврдан.[511] Међутим, за разлику од Антиохијске Цркве чије везе са Русима су из познатих историјских разлога биле посебно снажне,[512] позив руског патријарха је наишао на отпор осталих древних патријаршија Истока, као и осталих аутокефалних грчких Цркава (Кипарске и Јеладске архиепископије). Одбијање да учествује на „Свеправославном Сабору“, који би био одржан у Москви, а не на неком месту „слободном од политичких уплитања и притисака“, александријски патријарх Христофор II је изразио својим писмом од 16. јуна 1947. године.[513] Већ 3. јула уследио је и телеграм Јерусалимског патријарха Тимотеја чији садржај је представљала само једна реченица: „Ми нисмо спремни за учешће у претпостављеном Саветовању“.[514] Мјестобљуститељ архиепископског трона Кипарске Цркве, митрополит пафски Леонтије, у телеграму који је у Москву стигао 29. јуна писао је да „не прихвата позив на Свеправославни Сабор“, јер „пуномоћје за овако нешто има само Васељенска Патријаршија константинопољска као прва Црква на нашем православном Истоку.“[515]

У име саме Цариградске патријаршије је 30. јуна одговор руском патријарху упутио мјестобљуститељ цариградског патријарашког трона, митрополит Принчевских острва Доротеј, који је, између осталог, писао: „Очекивало се да бисте се Ви по дугу и својој обавези обратили нашем Патријарашком Васељенском престолу те кроз њега, по поретку, затражили и добили његово веродостојно мишљење и мишљење осталих Светих Сестара Цркава у погледу потребе коју осећате за неодложним сазивањем Свеправославног саветовања, и да нипошто не бисте приступили организацији таквог Саветовања, узимајући, на тај начин, на себе иницијативу која припада само Најсветијем Патријарашком Васељенском Престолу, под чијом канонском зависношћу

[508] М. В. Шкаровский, Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века, 114-115.
[509] ГАРФ, *Исто*; О. Ю. Васильева, et al., *Русская Православная Церковь, XX век* (Москва: Сретеньский монастырь, 2008), 395-396.
[510] О. Ю. Васильева, et al., *Исто,* 395.
[511] ГАРФ, *Исто*, Л. 66-67.
[512] Овде првенствено имамо у виду чињеницу да је царска Русија наступала као покровитељ хришћана под иноверном влашћу, те да је, захваљујући архимандриту Порфирију Успенском, половином XIX века у Антиохијској Цркви било отворено тзв. „арапско питање“ и отпочео процес постављања православног арапског становништва на одговорне јерархијске службе у Цркви, на које су раније били постављани искључиво Грци. Детаљније видети: М. И. Якушев, *Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи: 1830-е – начало века*, (Москва: Индрик, 2013), 159-230.
[513] ГАРФ, *Исто*, Л. 63-65.
[514] ГАРФ, *Исто,* Л. 59.
[515] ГАРФ, *Исто*, Л. 57.

се током векова налазила Најсветија Сестра Руска Црква, која је од стране њега проглашена независном Црквом и удостојена патријарашким достојанством...“[516] Овде је упутно констатовати да је митрополит Доротеј управу Цариградском патријаршијом преузео након смене патријарха Максима V, за којег се наводи да је Карпов лојалност овог патријарха плановима Москве настојао да обезбеди тако што је на рачун истог у фебруару 1947. године било уплаћено 50 хиљада америчких долара.[517] До смене поменутог патријарха дошло је у циљу спречавања утицаја совјетâ на Цариградску патријаршију, премда је као прави разлог навођено његово нарушено здравље.[518] Са друге стране патријарх Максим V, за којег се у историографији повремено наводи да је био „лојалан“ Совјетском Савезу[519], је, према писању званичног гласила Руске заграничне Цркве, припремао сабрање у Цариграду на којем би биле размотрене и дезавуисане одлуке московског сабрања.[520] У истом часопису је наведена изјава патријарха Максима представницима штампе од 3. августа 1947. године, која је гласила: „Као што Вам је познато Москва нам је послала позив на „Свеправославни Сабор“, али такав Сабор треба да се одржи на оном месту на којем ће његови чланови бити слободни од било каквих утицаја и притисака страних елемената, а таквим (местом – прим. аут.) у садашње време Москва не може бити. Осим тога она нема права да преузме на себе иницијативу сазива таквог Сабора у своје руке, јер је то прерогатива мене као Васељенског патријарха.“[521]

Одговор руског патријарха на писмо мјестобљуститеља цариградског патријарашког трона уследио је 11. августа. Алексије I је, одговарајући на критике митрополита Доротеја, у своме писму негирао било какве намере Москве да „насрне на прерогативе Свјатјејшег Престола“ Цариградске патријаршије, истичући да се Руска Црква у контексту актуалних дешавања руководила искључиво интересом решавања „актуалних (животрепещущих) црквених питања“. Руски патријарх је, притом, истакао да је Црква не челу које се налази за свој подухват имала „братску сагласност“ александријског, антиохијског и јерусалимског патријарха, коју су поменути првојерарси изразили како на Сабору у Москви одржаном 1945. године, тако и током његове посете градовима у којима столују ови патријарси.[522]

Алексије I је нагласио да канони Православне Цркве нигде не указују на „искључиво право Цариградске патријаршије“ на сазивање „саветовањâ“ свеправославног карактера, нити, пак, овакво право оспоравају осталим аутокефалним Православним Црквама. Такође је истакао да канони нигде децидно не говоре ни о конкретном месту одржавања оваквих сабрања.[523] Посебно је, притом, занимљиво да за разлику од предстојатељâ грчких Цркава, који су опасност од искушења потпадања под политички утицај спочитавали Московској патријаршији, руски патријарх је овакву опасност видео једино када су у питању духовни центри осталих Цркава Истока. Он каже: „Јединим местом које гарантује слободу од било каквог туђег притиска јавља се наш (московски – прим. аут.) Патријарашки Престо, као онај који се налази у земљи где је законом загарантована слобода Цркве“.[524] Ма колико биле, међутим, оправдане

[516] *Исто*, Л. 108-109.
[517] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 321.
[518] *Исто*.
[519] М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века*, 117.
[520] „О Всецерковном съезде в Москве,“ *ЦЖ* 2 (1947): 44-45.
[521] „Константинополь,“ *ЦЖ* 2 (1947): 45.
[522] ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 1, Д. 67, Л. 110-111.
[523] *Исто*, Л. 111.
[524] *Исто.*

примедбе Алексија I у погледу политичких притисака којима су у датом историјском тренутку биле подложне остале помесне Православне Цркве, засигурно се не може сматрати оправданом и искреном његова изјава којом се овакви притисци негирају када је била у питању и сама Руска Црква под влашћу Стаљина.

За разлику од грчких Цркава, учешће на планираном московском сабрању су, поред поменуте Антиохијске патријаршије, потврдиле и Српска, Румунска, Бугарска, Грузијска и Албанска Цркве[525], премда су се и међу њима повремено могли чути гласови неповерења у погледу актуалног подухвата Руске Цркве.[526] У сваком случају без сагласности Грка̂, у погледу чијег позиционирања су важну улогу одиграли Ватикан и Сједињене Америчке Државе[527], није било могуће постићи жељени резултат. У оваквим околностима Алексије I је још 15. августа, дакле пре него што ће упутити свој одговор у Цариград, написао писмо Карпову са предлогом да се „Саветовање" пренесе на пролеће 1948. године.[528] Током истога месеца руски патријарх је обавестио предстојатеље аутокефалних Цркава о томе да се московско сабрање, у интересу „боље припреме", помера највероватније за лето 1948. године.[529] Међутим, са православног Истока су и овога пута изостали жељени одговори.

Александријски патријарх је своме московском сабрату поново замерио на томе што је овај по други пут заобишао Цариград. У писму поменутог патријарха од 9. октобра 1947. године, упућеном Алексију I, стајале су следеће речи: „Верујте да ми ништа мање од Вас осећамо потребу да се сазове такав Сабор и желимо га. Не одређујте уопште датум Сабора када будете говорили о њему и братски замолите Васељенског патријарха да он сазове Сабор на Ваш предлог. Уколико он из било ког разлога одбије да сазове Сабор, а то одбијање се покаже као неправедно и некорисно за Цркву, тада ћемо сви ми помоћи да се исти сазове".[530] Занимљиво је да је овога пута подршка изостала и из Антиохије.[531] У оваквим околностима, како наводи Шкаровски, „Московска патријаршија и совјетско руководство су морали да се ограниче скромнијим задатком – одржавањем у Москви у лето 1948. године Саветовања поглавара Православних Цркава под згодним предлогом празновања 500-годишњице аутокефалије Руске Цркве."[532]

И поред свих препрека и неизвесности које су његову припрему пратиле до последњег момента[533] у Москви је у трајању од 8. до 18. јула 1948. године, ипак, одржано *Саветовање поглавара̂ и представника̂ аутокефалних Православних Цркава у вези празновања 500-годишњице аутокефалије Руске Православне Цркве*. Од древних

---

[525] ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 61-65; 68-69; М. В. Шкаровский, *Исто*, 118.

[526] У писму патријарху српском Гаврилу од 27. јуна 1947. године епископ бачки Иринеј Ћирић доноси преводе делова писма које је дан раније добио од бугарског теолога, протојереја Стефана Цанкова. У наведеном писму Цанков је, према преводу бачког владике, између осталог, писао: „Ви свакако знате (ја то знам поверљиво) да московски патријарх сазива претставнике православних Цркава на „Саветовање" у Москву на јесен... Но много шта код мене изазива недоумицу (говорим поверљиво): како с формалне тачке гледишта (претходна питања) тако и у погледу програмних питања. Пре свега, како ће бити с гледишта иницијативе, мимо васељенског патријарха? Шта ће на то рећи Грци? Не јавља ли се теорија трећега Рима? А место „саветовања"? А време? А <u>састав</u> тела за саветовање? Па компетенција?..." АСасСПЦ, Фасцикла: *I део Конгрес Православних Цркава у Москви 1948. г.*

[527] М. В. Шкаровский, *Исто,* 117-118.

[528] Н. А. Кривова, *Исто*, 279.

[529] ГАРФ, *Исто*, Л. 73; Н. А. Кривова, *Исто*, 311.

[530] Шкаровский М. В., *Исто,* 119.

[531] *Исто.*

[532] *Исто,* 120.

[533] *Исто,* 120-122; Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 326-329.

патријаршија своје делегације у Москву су послале Цариградска и Антиохијска патријаршија, док је Александријска патријаршија поверила Антиохији да је представља.[534] Јерусалимска патријаршија је своје неучествовање образложила ратним стањем у Палестини.[535] Српску, Румунску, Бугарску и Грузијску Цркву представљали су њихови предстојатељи, док су Јеладска, Албанска и Пољска Црква послале представнике.[536] Поред Јерусалима (и Александрије коју је, као што рекосмо, представљала Антиохијска Црква) у Москви није била представљена ни Кипарска архиепископија.

У своме говору од 8. јула који је одржао приликом отварања свечаног дела московског сабрања патријарх Алексије I је изложио специфичне историјске околности у којима је Руској Цркви, из његовог угла, била практично наметнута аутокефалност, услед унионистичке политике византијских царева и цариградских патријарха након закључивања тзв. Флорентинске уније.[537] Патријарх је том приликом оптужбе према којима Руска Црква „тежи да потчини братске Цркве своме утицају“ окарактерисао као измишљотине „непријатељâ Православља и непријатељâ руског народа“.[538] Алексије I је посебно изразио жаљење што на московском сабрању нису присутни предстојатељи древних патријаршија Истока.[539]

После патријарха реч је узео Карпов[540] који је истакао да је иницијатива за обележавањем петстогодишњице аутокефалије Руске Цркве потекла од саме ове Цркве, која је у том смислу наишла на подршку совјетске државе. Он је нагласио да су у Совјетском Савезу „односи Цркве и Државе потпуно нормални“, и то „захваљујући неуплитању Цркве у политичку делатност Државе и, са друге стране неуплитању Државе у унутарцрквену делатност“. Јасно је да је у овакву изјаву главног совјетског чиновника за питања Руске Цркве присутнима било тешко да поверују, при чему сâм Карпов као да је у том смислу себе демантовао већ наредном изјавом, односно начином на који је прокоментарисао одсуство највиших црквених великодостојника грчких Цркава: „Истина, Поглавари неких древних Грчких Цркава нису дошли на свечаност: једни, услед ванредних дешавања у Палестини, из разлога који од њих не зависе, а други из побуда чудног, нецрквеног карактера“.[541] С' обзиром да је употребио реч „поглавари“, а не „представници“ Цркава било је јасно да се алузија Карпова односила на цариградског и александријског патријарха, као и на кипарског и јеладског архиепископа. Ништа мање није занимљива ни следећа изјава Карпова која се

---

[534] *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый* (Москва, 1949), 5-7.

[535] „Приветствия, полученные Патриархом Московским и всея Руси Алексием по поводу 500-летия юбилея автокефалии Русской Православной Церкви,“ *ЖМР* 8 (1948): 26.

[536] *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый,* Москва, 1949, 5-7.

[537] „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.,“ *ЖМП специальный номер* (1948): 8-9.

[538] *Исто,* 10.

[539] *Исто,* 9.

[540] А. Ш., „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви,“ *ЖМП специальный номер* (1948): 48.

[541] „Речь Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, произнесенная в Сокольническом Воскресенском храме на торжественном юбилейном собрании 8 июля 1948 г.,“ *ЖМП специальный номер* (1948): 11.

надовезује на претходне, а која гласи: „У наше дане, када се свет поделио на два табора, можемо са пуном сигурношћу да кажемо да само у СССР-у и у земљама нове демократије, где Држава не угрожава Цркву, она (Црква – прим. аут.) може слободно да гради свој живот унутар земље и да има општење са Црквама других земаља.“[542]

Након совјетског чиновника реч су један за другим узели поглавари, односно представници помесних Цркава,[543] при чему је први говорио представник Цариградске патријаршије митрополит тијатирски Герман. Он је у своме говору истакао да је руском народу „светлост хришћанске вере предала Велика Христова Константинопољска Црква“. Говорећи о многим „опасностима“ које су кроз историју са свих страна вребале да науде Руској Цркви, између осталих поменуо је и „опасност од стране лажне браће која су тежила да Православну Руску Цркву покоре под скиптар папе Римског“,[544] не помињући, притом, наведену „опасност“ ниједног тренутка у контексту Флорентинске уније, која је у Русији перципирана као издаја православља од стране Цариграда и управо као повод за црквену самосталност. У сваком случају оваква, макар и узгредна, критика папства била је несумњиво изговорена у контексту очекивања̂ совјетског државног апарата, али и свеопштег настројења окупљених јерараха, при чему ни једно ни друго није могло бити непознато представнику Цариградске патријаршије, који је свој говор завршио честиткама поводом „500 година независног религиозног и црквеног живота Руске Цркве“.

На свечаном делу московског сабрања којем је био посвећен први дан његовог одржавања био је прочитан само реферат доцента Московске духовне академије, Н. А. Муравјова, посвећен, као што се и могло очекивати, јубилеју који је послужио као званичан повод одржавања поменутог сабрања[545]. Након тога је патријарх Алексије I у име сабраних упутио поздравни телеграм Стаљину[546], после чега је први дан сабрања био затворен.[547]

9. јула отпочео је радни део московског сабрања. Пре него што су седнице почеле представник цариградског патријарха је, према извештају епископа браничевског Венијамина, који је био присутан на лицу места, изјавио да „нема овлашћења од своје Патријаршије да присуствује седницама Саветовања и напустио је седницу“.[548] Овако је поступио и представник Јеладске Цркве.[549] Сâм митрополит Герман је, међутим, и даље остао у Москви, а на ручку који је Савет за питања Руске Православне Цркве 15. јула уприличио у част учесникâ московског сабрања он је Карпова оценио као личност која Цркви указује „непроцењиву подршку“ и доприноси „учвршћивању и цветању Православља у Совјетском Савезу“.[550] Са друге стране

[542] *Исто,* 12.
[543] А. Ш., *Исто,* 48-52.
[544] „Речь Митрополита Фиатирского Германоса, произнесенная в Воскресенском храме в Сокольниках,“ *ЖМП* 8 (1948): 8.
[545] *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый*, 42-83.
[546] „Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, посланная Председателю Совета Министров СССР Генералиссимусу Иосифу Виссарионовичу СТАЛИНУ в день торжественного открытия церковного празднования 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“ *ЖМП специальный номер* (1948): 13.
[547] А. Ш, *Исто,* 52-53.
[548] АСасСПЦ, Фасцикла: *I део Конгрес Православних Цркава у Москви 1948. г.*
[549] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 332.
[550] М. В. Шкаровский, *Исто,* 123.

Карпов, који није присуствовао радном делу московског сабрања,[551] будно је пратио рад истог, али и делатност митрополита Германа у Москви. У својим извештајима Карпов је истицао да је митрополит Герман „познати енглески шпијун“, који покушава да „обради поједине поглаваре Цркава“ и преко њих опструише рад московског сабрања, поготово по питању одлуке која је требала да се тиче односа Православља према екуменском покрету. Карпов такође наводи да је митрополит Герман за предстојатеља своје Цркве, патријарха Максима V, казао да овај „одавно болује од шизофреније и у што скорије време треба да оде у пензију“.[552]

Резултат радног дела Свеправославног саветовања, који је трајао више дана, биле су четири одлуке које су се тицале односа Православне Цркве према: Ватикану[553], англиканској јерархији[554], календарском питању[555] и екуменском покрету.[556]

У првој међу наведеним одлукама су, након позивања на 1. канон Трулског и 1. канон Седмог Васељенског Сабора, којима се „забрањује увођење догматских новотарија“, биле написане следеће речи: „И стога не ми, него благочестива уста Отаца Васељенских Сабора сада изговарају осуду римског папства за све нове римске догмате, који су чисто људска измишљотина, који немају основа ни у Светом Писму ни у Светом Предању, ни у светоотачкој књижевности и црквеној историји“.[557] Под „новим догматима“ се првенствено имало у виду „учење о старешинству папе у Цркви и његовој непогрешивости“.[558] Критикујући папизам оци окупљени на Саветовању су са догматске прешли на политичку раван, при чему се у позадини критике упућене на рачун Римокатоличке цркве јасно назирао утицај политичких фактора на саме ауторе текста одлуке. Тако су, поред оправданог замерања Римокатоличкој цркви на насилном превођењу православних на унију, на рачун исте биле упућене, између осталих, и следеће тешке речи: „За римске епископе, те краљеве светске државе („patrimonium Sancti Petri“) политика је увек била „suprema lex“. Они су увек били на страни моћникâ „овога света“ и ишли су против слабих и експлоатисаних. Тако је и данас делатност Ватикана усмерена против интересâ радникâ. Ватикан је центар међународних интрига против интереса народâ, посебно словенских, и центар међународног фашизма“.[559] Занимљиво је да се међу подносиоцима реферата на основу којих је донета прва међу наведеним одлукама нашао протојереј др Гаврило Костељник, бивши гркокатолички свештеник и „иницијатор раскидања Брестске уније“,[560] која је ликвидирана непосредно по завршетку Другог светског рата.

У погледу питања признавања англиканске јерархије у одлуци московског Саветовања је истакнуто да Православна Црква већ на основу чињенице да „не признаје исправност англиканског учења о светим тајнама уопштено, и о светој тајни свештенства нарочито“ не може говорити ни о признавању англиканских хиротонија

[551] А. Ш., *Исто,* 48.
[552] М. В. Шкаровский, *Исто,* 122-123.
[553] *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том вторый* (Москва, 1949), 426-430.
[554] *Исто*, 430-432.
[555] *Исто,* 432-434.
[556] *Исто,* 434-436.
[557] *Исто,* 427.
[558] *Исто*, 428.
[559] *Исто,* 428-429.
[560] А. Ш., *Исто*, 53-54.

од стране православних.[561] У том смислу могућност наведеног признавања била је условљена јединством вере између православних и англиканаца.

У одлуци која се тицала календарског питања саопштавало се да „Саветовање сматра за обавезно за читав православни свет да празник Свете Пасхе прославља по старом (Јулијанском) календару, у складу са Александријском Пасхалијом“, док је у погледу непокретних празника било исказано мишљење да „до утврђивања најсавршенијег календара Аутокефалне Цркве могу да се користе постојећим календаром у тој Цркви“.[562] На овакво компромисно решење несумњиво је утицала чињеница да су на Саветовању узеле учешћа како Цркве које су задржале јулијански, тако и оне које су прешле на нови календар.

У последњој међу наведеним одлукама која се тицала односа Православне Цркве према екуменизму било је истакнуто да је протестантизам за православне „већа саблазан“ и од папства.[563] Наводећи да је циљ екуменског покрета стварање некакве, за Православље неприхватљиве, „Екуменске цркве“, а након образлагања оваквог става, наведена одлука је завршена речима: „Саопштити „Светском Савету Цркава“, као одговор на добијени позив за учешће у Амстердамској Скупштини у својству њених чланова, да су све Православне помесне Цркве, учеснице овог Саветовања, принуђене да откажу учешће у екуменском покрету у његовом савременом виду.“[564]

Значајно је истаћи да је након потписивања горенаведених одлука српски патријарх Гаврило Дожић предложио да „Руска Православна Црква заједно са Васељенском Цариградском Патријаршијом узме на себе иницијативу постизања заједничке одлуке свих Православних Аутокефалних Цркава“, што за свој циљ има да „Све Православне Аутокефалне Цркве: 1) своје потребне реформе спроводе у заједничкој братској слози истовремено и у једнаком обиму; 2) у односу према свим инославним хришћанским Црквама наступају као једна целина по свим питањима вероучења и сарадње; 3) припреме ново издање Православне Хришћанске омологије (исповедања вере).“[565]

Након говора српског патријарха руски патријарх је московско сабрање окарактерисао као „израз гласа целе Православне Цркве“, и рекао да је исто „дужно да покаже читавом црквеном свету да је Руска Црква, сазивајући ово Саветовање, имала само један циљ – да уједини Православне Цркве у јединствен духовни савез“.[566] Не одговарајући, притом, на питање на који начин су јерарси сабрани у Москви, без учешћа предстојатељâ или барем представникâ свих аутокефалних Цркава, изразили глас васцелог православља, Алексије I је поводом њиховог неучешћа изразио „дубоко жаљење“.[567] Руски патријарх је, такође, изразио наду да московско Саветовање „није последње сабрање једноверних Православних Цркава“, те да је оно „само почетак заједничких сабрања Православних Цркава ради заједничког решавања општецрквених питања која постепено сазревају“.[568] Након Алексија I румунски патријарх Јустинијан

[561] *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том вторый*, 431.
[562] *Исто,* 433.
[563] *Исто,* 434.
[564] *Исто,* 436.
[565] *Исто,* 449.
[566] *Исто,* 453.
[567] *Исто.*
[568] *Исто,* 454.

је затражио да се „искрено жаљење“ руског патријарха поводом одсуства Представникâ двеју Цркава – Константинопољске и Грчке“ заведе у протоколе.[569] Патријарх Јустинијан је овакав захтев образложио потребом да „објективна будућа историја установи одговорност“ поменутих представника Цариградске патријаршије и Јеладске архиепископије по питању „заједничких интереса наше Православне Васељенске Цркве“.[570] Непосредно након што је молба румунског патријарха била испуњена, и само московско Саветовање је завршило са својим радом.

На основу увида у архивске материјале дâ се закључити да је совјетско руководство било задовољно резултатима Саветовања, те да је имало у плану припрему нових сабрања оваквог формата.[571] Међутим, како примећује Шкаровски: „Већ у другој половини 1948. године дошло је до наглог пада интересовања руководства СССР-а за спољнополитичке акције Руске Цркве. „Средоземноморски“ планови Ј. В. Стаљина у Грчкој, Турској и Израелу доживели су крах, те према томе, источни православни јерарси више нису били толико потребни.“[572] Сама Руска Црква убрзо је била поново подвргнута све израженијим притисцима совјетске државе, која је сасвим недавно настојала да се целом православном свету представи као она у оквирима које Православље ужива пуну слободу.

За време патријарашке службе Алексија I односи међу аутокефалним Православним Црквама су добили нови, институционални, оквир у формату тзв. Родоских конференција (1961, 1963. и 1964. године), које је иницирао цариградски патријарх Атинагора и које су за свој циљ имале припрему једног Сабора Православне Цркве чије би одлуке имале општеобавезујући ауторитет за све православне, као и у формату Четврте свеправославне конференције одржане у Женеви 1968. године, којом је отпочео тзв. Женевски период припреме Свеправославног Сабора.[573] Руску Цркву је на поменутим конференцијама представљао знаменити митрополит Никодим Ротов, при чему односи између Цариграда и Москве и даље нису били лишени напетости, што, нажалост, представља константу у односима двеју Цркава све до данас.

4.1.3.2. Питање Руске заграничне Цркве и „Евлогијевог егзархата“

Загранична руска црквена проблематика и улога Цариградске патријаршије у истој за Московску патријаршију није губила на актуалности ни након Другог светског рата. И док је покушај митрополита Евлогија да црквену структуру на челу које се налази врати под окриље Москве на крају пропао, важно је истаћи да оваквих покушаја када су у питању Руска загранична Црква, као и руска црквена структура у Северној Америци, у послератним годинама уопште није ни било. Занимљиво је притом да је у Московској патријаршији постојала идеја према којој је „расколничку делатност“ предстојатељâ ових двеју црквених структура (митрополитâ Анастасија и Теофила) требао да осуди планирани московски „Васељенски Сабор“, што је половином марта

[569] *Исто.*
[570] *Исто.*
[571] М. В. Шкаровский, *Исто,* 124.
[572] *Исто*, 124-125.
[573] Протојерej мр Гајо Гајић, „Ватопедско Свеправославно Сабрање 1930. и Велики Сабор 2016,“ У *Свеправославни сабор: богословки допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 175-176.

1946. године предлагао митрополит Николај Јарушевич.[574] Овакав Сабор, као што је већ било речи није одржан, а до осуде руских заграничних јерараха није дошло ни на московском Свеправославном саветовању, одржаном две године касније.

Када се на челу Цариградске патријаршије нашао патријарх Атинагора, овај проамерички оријентисани првојерарх и амерички штићеник настојао је да одржава присне односе не само са руским париским егзархатом који се налазио под његовом јурисдикцијом[575], него и са осталим руским заграничним црквеним структурама. Наводи се да је нови патријарх у своме говору одржаном у дан своје интронизације (27. јануара 1949. године) за себе истакао да је противник комунизма, те да је на заједничку борбу против „комунистичке опасности" позвао не само инославне хришћане него и муслимане.[576] Према писању штампе, на питање новинарâ како се односи према настојањима Москве да преузме водећу улогу у православном свету, Атинагора је одговорио: „Алексије московски се вара пошто Цркве Русије, Румуније, Србије, Пољске, Украјине, Закарпатја, Антиохије итд. у оквирима своје аутономије (sic) признају водећу улогу Фанара".[577] Са друге стране Оливје Клеман у својим *Разговорима*, које је водио са патријархом Атинагором две деценије касније, наводи да је овај цариградски патријарх тврдњу према којој Руси сматрају да „њихова Црква као најмногобројнија треба да преузме водећу улогу у Православљу" прокоментарисао речима: „Руска Црква никада није тежила да одузме „права старешинства" ни источним патријарсима, ни Мајци Цркви, која јој је предала светлост Христову".[578]

Крајем октобра 1949. године Алексије I се обратио Карпову којем је послао „исполирану" варијанту писма цариградском патријарху Атинагори, и тражио дозволу да исто упути у Фанар.[579] Дато писмо садржало је оштре оптужбе руског патријарха на рачун Цариграда, поводом уплитања истога у граничну руску јурисдикциону проблематику.[580] Између осталог руски патријарх је писао: „Руска Православна Црква никада није имала и нема ни сада епархије или парохије, како у нашем Савезу, тако и за границом, које би биле у положају сирочади којој је потребно туђе старање. Треба рећи да сва уверавања наших расколника и њихових покровитеља, који се позивају на положај сирочади руских епархија и парохија или на некакву непотпуност или повређеност више руске црквене власти, имају за свој једини циљ да лицемерјем прикрију очигледно безакоње. Ово осећање вишегодишње неправедности у односима Константинопољске патријаршије према Руској Православној Цркви још се удвостручило због небратског карактера односа према њој. Од 1931. године Константинопољска патријаршија је престала да одговара покојном руском митрополиту Сергију, потоњем патријарху, који се налазио на челу више управе Цркве, а од ступања на московски патријарашки престо наше Смерности, тј. од 1945. године

[574] ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 29.

[575] Након избора за патријарха Атинагора се из Њујорка за Цариград упутио на личном авиону америчког председника Трумана, а пре него што је стигао у овај град новоизабрани патријарх је слетео у Париз где је служио у руском храму Светог Александра Невског. М. В. Шкаровский, *Исто*, 129.

[576] *Исто,*128.

[577] Т. В. Волокитина et al., *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т. 2* (Москва: РОССПЭН, 2009), 1009.

[578] Оливье Клеман, *Беседы с патриархом Афинагором*, перевод с французского Владимира Зелинского (Брюссель: Издательство „Жизнь с Богом", 1993), 609-610.

[579] Н. А. Кривова, *Исто*, 490.

[580] Неколико месеци раније наведена проблематика била је тема чланка митрополита Серафима Лукјанова, објављеног на страницама званичног гласила Московске патријаршије, у којем је аутор на рачун Цариградске патријаршије изнео веома оштре критике. Митрополит Серафим, „Без канонов," *ЖМП* 6 (1949): 34-39.

па све до сада, Ми од Ваших претходника на патријарашком трону нисмо добили никакав одговор ни на једну молбу у погледу обнове нарушеног канонског поретка.“[581]

Наведено писмо Алексије I завршава предлогом да се „у складу са црквеним канонима“ реше следећа питања: „1) Јурисдикција Константинопољске патријаршије над парохијама Руске Православне Цркве у Западној Европи; 2) исто то по питању Финске Аутономне Православне Цркве; 3) Молитвено општење Константинопољске патријаршије са архијерејима и клирицима који су искључени из заједнице и стављени под забрану свештенодејства од стране Мајке Руске Православне Цркве, попут: митрополита Теофила и његових епископа и клирика и клирика такозване Украјинске Аутокефалне Цркве (како у Европи, тако и у Америци)“.[582] Није нам познато да ли је на писмо руског патријарха уследио било какав одговор из Фанара.

Занимљиво је, међутим, да је деценију и по касније, у годинама одржавања свеправославних конференција на Родосу и у Женеви, током којих је посебно радио на консолидацији помесних Православних Цркава, патријарх Атинагора заиста донео једну одлуку која се тицала руске емиграције и несумњиво била у интересу Москве. Наиме он је крајем 1965. године са својим Синодом „укинуо Патријарашки егзархат западноевропских руских православних парохија“, а архиепископа Георгија Тарасова који се налазио на челу истог упутио да се обрати патријарху Алексију како би га овај примио под окриље Москве.[583] Патријарх је истакао да се у датом контексту одриче својих права на дијаспору, „која проистичу из свештених канона“,[584] при чему је подсетио да је одлука коју је својевремено по питању митрополита Евлогија донео патријарх Фотије II имала „привремен“ карактер.[585] И премда је архиепископ Георгије одбио да испуни захтев патријарха Атинагоре и потчини се Алексију I, него је црквену структуру на челу које се нашао прогласио за Независну архиепископију Француске и Западне Европе[586], сâм чин Цариграда није могао а да не буде поздрављен од стране Москве.

У августу 1966. године, Алексије I се, по питању односа Цариградске патријаршије према заграничним руским црквеним структурама, поново писмено обратио патријарху Атинагори. Овога пута као повод обраћања послужио је случај саслуживања јерарха Цариградске патријаршије митрополита калабријског Емилијана са јерархом Руске заграничне Цркве архиепископом Антонијем Бартошевичем, до којег је дошло у руском храму у Женеви. Наведени догађај Алексије I оценио је као нарушавање канонског поретка, при чему је истакао да је он као руски патријарх увек имао пуно разумевање за став Цариграда по питању „расколничких тенденција“ у оквирима саме Цариградске патријаршије, те изразио наду да ће у том смислу и сâм Цариград убудуће поступати аналогно односу Москве према њему[587].

У своме одговору патријарх Атинагора је навео да је митрополит Емилијан од стране Синода Цариградске патријаршије опомунут „да убудуће избегава било какво литургијско или друго општење са архијерејима који припадају карловачкој групи“ и

[581] Н. А. Кривова, *Исто*, 490.
[582] *Исто,* 491.
[583] „Грамата Патриарха Афинагора к Архиепископу Георгию,“ *ВРСХД* 4 (79) (1965): 4.
[584] *Исто,* 4.
[585] *Исто,* 3.
[586] „Архипастырское Обращение Архиепископа Георгия,“ *ВРСХД* 4 (79) (1965): 5-6; „Провозглашение независимости Архиепископии,“ *Исто,* 1965, 6-7.
[587] „Обмен посланиями между Предстоятелями Московского и Константинопольского Патриархатов об отношении к т. н. Карловацкому расколу,“ *ЖМП* 3 (1966): 2.

то „у складу са позицијом које се према њима одавно држи Свјатјејши Васељенски Престо“.[588] Чињеница је, међутим, да се сâм Атинагора као предстојатељ „Свјатјејшег Васељенског Престола“, према идеји заједничког богослужења са представницима Руске заграничне Цркве односио знатно либералније него што је то саопштио у своме одговору руском патријарху[589]. Притом из Москве су у Фанар и даље пристизале сличне жалбе поводом заједничког служења између јерараха Цариградске патријаршије и представникâ заграничних руских црквених структура.[590]

Након што је патријарх Алексије I прогласио аутокефалију Православне Цркве у Америци, једна од реакција патријарха Атинагоре огледала се у томе што је под своје окриље поново примио руску црквену структуру у Западној Европи на челу са њеним архиепископом Георгијем Тарасовим,[591] чиме се ова архиепископија као наследница бившег Евлогијевог егзархата поново нашла под окриљем Цариграда.

4.1.3.3. Питање аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје

Спор између Цариграда и Москве у погледу јурисдикционог статуса аутокефалних односно аутономних цркава насталих након распада Руске империје није губио на актуалности ни у време патријарашке службе Алексија I. И док је у периоду између два светска рата „Московска патријаршија била усамљена у борби да сачува своју канонску и административну јурисдикцију“ над Финском, Естонијом, Пољском и Летонијом, ситуација почиње да се мења након што су совјети 1939. године анексирали Источну Пољску, и пројавили заинтересованост за обнову јурисдикције Московске патријаршије над територијама које су раније спадале под њену директну административну надлежност.[592] У том смислу када су се током Другог светског рата под влашћу совјетâ нашле Естонија и Летонија дошло је до смене јурисдикције на овим просторима, тако што су се аутономне Естонска и Летонска Црква нашле под окриљем Москве, будући укључене у тзв. Прибалтички егзархат.[593]

Половином марта 1945. године Карпов је предложио Стаљину да се „предузму мере за ликвидацију аутокефалије Пољске Православне Цркве и њено потпуно присаједињење Московској патријаршији“.[594] Почетком следеће године Алексије I је писао Карпову да је, „узимајући у обзир губитак ауторитета „Васељенске“ Константинопољске Патријаршије“, потребно „предузети активне мере на плану сакупљања у крилу Мајке Цркве (Московске патријаршије – прим. аут.) епархија (у Сев. Америци, Финској, Јуж. Америци и Пољској) које још увек нису са њом

[588] *Исто,* 3.
[589] М. В. Шкаровский, *Исто,* 128-129.
[590] „Об отношении к Митрополичьему Округу в Америке (переписка иерархов),“ *ЖМП* 9 (1967): 2-3.
[591] А. Гуревич, *Исто,* 152.
[592] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 70.
[593] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто,* 724-725; А. А. Гавриллин, „Отношение советской власти к Латвийской Православной Церкви в 1940-1941 гг,“ *ВПСТГУ II* 5 (54) (2013): 44-59; И. В. Петров, „Православные приходы Латвии в 1941-1943 гг: между экзархом Сергием (Воскресенским) и митрополитом Августином (Петерсоном),“ *ХЧ* 5 (2015): 249-261; Исти, „Православие в Эстонии в 1940 — начале 1941 годов: проблемы воссоединения с Московским Патриархатом,“ *ВРХГА* 1 (16) (2015): 266-275; К. П. Обозный, „Планы и перспективы объединения православных церквей на оккупированных территориях СССР и Центральной Европы под эгидой экзарха Сергия (Воскресенского) в 1941-1944 гг,“ *ВПСТГУ II* 88 (2019): 58-77.
[594] Т. В. Волокитина, et al., *Исто*, 103.

сједињене.[595] У априлу 1947. године Карпов је Савету министара истакао неопходност што бржег решавања пољског црквеног питања, при чему је нагласио да је Пољска једина словенска држава чијој Цркви мањкају „редовне и пријатељске везе са Московском Патријаршијом“.[596]

Првобитни план потпуне „ликвидације“ пољске аутокефалије преокренуо се у нову доделу аутокефалије Пољској Цркви, али овога пута од стране Московске Патријаршије, до чега долази 22. јуна 1948. године.[597] Индикативно је да аутокефалију од Москве Пољска Црква добија непосредно уочи московског Свеправославног саветовања, те да је иста узела учешћа у раду поменутог сабрања у Москви. У том смислу занимљива је констатација према којој и саму доделу аутокефалије Пољској Цркви од стране Москве треба сагледавати као један у низу поступака „усмерених на совјетизацију Пољске“.[598]

Почетком 1950. године патријарх Атинагора је у писму упућеном своме московском сабрату протестовао поводом аутокефалије коју је Пољској Цркви доделила Москва[599], а са ставом предстојатеља Цариградске патријаршије су се убрзо солидарисали александријски и антиохијски патријарх, који су се у том смислу такође писмено обратили руском патријарху.[600] У своме одговору Атинагори упућеном 3. јула исте године, Алексије I је, између осталог, писао: „Добили смо писмо Ваше Светости од 23. фебруара ове године. На основу њега смо схватили да су Вам недавна дешавања у Пољској Православној Цркви потпуно непозната. Пољска Православна Црква се сама одрекла непотпуне аутокефалије која јој је била дата 1924. године од стране Константинопољске Цркве, признавши је, након што се сјединила са Руском Православном Црквом и добила аутокефалију од 22. јуна 1948. године, као „неканонску и незакониту“. Наша Црква је према праву Мајке Цркве нашла за сходно да, у складу са канонима, Пољској Цркви дарује аутокефалију са доделом истој права на самосталност које проистиче из аутокефалије, а огледа се у: избору Поглавара Цркве, целокупном унутрашњем црквеном поретку, праву освећења мира итд...“[601] Апологија права Москве да додели аутокефалију Пољској Цркви била је не само тема писама Алексија I Цариграду[602], него и ауторских текстова објављиваних на страницама званичног гласила Московске патријаршије.[603]

У годинама након Другог светског рата Московска патријаршија је проширила своју јурисдикцију и на Чехословачку. У међуратном периоду на ове просторе су у јурисдикционом смислу претендовале, али и имале своје организоване јурисдикције,

---

[595] Н. А. Кривова, *Исто,* 117.
[596] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 230.
[597] „Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы,“ *ЖМП* 7 (1948): 17. Текст московског томоса Пољској Цркви опубликован је на страницама главног гласила Московске Патријаршије у оквирима једног чланка. Видети: А. Ведерников, „Внутренее дело Польской Православной Церкви,“ *ЖМП* 8 (1950): 44-45.
[598] Анна Вишиванюк, „Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны,“ *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (35) (2017): 82.
[599] „Послание Константинопольского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию,“ *ЖМП* 8-9 (1950): 8.
[600] М. В. Шкаровский, *Исто,* 133-134.
[601] „Ответное Послание Святейшего Патриарха Алексия,“ *ЖМП* 8 (1950): 9; М. В. Шкаровский, *Исто,*134.
[602] Поводом пољске аутокефалије Алексије I се Атинагори поново писмено обратио почетком 1952. године. Видети: „Послание Святейшего Патриарха Алексия Святейшему Патриарху Афинагору,“ *ЖМП* 2 (1952): 4-9.
[603] А. Ведерников, *Исто*, 40-51.

Цариградска патријаршија и Српска Православна Црквe, која је у наведеном периоду одиграла кључну улогу у обнови Православља на поменутим просторима.[604] Није безначајно поменути да су у датом периоду ове две Цркве, по питању јурисдикције над Чехословачком, повремено ступале у конфликт.[605] Непосредно након Другог светског рата у Чехословачкој је било тридесет шест православних парохија, од којих су се тридесет две налазиле под јурисдикцијом Српске Цркве, а преостале четири под јурисдикцијом Евлогијевог егзархата, односно Цариграда.[606] Последица преговорâ које су по питању Православне Цркве у Чехословачкој Московска патријаршија и Чехословачка влада након поменутог рата водиле са Српском Црквом била је практично изнуђена сагласност Српске Цркве на „привремено“ уступање сопствене јурисдикције у Чехословачкој Москви, до чега долази у марту 1946. године.[607] 11. новембра 1951. године Московска патријаршија је „Православној Цркви у Чехословачкој“ доделила аутокефалију,[608] о чему су већ наредног месеца биле обавештене остале Православне аутокефалне Цркве.[609] Цариградска патријаршија, међутим, није признала аутокефални статус Чехословачке Цркве, настављајући да је сматра за аутономну на основу свога томоса из 1923. године. У том смислу тек ће цариградски патријарх Вартоломеј 27. августа 1998. године издати „Патријарашки и Синодални Томос о даривању аутокефалије светој Православној Цркви у Чешким земљама и у Словачкој“.[610] На овај начин Чехословачка Црква је попут Пољске добила два томоса којима је проглашен њен аутокефални статус, с' тим што су Пољаци томос најпре добили из Цариграда па из Москве, док је у случају Чехословачке Цркве редослед био обрнут.

За разлику од аутономних Цркава у прибалтичким земаљама Московска патријаршија након Другог светског рата није успела да под своју јурисдикцију врати Финску Цркву, око које је у међуратном периоду такође вођена борба између Цариграда и Москве.[611] Занимљиво је да је патријарх Алексије I како би придобио

---

[604] К. Е. Скурат, „Чешких земель и Словакии Православная Церковь,“ *БВ* 3 (2003): 179-186; Радомир В. Поповић, *Православне помесне Цркве*, 318-322; Др Александар Средојевић, *Српски патријарх Димитрије Павловић (1920-1930)* (Београд: Хришћанска мисао, 2017), 380-384.

[605] В. В. Бурега, „Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешких землях и в Словакии в XX веке,“ *Церковно-исторический вестник* 9 (2002): 159-166; К. Е. Скурат, *Исто,* 186-187; Предраг Пузовић, „Мисија епископа Иринеја у Карпатској Русији,“ У Предраг Пузовић, *Прилози за историју Српске Православне Цркве: трећи део* (Фоча: Православни богословски факултет „Св. Василије Острошки“, 2006), 67-107; Радован Пилиповић, „Проблеми православне јурисдикције у Чехословачкој 1923-1931. године,“ *Саборност* 5 (2011): 207-211; Саша Антонијевић, „Саватије, архиепископ прашки и целе Чехословачке,“ У *Српска теологија данас 2012 (25-26 мај 2012)*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни Богословски Факултет, 2013), 66-82; В. В. Бурега, „Деятельность священноисповедника Досифея (Васича) на территории Закарпатской Украины в 1920-е гг,“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати књ. 14*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2013): 141-147.

[606] Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 218.

[607] Митрополит скопски Јосиф, *Мемоари*, друго издање, приредио протојереј мр Велибор Џомић (Цетиње: Светигора, 2008), 260-263; Радован Пилиповић, „Смена јурисдикције над православнима у Чехословачкој 1945/1946. године,“ *Саборност* 3 (2009): 221-235; Daniela Kalkandjieva, *Исто,* 218-224.

[608] „Акт от 23.XI 1951 г. о даровании автокефалии Православной Церкви в Чехословакии“, *ЖМП, 11*, 1951, 3.

[609] „Послание Святейшего Патриарха Алексия Главам и Предстоятелям автокефальных Православных Церквей,“ *ЖМП* 1 (1952): 8.

[610] В. В. Бурега, „Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешких землях и в Словакии в XX веке,“ 183.

[611] Н. Н. Глубоковский, „“Война и мир“ в Финляндской Православной Церкви,“ *ВПСТГУ II* 2 (31) (2009): 99-119; Т. И. Шевченко, „Первый Собор автономной Финляндской Православной Церкви и политическая атмосфера на Карельском перешейке в 1920-е гг,“ *ВПСТГУ II* 2 (35), 3 (36) (2010): 93-114;

Финце за руску ствар био спреман да овима, као и Пољацима додели аутокефалију. У том смислу он је у априлу 1948. године у писму Карпову истакао да би доделом аутокефалије Финској Цркви било постигнуто: „1) парализовање утицаја Константинопољског патријарха, под којим се у садашње време налази Финска Црква, и 2) добијање на своју страну нове Цркве и гласа“.[612] У септембру исте године Алексије I је писао Карпову да ће аутокефалијом датом Финској Цркви Москва очитати „добру лекцију Константинопољском патријарху“.[613] Међутим, упркос оваквим амбициозним плановима Московска патријаршија је након вишегодишњих преговора морала да се помири са чињеницом да у погледу Финске Цркве неће успети да своје намере спроведе у дело, тако да је на заседању свога Синода од 30. априла 1957. године одлучила да у погледу аутономне „Финске Православне Цркве која се налази под јурисдикцијом Константинопољске патријаршије призна статус кво“ и „преда забораву све канонске спорове“ са истом,[614] након чега је између двеју Цркава дошло до обнове евхаристијског јединства.[615]

По односе Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве посебно је била кобна одлука ове друге да Руској Православној Гркокатоличкој Цркви Америке, једноставније називаној Северноамеричка митрополија, која се из политичких разлога 1933. године нашла у расколу са Москвом [616], додели аутокефални статус, до чега је дошло 10. априла 1970. године,[617] недељу дана уочи упокојења Алексија I, при чему је овај чин руског патријарха изазвао оштру реакцију Цариграда. Истога дана Руска Црква је аутономном прогласила и Јапанску Цркву[618] која је настала као плод њене мисионарске делатности[619], а ова одлука, такође, није наишла на одобрење Цариградске патријаршије.[620]

Интензивирање процеса додељивања аутокефалије руској Северноамеричкој митрополији од стране Москве узроковале су информације према којима је Цариградска патријаршија планирала да у Америци створи јединствену црквену

122-132; Иста, „К проблеме разрыва канонического общения между Русской и Финляндской Православными Церквами,“ *ВПСТГУ II* 3 (64) (2015): 61-76.

[612] Н. А. Кривова, *Исто*, 364.

[613] *Исто,* 401.

[614] „Определение Священного Синода,“ *ЖМП* 6 (июнь, 1957): 12; Иеромонах Силуан (Никитин), „Специфика взаимоотношений Финляндской и Русской Православных Церквей после восстановления молитвенно-евхаристического общения (1957–1960 гг),“ *БВ* 22-23 (2016): 207.

[615] Иеромонах Силуан (Никитин), *Исто,* 207.

[616] А. А. Кострюков, „К истории разделений между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г,“ *ВПСТГУ II* 3 (40) (2011): 46-58.

[617] „Журнал No 18 заседания Священного Синода,“ *ЖМП* 5 (1970): 19-24.

[618] „Журнал No 17 заседания Священного Синода,“ *Исто*: 15-18.

[619] Радомир В. Поповић, *Исто,* 359-360; Н. А. Суханова, *История Японской Православной Церкви в XX веке: путь к автономии*, (СПб: Алетейя, 2013), 5-7.

[620] У своме обраћању Сабору Српске Цркве које је претходило одржавању Сабора на Криту владика Атанасије Јевтић је приметио да је својевремено патријарх Вартоломеј поводом црквене мисије у Кини и Јапану упутио писмо своме сабрату у Москви. Основа порука овог писма, према речима владике Атанасија, могла би да буде сажета следећим речима: „Ти можеш тамо да мисионариш, али то је моја канонска јурисдикција!“. Овакав став цариградског патријарха по датом питању владика Атанасије је прокоментарисао на следећи начин: „То је просто напросто, спречавање и монополисање јеванђелске мисије, апостолског мисионарства Православних Цркава у савременом свету, који поступак нема никаквог канонског основа (позивање на 28. Халкидонски Канон, у овом случају, с' правом би о. Јован Мајендроф назвао „митологијом“, јер се тај часни Канон не односи на „сву васељену“, како га већином схватају фанариоти)“. Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 246.

структуру која би била потчињена цариградском трону.[621] Кључну улогу у поменутом процесу играо је председник Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, митрополит Никодим Ротов, који је, према Кострјуковљевој интерпретацији става самог Ротова по датом питању, сматрао да ће „рат“ између Цариграда и Москве око Америке „нанети тежак ударац Константинопољској патријаршији, која већину материјалних средстава добија управо из Америке“.[622] У контексту наведеног занимљиво је истаћи да је поводом двадесетпетогодишњице упокојења митрополита Никодима Ротова један цариградски митрополит приликом свога гостовања у Москви, о почившем руском јерарху говорио у најпозитивнијем светлу називајући га „мучеником јединства и обрасцем за подражавање“.[623] На сличан начин Ротова ће коју годину касније оценити и сâм цариградски патријарх Вартоломеј.[624]

Након што је био обавештен о плановима Москве да додели аутокефалију руској митрополији у Северној Америци патријарх Атинагора се 8. јануара 1970. године писмено обратио Алексију I. Том приликом он је свога московског сабрата подсетио да су, у складу са одлукама донетим на свеправославним конференцијама, питања дијаспоре и аутокефалије „већ унета у каталог тема и упућена на свеправославно изучавање“ у циљу њихове припреме за „предстојећи Свети и Велики Сабор“, услед чега, у оваквом контексту, московски пројекат америчке аутокефалије „може да постане завера против православног јединства и усаглашене међуправославне сарадње на пољу припреме овог Сабора“.[625] Атинагора је јасно дао до знања да Цариград неће признати нову „неканонску аутокефалију“, те да ће у интересу канонског поретка бити спреман да начини и неке конкретне (не прецизира које) кораке.[626] Истога дана Атинагора се писмено обратио предстојатељима осталих аутокефалних Православних Цркава од којих је очекивао да ће по питању новонастале кризе у односима Цариградске и Московске патријаршије ови подржати Цариград.[627]

У своме одговору цариградском патријарху, упућеном 17. марта 1970. године, Алексије I је бранио право „сваке аутокефалне Цркве да дâ аутокефалију делу своје Цркве“.[628] Бранећи, притом, тезу да је за руску митрополију у Северној Америци, али и за америчко Православље као такво једина „законита власт“ Руска Црква, он се позвао на чињеницу да су Руси били први православни мисионари на америчком континенту,[629] истичући, такође, да је сâм цариградски патријарх Јоаким III својевремено „водио преговоре са Руским Свјатјејшим Синодом око постављања грчког епископа у Америци“.[630] Кључни мотив за доделу нове аутокефалије Алексије I види у потреби превазилажења аномалије јурисдикционог плурализма у Америци и то управо кроз уједињење различитих православних јурисдикција у јединствену аутокефалну Цркву.[631] И мада каже да се Московска патријаршија „не уплиће у питања

[621] А. А. Кострюков, „Дарование автокефалии Православной Церкви в Америке в свете документов церковных архивов,“ *Вестник ПСТГУ II* 3 (70) (2016): 98.
[622] *Исто*, 101.
[623] Митрополит Филадельфийский Мелитон, „Приснопамятный митрополит Никодим и межцерковные отношения Москвы и Константинополя,“ *ЦиВ* 3 (24) (2003): 11.
[624] „Поздравление Предстоятелей и иерархов Поместных Православных Церквей,“ *ЦиВ* 56 (2011): 16-17.
[625] „Обмен посланиями по проблемам Православия в Америке,“ *ЖМП* 4 (1970): 6.
[626] *Исто.*
[627] АСасСПЦ, Фасцикла: *Проглашење митрополије Руске Прав Цркв у САДу за Аутокефалну Цркву*
[628] „Обмен посланиями по проблемам Православия в Америке,“ 7.
[629] *Исто*, 7-8.
[630] *Исто*, 8.
[631] *Исто*.

других Сестара Цркава које имају своје гране у Америци“, он истовремено наглашава да је Москва у погледу црквене ситуације на америчком континенту „потпуно одлучна да свим мерама брани своја права од свега онога што би могло да штети питањима црквене правде, љубави, мира и задатака Православља“.[632]

Званично обавештење о томе да је од стране Москве проглашена аутокефалија Православне Цркве у Америци као и аутономија Јапанске Цркве предстојатељима помесних Православних Цркава је, након упокојења Алексија I, упутио мјестобљуститељ московског патријарашког трона, митрополит крутицки и коломенски Пимен,[633] који ће у звању мјестобљуститеља бити и сâм изабран за руског патријарха. Већ 24. јуна 1970. године на име митрополита Пимена из Фанара је стигло писмо у којем је патријарх Атинагора, насупрот почившем патријарху Алексију I, бранио тезу да је свака нова аутокефалија „као црквено питање које за собом вуче промену одређених црквених граница и појаву нове јурисдикционе и административне власти“ ствар која се тиче „компетенција целокупне Цркве“, а не сваке од њих понаособ.[634] У овом писму он је не само негирао аутокефални статус новопроглашене Православне Цркве у Америци, него је Москви замерио на томе што је Пољској Цркви накнадно издала томос о аутокефалији, као и што је овакав томос доделила Чехословачкој Цркви.[635] Атинагора је нагласио да сама Руска Црква за свој аутокефални статус има да захвали Цариграду који је, како наводи, преко томоса цариградског патријарха Јеремије II из 1593. године јасно одредио оквире њене јурисдикционе делатности и обавезао руског патријарха да „као и остали патријарси за свога поглавара сматра Апостолски Престо Константинопоља“. Притом он није пропустио да наведе да се оригинал поменутог томоса „са потписима и воштаним печатима константинопољског, александријског и јерусалимског патријарха“ до краја XIX века чувао у збирци рукописа Московске Синодске библиотеке.[636]

У своме одговору Атинагори митрополит Пимен је у контексту америчке аутокефалије доследно заступао ставове почившег патријарха Алексија I.[637] На опаску цариградског патријарха према којој Руска Црква свој аутокефални статус дугује цариградском трону, Пимен каже: „Ми сматрамо да своје постојање Света Руска Црква дугује Началнику пастирâ Господу нашем Исусу Христу, који је посредством просветитељске мисије мноштва архипастира, пастира и инока привео велике и мале народе који насељавају земљу нашег Отачаства спаситељској светлости Христове истине“.[638] Пимен, притом, другачије излаже историјске детаље око аутокефалије Руске Цркве, за коју каже да је постала аутокефална 1448. године, као што је то својим говором потврдио и почивши митрополит тијатирски Герман, када је, у својству представника Цариградске патријаршије, узео учешћа на Свеправославном саветовању у Москви. Он каже да ни према грамати којом се Руска Црква уздиже у ранг патријаршије, а коју су најпре 1591. године потписали цариградски, антиохијски и јерусалимски, а две године касније и александријски патријарх, Цариград није имао никакво право „старешинства над Руском Црквом“, премда у истој, како Пимен

[632] *Исто,* 9.
[633] „Послания Патриаршего Местоблюстителя Главам Поместных Православных Церквей,“ *ЖМП* 7 (1970): 2-8.
[634] „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви,“ *ЖМП* 9 (1970): 12-13.
[635] *Исто,* 14.
[636] *Исто,* 15.
[637] Пименово Писмо Атинагори је објављено у часопису Московске патријаршије, али није наведен датум под којим је послано у Фанар. Видети: *Исто*, 6-11.
[638] *Исто*, 7.

наводи, стоји да руски патријарх „као и остали патријарси, као своје начело и првог има да поштује апостолски престо Константинопољски“.[639] Одговор на питање јурисдикционих оквира Руске Цркве, Пимен налази у титули њеног предстојатеља, која, према поменутом томосу, како наводи, гласи: „Патријарх Московски и целе Русије и свих северних земаља“.[640]

14. јануара 1971. године Пимен се поводом америчке аутокефалије поново обратио Атинагори, и том приликом, између осталог написао: „Ми у садашње време не видимо основа за наставак полемике између наших патријаршија по питању аутокефалије Православне Цркве у Америци, јер даља дискусија може да повуче за собом само нове непријатности и да у наше односе унесе елемент туђ братској љубави. Ми са пуним уверењем сматрамо као законит и правоснажан Патријарашки и Синодски акт о даривању аутокефалије Руској Православној Грко-католичкој Цркви у Америци од 10. априла 1970. године и категорички ћемо заступати овакав став. Истовремено се надамо да ће Свјатјејши Константинопољски Престо ступити у братско општење са најмлађом Аутокефалном Православном Црквом.“[641] Већ наредног месеца митрополит талински и естонски Алексије, потоњи руски патријарх Алексије II, је одбијање Цариградске патријаршије да призна америчку аутокефалију објаснио „давно познатим претензијама Константинопољског престола на јурисдикцију над свим православним епархијама и парохијама које се налазе ван граница држава у којима постоје остале аутокефалне Цркве, као и претензијама (Цариграда – прим. аут.) на право да проглашава аутокефалију“.[642] Нешто касније на страницама званичног гласила Московске патријаршије био је објављен текст Константина Јефимовича Скурата, професора Московске духовне академије, којим је аутор настојао да оправда стварање Православне Цркве у Америци.[643]

Када је патријарх Атинагора почетком 1971. године, будући испровоциран америчком аутокефалијом, под своје окриље вратио Архиепископију руских православних парохија у Западној Европи, односно бивши Евлогијев егзархат, из Москве је уследио оштар протест. Митрополит Пимен је Атинагори тим поводом написао: „Нећу крити од Ваше Светости да је овај поступак Вас и Свештеног Синода Константинопољске Патријаршије запрепастио нас и чланове Свештеног Синода Руске Православне Цркве, јер је он у потпуној противречности са Вашом и одлуком Синода (Цариградске патријаршије – прим. аут.) од 10. новембра 1965. године обновио неканонски положај овог округа руских православних парохија у Западној Европи, какав је био између 1931. и 1965. године, а који је тако дуго времена уносио смутњу у унутарправославни живот и кварио братски карактер односа, који треба да се чува између Константинопољског и Московског Патријарашког престола, као и између осталих Помесних Цркава... Помињање искључивог права Вашег Патријарашког престола на православну дијаспору, као на некакав јуридички основ датог поступка, не можемо да узмемо у обзир, јер је Вашој Светости познат став који по овом питању заузима Московски Патријарашки престо...“.[644]

Половином 1972. године патријарх Атинагора се упокојио. У некрологу који је тим поводом објављен у званичном часопису Московске патријаршије односи

[639] *Исто.*
[640] *Исто.*
[641] „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви,“ *ЖМП* 2 (1971): 2.
[642] „Ответ управляющего делами Московской Патриархии члена Священного Синода митрополита Таллинского и Эстонского Алексия на вопрос корреспондента АПН,“ *ЖМП* 5 (1971): 4.
[643] К. Е. Скурат, „Автокефальная Православная Церковь в Америке,“ *ЖМП* 5, 6 (1971) 50-54, 57-60.
[644] „Послание Патриарху Константинопольскому Афинагору,“ *ЖМП* 7 (1971): 2-3.

Цариграда и Москве за време патријарашке службе почившег првојерарха били су, „без обзира на поједина размимоилажења у погледу принципијелних питања, посебно аутокефалије Православне Цркве у Америци“, окарактерисани као „добронамерни (благожелательные)“. Такође је било истакнуто да је од стране Атинагоре „у низу случајева било пројављено разумевање принципијелног става Руске Православне Цркве“ у погледу међуправославних односа, те да у том смислу „посебно треба истаћи забрану јерарсима константинопољске јурисдикције да саслужују са представницима карловачке расколничке групације, која је донета 1965. године.“[645]

4.2. Руска заграничка Црква и Цариградска патријаршија

4.2.1. Руски Свезагранични Црквени Сабор из 1921. године и Цариград

Након преласка Руске више црквене управе за границом из Цариграда у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца у граду на обалама Босфора било је крајем јула 1921. године одржано тзв. *Црквено-представничко сабрање* руске емиграције, на којем су узели учешћа само два руска епископа – Венијамин (Федченков) и Дамјан (Говоров) – као и представник Цариградске патријаршије – неокесаријски митрополит Поликарп. Поменуто Сабрање, чије су одлуке биле прихваћене у Карловцима, постало је последњи „одјек делатности Заграничне више црквене управе у Константинопољу“, јер је у животу заграничне руске црквене структуре већ отпочела нова „југословенска“ епоха.[646]

Руска виша црквена управа за границом ће тек на канонској територији Српске Православне Цркве успети да одржи свој, раније већ помињани, Први руски свезагранични црквени сабор на којем ће се, међу бројним питањима о којима се расправљало, као неизоставна тема наћи и Цариград. У том смислу значајно је поменути да се у актима поменутог Сабора наводи одлука чланова овог Сабора у којој се истицало да је „Руски Загранични синод био признат од стране васељенског, сверуског и српског патријарха“, при чему овај Синод за свој рад полаже рачуне пред „сверуским патријархом и заграничним помесним црквеним конгресима и саборима“.[647] У наведеној саборској одлуци, притом, није наведен ниједан конкретан документ којим се поткрепљују тврдње о признању руског Заграничног синода од стране цариградског, руског и српског патријарха. У том смислу овде је упутно подсетити да одлука мјестобљуститеља цариградког патријарашког трона, митрополита Доротеја, донета годину дана раније (2. децембра 1920. године), којом су регулисани односи између Цариградске патријаршије и Руске више врквене управе за границом, није предвиђала јурисдикциону независност руске заграничне црквене струкутре у односу на Цариград, премда су избегли руски јерарси у пракси ову одлуку другачије тумачили.

Занимљиво је да је на Сабору донета одлука да се „пред Васељенском патријаршијом поднесе захтев о укључивању посебног лица у разматрање руских

---

[645] К. Логачев, „Святейший Афинагор I, Патриарх Константинопольский (некролог),“ *ЖМП* 8 (1972): 54-55.

[646] А. А. Кострюков, „Зарубежное Высшее церковное управление в Константинополе. К 100-летию Русского исхода и образования Русской Зарубежной Церкви,“ *ЖМП* 3 (2021): 73.

[647] *Деяния русскаго всезаграничнаго церковнаго собора, состоявшаго 8-20 ноября 1921 года (21 ноября - 3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х. и С.*, 39.

бракоразводних поступака“, при чему је наведено лице имала да постави сама Руска виша црквена управа за границом.[648] У случају да је испунила овакав захтев заграничне руске црквене струкутре Цариградска патријаршија би дезавуисала горепоменуту одлуку митрополита Доротеја, према којој су бракоразводни поступци руских избеглица на канонској територији поменуте патријаршије спадали искључиво у компетенцију саме ове патријаршије. У погледу наведеног захтева Цариград, међутим, ни убудуће није одступао од свога првобитног става.

У прилогу актима Првог Руског Свезаграничног Црквеног Сабора објављена је посланица која је у име истог била упућена цариградском патријарху, а коју је потписао митрополит Антоније Храповицки. Наведени документ представљао је молбу Цариградској патријаршији да се руским поклоницима допусти улазак на Свету Гору, те да се у том смислу укине одлука коју је светогорска управа донела 1919. године, а према којој је Русима, услед револуционарних збивања у њиховој земљи, био забрањен улазак на Атос. У посланици су, између осталог, биле записане следеће речи: „Зар ће старија браћа у Христу, то јест виша власт Васељенске патријаршије и Атонски Кинот и надаље, поред бољшевикâ и сами повређивати беспомоћне Русе, и одузимати им могућност да се поклоне чудотворним светињама Атоса?“[649] Наведена молба саборских отаца, међутим, није наишла на разумевање, а питање Свете Горе је, уз ретке изузетке, и даље наставило да оптерећује односе Цариграда и заграничних Руса, али и Цариграда и Руске Цркве у целини.[650] Ово је уједно било и једино питање у погледу којег се Први Свезаграничнi Руски Црквени Сабор усудио да у горенаведеној молби упути благи прекор Цариграду, изражавајући истовремено наду да ће исто бити решено на начин који би био задовољавајући за руске избеглице.

4.2.2. Обраћање Заграничног синода Лозанској конференцији

По завршетку Грчко-турског рата који је узроковао више него трагичну Малоазијску катастрофу, у тренуцима када су Турци на све начине настојали да Цариградску патријаршију као институцију протерају из овог града, Загранични синод на челу са митрополитом Антонијем ће, без обзира на већ постојеће компликације у односима Цариграда и заграничних Руса, своје солидарисање са цариградским троном пројавити у обраћању Лозанској конференцији од 22. децембра 1922/ 4. јануара 1923. године[651]. У наведеном обраћању Загранични синод је ауторитет Цариградске патријаршије у православном свету објаснио на следећи начин: „Према учењу Христове Цркве, изложеном у одлукама седам Васељенских Сабора, које признају како сви православни хришћани, тако и римокатолици, **Константинопољска катедра није само једна од црквених провинција, него се посматра као непроменљив елемент пуноте Православне Цркве, као инстанца, повезана не само са својом дијецезом, него и са читавом Православном Црквом по читавој васељени** (подвлачење наше – прим. аут.), због чега се од V века и назива катедром Васељенског патријарха. Овај назив јој је додељен због тога што је, задуго пре раздвајања Истока и Рима, Константинопољски патријарх као Епископ Новог Рима био од стране Васељенског

[648] *Исто,* 84.
[649] *Исто,* 141.
[650] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 258-259.
[651] „Обращение Архиерейскаго Синода к Лозанской Конференции с протестом против удаления Вселенской Патриаршей кафедры из Константинополя,“ *ЦВ* 1-2 (1923): 1-2.

Сабора признат као једнак по части и власти са Епископом Старог Рима (II, 3; IV, 28 и VI, 36) и, што је посебно важно, само њему (Константинопољском патријарху – прим. аут) је усвојено право да прима апелације од стране епископâ, који су незадовољни одлукама о њима од стране (њихових – прим. аут.) помесних сабора (IV, 17). У смислу последњега што смо рекли **Константинопољски Патријарх је врховни судија за православне хришћане свих земаља** (подвлачење наше – прим. аут.), а укидање, или понижавање ове Апостолске катедре било би дубока увреда и пораз читаве Православне Цркве, и посебно Руске Цркве, која је од од давнина навикла да се обраћа Васељенском патријарху за разјашњењем религиозно-црквених питања, а један од њених најславнијих јерараха, Патријарх Московски и све Русије Никон (+ 1681) се, поводом одлука Сабора руских Епископа, а у складу са наведеним (17. – прим. аут.) каноном IV Васељенског Сабора, обраћао са апелацијом Константинопољу".

Након подсећања на најновија страдања Цркве у Совјетској Русији[652], обраћање Заграничног синода Лозанској конференцији завршавало се постављањем следећих питања: „Зар се Европа неће заузети за највиши лични ауторитет нас и свих православних хришћана, и неће одбранити светски центар наше религије, коју по читавом свету исповеда 200 милиона хришћана? Зар од суровог насиља од стране иноверaца неће одбранити тај центар Апостолске вере и најплеменитије јелинске културе, којој је више од две хиљаде година?"

Пренаглашавање ауторитета цариградког патријарха и тенденциозност интепретације истог којом одише обраћање Заграничног синода Лозанској конференцији, треба, свакако, првенствено разумети у контексту намере руске заграничне црквене структуре да поменутој конференцији укаже на неоспоран историјски значај за православни свет патријаршије о чијој судбини су политички фактори окупљени у Лозани имали да одлучују. Објашњење духа и садржаја датог обраћања треба, такође, сагледавати и у пројелинском настројењу његовог потписника, митрополита Антонија Храповицког. У том смислу вреди истаћи да на размеђу XIX и XX века међу епископатом Руске Цркве било је засигурно немогуће наћи личност која би од Храповицког, у датом тренутку, рекло би се, најперспективнијег руског епископа, као и потоњег митрополита и првог првојерарха Руске заграничне Цркве, више истицала свој јелинофилски дух[653]. Још као млади викарни епископ Казанске епархије и ректор Казанске духовне академије, владика Антоније ће своје пројелинско опредељење недвомислено исказати у чланку „Вселенская церковь и народности",[654] у којем ће, потенцирајући идеју духовне и богословске супериорности, као и супериорности богослужбене праксе грчких Цркава у православном свету[655], поред

[652] У том смислу наводи се податак да је током последњих година у Совјетском Савезу убијено више од тридесет невиних епископа, док се сâм патријарх Тихон „више од пола године пати у затвору".

[653] У јелинофилству владике Антонија треба видети и кључ за разумевање његове очараности руским патријархом Никоном. Занимљив је податак да у предговору своме капиталном делу о патријарху Никону, Михаил Валеријанович Зизикин „међу духовним оцима" овог дела „са посебном захвалношћу помиње високопреосвећеног митрополита кијевског Антонија који је увек ценио великог патријарха (Никона – прим. аут.)". (М. В. Зизикин, *Патријарх Никон: његове државне и канонске идеје, Том први*, превод Милан Радовановић (Краљево: Епархија Жичка, 2007), 7.). Недуго пре упокојења митрополит Антоније је о патријарху Никону написао један краћи текст у којем је похвално говорио о поменутом делу професора Зизикина. Видети: „Патриарх Никон и Россия." У: *Митрополит Антоний (Храповицкий), Молитва Русской души*, сост, предисл. Т. А. Соколовой, 144-151 (М., Издт-во Сретенского монастыря, 2006).

[654] Користићемо српски превод овог рада: Митрополит Антоније (Храповицки), „Васељенска Црква и народности," *ХЖ* 12 (1923): 537-546. У напомени српског превода стоји да је руски оригинал овога текста по први пут објављен 1900. године.

[655] *Исто*, 540-541.

осталог, написати: „Ми не одричемо грчком народу хегемонију како у очувању, тако и у даљем тумачењу Божанских истина вере и св. канона Цркве“.[656] За свој народ Храповицки је у поменутом раду казао да исти „у Грцима види продужетак златног века хришћанства“, због чега се овај (руски) народ „баца у прах пред св. престолом цариградског Патријарха и продужује у њему гледати врховног пастира“[657]. „Једнокрвној браћи Словенима“, у које поред Срба и Бугара убраја и Румуне, оштро замера на „самовољном одбацивању власти васељенског престола“, као чину који води „убијању остатка православља“ у њиховим земљама.“[658] Пошто је у датом раду националне страсти дијагностификовао као главну бољку православних народа свога времена, Антоније је тада као болну савремену реалност констатовао спремност појединих да се „отргну од тела Христова, да би начинили од себе кип Навхудоносора у облику полумухамеданског панарабизма, шизматичког бугаризма или „велике идеје“ фанариота“. Не штедећи на тај начин критика ни негативне тенденције у оквирима грчког народа он је изразио наду да ће „најбоља начела народног живота међ Грцима избити на површину, потиснути извраћени европеизам, и поставити велику идеју своје народности не на политичким интригама, већ на привођењу у заједницу Христову разнотелесне пастве, „не владајући над наслеђем Божјим, него дајући пример пастви (1Пт 5,3)“.[659] „Благородно“ и једино допустиво „такмичење међу православним народима“, према владици Антонију се огледа у пројављивању међусобне љубави (Рим 13,8) и указивању међусобне почасти (Рим 12,10).[660] У том смислу парадигму међуправославних односа Храповицки је тражио у здравим породичним односима, те је тако рекао: „И као што добри син осећа пуноћу радости само онда, када се отац његов и мајка састану у рођеном дому свом ради срдачног разговора с њим, тако и син Васељенске Цркве осећа пуноћу духовног живота само тада, када се пастири различних православних народа састају без зависти и супарништва у један скуп ради побожне молитве и једномисленог уређења Цркве“[661].

Недуго након објављивања рада „Вселенская церковь и народности“ Антоније је 1901. године, сада већ у својству епископа уфимског и мензелинског, написао писмо своме омиљеном константинопољком патријарху Јоакиму III, поводом повратка овога[662] на трон предстојатељâ Цариградске Цркве[663]. Поредећи у овом писму патријарха Јоакима са најистакнутијим светитељима из историје Цркве Храповицки ће своме адресату, између осталог, пожелети следеће: „Нека се прославља у теби и Јелинска народност, нека се у њој и кроз њу и у другим православним народима умножава древни дух хришћанског и црквеног, а не спољног и правног општежића (politismos)... У овом племенитом и самопожртвованом првенству нека се познаје и њена (Јелинске народности – прим. аут.) сила, уместо политичких интрига, које су, нажалост, у последње време обузеле православне народности и уподобиле Христову својину западним јеретицима, који, говорећи толико о човекољубљу, испољавају само животињску борбу за богатства света и жеђ за наслађама“[664]. Веома је значајан податак

[656] *Исто,* 540.
[657] *Исто,* 541-542.
[658] *Исто,* 544.
[659] *Исто.*
[660] *Исто,* 545.
[661] *Исто,* 546.
[662] Одушевљен аскетском цртом личности патријарха Јоакима III, Антоније га из тог разлога још у чланку Вселенская Церковь и народности назива „ваистину великим Папом Православља“. *Исто*, 543.)
[663] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов,* 130-133.
[664] *Исто*, 132.

да ће деценију касније управо патријарх Јоаким III на Антонијеву молбу поставити овога за свога егзарха у Галицији и Карпатској Русији[665].

Привржености Цариградској патријаршији владика Антоније ће посебно показати у годинама Првог светског рата, након што је према договору између чланица Тројне Антанте од 10. априла 1915. године одлучено да у случају њихове победе над противницима контролу над Босфором и Дарданелима преузме Русија.[666] Када је и у Синоду Руске Цркве у једном тренутку било постављено питање судбине Цариградске патријаршије у случају да сâм Константинопољ уђе у састав Руске империје, могло се чути и, за Антонија неприхватљиво, мишљење према којем би, слично тада актуалном моделу јурисдикционог уређења Грузијске Цркве, васељенски патријарх као „константинопољски егзарх“ био потчињен руском Синоду.[667] Будући од стране Синода и сâм позван да искаже своје мишљење, Антоније је изразио оштро негодовање у погледу поменуте идеје, уз опаску да би „пре руски Синод требао да уђе у састав Константинопољског патријархата, а не обрнуто“.[668] У чланку „Чей должен быть Константинополь“[669] Храповицки наглашава да је „морална сатисфакција“ руског народа немогућа, уколико евентуални повољан исход актуалног рата светских размера не би довео до обнове „свештеног града равноапостолног Константина и катедре првенствујућег јерарха читавог света“.[670] Он истиче да Цариград треба да буде предан својим „историјским власницима – Јелинима“, док улогу Русије види само у контролисању заливâ, по примеру Енглеске која „влада Гибралтаром“[671].

Ставовима из младости Храповицки је остао доследан и у првим годинама живота у емиграцији, што се дâ закључити на основу горенаведеног обраћања Заграничног синода Лозанској конференцији. Међутим, како је време пролазило, митрополит Антоније је имао прилику да се у најнепосреднијем искуству упозна са животом Цариградске патријаршије, као и осталих сестринских Православних Цркава, али и да на најнепосреднији начин искуси њихов однос према заграничним Русима. Управо ово искуство Цариграда у годинама искушења сваке врсте не само по руске емигранте, него и по православни свет у целини биће и време ревизије Антонијевог става о Цариградској патријаршији о чему ће касније бити више речи.

---

[665] Овај Антонијев чин био је мотивисан незадовољством затеченог стања у Закарпатској Русији и свешћу да је руски Синод, из политичких разлога, онемогућен да испуњава своју мисију на овим просторима. (*Исто,* 47.) Сама Антонијева зависност од два јурисдикциона центра („као руског епархијског епископа, са једне, и цариградског егзарха са друге стране“) нађиће се, коју деценију касније на мети критике Сергија Троицког. Видети: Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном диаспором* (Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, 1932) 84-89.

[666] Протоиерей Владислав Цыпин, Геополитический проект архиепископа Антония (Храповицкого): Чей должен быть Константинополь? Приступљено 1. јануара 2019. http://www.pravoslavie.ru/107472.html.

[667] Митр*ополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 51-52.

[668] *Исто,* 52.

[669] Наведени рад је према речима самог митрополита Антонија био објављен у годинама Првог светског рата на страницама харковског часописа *Пастырь и паства* (Видети: Митрополит Антоний (Храповицкий), „Друзья познаются в бедствиях,“ *ЦВ* 1-2 (1924): 9). Ми ћемо поменути рад наводити према: „Чей должен быть Константинополь?“ У *Митрополит Антоний (Храповицкий), Молитва Русской души*, Сост, предисл. Т. А. Соколовой (М: Издт-во Сретенского монастыря, 2006), 120-136.

[670] *Исто,* 126.

[671] *Исто,* 129.

4.2.3. Учешће руских заграничних архијереја на Свеправославном конгресу у Цариграду

У турбулентним месецима ишчекивања одлуке из Лозане којом је требала да буде решена судбина Цариградске патријаршије, њен патријарх Мелетије IV Метаксакис одлучио је да у Цариграду одржи једно међуправославно сабрање, које ће у историји остати запамћено под називом *Свеправославни конгрес*, и које је, као што сâм назив говори, претендовало на свеправославни ауторитет. У историографији се може чути занимљиво мишљење према којем је најважнији мотив за одржавање овог сабрања била „тежња Константинопољске патријаршије да форсира зближавање са Англиканском црквом", како би ишчекивана одлука из Лозане била што повољнија за поменуту прву по части патријаршију Православног Истока.[672]

У раду поменутог Конгреса који је трајао од 10. маја до 8. јуна 1923. године ипак није био представљен целокупан православни Исток. Наиме, учешћа у раду истог узело је свега шест архијереја, један архимандрит и два мирјанина, који су (њих, дакле, девет укупно) представљали Цариградску, Српску, Кипарску, Румунску и Јеладску Цркву.[673] Индикативно је да поред Бугарске Цркве која је била у расколу са Цариградом, на поменути конгрес своје представнике нису послале ни Александријска, Антиохијска и Јерусалимска патријаршија. Страдалну Руску Цркву, из разумљивих разлога нису могли да представљају јерарси из Русије, али је зато руски Загранични синод којем је у овим годинама и самом требала подршка Цариградске патријаршије изразио спремност да подржи подухват патријарха Мелетија, те да у Цариград пошаље своја два члана: кишињевског архиепископа Анастасија Грибановског и алеутског и северноамеричког архиепископа Александра Немоловског.

У црквеним гласилима се након одржавања цариградског Конгреса могло прочитати да је „главни предмет рада" истога било календарско питање,[674] као и да се поменути Конгрес бавио „и питањем другог брака клирикâ, нарочито поводом меморандума Српске Цркве", те да „одлука по овом питању као и календарском има да прође кроз највише инстанције помесних Цркава".[675] Поред наведена два на цариградском Конгресу су била отварана и нека друга питања[676], међу којима су, у контексту наше теме, посебно занимљива она која су се директно тицала Руске Цркве, како у отаџбини, тако и у расејању.

Однос Цариградске патријаршије према двојици руских архијереја који су узели учешћа у раду Конгреса на најбољи начин илуструје чињеница да се ови јерарси у званичним документима истога називају „јерарсима Руске Цркве", те да се у списку учесника наведеног Конгреса њихова имена наводе одмах испод имена представникâ Цариграда.[677] Наведени податак постаје утолико занимљивији уколико се има у виду да се током рада Конгреса став руских јерараха по питању преласка Православне Цркве на новојулијански календар, као и по питању допуштања другобрачности клирикâ, али

---

[672] А. В. Слесарев, Участие архиереев Русской Православной Церкви Заграницей в работе Всеправославного Конгресса 1923 г. Приступљено 18. октобра 2021 https://bogoslov.ru/article/5724320

[673] М. В. Шкаровский, *Исто*, 43.

[674] „После Свеправославног Конгреса," *Гласник: службени лист Српске Православне Патријаршије* 11 (1923): 163.

[675] *Исто,* 165.

[676] „Текст одлука Свеправославног Конгреса," *Гласник: службени лист Српске Православне Патријаршије* 13 (1923): 201-204.

[677] А. В. Слесарев, *Исто.*

и неких других питања принципијелно разликовао од става који је заступао сâм Цариград. Важно је, такође, имати у виду да за разлику од архиепископа Александра архиепископ Анастасије у Цариграду није остао до краја Конгреса. У том контексту у савременој руској историографији може се прочитати да је владика Анастасије напустио Конгрес „у знак протеста“,[678] те да на истом није потписао ниједну одлуку.[679] Међутим увидом у записнике Конгреса дâ се установити да је поменути јерарх ипак стављао свој потпис након појединих саборских седница у којима је узимао врло живо учешће, као и да је он након шесте седнице Конгреса напустио Цариград како би стигао да узме учешћа у раду Архијерејског Сабора Руске заграничне Цркве, који је у Сремским Карловцима почињао 31. маја 1923. године.[680]

Након одласка архиепископа Анастасија, на деветом заседању Конгреса, архиепископ Александар је, упркос противљењу које је првобитно исказивао, ипак потписао одлуке Конгреса по питању календара и другобрачности клирикâ.[681] На истом заседању патријарх Мелетије IV је покренуо питање јурисдикције над православним расејањем, настојећи да у погледу истог буде донета одлука која би била у складу са интерпретацијом 28. канона Халкидонског Сабора коју је у датом тренутку заступала (и заступа и данас) сâма Цариградска патријаршија. Он је том приликом јурисдикциони плурализам у Америци окарактерисао као нарушавање канонског поретка и сметњу аутентичној православној мисији, видећи решење датог проблема у стварању цариградског егзархата на просторима америчког континента. Владика Александар, који је и сâм носио титулу северноамеричког архиепископа, успротивио се оваквом предлогу истичући да би наведени подухват од стране Руса у Америци био схваћен као издаја патријарха Тихона који је био утамничен од стране безбожне власти. При том је нагласио да решење америчког црквеног питања треба тражити у интензивнијој сарадњи руске и грчке јерархије. Врло жива дискусија у погледу јурисдикције над дијаспором вођена је и на десетом заседању Конгреса, премда у истој архиепископ Александар овога пута није учествовао, док је сâмо спорно питање било уклоњено са дневног реда.[682]

Значајно је подсетити да се цариградски Конгрес огласио и поводом стања Цркве у совјетској Русији, изразивши подршку патријарху Тихону и страдалној Руској Цркви. У том смислу још је архиепископ Анастасије, пре него што је напустио Конгрес, од истога захтевао да се одреди у погледу прогона Цркве у Русији. На десетом заседању Конгреса на захтев архиепископа Александра подсетио је црногорски митрополит Гаврило Дожић. Поменуто заседање било је завршено доношењем званичне одлуке Конгреса којом су одлуке обновљеничког сабора у Русији биле назване неканонским, док се сâм Конгрес солидарисао са страдалним патријархом Тихоном. У истој одлуци се на поменуту солидарност позивао целокупан хришћански свет, а од цариградског патријарха се очекивало да се заједно са осталим помесним Православним Црквама позабави питањем стања Цркве у Русији.[683]

Занимљиво је да је на завршетку Конгреса архиепископ Александар одлуке истога окарактерисао у позитивном светлу, изражавајући у том смислу благодарност Цариградској патријаршији, посебно поводом става који је иста заузела у погледу

[678] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 270.
[679] М. В. Шкаровский, *Исто,* 44.
[680] А. В. Слесарев, *Исто.*
[681] *Исто.*
[682] *Исто.*
[683] *Исто.*

патријарха Тихона. По питању календара који је усвојен на Конгресу Александар је исти назвао „свеправославним“, процењујући да је овај календар у служби црквеног јединства. Позитиван став руски јерарх је исказао и у погледу осталих одлука које су на Конгресу донете.[684]

Без обзира на оптимизам који ће архиепископ Александар исказати у погледу одлука донетих на цариградском Конгресу, од поменутог Конгреса се својом одлуком од 4. јуна 1923. (дакле у данима док је Конгрес још увек трајао) већ оградио Сабор руских заграничних архијереја, одбацујући како могућност календарске реформе, тако и могућност допуштања другог брака клирицима[685]. Два месеца касније Загранични синод је у погледу Свеправославног конгреса донео коначну одлуку на основу које је Цариградског патријарха требало обавестити да горенаведене одлуке поменутог Конгреса „не могу бити прихваћене од стране Руске Православне Цркве за границом јер противрече свештеним канонима и древној црквеној пракси, освећеној од стране Васељенских Сабора“.[686] Посебно је занимљиво да је у истој одлуци Загранични синод негирао учешће Руске Цркве на цариградском Конгресу. У том смислу наведено је да архиепископ Александар као северноамерички архијерej „није имао пуномоћја Сверуске Цркве, него је у комисију доспео на позив Васељенског патријарха“ док је за архиепископа Анастасија наглашено да се овај као „представник Руске Православне Цркве за границом“ руководио инструкцијама које је добио од стране свога Синода, које су биле супротне одлукама Конгреса. Такође се, упркос чињеницама, наводило да је архиепископ Александар учествовао у раду само једне од седница Конгреса.[687]

4.2.4. Реакција Руске заграничне Цркве на захтев цариградског патријарха Григорија VII за њеним укидањем

Без обзира на дијаметрално супротно позиционирање у погледу ставова које је по неким питањима од општецрквеног значаја заузимао цариградски патријарх Мелетије Метаксакис Руска загранична Црква се у почетку са овим патријархом солидарисала у погледу притисака и искушења која је он доживљавао како од стране турских власти, тако и од стране сопствене паство испровоциране његовом модернистичком делатношћу.[688] Када се након Мелетијевог протеривања из Цариграда на месту његовог наследника нашао Григорије VII руски загранични јерарси су на избор новог патријарха гледали са оптимизмом[689] ни не слутећи да ће исти под притиском совјетâ, након њиховог зближавања са Ататурковом Турском, предузети читав низ подухвата[690] који ће представљати тешке ударце по Руску Цркву, како у отаџбини тако и ван њених граница.

Патријарх Григорије VII је најпре 30. априла 1924. године од руских јерараха који су боравили у Цариграду, односно од архиепископâ Анастасија Грибановског и Александра Немоловског, захтевао да прекину контакте са Заграничним синодом, да

---

[684] *Исто.*
[685] „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви Заграницей,“ *ЦВ* 13-14 (1923): 1-2.
[686] „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦВ* 17-18 (1923): 4-5.
[687] *Исто,* 5.
[688] „Неслыханое насилие над Св. Патриархом Вселенским Мелетием,“ *ЦВ* 11-12 (1923): 10.
[689] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 274.
[690] Daniela Kalkandjijeva, *Исто,* 20-21; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 275.

престану да на богослужењима помињу име патријарха Тихона, као и да се уздрже од било какве критике бољшевичког режима.[691] Већ 24. маја исте године цариградски патријарх се обратио српском патријарху Димитрију писмом у којем је изнео став да руски Загранични синод постоји без благослова Цариграда, те да, без обзира на чињеницу што се поменути Синод сада налази на канонској територији Српске Цркве, постојање и делатност истога се не може сматрати легитимном.[692] Занимљиво је да се у тренутку када је Цариград донео овакву одлуку митрополит Антоније Храповицки налазио на Светој Гори, при чему је почетком истог месеца добио забрану напуштања Атоса без благослова цариградског патријарха, што се може објаснити страхом Григорија VII да ће овај руски митрополит посетити источне патријархе и код истих изазвати отпор према црквеним реформама које је Цариград тих година интензивно настојао да спроведе. Након што је у Фанар упутио учтиво писмо на које није добио одговор, Храповицки је обавестио Цариградског патријарха да је услед истека визе принуђен да напусти Свету Гору, одакле се упутио у Александрију.[693]

29. јула 1924. године српском патријарху се у својству „привременог вршиоца дужности“ председника руског Заграничног синода писмено обратио и архиепископ Теофан. У наведеном писму[694] владика Теофан је разматрао захтеве Цариграда који су се тицали архиепископâ Анастасија и Александра, препознајући, на основу конкретних „документованих обавештења“, мотивацију поменутих захтева у „утицају бољшевичких агената, који су, нажалост, пронашли свој пут и у Фанар“. Теофан је истакао да Цариград „чини покушаје да себи потчини дијаспору Руске Православне Цркве“, те да „намерава да се уплете у црквена питања Руске Православне Цркве у Москви“, што све заједно посматрано, према мишљењу овог архиепископа, сведочи о „папистичким претензијама“ цариградског трона. Посебно је занимљиво да у контексту свега реченога представник руског Заграничног синода моли српског патријарха да „заштити страдалну Руску Цркву, како ону у расејању, тако и у совјетској Русији, и да својим моћним утицајем подржи постојеће црквено уређење Руске Православне Цркве за границом“.

Истога дана архиепископ Теофан се писмено обратио и самом патријарху Григорију VII, премда у овом другом писму[695] загранични руски јерарх у погледу својих сумњи није био у оној мери отворен као у писму предстојатељу Српске Цркве. Тако, на пример, иако у писму цариградском патријарху, Теофан однос овога према руским јерарсима са пребивалиштем у Цариграду оцењује као „крајње супротан канонима“, он, са друге стране, поменути однос објашњава дезинформисаношћу овог патријарха од стране „непријатељâ Христове Цркве који су се обукли у одежде црквености“ како би успешније реализовали своје подле намере. Теофан Григорију VII посебно оспорава умесност захтева овог патријарха своме српском сабрату за, како то сâм Теофан интерпретира, „уништењем Архијерејског Синода Руске Православне Цркве за границом“. У том смислу читаво Теофаново писмо представља својеврсну апологију канонског легитимитета Руске заграничне Цркве, и има за циљ да оповргне ставове и конкретне потезе Цариграда којима овај у датом тренутку настоји да

[691] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 276-277.
[692] Сергей В. Троицкий, „История самочинной карловацкой организации“, 41; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 279.
[693] М. В. Шкаровский, *Исто,* 55.
[694] АСасСПЦ, Фасцикла*: Рус. Пр. Црква 1907-1932.*
[695] *Исто*; „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII, Архиепископу Константинопольскому – Новаго Рима, Патриарху Вселенскому,“ *ЦВ* 15-16 (1924): 2-10.

поменути легитимитет оспори. Једно од важних питања које се у писму проблематизује јесте и однос Григорија VII са обновљенцима и њихово солидарисање у погледу односа према патријарху Тихону. Посебно је занимљиво да се не само суштина аргументације поменутог писма него и значајан део његовог текста готово дословно поклапа са ставовима које је у овом периоду на дату тему јавно заступао Сергије Викторович Троицки, о чему ће касније бити више речи.[696] Овде бисмо само истакли да се на основу поменутог подударања може извести закључак да је у састављању Теофановог писма Григорију VII Троицки био један од аутора, ако не и једини аутор овог писма.

У акцији коју је покренуо против Руске заграничне Цркве Григорије VII ипак није наишао на подршку Српске Цркве, што се може закључити на основу одлуке Сабора Српске Цркве од 9. децембра 1924. године, у којој је, између осталог стајало следеће: „Св. Архијерејски Сабор држи да лишити многобројне руске избеглице у иностранству организоване црквене власти (Загранични Синод – прим. аут.), која је данас једино у могућности да се брине за духовне потребе руских избеглица, значи лишити 2-3 милиона руских душа, у време највеће духовне, кризе коју преживљује руски народ, верске утехе и верскога руковођења и изложити их највећим опасностима за веру и живот“.[697] И премда је оваквом одлуком Српске Цркве, која је сматрала да је на просторима сопствене јурисдикције апсолутно суверена да руским емигрантима омогући самосталну организацију црквеног живота, Загранични синод био заштићен од покушаја Григорија VII да исти укине, овиме, ипак, није била стављена тачка на остала размимоилажења Цариграда и заграничних Руса у погледу њихових јурисдикционих компетенција у емиграцији.

Занимљиво је да ће неколико година касније митрополит Антоније Храповицки у писму своме париском сабрату митрополиту Евлогију написати да је патријарх Григорије VII „имао формално право“ да архиепископа Анастасија, који се налазио на канонској територији Цариградске патријаршије, стави под забрану свештенодејства.[698]

4.2.5. Односи Руске заграничне Цркве и Цариграда у светлу аутокефалних и аутономних Цркава насталих распадом Руске империје

Однос Руске заграничне Цркве према улози коју је Цариград узео на себе у процесу настајања нових аутокефалних и аутономних Цркава које су се издвајале из окриља Московске патријаршије представљао је, несумњиво, важан елемент историје односâ између руске заграничне јерархије и цариградског трона у периоду између два светска рата.

Важно је имати у виду да сама Цариградска патријаршија у почетку није подржавала настојања црквених области које су тежиле да се ослободе административне зависности од московског црквеног центра. Као пример овоме може

---

[696] Сергей В. Троицкий, „*Дымное надмение мира* и Церковь,“ *ЦВ* 15-16, 17-18, 21-22, 23-24 (1924): 16-17, 8-9, 6-9, 8-10 (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин (Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИБ), 150-167).

[697] АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1943-1945 г*; АСасСПЦ, Фасцикла*: Руска Црква од 1949 до 1958.*

[698] „Письмо Председателя Архиерейскаго Заграничнаго Синода Высокопреосвященнаго Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию,“ *ЦВ* 1-2 (1927): 12.

послужити случај Грузијске Цркве која је 1917. године прогласила обнову своје аутокефалије у погледу чега је наишла на негодовање од стране како Цариградског патријарха Германа V, тако још и више од стране антиохијског патријарха Григорија IV. Први се тим поводом Грузинима обратио речима: „Ја не знам и не могу да знам за самосталну Грузијску Цркву, јер се православни Грузини више од 100 година налазе под управом руске цркве. Ваше одвајање и формирање аутокефалне Цркве могуће је само уз сагласност ваше киријархалне цркве са руском. Познато нам је да је сверуски Патријарх Кир Тихон, обраћајући вам се са посебном посланицом, позвао ваше архијереје на прекидање спорова и братско обраћање к њему... Ми не можемо да се уплићемо у ваша црквена питања, него вам отачки саветујемо да послушате глас вашег пастира и на тај начин уведете ово питање у токове спасоносних црквених канона“.[699] Патријарх Григорије био је далеко оштрији од свога цариградског сабрата, називајући у своме обраћању Грузине „неразумнима“.[700] Међутим за разлику од Антиохијске Цркве политика самог Фанара је у погледу наведеног и сличних питања врло брзо почела да се мења.

Већ у пролеће 1922. године Виша руска црквена управа за границом добила је информације да је „Васељенска Патријаршија склона да дâ аутокефалију Грузијској, Пољској, Украјинској и Финској Цркви“, услед чега је 17/30. маја исте године митрополиту Антонију наложено да у погледу наведеног питања напише представку цариградском патријарху у којој би „расветлио питање аутокефалије ових Цркава“.[701] Чињеница да је митрополит Антоније у Цариград у датом тренутку упутио представку, а не протест, као и његово потоње обраћање Лозанској конференцији у којем је неумерено величао ауторитет цариградског патријарха, засигурно говоре у прилог тези да руска заграничнa јерархија у почетку игнорише, и, штавише, на својеврсан начин доприноси реализацији амбиција цариградског трона.[702] У датом контексту занимљива је констатација према којој су током наведених година „заграничнi јерарси искрено сматрали да својим понашањем помажу Цркви у Отаџбини“, те да су „плата“ за њихову сагласност са „претензијама Фанара“ били протести патријарха Мелетија Метаксакиса против страдања Цркве у Русији.[703]

4. јуна 1923. године заграничнi руски јерарси су на своме Архијерејском Сабору донели одлуку којом се „у потпуности потврђује одлука Архијерејског синода о непожељности и недопустивости црквене аутокефалије у Пољској, Финској, Естонији, Летонији, Украјини и Грузији, о чему треба саопштити Васељенском патријарху и осталим аутокефалним Црквама.“[704] Непосредан повод за овакву одлуку била су дешавања у Финској Цркви коју су политички фактори ове земље настојали да у потпуности одвоје од њене надлежне црквене власти у Москви, што је довело до притисака на канонског архиепископа у Финској на чије место су поменуте власти намеравале да поставе удовог свештеника Германа Аава. Патријарх Мелетије је 8. јула исте године поменутог свештеника, без претходног монашког пострига, рукоположио у чин епископа, пошто је два дана раније, признавши Финској Цркви аутономију коју јој је 1921. године доделио патријарх Тихон, ову Цркву у аутономном статусу превео под своју јурисдикцију. Овакав поступак правдао је опасношћу да би се у супротном

[699] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 252.
[700] *Исто*.
[701] „Определения Высшаго Русскаго Церковнаго Управления Заграницей,“ *ЦВ* 5 (1922): 10.
[702] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто,* 260-261.
[703] *Исто,* 266.
[704] ГАРФ, Ф. 6343, оп. 1. Д. 2, Л. 21об.

Финска Црква могла наћи под влашћу совјетских обновљенаца.[705] Са обновљенцима ће, међутим, сâм Фанар, како смо видели, ступити у тесну сарадњу већ за време Мелетијевог наследника, патријарха Григорија VII.

Непопустљив став у погледу новонасталих црквених структура које су ушле у орбиту утицаја Цариградске патријаршије заузео је и Архијерејски Сабор Руске заграничне Цркве одржан у јесен 1924. године.[706] Почетком наредне године митрополит Антоније Храповицки ће у приватном писму, упућеном валаамском јеромонаху Поликарпу, уплитање Цариграда у црквене прилике у Финској коментарисати речима: „Јасно је да је у Константинопољску патријаршију ушла јеретичка разбојничка банда на челу са Мелетијем. Зар је ту нешто чудно? Та Македоније, Несторије, Пир, Сергије, Павле и Петар били су Константинопољски патријарси и јеретици, чак јересијарси, проклети од стране Шестог Васељенског Сабора. Да не помињем тек многе васељенске патријархе иконоборце из VIII и IX века и унијате из XV века.“[707] Самом јеромонаху Поликарпу владика Антоније саветује да се не покорава новопостављеном „лажном епископу Герману и срамно умрлом патријарху Григорију VII“[708], а на крају писма каже: „Та првенство је у Цркви све до IX и чак XI века припадало римским папама, и шта? Они су, заједно са читавом својом паством, одлучени од Цркве и тегле своје погубне дане као јеретици. Могуће да ће иста судбина задесити Константинопољ, уколико крене стопама Мелетија и Григорија VII”.

Међутим већ крајем 1925. године митрополит Антоније се поводом интронизације првог румунског патријарха Мирона обрео у Букурешту, где је на Празник Казанске иконе Мајке Божје служио литургију са варшавским митрополитом Дионисијем,[709] при чему се ово саслуживање касније нашло на мети оштре критике неколицине руских заграничних архијереја.[710]

Ни чињеница да се митрополит Сергије Страгородски половином 1926. године писмено обратио предстојатељу Пољске Цркве Дионисију, називајући овога, у складу са његовом званичном титулом („митрополитом варшавским и све Пољске“), што је могло бити протумачено као признање пољске аутокефалије од стране московске црквене власти, за заграничне јерархе још увек није послужила као довољан разлог да преиспитају свој официјелни став у погледу Пољске Цркве.[711] У то време у Загранични синод су пристизала писма заграничних архијереја који су свој негативан став у погледу пољске аутокефалије изражавали у прилично оштрој форми[712], док је сâм Сабор заграничних руских јерараха исте године одлучио „да на јерархе Православне Цркве у Пољској гледа као на оне који подлежу будућем суду Руске Православне Цркве због увођења аутокефалије“.[713] Исти Сабор је у погледу Финске Цркве потврдио саборску одлуку из 1924. године о непризнавању Германа Аава за предстојатеља

[705] Священник А. Мазырин, А. А Кострюков, *Исто*, 263.
[706] „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦВ* 21-22 (1924): 2.
[707] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 158-159.
[708] *Исто*, 159.
[709] Н. Рей, „Пребывание Митрополита Антония в Румынии,“ *ЦВ* 1-2 (1926): 8.
[710] А. А. Кострюков, „Русская Зарубежная Церковь и автокефалия Польской Церкви,“ *ВПСТГУ II* 4 (37) (2010): 22-23.
[711] *Исто,* 23.
[712] *Исто,* 23-24.; А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*, 115-116.
[713] Исти, „Русская Зарубежная Церковь и автокефалия Польской Церкви,“ 24; Исти, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*, 116-117.

Финске Цркве, односно о признавању за предстојатеља ове Цркве искључиво архиепископа Серафима Лукјанова.[714]

Однос заграничне јерархије према пољском питању се кардинално променио након њиховог конфликта са замеником мјестобљуститеља патријарашког трона у Москви, митрополитом Сергијем Страгородским, који је (конфликт) био испровоциран Сергијевим захтевом за изражавањем лојалности совјетској власти. У оваквим условима „за заграничне јерархе је била потпуно природна консолидација са другим деловима емиграције који воде прејемство од Московске патријаршије", посебно уколико се имала у виду чињеница да је Пољска Црква била у евхаристијском јединству са осталим помесним Православним Црквама.[715] У датом контексту загранични руски архијереји су на своме Сабору одржаном у јесен 1927. године, задржавајући раније артикулисан став по питању Финске Цркве, у погледу пољског црквеног питања одлучили да „обнове братско и молитвено општење између јерараха Православне Цркве у Пољској и Руске Православне Цркве за границом".[716] Исти сабор, међутим, није признао пољску аутокефалију, препуштајући ово право „искључиво компетенцији Руске Мајке Цркве".[717]

Према реферату грофа Грабеа који је овај прочитао на Другом Свезаграничном Сабору Руске Православне Цркве за границом, одржаном 1938. године у навечерје Другог светског рата, односи између Пољске и Руске Заграничне Цркве су након Архијерејског Сабора ове друге из 1927. године били изразито пријатељски, што се посебно пројавило 1930. године на предсаборском саветовању на Светој Гори „када су пољски јерарси указивали да у својству представникâ Руске Цркве треба позвати представнике Руске заграничне Цркве".[718] Грабе је том приликом истакао да Руска загранична Црква „ни са једном од осталих цркава насталих на бившој руској територији није установила такве братске односе" као са Пољском Црквом.[719]

Реалије Другог светског рата одразиле су се и на односе између Руске заграничне Цркве и Пољске Цркве, као и на односе Руске заграничне Цркве са Цариградом у погледу пољског питања. Посебно је занимљиво да је након немачке окупације Пољске предстојатељ Пољске Цркве, митрополит Дионисије, већ у новембру 1939. године изјавио да је црквена структура на челу које се налази укинута, након чега је власт над пољским парохијама које су се налазиле под окупацијом Трећег рајха препустио архиепископу Серафиму Љаде, који се налазио на челу Германске епархије Руске заграничне Цркве.[720] Дионисијев поступак био је неприхватљив за Цариград који

[714] Исти, *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*, 117-118.
[715] Исти, „Русская Зарубежная Церковь и автокефалия Польской Церкви," 25.
[716] „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей," *ЦМ* 7-8 (1928): 3. Према речима Грабеа основу за доношење одлуке о помирењу са пољским јерарсима загранични архијереји су нашли у „покајној изјави" митрополита варшавског Дионисија коју је овај уручио митрополиту Антонију Храповицком приликом њиховог сусрета на горепомињаној интронизацији румунског патријарха Мирона (изражавајући том приликом жаљење због тога што су пољски јерарси прекинули општење са заграничним руским архијерејима) као и у реферату Храповицког који је настао на основу поменуте „покајне изјаве". *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, Белград, 1939, 420.
[717] „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей," 3.
[718] *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, 420.
[719] *Исто,* 420-421.
[720] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 338.

је већ у септембру 1940. обновио аутокефалију Пољске Цркве, вративши Дионисија на њено чело.[721]

Након Другог светског рата Пољска Црква је, као што је већ било речи, добила аутокефалију од Москве, а њен улазак у орбиту утицаја Московске патријаршије допринео је дистанцирању Руске заграничне Цркве од пољске јерархије. За разлику од Пољске Цркве аутономна Финска Црква је своју мисију наставила под окриљем Цариграда, наилазећи од стране истога на препреке у својим настојањима да и сама задобије аутокефални статус.[722]

4.2.6. Руска загранична Црква и „Евлогијанска епопеја“

Случај митрополита Евлогија Георгијевског биће, такође, једна од кључних тема која је у периоду између два светска рата, а и касније, оптерећивала односе између Руске заграничне Цркве и Цариграда. 12. августа 1927. године, у фази када су односи Заграничног синода са митрополитом Евлогијем били прилично закомпликовани, због чега је овај последњи тражио подршку источних патријаршија,[723] митрополит Антоније, као да је заборавио текст обраћања свога Синода Лозанској конференцији, своме сабрату у Западној Европи је писао: „Дужан сам да кажем, да сам прилично збуњен Вашим позивањем на ауторитет одлуке Васељенског патријарха по Вашем питању. Само Ваше обраћање јерарсима других Цркава је антиканонски поступак. Ви нисте имали право да им се обраћате без сагласности целокупног нашег епископата или свог првог епископа – поглавара Сверуске Православне Цркве. А што се тиче 17. правила Четвртог Васељенског сабора Ви бисте имали основа да се обратите Васељенском Сабору већ после суда над Вама, мада и то не би било исправно, пошто ово правило има у виду судска питања међу епископом и свештенством, а нипошто не и осуду јерарха од стране Архијерејског Сабора због непотчињавања истом“.[724] Пошто је подсетио на своје познато „дубоко и искрено поштовање“ древних патријарашких катедри, Антоније је нагласио да он, ипак, са посебном опрезношћу мотри на предстојатеље Цариградске и Александријске Цркве због њихове „подршке обновљенцима“ и „непријатељског односа према Православној Руској Цркви и њеном Првојерарху Свјатејшем Тихону“.[725] Он је у истом писму Евлогија обавестио о најновијим контактима руских обновљенаца са поменутом двојицом патријараха, као и о писму Александријског патријарха Синоду у Карловцима, у коме је овај патријарх Евлогијев јурисдикциони статус оценио као неканонски и захтевао његово (Евлогијево) потчињење западноевропском

[721] *Исто,* 339.
[722] Епископ Силуан (Никитин), *Финляндская Православная Церковь в 1957-1988 годах* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2021), 308-318.
[723] У својим мемоарима Евлогије помиње да се тада „у складу са 17. правилом Четвртог Васељенског Сабора обратио васељенском патријарху којем је изложио спор“. Он каже да га је цариградски патријарх Василије III подржао, те да су се „његовом гласу придружили александријски патријарх, поглавар Јеладске Цркве и литвански, летонски и фински архиепископ“ (*Путь моей жизни...*, 564-565). Посебно је занимљиво да се Евлогије 20. маја 1927. године обратио александријском патријарху Мелетију Метаксакису тражећи од овога подршку, без обзира на чињеницу да се са истим патријархом раније, док се овај налазио на челу Цариградске патријаршије, спорио око јурисдикције над Чехословачком, о чему ће касније бити више речи. Текст наведеног писма видети у: ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 252b, Л. 213-214.
[724] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 199.
[725] *Исто*, 200.

митрополиту под јурисдикцијом Цариграда – Герману, на основу чега сам Антоније покушава да укаже на апсурд Евлогијевог покушаја да тражи подршку од александријског првојерарха. У том смислу Антоније је овом приликом своме сабрату поручио: „Размислите, Владико, коме сте се обратили и на чији се ауторитет позивате, и то у време када су епископи у Русији престали да их помињу. А обраћајући се ауторитету ових патријараха (цариградског и александријског – прим. аут.), Ви себе обавезујете да ступите у општење и са обновљенцима.“[726]

Већ 6. септембра 1927. године Сабор руских заграничних архијереја се у своме обраћању клиру и пастви Западноевропске епархије посебно дотакао питања подршке коју су у датом тренутку Евлогију пружали предстојатељи Цариградске, Александријске и Јеладске Цркве. У контексту Цариграда у поменутом обраћању је, између осталог било речено следеће: „Са дубоком тугом морамо да изјавимо да наша Руска Црква у данима свога страдања под јармом бољшевичке владавине трпи од стране Константинопољске патријаршије гоњења и притиске ништа мање неголи од стране „Живе Цркве“, обновљенаца и других расколника... Јавно нарушавајући свештене каноне, без било каквог контакта са Сверуском црквеном влашћу и, штавише, упркос протестима наше јерархије, Константинопољска патријаршија отима од наше Цркве многе области – Пољску, Финску, Естонију; бори се да отме руске епархије у Америци и Западној Европи; даје Пољској, Украјинској и Грузијској Цркви благослов на одвајање од наше Цркве и на аутокефални статус. Али још је далеко страшније ево шта: док се у недрима наше Цркве појављују расколничке заједнице – „Жива Црква“, обновљенци и друге – дотле Константинопољска патријаршија ступа у односе са овим послушницима безбожне совјетске власти, признаје расколнички сабор из 1927. године, који је осудио Свјатјејшег патријарха Тихона на одузимање чина и монаштва, пристаје да пошаље свога представника у Москву ради уплитања у ствари наше Цркве, и, штавише, предлаже нашем патријарху да остави свој престо и укине саму патријаршију. Нашим архиепископима у Константинопољу Анастасију и Александру Патријаршија забрањује свештенослужење, помињање имена Свјатјејшег патријарха Тихона и односе са вишом црквеном влашћу у Русији и заграницом... 1923. године Константинопољска патријаршија сазива код себе „Међуцрквено Саветовање (Свеправославни конгрес – прим. аут)“ и на њему тежи да у духу обновљенаца спроведе одлуке о жењеном епископату, другобрачном свештенству, новом календару, световној одећи за свештенство, скраћивању постова итд... Инославне владе, обновљенци, живоцрковници, групе протестантски настројеног свештенства, масонске организације које теже да обезличе и искваре Православље, сви они данас имају потпору и подршку у Константинопољској патријаршији“.[727]

Када је на трон Цариградске патријаршије ступио Фотије II, на основу грамате од 5. фебруара 1930. године, коју[728] је овај првојерарх упутио на име председника Заграничног синода могао се стећи утисак да су по односе Фанара и поменутог Синода наступили бољи дани. Митрополит Антоније је свега неколико дана касније у писму

[726] *Исто*.

[727] „Окружное послание Священ. Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей всем верным чадам Западно-Европейской епархии,“ *ЦВ* 19-20 (1927): 1-2.

[728] У датом документу патријарх Фотије II је Храповицком писао да као кључни задатак своје патријаршије види „обнову мира и јединства у великој и славној сестри Руској Цркви“. „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Кир Фотия II, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей Высокопреосвященнаго Митрополита Антония,“ *ЦВ* 3-4 (1930): 1.

јеромонаху Теодосију (од 8. фебруара 1930.)[729] изнео запажање да овај патријарх тежи да остави утисак конзервативца, саопштавајући, такође, да је добио информације о Фотију као „најбољем савременом јерарху у Цариграду“. Може се претпоставити да су оваква Антонијева лична импресија о новоизабраном цариградском патријарху, као и информације које је проследио оцу Теодосију, самом првојерарху Заграничне Цркве деловале обећавајуће. Он тада, свакако, није могао ни да слути да ће само годину дана касније исти цариградски патријарх примити митрополита Евлогија под своје јурисдикционо окриље.

Када је у фебруару 1931. године сазнао за сусрет митрополита Евлогија са патријархом Фотијем, предстојатељ Руске заграничне Цркве као да се првих неколико дана није посебно бринуо због овог догађаја, сматрајући да он неће имати неке далекосежније последице по живот руске емиграције. Тако у писму Грабеу од 19. фебруара исте године[730] он на крају датог писма само успутно каже: „Турци су Патријарху (Фотију II – прим. аут.) забранили да узме у заштиту Митрополита Евлогија, мада је он већ путовао у Константинопољ, охрабрен обећањима (Цариградске – прим. аут.) патријаршије. Нисам злурад, већ га (Евлогија – прим. аут.) жалим“. Међутим, већ након само једне седмице Антоније ће поново писати Грабеу[731], овога пута без имало оптимизма, следеће: „Евлогијанска епопеја је чак и мене изненадила правом непросвећеношћу руског друштва која се у њој испољила. Ти тиквани уопште не разумеју да било какво деловање васељенског Патријарха изван своје дијецезе нема већу снагу од деловања било које куварице, те да је Свјатјејши Фотије имао право да призна Евлогијевски егзархат у истој мери као и његова куварица, Матрена Сидорова[732]. А идиоти из новина пишу: М. Е. (митрополит Евлогије – прим. аут.) је учврстио свој положај, утврдио га, etc.“

10. марта 1931. године Загранични синод је донео одлуку да се „Васељенском патријарху пошаље протест поводом њиме учињеног антиканонског поступка примања м. Евлогија под своју јурисдикцију“, те да о наведеном „антиканонском поступку“ буду обавештени предстојатељи свих аутокефалних Цркава и сви јерарси Руске заграничне Цркве.[733] Наредног дана митрополит Антоније је у писаној форми заиста упутио протест патријарху Фотију II. На почетку овог обраћања цариградском патријарху Антоније сажето излаже своје виђење историје односâ митрополита Евлогија са Заграничним синодом и московским црквеним центром након 1927. године. Притом, што је посебно занимљиво, Антоније овога пута, без обзира на раскол између Заграничног синода и митрополита Сергија Страгородског, Евлогијеву потчињеност Москви третира као легитимну, тврдећи да митрополит Евлогије, након што се потчинио фактичком предстојатељу московског црквеног трона, „потпада под суд свога киријарха и никаква страна црквена власт не може да се уплиће у слична питања“, јер се у супротном „ствара анархија и нарушава се црквени поредак“.[734] У датом контексту првојерарх Руске заграничне Цркве каже: „Ваша Светости, примајући под своју јурисдикцију палог у немилост Митрополита Евлогија и руске православне цркве у Западној Европи Ви нарушавате свето, неприкосновено начело независности

[729] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 215.
[730] *Исто*, 234-235.
[731] *Исто*, 236.
[732] Речи „Матрена Сидорова“ у контексту у којем их митрополит Антоније користи не означавају конкретну личност, него ироничан израз којим овај руски јерарх намерава да укаже на некомпетентну особу (прим. аут.).
[733] ГАРФ, Ф. 6343, Оп. 1, Д. 253, Л. 3-3об.
[734] *Исто,* Л. 56-56об.

Аутокефалних Цркава (2. правило Другог Васељенског Сабора, 8. правило Трећег Васељенског Сабора и канонску посланицу Картагенског Сабора папи Целестину) и нарушавате начело јерархијске потчињености (15. правило Прводругог Сабора)".[735]

Антоније инсистира на ставу да „свештени канони не дају Васељенском Патријарху права власти над осталим Аутокефалним Црквама", него му „само као првом међу једнакима додељују првенство части".[736] Он одбацује „папистичку теорију о посебним правима Васељенског Патријарха на дијаспору, која се, тобоже, заснива на 8. правилу Трећег и 28. правилу Четвртог Васељенског Сабора", за коју каже да је увек наилазила на одлучан протест од стране осталих аутокефалних Цркава, при чему конкретно наводи примере само из историје Руске Цркве.[737]

Копије протеста упућеног патријарху Фотију II биле су, у складу са горенаведеном одлуком Заграничног синода, заиста упућене предстојатељима помесних Православних Цркава[738], а већ 15. марта критика Евлогијевог потчињавања Цариграду била је предмет архипастирске посланице митрополита Антонија.[739] Наредног дана Антоније је поводом случаја митрополита Евлогија поново писао Грабеу следеће: „Простодушни светогорци и даље уображавају да је, учинивши Евлогија својим егзархом, Патр. Фотије тиме потчинио себи сву Европу, и ето, они се брину да ми Евлогије, користећи се пуномоћјима егзарха, не причини нове непријатности".[740]

Као што смо раније показали иницијатива за помирењем између двојице митрополита који су се налазили на челу двају најзначајнијих заграничних руских црквених центара кренула је из Сремских Карловаца, односно од стране митрополита Антонија који помирење није условљавао Евлогијевим напуштањем цариградске јурисдикције. Антонијева визија помирења са Евлогијем, међутим, није наишла на подршку од стране осталих архијереја који су припадали Заграничном синоду, као ни од стране Антонијевих наследника, о чему је такође већ било речи. У оваквим околностима односи између Карловаца и Париза су постајали све хладнији и након помиритељске улоге српског патријарха Варнаве коју је овај преузео на себе у покушају превазилажења јурисдикционих подела у руској емиграцији. Као карактеристичан пример илустрације ових односа може се узети реакција Париза на упокојење митрополита Антонија до којег је дошло 10. августа 1936. године. Наиме, поводом упокојења првог предстојатеља Руске заграничне Цркве у званичном гласилу епархије митрополита Евлогија није био опубликован макар кратак некролог посвећен почившем јерарху, него само штуро саопштење о томе да митрополит Евлогије налаже да се у свим храмовима поверене му епархије „током једне године помиње у Богу уснули Блажењејши Митрополит Антоније".[741]

Заоштравању односа између Заграничног синода и митрополита Евлогија након неуспелог покушаја обнове административног јединства међу њима доприносила је и подршка коју је митрополит Евлогије пружао протојерејy Сергију Булгакову, чије је

[735] *Исто,* Л. 56об.
[736] *Исто.*
[737] *Исто,* 56об-57.
[738] На основу увида у архивски материјал дошли смо до сазнања да су копије датог писма биле послате предстојатељима следећих Цркава: Синајске, Бугарске, Српске, Јерусалимске, Александријске, Антиохијске, Румунске, Кипарске, Јеладске и Пољске. *Исто,* Л. 17.
[739] АСасСПЦ, Фасцикла*: Руска Прав. Црква у иностранству 1921-1932*; ГАРФ, *Исто*, Л. 30-36.
[740] *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*, 237.
[741] „Поминовение Блаженнейшаго Митрополита Антония," *ЦВЗЕ* 8-9 (1936): 2.

учење о Софији Архијерејски Сабор Руске заграничне Цркве још на своме заседању од 30. октобра 1935. године осудио као јеретичко.[742] У датом контексту митрополит Евлогије у својим мемоарима наводи да је на поменути Сабор стигао пред крај, те да је, дошавши на исти, затекао напету атмосферу. Чињеницу да је архиепископ Серафим Собољев на овај Сабор донео своју, како Евлогије каже, „дебелу књигу“[743] париски јерарх оценио је као „повод за напад на наш Богословски Институт (Светог Сергија – прим. аут) и правдање претензија „карловчанâ“ на контролу над њиме“.[744]

За њега је посебно била проблематична одлука Заграничног Сабора из 1936. године према којој је, како наводи, о осуди Булгаковљеве софиологије од стране саборских отаца требало обавестити предстојатеље свих Православних аутокефалних Цркава, али и „организовати одбор под председништвом грофа Грабеа за одбрану православне вере од лажног учења“. Наведену одлуку Евлогије са иронијом коментарише следећим речима: „Главни чувар православне време (према ставу руске јерархије у Карловцима – прим. аут.) није ни свештеник, ни епископ, него мирјанин са титулом“.[745]

На основу преписке која је у погледу учења Сергија Булгакова вођена између митрополита Евлогија и Заграничног синода могло би се закључити да је инсиситирање на осуди Булгаковљевог учења био, такође, један од неуспелих покушаја Карловаца да под своју јурисдикцију поврате париског јерарха. Барем је тако ово инсистирање схватао сâм митрополит Евлогије, који је у своме писму од 7. марта 1936. године, упућеном на адресу Заграничног синода писао: „Протојерej С. Булгаков налази се под мојом епархијском надлежношћу, због чега ја сматрам обавезним да ову ствар размотрим у овој Управи, независно од одлуке коју по овом питању донесе (Карловачки – прим. аут.) Архијерејски Сабор, чије одлуке, с' обзиром да се ја не налазим под његовом јурисдикцијом, за мене нису обавезне, и који (а тим пре Архијерејски синод) због тога нема право да ми се обраћа са ултимативним захтевима“.[746] Сâм митрополит Евлогије остао је под јурисдикцијом цариградског патријарашког трона.

4.2.7. Други Свезагранични Сабор и Цариград

Годину дана пре почетка Другог светског рата, у периоду од 14. до 24. августа 1938. године, у Сремским Карловцима је одржан Други Свезагранични Сабор Руске Православне Цркве за границом у чијем су раду, као што се на основу његовог назива могло закључити, учествовали представници клира и мирјана, а којим је председавао наследник митрополита Антонија и нови првојерарх Руске заграничне Цркве – митрополит Анастасије Грибановски. У контексту наше теме међу актима наведеног

[742] „Определение Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦЖ* 1 (1936): 14-15.
[743] Евлогије је имао у виду књигу архиепископа Серафима Собољева у којој је овај руски јерарх подвргао критици учење о Божанској Софији (Премудрости) у схватањима Владимира Соловјева, Сергија Булгакова и Павла Флоренског. Види: Архиепископ Серафим (Соболев), *Новое учение о Софии Премудрости Божией*, (София, 1935).
[744] *Путь моей жизни...*, 583.
[745] *Исто,* 591.
[746] ГАРФ Ф. 6343, Оп. 1, Д. 325, Л. 1.

Сабора истиче се одлука[747] која се тицала „преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију Константинопољског патријарха“, а која је као таква у датом тренутку илустровала однос Руске заграничне Цркве према Цариградској патријаршији.

Евлогијево потчињавање цариградском патријарху руски јерарси окупљени на Другом Свезаграничном Сабору оценили су као „неканонски“ чин, а овакав став образлагали су тврдњом да „само централна власт одређене аутокефалне Цркве има право да јурисдикцију над неким својим делом преда другој аутокефалној Цркви“, што у погледу митрополита Евлогија није био случај.[748] Истицало се, такође, да је својим потчињењем Цариграду митрополит Евлогије „изашао у сусрет неканонској претензији Константинопољске Цркве на власт над читавим православним расејањем, која је (претензија – прим. аут.) већ довела до одузимања од Руске Цркве њене имовине ван постојећих руских граница и која на сличан начин прети и осталим Православним Црквама, те која међу Православним Црквама изазива честе сукобе на велику штету црквеног мира и напретка Православне Цркве“.[749] На крају одлуке наглашено је да Руска Црква „никада неће признати одвајање било ког њеног дела од стране Константинопољске патријаршије као законито“, сходно чему се овакви подухвати Цариграда имају сматрати „канонски неважећим“.

На Другом Свезаграничном Сабору било је прочитано неколико реферата који су се директно или посредно бавили питањем односа Цариграда према Руској Цркви како у Русији тако и у расејању у периоду након октобарског преврата, а у којима је поменути однос окарактерисан искључиво у негативном светлу.[750] Посебно је симптоматично да речи хвале за цариградски трон није имао ни такав јерарх као што је то био шангајски епископ Јован Максимовић, несумњиво једна од најсветлијих личности Руске заграничне Цркве у њеној свеукупној историји, који у своме реферату анализу односа Цариградске патријаршије према Руској Цркви у датом историјском контексту завршава речима: „Уопштено узевши, Васељенска патријаршија, која у теорији обухвата готово читаву васељену, а фактички простире своју власт само на неколико епархија, док у осталим местима остварује само врховни површни надзор за шта добија одређене приходе, коју прогони месна власт и коју не подржава никаква државна сила споља, која је изгубила значај Стуба Истине и која је сама постала извор подела, док је у исто време обузета прекомерним властољубљем, представља жалосну слику, која подсећа на најгора времена из историје Цариградске катедре.“[751]

4.2.8. Односи Руске заграничне Цркве и Цариграда током и након Другог светског рата

Као што је већ било речи Руска загранична Црква и Цариград су се у годинама Другог светског рата сукобили око пољског црквеног питања. Међутим, непосредно по завршетку поменутог рата, међу њима долази до извесног зближавања које је било изазвано политиком совјетске власти која је овога пута намеравала да Московској патријаршији, у циљу успешнијег спровођења комунистичке идеологије, обезбеди

[747] *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей,* 583-585.
[748] *Исто,* 584.
[749] *Исто,* 585.
[750] *Исто,* 389-467, 557-583.
[751] *Исто,* 393-394.

водећи положај у православном свету.[752] Ови односи су били поново нарушени 1965. године, услед повлађивања од стране цариградског патријарха Атинагоре захтевима руског патријарха Алексија I, према којима су јерарси Цариградске патријаршије имали да се уздржавају од саслуживања са представницима Руске заграничне Цркве, што у послератном периоду није увек био случај.[753] Кап која је, међутим, прелила чашу након поновног заоштравања односа између јерараха Руске заграничне Цркве и Цариграда била је узајамно скидање анатема између римског папе Павла VI и цариградског патријарха Атинагоре,[754] до којег долази 7. децембра 1965. године. Убрзо након овог екуменског чина који се, имајући далекосежне импликације по односе између православних и римокатоликâ, потпуно природно рефлектовао и на међуправославне односе као такве, од стране Руске заграничне Цркве уследила је оштра реакција.

Већ 15. децембра 1965. године, цариградском патријарху Атинагори се, поводом догађаја који се одиграо свега недељу дана раније, у својству предстојатеља Руске заграничне Цркве у форми писменог протеста[755] обратио митрополит Филарет Вознесенски. У наведеном документу митрополит Филарет је себе назвао „најмлађим од поглавара“ и „главом слободног, самосталног дела Руске цркве“.[756] Атинагори је замерио на томе што је овај одлуком искључиво Цариградске патријаршије „поништио одлуку патријарха Михаила Кируларија, прихваћену од целог православног Истока“, при чему је напоменуо да сâм чин размене анатема између Рима и Цариграда, без обзира на историјску дистанцу, ни у актуалном тренутку не може бити третиран искључиво као питање личних анимозитета актера спора из XI века, него да се „суштина проблема“ огледа „у одступању од Православља које је ухватило корена у Римској цркви током векова, почевши од догме о непогрешивости папе, која је коначно срочена на Првом ватиканском концилу“.[757] У контексту наведених речи Филарет је изјавио следеће: „Никакво јединство са Римском црквом није могуће док она не одбаци своја нова учења. Никаква заједница у молитви не може бити обновљена са њом без одлуке свих Цркава, што тешко може бити пре ослобођења Руске Цркве, која за сада мора да живи у катакомбама. Јерархија, која је сада под патријархом Алексијем, не може да изрази истинити глас Руске цркве – јер је под пуном контролом безбожне владе. Ни поглавари других цркава у земљама у којима владају комунисти – такође нису слободни“.[758] Поводом чина папе Павла VI и патријарха Атинагоре митрополит Филарет се обратио и предстојатељима осталих аутокефалних Цркава[759], у чијим богословским круговима став Руске заграничне Цркве у погледу наведеног питања није прошао непримећено.[760]

---

[752] Свящeнник А. Мазырин, А. А. Кострюков, 341, 343; А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) 1964-1985 гг.* (Москва: ПСТГУ, 2021), 254.
[753] А. А. Кострюков, *Исто,* 254-255.
[754] *Исто,* 255.
[755] „Послание Председателя Архиерейского Синода Его Святейшеству, Кир Кир Афинагору, Архиепископу Константинополя, Новаго Рима и Патриарху Вселенскому,“ *ЦЖ* 7-12 (1965): 40-43. Користићемо српски превод Србољуба Милетића: „Митрополит Филарет, Руска заграничная Црква, Протест цариградском патријарху Атинагори (1965),“ У Радомир В. Поповић, *Извори за Цркве историју*, друго допуњено издање, (Београд: Центар за Хришћанске студије, 2006), 595-598.
[756] *Исто,* 595.
[757] *Исто,* 596.
[758] *Исто,* 596-597.
[759] „Определения Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей,“ *ЦЖ* 7-12 (1965): 46.
[760] Тада млади богослов Српске Цркве, јеромонах Атанасије Јевтић, је митрополиту Филарету поводом обраћања овога патријарху Атинагори упутио писмо (5. новембра 1969. године) следећег садржаја: „Ову

Од 1965. године „у периодици Руске заграничне Цркве више није било могуће пронаћи празничне честитке патријарха Атинагоре, нити одговоре на њих“, а исте године Руска заграничнa Црква је под своје окриље, без претходних консултација са Фанаром, примила Манастир преображења у Бостону, који се раније налазио под јурисдикцијом Цариграда.[761] Примерâ прелазака цариградских клирика под јурисдикцију Руске заграничне Цркве било је и касније.[762] Са друге стране у план патријарха Атинагоре да сазове Свеправославни Сабор није била укључена Руска заграничнa Црква, чиме је њено незадовољство политиком Фанара било додатно увећано, али и артикулисано новим документима официјелног карактера.[763]

Половином 1976. године цариградски јерарх, архиепископ тијатирски и великобритански Атинагора, објавио је студију под називом „Еклисиолошки проблеми“[764] у којој се бавио питањем Руске заграничне Цркве. Наведеном студијом архиепископ Атинагора је Руској заграничној Цркви негирао еклисиолошки идентитет тврдећи да ова „није Црква, јер Црква увек обухвата народ Божји који живи унутар фиксираних географских граница...“. Сама студија тијатирског архиепископа представљала је лични одговор на нападе које је на његов рачун раније већ била упутила Руска заграничнa Црква, прозивајући овога јерарха за јеретичка гледишта. Викар српског патријарха Германа, епископ марчански Данило Крстић, у тексту конфиденцијалног карактера[765] студију архиепископа Атинагоре окарактерисао је као „брутални напад на Руску заграничну Цркву“ изазван „озлојеђеношћу архиепископа Атинагоре што је Руска заграничнa Црква успела да у пракси створи своју васељенску јурисдикцију изван граница своје матичне патријаршије у Русији“, док câмо постојање ове Цркве, према мишљењу овог угледног српског јерарха и теолога, „побија архиепископово тумачење фамозног 28-ог Халкидонског правила“. Еклисиологију архиепископа Атинагоре у целини владика Данило је оценио као „сумњиву и веома расплинуту“.

Занимљиво је да су поједини представници Руске заграничне Цркве, без обзира на перманентну подршку коју је ова добијала од стране српске јерархије и теологâ, а у контексту својеврсне изолације ове Цркве у односу на васељенско Православље повремено допуштали оштре изјаве на рачун Српске Цркве, и, штавише, изражавали спремност да подрже раскол који је у Америци повео епископ Дионисије Миливојевић.[766] До признања поменутог раскола[767] од стране заграничних Русâ, на сву

исповедничку посланицу Вашег Високопреосвештенства против лажног екуменизма, сличну посланицама богоносних отаца Цркве у вери, у смелости, у смирењу, у тузи по Богу, у нади и љубави, у тужном осећању Православља, ми млади поздрављамо, прихватамо и подржавамо, молећи се Господу да укрепи благодаћу својом Вас и све истинске православне исповеднике у ове наше тужне дане, а Вашим светим молитвама и нас грешне“. Видети: А. В. Псарев, „Развитие мировоззрения Русской Зарубежной Церкви в отношении Поместных Церквей и инославия,“ У *Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей* (Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012), 199.

[761] *Исто,* 189; А. А. Кострюков, *Исто,* 256.

[762] А. В. Псарев, *Исто*; А. А. Кострюков, *Исто*, 256-257.

[763] „Его Святейшеству, Святейшему Афинагору I, Архиепископу Константинопольскому и Патриарху Вселенскому,“ *ЦЖ* 1-2 и 1-12 (1968-1969): 24-28.

[764] „Напад на Руску Заграничну Цркву од стране архиепископа тиатирског и велико-британског Г. Атинагоре“. Видети у: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Црква 1969-1978.*

[765] *Исто*.

[766] А. А. Кострюков, „К вопросу о взаимоотношениях Сербской и Русской Зарубежной Церкви в 1960-1980-е гг,“ *ВПСТГУ II* 92 (2020): 148-157.

[767] Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве: књига III* (Београд: Catena mundi, 2018), 383-399.

срећу, ипак није дошло. Са друге стране у погледу историје Руске заграничне Цркве као проблематична остаје чињеница да су у ово време поједини њени представници не само одржавали присне контакте са одређеним круговима грчких старокалендараца, него су, штавише, учествовали и у појединим архијерејским хиротонијама одређених старокалендарских фракција. Присност између Руске заграничне Цркве и старокалендараца је, међутим, услед све фанатичнијег деловања ових других, временом постала ствар прошлости.[768]

Након што је на свом Архијерејском Сабору одржаном 1983. године у Преображенском манастиру у Мансонвилу Руска загранична Црква осудила екуменизам карактеришући га као „јерес против догмата о јединству Цркве“,[769] овакав њен став није могао да се не одрази на њене односе са помесним Православним Црквама, међу њима, свакако, и са Цариградском патријаршијом. Чињеница да су помесне Православне Цркве и саме учествовале у екуменском покрету постала је „главни узрок радикализације Руске Заграничне Цркве и њеног хлађења према васељенском Православљу“.[770]

И премда се, наступајући са изразито антиекуменистичких позиција, крајње критички односила према политици Цариградске патријаршије, Руска загранична Црква није прекидала да одржава интензивне контакте са Светом Гором,[771] без обзира на чињеницу да се иста и сама налази под јурисдикцијом Цариграда. Деведесетих година прошлога века на иницијативу западноамеричког архиепископа Антонија и немачког Марка Руска загранична Црква обнавља саслуживање са јерарсима Српске Цркве,[772] али се, макар на нивоу административних контаката отвара и за остале помесне Цркве. У том смислу посебно је био значајан сусрет између цариградског патријарха Вартоломеја и званичне групе свештенослужитељâ Руске заграничне Цркве, до којег је дошло крајем 2005. године[773], дакле пре обнове административног јединства између Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије. Одлука, међутим, истога патријарха да додели томос о аутокефалности тзв. „Православној Цркви Украјине“ наишла је од стране руске заграничне јерархије на осуду.

4.3. Митрополит Евлогије и Цариградска патријаршија

4.3.1. Митрополит Евлогије и Цариград у годинама Евлогијеве „прокарловачке“ оријентације

Умесно је констатовано да у мемоарима митрополита Евлогија Георгијевског нема никаквог помена о његовим односима са Цариградом почетком двадесетих година прошлога века што је само по себи, с' обзиром на чињеницу да је овај јерарх

[768] А. В. Псарев, *Исто,*188; Епископ Атанасије (Јевтић), *Заблуде расколникâ тзв. „старокалендараца“,* 2. издање (Требиње, Врњци, Манастир Тврдош Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004), 55-56, 63-65, 73-78, 86; А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) 1964-1985 гг*., 279-291.
[769] А. А. Кострюков, *Исто,* 275-276.
[770] *Исто,* 278.
[771] *Исто,* 262.
[772] А. В. Псарев, *Исто,* 192.
[773] *Исто.*

касније постао егзарх Цариградског патријарашког трона, прилично симптоматично.[774] Самом владици Евлогију су, у складу са одлуком Привремене више црквене управе на југоистоку Русије од 2. октобра 1920. године, донетој на Симферопољу, биле „поверене на управу све западноевропске руске цркве“, уз права епархијског архијереја у погледу истих.[775] Наведену одлуку је пола године касније потврдио патријарх Тихон.[776] Када је својим, раније помињаним, *Указом (N 348)* од 5. маја 1922. године, испровоцираним политичким деловањем Првог Свезаграничног Сабора, патријарх Тихон руководство свеукупним црквеним животом руске емиграције поверио митрополиту Евлогију, овај се оглушио о одлуку свога патријарха, због чега се касније, у годинама сукобâ са Карловцима, кајао.

Важно је истаћи да су пре октобарског преврата сви заграничні храмови Руске Цркве били потчињени петроградском митрополиту. Након што се у својству руског епархијског архијереја у Западној Европи појавио Евлогије под надлежношћу овога јерарха, за чије место столовања је одређен Париз, поред Западне Европе нашли су се и руски храмови у Чехословачкој, Румунији, Бугарској и Мароку[777]. Сами почеци Евлогијеве архипастирске службе у Западној Европи, притом, хронолошки су кореспондирали са настојањима Цариградске патријаршије да у пракси спроведе своју теорију према којој читаво православно расејање треба да буде потчињено цариградском патријарашком трону. Један од конкретних потеза који је Цариград у датом смислу предузео, а који није могао да се не дотакне владике Евлогија, био је оснивање Тијатирске митрополије са седиштем у Лондону, до којег долази 5. априла 1922. године, а на челу које се нашао егзарх цариградског патријарха за Западну и Централну Европу.[778]

Оспоравање јурисдикционих компетенција митрополиту Евлогију од стране Цариграда почеће, колико је познато, најпре по питању Чехословачке у којој је патријарх Мелетије Метаксакис 2. марта 1923. године основао „Православну архиепископију у Чехословачкој републици“, на чије чело је поставио архиепископа Саватија Врабеца. Сâм владика Евлогије је на овај чин патријарха Мелетија одреаговао, рекло би се, прилично сталожено, тако што се већ 20. марта обратио представницима руске емигрантске парохије у Прагу којима је наложио да ови на богослужењима помињу тројицу архијереја: на првом месту патријарха Тихона, на другом архиепископа Саватија и тек на трећем име самог Евлогија.[779] Пет дана касније Евлогије је по питању Чехословачке отпочео да води безуспешну преписку са патријархом Мелетијем, који је, позивајући се на 28. канон Халкидонског Сабора, негирао било каква права Руске Цркве на јурисдикцију над руским емигрантима у Чехословачкој.[780] Занимљиво је да је, без обзира на чињеницу што су његови односи са Цариградом почели да се компликују, митрополит Евлогије на Архијерејском Сабору Руске заграничне Цркве, који је отпочео 31. маја 1923. године, предложио да питањем уређења црквеног живота руске емиграције треба да се позабави Свеправославни Сабор, те да у том смислу треба „молити Васељенског патријарха за сазив Сабора са

[774] 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.
[775] *Путь моей жизни...,* 344.
[776] „Указ Преосвященному Серафиму, Архиепископу Финляндскому и Выборгскому,“ *ЦВ* 1 (1922): 2.
[777] В. В. Бурега, *Исто,* 68.
[778] Владислав Пузович, „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе,“ 28.
[779] В. В. Бурега, *Исто,* 69-70.
[780] *Исто,* 70-71.

учешћем представникâ других аутокефалних цркава“.[781] Овакав предлог, међутим, није био прихваћен од стране саборских отаца.

Несугласице између митрополита Евлогија и Цариграда по питању Чехословачке прерасле су у прави конфликт након што се на трону Цариградске патријаршије уместо протераног патријарха Мелетија Метаксакиса нашао патријарх Григорије VII. Нови цариградски патријарх је 28. јуна 1924. године Евлогију упутио писмо у којем је, солидаришући се са ставовима свога претходника на трону, патријарха Мелетија, руског митрополита укорио због тога што се руски храмови у Чехословачкој нису потчинили архиепископу Саватију као предстојатељу „аутономне Цркве“ коју је Цариград основао у овој земљи. У том смислу Григорије VII, између осталог, Евлогију каже следеће: „Ми изражавамо сигурност да ће Ваше Високопреосвештенство из поштовања према прописима свештених канона, а имајући свест о канонским последицама које за собом повлачи њихово нарушавање, похитати да се држи по страни од било каквог уплитања или пастирског и административног деловања у округу Чехословачке Цркве, као независне и аутономне Цркве, која канонски зависи само од (цариградског – прим. аут.) Патријарашког Трона“.[782]

Одговор митрополита Евлогија патријарху Григорију VII сачуван је у Државном архиву Руске Федерације у форми копије писма[783] на којој није наведен датум његовог слања.[784] У своме одговору Евлогије негира да је било када „пастирски или црквено-административно“ деловао међу православним Чесима, али истовремено замера на томе што архиепископ Саватије настоји да под своју јурисдикцију потчини руске црквене општине у Чехословачкој, које су, како Евлогије наглашава, „од дана њиховог оснивања и задуго до формирања саме Чехословачке Цркве биле под влашћу Руске Цркве, као њене заграничне парохије“.[785] У том смислу он истиче да се без благослова руског патријарха не може изаћи у сусрет захтевима Цариграда о предаји „исконских руских цркава са њиховом имовином“ архиепископу Саватију, тим пре што поменуте цркве на овим просторима постоје пре него што је Цариград на њима установио сопствену јурисдикцију.[786] Овакву тезу настоји да поткрепи позивањем на 64. и 67. канон Картагинског Сабора, према којима, каже Евлогије: „Ниједно место не може бити отето од власти свога епископа без његове сагласности“.

Будућност руских црквених општина у Чехословачкој Евлогије види у форми „метохâ Московске патријаршије на територији Чехословачке Цркве“, при чему каже да „руске цркве на територији православних земаља одавно постоје у Румунији, Грчкој, Србији“ те да поглавари аутокефалних Цркава у наведеним земљама „не захтевају њихово (руских цркава – прим. аут) укључивање у састав својих дијецеза“.[787] Чињеница је, међутим, да, уколико се изузме случај Српске Цркве, однос према руској емиграцији је на канонским територијама Румунске и Јеладске Цркве био прилично

[781] ГАРФ, Ф. 6343. Оп. 1. Д. 5. Л. 17; А. А. Кострюков, *Исто,* 173-174.
[782] ГАРФ, Ф. 6343. Оп. 1. Д. 6. Л. 230-230 об.
[783] *Исто,* Л. 231-232 об.
[784] Датум слања Евлогијевог одговора Григорију VII није наведен ни у архивској копији писма којом се послужио Бурега (АЕУП. Папка „Прага 1924-1925“), који у погледу одређивања датума наведеног писма каже следеће: „С' обзиром на то да је (Евлогијево – прим. аут.) писмо представљало одговор на посланицу патријарха Григорија од 25. 6. 1924. године, у складу са овим, оно није могло бити написано пре јула исте године. Крајњи могући датум слања писма из Париза је новембар 1924. године, пошто се патријарх Григорије упокојио 17. 11. 1924. г.“ Видети: В. В. Бурега, *Исто,* 74.
[785] ГАРФ, *Исто,* Л. 231.
[786] *Исто,* Л. 231об
[787] *Исто*.

комплекснији, него ли што је то париски јерарх представљао у своме писму цариградском патријарху.[788] Према Евлогију, притом, случај руских црквених општина у Чехословачкој има „потпуну аналогију“ са црквеним приликама у Северној Америци, где, како каже, „већ друго столеће постоји православна епархија Руске Цркве“ док је „тек последњих година на њену (америчку – прим. аут.) територију од стране Васељенског Трона послан грчки митрополит ради старања о својим сународницима“.[789]

У стилу Сергија Троицког Евлогије примећује да се „у време силе и славе Русије нико и никада није усудио да нарушава права њене Цркве“ како то сада, према његовом мишљењу, чини архиепископ Саватије.[790] Ова директна критика Саватија представљала је својеврсну посредну критику саме Цариградске патријаршије под чијим окриљем се сâм Саватије налазио. Париски јерарх наглашава да се он као „Митрополит аутокефалне Руске Цркве потчињава Свјатјејшем Патријарху Московском и све Русије, и одговара за своје поступке само пред њим и сабором његових епископа (подвлачење Евлогија – прим. аут.)“. Притом саопштава да је патријарху Тихону верна сва руска паства у Чехословачкој, те да ће „било какав покушај уплитања у њихов црквени живот наићи на отпор свештенства и мирјана“.[791]

Осврнувши се на аргументацију бившег цариградског патријарха Мелетија Метаксакиса коју је овај изнео у своме писму од 27. априла 1923. године Евлогије каже: „Према нашем схватању текст 28. правила Четвртог Васељенског Сабора, уздижући положај и ширећи права Константинопољског Патријарха, даје му власт да поставља епископе у одређеним областима Понта, Азије и Тракије и код иноплеменика не свих уопштено (подвлачење Евлогија – прим. аут.), него само поменутих области.“ Свако друго тумачење, према Евлогијевом мишљењу, „одузело би право мисије свим осталим аутокефалним Црквама и довело би до закључка да Цркве Русије, Румуније и Србије немају, штавише, право на аутокефалију“.[792] Он каже да из става патријарха Мелетија произилази да све аутокефалне Цркве, изузев Цариградске, „немају право да шаљу своје мисије у друге земље“, те да овакав став нема упориште „ни у историји, ни у пракси Цркве“. У датом контексту наводи примере епархија Руске Цркве у Северној Америци, Јапану, Кини и Западној Европи, као и епархије Српске Цркве у Мађарској и Карпатској Русији.[793] На крају писма Евлогије своја архијерејска права у Западној Европи темељи на одлукама московских црквених власти, конкретно наводећи указе патријарха Тихона од 8. априла 1921. и 5. маја 1923. године, али и одлуку Синода своје Цркве из 1907. године којом је, како каже, „био постављен посебан епископ за управу руским црквама у Европи“.

У погледу писма митрополита Евлогија патријарху Григорију VII Владимир Бурега с' правом износи следећу констатацију: „Наведено писмо представља најважније документовано сведочанство тога да је у првој половини двадесетих година XX века митрополит Евлогије био принципијелни опонент Константинопољске патријаршије по питању статуса православне дијаспоре. Претензије Константинопоља на потчињавање руске дијаспоре он је сматрао незаконитима и свој задатак је видео у

[788] Видети: Miroslav Jovanović, „“Sveštenik i društvo – eto parole”: Ruska pravoslavna zagranična crkva na Balkanu 1920-1940,“ *Токови историје* 3-4 (2005): 80-86.
[789] ГАРФ, *Исто,* Л. 232.
[790] *Исто*.
[791] *Исто*.
[792] *Исто,* Л. 232-232об.
[793] *Исто,* Л. 232об.

одбрани канонских и имовинских права Руске Цркве за границом".[794] Бурега је такође констатовао да је управо митрополит Евлогије аргументацијом коју је изнео у наведеном писму утицао на руске богослове, како на свога савременика професора Сергија Викторовича Троицког, тако и на наше савременике: протојереја Владислава Ципина и архимандрита Кирила Говоруна.[795] Са овом другом констатацијом професора Буреге се, међутим, не можемо сложити. Увидом у радове Сергија Троицког чије објављивање је претходило настанку Евлогијевог писма патријарху Григорију VII, а који ће касније бити предмет наше посебне анализе,[796] дошли смо до закључка да није митрополит Евлогије био тај који је утицао на професора Троицког, него обрнуто; управо је професор Троицки био тај чију аргументацију изложену у наведеним радовима је понекад дословно преузео митрополит Евлогије, као и потоњи руски богослови који на својеврстан начин настављају богословску традицију Троицког.

22. октобра 1924. године Архијерејски Сабор Руске заграничне Цркве потврдио је своју ранију одлуку од 11. јуна 1923. године према којој се „руски православни храмови и парохије у Чехословачкој налазе под надлежношћу Управника руским православним црквама у Западној Европи"[797] под којим се недвосмислено имао у виду митрополит Евлогије. Овде је занимљиво приметити да је почетком 1923. године Загранични синод практично признао постављање архиепископа Саватија у Чехословачку[798], као и да се у званичном гласилу поменутог Синода појавио чланак[799] који је бранио права Цариграда на ову земљу.

Искреност прецепције митрополита Евлогије у погледу улоге коју је на себе преузела Цариградска патријаршија у животу не само Руске заграничне Цркве, него и Цркве у совјетској Русији посебно долази до изражаја у писму које је овај митрополит 8. јуна 1924. године упутио[800] архиепископу Јовану Померу, преко којег је намеравао да обавести патријарха Тихона о контактима Цариграда са бољшевичком влашћу и обновљеничким расколом, као и о односу патријарха Григорија VII према заграничним руским епископима, али и о евентуалним плановима овога у погледу патријарха Тихона и Цркве у Русији.

У наведеном писму Евлогије позадину контаката Цариграда са совјетима и њима верним обновљеничким расколом објашњава на следећи начин: „Патријаршију (цариградску – прим. аут.) истерују из Константинопоља; грчевито се хватајући за своје место она намерава да се ослони на совјетску власт, која јој обећава подршку под условом распадања наше црквене организације за границом. Маклер у овој ствари је Евдоким, који жели да задобије Константинопољску Цркву за борбу са патријархом Тихоном. Судски процес против архиепископâ Анастасија и Александра, који је поникао на основу напумпаних и анонимних жалби, сада је, након објашњењâ архиепископа Анастасија прекинут, али су њему постављени ултиматуми... који су за

[794] В. В. Бурега, *Исто,* 75.
[795] *Исто.*
[796] Видети следеће радове Троицког: О юрисдикции вселенского патриарха вне границ автокефальных церквей, *Русская мысль* 6-8 (1923): 354-362 (коришћено издање: *Професор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 139-149); Юрисдикция Цариградского Патриарха в области диаспоры, *ЦВ* 11-12, 17-18 (1923): 7, 8-12.
[797] „Определения Собора архиереев Русской Православной Церкви Заграницей," *ЦВ* 21-22 (1924): 2.
[798] „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей," *ЦВ* 7-8 (1923): 3; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 264.
[799] „Глава Православной Церкви в Чехословакии," *ЦВ* 7-8 (1923): 9; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 264-265.
[800] Ю. Л. Сидяков, *История в письмах: из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера), том второй* (Тверь: Издательство Булат, 2015), 23-25.

нас неприхватљиви. Сада нам је познато да се у Москву упућује митрополит тијатирски Герман... како би утицао на патријарха Тихона. Није искључена могућност да ће Константинопољска патријаршија објавити патријарха Тихона свргнутим, како би под свој утицај потчинила Руску Цркву, као што је то било до XIV века. На језику лукавих Грка ово се назива „помоћ“ сиротој Руској Цркви, а на нашем то је својеврсна потера за руским концесијама, којима су сада обузети сви који желе да поделе крзно руског медведа... Ви видите какве папистичке идеје сада сазревају у Цариграду: тамо желе да себи потчине Руску Цркву, користећи се нашим невременом. Лакеј Евдоким на све пристаје, само како би себи пронашао ослонац.“[801]

Своје укупно виђење стратегије Цариграда у погледу Руске Цркве Евлогије на крају писма описује речима: „Одвија се план Константинопољског патријарха да најпре прогута све руске цркве за границом, а потом себи потчини и сву Руску Цркву. Бољшевици и њихов слуга Евдоким овоме доприносе на све начине: први како би у Цркву унели нову смутњу и раздор, а овај како би за себе пронашао ослонац...“[802]

Питањем односа патријарха Григорија VII према избеглим руским архиепископима Анастасију и Александру митрополит Евлогије ће се позабавити у својој архипастирској посланици од 6. јула 1924. године, у којој[803] ће, оцењујући овај однос изразито негативно, суштински поновити аргументацију коју је у погледу наведеног питања раније већ изнео професор Сергије Троицки.[804] Наредне 1925. године када се након насилног смењивања Константина VI, на трону Цариградске патријаршије нашао патријарх Василије III, који је у погледу Руске Цркве настављао политику својих претходника, митрополит Евлогије се писмено обратио мјестобљуститељу патријарашког трона у Москви, митрополиту Петру Пољанском, којем је, између осталог писао следеће: „Хоћете ли Ви писати Константинопољском патријарху о његовом незаконитом уплитању у питања Руске Цркве? Није само његов московски представник, архим. Василије, прешао на страну обновљенаца, него и сам патријарх пише поздравне грамате псевдосабору обраћајући се њиховом митрополиту Венијамину и „аутокефалном митрополиту“ украјинском Пимену“.[805]

На основу свега што смо до сада навели о односу митрополита Евлогија са Цариградом у првим годинама његове архипастирске службе у емиграцији можемо закључити да се овај однос током наведених година засигурно не може окарактерисати као однос присности и поверења. Како се, међутим, ситуација у руским емигрантским црквеним круговима мењала, тако су се мењале и релације између овог париског јерарха и првог трона православног Истока.

4.3.2. Јурисдикциона раскршћа митрополита Евлогија након сукоба са Карловцима

У својој представци Заграничном синоду од 23. новембра 1926. године митрополит Евлогије је предлагао да спор између њега и Синода у Карловцима око

[801] *Исто,* 23-24.
[802] *Исто,* 24-25.
[803] ГАРФ, Ф. 6343. Оп. 1. Д. 252b. Л. 130-133об.
[804] Видети следећи рад Троицког: „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины,“ *ЦВ* 17-18 (1922): 12-17 (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 124-138).
[805] М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века*, 65.

Берлинске епархије реши арбитражни судија, те да се у том смислу треба обратити цариградском патријарху и предстојатељима осталих аутокефалних Цркава.[806] Евлогијев предлог указивао је да је у руским црквеним круговима у Паризу у контексту њиховог сукоба са руским црквеним центром у Карловцима отпочео својеврстан процес редефинисања става у погледу ауторитета Цариградског трона у породици помесних Православних Цркава. Већ наредног месеца на сабрању представникâ Западноевропске епархије секретар митрополита Евлогија, Тихон Александрович Аметистов, предложио је четири варијанте уређења црквеног живот поменуте епархије, и то: „1) признање митрополиту Евлогију пуноте власти у Западној Европи; 2) обраћање Цркви у Русији; 3) обраћање арбитражном суду помесних Цркава (например Румунске или Српске); 4) обраћање суду Константинопоља“. Занимљиво је да је, према писању париске штампе, овај последњи предлог на поменутом сабрању изазвао највећа спорења, те да је одбачен уз образложење да је зависност Цариграда од различитих политичких фактора „готово несумњива“.[807]

1927. године, дакле у години у којој је сукоб између митрополита Евлогија и Заграничног синода достигао своју кулминацију[808], у издању Евлогијеве епархијске управе опубликован је документ под називом *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей*, према којем је сâм митрополит Евлогије у погледу регулисања јурисдикционог статуса црквене структуре на челу које се налазио изнео следеће предлоге: 1) обраћање митрополиту Сергију Страгородском као руској „Врховној (црквеној – прим. аут.) власти“; 2) у случају недобијања одговора од Сергија „обраћање Васељенском Трону и поглаварима најближих аутокефалних помесних Цркава“ са молбом да ови, у интересу решавања црквених питања у руској емиграцији, сазову Сабор; 3) „У случају да аутокефалне Цркве одбију да организују Сабор обраћање само суду Константинопољског Васељенског патријарха“, од којег тражити да се исти по овом питању претходно консултује са митрополитом Сергијем.[809] Занимљиво је да је документ *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей* представљао својеврсну апологију апелационог права Цариградске патријаршије у свеправославним размерама, при чему су се његови аутори у наведеном смислу позивали не само на 9. и 17. халкидонски канон, него и на 28. канон Халкидонског Сабора[810], који се, пак, ниједном својом речју не бави питањем апелационих права цариградског трона. Наглашавајући обавезујући карактер територијалног принципа црквеног уређења[811], аутори документа су, упркос горенаведеним ставовима које је митрополит Евлогије неколико година раније изнео у писму патријарху Григорију VII, критикујући Загранични синод, истакли да „на туђој канонској територији не могу постојати црквено-екстериторијални метоси, јер су метоси само приватни засебни храмови“.[812]

Отварање руског црквеног центра у Паризу према могућности интервенције Цариграда, о којем недвосмислено сведочи документ *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей*, након углавном крајње неповерљивог

[806] „Письмо Председателя Архиерейскаго Заграничнаго Синода Высокопреосвященнаго Митрополита Антония Всокопреосвященному Митрополиту Евлогию,“ *ЦВ* 1-2 (1927): 6.
[807] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 300.
[808] Подсећамо да је Загранични синод Евлогија 26. јануара ставио под забрану свештенодејства, а ову одлуку је 8. септембра потврдио Аријерејски Сабор руске заграничне јерархије.
[809] *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей* (Париж, 1927), 87-88.
[810] *Исто,* 32.
[811] *Исто,* 34.
[812] *Исто,* 35.

односа према политици цариградских патријараха у погледу руске емиграције који је митрополит Евлогије демонстрирао пре 1927. године, могло је бити објашњено чињеницом да се у контексту крајње проблематичних односа са Заграничним синодом и крајње отежаних односа са руским црквеним центром у Москви (већ на основу чињенице да се исти налазио под строгом контролом бољшевичких власти) митрополит Евлогије у датом тренутку нашао на својеврсном јурисдикционом раскршћу, у ситуацији у којој је црквеној структури на челу које се налазио по сваку цену било потребно обезбедити канонски легитимитет. И премда у погледу сукоба са Карловцима париском јерарху није изостала подршка од стране одређених помесних Цркава[813] Евлогије је, за разлику од Заграничног синода, успео да нађе заједнички језик са митрополитом Сергијем Страгородским, након што је овај од заграничне јерархије изнео захтев за изражавањем лојалности совјетској власти. Након договора са Сергијем митрополит Евлогије се са својом паством током неколико година нашао под окриљем московског црквеног центра.

4.3.3. Митрополит Евлогије као егзарх цариградског патријарашког трона

За године које је провео под окриљем митрополита Сергија митрополит Евлогије је у својим мемоарима истакао да се током истих налазио под константним притиском од стране московског црквеног центра.[814] Након сукоба са Сергијем париски јерарх се поново нашао на јурисдикционом раскршћу. Овога пута он је одлучио и успео да своје ново јурисдикционо уточиште пронађе у Цариградској патријаршији, о чему је раније већ било говора. Према речима митрополита Елефтерија Богојављенског Евлогије је, пре него што се упутио у Фанар, овоме саопштио да ће се, у случају да му цариградски патријарх ускрати своју подршку, повући у пензију и отићи у Америку.[815] Очекивана подршка, међутим, није изостала. Након што се Евлогије из Цариграда вратио у звању егзарха цариградског патријарха он је владици Елефтерију, како овај наводи, рекао следеће: „Сада, уколико митрополит Сергије намери да на мени примени своје казне, например забрану (свештенодејства – прим. аут.), мене се то већ неће дотицати. Ја ћу послати тај (Сергијев – прим. аут.) акт у

[813] Након што је Евлогије почетком 1927. године био стављен под забрану свештенодејства од стране Заграничног синода овакву одлуку руског црквеног центра су оспорили цариградски и александријски патријарх и јеладски архиепископ („Отношение Восточных Патриархов и других глав Православных Церквей к разногласиям в Зарубежной Русской Церкви," *ЦВЗЕ* 1 (1927) 3-7; „Послание Вселенского Патриарха," *ЦВЗЕ* 2 (1927): 1-2). Ако се има у виду да је александријски патријарх Мелетије Метаксакис својевремено док се налазио на челу Цариградске патријаршије Евлогију негирао јурисдикционе компетенције у погледу Чехословачке утолико његова подршка париском јерарху из 1927. године постаје занимљивија. Метаксакис је подршку Евлогију изразио и у писму које је 5. јула 1927. године упутио Заграничном синоду (АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска Заграничка Црква (историја)*). Ову подршку париском јерарху патријарх Мелетије ће пружати и касније („Послание Александрийскаго Патриарха," *ЦВЗЕ* 14 (1928): 2.) Подршку Заграничном синоду у наведеном сукобу изразили су антиохијски патријарх („Отношение Восточных Патриархов и других глав Православных Церквей к разногласиям в Зарубежной Русской Церкви," 3) и српски патријарх Димитрије, који је Евлогија оптужио да је овај „резделио Руску Цркву". А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1925-1938 гг,* 158.

[814] У датом контексту Евлогије у својим мемоарима каже следеће: „Свака моја неопрезно изговорена реч у Москви је бивала подвргавана критици". *Путь моей жизни...*, 567.

[815] „Из переписки заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), временно управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви," *ЦиВ* 3 (12) (2000): 302.

Константинопољ. Нека (цариградски – прим. аут.) патријарх сâм по овом питању води преписку са Москвом.“[816]

Евлогијев прелазак под јурисдикцију цариградског патријарха обавезао је париског јерарха да преиспита и своје ставове о односу цариградског трона према обновљеничком расколу. У његовим мемоарима у погледу односа Фотија II према обновљенцима читамо следеће: „Њему (Фотију II прим. аут.) су замерали због његовог односа према „живоцрковницима“. Он није избегавао општење са њима, сматрајући да су заблуде „Живе Цркве“ привремене, да ће проћи, те да њен раскид са патријарашком Црквом није коначан.“[817] Чињеница је, међутим, да је сâм Евлогије, као што смо већ показали, својевремено био непомирљиви критичар подршке коју је обновљеничком расколу пружала Цариградска патријаршија.

У својим мемоарима митрополит Евлогије је навео да је због свога преласка под јурисдикцију Цариграда од стране „карловчанâ“ оптужен да се „продао Грцима“, при чему је овакве оптужбе окарактерисао као „глупост“.[818] У том смислу, пошто је изложио апологију свога потчињавања цариградском трону, он је, између осталог рекао: „Ми смо пре свега историјски везани за Грчку Цркву и Васељенски Трон. Руском Црквом као кћерком Грчке Цркве су скоро 500 година (од Крштења Русије до првог руског митрополита Јоне) управљали грчки јерарси. За грчку Цркву смо везани и идејно. Националне аутокефалије нису засебне Цркве, него црквено-административно независне структуре. Мистички оне су све једно и дужне су да пребивају у органском општењу са целокупним Васељенским Хришћанством. Када Цркве заборављају на своју васељенску природу, када се изолују, затварајући се у своје националне интересе, овај губитак основног, главног предназначења националних Цркава је болест и грех који се назива „филетизам“. Уобичајено је да се за „филетизам“ оптужује Грчка Црква, али од њега није слободна ни Руска Црква. Богата, славна, вишемилионска, која ни у чему не осећа потребу ни оскудицу, она се изоловала у својој самоуверености. Смирена самосвест млађе сестре као дела јединственог Тела Христовог у јединственој васељенској Христовој породици, помрачила се и пригушила у некој сујети, израженој у познатој изреци: „Москва је Трећи Рим, четвртог бити неће“. Ова сујета се укоренила не само у национално-политичкој, него и у црквеној самосвести... Када је митрополит Сергије неправедно одгурнуо мене и моје епископе, свештенство и паству задатак очувања општења са Васељенском Црквом је легао на мене. Ова несрећа (Сергијев однос према Евлогију – прим. аут.) узроковала је да сам ја морао да остварим онај црквени закон према коме православни који су одвојени од своје родне Цркве у православним земљама потпадају под јурисдикцију локалних Цркава, а у инославним под јурисдикцију Васељенског Патријарха. Ево због чега су наше цркве задобиле такав мир и сигурност свога канонског положаја када су биле примљене под јурисдикцију Васељенског Патријарха“.[819]

Управо осећање „мира и сигурности“ о којем је говорио митрополит Евлогије, а које је, према наводима овога јерарха обезбеђено његовим потчињавањем Цариграду, са својим архијерејем су делили и потчињено му свештенство и паства, што је било пројављено на трећем епархијском сабрању одржаном у јулу 1933. године.[820] Несумњиво је наведено осећање послужило као узрок због којег је митрополит

[816] *Исто,* 310.
[817] *Путь моей жизни...*, 571.
[818] *Исто*, 574.
[819] *Исто*, 575.
[820] „Акты веленского престола,“ *ЦВЗЕ* 1 (1934): 4.

Евлогије касније све иницијативе Карловаца за обновом административног јединства са Заграничним синодом, условио својим остајањем под јурисдикцијом цариградског патријарха, што је у Карловцима наилазило на отпор.

Пре него што се у јесен 1935. године, у циљу превазилажења раскола међу руском заграничном јерархијом, упутио у Карловце на саветовање заграничних архијереја које је требало да се одржи под председништвом српског патријарха Варнаве, митрополит Евлогије је добио писмо од цариградског патријарха, у којем је, између осталог, стајало следеће: „Ми не можемо да од све душе не благословимо сваку тежњу усмерену ка обнови мира и јединства... Услед овога, по синодској одлуци, дајемо Вашем љубљеном Преосвештенству благослов за пут у Југославију, ради указаног светог циља...“.[821] Фотије II, притом, моли Евлогија да патријарху Варнави и руским епископима окупљеним на предстојећем саветовању од стране Цариграда пренесе „посебно топло настојање и савет да сви у име њихове љубави према Спаситељу Христу и ради бриге и старања о својој Мајци, а имајући свест о одговорности коју они носе пред њом и пред свом нашом Светом Православном Црквом, покажу и пројаве на делу свако добро расположење и тежњу ка томе да буду окончани неумесни међусобни спорови и поделе које немају реалног основа и смисла“.[822] Из контекста писма јасно је да је Фотије II, под поменутом „Мајком“ имао у виду патријаршију на челу које се и сâм налази. Притом он у писму нигде ни експлицитно ни имплицитно не изражава спремност да Евлогија отпусти из своје јурисдикције.

Након упокојења патријарха Фотија II[823], Евлогије је у честитки коју је упутио његовом наследнику новом цариградском патријарху Венијамину овога замолио да му не откаже „високо покровитељство Васељенског Трона“.[824] По завршетку четвртог епархијског сабрања своје епархије париски јерарх је поверени му клир и паству обавестио о томе да је поменуто сабрање одбацило одлуке саветовања одржаног у Карловцима у јесен 1935. године, јер је на основу истих он морао да се одрекне покровитељства цариградског патријарха, што је за собом, како наводи, повлачило губљење аутономије црквеног организма на челу којег се налази.[825] Он истиче да се у ситуацији у којој су „епископи руског расејања и сва њихова паства силом жалосних политичких прилика одвојени од општења са Руском Мајком Црквом“ најбоље решење за њих огледа у „прибегавању помоћи читаве Васељенске Цркве и пре свега личности двојице њених великих јерараха – Свјатјејшег Патријарха Васељенског и Свјатјејшег Патријарха Српског“. У датом контексту каже: „Промислу Божјем било је угодно да наше западноевропске руске цркве нађу своје уточиште под омофором првог (цариградског патријарха – прим. аут.), а оне у Југославији као свог покровитеља имају месног Првосветитеља (српског патријарха – прим. аут.)“.[826] Евлогије посебно наглашава да јурисдикциону раздвојеност своје епархије од Цркве у Русији види као „привремену“, те да у том смислу са нестрпљењем ишчекује дан када ће ова

[821] „Грамота Вселенск. Патриарха Св. Фотия,“ *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 3.
[822] *Исто,* 3-4.
[823] Патријарх Фотије II се упокојио 29. децембра 1935. године. Тим поводом митрополит Евлгоије се на страницама свога епархијског листа лично огласио кратким текстом у којем је изразио захвалност почившем патријарху за подршку коју је овај пружао руској дијаспори. Евлогије је, такође, наложио да се у свим храмовима поверене му епархије поводом упокојења овог цариградског патријарха служе заупокојене литургије и парастоси. „О кончине Вселенск. Патриарха Св. Фотия,“ *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 2.
[824] „Приветствие Митрополита Евлогия новоизбранному Вселенскому Патриарху Вениамину,“ *ЦВЗЕ* 2 (1936): 3.
[825] „Архипастырское послание Митрополита Евлогия,“ *ЦВЗЕ* 10-11 (1936): 5.
[826] *Исто,* 6.

раздвојеност постати ствар прошлости, а он са својом паством се вратити под окриље Руске Цркве.[827] Саме одлуке четвртог епархијског сабрања Евлогијеве епархије о којима је париски јерарх говорио у својој архипастирској посланици биле су потврђене од стране патријарха Венијамина.[828]

Кончина заточеног мјестобљуститеља патријарашког трона у Москви, митрополита Петра Пољанског, послужила је митрополиту Евлогију као повод да се огласи архипастирском посланицом.[829] Почившег јерарха његов париски сабрат је окарактерисао као „великог страдалника и исповедника, који је током многих година чврсто стајао и борио се за своју родну, напаћену, Св. Православну Цркву Руску, за њену истину и слободу".[830] У датој посланици, притом, посебно је занимљива следећа Евлогијева изјава: „За нас, за наш загранични део Руске Цркве име блаженопочившег митрополита Петра посебно је драго, због тога што се кроз њега остваривало наше јединство са Сверуском Мајком Црквом".[831] Дакле, митрополит Евлогије епархију на челу које се налази назива „заграничним делом Руске Цркве", без обзира на чињеницу што је иста у датом тренутку била под јурисдикцијом Цариграда, на основу чега се може извести закључак да је париски јерарх искрено веровао у повратак под окриље Московске патријаршије, након промене политичког поретка у отаџбини Русији. Са друге стране, наглашавајући улогу митрополита Петра Пољанског у „остваривању јединства са Сверуском Мајком Црквом", Евлогије прећуткује чињеницу да се он током неколико година налазио под окриљем митрополита Сергија Страгородског као заменика мјестобљуститеља московског патријарашког трона, без обзира на чињеницу што је званични мејстобљуститељ, макар и ухапшен, током наведеног периода био жив.

Почетком 1938. године испунило се тридесет пет година Евлогијеве архијерејске службе што је цариградском патријарху Венијамину послужило као повод да париском јерарху не само честита[832] овај значајан датум него и да га награди правом ношења двеју панагија на богослужењима.[833] Поводом овог одликовања Татјана Манухина је након упокојења митрополита Евлогија приметила да су у Русији привилегију ношења двеју панагија на служби имали само патријарх и кијевски митрополит.[834] Занимљиво је да је пре патријарха Венијамина својеврсно разумевање за руску богослужбену традицију пројавио његов претходник Фотије II када је, коју годину раније, благословио да се пред митрополитом Евлогијем на богослужењима носи крст „по обичају Свјатјејше Руске Цркве".[835]

Незадовољан одлукама Другог Свезаграничног Сабора Руске Православне Цркве за границом митрополит Евлогије се почетком 1939. године обратио предстојатељу Руске заграничне Цркве митрополиту Анастасију писмом у којем је овај Сабор подвргао критици. У датом писму [836] Евлогије је истакао да поменути Сабор

[827] *Исто,* 6-7.
[828] „Грамата Святейшаго Вселенскаго Патриарха Вениамина," *ЦВЗЕ* 1-2 (1937): 1-3.
[829] „Архипастырское послание Митрополита Евлогия," *ЦВЗЕ* 3-4 (1937): 1-2.
[830] *Исто,* 1.
[831] *Исто.*
[832] „Послание Святейшаго Вселенскаго Патриарха Вениамина Высокопреосв. Митрополиту Евлогию," *ЦВЗЕ* 1-2, (1938): 4.
[833] „Грамота Святейшаго Вселенскаго Патриарха Высокопреосвященнейшему Митрополиту Евлогию," *ЦВЗЕ* 1-2 (1938): 3.
[834] Т. Манухина, *Исто,* 604.
[835] „Акты Вселенскаго Престола," *ЦВЗЕ* 1 (1934): 2.
[836] „Открытое письмо Высокопр. Митрополиту Анастасию," *ЦВЗЕ* 1-2 (1939): 7-12.

нема право да претендује на назив „свезагранични“, нити, пак, митрополит Анастасије на титулу „поглавара целокупне заграничне Руске Цркве“, јер, како париски јерарх наводи, под Анастасијевом јурисдикцијом се „не налази значајан део Заграничне Руске Цркве“.[837] Дати сабор Евлогије оцењује као „веома несавршен, и без чврстог основа“, закључујући да је недопустиво да исти критикује не само њега (Евлогија), који му није потчињен, него и „Првосветитеља све Православне Цркве, њен врховни ауторитет, Васељенског Патријарха“.[838] У том смислу, одговарајући на „старе оптужбе“ о „одвајању себе и своје паство од Руске Цркве“, а позивајући се на текст грамате Фотија II, којом је примљен под окриље цариградског трона, париски јерарх каже: „Из ових речи (грамате Фотија II – прим. аут.) произилази да Свјатјејши Патријарх не одваја мене и моје парохије од Мајке Руске Цркве, него, следујући канонским упутствима, узима нас привремено, до обнове нормалних односа са Руском Црквом, под своје окриље, у своју надлежност, како би нашим парохијама обезбедио нормалан ток црквеног живота, како би нас оградио од било каквих потреса и напада, ма одакле они долазили (укључујући и карловчане), како не бисмо изгубили везу са Васељенском Црквом (која је делимично изгубљена од стране оних карловчана који су ван пределâ Српске Цркве)“.[839]

Анастасију Евлогије поставља следеће питање: „Зар Ви не признајете право Васељенског Патријарха да прихвата апелације и буде судија у спорним питањима других Цркава?“ У том смислу, настојећи да поткрепи право цариградског трона на примање апелација у свеправославним категоријама, он се позива не само на 9. и 17. халкидонски канон, него и на 28. канон Халкидонског Сабора.[840] Овде подсећамо да су се у контексту примања апелација на 28. халкидонски канон својевремено позвали и аутори документа *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей*.

У писму предстојатељу Руске заграничне Цркве Евлогије напомиње да црквена историја пружа обиље примерâ када су се различите аутокефалне Цркве обраћале цариградском патријарху у циљу „решавања спорних питања“. Он каже да се, штавише, сâм патријарх Тихон „обратио Васељенском Патријарху поводом незаконитог одвајања Грузијске Цркве од Руске Цркве“, као и да се, тренутно „главни опонент“ Евлогијевог обраћања Цариграду, митрополит Серафим Лукјанов, својевремено, када му је то одговарало, нашао под јурисдикцијом патријарха којег је „тада називао Васељенским, а сада само Константинопољским“. У датом контексту Евлогије не пропушта да наведе ни део текста из знаменитог обраћања митрополита Антонија Храповицког Лозанској конференцији. Посебно је занимљиво то што париски јерарх изражава наду да ће у догледној будућности Сверуски Сабор његово обраћање Цариграду оценити као „чин мудрости и отачаске љубави Првосветитеља Православне Цркве, који је страдалном епископу Руске Цркве у години тешких искушења пружио своју помоћ“.[841]

На почетку Другог светског рата патријарх Венијамин је Евлогију упутио грамату[842] којом је демантовао гласине према којима он као цариградски патријарх намерава да у случају Евлогијеве кончине руски егзархат у Паризу потчини митрополиту Герману, чиме би у Западној Европи престала да постоје два паралелна

[837] *Исто,* 8.
[838] *Исто.*
[839] *Исто,* 8-9.
[840] *Исто,* 9.
[841] *Исто,* 10.
[842] „Грамоты Вселенскаго Престола,“ *ЦВЗЕ* 1-2 (1940): 1.

егзархата (руски и грчки) под јурисдикцијом Цариграда.[843] У датом контексту Венијамин каже да ће у потпуности следити одредбама грамате свога претходника патријарха Фотија II, којом је Евлогије примљен под окриље Цариграда.[844] Нешто раније него што му се цариградски патријарх обратио наведеном граматом, али у данима када се ратни вихор већ наднео над Европом, митрополит Евлогије се поводом ратних дешавања посланицом обратио својој пастви коју је позвао да се усрдно моли Богу како би „једна од главних последица рата била препород многонапаћене Отаџбине Русије и потпуна промена уређења њеног друштвено-државног живота“.[845]

Како се Други светски рат ближио крају митрополит Евлогије је све више почињао да верује у испуњење своје молитве и жеље коју је исказао у обраћању сопственој пастви на почетку ратних дешавања. У том смислу треба разумети све његове напоре које је уложио по завршетку поменутог рата у своме, раније већ описаном, покушају повратка своје епархије под јурисдикцију московског патријарашког трона. Са, такође, већ наведеним виђењем настројења митрополита Евлогија у датим годинама од стране архимандрита Кипријана Керна, које је овај износио у својој приватној преписци, у потпуности се слажу опис и подаци које о париском јерарху у истом периоду даје Татјана Манухина. Описујући Евлогијев ентузијазам поводом победа совјетске армије над Хитлером она наводи да је једне прилике затекла Евлогија како са одушевљењем разгледа илустровани часопис са фотографијама совјетских маршала које је стари архијерej поредио са најистакнутијим официрима царске Русије.[846] Том приликом Евлогије је казао да се „по извољењу Божјем, национални задаци могу испунити на начине који су недокучиви“.[847]

У писму које је упутио Манухиној крајем октобра 1944. године Евлогије је, између осталог, писао: „Наравно да је хришћанство више и шире од национализма те да на висинама његовим пред Престолом Господњим нема Јелина ни Јудеја, исто као што нема ни православног ни католика, него само праведни и грешни и над њима једини Христос Бог наш. Али док живимо на овој грешној земљи, неизбежне су и неопходне националне и конфесионалне поделе. И против овога се не може ништа учинити. Националност (тачније народност) – то је глас крви заражене првородним грехом, а док смо на земљи ми носимо трагове овог греха и не можемо да се уздигнемо изнад њега. (Исто мислим и о конфесионалним разликама). Али, будући убеђени националиста, тј. веран и предан син свога народа, ја, наравно у потпуности одбацујем онај зверски национализам, који сада пројављују Немци према Јеврејима, исто као што ми је као православцу стран религијски фанатизам... Више од свега поштујем слободу у Христу. Ово је моје исповедање у најкраћим цртама“.[848] Крајем наредног месеца Евлогије је Манухиној поново писао на исту тему. Упркос ставовима које је излагао у годинама пре Другог светског рата, када је настојао да оправда своје потчињавање Цариграду, у новом писму су стајале следеће речи: „величанствена је идеја васељенског православља, али пут ка њему води кроз национално православље. Није узалуд Господ, стварајући Јединствену Васељенску Цркву, дозволио стварање националних аутокефалних цркава“.[849]

---

[843] *Исто.*
[844] *Исто,* 2.
[845] „Архипастырское послание Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия при начале войны 1939 г,“ *ЦВЗЕ* 9-10 (1939): 3.
[846] Т. Манухина, *Исто,* 610-611.
[847] *Исто,* 611.
[848] *Исто,* 613-614.
[849] *Исто,* 614.

Током једног од последњих сусрета са Манухином митрополит Евлогије јој је рекао: „Руска Црква је била и остала национална Црква, а ја не могу да одолим крви и телу. Не могу да живим највишим хришћанским идеалом... кајем се, али не могу...“. На питање саговорнице како треба да поступају они који теже да живе у складу са поменутим идеалом, Евлогије се, како Манухина наводи, „замислио и пођутао“, након чега је уследио одговор: „Нека остану у Васељенској Патријаршији...“[850] Након упокојења митрополита Евлогија његов покушај повратка под окриље Москве је пропао, не из разлога што су његов наследник и паства, живећи „идеалом васељенског православља“, били мање патриотски оријентисани, него превасходно на основу чињенице да они нису поверовали у суштинско преумљење совјетске власти у погледу односа према Цркви.

5. Еклисиолошка питања отворена јурисдикционим споровима у руској емиграцији

Након што су се почетком двадесетих година прошлога века нашли у избеглиштву руски емигранти су се суочили са питањем организације црквеног живота како на просторима помесних Православних Цркава, где је део њих пронашао свој нови дом, тако и на просторима који традиционално нису потпадали под јурисдикцију ниједне од поменутих Цркава, односно на просторима дијаспоре, на које је отворено претендовала Цариградска патријаршија. Будући, притом, последица трагичних политичких превирања у Русији, која су свој најснажнији израз нашла у октобарском превратy и руском грађанском рату, руска емиграција ни сама није била политички хомогена структура, јер је иста, и ван граница матичне државе, наставила да осећа дух политичких подела који се одражавао и на њено црквено јединство. У наведеном смислу, поред тога што је временом све више почињала да тежи „привременој“ независности у односу на црквене власти у бољшевичкој Русији, руска емиграција се и сама делила у црквеноадминистративном погледу. По мери дубине јаза који се стварао између Сремских Карловаца и Париза, као двају најзначајнијих центара руске емиграције у Европи у периоду између два светска рата, односи двеју страна све више су попримали особине раскола. У оваквим околностима, без обзира на доминантан став који је владао у руској емиграцији, а према којем је питање уређења црквеног живота исте искључиво интерно руско питање, временом су прагматични интереси у одређеним руским емигрантским круговима захтевали ревидирање наведеног става. Управо у датом кључу треба сагледавати обраћање митрополита Евлогија са апелацијом цариградском патријарху Фотију II, које се одиграло без обзира на раније конфликте париског јерарха са цариградским патријарашким троном.

Поред подршке коју су Евлогију по питању потчињења Цариграду пружали подређено му свештенство и паства, посебно је била значајна подршка овоме јерарху од стране професорâ Православног Светосергијевског богословског института у Паризу пред којима се нашао задатак апологије поступка свога архијереја, који (задатак) се профилисао кроз тенденцију не само историјског него и богословског утемељења посебног ауторитета Цариградске патријаршије у породици помесних Православних Цркава. Оваква концепција богословâ „париске школе“ наишла је на отпор од стране богословâ окупљених око руског Заграничног синода, који је, без

[850] *Исто,* 616.

обзира на свој сукоб са митрополитом Сергијем Страгородским, делио став овога јерарха према којем је прелазак митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариграда неприхватљив чин. У датом смислу питање богословске процене Евлогијевог потчињења Цариграду узроковало је поларизацију у руским богословским круговима, али и као никада раније појачало интересовање за читав низ еклисиолошких питања, која су у датом историјском контексту била органски повезана са питањем улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције. Наведена еклисиолошка питања су: црквена аутокефалија, црквена аутономија, јурисдикција над православном дијаспором, апелационо право Цариградске патријаршије, право сазивања Саборâ свеправославног карактера.

И док су ауторитет Цариградске патријаршије у погледу наведених питања богослови „париске школе“ сагледавали у категоријама јурисдикционог максимализма, дотле су богослови „карловачко-московске оријентације“ у контексту истих негирали била каква посебна овлашћења Цариграда у односу на остале помесне Православне Цркве. Притом се и једна и друга страна позивала како на историју Цркве тако и на њено канонско предање које су тумачили у потпуно различитом кључу. Наведени ставови двеју страна биће предмет анализе у следећој глави нашег рада, а исте ћемо настојати да сагледамо како у историјској перспективи њиховог настанка, тако и кроз призму канонског предања Цркве. У датом смислу настојаћемо да укажемо у којој мери су ови ставови представљали плод одговорног служења сотириолошкој мисији Цркве, а у којој су представљали плод диктата јурисдикционе припадности и израз људске слабости у бурама епохе.

II СТАВОВИ РУСКИХ БОГОСЛОВА О УЛОЗИ ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ЈУРИСДИКЦИОНИМ ПИТАЊИМА РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ

1. Ставови богословâ „карловачко-московске оријентације“

Руске богослове који су у периоду између два светска рата, као и по завршетку Другог светског рата, заступали минималистички приступ по питању ауторитета Цариградске патријаршије у погледу јурисдикционих изазова са којима се у наведеном периоду суочавала руска емиграција у нашем раду називамо, дакле, богословима „карловачко-московске оријентације“. Наиме, без обзира на чињеницу да је 1927. године између Москве и Карловаца дошло до политички изазваног раскола, ова два руска црквена центра била су практично уједињена у ставу према којем Цариградска патријаршија не поседује никакве искључиве јурисдикционе компетенције у погледу руског расејања, нити, пак, у погледу православне дијаспоре начелно гледано.

Осим истакнутог канонисте и ерудите Сергија Викторовича Троицког и, у извесном смислу, архимандрита Софронија Сахарова, богослови „карловачко-московске оријентације“ нису се могли похвалити још неким значајним богословским аутором. Будући окупљени око Заграничног синода протојереји Георгије Грабе (потоњи епископ Григорије) и Михаил Пољски, као и архиепископ Натанаил Љвов, практично су остали у сенци научног ауторитета Троицког (под утицајем чијих ставова су писали своје радове!), с'обзиром на чињеницу да су радови ове тројице аутора имали пре публицистички, неголи научни карактер. Наведена чињеница њихове ставове и аргументацију коју су износили у својим радовима не чини, међутим, ирелевантном за нашу тему. По питању улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције Троицки ће, пак, у круговима Руске заграничне Цркве остати неприкосновени ауторитет, чак и након што се, по завршетку Другог светског рата, ставио у службу Московске патријаршије, те од ранијег апологете Заграничног синода постао хиперкритичар „карловачких расколника“. Занимљиво је да је раскид са Карловцима за Троицког означао и дефинитивну ревизију става у погледу права заграничних Руса да се самостално организују на канонским територијама осталих помесних Цркава, међу којима и Цариградске. У наведеном смислу разликоваћемо ставове Троицког настале у његовој „прокарловачкој фази“, од оних насталих у „промосковској фази“ овог руског канонисте. Са друге стране, за разлику од богослова Заграничног синода и Троицког, архимандрит Софроније Сахаров који је, налазећи се под јурисдикцијом Москве, оштро прозивао Цариградску патријаршију за „неопапизам“, дочекао је своју овоземаљску кончину као клирик управо поменуте патријаршије.

Насупрот својим париским опонентима који су инсистирали на општеобавезујућем карактеру територијалног принципа црквеног уређења и у дијаспори, богослови „карловачко-московске оријентације“ су критеријум уређења црквеног живота у расејању тражили у националном кључу. И једна и друга страна су се, притом, позивале како на канонско предање Цркве тако и на икономију, при чему су, теоријски истрајавајући ad infinitum у својим ставовима, у пракси негирали начела којима су се руководили у спору. Наиме Руска загранична Црква је, иако национална руска црквена структура, и сама била подељена на различите епархије (односно територије потчињене различитим епископима, а не једном националном руском епископу), док је Евлогијев егзархат, чија се потчињеност Цариграду од стране руских париских богослова правдала верношћу територијалном принципу црквеног уређења, у пракси, такође, постојао као национална руска црквена структура, паралелно са још једним цариградским егзархатом на истој територији.

У наставку ћемо настојати да веродостојно предочимо аргументацију богослова „карловачко-московске оријентације“, приступајући сваком од њих понаособ.

1.1. Ставови богословâ Заграничног синода

1.1.1. Епископ Григорије Грабе

Уколико се узме у обзир чињеница да је праунук знаменитог Хомјакова, Гроф Јурий Павлович Грабе, потоњи свештеник и епископ Григорије,[851] представљао једну од најутицајнијих личности Руске заграничне Цркве у њеној свеукупној историји, утолико ставови Грабеа о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције постају занимљивији за нас. Још 1929. године овај, тада млади племић, је поводом јурисдикционих трвења у руској емиграцији написао: „Веома је индикативно да је у Васељенској Цркви митрополит Евлогије наишао на подршку управо од стране оних епископа који уводе реформацију, тј. константинопољског и александријског патријарха, атинског митроп. Хризостома и, штавише, псевдоепископа Финског Аава – гонитеља православних Валаамских монаха".[852] Грабе је тада, такође, истакао да Евлогија подржавају масони, чиме је објаснио благонаклоност париског јерарха према Булгаковљевој софиологији.[853] Са друге стране он је, ипак, нагласио да „корен смутње" у руској емиграцији, „нису политички, него чисто црквени разлози".[854]

Неколико година касније у свом подробном осврту на књигу Троицког посвећену питању преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију цариградског патријарха,[855] Грабе је констатовао да је он у поменутој књизи руског канонисте нашао „много тога вредног", али да „није нашао најважније", а то је према мишљењу Грабеа „исправна дијагноза болести која је обузела нашу Заграничну Цркву и разумно, исправно указивање мера помоћу којих би ова болест могла бити излечена".[856] Притом је признао да Троицки „са канонске тачке гледишта убедљиво доказује недопустивост Евлогијевог преласка под јуридикцију константинопољског патријарха".[857]

Питање преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариградског патријарха биће тема једног од реферата које је сâм Грабе прочитао на Другом Свезаграничном Сабору из 1938. године. И премда је у наведеном реферату[858] приметан утицај ставова Троицког[859] на којег се руски племић више пута позива, у

---

[851] Епископ Григорије Грабе (1902-1995) је потицао из племићке породице. Отац му је био генерал-ађутант последњег руског цара Николаја II Романова. Након што је емигрирао у Србију млади Јурий Грабе је средњошколско образовање стекао код руских професора, да би потом окончао Богословски факултет Београдског универзитета. Остајући по опредељењу и у емиграцији монархиста био је члан руског тзв. Вишег монархијског савета. Предстојатељ Руске заграничне Цркве, митрополит Анастасије Грибановски, је Грабеа 1944. године рукоположио у ђаконски и свештенички чин, а исте године новорукоположени свештеник је са својим првојерархом напустио Југославију и преселио се у Беч, а наредне године у Минхен, одакле се селе у САД. Грабе је у два наврата (1945-1962 и 1976-1986) био вишегодишњи секретар Заграничног синода. 1979. године био је изабран и хиротонисан за епископа менхетнског, али је, услед старачке немоћи, 1986. године био послан у пензију. Антуан Нивьер, *Исто,* 164-165.

[852] Граф Ю. Граббе, „Корни церковной смуты," *ЦВ* 3-12 (1929): 16.

[853] *Исто, ЦВ* 13-24 (1929): 10.

[854] *Исто*, 11.

[855] У питању је књига Троицког: *Размежевание или раскол* (Paris: Ymca Press, 1932).

[856] Граф Ю. Граббе, *Единение или раздробление* (Белград, 1932), 3.

[857] Исто, 9.

[858] *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, 557-583.

[859] Пола века касније Грабе је написао да је приликом израде реферата узео у обзир све примедбе које му је у погледу истог упутио Троицки. Григорий Граббе, *К истории русских церковных разделений заграницей,* (Свято-Троицкий монастырь, 1992), 3.

истом је изостала конкретна канонска анализа наведеног питања, којем је аутор реферата приступио са историјског и пастирско-икономијског аспекта. Митрополиту Евлогију Грабе посебно замера на томе што је париски јерарх „не само отргао део парохија Руске Цркве, него их је кроз потчињавање Васељенском патријарху, мимо њихове воље увео у општење са живоцрковницима“.[860] У истом реферату Евлогије је захтевао од Другог Свезаграничног Сабора да овај „у потпуној сагласности са одлукама претходних Архијерејских Сабора (Руске заграничне Цркве – прим. аут.) формирање Западноевропског руског егзархата Васељенске Патријаршије оцени као антиканонско и као оно које нарушава права Руске Цркве“[861] Очекивана одлука Сабора није изостала.[862]

На Другом Свезаграничном Сабору Грабе је, такође, прочитао реферат који је насловио „Узајамни односи Заграничне Руске Цркве са аутокефалним Црквама и одељеним деловима Руске Цркве“, у којем се, као што се на основу наслова реферата могло закључити, као незаобилазна тема нашло питање односа Цариградске патријаршије према руској емиграцији.[863] На почетку реферата он је нагласио да „Православна Црква никада ниједном од Предстојатеља Помесних Цркава није признавала права на старешинство у односу на друге Цркве, које имају свога поглавара“. У том смислу он је одбацио оне интерпретације 3. канона Другог Васељенског Сабора и 28. канона Четвртог Васељенског Сабора које (интерпретације) инсистирају на универзалним јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије у породици помесних Православних Цркава.[864] Тумачећи наведене каноне у духу Троицког,[865] а пре него што ће се позвати на ауторитет руског канонисте,[866] Грабе се позвао на оце Картагенског Сабора који су се у V веку својом посланицом одлучно супротставили настојањима папа да се уплићу у интерна питања Картагенске Цркве.

Веран класичној аргументацији представникâ Руске заграничне Цркве Грабе је утемељење канонског легитимитета постојања ове црквене струкуре на просторима других помесних Цркава настојао да образложи позивањем на 39. канон Трулског Сабора. У том смислу он тражи аналогију између историјског контекта у којем је наведени канон донет са актуалним околностима у којима се нашла руске емиграција, те каже: „Избеглиштво Руских јерараха са паством веома подсећа на догађај из 688. године, када је, услед незнабожачке најезде, у пределе Константинопољске патријаршије пристигао са својом паством архиепископ острва Кипра Јован. Шести Васељенски Сабор је 39. правилом одредио да Архиепископу Јовану као Поглавару аутокефалне Цркве буду задржана сва преимућства која му је признао Трећи Васељенски Сабор. Осим тога уделили су му Хелеспонтску област, потчинивши му све њене епископе, међу којима и Кизичког епископа...“[867] У датом контесту Грабе, међутим, додаје следеће: „Наравно у нашем случају постоји једна значајна разлика: у пределе Константинопоља пристигла је обласна и при том привремена црквена управа, а не поглавар аутокефалне Цркве. Али зато је пристигао црквени народ друге

[860] *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, 572.
[861] *Исто* 583.
[862] *Исто*, 583-585.
[863] *Исто*, 403-423.
[864] *Исто*, 403.
[865] *Исто*.
[866] Ставови Троицког по датом питању биће посебно анализирани у поглављу посвећеном овом руском канонисти.
[867] *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*, 404.

националности са својим устаљеним начином живота, којем је било тешко да њиме управља иноплемена јерархија. Ово су узели у обзир не само у Константинопољу и Београду, него и у другим Црквама. У пределима сваке од њих руске црквене општине живе својим начином живота, будући потчињене Руској Црквеној Власти...“[868]

Након што је покушао да пружи илустрацију црквеног живота руске емиграције на просторима Српске, Бугарске, Александријске, Јерусалимске, Антиохијске, Јеладске, Кипарске и Румунске Цркве Грабе се посебно задржао на питању односа Цариградске патријаршије према емигрантским руским црквеним структурама, за који је проценио да се исти погоршао након што је Загранични синод заузео негативан став према Свеправославном конгресу из 1923. године.[869] Он констатује да је управо након негативног позиционирања Руске заграничне Цркве према одлукама поменутог Конгреса, Цариградска патријаршија отпочела да врши притисак на заграничне руске архијереје, и покушала да утиче на Српску Цркву како би ова предузела одлучне кораке у погледу укидања Заграничног синода, као и да је у каснијим сукобима митрополита Евлогија са поменутим Синодом Цариград пружао подршку париском јерарху.[870] Он констатује да је вршећи перманентни притисак на руске јерархе окупљене око Заграничног синода, Цариградска патријаршија истовремено настојала не само да регулише црквени живот на просторима новоконституисаних држава насталих распадом Руске империје, него је, штавише, имала намеру да смени патријарха Тихона и укине тек обновљену патријаршију у Русији, што је за своју последицу имало препуштање црквене управе обновљенцима. Ово последње је за Грабеа проблематичније од свих „раније побројаних нарушавања канонâ од стране Константинопољске Цркве“,[871] а овакво понашање Цариграда он објашњава утицајем бољшевикâ на патријарашки трон на обалама Босфора.

Преглед односâ Руске заграничне Цркве са помесним Православним Црквама Грабе завршава следећом констатацијом: „Уколико се изузму гоњења у Русији, наша Руска Црква је током последњих година највише патњи доживела од стране оне Цркве која је некада била наша Мајка Црква... Међутим упоредо са оваквим односом Константинопоља не смемо да са живим осећањем благодарности не истакнемо знаке љубави и помоћи које је наша Загранична Црква доживела од стране осталих аутокефалних Цркава, посебно од стране Српске, Антиохијске и Бугарске Цркве...“[872]

У годинама које су уследиле након Другог светског рата јурисдикциони спорови у руској емиграцији наћиће се као незаобилазна тема нових радова сада већ протојереја Јурија Грабеа. У раду „Два принципа в юрисдикции“[873] Грабе ће у том смислу полемисати са ставовима Александра Шмемана изнетим у Шмемановом раду „Спор о Церкви“[874]. У своме раду Грабе Шмеману спочитава да овај питања која се односе „на размимоилажење у канонским стварима доводи већ до размимоилажења

[868] *Исто,* 405.
[869] *Исто*, 413.
[870] *Исто.*
[871] *Исто,* 415-416.
[872] *Исто,* 422.
[873] Георгий Граббе, „Два принципа в юрисдикции,“ *ЦЖ* 5-6 (1950): 31-36. Занимљиво је да је, након што је постао свештеник, Грабе приликом потписивања користио календарски облик свога имена. Наиме, он се сада потписивао не „Јурије“, него „Георгије“.
[874] Александр Шмеман, „Спор о Церкви,“ ЦВЗПРЭ 2 (23) (1950). (Користили смо издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман (Русский путь, Москва, 2011), 337-345).

догматског“, као и да некоректно интерпретира своје опоненте.[875] У погледу Шмемановог инсистирања на обавезујућем карактеру помесног принципа уређења црквеног живота, у којем је Шмеман тражио упориште за став према којем је јурисдикциони плурализам у Западној Европи требао да буде превазиђен кроз потчињавање руске емиграције на овим просторима Цариграду, Грабе каже: „Треба разграничити канонско питање паралелних јурисдикција: 1) на територији аутокефалних Цркава и 2) ван тих територија.“[876]

У контексту првог случаја Грабе истиче да „нико не може насилно и самовољно да организује своје парохије на туђој територији, да тамо шаље своје клирике, служи без дозволе итд“, али са друге стране сматра да на основу 39. канона Трулског Сабора „свака Црква може да у својој области начини изузетак“ у погледу потреба сестринских помесних Цркава које су се нашле у невољи. Грабе каже да „у правном смислу“ ниједна од Цркава које су указале „гостопримство“ Руској заграничној Цркви „није била у обавези да дозволи паралелно постојање руске јурисдикције над (руским – прим. аут.) избегличким парохијама“, те да су поменуте Цркве „ово допустиле по закону љубави који је крајеугаони камен црквених канона, као оних који регулишу живот Царства Божјег на земљи“.[877] У погледу, пак, питања црквеног уређења на просторима православног расејања Грабе наглашава да руске парохије на овим просторима „нису гости Константинопољске патријаршије“, чије претензије на поменуте просторе, како наводи „оповргавају све остале Цркве“.[878]

За Грабеа је недопустиво Шмеманово инсистирање на догматском карактеру помесног принципа црквеног уређења. У датом контексту он поставља следећа питања: „Да ли све у унутрашњем уређењу има такав догматски значај? Не постоје ли такве стране унутрашњег уређења Цркве, које имају само „икономијски“ карактер , тј. могу се променити у складу са интересом Цркве?“. Позивајући се на каноне (3. канон Другог и 17. и 28. канон Четвртог Васељенског Сабора, као и 36. канон Трулског и 9. канон Антиохијског Сабора) Грабе подсећа да се „при дељењу црквених области, осим старешинства катедре узимала у обзир и политичка подела граница и значај датог града у политичком смислу“, те каже: „Ми знамо до чега је довео покушај тумачења оваквих канонских питања у догматском кључу. Такав покушај довео је до Римског папизма...“[879]

Грабе Шмеману спочитава да овај превиђа реално стање „људске природе“ у Цркви, третирајући поменуту природу тако као да је истој, како сâм Грабе у маниру полемичког претеривања интерпретира Шмемана, „већ дано њено преображење у Христу“. У том смислу Грабе каже: „Али, уколико се административно дељење земаљске Цркве гради исходећи из својстава већ преображеног човечанства, можемо доћи до женског свештенства, пошто у Христу нема више мушког ни женског (Гал 3,28) и у будућем веку нити се жене ни удају, него су као анђели на небесима (Мк 12,25)“.[880] Полемику са Шмеманом Грабе завршава осврtом на Шмеманово признање према којем је и сâм руски егзархат под јурисдикцијом Цариграда, чији канонски легитимитет Шмеман брани, ипак, уређен по националном принципу, јер постоји паралелно са грчким егзархатом, такође потчињеним цариградском трону.[881] Сâм рад

[875] Георгий Граббе, *Исто*, 31.
[876] *Исто*, 33.
[877] *Исто*.
[878] *Исто*, 33-34.
[879] *Исто*, 34.
[880] *Исто*, 35.
[881] *Исто*, 36.

„Два принципа в юрисдикции“ његов аутор завршава позивом на „заједничко трагање путева за превазилажењем трагичних подела“ у руској емиграцији.

Нешто више од деценије након што је објавио горепоменути рад Грабе је са Шмеманом успео да пронађе заједнички језик у погледу одређених питања која су се у датом тренутку тицала Православне Цркве у целини. Тако је Шмеман Грабеу, називајући овога „дубокопоштованим“, 2. фебруара 1962. године упутио једно писмо у којем је, солидаришући се са ставовима Грабеа, изразио опште незадовољство негативним тенденцијама у оквиру рада Светског савета цркава, рекавши, између осталог следеће: „Ја сам све више уверен да из W. W. C. (Светског савета цркава – прим. аут) треба отићи и о томе ћу писати. Ја сматрам да је тамо основни порок негирање чак и могућности јереси (подвлачење Шмемана – прим. аут.), тј. грешке у вероучењу... За Православље је страшно и опасно прихватање екуменизма на темељу „узајамног обогаћења“...“.[882] Занимљиво је да ће након стварања Православне Цркве у Америци чија аутокефалија није (до данас) стекла признање на свеправославном нивоу, између Шмемана и Грабеа доћи до сусрета током којег ће њих двојица водити разговор о могућности уједињења поменуте црквене структуре са Руском заграничном Црквом.[883] Сâм Грабе је непосредно уочи проглашења америчке аутокефалије, оштро негодовао против овог подухвата оцењујући исти као совјетски пројекат.[884]

Поред Шмемана, Грабе је практично истовремено водио преписку и са оцем Георгијем Флоровским, којем се жалио на Сергија Троицког поводом размимоилажења овога са Заграничним синодом, чији се канонски легитимитет у годинама након Другог светског рата нашао на мети оштре критике овог руског канонисте. Промену односа Троицког према Заграничном синоду Грабе је у писму Флоровском од 16. јануара 1962. године објаснио „совјетском принудом или поткупом“.[885] У погледу Грабеових оптужби на рачун Троицког Флоровски је у писму од 11. фебруара исте године

---

[882] „Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом,“ *ВРХД* 1 (189) (2005): 213-214.

[883] У контексту наведеног разговора који је водио са Грабеом, Шмеман је у своме Дневнику, између осталог, записао: „Па ипак, очигледан је „помак“, будући да нема речи о „ђаволској (Московској – прим. прев.) патријаршији, о „апостасији“ и, иначе, уобичајене граничне реторике, већ разговарамо о томе како постићи неку врсту сагласности без, с једне стране, потпуно немогућег одустајања од аутокефалије и, с друге стране, подједнако немогућег одустајања од идеје Руске граничне Цркве. Договарамо се и око агенде: Москва, „чисто православље“, полемика. И што је најважније, договарамо се да ћемо и убудуће настојати да се „договоримо“. Отац Грабе очигледно није фанатик што сам одувек и знао... Али, јесте конзерватиавац у чистом облику у том смислу да не осећа друге проблеме сем формалних...“ *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 1*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић, 2021), 69-70. Кроз коју годину касније Шмеману ће током, иначе „мирног“ и „чак добронамерног“ разговора, са Грабеом засметати оптерећеност овога Антихристом, који се наводно већ родио и „стасава у неком подруму у Јерусалиму“. Поводом апокалиптичких страхова свога саговорника записао је: „Увек ме чуди та *локализација* зла, „мрачних сила“, веровање у неку тамо „езотеричну“ историју, а притом потпуно неразумевање историје као такве. Загушљив, мрачан свет, лишен радости, лишен светлости...“ *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 3*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић 2021), 14.

[884] Archpriest 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): 265-269.

[885] „Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом,“ 211. У истом духу Грабе је у својој књизи *Правда о Русской Церкви на родине и за Рубежем: по поводу книги С. В. Троицкого „О неправде Карловацкого раскола“* (N.Y: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1961) оценио књигу Троицког *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей“*, (Paris: Editions de L' Exarchat Patriarcal Russe, 1960) у којој је Троицки Загранични синод, као што се на основу наслова саме књиге могло закључити, подвргао оштрој критици.

одговорио следеће: „Уверен сам да је он (Троицки – прим. аут.) писао без било какве „совјетске принуде или поткупа“, већ једноставно из некакве неодољиве потребе да оцрни друге, коју је увек имао. Он је увек тежио да угађа властодршцима, чак и без посебне рачунице на надокнаду“.[886] Занимљиво је да на крају писма Флоровски моли Грабеа да овај пренесе „синовски поздрав и љубав“ предстојатељу Руске заграничне Цркве, митрополиту Анастасију Грибановском.

Отпор према екуменизму навешће Грабеа да 1972. године оштро протестује против праксе молитвеног општења заграничних јерараха са грчком јерархијом у Америци.[887] Четири године касније Грабе, који је у датом тренутку сматран својеврсним „главним еклисиологом Руске заграничне Цркве“, је однос предстојатељâ помесних Православних Цркава према екуменизму у приватном писму својој сестри прокоментарисао следећим речима: „Ти пишеш о „источним патријарсима“. Авај, сада скоро да нема православних патријараха. Остаје још српски. Јерусалимски је још формално православан, али већ попушта. Немамо на кога да се ослонимо... Свака изолација је увек везана са тешкоћама, али наше издвајање је неизбежно“.[888] Међутим, оваква Грабеова идеја претварања Руске заграничне Цркве у својеврсну „истинску православну јурисдикцију“, као „алтернативу помесним Црквама“, није наишла на свеопшту подршку јерархије поменуте Цркве.[889]

Сâм Грабе као човек сложеног карактера и склон политиканству[890] је, као епископ Григорије, током деведесетих година прошлога века, будући у дубокој старости, узео активну улогу у формирању парохија Руске заграничне Цркве у самој Русији, дакле на канонској територији Московске Патријаршије. Након што су се поменуте парохије одвојиле од Заграничне Цркве Грабе је постао главни апологета ових парохија, што је означавало и његов лични раскол са Заграничним синодом.[891] У стању поменутог раскола Грабеа је затекла и његова овоземаљска кончина.

1.1.2. Протојерej Михаил Пољски

Поред грофа Грабеа личност која је крајем четрдесетих година прошлога века имала највише утицаја на предстојатеља Руске заграничне Цркве, митрополита Анастасија Грибановског, био је протојерej Михаил Пољски.[892] Исти[893] је ових година

[886] „Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом,“ 212.
[887] А. В. Псарев, *Исто,* 190.
[888] *Исто*.
[889] *Исто*.
[890] Протојерej Владислав Ципин наводи да се од Грабеових екстремних ставова ограђивао архијерej Руске заграничне Цркве Јован Максимовић (Свети Јован Шангајски), који је кроз живот „много пострадао од политиканата из Цркве попут Грабеа“ (Протоиерей Владислав Цыпин, *История Русской Церкви: 1917-1997*, 607.). Грабеов савременик, такође епископ Руске заграничне Цркве, Митрофан Зноско-боровски је Грабеа окарактерисао као „чиновника у мантији“. Видети: Епископ Митрофан (Зноско-Боровский), *Хроника одной жизни: Воспоминания, Проповеди* (Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2006), 352.
[891] А. В. Маковецкий, „Роль епископа Григория (Граббе) в открытии приходов Русской Зарубежной Церкви на канонической территории Московского Патриархата (1990-1995),“ *ВПСТГУ II*, 3 (70) (2016): 104-115.
[892] Протоиерей Владислав Цыпин, *Исто*, 597.

[893] Протојерej Михаил Пољски (1891-1960) потицао је из свештеничке породице. По окончању Ставропољске богословије бива 1920. године рукоположен у ђаконски и свештенички чин. Као

своје ставове о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције систематски изложио у последње две главе своје књиге *Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и заграницей*.[894] У наведеном делу Пољски је у погледу јурисдикционих компетенција руске емиграције на канонским територијама помесних Православних Цркава, као и у погледу односа поменутих Цркава према руској емиграцији, суштински поновио[895] ставове које је деценију раније већ изнео Грабе у својим рефератима прочитаним на Другом Свезаграничном Сабору, а које смо већ анализирали.

Као што се могло очекивати Пољски у наведеном раду попут Грабеа, такође, осуђује прелазак митрополита Евлогија под јурисдикцију цариградског патријарха као неканонски чин, те у том смислу каже: „Свештена правила допуштају промену јурисдикције само уз сагласност оне црквене власти којој је до преласка под нову (јурисдикцију – прим. аут.) припадао дати јерарх и његове парохије (Карт. 24. и 3). Свако, пак, нарушавање права аутокефалије и уплитање у ствари друге цркве сматра се за неважеће (Трећ. 8) и подвргава заслуженој казни кроз брзо свргнуће од стране Светог Сабора (Ант. 13).“[896] Ова осуда Евлогијевог напуштања московске јурисдикције постаје посебно занимљива у светлу изјаве Пољског на страницама исте књиге, а која (изјава) гласи: „Савремена Московска Патријаршија је неканонска установа, не представља Руску Цркву и недостојно заузима место међу канонским поглаварима свих Православних Помесних Цркава...“[897]

Проблематици којом се бавио у књизи *Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и заграницей* Пољски ће се неколико година касније вратити у раду *Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции*[898]. У наведеном делу, полемишући са ставовима које је Шмеман као „апологета потчињавања (православне дијаспоре – прим. аут.) Константинопољској патријаршији“ својевремено изнео у раду *Церковь и церковное устройство*[899], Пољски примећује да је његов опонент у међувремену сâм напустио јурисдикцију цариградског трона, поставши клирик руске митрополије у Америци.[900] За разлику од Шмемана који је у датом раду одбио да Православну Цркву посматра као „федерацију независних јединица“ Пољски примећује да се ни мање ни више до почивши цариградски патријарх Фотије II, исти онај првојерарх који је својевремено под своје окриље примио митрополита Евлогија, „није бојао израза „федерација““ у контексту међуправославних односа.[901] Како би поткрепио овакву тврдњу он је навео део интервјуа поменутог патријарха који (интервју) је својевремено био објављен управо на страницама званичног гласила

свештеник у Москви 1922. године био је ухапшен и осуђен на три године затвора. Био је соловецки заточеник, одакле је протеран у зирјански крај. Одавде је преко Сибира 1930. године побегао у Иран где постаје клирик Руске заграничне Цркве у Техерану. Као клирик ове Цркве служио је у Бејруту, Лондону, Лос Анђелесу и Сан Франциску. Једно време (1955-1959) био је члан Епархијског савета Западноамеричке епархије Руске заграничне Цркве. Антуан Нивьер, *Исто*, 372-373.

[894] Михаил Польский, *Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и заграницей* (Jordanville: Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948).

[895] *Исто*, 127-130.

[896] *Исто,* 146.

[897] *Исто*, 132.

[898] Михаил Польский, *Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции* (New York: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1952).

[899] Александр Шмеман, *Церковь и церковное устройство* (Париж: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949) (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 314-336).

[900] Михаил Польский, *Исто*, 14.

[901] *Исто*, 18.

Евлогијевог егзархата. У наведеном интервјуу Фотије II изјавио је следеће: „Ми никада нисмо помишљали да римском епископу порекнемо првенство части. Али Римски папа не жели првенство части, него се докопава управе Црквом, притом апсолутне управе. Уместо федералног система, он жели апсолутну централизацију“.[902]

Инсистирајући на ставу да „у стварности не постоји никаква посебна васељенска црква ван савеза Помесних Цркава“ Пољски наглашава да цариградски патријарх „нема никакву другу област за пројављивање власти изузев сопствене помесне Цркве“.[903] У том смислу, следујући ставовима Троицког, Пољски оцењује арбитражни суд Цариградског трона као допустив и легитиман само у случају уколико би се истом добровољно обратиле обе стране које воде узајамни спор.[904] Он сматра да уколико у складу са 34. апостолским каноном у помесној Цркви „први не може ништа да чини без сагласности осталих“ то и у контексту међуправославних односа „Васељенски првојерарх не може ништа да чини без сагласности осталих Цркава“. Пољски каже: „По 34. апостолском правилу Црква је била уређена првих хиљаду година и у XI веку је одбацила претензије римских папа на „апсолутну централизацију“... Они који са лакоћом песничких фантазија маштају о другачијем поретку у XXI веку, свакако не иду са Православном Црквом, због тога што је сва суштина саборности (у римокатолицизму – прим. аут.) већ уништена папском „апсолутном централизацијом“, која је већ одавно сву папску цркву претворила у „епархију једне светске патријаршије са центром у Риму“, а епархијске архијереје у њој потчињене викаре, од каквог уређења није далеко ни руски егзархат, због тога што се сâм већ налази у одговарајућем положају“.[905] Занимљиво је да је у истом раду, а пре него што је 34. апостолски канон истакао као парадигму уређења односа међу помесним Православним Црквама на васељенском нивоу, Пољски исти канон протумачио искључиво у националном кључу, чиме је допустио контрадикције у погледу сопствених ставова.[906] Тумачење поменутог канона у националном кључу имало је, иначе, за циљ оспоравање легитимитета преласка митрополита Евлогија као руског јерарха под јурисдикцију Цариграда.

Пољски сматра да би у сложеним историјским околностима у којима православни живе било погрешно „фиксирати посебан значај Константинопољске патријаршије“, јер би овиме православни „упали у мрежу неистина, из које би потом било тешко ишчупати се“, те да су помесне Цркве у обавези да „очувају васељенски трон од претераног заношења уздизањем себе“.[907] Он, притом, поставља питање: „Како би за Заграничну Цркву било могуће осећање нераздвојивог јединства са Руском Црквом, верност њој, слобода деловања на њену корист, да се њена (Руске заграничне Цркве – прим. аут.) виша црквена управа потчињавала вишој јурисдикцији Константинопољске Цркве макар од времена пребивања на њеној територији до данас?“. Потом каже да би у случају потчињавања Цариграду „Руска заграничка Црква са потпуном моралном индиферентношћу то подржавала обновљенце и захтевала уклањање патријарха (Тихона – прим. аут.) и укидање патријаршије, упркос вољи

[902] Дати интервју патријарха Фотија II је на страницама званичног гласила епархије Евлогијевог егзархата штампарском грешком насловљен као „Интервју са Српским Патријархом“ („Интервью с Сербским Патриархом,“ *ЦВЗЕ* 3 (1932): 12-13). Сам Пољски наведени део интервјуа веродостојно цитира: Михаил Польский, *Исто*, 18.
[903] Михаил Польский, *Исто*.
[904] *Исто*, 18-19.
[905] *Исто*, 20.
[906] *Исто*, 11.
[907] *Исто*, 20.

Руске Цркве, то на корист бољшевикâ, утврдила на патријарашким престолима Сергија и Алексија, и на крају, са истом индиферентношћу према истини и интересима своје (Руске – прим. аут.) Мајке Цркве, упркос њеној вољи и целокупној историји, предала би све своје мисије, парохије и епархије под власт Константинопољске патријаршије...“[908]

Посебно незадовољство Пољског у погледу руске епархије у Западној Европи потчињене Цариграду изазива чињеница да се иста кроз потчињавање цариградском трону „ни на који начин не односи ка администрацији Руске Цркве“. Он, притом, примећује да поменута епархија, такође, „не учествује у управи Константинопољске Цркве, будући на тај начин искључена из саборног састава било које помесне Цркве“, те износи мишљење да ће ова епархија за своју „самовољну и расколничку делатност“ бити одговорна „суду Руске Цркве“.[909] На крају рада као једино исправно решење организације црквеног живота руске емиграције Пољски истиче „Привремену самоуправу Заграничне Руске Цркве на основу врховне власти Општег Сабора свих заграничних руских епископа“.

Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции, био је, уједно, последњи значајан рад Пољског у којем се овај аутор бавио питањима јурисдикционе проблематике руске емиграције кроз призму улоге Цариградске патријаршије у поменутим питањима.

1.1.3. Архиепископ Натанаил Љвов

Проблематици улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције владика Натанаил Љвов[910] ће, попут Пољског, такође, приступити са позиција критике ставова оца Александра Шмемана по датом питању, али ће, за разлику од Пољског и Грабеа, ипак бити спреман да у погледу Шмеманових ставова пројави веће разумевање. У раду „О судбах Русской Церкви заграницей“[911] замишљеном као одговор на Шмеманов већ помињани рад *Церковь и церковное устройство*, владика Натанаил је изразио радост што је Шмеман јурисдикционе спорове у руској емиграцији „пренео на дубоке воде богословља“. И премда је признао Шмеману „велику ерудицију“ у погледу пружања „нормалне слике канонског уређења

[908] *Исто*, 21.
[909] *Исто*, 30.
[910] Архиепископ Натанаил Љвов (1906-1986) потицао је из племићке породице. Његов отац, Владимир Николајевич Љвов, био је обер-прокурор Свјатјејшег Синода у привременој влади 1917. године. Млади Василије, како се пре пострига звао будући архијерej, је 1922. године емигрирао у Кину. Нашавши се под јурисдикцијом Руске заграничне Цркве, током дугог низа година (1924-1938) био је лични секретар епископа камчатског Нестора, у ком својству је замонашен и рукоположен у јерођаконски и јеромонашки чин. Учествовао је на Другом Свезаграничном Сабору, а Други светски рат га је затекао у Србији, где је једно време живео у манастиру Тумане. Током поменутог рата се бринуо о руским избеглицама и ратним заробљеницима, а завршетак истог га је затекао у Берлину, где је дочекао долазак совјетске армије. 1946. године бива хиротонисан у епископски чин, а служио је као епископ бриселски (1946-1950) и хашки (1950-1952), да би му потом биле поверене на управу парохије Руске заграничне Цркве у Северној Африци. Након што је 1954. године био пензионисан, у активну службу је поново враћен двадесет година касније као епископ бечки (1974-1986), али са правима викарног архијереја. 1981. године био је удостојен титуле архиепископа. Сложене животне околности онемогућиле су владици Натанаилу да стекне квалитетно редовно богословско образовање. Окончао је једино Више богословске курсеве у Харбину. Антуан Нивьер, *Исто*, 337-338.
[911] Епископ Нафанаил, „О судбах Русской Церкви заграницей“, *Православная Русь* 15-16, 17, 18, 19 (1949): 8-10, 7-8, 7-9, 3-6.

Христове Цркве“[912] Љвов је оценио да Шмеман, ипак, није до краја остао на висини задатка.

Будући спреман да помесни принцип призна као „норму спољашњег црквеног уређења“, владика Натанаил, са друге стране, оспорава „апсолутизацију“ овог принципа у животу Цркве, укоревајући Шмемана због тога што се он, како овај јерарх каже, „неблагонаклоно односи према националном принципу црквеног живота“. Натанаил сматра да је национални принцип „оправдан уколико доприноси христијанизацији душа“. Он у датом контексту примећује да управо „национално осећање“ Грцима, Бугарима и Србима „није допуштало да се потурче“, те да је у свести ових народа „промена народности означавала издају вере отаца и Светог Православља“[913]

За владику Натанаила је строго следовање помесном принципу у контексту руске емиграције, штавише, проблематично и то са сотириолошког аспекта. Конкретно у погледу Цариградске патријаршије он сматра да би цариградски трон двадесетих година прошлога века могао да заслужи поверење избеглих Руса у случају да су се на истом налазиле духовно и морално кредибилне личности попут Светог Григорија Богослова и Јована Златоустог,[914] што у поменутим годинама, према његовом мишљењу, није био случај. У контексту односа Цариградске патријаршије према Руској Цркви током и након наведених година руски владика констатује следеће: „Ми се сусрећемо са монструозном чињеницом савеза обновљенаца са Васељенским патријархом. Да се Загранични део Руске Цркве на почетку свога изгнаничког пута нашао потчињен овом патријарху, он би и њу (Заграничну Цркву – прим. аут.) натерао да осуди патријарха Тихона и стане на страну обновљенаца. Душа се леди при самој помисли на такву могућност.“[915]

Поред позивања на 37. и 39. канон Трулског Сабора, владика Натанаил се, у циљу поткрепљења канонског легитимитета Руске заграничне Цркве, позива и на *Указ (N 362)* патријарха Тихона, који оцењује као „канон“ који је био потребан заграничним Русима, а у којем је, према његовом мишљењу, „присутан глас Духа Светог ништа мање неголи у древним канонима Васељенских и Помесних Сабора и правилима светих отаца“.[916] Одговарајући на очекиване критике према којима се наведени указ патријарха Тихона ни на који начин није могао односити на питање уређења црквеног живота руских емиграната на канонској територији других помесних Цркава, нити саме Цариградске патријаршије, Натанаил, између осталог каже: „Шта је друго могла да учини Руска Црква, која нема власт на Константинопољској територији, али која има власт и највишу моралну обавезу да се брине о душама хиљада и хиљада руских емиграната, који су у датом тренутку почињали нову етапу свога живота. Због овог највишег дуга старања о душама, који превазилази све остало, Руска Врховна Црквена власт није могла да ћути у овом моменту. И тим пре она није могла да, бринући се не о очувању помесног или неког другог формалног принципа, него о спасењу душа својих чеда, бригу о њима повери Константинопољском патријарху...“[917]

[912] *Исто* 15-16 (1949): 8.
[913] *Исто,* 10.
[914] *Исто*, 17 (1949): 7.
[915] *Исто*, 8.
[916] *Исто*, 18 (1949): 7
[917] *Исто*, 8.

Цариградској патријаршији Натанаил, такође, замера на томе што је ова признала избор Алексија I на руски патријарашки трон.[918] У погледу овог чина Цариграда он каже да је „Константинопољски патријарх поновио грешку из 1924. године“, чиме је (Натанаил) вероватно алудирао на подршку коју је цариградски патријарх Григорије VII својевремено пружио обновљенцима. За руског владику посебно парадоксално изгледају околности у којима представници руског егзархата под јурисдикцијом Цариграда критикују патријарха Алексија I, док, са друге стране, сâм цариградски патријарх под чијом јурисдикцијом се поменути егзархат налази „шаље своје представнике на Московске црквене свечаности и одржава братске односе са патријархом – савезником и оруђем богобораца“.[919]

Негирајући са аспекта икономије оправданост почтињавања руске емиграције Цариградском патријарху владика Натанаил на крају рада „О судбах Русской Церкви заграницей“ у погледу датог питања, између осталог, каже следеће: „За нас Русе пребивање под влашћу Константинопољског патријарха је, макар већ због тога мање природно, што на Константинопољском патријарху далеко мање неголи на нама лежи задатак дат од Бога да се исправно схвате све смицалице које ђаво примењује према Руској Цркви. Константинопољски патријарх није Рус. Он није органски везан за наш народ. Њему, као сваком странцу, је много тога у нашем животу нејасно, а на нама лежи обавеза да њему и другим иноплеменицима појаснимо истински смисао догађања у нашој отаџбини. Како бисмо могли да ово чинимо неометано потребно је да будемо слободни од потчињености њему... Посебно у садашњим страшним тренуцима ми не можемо да тражимо „тихо пристаниште“ код туђег патријарха (не зато што је он нама туђ, него зато што није наш).“

Неколико година након издавања рада „О судбах Русской Церкви заграницей“, владика Натанаил је у погледу исте проблематике опубликовао рад „Поместный принцип и единство Церкви“[920], у којем је суштински поновио раније ставове.

1.2. Сергије Викторович Троицки

1.2.1 Ставови Троицког у „прокарловачкој фази“

Још као млади службеник канцеларије обер-прокурора Свјатјејшег Синода Руске Цркве, Сергије Викторович Троицки[921] ће један свој чланак[922] завршити

[918] *Исто*, 19 (1949): 4.
[919] *Исто*, 5.
[920] Епископ Нафанаил, „Поместный принцип и единство Церкви,“ *ЦЖ* 5-6 (1950): 17-30.
[921]Сергије Викторович Троицки (1878-1972) рођен је у свештеничкој породици као син професора богословије. По завршетку Тверске богословије окончао је Санкт-Петербуршки археолошки институт, а потом и Санкт-Петербуршку духовну академију на којој је стекао научно звање кандидата богословља. На Кијевској духовној академији је 1913. године стекао звање магистра, након што је одбранио рад на тему *Второбрачие клириков: историко каноническое исследование*. Исти рад је Саветом Београдског универзитета 1924. године био нострификован као докторат. Пре него што се нашао у емиграцији Троицки је био на одговорним задужењима у Руској Цркви. Био је, наиме, члан Синодске комисије ове Цркве која је требала да испита случај имјаславаца на Светој Гори, а био је и чиновник са посебним задужењима при обер-прокурору Свјатјејшег Синода. У овом периоду је, такође, био приватни доцент на Новоросијском универзитету. Нашавши се 1920. године у Краљевини СХС постаје најпре хонорарни, потом ванредни и на крају редовни професор црквеног права на Правном факултету Београдског универзитета. Исти предмет је у својству хонорарног професора предавао и на Богословском факултету поменутог Универзитета у периоду од 1937. до 1943. године. 3. децембра 1925. године Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве изабрао је Троицког за свога експерта за канонска питања. Од 1948. године Троицки је радио као сарадник Српске академије наука. Ван Југославије предавао је црквено

констатацијом да се у Православној Цркви, ако је судити на основу правилâ Васељенских Сабора,[923] „није придавао толики значај историјским традицијама, колико стварним историјским околностима“, те да „у савременим међуцрквеним питањима најзначајнији глас треба да припада Цркви православне, независне, моћне Руске државе, а не било којој од Цркава Истока, које, налазећи се под иноверним јармом, а будући занесене национализмом, нису кадре да реше ни сопствене спорове: грчко-бугарски, грчко-румунски, антиохијски, кипарски и др.“ И док је у поменутом чланку са посебним оптимизмом писао о „свештеном призвању“ Руске Цркве, Троицки тада, вероватно, није могао ни да слути о последицама тек предстојећих геополитичких процеса по живот свих помесних Цркава, као и то да ће јурисдикциони сукоби, и са њима веома често нераскидиво повезано национално питање, у блиској будућности постати болна реалност и главно искушење по јединство и саме Руске Цркве.

Мада је у живот руске емиграције, био укључен већ од самих почетака[924], Троицки ће се тек у чланку „*Дымное надмение мира* и Церковь“[925] по први пут експлицитно бавити проблематиком улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима поменуте емиграције,[926] и то у контексту конфликата између Цариграда и заграничних Руса до којих долази након ступања патријарха Григорија VII на трон предстојатељâ Константинопољске Цркве. Као повод за писање чланка аутору су, како сâм кроз рад наводи, послужили следећи потези Цариградског синода: 1) забрана руским архиепископима, Анастасију Грибановском и Александру Немоловском, који се налазе на канонској територији Цариградске патријаршије да на богослужењу помињу име патријарха Тихона; 2) наредба поменутим архиепископима да прекину општење са Заграничним синодом у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца и да се „у потпуности потчине Константинопољској патријаршији“, уз предлог

право на Православном Светосергијевском богословском институту (1928-1930), као и на Московској духовној академији (1947-1948), при чему је током година боравка у Москви био члан Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, да би се 1949. вратио у Југославију. Московска духовна академија му је 1961. године уручила диплому почасног доктора. Богословски опус Троицког обухвата више од 200 радова, од којих већину чине радови црквено-правног карактера. Архив МДА, Фонд: *Троицкий Сергей Викторович*, Л. 22-23; Благота Гардашевић, „Сергије В. Тројицки: црквени правник и канониста,“ *Православље: новине Српске патријаршије* 139 (1973): 12; Архимандрит Ириней (Середний), „Профессор С. В. Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права,“ *Богословские труды* 12 (1974): 217-247; Антуан Нивьер, *Исто*, 493-494.

[922] Сергей В. Троицкий, „Русская Церковь и восточные Церкви,“ *Церковный вестник* 5 (1908): 129-133. (Наводићемо према зборнику: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин (Москва: Издательство М. Б. Смолина (ФИВ), 2016), 5-10.)

[923] Конкретно наводи: 6. канон Првог Васељенског Сабора; 32. канон Другог Васељенског Сабора; 12, 17. и 28. канон Четвртог Васељенског Сабора, *Исто*.

[924] Будући и сâм емигрант Троицки је учествовао на Првом Свезаграничном Сабору из 1921 године.

[925] Сергей В. Троицкий, „*Дымное надмение мира* и Церковь,“ *ЦВ* 15-16, 17-18, 21-22, 23-24 (1924): 16-17, 8-9, 6-9, 8-10 (Наводићемо према зборнику: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 150-167).

[926] У ранијим радовима Троицки је већ констатовао чињеницу да Цариградска патријаршија негира правâ митрополита Евлогија у Западној Европи, што је посебно узело маха након што је Цариградски синод за исту област поставио свог митрополита (1922. године). Тада је пред себе, међутим, поставио задатак да, „не улазећи у подробности“ овог конкретног случаја, покуша да одговори на питање у којој су мери захтеви Цариграда на искључиву јурисдикцију над православним расејањем оправдани са историјског и канонског аспекта. Видети: „О юрисдикции Вселенскаго Патриарха вне границ автокефальных церквей,“ *Русская мысль* 6-8 (1923): 354-362 (користили смо зборник: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 139-149); „Юрисдикция Цариградскаго Патриарха в области диаспоры,“ *ЦВ* 11-12, 17-18 (1923): 7, 8-12 У раду „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины“ (*ЦВ* 17-18 (1922): 12-17) (Користили смо зборник: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, 124-138.) Троицки начелно разматра питање јурисдикционих права избеглих епископа, не помињући нигде експлицитно руске архијереје, иако је из контекста јасно да алудира управо на њих. Неке кључне тезе које је тада изнео дословно ће поновити у раду: „*Дымное надмение мира* и Церковь“.

српском патријарху да укине овај Синод; 4) захтев да митрополит Евлогије прекине „незакониту“ управу над руским црквама у Западној Европи; 5) забрана свештенодејства горепоменутим двојици архиепископа.

Констатујући да се наведени захтеви Цариграда тичу руских заграничних црквених структура „како у пределима других аутокефалних Цркава, тако и ван њих – на територији православне дијаспоре“, Троицки исте оцењује као „нарушавање независности аутокефалне Руске Цркве“, истичући да су ове структуре њен „нераздвојив део“[927]. Негирајући у том смислу било какво право Цариграда на уплитање у „унутрашња руска црквена питања“[928], он посебно наглашава начело „потпуне независности аутокефалних Цркава“[929], које посматра као критеријум уређења односâ међу помесним Православним Црквама.

У погледу првог захтева, Цариград, према мишљењу Троицког, нарушава, такође, и начело „јерархијске потчињености“, према којем су клирици у обавези да помињу свог предстојатеља[930]. Руски канониста, притом, додаје да одговорност Цариградске патријаршије не умањује ни чињеница што она, не нарушавајући директно каноне, ипак, руске архиепископе „подстрекава“ на овакав поступак, док „црквена правила строже кажњавају моралне кривце преступâ, него ли њихове физичке извршиоце“[931]. Он посебно истиче неоснованост цариградског захтева са аспекта црквене икономије, подсећајући на углед који патријарх Тихон ужива како у православном тако и у инославном свету, а све донедавно и у самој Цариградској патријаршији[932]. Могућност да је промена односа Цариградске патријаршије према патријарху Тихону последица сплетки бољшевика и њихове расколничке структуре – „Живе Цркве“, притом без претходне провере бољшевичких клевета путем ступања у контакт са руским патријархом, Троицки посматра као чин којим је нарушен читав низ канона[933], али и „дубоко поткопан“ ауторитет самог цариградског патријарашког трона.

Прешавши на анализу наредног захтева Цариградске патријаршије Троицки примећује да Цариград овај захтев заснива на територијалном принципу црквене управе, који искључује било какву могућност постојања паралелних јурисдикција. У том смислу, а у циљу оправдања легитимитета Заграничног Синода, он поменутом принципу супротставља „лични принцип“, тврдећи да „у основи црквеног уређења лежи не територијално, него лично начело“[934], те да Цркву чине људи чија је истинска

---

[927] Сергей В. Троицкий, *„Дымное надмение мира* и Церковь,“ 156.
[928] *Исто,* 152.
[929] У том смислу позива се на правила Васељенских Сабора (8. правило Трећег, 6. правило Првог и 2. правило Другог Васељенског Сабора) као и на посланицу Картагенског Сабора папи Целестину. *Исто*, 153.
[930] *Исто.*
[931] *Исто*, 154.
[932] Позива се на изјаву Цариградске патријаршије са заседања њеног Синода од 11/24. априла 1924. према којој: „Читаво Православље на Патријарха московског и све Русије гледа као на исповедника“. Такође наводи и грамату цариградског патријарха (*N 5856*) упућену митрополиту Антонију у којој патријарх изражава тугу поводом „дугих искушења кроз која пролази свјатјејши патријарх Тихон“. *Исто*, 154.
[933] Овде Троицки има у виду каноне који захтевају проверу моралног кредибилитета оних који износе оптужбе на рачун епископâ. Најпре наводи текст 6. канона Другог Васељенског Сабора, а затим се позива и на: 74. апостолски канон; 21. канон Четвртог Васељенског Сабора; 14. антиохијски канон; 28, 143. и 149. (19, 128. и 129) картагенски канон. *Исто*, 155.
[934] Позивајући се овде на 134 канон Картагенског Сабора Троицки каже: „Епископи не *протежу своју власт* на одређену територију, него *на народ*“. *Исто*, 156.

отаџбина на небу и који „овде немају постојана града (Јевр 13,14)“. Релативизујући територијални принцип Троицки истиче да се исти не темељи на догматском богословљу Цркве, због чега се од њега у извесним околностима, а када је то у интересу црквене икономије, може одступити за шта наводи и примере из историје Цркве.[935] Главни аргумент у прилог ставова које заступа тражи, притом, у 39. канону Трулског Сабора на основу којег изводи посебно интересантан закључак према којем су епископи прогнани заједно са својом паством „и у пределима других Цркава дужни да задрже своја јерархијска права и образују засебну аутокефалну Цркву“.[936]

39. Трулски канон је према Троицком „непоколебиви темељ постојања Руског Архијерејског синода за границом, независног од локалне Црквене власти,“ при чему су „нови Васељенски Сабор и Руска виша црквена управа“ једине инстанце које би евентуално могле да укину овај Синод. Он наводи да поменути Синод постоји у складу са вољом „како Руске, тако и Српске Цркве, на чијој се територији налази“[937], због чега је захтев Цариграда за његовим укидањем „антиканонски насртај и на права Српске аутокефалне цркве“. Као најрелевантнији аргумент у прилог Заграничног синода посматрано из угла црквене икономије Троицки и овога пута наводи пастирске разлоге за које Цариград, према његовом мишљењу нема довољно слуха,[938] покушавајући, у том смислу да укаже и на симптоматично хронолошко поклапање „антиканонског“ захтева Цариградске патријаршије са све израженијим притисцима бољшевика који „не бирају средства ради постизања својих циљева“. Било каква веза између бољшевикâ и Цариграда у оваквом контексту, сматра Троицки, била би компромитујућа по сам Цариград.

Троицки оцењује као „неосноване“ и захтеве Цариграда у погледу јурисдикције над руским црквеним структурама у Западној Европи, имајући у виду да су оне, у складу са одлукама руских црквених власти „како у самој Русији тако и за границом“, потчињене митрополиту Евлогију. Он наглашава да је историја постојања ових структура као и њихове јурисдикционе зависности од Руске Цркве старија не само од Заграничног синода него и од „канонске тридесетогодишње застарелости када обичај постаје извор права“[939]. Посебно истиче да у епохи „процвата Руске Цркве и величине Руске државе“ ниједна од осталих помесних Цркава није имала претензије на јурисдикцију над руским заграничним црквеним структурама, због чега страхује да су актуални захтеви Цариграда мотивисани намером да се искористи историјска слабост Руске Цркве ради постизања сопствених јурисдикционих интереса. У том смислу он негира било какву умесност позивања Цариградске патријаршије на 28. халкидонски канон, већ на основу самог текста овог канона који, како Троицки истиче, говори о

---

[935] Као аргумент Троицки користи праксу оснивања ставропигијалних манастира, метохâ, подворјâ... којима „не управља локална црквена власт, него она која их је основала у пределима друге Цркве“. Подсећа такође и на солидарност коју је Константинопољска патријаршија кроз историју пројављивала према епископима Александрије, Антиохије и Јерусалима након што су се ове древне патријашије нашле под влашћу иноверног освајача, што је, такође, било канонски регулисано. *Исто*, 156-159.

[936] *Исто*, 159-160.

[937] Поред *Одлуке (N 362)* патријарха Тихона позива се и на званичну одлуку Синода Српске Цркве од 18/31. августа 1921. *Исто*, 160.

[938] У овом контексту Троицки за руске емигранте каже: „Будући без отаџбине, расејани по читавом свету, запали у беду, угрожени од стране будне инославне пропаганде, руским емигрантима је посебно потребна организована подршка и утеха коју им може пружити родна руска јерархија. И гле чуда, првојерарх Православља уместо да укаже свесрдну подршку овој јерархији у њеном невероватно тешком задатку, покушава да отера пастире од свога стада, као да жели да од њега начини брз и лак плен за вукове...“ *Исто*, 160-161.

[939] Позива се на 7. канон Четвртог Васељенског Сабора и 25. канон Трулског Сабора. *Исто*, 161.

јурисдикцији Цариграда „само над дијаспором трију дијецеза – Понта, Азије и Тракије“. Јурисдикционе захтеве Цариграда, према Троицком, на посебан начин негира вековно мисионарско искуство Цркве, које сведочи да су током историје, у складу са својим могућностима, све аутокефалне Цркве и ван својих граница испуњавале свештену заповест ширења речи Божје.[940]

Последње питање које Троицки разматра у раду „*Дымное надмение мира* и Церковь“ јесте одлука Цариградске патријаршије да стави под забрану свештенодејства руске архиепископе који се налазе на њеној канонској територији. Покушавајући да исту сагледа кроз призму црквене аутокефалије, која према његовом мишљењу укључује и „потпуну судску независност једне аутокефалне Цркве у односу на другу“, Троицки закључује да је Цариград и овим чином нарушио правила која говоре о оваквој врсти независности[941]. Он посебно настоји да докаже да судска независност аутокефалних Цркава није укинута ни 9. каноном Четвртог Васељенског Сабора. Оповргавајући у том смислу интерпретације поменутог канона које су кроз историју нудили „источни и западни паписти“ Троицки закључује: „У Халкидонским правилима (9, 17. и 28.) не говори се о правима патријарха једне Цркве над епископима друге аутокефалне Цркве, што би било contradictio in adjecto, већ о правима Патријараха у погледу епископâ из њихових патријаршија, који су им потчињени“.[942] Овакав став поткрепљује позивањем на Јована Зонару као „најауторитетнијег и нелицемерног древног тумача канонâ“[943].

Троицки, такође, износи и примедбе у погледу самог процеса суђења руским архиепископима, наводећи, најпре, да Цариградка патријаршија није проверила морални кредибилитет оних коју су поднели тужбу против двојице руских архијереја. Такође замера што руским архиепископима није дато довољно времена да се адекватно припреме за своју одбрану, као и то што је пресуда донета без њиховог присуства[944]. Са посебним болом износи закључак да иза оптужби на рачун архиепископа Александра због вођења бракоразводних поступака руских избеглица стоји заправо намера Цариграда да заради преко „скупих бракоразводних такси“.[945]

Сам рад „*Дымное надмение мира* и Церковь“ његов аутор завршава надом да ће у „Константинопољској Мајци Цркви поново планути дух хришћанске љубави“, те да ће она „поништити своје неканонске одлуке и деловање како у односу према патријарху Тихону, тако и према Руском заграничном Синоду и руским архиепископима који живе у Константинопољу“. У супротном сматра да ће Руска Црква бити принуђена да прибегне суду „*већег сабора* – тј. или Помесног Сабора од представникâ неколико аутокефалних Цркава или чак Васељенског,“ очекујући, притом, да на оваквом Сабору „строга казна неће мимоићи нарушиоце црквених правила ма ко они били.“

Прелазак митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариграда биће за Троицког на посебан начин подстицајан у погледу промишљања улоге првог трона Православне

---

[940] *Исто*, 161-162.
[941] Позива се на 2. канон Другог и 8. канон Трећег Васељенског Сабора. *Исто*, 163.
[942] *Исто*, 164.
[943] *Исто*, 164. Интересантно је да је управо Троицки за потребе дореволуционе руске богословске енциклопедије написао одредницу о Јовану Зонари за кога је још тада рекао да се његови коментари канонâ одликују „ретком независношћу и поштењем“ . Видети: Сергей В. Троицкий, „Зонара,“ У *Православная богословская энциклопедия Том V* (Петроград, 1904), 758-761.
[944] „*Дымное надмение мира* и Церковь,“ 166-167.
[945] *Исто*, 167.

Цркве у јурисдикционим питањима руске емиграције. Овај чин руског западноевропског митрополита послужиће му као повод да своје незадовољство изрази напуштањем наставне делатности на Православном Светосергијевском богословском институту[946], али и да своје виђење новонастале ситуације изложи у раду *Размежевание или раскол*.[947] Циљ овога рада првенствено је видео у „доприносу обнови црквеног мира путем разјашњавања нарушених канонских норми," сматрајући, притом, да је за овако нешто потребно заузимање критичког става у односу на све подељене стране у Руској Цркви.[948]

Главну препреку на путу ка постизању жељеног мира у конкретном Евлогијевом случају Троицки је видео у робовању руских архијереја психологији својеврсног „црквеног империјализма"[949], која их, према његовом мишљењу, спречава да препознају „знаке временâ и прилагоде живот Цркве савременим условима", независно од односа државе према њој. Он сматра да је оваква психологија формирана у епохи „тесног савеза" Цркве и државе[950], те да је поменути савез од почетка одређивао историјски развој Руске Цркве, због чега је било потпуно очекивано што је распад државе, изазван политичким хаосом довео и до рушења црквеног јединства. У оваквим околностима актуална одлука руске црквене структуре у Паризу о потчињавању Цариграду је, каже Троицки: „само последња, али, авај, можда не и завршна карика у дугачком ланцу сличних чинова".[951]

И поред, рекло би се благонаклоног става који у датим околностима заузима према Евлогију[952], Троицки овом руском митрополиту, ипак, замера прелазак под јурисдикцију Цариграда, сматрајући да је интервенцијом Цариградске Цркве постојећи

[946] У својој аутобиографији Троицки наводи да је током 1928. и 1930. године „предавао црквено право на Руском Богословском Институту у Паризу", са којим прекида контакт након што је исти „самовољно прешао под јурисдикцију Константинопољске Патријаршије". Архив МДА, Фонд: *Троицкий Сергей Викторович*, Л. 23.

[947] Сергей В. Троицкий, *Размежевание или раскол* (Paris: Ymca Press, 1932). Интересантно је да се, за разлику од ставова изнетих у овом раду, Троицки у почетку уздржавао од било какве јавне процене Евлогијевог преласка под јурисдикцију Цариграда. Ово можемо закључити на основу његовог чланка „Должность экзарха в Православной Церкви" (*ЦВЗЕ* 10, 11 (1931) 12-13, 5-6) у којем се руски канониста ограничава искључиво на пружање сажетог прегледа употребе титуле егзарх у Православној Цркви у свим њеним значењима, не упуштајући се ни једног тренутка у коментар самог Евлогијевог поступка. Такође је интересантно приметити да поменути чланак објављује у званичном гласилу управо Евлогијеве епархије.

[948] У том смислу Троицки истиче да не намерава да се његов рад било коме допадне. Како би проилустровао свој став он наводи део дијалога који је водио са „једним од епископа Карловачке групе", чије име не помиње. Троицки каже да је на питање поменутог епископа: „Па чији сте Ви, ако не признајете ни нас, ни М. Сергија, ни М. Евлогија?", одговорио: „Ја свакога признајем, али ничије грешке не одобравам". Исти, *Размежевание или раскол*, 6.

[949] „Црквени империјализам је", каже Троицки, „узрок због којег Карловачка управа тежи да себи потчини све заграничне руске цркве и штавише саму Руску Цркву, немајући за тако нешто ни канонски основ нити средства. Овде је узрок због којег М. Сергије тежи да задржи власт над Руским Црквама за границом, немајући могућност да њима управља и принудно постајући оруђе бољшевичких планова у погледу емиграције. Овде је узрок због којег је М. Евлогије, не одлучивши се да претвори своју епархију у привремено самостални митрополитски округ са пуноћом јерархијске власти кренуо у сусрет закаснелој мегаломанији Константинипоља." *Исто*, 7.

[950] *Исто*, 6-7.

[951] *Исто*, 20.

[952] Троицки сматра да је у актуалној ситуацији погрешно отварати питање личне одговорности било ког јерарха, „а поготово митрополита Евлогија који је, ради очувања административног јединства (Руске Цркве – прим. аут.) годинама трпео клеветничке оптужбе за блискост совјетској власти, ризикујући не само личним угледом, него и губитком своје паствe." *Исто*, 20-21.

проблем само додатно закомпликован и да је добио једну ширу димензију[953]. Пут којим је Евлогије, према његовом мишљењу, требао да крене након свога разилажења, овога пута и са Москвом, био је, свакако не апелационо обраћање Цариградском патријарху, него формирање „привремено самосталног митрополитског округа“[954] и ишчекивање суда од „будућег сверуског патријарха.“[955] Свестан, међутим, чињенице да руска западноевропска епархија није изабрала овај пут, као и тога да се „део Руске заграничне Цркве“ налази на канонској територији других помесних Цркава, Троицки признаје да је питање уређења црквеног живота заграничних Руса, ипак, одавно превазишло искључиво руске црквене оквире, због чега бригу о датом уређењу „поред непосредно заинтересованих страна треба да преузму све Православне аутокефалне Цркве,“[956]

И премда је указао на својеврсни свеправославни карактер руског заграничног црквеног питања, Троицки, ипак, сматра да је Цариградска патријаршија, управо из разлога што иста, како он наводи, у целој ствари само тражи начине да постигне сопствене јурисдикционе циљеве, постајући на тај начин „judex in re sua“[957], најмање позвана да по датом питању преузме улогу арбитражног судије. У том смислу актуалну Евлогијеву одлуку оцењује само као „крупан корак на путу ка остваривању широког плана о потчињењу читаве православне дијаспоре Константинопољу,“[958] али и подсећа на отпор који је још деценију раније овај митрополит пружао пред захтевима Цариградске патријаршије, у складу са којима је руска западноевропска епархија била у обавези да пређе под јурисдикцију Фанара.[959]

За разлику од присталица митрополита Евлогија који су, позивајући се на 17. канон Халкидонског Сабора, тврдили да је право примања апелација у свеправославним категоријама искључива привилегија цариградског трона, Троицки сматра да је на основу истог канона Евлогије имао право да се обрати било коме од „неруских првојерараха“, али „не као вишој инстанци, него само као арбитражном судији“, инсистирајући посебно на ставу да је за овако нешто неопходно да се стране у спору усагласе око избора оваквог судије[960]. Он сматра да је за Евлогија у ситуацији у

[953] Поред бројних критика по овом питању Троицки, између осталог, на једном месту у раду каже: „Уплитање Константинопољске Цркве у руска црквена питања не само да није отклонило оне поремећаје од којих је овде страдао црквени живот него их је чак и увећало, будући да је потчињавање митрополита Евлогија Константинопољском патријарху нарушавање основних канона који заступају неприкосновеност својине једне аутокефалне Цркве од самовољног отимања од стране друге. Овакво нарушавање задире у интересе не само Руске Цркве, него и читавог Православља, будући да је преседан за наредна отимања и да прети Православљу да изгуби њему својствен дух хришћанске слободе.“ *Исто*, 128.

[954] Анализирајући конкретне одлуке московских црквених власти Троицки настоји да докаже да руска Западноевропска епархија „у суштини“ има сагласност Мајке Цркве да крене путем овакве самосталности без обзира на најновије акте митрополита Сергија и његовог Синода. Исто, 74-97.

[955] *Исто,* 123.

[956] *Исто*, 129.

[957] *Исто*, 103.

[958] *Исто*, 127.

[959] *Исто*, 103.

[960] *Исто*, 102-103. Овде је интересантно приметити да, говорећи о арбитражном суду из угла права на стицање аутокефалије, а сагледавајући дато питање кроз призму 9. канона Халкидонског Сабора, Троицки нешто раније у истом раду каже: „Епископи дела (помесне Цркве – прим. аут.) који се одваја у случају да не налазе непристрасан суд у својој Цркви, могу да се обрате са апелацијом суду главе неке друге цркве или (суду – прим. аут.) неколико таквих глава“. И мада за овако нешто наводи разне примере кроз историју Цркве све до најновијих случајева, већ на следећој страни, као да је заборавио шта је управо тврдио, Троицки каже да је за обраћање арбитражном суду у случају тежње ка аутокефалији потребан „споразум са Мајком Црквом“. *Исто*, 70-71.

којој се нашао било „најприродније“ да се обрати Српској патријаршији као „словенској“, што је раније већ било случај. Чињеницу, међутим, да је западноевропски митрополит помоћ потражио на другој страни објашњава тиме што српски јерарси нису увек излазили у сусрет његовим захтевима.[961]

Посебно је интересантан наведени став Троицког према којем управо Српска Црква треба да преузме водећу улогу у погледу решавања нагомиланих руских јурисдикционих проблема. Подсећајући на њену „не само крвну“ него и вишевековну „духовну“ блискост са Руском Црквом, он наглашава да је Српска Црква у обавези да „примени своју власт, како би отклонила савремене нереде Руске Цркве за границом“, и то првенствено на основу чињенице што се управо на њеној територији налази Карловачка руска црквена управа, која је годинама била центар Заграничне Цркве. Поменуту управу Троицки, штавише, посматра као „филијалу Српског Синода“, истичући да осим одлуке Сабора Српске Цркве из 1922. године, „нема ниједног акта Руске више црквене власти, који би могао да послужи као основ за постојање Руске више управе у Карловцима.“[962]

Врло је значајно приметити да у односу на ставове изнете у раду „*Дымное надмение мира* и Церковь,“ већ у раду *Размежевание или раскол*, дакле у условима јурисдикционих подела у руској емиграцији, Троицки са већом опрезношћу гледа на јурисдикционе компетенције заграничних руских црквених структура на канонским територијама других помесних Цркава, придавајући овога пута већи значај ауторитету локалне црквене власти. Он посебно истиче да „Руска централна црквена власт“ нема овлашћења да поменутим структурама додели аутономију у односу на црквену власт на чијој су се територији нашли руски емигранти, те да право додељивања овакве аутономије искључиво има „или Васељенски Сабор, слично ономе како је то у погледу Кипарске Цркве учинио Сабор Трулски (39. правило) или, пак, централна власт оних Цркава, на чијој се територији руске (заграничне – прим. аут.) црквене организације налазе“[963].

Будући свестан да је нереално очекивати арбитражни суд који би решио конфликт између Цариграда и Руске Цркве, те остављајући овај проблем на разматрање „предстојећем Просиноду,“[964] Троицки, са друге стране, критеријум којим се треба руководити у погледу јурисдикционог уређења руских заграничних црквених структура тражи у *Одлуци (N 362)* патријарха Тихона. Он подсећа да су се на поменути документ „високог ауторитета“ позивале све подељене стране у Руској Цркви, а главну несрећу види у томе што ниједна од њих није до краја спровела одлуке истог, које би се, како наводи, огледале „у организацији неколико привремено аутономних митрополитских округа, на челу којих би били и којима би управљали своји сабори епархијских епископа под председништвом окружних митрополита.“[965] У случају реализације овакве идеје као неопходан услов црквеног мира наводи одрицање

[961] *Исто*, 103.
[962] *Исто*, 130-131.
[963] *Исто*, 135-136.
[964] Недуго уочи објављивања рада *Размежевание или раскол* у светогорском манастиру Ватопед била је одржана тзв. „Припремна комисија Православних Цркава“ која је одредила каталог тема будућег православног „Просинода“, који је, пак, имао за циљ припрему за одржавање Васељенског Сабора. детаљније о овом сабрању у Ватопеду видети: Протојерej мр Гајо Гајић, „Ватопедско Свеправославно Сабрање 1930. и Велики Сабор 2016,“ У *Свеправославни сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 167-175.
[965] *Размежевание или раскол*, 134.

Карловачке управе од јурисдикционих претензија над осталим заграничним центрима.[966]

Само по себи „разграничење (размежевание)“ заграничних руских црквених центара у форми горепоменутих митрополитских округа, не би, према мишљењу Троицког било препрека да ови окрузи повремено сазивају Саборе у случају потребе решавања питања од „ванредног значаја“. Он, међутим, сматра да, ипак, није потребно стварати било какав загранични „стални орган Више Црквене Управе“. Посебно се нада да ће у интересу мира у Цркви очекивани „Просинод“ његове предлоге „сугерисати“ и осталим помесним Црквама.[967]

Поред рада *Размежевание или раскол* Троицки ће у истој години, нешто касније, на српском језику објавити још један веома значајан рад под називом *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*,[968] у којем ће настојати да детаљно размотри захтеве Цариградске патријаршије на искључиву јурисдикцију над православним расејањем. Овога пута повод за рад је, поред и тако познатих проблема у руској емиграцији, нашао и у актуалним јурисдикционим споровима између Цариграда и Српске Православне Цркве, који су се тицали права ове друге на јурисдикцију над својим епархијама ван Краљевине Југославије (у Америци, Чехословачкој, Мађарској...), а која је Цариград оспоравао.

Свој нови рад Троицки почиње једном, за генерално разумевање његових ставова веома битном тврдњом, према којој је област „која се тиче узајамних односа аутокефалних цркава једна од најмање разрађених области у православном црквеном праву“, те да иста има „аналогију са међународним правом“. У том смислу као питања која се на најнепосреднији начин тичу међуцрквених односа, а која су на посебан начин актуализована у новој политичкој слици света након Великог рата те завређују и посебну пажњу, наводи питање условâ стицања аутокефалије као и питање јурисдикције над православним расејањем.

Одлучивши да се, као што се и из самог наслова рада дâ закључити, подробно позабави управо питањем јурисдикције над дијаспором, Троицки најпре износи битну констатацију да су „Грци“ поменуто питање „у почетку решавали само у границама своје, грчке народности“[969], да би у последње време јасно и недвосмислено артикулисали став према којем целокупно православно расејање мора бити потчињено Цариградској патријаршији, у погледу чега су већ предузети многи конкретни кораци[970]. Грчку концепцију по питању дијаспоре Троицки је окарактерисао као „модификацију триглоситске теорије“ из времена Светих Кирила и Методија, имајући у виду да према датој концепцији „право мисије“ у пракси „имају само Грци, а не и све друге православне народности,“[971] а као њеног аутора навео је бившег цариградског

[966] У том смислу посебно наглашава да су оне јурисдикционе компетенције Карловачке управе које су „позајмљене“ од стране других Цркава валидне само у границама ових Цркава, *Исто*, 136.
[967] *Исто,* 136-137.
[968] Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* (Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, 1932). Да је рад *Размежевание или раскол* објављен раније дâ се закључити на основу чињенице што се на исти Троицки позива на више места у раду *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* (Видети: *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 11, 122).
[969] *Исто*, 3.
[970] *Исто*, 4-26.
[971] *Исто*, 47-48.

патријарха Мелетија Метаксакиса[972] – „тог енергичног борца за идеју панџелинизма и Венизелосовог сарадника.“[973]

Констатујући да патријарх Мелетије, који је у међувремену постао предстојатељ Александријске Цркве, на делу и даље свесрдно подржава идеју потчињења дијаспоре Цариграду,[974] Троицки одлучује да пружи анализу ставова које је овај патријарх својевремено изнео у писму[975] митрополиту Антонију Храповицком као првојерарху Заграничног синода у Карловцима. У том смислу он се првенствено фокусира на аргументацију патријарха Мелетија коју је исти настојао да заснује на канонима Васељенских Сабора и то на: 2. канону Другог, 8. канону Трећег и 28. канону Четвртог Васељенског Сабора.

У контексту 2. канона Другог Васељенског Сабора Троицки је констатовао да патријарх Мелетије своју аргументацију којом намерава да оспори право руским архијерејима на јурисдикцију над сопственом дијаспором заправо заснива на парцијалном цитирању овог канона. У том погледу руски канониста запажа да Мелетије, позивајући се на део поменутог канона који говори о забрани паренорије, те погрешно доводећи овај део у везу са питањем дијаспоре, игнорише сам завршетак текста канона који „баш говори о дијаспори“, а који, према преводу Троицког, гласи: „А оне цркве, које су међу варварским народима имаће се управљати по отачаском обичају који се досада чувао.“[976]Тумачећи овај обичај као „ред, који је постојао у цркви у апостолско доба, кад она још није била подељена на обласне цркве и кад је сваки од апостола имао јурисдикцију у целој цркви,“ Троицки посебно наглашава: „Све што је правило (2. канон Другог Васељенског Сабора – прим. аут.) говорило о јурисдикцији у самим дијецезама, не односи се на територију међу „варварским народима”, тј. на дијаспору.“[977] У том смислу он нарочито истиче „право и обавезу“ свих Помесних Цркава, а не само Цариграда, да у дијаспори као мисионарској територији, испуњавају Господњу заповест проповедања јеванђеља свим народима (Мт 28,19; Мк 16,15), све док и на овим просторима не буду стечени услови за организовање нових

[972] Овде је интересантно приметити да у радовима из 1923. године Троицки теорију о искључивом праву Цариграда на јурисдикцију над православном дијаспором не везује за патријарха Мелетија Метаксакиса, него каже да је ова теорија била одавно присутна међу грчким богословима, позивајући се притом на дело француског теолога Томасина из XVII века. Конкретно наводи следећу референцу: *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, part. I, lib. I, cap. X. P. 13. (Видети: „О юрисдикции Вселенскаго Патриарха вне границ автокефальных церквей,“ 140; „Юрисдикция Цариградскаго Патриарха в области диаспоры,“ 7.) У раду, пак, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* поменуту теорију, као што сми видели, везује за Метаксакиса, а тако ће чинити и у свим потоњим радовима у којима се буде дотицао овог питања.

[973] Сергије Троицки, Црквена *јурисдикција над православном дијаспором*, 4. Троицки је још 1923. године у чланку посвећеном раду и одлукама Свеправославног конгреса у Цариграду писао за патријарха Мелетија да је он „увек био више грчки политичар, него ли православни јерарх“ (Сергије Троицки, „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника,“ *Хришћански живот* 7-8 (1923): 363). Што су се касније више компликовали односи Русâ са Цариградом то су и карактеристике овог патријарха од стране Троицког постајале све оштрије.

[974] Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 11-14.

[975] У питању је Метаксакисово писмо Храповицком под бројем 1551 од 5. јула 1927. године. Текст овог писма доступан је Архиву Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве. Видети: АСасСПЦ, Фасцикла: *Руска загранична Црква – историја.*

[976] Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 28.

[977] *Исто*.

аутокефалних Цркава[978]. Троицки сматра да са поменутом Христовом заповешћу ниједан канон не може бити у колизији[979].

И у погледу 8. канона Трећег Васељенског Сабора Троицки патријарху Мелетију спочитава парцијално навођење текста овог канона, при чему истиче да дати канон, за разлику од остала два (2. Другог Васељенског Сабора и 28. Четвртог Васељенског Сабора), која су у полемици актуализована, чак ниједним својим делом не упућује на варварске народе. Пажљиво ишчитавајући текст датог канона, он закључује да је права намера истог, заправо, такође, забрана паренорије, и то на конкретном примеру Кипарске Цркве чију је независност требало одбранити од претензија Антиохије. Троицки, штавише, закључује да уколико би смисао овог канона био пренет у контекст дијаспоре, како то чини његов опонент, сâм патријарх Мелетије би наишао на „тешку осуду", јер дато правило „не допушта никаквих изузетака ни за какву цркву, у том броју и цариградску, о којој оно уопште не спомиње."[980] У том смислу подсећа да епархије Северноамеричка, Естонска и Финска (као оне на које Цариград изјављује јурисдикционе претензије), будући основане од стране Руске Цркве, „никада нису биле под влашћу Цариградске Патријаршије."[981]

Највећу пажњу руски канониста посвећује анализи 28. канона Четвртог Васељенског Сабора, имајући у виду да исти грчким теолозима служи као „главна основа за њихову теорију о дијаспори". Узимајући у обзир ставове које ће износити коју деценију касније, када ће овај канон називати „псевдоканоном"[982], важно је истаћи да у раду из 1932. године Троицки ниједног тренутка не доводи у питање „аутентичност и ауторитет"[983] поменутог халкидонског правила, иако одлучно одбацује тумачења према којима би оно искључиво Цариграду давало право на јурисдикцију над расејањем. У том погледу, поред анализе разних примера употребе именице ὁ βάρβαρος (као и неких других грчких речи истог корена) како у Новом

[978] *Исто*, 27-28.
[979] *Исто*, 27.
[980] Исто, 31.
[981] Исто, 31-32.
[982] Ревидирање става Троицког у погледу статуса 28. канона Халкидонског Сабора посебно је интересантно. У раду *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* он, као ирелевантну за Православну Цркву, одлучно одбацује аргументацију римокатоличких аутора против ауторитета поменутог канона, сматрајући да је ово питање довољно расветљено у православној канонској науци. Две деценије касније сâм Троицки ће довести у сумњу „ауторитет и аутентичност 28. Канона IV Васељенског сабора". Тако у чланку „Неудачная защита неправды" руски канониста пише следеће: „Говорећи о 28. канону Халкидонског сабора ми се користимо општеприхваћеном, али нетачном терминологијом. Халкидонски сабор је заправо издао само 27 канона и сви најстарији канонски зборници – грчки, латински, арапски и словенски знају само 27 канона овог сабора. Међутим, анонимни састављачи и преписивачи канонских зборника су касније почели да канонима Халкидонског сабора додају његове важније „одлуке" („psyfoï"), које су укључене у саборска акта и тичу се Константинопољског и других епископа... Тако да, строго говорећи, не постоји никакав 28. канон (Халкидонског Сабора – прим. аут.), него постоји само одлука (Халкидонског – прим. аут.) Сабора о правима Константинопољског епископа. Наводно ова формална разлика не игра улогу, међутим није тако..." (Сергей В. Троицкий, *Неудачная защита неправды*, ВРЗПЭ 20 (1954): 138-139). Скептицизам по питању статуса 28. халкидонског канона Троицки ће изразити и у неким каснијим радовима, позивајући се понекад управо на аргументе оних римокатоличких аутора са којима се својевремено принципијелно није слагао. Види: „Из истории спора Старого Рима с Новым," *Исто* 29 (1959): 11-17; „Халкидонский собор и восточный папизм," *Исто* 29 (1959): 266-268; *Спор Старог Рима с Новим на странама Словенске крмчије*, (Београд: Српска академија наука, 1960), 13; „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора," *ЖМП* 2 (1961): 63; „Кто включил папистическую схолию в Православную Кормчую?," Богословские труды 2 (1961): 17.
[983] Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 34.

Завету тако и у канонском предању Цркве, он се посебно фокусира на ону реченицу халкидонског канона која се у спору са његовим опонентима показала као нарелевантнија и, свакако, незаобилазна, а која, према преводу Троицког, гласи: „Према томе само митрополити понтијске, азијске и тракијске области, а тако исто и епископи код варварских (народа?) у реченим дијецезама биће постављени од реченог најсветијега престола најсветије цариградске цркве.“ У наведеном делу канона Троицки истиче релевантност синтагме „речене дијецезе“ као кључа за разумевање јурисдикционих овлашћења која Цариград добија овим халкидонским каноном. Инсистирајући на томе да се дата синтагма односи на Понт, Азију и Тракију он изводи закључак према којем се јурисдикција коју је Цариград добио овим каноном ограничава искључиво на варваре „у границама“ ове три дијецезе. Троицки, штавише, каже да те две речи „речене дијецезе“ „до темеља руше ту вавилонску кулу, коју граде на халкидонском правилу Грци.“[984]

Врло је занимљиво инсистирање Троицког на тези да су „нова права“ која је Цариград по питању дијаспоре добио 28. халкидонским канононом била нова „само за цариградску цркву, а не за друге аутокефалне цркве, које су већ давно та права имале.“[985] Он наглашава да „велика власт“ коју је цариградски епископ испољавао у пракси, пре Халкидона „није имала канонске основе“,[986] те да исти, изузев престоног града, „није имао своју област, јер је и сâм Цариград улазио у Тракијску дијецезу, услед чега је митрополит те дијецезе хиротонисао и цариградског епископа.“[987] Троицки каже: „Халкидонски сабор успоставио је и de jure равнотежу између повластица части и повластица власти епископа престонице. Правила 9. и 17. дају цариградском епископу иста судска права, као и дијецезалним митрополитима, а правило 28. даје му и независну територију, потчињавајући му митрополите понтијске, азијске и тракијске дијецезе.“[988] Управо овим Сабором епископ Цариграда, према мишљењу Троицког, добија и „права у погледу мисије“, будући да су на овог епископа прешла „сва аутокефална права“ трију дијецеза које су му потчињене[989].

У прилог ставу да 28. каноном Халкидонског Сабора Цариград не добија никаква посебна права по питању дијаспоре у односу на остале аутокефалне Цркве, Троицки се позива на тумачења овог канона од стране истакнутих канонских коментатора,[990] као и на богато мисионарско искуство Цркве[991] као доказ да никада ниједна помесна Црква, па ни Цариградска није имала монопол у погледу црквене мисије. Већ сама потреба мисије Цркве у условима тешког актуалног стања Цариградске патријаршије када су њени мисијски капацитети драстично умањени[992], за

[984] *Исто*, 35.
[985] *Исто*, 39.
[986] *Исто*, 37.
[987] *Исто*, 38.
[988] *Исто.*
[989] *Исто.*
[990] Позива се на тумачења: Валсамона, Зонаре, Аристина, Властареве синтагме, *Пидалиона* као и „нових ауторитетних тумача“ – епископâ Јована смоленског и Никодима Милаша. *Исто*, 39-42.
[991] Руски канониста овде има у виду мисионарске подухвате Руске Цркве и организацију црквеног живота од стране исте и ван њених историјских јурисдикционих оквира („у Америци, Кини, Јапану, Урмији“), наглашавајући да Руска Црква по том питању, све до најновијег времена, није имала било какве неспоразуме са Цариградом. *Исто*, 47.
[992] Посматрајући Цариградску патријаршију кроз призму политичких реалија Ататуркове Турске Троицки наглашава да је она само „слаба сенка своје старе величине“ чија се „властита територија стално смањује“, подсећајући, притом, да је и само постојање ове патријаршије у једном тренутку било крајње угрожено, те да је иста, на Лозанској конференцији спасена само захваљујући посредовању хришћанских држава („првенствено Енглеске“). Он истиче да је патријаршија под строгом контролом

Троицког је довољан доказ да решавање проблема православне дијаспоре, све док се на тим просторима у догледно време не појаве нове аутокефалне Цркве, захтева укљученост свих помесних Цркава. У том смислу он, између осталог, подсећа да су Грци још 1908. године самостално решили питање своје дијаспоре[993] („не мешајући Словене"), на основу чега изводи закључак да је, користећи се аналогним правом, питање словенске дијаспоре позван да реши „помесни сабор словенских и румунских цркава, под председништвом Српског патријарха (услед политичког положаја у Русији), а не међуправославне комисије и просиноди са својом вештачки створеном грчком хегемонијом."[994]

Износећи тешке оптужбе на рачун политичких утицаја грчког фактора у Цркви[995], Троицки од горепоменутог сабора очекује решење текућих проблема из живота словенских Цркава као и њихову припрему за Васељенски Сабор где би се исте појавиле „не као оптужени кривци пред грчким форумом, него као сложне сестре за заједничку борбу не у корист својих месних интереса, него у корист Христове истине и општег блага Православља."[996]

Питање јурисдикције над српским епархијама у иностранству,[997] као последње којим се бави у раду *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, Троицки решава у корист Српске Православне Цркве, дакле, такође, у духу отпора према Цариграду.

Од рада *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* за нашу тему није ништа мање значајан ни додатак поменутом раду, који представља критички осврт Троицког на чланак професора Панајотиса Трембеласа, објављен у часопису Ἐκκλησία,

---

Турске државе која се и на међуправославном плану уплиће у њену делатност (због чега и није дошло до реализације одржавања Васељенског Сабора у Цариграду), док је сам патријарх изгубио права и титулу етнарха из османског периода, при чему му турске власти, штавише, негирају и титулу патријарха Такође истиче да је након Малоазијске катастрофе паства ове патријаршије у самој Турској драстично смањена („тек нека стотина хиљада Грка"). Иронично, притом, делује његова констатација да се уместо престоног Константиновог града који се помиње у канонима као нова реалност појавила„турска варош" - Истамбул. *Исто*, 49-51.

[993] Овде Троицки има у виду договор из 1908. године којим је јурисдикцију над грчком дијаспором у Европи (изузев Венеције) и Америци Цариградска патријаршија уступила Јеладском Синоду. Интересантно је да ће сâм Троицки свега годину дана након што је овај договор постигнут (притом у време када није могао ни да слути каква ће тек јурисдикциона агонија, након само нешто дуже од деценије, чекати Руску Цркву у емиграцији), промишљати о последицама поменутог договора по јединство Православне Цркве у расејању. Он је тада констатовао да су питање своје дијаспоре Грчке Цркве решиле „у духу грчког национализма", уз опаску да су ове Цркве које су раније осудиле Бугаре и саме „ступиле на тле етнофилетизма". Сâм Троицки, притом, износи став да „уколико православни разних народности треба да буду уједињени под једном јерархијском влашћу, онда је природно да таква власт треба да припада оној народности којој припада већина православне дијаспоре", истичући да такву већину, барем у Америци, чини Руска народност „у прилог које говори и право старине". На крају Троицки закључује: „У сваком случају не треба сматрати да је питање црквене јурисдикције над православнима у расејању решено прошлогодишњим контактима Константинопољске и Јеладске Цркве. О њему треба да разматрају све аутокефалне православне Цркве". Види: Сергей В. Троицкий, „Церковная жизнь на Востоке. Представители англиканской церкви у вселенскаго патриарха и вопрос о церковной юрисдикции над православными разсеяния. 17-я скупщина монашествующаго духовенства Сербии," *ЦВ* 43 (1909): 2042-2043.

[994] Сергије Троицки, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 53.

[995] Деловање грчких Цркава Троицки објашњава интересима грчких политичара за које каже да „и у црквену област уносе девизе светске политике: divide et impera... и радо се мешају у словенске црквене распре не са циљем њиховог измирења, него са циљем повећавања својих материјалних користи". *Исто.*

[996] *Исто*, 54.

[997] У питању су: Америчка, Будимска, Задарска, Чешка, Мукачевско-прјашевска епархија као и Скадарски викаријат. *Исто*, 54-96.

а чији наслов Троицки преводи као: „Покренуто питање о руским православним парохијама у Европи“. Писмену реакцију руског професора овог пута је испровоцирало настојање његовог грчког колеге да у наведеном раду пружи апологију Евлогијевог преласка под јурисдикцију Цариградске патријаршије, и то у духу инсистирања на правима Цариграда као коначне апелационе инстанце у Православној Цркви. Сâм Трембелас је овакав став добрим делом излагао са позиција критике одговора који је митрополит Сергије Страгородски упутио у своме писму цариградском патријарху Фотију II од 15. октобра 1931. године. Тако док је митрополит Сергије у поменутом писму, на основу Зонариног тумачења 17. халкидонског канона, негирао било каква судска права Цариградског трона над првојерарсима осталих цркава, Трембелас је оваква права настојао да докаже позивајући се на каноне Сардичког Сабора (4. и 5.), тврдећи да је на основу истих канона Римска Црква добила право примања апелација на свеправославном нивоу, те да је након Великог раскола ово право постало привилегија Цариграда.

Ступајући у полемику са ставовима грчког колеге Троицки износи заједљиву опаску према којој су грчки теолози „спремни да признају правилност папских претензија, да би доказали правилност својих.“[998] У контексту наведене констатације, он, за разлику од Трембеласа, апелациони карактер сардичких канона ограничава искључиво на епископе потчињене папи,[999] тврдећи да је у погледу осталих епископа папа имао само право да на основу 17. халкидонског канона буде „изборни судија“, те да су на основу поменутог канона једнака права имали и сви остали предстојатељи аутокефалних цркава[1000].

Трембеласово позивање на „вековну праксу Православне Цркве“ као највернијег тумача „духа и слова“[1001] спорног 17. халкидонског канона, а у циљу афирмације апелационих прерогатива Цариграда у свеправославним категоријама, за Троицког такође не представља валидан аргумент. Руски канониста, штавише, пита: „Зар се може доказивати постојање неке канонске норме преко појединачне историјске чињенице?“[1002], те додаје, да је у том смислу сасвим легитимно поставити питање: „Шта је дотична (историјска – прим. аут.) чињеница – примена норме или њено нарушавање?“ Овакво аргументовање Троицког постаје утолико интересантније уколико се узме у обзир да ће се сâм руски професор, након свега неколико страна, сада већ у контексту 28. халкидонског канона, позвати управо на историју као сведока „да су све православне цркве, које су никле из цркве Цариградске, проширивале своје границе без дозволе Цариграда.“[1003] Овим тражењем савезника у историјском искуству Цркве Троицки је намеравао да оспори Трембеласову тврдњу према којој ћерке Цркве

---

[998] *Исто*, 100.

[999] Тако наводи да су још почетком V века, у време чувеног спора између папе и епископâ Картагине, ови последњи јасно дали до знања да су канони Сардичког Сабора обавезујући само за оне епископе који су узели учешћа на поменутом Сабору. У том смислу позива се и на 28. канон Картагенског Сабора као и на посланицу овог Сабора папи Целестину, који „забрањују апелацију према папи,“ а, притом, су „укључени у канонски кодекс православне Цркве.“ Позива се, такође, и на тумачења древних канонских коментатора, Пидалиона, Милаша итд. *Исто*, 100-102.

[1000] *Исто,* 102.

[1001] Троицки анализира седам примера из историје Цркве када је цариградски патријарх судио другим првојерарсима, а које је као аргумент користио његов грчки опонент. Тако у погледу примерâ из древне историје Цркве примећује да, наступајући у својству „изборног судије,“ цариградски патријарх није самостално доносио одлуке, док случајеве из времена туркократије објашњава историјским контекстом живота источних патријаршија под иноверном влашћу, када су цариградски патријарси од ове власти добили световне прерогативе, али веома често били и њене жртве. *Исто*, 102-104.

[1002] *Исто*, 102.

[1003] *Исто*, 106-107.

Цариграда имају територијално јасно дефинисану јурисдикцију, ван граница које не смеју да прелазе.

Посебно је интересантан начин на који Трембелас и Троицки перципирају новоискрсло питање постојања два цариградска егзархата („новог м. Евлогија и старог м. Тиатирског“)[1004] на истој канонској територији, које се природно наметнуло након потчињења митрополита Евлогија Цариградском патријарху. Грчки професор је у погледу поменутог питања констатовао „привремени карактер“[1005] датог уређења, и истицао да је, захваљујући чињеници што су оба егзархата потчињена Цариграду као „једном црквеном центруму“[1006], и сама „канонска аномалија“ услед постојања паралелних јурисдикција мања него што је то случај код критичарâ Цариградске патријаршије. Једину „неправилност“ у погледу два цариградска егзархата у Западној Европи Трембелас је видео у заснивању њихове јурисдикције „на етничком начелу“.[1007] Троицки са друге стране примећује да његов грчки колега „као главни аргумент у корист потчињења м. Евлогија Цариграду“ користи „неканонски положај“ Заграничног синода те у том смислу категорично изјављује:“Али ма да би писац (Трембелас – прим. аут.) био потпуно у праву у својој оцени Карловачког Синода, закључак у корист потчињења м. Евлогија п. Цариградском, који он одавде чини, није правилан, јер никад једна неканонска радња не може да правда другу.“[1008]

Док је Трембелас, као што смо видели, канонски легитимитет црквених прилика у Западној Европи тражио у потчињености оба цариградска егзарха истом јурисдикционом центру, Троицки се у погледу легитимитета Заграничног синода ослањао првенствено на чињеницу да се исти налази на канонској територији Српске Цркве, тврдећи да је поменути Синод подређен централној власти ове Цркве која је одредила и границе његових јурисдикционих компетенција[1009]. Разлику између Евлогијевог случаја и случаја Синода у Карловцима сам Троицки, притом, види у „постојању аутономне руске епархије са епархијском управом у Западној Европи“ са једне стране и „постојању аутономне руске цркве са саборном управом у Југославији“ са друге стране. Констатујући поменуту разлику Троицки износи врло интересантан закључак: „Нема сумње да постојање аутономне руске цркве много више одговара канонским начелима, но постојање аутономне епархије. Појам црквене аутономије укључује у себе већи обим права, но појам епархијске управе и носиоцем аутономних права може бити скуп епископа (Сабор или Синод), а не обична епархијска управа. Због тога, православно црквено право зна за аутономне цркве и црквене округе, али не зна за аутономне епархије.“[1010]

Позивајући се у контексту горенаведене изјаве на „многобројне“ примере постојања аутономних цркава кроз историју[1011], руски канониста је, ипак, свестан да су

[1004] *Исто*, 110.
[1005] Трембелас је наглашавао да је овакво уређење од стране Цариграда било мотивисано „љубављу и милосрђем према тешком положају руских избеглица“, као и намером да Руси у Француској буду поштеђени судских спорова око управе непокретном имовином. *Исто*, 111.
[1006] *Исто*, 112.
[1007] *Исто*.
[1008] *Исто.*
[1009] *Исто*, 117.
[1010] *Исто*, 118.
[1011] Троицки првенствено има у виду стару праксу, која се задржала само у Румунској Цркви, према којој су „сви митрополитски окрузи у црквено-правном погледу били аутономне цркве.“ Такође подсећа на статус тзв. српских покрајинских цркава као и статус Грузијске Цркве из времена када је била потчињена Руској јурисдикцији. На крају наводи и најновије примере аутономних Цркава (Украјинске, Пољске, Финске...). *Исто*.

поменуте Цркве „имале своју посебну територију, док руска црква у Српској Патријаршији такве територије нема.“ У том смислу он наглашава да је карловачка структура „у истом положају, у којем се, са грчке тачке гледишта, налази епархија м. Евлогија, тако да разлози које наводи грчки часопис у корист таквог одступања од канонске норме у питању м. Евлогија, могу бити примењени и у погледу карловачког Синода.“[1012] Овај закључак Троицког је, такође, интересантан уколико се узме у обзир да се коси са ониме што је сâм руски канониста изјавио свега неколико страница раније када је рекао да „једна неканонска радња не може да правда другу.“

На крају додатка раду *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* Троицки настоји да оповргне Трембеласову тврдњу према којој је Евлогијев прелазак под јурисдикцију Цариграда био оправдан са аспекта црквене икономије. У том погледу он наводи да је руска епархија у Западној Европи тражила покровитељство цариградског трона, а добила потчињење, те да „не треба мешати два различита питања: интервенцију Васељенског патријарха у заштиту м. Евлогија и потчињење Цариградској цркви целе руске епархије“[1013]. Једини оправдан начин на који је цариградски патријарх у интересу заштите митрополита Евлогија могао, према мишљењу Троицког, да интервенише, био би: „проглашење акта о лишењу епархије м. Евлогија као незаконитог, и позив свим осталим црквама да се и оне томе решењу придруже, или предлагање себе (цариградског патријарха – прим. аут.) као изборног судије у спору међу митрополитима (Сергијем и Евлогијем – прим. аут.).“ Поступивши другачије Патријарх Фотије II је, сматра Троицки, „поставио м. Евлогија у лажан положај,“ али и дао повода за мисао да је његово уплитање мотивисано властољубивим побудама[1014]. Руски канониста додаје и да „не треба мешати питање целисходности са питањем канонске правилности“, јер све и да је „интервенција Цариграда била изазвана само мотивима црквеног блага, из овога још не следује, да је за тај циљ цариградски патријарх могао употребити антиканонско средство – потчињење туђе епархије, јер православна црква не признаје језуитског начела да циљ правда средства“.

Трембеласа, према мишљењу Троицког, најбоље демантује стање у међуцрквеним односима након интервенције цариградског патријарха које је овим чином, сматра Троицки, само додатно погоршано. Он наводи да су плодови уплитања патријарха Фотија II не само нове поделе међу Русима у Западној Европи, него у још већој мери сукоб између цариградског патријарха и митрополита Сергија као „привременог поглавара најмногобројније православне Цркве“, и то сукоб који је уздрмао читав православни свет („грчке јерархе са једне, а словенске јерархе са друге стране“) и довео до одлагања Просинода на Светој Гори.[1015] У контексту свега наведеног као „једини исправан излаз“ из компликоване ситуације Троицки предлаже „реорганизацију руске епархије у Западној Европи у митрополитски, привремено аутономни округ, са чиме је везано и укидање потчињења Цариградској Патријаршији.“[1016]

Након рада *Црквена јурисдикција над православном дијаспором* Троицки ће у осталим радовима написаним у периоду између два светска рата, у којима се бавио, или узгред дотицао, проблема ауторитета Цариграда у јурисдикционим питањима

[1012] *Исто*, 119.
[1013] *Исто*, 120.
[1014] *Исто*, 120-121.
[1015] *Исто*, 121-122.
[1016] Троицки упућује у том смислу на свој рад *Размежевание или раскол* као и на Грабеову критику овог рада: *Единение или раздробление* (Белград, 1932).

руске емиграције, углавном поновити раније већ изнете ставове. Међу радовима из овог међуратног периода посебно се издваја чланак „Папистичке тежње код Грка“[1017] у којем, полемишући са ставовима професора атинског универзитета, Папамихаила, намерава да пружи своје виђење реакција које су у грчким црквеним круговима уследиле убрзо након помирења руских заграничних архијереја 1935. године. Негативне реакције грчких теолога поводом овог важног догађаја из живота заграничних Руса Троицки квалификује као „бојазан за остварење њихових (грчких – прим. аут.) папистичких планова,“[1018] јер само измирење заграничних епископа, према његовој одвећ оптимистичној нади (као што ће врло брзо показати и сâм потоњи развој догађаја) „прети опасношћу да ће се руско становништво у Западној Европи ослободити грчке јурисдикције.“[1019]

У својим критикама по питању реакција на помирење у руској заграничној јерархији Троицки неће изоставити ни првојерарха и епископе Цркве у Совјетској Русији, посветивши и њима један засебан рад[1020]. Званичан негативни став митрополита Сергија и њему потчињених архијереја по питању поменутог догађаја из 1935. године, као и њиховог генералног односа према руским заграничним архијерејима, објаснiће притисцима совјетске власти која, користећи се „канонском зависношћу заграничног дела Руске Цркве од централне црквене власти у Москви оличеној у Митрополиту Сергију,“ настоји да „уђутка“, или барем „лиши високог ауторитета“ Руску заграничну Цркву[1021]. Сâм рад Троицки почиње констатацијом да „црквено помирење и сједињење руске емиграције ремети бољшевичке планове,“ већ на основу чињенице што за разлику од Цркве у Русији они немају механизме да контролишу или, пак, подвргну разним врстама репресије Руску заграничну Цркву. У том смислу он наглашава да је Загранична Црква „савест руског народа“, те да све док иста не призна совјетску власт „ова власт ће бити лишена моралног основа и остаће, говорећи речима Блаженог Августина „magnum latrocinium (велико разбојништво – прим. аут.)“ без обзира на њено изнуђено признање од стране М. Сергија и на користољубљем мотивисано признање од стране многобројних држава“.

1.2.2 Ставови Троицког у „промосковској фази“

Нова геополитичка слика света након Другог светског рата је на релацији Цариград Москва допринела не само актуализацији старих питања, мада у сасвим другачијим условима, него и отварању неких, условно речено, нових тема међуправославног карактера, па, чак, и значајним променама у животу најпознатијег руског канонисте. У овим послератним годинама Троицки не само што отворено

[1017] Сергије Троицки, „Папистичке тежње код Грка,“ *Гласник Српске Патријаршије* 5-6 (1936): 91-95 (коришћено издање: *Сергије Викторович Тројицки: Изабране студије из црквеног права*, приредио протојереј-ставрофор др Радомир Поповић (Београд, 2008), 201-232. Из међуратног периода значајани су, такође, и следећи радови: „Суштина и фактори автокефалије,“ *Архив за правне и друштвене науке* 3 (1933): 186-200; „Државна власт и црквена автокефалија,“ *Исто* 6 (1933): 472-486; „К вопросу о правах Константинопольского патриарха,“ *ГЛПЕ* 4-5 (1934): 35-39; „Цариградска Црква као фактор аутокефалије,“ *Архив за правне и друштвене науке* 1 (1937): 20-47.

[1018] Сергије Троицки, „Папистичке тежње код Грка,“ 188.

[1019] *Исто*, 195.

[1020] Сергей В. Троицкий, Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры, *ЦЖ* 10-11 (1936): 168-177.

[1021] *Исто*, 168.

подржава Московску патријаршију,[1022] него и упркос ранијој уздржаности у погледу исте, он сада постаје најзначајнији експерт Москве за канонска питања.[1023] Ново задужење руског канонисте подразумевало је не само коначни раскид са „карловчанима“[1024], него и апологетски ангажман по питању повратка појединих црквених структура под јурисдикцију Московске патријаршије, а поготово ангажман на плану оправдања легитимитета Свеправославног саветовања у Москви[1025] које ће бити одржано 1948. године. Тако већ први послератни рад Троицког под називом: „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на *диаспору*,“[1026] изазвао је узнемиреност у грчким Црквама[1027], и у извесном смислу послужио као увертира за неке нове радове у којима ће Троицки полемисати са представницима ових Цркава[1028]. У овим радовима Троицки ће имати прилику не само

[1022] У том смислу руски канониста пројављује извесне симпатије за Москву већ у чланку под називом „О Сабору Руске Православне Цркве“ (*Гласник: службени лист Српске Православне Цркве* 10-12 (1944): 94-95), написаном након упокојења патријарха Сергија, а у дане када је ишчекиван предстојећи Сабор Руске Цркве на којем је требао да буде изабран њен нови предстојатељ. У наведеном чланку Троицки, између осталог, констатује да је „мудро и високо патриотско држање за време рата“ почившег „великог поглавара Руске Цркве Митрополита и затим Патријарха Сергија и других руских јерараха очигледно доказало истинитост речи (Сергијеве – прим. аут.) посланице из 1927. године, да Руска Црква никад није била са непријатељима руске државе, него је увек била са руским народом и његовом владом,“ на основу чега су совјети дошли до закључка да „није потребна борба с Црквом и дали су Цркви могућност мирног и слободног живота.“ Један од првих плодова политике нових односа државе према Цркви Троицки види у Сергијевом избору за патријарха Руске Цркве, чиме је ова Црква после упокојења патријарха Тихона по први пут добила свог поглавара након „више од осамнаест година.“ *Исто,* 94.

[1023] У својој аутобиографији Троицки наводи да је током 1947. („од 20. маја“) и 1948. године био професор црквеног права на Московској духовној академији, као и да је у ово време био члан Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, да би 1949. године „из политичких разлога био лишен могућности да тамо настави своју службу.“ Архив МДА, Фонд: *Троицкий Сергей Викторович*, Л. 23.

[1024] Ово посебно постаје очигледно већ на основу ставова које је 1948. године изнео у раду „Идеология Карловацкого раскола“ (*ЖМП* 2 (1948):43-50). Нешто више од деценију касније изаћиће и књига *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей“* (Paris: Editions de L' Exarchat Patriarcal Russe, 1960), која ће представљати и најчувенију критику „Карловачког раскола“ од стране Троицког.

[1025] Током свог сусрета са Карповим до којег је дошло 14. јануара 1947. године руски патријарх Алексије I предложио је да се у циљу што боље припреме „саветовања поглавараâ свих аутокефалних православних цркава света, или њихових представника“, из Београда позове професор Троицки као „експерт за богословска питања (специалист-богослов)“ (ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 5) Предлог патријарха Алексија Карпову постаје посебно интересантан уколико се узме у обзир чињеница да је четири месеца раније српски колега Троицког, Радован Казимировић, у своме реферату патријарху Алексију у којем је пропагирао идеју првенства Руске Цркве, између осталог, написао следеће: „Када сам ја изрекао мисао о сталном Синоду представникâ свих православних аутокефалних цркава у Москви, са мном су се сложили сви богословски писци и канонисти, осим С. В. Троицког... Он је негодовао сматрајући да такав орган Православне Цркве не треба да постоји у Москви, „већ на неком другом месту или некој малој Цркви“. Он је писао да је у Москви због „бољшевичке опасности“ незгодно постојање таквог Синода и да би се, осим тога, „овоме успротивила Грчка Црква, која се непрекидно боји руске хегемоније““. (ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 1, Д. 67, Л. 43). Даниела Калканџиева наводи да совјети, у своме настојању да „емигранте држе даље од научника под својом контролом“ у почетку нису подржали идеју патријарха Алексија да се у Москву позове Троицки, те да је истом омогућен долазак тек након што је Кремљ одустао од идеје сазива Васељенског Сабора, Daniela Kalkandjieva, *Исто*, 316, 349.

[1026] Сергей В. Троицкий, „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на *диаспору*,“ *ЖМП* 11 (1947): 34-45.

[1027] С. В. Болотов каже да су након публиковања рада „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на *диаспору*“ биле додатно „појачане сумње“ Цариграда и Јеладске Цркве према којима је тадашњи руски патријарх Алексије I претендовао на прерогативе Васељенског патријарха. С. В. Болотов, *Исто*, 228.

[1028] Са изузетком рада „О церковной автокефалии“ (*ЖМП* 7 (1948): 33-54) следећи радови Троицког из првих послератних година су плод директне полемике са грчким богословима: „Где и в чем главная

да понови, него и да у неким сегментима допуни раније изношену аргументацију, као и да покуша да одговори на једно ново питање које се у датом тренутку налазило на дневном реду међуправославних односа, а чија формулација гласи: „Ко у Православној Цркви има право да сазива Саборе свеправославног карактера?“

Већ рад „Где и в чем главная опасность?“[1029] представљаће одговор Троицког на оштро реаговање закинтоског митрополита Хризостома поводом саме идеје и начина на који је Руска Црква припремала Свеправославно саветовање у Москви. Рад руског канонисте представљаће уједно и његову прву апологију права било које помесне Цркве, па и Руске, да сазове сабрање оваквог карактера. [1030] У том смислу он принципијелни став митрополита Хризостома, артикулисан у једном оштром етнофилетистичком[1031] маниру, а према којем само цариградски патријарх има право да позива представнике других цркава на сабрања свеправославног карактера, оцењује као још једну у низу неопапистичких теорија грчких богослова.

Страхове грчког јерарха у погледу наводне „тежње словенских православних Цркава под покровитељством Руске Патријаршије“ да на планираном Саветовању на место васељенског патријарха поставе руског патријарха Алексија,[1032] Троицки посматра као неосноване већ на основу саме чињенице да у програму поменутог Саветовања са којим су унапред упознате све аутокефалне цркве нема ни помена о оваквој идеји. Интересантно је, међутим, да и поред одбацивања и саме помисли о било каквим „мрачним и вероломним плановима Руске Цркве,“[1033] Троицки, ипак, наглашава да је канонски сатус Цариградске патријаршије у актуалним политичким условима веома упитан: „Али, ако се јединим узроком ширења права константинопољског епископа, према указивању канонâ,[1034] јавља претварање

опасность,“ (*ЖМП* 12 (1947): 31-42); „По поводу неудачной защиты ложной теории,“ (*ЖМП* 12 (1949): 29-54); „Будем вместе бороться с опасностью,“ (*ЖМП* 2 (1950): 36-51); „Как привести к концу возникший спор,“ (*ЖМП* 3 (1950): 45-57).

[1029] Сергей В. Троицкий, „Где и в чем главная опасность,“ 31-42.

[1030] Троицки каже: „Према канонима Православне Цркве (2. канон Другог Васељенског Сабора и др.) поглавар сваке аутокефалне Цркве има право да у случају нужде позове епископе других цркава не само ради саветовања, него и „ради рукополагања или неких других дела“ и Сестре Цркве су се обично радо одазивале на овакве позиве“. Као примере овоме наводи учешћа источних патријараха на Московском Сабору 1666-1667. године, затим Сабору Руске Цркве из 1917-1918, као и на Сабору 1945. године који је изабрао патријарха Алексија. Такође помиње да је „на иницијативу“ јерусалимског патријарха у Јерусалиму одржано саветовање александријског, антиохијског и јерусалимског патријарха, инсистирајући доследно на томе да се у прилог става који заступа може навести мноштво примера. *Исто*, 33.

[1031] Сâм Троицки у чланку „Где и в чем главная опасность,“ доноси део чланка митрополита Хризостома, у којем овај аутор, према преводу Троицког, говори о „непријатељима аутокефалних грчких Цркава“ у које поред „папизма и Западне католичке цркве“ убраја и „словенство и словенске православне Цркве под руководством Руске патријаршије.“ *Исто,* 31

[1032] Митрополит Хризостом је, између осталог, тврдио да су словенске Цркве раније „у време (руског – прим. аут.) царског режима“ већ предузимале сличне кораке, али их је у томе спречила солидарност грчких цркава на челу са њиховом „врховном влашћу – Цариградском Патријаршијом.“ *Исто.*

[1033] Троицки сматра да овакве оптужбе на рачун Русâ може да упути само неко ко је навикао да „о другима суди по себи.“ *Исто.*

[1034] Овде има у виду каноне на које се позивао митрополит Хризостом (3. канон Другог Васељенског Сабора, 28. канон Четвртог Васељенског Сабора, 36. канон Трулског Сабора) правдајући став према којем искључиво цариградски патријарх као први епископ у Православној Цркви поседује јурисдикционе компетенције и ван граница властите патријаршије. Док је поменутим канонима митрополит Хризостом приписивао „непролазну правоснажност“, Троицки, за разлику од свог грчког опонента, таквима признаје само оне каноне који се тичу „догматског и моралног учења Цркве, али нипошто не и оне који се тичу прилагођавања административног уређења Цркве променљивим политичким условима“. *Исто* 34.

Константинопоља у престоницу православне империје, онда је јасно да након што је овај град изгубио такав положај и након што је претворен у провинцијални град муслиманске државе губи се и канонски основ посебних права Константинопољског епископа, јер cessante causa cessat effectus.“[1035] Троицки, такође, сматра да након пада Цариграда основу „високог ранга Константинопољског патријарха не треба тражити у канонима него у општој сагласности православних аутокефалних цркава, првенствено словенских, којима припада огромна већина православног света“[1036]. Притом додаје да се ове цркве „руководе учењем Оснивача Цркве о првенству (Мт 18, 1-5; Мк 10, 42-45; Лк, 11, 4; 13, 30; 14, 8-11 и др.) и не сматрају обавезним промену старог поретка , док тако нешто не захтева добробит целокупне Цркве.“

На крају рада „Где и в чем главная опасность“ Троицки са циљем поткрепљења ставова које износи у овом раду доноси и одломке[1037] из *Пидалиона* као „најауторитативнијег извора“[1038] и уједно „званичног канонског кодекса Константинопољске и других грчких цркава.“ Поменути одломци, према мишљењу Троицког доказују битне тезе, које због њихове важности за разумевање ставова самог руског канонисте доносимо у целини онако како их он сâм сажето излаже:

1. *Константинопољски патријарх нема судску власт ван граница своје патријаршије у пределима других Православних Цркава (напомена уз 9. канон Четвртог Васељенског Сабора).*
2. *Административна јурисдикција овог патријарха се никада није простирала на читаву православну дијаспору, већ само на дијаспору малобројних варварских области, суседних са њему (Константинопољском патријарху – прим. аут.) потчињеним дијецезама (тумачење 28. канона Четвртог Васељенског Сабора).*
3. *И у границама своје јурисдикције у дијаспори он (Константинопољски патријарх – прим. аут.) могао је да рукополаже само епископе (тумачење 28. канона Четвртог Васељенског Сабора)*
4. *Узрок ширења правâ Константинопољског епископа било је не тобожње апостолско порекло ове Цркве, него једино уздизање Константинопоља као престонице Византијске империје.*
5. *Титула Константинопољског патријарха „Свесветост“ нема основ у канонима и поникла је искључиво путем обичаја (тумачење 28. канона Четвртог Васељенског Сабора)*
6. *Исто тако се и титула „Васељенски“ не заснива на канонима, него је поникла путем обичаја и притом не указује на било какву јурисдикцију Константинопољског патријарха ван граница његове патријаршије, него искључиво на привремену пространост ове патријаршије у епохи величанствености Византијске империје.*[1039]

[1035] *Исто.*

[1036] *Исто*, 34. У датом смислу додаје да се само на „сагласности помесних Цркава“ може у савременим околностима темељити и легитимитет употребе титула константинопољски и васељенски. Док је прва титула, према његовом мишљењу, упитна већ на основу саме чињенице да више не постоји Константинов царски град, дотле друга након што је са историјске сцене нестало Византијско царство као хришћанска икумена, поприма папистичке импликације.

[1037] Троицки из *Пидалиона* „у тачном преводу“ доноси следеће одломке: напомену уз 9. канон Четвртог Васељенског Сабора, тумачење 28. канона истог Сабора и напомену уз поменути канон. *Исто*, 36-42.

[1038] *Пидалион* је према мишљењу Троицког доказ да су се папистичке претензије међу Грцима појављивале и раније али и да су исте биле осуђене управо од стране саме Цариградске патријаршије, *Исто*, 36.

[1039] *Исто.*

Премда сâм није узео активније учешће у раду Московског саветовања[1040], Троицки и након одржавања истога наставља полемику са грчким теолозима, препознајући овога пута међу њима, са изузетком професора Фотијадиса[1041], намеру за дијалогом ослобођеним терета предрасудâ и уских јурисдикционих интереса[1042]. Посебно обрадован конструктивним духом чланка објављеног у званичном гласилу Александријске патријаршије, часопису *Πάνταινος*, од стране анонимног аутора,[1043] првенствено начином на који је овај покушао да дâ свој суд у погледу питања апелационог права Цариградског патријарха као и права сазивања Васељенских и Свеправославних Сабора, Троицки пише рад „Как привести к концу возникший спор?“[1044] у којем, између осталог, и сâм намерава да понуди конкретна решења у вези истих питања, а у нади да ће полемика коју одавно води са својим опонентима напокон добити епилог којим би биле задовољне све стране.

У основи задовољан чланком из александријског часописа, Троицки решава да у кратким цртама изложи његов садржај, као и да у извесној мери допуни, али и коригује ставове његовог аутора. Делећи по питању апелационог права Цариграда став александријског колеге према којем „нигде у светим канонима не срећемо ни директно ни индиректно исказано мишљење да је Васељенски патријарх у древној Цркви или у касније време имао право да се уплиће у ствари других патријаршија и аутокефалних Цркава,“[1045] Троицки, ипак, критикује начин на који овај у појединим сегментима перципира, и штавише, оправдава, историју „хегемоније“ Цариграда у животу Православне Цркве. У том смислу њему посебно смета тврдња да „читава Источна Црква своје запањујуће многовековно јединство и сâмо своје постојање дугује

[1040] Према документима Московског саветовања Троицки је на пленарном заседању, одржаном 9. јула, са још неколико лица био изабран за члана секретаријата (*Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый,*86-87). Међутим, епископ браничевски Венијамин у своме извештају Синоду Српске Цркве о учешћу српске делегације на Саветовању у Москви наводи како је он (епископ Венијамин) 22. јула „посетио у болници професора Сергија Тројицког, који се је првога дана седница, улазећи у храм тешко повредио.“ АСасСПЦ, Фасцикла*: I део Конгрес Православних Цркава у Москви 1948. г.*

[1041] Ставове Еманоила Фотијадиса, изложене, како Троицки наводи, у чланку „Ἐξ ἀφορμὶς ἕνος ἀρθροὺ,“ (*Ὀρθοδοξία* 23 (1948): 210-240) руски канониста подробно разматра у раду „По поводу неудачной защиты ложной теории.“ У новије време била је објављена једна процариградски оријентисана анализа полемике коју је Троицки водио са Фотијадисом. Видети: 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): 135-190.

[1042] Тако рад „Будем вместе бороться с опасностью“ Троицки почиње констатацијом да су се као реакција на његов рад „Где и в чем главная опасность“ у грчкој црквеној штампи појавили брошура члана Цариградског Синода, митрополита еноског Германа, као и чланак редакције александријског часописа *Πάνταινος*. Он истиче да је оба рада прочитао са „пријатним осећањем,“ јер се из њих види да „дух непријатељства према словенским Црквама... није заједнички за целокупну грчку јерархију, а чланак александријског часописа сведочи и о томе да је свест о канонској неутемељености многих поступака константинопољских патријараха својствена и древној Цркви Св. Јеванђелисте Марка.“ Сâм рад „Будем вместе бороться с опасностью“ Троицки посвећује анализи брошуре митрополита Германа (чији наслов преводи: „Вселенская Патриархия и ее компетенция созывать всеправославные соборы“), док се анализи чланка из александријског часописа (чији наслов преводи: „Существует ли апелляционное право Вселенского Патриарха? Один ли только Вселенский Патриарх имеет право созывать вселенские и всеправославные соборы?“) посвећује већ у наредном броју часописа *Журнал Московской Патриархии*.

[1043] Троицки допушта могућност да је у питању и сâм александријски патријарх.

[1044] Сергей В. Троицкий, „Как привести к концу возникший спор?,“ *ЖМП* 3 (1950): 45-57.

[1045] *Исто*, 46.

Васељенском престолу,“[1046] те наводи читав низ историјских примера[1047] који, према његовом мишљењу, служе као најбољи доказ против било каквог идеализовања Константинопољске Цркве. Са друге стране посебно је, притом, интересантно да тамо где александријски теолог критикује[1048] Цариградску патријаршију, Троицки наступа као њен апологета. Тако он одлучно ступа у „одбрану компетенција Константинопољске Цркве“ по питању права додељивања аутокефалије њеним ћеркама Црквама: „Законодавни чин проглашавања аутокефалије Цркава потчињених јурисдикцији Константинопољске Цркве несумњиво је спадао у компетенције ове Цркве, док је у компетенције свих осталих аутокефалних Цркава, а не само три источне патријаршије, како сматра *Πάνταινος*, спадао само чин констатације или признања аутокефалије ових Цркава“[1049].

По питању права сазивања Васељенских и Свеправославних Сабора Троицки се, уз извесна „ограђивања и примедбе“ слаже са одговорима које *Πάνταινος* нуди. Он наглашава легитимитет става исказаног у александријском часопису да поменуто право није некаква искључива ингеренција Цариградске патријаршије[1050], истичући, такође, да ова Црква никада није сазвала ниједан Васељенски Сабор као и да је читав низ сабора општецрквеног значаја био сазван од стране других патријаршија,[1051] али, притом, одлучно одбацује могућност да се искључиво Цариграду призна право на било какву иницијативу у животу Православне Цркве.[1052] За ралику од теолога из Александрије, Троицки, такође сматра да је учешће на Свеправославном Сабору обавезно за све аутокефалне Цркве, које у случају неодазивања треба да буду санкционисане. У том смислу, негирајући умесност критикâ на рачун Саветовања у Москви, прави разлику између Саборâ и Саветовањâ, јер је на овима другима, како наводи, учешће добровољно.[1053]

Рад „Как привести к концу возникший спор?“ Троицки завршава предлагањем теза по питању апелационог права Цариграда[1054] као и по питању права на сазивање

[1046] *Исто*, 49.
[1047] *Исто*, 49-51.
[1048] Између осталог аутор чланка у часопису *Πάνταινος* је Цариградској патријаршији замерао следеће „једностране“ подухвате: уздизање Руске Цркве у ранг патријаршије; уплитање Цариграда у интерна питања Александријске Цркве; Проглашавање аутокефалија Грчке, Српске, Румунске, Албанске, Бугарске... без сагласности осталих патријаршија; „самовољно и диктаторско увођење новог календара“ што је испровоцирало раскол; политиканство итд. *Исто*, 51-52.
[1049] *Исто*, 52.
[1050] *Исто*, 53.
[1051] *Исто*, 55.
[1052] *Исто*, 53. Троицки нешто раније у раду каже: „Усвајање иницијативе једном првојерарху претпоставља лишавање истог права свих осталих, који можда далеко дубље, шире и исправније разумеју савремене црквене потребе, те води (поменуто „усвајање“ – прим. аут.) само ка застоју црквеног живота.“ *Исто*, 49.
[1053] *Исто*, 54.
[1054] У контексту „права апелације Константинопољском патријарху“ предлаже следеће: ***1)*** *У нормалном стању сваке аутокефалне Цркве, тј. уколико она (аутокефална Црква – прим. аут.) чува православно догматско учење и канонски поредак, канони не допуштају уплитање у њене ствари од стране било које друге Цркве, у том броју и Константинопољске, а посебно не допуштају апелацију на административне и судске одлуке њене врховне власти.* ***2)*** *Уплитање једне аутокефалне Цркве у ствари друге аутокефалне Цркве допустиво је само у два случаја: а) на молбу врховне власти дотичне аутокефалне Цркве. У таквом случају се не нарушава начело аутокефалије, пошто се овде испуњава воља саме аутокефалне Цркве, а „volenti non fit iniuria“. б) у случају потребе, тј. када је врховна власт одређене аутокефалне Цркве скренула са пута православног догматског учења, или нема онолико епископа колико је неопходно за канонску самосталност.* ***3)*** *И у првом и у другом случају уплитање једне аутокефалне Цркве у ствари друге аутокефалне Цркве треба да буде ограничено строгом*

Васељенских и Свеправославних Сабора,[1055] а чије прихватање би по његовом мишљењу напокон довело до окончања спора на ове теме. И поред обећавајућег наслова овај рад, међутим, ипак није постао епилог вишедеценијске полемике Троицког у погледу ауторитета Цариградске патријашије у Православној Цркви, јер ће се питање Цариграда врло брзо показати као назобилазна тема рада „Экклезиология парижского раскола“[1056] у којем ће Троицки највећу пажњу посветити полемици са оцем Александром Шмеманом.

Као повод да се лати за перо и ступи у полемику са својим париским колегом Троицком су послужили Шмеманови чланци у којима је овај, према речима руског канонисте, имао за циљ: „оправдање самовољног одвајања од Руске Цркве њене Западноевропске епархије и потчињење исте епархије Константинопољској патријаршији“. Овако виђена намера аутора поменутих чланака навешће Троицког да

неопходношћу, а управо – у случају молбе треба да буде ограничено њеним испуњавањем, а у случају потребе треба да има карактер братске некористољубиве помоћи упућене на победу православног догматског учења или на што скорију обнову канонског поретка у њој (потребитој Цркви – прим. аут.), при чему би даље уплитање било сувишно и недопустиво. ***4)*** *Пошто су све аутокефалне Цркве чланови Једне Православне Католичанске Цркве и пошто су због тога све дужне да се „подједнако брину једна за другу“ (1Кор 12, 25), то такво уплитање спада у компетенцију свих аутокефалних Цркава, а претежно оних које поседују већа духовна и материјална средства и због тога могу да пруже реалнију, бржу и некористољубивију помоћ, јер коме је много дано од њега ће се много и тражити.* ***5)*** *Таква велика средства је у старо време поседовала Константинопољска Црква, на чијем челу се налазио епископ престонице грчко-римске империје, који је у монархистичкој Турској у својству етнарха православног становништва добио и широка грађанска права, али (који – прим. аут.) не поседује (оваква права – прим. аут.) у републиканској Турској и уплиће се у ствари других Цркава не да би им помогао, него да би себи потчинио њихове епархије и парохије, због чега јој се (Константинопољској Цркви – прим. аут.) не сме усвајати не само искључиво, него ни превасходно право на такво уплитање.*

[1055] У контексту „права Константинопољског патријарха на сазивање Васељенских и Свеправославних Сабора“ предлаже следеће: ***1)*** *Након одвајања Цркве од државе сазив Васељенских и Свеправославних Сабора зависи искључиво од воље целокупног епископата Православне Католичанске Цркве, као носиоца врховне власти у њој.* ***2)*** *Вољу епископата, као његови органи, изражавају предстојатељи аутокефалних Цркава, који су пре сазива Васељенског или Свеправославног Сабора у обавези да се путем испитивања обавесте да ли се са тиме (сазивом Сабора – прим. аут) слаже воља епископата.* ***3)*** *Право превасходне, али не искључиве иницијативе по питању сазива Сабора припада Константинопољском патријарху, као предстојатељу престола првог по рангу.* ***4)*** *Ако предстојатељ првог по рангу престола не жели или не може да испуни вољу епископата или његове већине у погледу сазива Сабора, у том случају право сазива по поретку ранга прелази на следеће предстојатеље, тј. најпре на Александријског патријарха итд.* ***5)*** *Постоји основ за претпоставку да, уколико би већина православног епископата сматрала сазив Сабора за неопходан, Константинопољски патријарх не би пожелео да испуни њихову вољу, бојећи се осуде неканонских папистичких поступака и теорија Константинопољских црквених политичара, а ако би и пожелео (да сазове Сабор – прим. аут), не би могао то да учини због зависности од муслиманске власти.* ***6)*** *Иницијатива сазива Свеправославног Сабора не одлучује унапред и питање места његовог сазива, и предстојатељ аутокефалне Цркве који је покренуо питање (сазива Сабора – прим. аут) може да предложи да се Сабор сазове и у другој аутокефалној Цркви, која се са тиме слаже, као оној која за тако нешто поседује већа средства и комфор.* ***7)*** *Учешће на Свеправославним Саборима, сазваним по вољи већине православног епископата, и усвајање одлука таквих Сабора обавезни су за све Православне аутокефалне Цркве.* ***8)*** *Иницијатива позивања предстојатељâ неких или свих Православних Цркава на саветовање може да припада предстојатељу сваке аутокефалне Цркве, али учешће на таквом саветовању је добровољно и усвајање одлука таквог саветовања зависи од епископата сваке аутокефалне Цркве.*

[1056] Сергей В. Троицкий, „Экклезиология парижского раскола,“ *ВРЗПЭ* 7-8 (1951): 10-33.

се позабави оповргавањем Шмеманове аргументације, коју ће и сâм руски канониста у сажетим цртама, мада не увек адекватно,[1057] наводити кроз свој рад.

Полемику са Шмеманом Троицки почиње негирањем било какве идеје према којој би епархије у Православној Цркви могле бити третиране као некакве „самодовољне јединице (самодовлеющие единицы)“[1058], већ на основу чињенице да је чин постављања новог епископа немогућ без учешћа осталих епископа помесне Цркве којој овај припада. Као доказ да епархије нису некакве аутокефалне црквене структуре, такође, користи и 15. канон Цариградског Прводругог Сабора који клирику забрањује прекид општења са својим предстојатељем у случају да исти није осуђен од стране Сабора, објашњавајући тиме јурисдикциони статус у којем се налазе цариградски егзарх, митрополит Владимир Тихоницки, и његов апологета Шмеман као антиканонско стање о којем управо говори поменути канон[1059].

Одбацујући „Шмеманову теорију“ о „јерархији старијих и млађих цркава“, Троицки инсистира на тврдњи да су сви патријарси међусобно равноправни[1060] као и да сâм појам „примата“ односно „првенства,“ „подразумева управо једнакост, а нипошто не разлику достојанства.“[1061] „Први је редни број“, каже Троицки, и као такав „може да постоји само међу објектима једног те истог реда, односно једног те истог достојанства...“, што искључује било какве „квантитативне и квалитативне“ конотације[1062]. Конкретно у погледу ранга руског патријарха он упућује на грамату Цариградског Синода из 1589. године којом је овај патријарх „по положају и достојанству“ изједначен са осталим патријарсима,[1063] наводећи, такође, и друге документе који према његовом мишљењу сведоче да ову једнакост признају и сами Грци[1064]. Троицки подсећа да је поменуту једнакост не тако давно признавао и сâм Шмеман[1065], а чињеницу да овај теолог сада тврди супротно објашњава његовим циљем оправдања преласка руске Западноевропске епархије под јурисдицкију Цариграда.[1066]

Троицки примећује да Шмеман као и „други идеолог Владимираца,“ Сергије Верховски, своју аргументацију у погледу јурисдикције над дијаспором, за разлику од грчких теолога, не заснива на 28. канону Халкидонског Сабора, него на „првенству Константинопољског патријарха.“ Париском колеги, притом, оспорава тврдњу да овај халкидонски канон може бити тумачен „на различите начине“, јер, „сваки канон“, истиче Троицки, „има само један ИСТИНСКИ смисао“, а у случају конкретног канона

[1057] Протоиерей Вадим Суворов, „Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана,“ *ЦиВ* 2 (71) (2015): 198-199.

[1058] Овим изразом Троицки описује Шмеманово виђење епархије. Сергей В. Троицкий, *Исто*, 10.

[1059] *Исто*, 11-12.

[1060] *Исто*, 13-14.

[1061] *Исто*, 14.

[1062] *Исто*, 14.

[1063] *Исто*, 16.

[1064] Овде је занимљиво приметити да се поред грчких докумената насталих након проглашења патријаршије у Русији (*Пидалион*, и др.) Троицки као на доказ да Грци признају „једнакост“ руског патријарха са древним патријарсима Истока позива на дела грчих аутора (Валсамона и Нила Кавасиле), која су настала задуго пре 1589. године, дакле пре самог уздизања Руске Цркве у ранг патријаршије. Сергей В. Троицкий, *Исто*, 15-16.

[1065] Веродостојно цитирајући Шмемана (упоредити са: „Церковь и церковное устройство,“ У *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман (Русский путь, Москва, 2011), 333-334.) Троицки се позива на следеће Шмеманове речи у погледу Руске Цркве: „Достигавши зрелост она је постала аутокефална; добила је једнакост са древним источним патријаршијама. И то је било природно...“ Видети: Сергей В. Троицкий, *Исто*, 17.

[1066] *Исто*.

тај смисао је указан ни мање ни више него у тумачењима „званичних канонских зборника саме Константинопољске Цркве – Пидалиону и Атинској синтагми.“ Он посебно покушава да укаже на међусобну колизију аргументација које износе са једне стране руске а са друге стране грчке апологете наводног права Цариграда да себи потчини руску епархију у Западној Европи, па каже: „јер ако се то право заснива на 28. правилу Четвртог Васељенског Сабора, како тврде Грци, то значи да се оно не заснива на првенству Константинопољског патријарха, што доказују Верховски, о. Шмеман и други, пошто у епохи Четвртог Васељенског Сабора овај патријарх није имао првенство у Цркви. И обрнуто...“ За Троицког је посебно невероватна могућност да право јурисдикције над целокупном дијаспором, какво није имао ни римски папа као први епископ Цркве током првог миленијума, Халкидонски Сабор додели другом по реду међу предстојатељима аутокефалних Цркава.[1067]

На мети критике Троицког посебно се нашло Шмеманово инсистирање на помесном (територијалном) принципу као јединoм еклисиолошки легитимном критеријуму црквеног уређења не само у историјским оквирима аутокефалних Цркава него и у православном расејању. Оповргавајући овакав став он, најпре, покушава да укаже на Шмеманову недоследност, примећујући, да је и сâм Шмеман који негира било какву „аналогију међуцрквених и међудржавних односа,“[1068] са друге стране спреман да, када му је интересу апологија потчињења дијаспоре Цариграду, свој концепт црквеног уређења темељи на „основном елементу државе“ – територији[1069]. Релативизујући улогу помесног принципа он, насупрот Шмеману, истиче значај „народности“, која је у погледу црквеног устројства „дуго време имала већи значај него ли помесни принцип“. У том контексту, будући доследан својој ранијој аргументацији, и овог пута се позива на Господњу заповест о проповеди јеванђеља свим народима, напомињући да су и поједини апостоли носили називе по народима међу којима су, према предању, проповедали. Са друге стране речи апостола Павла да у Христу Исусу „нема Јудеја ни Јелина...“ тумачи у смислу „равноправности свих народности у Цркви“. Троицки наглашава да територијални принцип, добија „скоро искључив значај“ тек у константиновској епохи, „када се хришћанство са једне стране раширило по читавој Римској империји, а са друге било признато од стране државне власти“. У прилог овој тези наводи пример замене речи ἔθνος из 34. апостолског канона речју ἐπαρχία у 9. канону Антиохијског Сабора.[1070]

Ни очигледна штета коју јурисдикционе поделе наносе православној мисији у расејању према Троицком још увек не доказује валидност става да целокупна дијаспора треба да буде аутоматски потчињена једном административном центру. Он наводи да су у апостолско време несугласице у Цркви решаване „саборовањем (сабороването),“ а не „диктатом једног од апостола“, те Шмеману замера на својеврсном инсистирању на „неопходности замене координације православним мисијама њиховом субординацијом Константинопољској Цркви“. Троицки пита: „Због чега Константинопољска Црква, која је, на основу свог првенства била дужна да прва покрене питање о поменутом саборовању, не само није учинила тако нешто, него није пожелела ни да размотри ово

[1067] *Исто*, 19-20.
[1068] Сâм Троицки (као што се и у његовим ранијим радовима могло видети) овакву аналогију види као „потпуно прихватљиву“, напомињући да „аналогија није поистовећивање.“ Он у том смислу подсећа на порекло саме речи ἐκκλησία, позивајући се, чак, и на истраживања научних ауторитета који „доказују“ да су „већина правних наука, међу њима и међународно право“, заправо „њерке црквеног права“. *Исто*, 21-22.
[1069] *Исто*, 22.
[1070] *Исто*, 26.

питање на Московском саветовању, и самовољно је себи присвојила право да *гради на туђем темељу* (курзив Троицког – прим. аут.)?“[1071] Имајући у виду чињеницу вишевековног историјског слабљења Цариградске патријаршије[1072] Троицки, као и у ранијим радовима, наглашава да критеријум јурисдикције над дијаспором треба да буде не место које помесне Цркве заузимају у диптиху него њихова реална мисионарска способност.

Рад „Экклезиология парижского раскола“ Троицки завршава полемиком са ставовима изнетим у чланцима оца Јована Мајендорфа и илиупољког митрополита Генадија. У сажетом осврту[1073] на чланак „Константинополь и Москва,“ руски канониста Мајендорфу, као аутору поменутог чланка, првенствено замера на „приписивању“ професору Емануилу Фотијадису, као и самом Троицком ставова које ови не заступају. У том смислу он Мајендорфу у иронији напомиње да Православна Црква „не признаје језуитски принцип према којем циљ оправдава средства.“[1074]

Нешто детаљније Троицки ће се осврнути на чланак митрополита Генадија. На оптужбе овог грчког митрополита да је, у циљу „уздизања Московске патријаршије“ на рачун Цариградске, своје чланке писао „по наредби из Москве“ Троицки одговара: „Штампану борбу против папистичке, и по јединство Православне Цркве опасне, теорије о јурисдикцији Константинопољког патријарха над целокупном дијаспором, ја сам, заправо, започео још пре више од четврт века, када нису били могући никакви односи са Москвом, и почео сам (ову борбу – прим. аут.) не по наредби, него имајући у виду своју дужност да као православни канониста браним канонски поредак Православне Цркве.“[1075] Троицки, такође, додаје да није писао ни о каквом „уздизању Руске над Константинопољском Црквом,“ већ да је заступао „канонски принцип равноправности аутокефалних Цркава,“[1076] истичући, притом, да „разоткривање источног папизма има везе не само са Константинопољском, него и са Руском Црквом, где је идеја Трећег Рима налазила не мали број присталица, због чега је она (Руска Црква – прим. аут.) била кажњена расколом и поробљавањем од стране државе.“[1077]

За Троицког је посебно симптоматично солидарисање са цариградским захтевима на искључиву јурисдикцију над православнима у расејању које се могло срести у радовима појединих римокатоличких аутора, а на које се позивао и сâм митрополит Генадије. Овакву врсту „саосећања“ за цариградске претензије од стране ауторâ римокатоличке провенијенције руски канониста, у једном лаконском маниру, објашњава латинском пословицом: „Simila similibus gaudeni.“[1078] Он, притом, напомиње да уколико сједињење православних са „возљубљеном сестром – Папском Црквом,“ о којем говори илиупољски митрополит, буде реализовано „на темељу папистичких идеја“ читав овај догађај биће „само понављање Лионске и Флорентинске уније и изазваће само раскол у Православној Цркви.“[1079]

[1071] *Исто*, 29.
[1072] Троицки каже да је Цариградска патријаршија по свом бројном стању „спала на ниво једне московске парохије“. *Исто*, 30.
[1073] *Исто*, 30-31.
[1074] *Исто*, 30.
[1075] *Исто*.
[1076] *Исто*.
[1077] *Исто*.
[1078] *Исто*.
[1079] *Исто*, 33.

Троицки посебно одбацује као неумесно позивање митрополита Генадија на ауторитет српског канонисте, Никодима Милаша, као аргумент да православна дијаспора треба да припада Цариграду. „Подсетивши се," поводом аргументације грчког митрополита, „Псевдоисидорових декреталија," он истиче да је Никодим Милаш „заступао принцип равноправности аутокефалних Цркава... у шта се може уверити провером српског оригиналног текста његовог (Милашевог – прим. аут.) *Црквеног права*, као и свих превода наведеног дела изузев грчког превода."[1080] У том смислу руски канониста додаје: „А читаву тираду о великим правима Константинопољске патријаршије, је у грчком преводу додао преводилац, Грк Апостопулос, који је књигу еп. Никодима превео 1917. године, тј. две године после смрти еп. Никодима".[1081]

Након рада „Экклезиология парижского раскола" па све до тренутка када је потпуно престао да се оглашава писаном речју[1082] Троицки је написао читав низ радова[1083] у којима се дотицао питања ауторитета Цариграда у Православној Цркви. Међу овим радовима посебно бисмо издвојили следећа два: обимну расправу – *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей"*[1084] као и чланак – „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора."[1085]

Горепоменута расправа дугачког наслова представља писмену реакцију Троицког на већ помињан рад Михаила Пољског, а у контексту наше теме интересантна је првенствено због ревизије званичне позиције самог руског канонисте по питању јурисдикционих компетенција заграничних руских архијереја на канонским територијама других помесних Цркава. За разлику од ставова изнетих у радовима из почетка треће деценије прошлог века позиција Троицког је по датом питању сада била дијаметрално супротна. Препознајући овога пута политиканске елементе већ у почецима делатности избеглих руских епископа, он у том смислу оспорава умесност позивања Пољског на 18. канон Антиохијског и 37. канон Четвртог Васељенског Сабора, којима је овај намеравао да докаже канонски легитимитет (руске) Више црквене управе у Сремским Карловцима.[1086] Занимљиво је, такође, што за разлику од

[1080] *Исто*, 32-33.
[1081] *Исто*, 33.
[1082] Иринеј Середњи у, за сада најпотпунијем биобиблиографском раду о Троицком, последње радове руског канонисте, које наводи по годинама објављивања, датира за 1968. годину (Архимандрит Ириней (Середний), *Исто*, 246.). Сâм Троицки се упокојио четири године након објављивања последњег рада који Середњи наводи.
[1083] Поред, углавном поновљених ранијих теза, једна од „новина" у некима од радова Троицког из овог периода била је и негирање „аутентичности" 28. канона Четвртог Васељенског Сабора, о чему је раније већ било говора.Такође вреди поменути и следеће радове руског канонисте из овог периода у којима је, присутна доследна тенденција минималистичког приступа питању обима јурисдикционих компетенција Цариградске патријаршије у Православној Цркви: „Теократия или цезаропапизм," *ВРЗПЭ* 16 (1953): 176-206; „Каноны и восточный папизм," *Исто* 22 (1955): 120-131; „Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона," *Исто*, 23 (1955): 193-213; „О единстве Церкви," *Исто* 26 (1957): 101-110; „Апостол славянства Св. Мефодий как канонист," *ЖМП* 3 (1958): 38-51.
[1084] Сергей В. Троицкий, *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей"*, (Paris: Editions de L' Exarchat Patriarcal Russe, 1960).
[1085] Сергей В. Троицкий, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора," *ЖМП* 2 (1961): 57-65.
[1086] Троицки каже да се ниједан од наведена два канона не односи на оно што Пољски настоји да докаже. У том смислу истиче да 18. канон Антиохијског Сабора говори о епископима „који из било ког разлога нису могли да заузму своју катедру, док су епископи Карловачке Више црквене управе већ заузимали катедре, али су их сами напустили, не желећи или бојећи се да остану под совјетском влашћу..." У контексту 37. канона Трулског Сабора руски канониста слично тврди да овај канон говори о епископима

ранијег повременог игнорисања јурисдикционих компетенција локалне црквене власти сада сâм Троицки ставља под знак питања право Више црквене управе на југу Русије да на канонској територији Цариградске патријаршије, „где постоји искључива јурисдикција ове (Цариградске – прим. аут.) Цркве“, промени свој назив у Вишу црквену управу.[1087]

Дотакавши се питања митрополита Евлогија Троицки је „грешку“ почившег руског јерарха видео у томе што се он, и поред „широких пуномоћја на управљање руским црквама за границом,“ добијених од патријарха Тихона, ипак, „под притиском монархистичке групе потчинио самозваној Карловачкој Вишој црквеној управи и настављао да зависи од ње чак и онда када је иста била затворена од стране Московске патријаршије“.[1088] Руски канониста, притом, у тренутку анализе ставова Пољског „једину разлику“ између „евлогијана“ и „карловчана“ види у томе што су први „будући свесни неканонског карактера одвајања од (руске – прим. аут.) Мајке Цркве свој раскол маскирали потчињењем Константинопољу, док су карловчани остали у стању јавног раскола.“[1089]

Чланак „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора“ је и након смрти Троицког заокупљао пажњу еминентних теолога Цариградске патријаршије.[1090] Сâм руски канониста је у поменутом чланку пружио „завршну синтезу“ својих ставова у погледу 9. и 17. канона Четвртог Васељенског Сабора,[1091] наглашавајући да „погрешно тумачење“ истих води у „погрешно разумевање уређења Православне Цркве и може да изазове нарушавање канонских односа међу православним аутокефалним црквама.“[1092] У том смислу, он је најпре судски карактер наведена два канона ограничио искључиво на грађанске спорове међу клирицима,[1093] а потом негирао и било какав апелациони карактер поменутих канона: „И заиста, у 9. и 17. канону нема ни помена о апелацији, и за служитеље Цркве се сваки пут указује само једна инстанца, виша од њиховог ранга: за клирике – епархијски епископ, или, са његовом (епископовом – прим. аут.) дозволом, арбитражни суд; за епископа – Сабор митрополије; за митрополита – егзарх дијецезе или константинопољски престо. Притом се нигде на каже да се у случају парнице незадовољан једном инстанцом може са апелацијом обратити вишој инстанци.“[1094]

У прилог своме тумачењу 9. и 17. канона Халкидонског Сабора Троицки се на крају позива и на *Пидалион* у чијој напомени уз 9. халкидонски канон стоји, како то

„који нису били у могућности да заузму своје катедре, а не о епископима који су из политичких разлога напустили своју паству“. Позивајући се на Валсамоново тумачење он, такође, наглашава да је поменути канон оним првим епископима дао право епископске власти искључиво у погледу њихових епархија које нису имали могућности да заузму, али „не и у погледу места где су принуђени да живе“. Сергей В. Троицкий, *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей*, 98.

[1087] *Исто*, 95-96.

[1088] *Исто,* 120.

[1089] *Исто*, 122.

[1090] Тако митрополит сардски Максим у својој докторској дисертацији овај чланак Троицког наводи „готово у целини“, након чега прелази на његову анализу. Видети: Metropolitan of Sardes Maximos, *Исто*, 181-191.

[1091] Владислав Пузовић, „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији,“ *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 16* , уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2014): 148.

[1092] Сергей В. Троицкий, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора,“ 58.

[1093] *Исто*, 59-61.

[1094] *Исто*, 61.

руски канониста наводи, да „Константинопољски патријарх нема власт да делује у дијецезама и пределима других патријаршија“ те да му „овим каноном није дато право последње, апелационе инстанце у читавој Цркви.“ У наведеном смислу он веродостојно, али у сажетој форми, излаже пет аргумената из *Пидалиона* којима се у наведеном канонском зборнику заиста поткрепљује овакав став, те каже:

1) Из разлога што је збацио епископа у туђој патријаршији Константинопољски патријарх Анатолије је био укорен на четвртом заседању Халкидонског Сабора, и Сабор је укинуо његове одлуке.

2) По византијским законима одлуке свих патријараха, а не само Константинопољског, не подлежу апелацији, што значи да се поводом њих (одлукâ патријараха – прим. аут.) не може упућивати апелација ни Константинопољском патријарху.

3) Канон (9. халкидонски – прим. аут.) не прави изузетак ни за једног патријарха. То значи да уколико би се признало да Константинопољски патријарх може да суди осталим патријарсима онда би се морало признати да он може да суди и Римском патријарху. Халкидонски сабор, међутим, признаје првенство Римског патријарха.

4) Ако нико – ни митрополит, ни патријарх, нема права да чини било шта ван граница своје области, него само у границама њему потчињене територије (34. и 35. апост. канон; 6. и 7. канон Првог Васељенског Сабора; 3-8. канон Другог Васељенског Сабора; 20, 36. и 39. канон Трулског Сабора; 3, 11. и 12. канон Сардичког Сабора; 9. канон Антиохијског Сабора и др.) како онда може овај (9. халкидонски – прим. аут.) или други канони да доноси одлуке супротне свим наведеним канонима.

5) У споровима са римским папама константинопољски патријарси нису никада себи присвајали овакве привилегије (примања апелација – прим. аут.)[1095]

На крају рада „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора“ Троицки напомиње: „Пошто 9. канон Халкидонског сабора говори само о судској надлежности грађанских, а не и црквених питања, и не говори о апелацији, овај канон никако не може да служи као доказ апелационог права Константинопољског патријарха у питањима црквеног карактера.“

Чланкак „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора“ је последњи значајан рад Троицког у коме се овај, несумњиво најпознатији руски канониста XX века, бави питањем јурисдикционих компетенција Цариградске патријаршије у Православној Цркви. Будући у поодмаклим годинама он је остао по страни „буре“ свеправославних размера настале након што је Московска патријаршија доделила аутокефалију Православној Цркви у Америци, премда његова недавно објављена преписка[1096] са архиепископом Јованом Шаховским сведочи да је руски канониста у годинама које су претходиле овом догађају начелно подржавао идеју доделе аутокефалије руској митрополији у Америци од стране Москве.

[1095] *Исто*, 63-64.

[1096] Ермилов, Павел, „«Что Русская Церковь сможет очень многое в мире сделать – я в это верю» Переписка архиепископа Иоанна (Шаховского) с С. В. Троицким. 1954-1965 гг,“ *Исторический архив 1* (2019): 54-100.

1.3. Архимандрит Софронije Сахаров

У чланку „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы“[1097] питањем првенства у Цркви начелно, али и у контексту јурисдикционих превирања у руској емиграцији између два светска рата и у послератном периоду конкретно, позабавиће се и јеромонах (потоњи архимандрит) Софронije Сахаров,[1098] један од најпознатијих руских духовника XX века. Поменуту проблематику отац Софронije ће, притом, настојати да сагледа не толико са канонског аспекта колико кроз призму еклисиологије, чије ће темеље тражити у самој тријадологији, на шта имплицира сам наслов као и поднаслов поменутог рада. Овде бисмо истакли да ставови оца Софронија по питању ауторитета Цариградског патријарха изнети половином прошлог века у наше дане постају посебно интересантни из најмање два разлога: 1) иако, више него оштар критичар Цариграда у горенаведеном раду, Софронije Сахаров се два пута нашао под јурисдикцијом управо Цариградске патријаршије као чији клирик ће се и упокојити и од стране које ће сасвим недавно бити прибројан лику Светих;[1099] 2) Отац Софронije је у извесном смислу био духовни отац почившег митрополита пергамског Јована Зизјуласа,[1100] једног од најистакнутијих, ако не и најистакнутијег савременог теолога Цариградске патријаршије.

Након дугог увода посвећеног разматрању тријадолошких питања Сахаров ће у раду „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы“ у стилу нешто раније изјаве Владимира Лоског изнети следећу констатацију: „Пунота догматског живота Цркве се суштински никада не прекида и не умањује. Међутим, у различитим историјским епохама, различити аспекти јединственог, органски целовитог догматског учења Цркве долазе у центар пажње, због претеће опасности да се изгуби истина у целини, услед њеног губитка у појединачном.“[1101] Поменута опасност се, према

[1097] Иеромонах Софроний, „Единство Церкви по образу единства Святой Троицы: Православная Триадология как основа Православной экклезиологии,“ *ВРЗПЭ* 2-3 (1950): 8-33.

[1098] Архимандрит Софронije Сахаров (1896-1993) је у чину млађег официра инжињерије био учесник Првог светског рата. Након Октобарске револуције био је два пута хапшен, да би крајем грађанског рата преко Италије и Немачке пребегао у Париз 1921. године. Радио је као сликар, а своје слике излагао је у париским салонима. Током 1925. године похађао је припремне курсеве Православног Светосергијевског богословског института. Исте године одлази на Свету Гору где прима монашки постриг. На Светој Гори постаје духовно чедо старца Силуана о којем је написао драгоцену књигу, а једно време се подвизава као отшелник. 1947. године напушта Свету Гору и уписује се на 4. годину горепоменуте богословске школе, али из исте као клирик Московске патријаршије бива искључен. Након што је по благослову Руске Цркве више од једне деценије вршио разна послушања у Паризу, Сахаров 1959. године прелази у Велику Британију где у Малдону оснива манастир под јурисдикцијом Цариградске патријаршије. Антуан Нивьер, *Исто*, 463-464.

[1099] Васељенска Патријаршија канонизовала два светогорца. Приступљено 1. децембра 2019. http://www.spc.rs/sr/vaseljenska_patrijarshija_kanonizovala_dva_svetogorca

[1100] У интервјуу који је 1998. године дао дописнику званичног гласила Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, митрополит пергамски је о, тада већ почившем, старцу Софронију говорио веома похвално. Истакао је да је од свог првог сусрета са оцем Софронијем отпочео „истинске духовне односе“ са њим, те да је постао његов ученик. Зизјулас је нагласио да се, и поред свих инсистирања свога патријарха, епископске службе прихватио управо захваљујући утицају старца Софронија, којег је оценио као „човека дубоке молитве“, чије је богословље „несумњиво било веома православно“. Видети: Митрополит пергамский Иоанн Зизиулас, „Богословие – это служение Церкви,“ *ЦиВ* 3 (1998): 87-88.

[1101] Иеромонах Софроний, *Исто*, 16. Сличну изјаву налазимо и код Владимира Лоског који каже: „У историју богословске мисли улазе различити периоди као циклуси верске доктрине, у којима један аспект хришћанског предања у поређењу са другима задобија искључив значај и у којима се све теме

његовом мишљењу, у датом тренутку највише односи на „догмат о Цркви“, који се „и у недрима саме Православне Цркве поново излаже великој опасности изврtања, које је у стању да нанесе непоправљиву штету делу спасења...“ Позивајући се у том смислу на посланицу Источних патријараха из 1848. године, али и на разне примере из историје Цркве[1102] отац Софронија истиче одговорност сваког појединца у Цркви у погледу чувања догматске истине, а задатак свог „сажетог“ рада види у указивању на став, према којем: „саборни принцип Православне Цркве јесте (њено – прим. аут.) постојање по икони Јединосуштне и нераздељиве Тројице“.[1103]

Наглашавајући да у „унутартројичном животу (во внутритроичной жизни) нема ни сенке потчињавања, (односно) субординације,“ Сахаров износи став према којем „икону Тројединог Бића треба да покаже и Црква“.[1104] Сама ова „икона“ се у „историјском животу“ Цркве, према његовом мишљењу изражава „у два принципа“: „саборности и аутокефалности“, што „у преводу“ значи: „у љубави, једнакости, слободи и једнодушности“, или, нешто другачије речено: „у слободи саборне љубави и једнакости једнодушности“.[1105] Он, ипак, са сетом констатује да је савремено Православље далеко од поменутог идеала: „Ми (православни – прим. аут.) смо изгубили љубав (између себе – прим. аут.), и ово је узрок наших подела и нехришћанских тежњи за доминацијом над браћом. Изгубивши љубав, изгубили смо Божанску светлост за руководиоца, и ходимо у тами „гордости светске власти“ и смрти братоморжње. Ми, на које треба да се односе Христове речи: „Ви сте светлост свету“, постали смо свима саблазан“.[1106]

Након изношења песимистичке констатације коју смо управо навели Сахаров одлучује да проговори о, са његове тачке гледишта, кључном савременом догматском, или, још прецизније речено, еклисиолошком проблему Православља, за који сматра да је најдиректније повезан са стањем у којем се савремено Православље налази, а који идентификује као: „Константинопољски неопапизам, који са изузетном брзином покушава да из теоријске пређе у практичну фазу“.[1107]

Сагледавајући „папистичке тенденције“ као последицу палог стања у којем се свет налази, отац Софронија примећује да је кроз историју Цркве истима био склон не само Стари, него и Нови Рим, али, у том смислу, одмах додаје: „Бог је до сада чувао Источну Цркву тако да су се ове тенденције гасиле, дубински не нарушавајући мир у Цркви.“[1108] Не улазећи у историјску анализу порекла наведених „тенденција“, Сахаров, ипак, има за циљ да у своме чланку са догматског аспекта покаже да је: „сваки папизам, било то Првог, Другог или Трећег Рима, или, пак, још неког великог или малог града, супротан самој суштини Христове Цркве,“[1109] већ на основу саме

учења у извесном степену тумаче у корелацији са неким питањем, које је постало централно за догматску свест“. Владимир Лосский, *Боговидение* (Минск: Белорусский Экзархат, 2007), 114.

[1102] Иеромонах Софроний, *Исто*, 16-17.

[1103] *Исто*, 18. Занимљиво је да ће коју деценију касније питање организације Цркве кроз призму тријадологије настојати да сагледа и угледни грчки теолог, отац Василије Гондикакис. И премда се у своме раду ограничио на критиковање римског поимања примата, отац Василије управо тријадологију, такође, користи као аргумент против схватања примата у јуридичким категоријама. Архимандрит Василије (Гондикакис), „Организација Цркве као тројична мистагогија,“ *Теолошки погледи* 3 (1977): 148-160.

[1104] Иеромонах Софроний, *Исто.*

[1105] *Исто*.

[1106] *Исто.*

[1107] *Исто*, 19.

[1108] *Исто.*

[1109] *Исто*.

чињенице да је у Светој Тројици недопустив било какав „онтолошки субординационизам," који би се као такав рефлектовао на домострој спасења у форми својеврсног „икономијског субординационизма."[1110] У контексту, пак, „папизма Другог Рима" износи следеће начелно запажање: „Константинопољски папизам је већ много пута мењао своје лице, због чега сматрамо да је немогуће да га прецизно окарактеришемо".[1111]

Прелазећи конкретно на питање односа теологâ Евлогијевог езархата према Цариграду Сахаров наводи: „До 1948 године код њих не видимо ни богословску ни канонску свест о своме положају. Према њиховом сопственом признању они су пре свега тражили „канонску основу," како се не би одвојили од тела Васељенске Православне Цркве након одвајања од Руске Мајке Цркве. Са тим циљем они су најпре признали преимућство јурисдикционих права Константинопоља, „пошто он има првенство у Васељенској Цркви" (?). Затим су почели да тврде да је Константинопољ највиша апелациона инстанца у Васељенској Цркви, заборављајући вековну борбу исте против претензија Рима на овакво право; заборављајући да су управо ове претензије Рима и довеле до великог и коначног раздвајања цркава (1054); заборављајући да је на Флорентинском сабору Рим више од свега покушавао да постигне да му Исток призна право највише апелационе инстанце у Васељенској Цркви; заборављајући многе каноне Васељенских и Помесних Сабора који оспоравају овакво право било којој Помесној Цркви; заборављајући борбу исте те Константинопољске Цркве, која је чврсто стајала на православној позицији када јој је требало да се бори против претензија Рима."[1112]

Сахаров посебно замера горенаведеним теолозима што су они „Константинопољу признали искључиво право на читаву православну дијаспору у свету , негирајући овакво право осталим аутокефалним црквама у погледу сопствене дијаспоре", те додаје: „Немајући за то никакав основ ни у канонском уређењу Цркве, ни у Њеној вековној пракси, они су, попут Првог Рима, почели да заснивају ова права не на канонима, него на заповестима „Самог Бога"."[1113]

За оца Софронија су више него индикативне аналогије које уочава између ставова теологâ као и званичних административних органа руског егзархата под цариградском јурисдикцијом са једне и ставова римокатоличких теолога са друге стране, те у том смислу, како би проилустровао овакво своје виђење, он наводи цитате[1114] и једних и других. За своје париске опоненте, притом, каже: „На основу свих изјава представникâ ове струје није тешко схватити на који су начин исти дошли до својих закључака. Увидевши потпуно исправно канонски принцип помесне управе, који се у Цркви не простире даље од засебне епископске епархије (34. апостолско правило) они га „развијају до краја", до ВАСЕЉЕНСКИХ РАЗМЕРА. И овде поново

[1110] *Исто*, 19-20. По питању односа између „онтолошког" и „икономијског субординационизма" Сахаров, између осталог, каже: „Тријадолошки субординационизам, пренет на структуру Цркве, излива се у облике папизма, који праве паралелу са разним облицима тријадолошког субординационизма".
[1111] *Исто,* 20.
[1112] *Исто,* 20-21.
[1113] *Исто*, 21.
[1114] Отац Софронije покушава да укаже на паралеле између ставова римокатоличких телога са ставовима Епархијског сабрања руског егзархата у Паризу под Цариградском јурисдикцијом као и теологâ поменутог егзархата, и то: Василија Зењковског, Александра Шмемана и Сергија Верховског. *Исто*, 21-23, 29-30.

видимо потпуно поклапање са католицизмом“.[1115] На крају рада Сахаров се поново враћа питању ауторитета 34. апостолског канона у животу Цркве, те тврди следеће: „У овој студији покушали смо да говоримо о томе да учење о Цркви не може да противуречи учењу о Тројици; да је у Своме историјском постојању она (Црква – прим. аут.) дужна да изображава Божанско Тројично јединство („носить икону Божественного Троичного единства“). Најближи одраз овог јединства по икони Свете Тројице Црква у Своме животу има у Својој одлуци о јединству епископâ помесне Цркве, израженој у 34. апостолском правилу.“[1116]

Упутно је приметити да упоређивањем горенаведених двеју изјава оца Софронија о 34. апостолском канону и њиховом пажљивом анализом можемо констатовати две ствари: 1) отац Софроније у своме раду „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы“ не нуди кохерентно тумачење јурисдикционог карактера 34. апостолског канона, ограничавајући исти најпре на „засебну епископску епархију,“ да би касније јурисдикциони обим наведеног канона проширио на „јединство епископâ помесне Цркве“; 2) у контексту теме нашег рада посебно је важно констатовати да, када инсистира на јурисдикционом уређењу Цркве „по икони Свете Тројице,“ а у складу са 34. апостолским каноном, Сахаров, дакле, има у виду јединство Цркве на помесном, али не и на васељенском плану, за који сматра да се о њему не може говорити у категоријама поменутог канона, јер би ово водило у „потпуно поклапање са католицизмом.“ Овде се може констатовати да отац Софроније упада у противречност са самим собом; јер уколико 34. апостолски канон на помесном нивоу искључује „субординацију“ које „нема у Светој Тројици“ (на чему Софроније посебно инсистира), због чега би исти канон „развијен до краја“ поменуту субординацију подразумевао на васељенском плану, и то, такође у „Цркви која треба да постоји по икони Свете Тројице“? Сахаров, међутим, одлучује да о јединству Цркве на васељенском плану говори у категоријама „принципа аутокефалности,“ о чему ће у наставку бити речи.

Од ставова руских процариградски оријентисаних теолога из Париза за Сахарова нису ништа мање спорни ставови које је цариградски патријарх Атинагора изнео у својој *Посланици* из 1950. године поводом недеље Православља, којој, у том смислу, посвећује посебну пажњу. Из наведене *Посланице* Сахаров наводи изјаве за које сматра да су највише спорне, а од којих ћемо, према преводу самог оца Софронија, као посебно илустративне навести следеће две: 1) „Васељенски престо је... центар који окупља и држи све Православне Цркве, које се самоуправљају у складу са црквено-канонском одлуком... и које се само кроз ову Мајку Цркву, тј. кроз општење и контакт са њом... сједињују са телом Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве“; 2) „Мајка Црква, чије је читаво постојање било непрекидна борба за очување вере и честитости предака, за благостање Светих Божјих Цркава и за спасење сваке хришћанске заједнице, има пуно право да према себи захтева дужно поштовање својих чеда и да од њих очекује добровољно и потпуно испуњавање својих обавеза према њој.“.[1117]

„Богословске формуле“ *Посланице* патријарха Атинагоре артикулисане, између осталог, и у двема горенаведеним изјавама отац Софроније поставља у исту раван „са

[1115] *Исто*, 23. Сâм римски папизам је према Сахарову „своје јерархијско уређење довео до краја, када је из читавог тела Цркве издвојио једног епископа, као јединог носиоца харизме непогрешивости, чиме је у бићу Цркве изгубљена икона бића Свете Тројице, њене једносуштности и једнакости Ипостаси“. *Исто*, 24.
[1116] *Исто*, 32.
[1117] *Исто*, 24.

Тертулијановим субординационизмом“; јер Тертулијан, како Сахаров наводи, „једносуштност Оца и Сина“ дели тако да је према овом древном богослову „Отац све, а Син део“.[1118] У том смислу он додаје: „Тако и Константинопољ не установљује још увек своју другосуштност („иносущие“) у односу на остале аутокефалне Цркве, али их већ сматра за мање од себе, односно да је Константинопољ све, Он је Васељенска Црква, а остале (аутокефалне Цркве – прим. аут.) су делови, који припадају Васељенској Цркви само у оној мери у којој су везани за Константинопољ.“[1119] Овакав став *Посланице* оцењује као „еклисиолошку јерес“ попут „римског папизма“, јер „папизам“ Цариграда: „Везујући, попут Првог Рима, право на власт и учитељство у Цркви са локалним елементом (а у погледу самог Цариграда треба додати и са расним – грчким елементом) враћа нас у она времена о којима у Јеванђељу читамо*: Оци наши клањаху се Богу на гори овој, а ви кажете да је у Јерусалиму место где се треба клањати (Јн 4, 20).*“[1120]

Занимљива је и Софронијева анализа става према којем је Цариградска патријаршија „Мајка Црква“ Православних помесних Цркава, које јој, и због овог разлога, треба да буду подређене. Он каже: „Нећемо сада говорити о томе у односу на кога је и у којој мери Константинопољ Мајка Црква; допустимо да он заиста може себе да назива заједничком Мајком за све Цркве. Свеједно, изводити потчињавање из чињенице историјског материнства биће одступање од православне тријадологије, према којој Очинство и Синовство не укидају пуноту једнакости. Тако су размишљали Свети Оци (Григорије Богослов). Тако су разумели и древни Јевреји: *...И Бога називаше својим Оцем градећи се једнак Богу (Јн 5,18).*“[1121] Такође додаје: „Да се у животу Цркве чињеница материнства није признавала за основ преимућства не само власти , него, штавише, и части, свак може са највећом јасноћом да види на примеру Јерусалимске Цркве, која је једина неоспорна Мајка свих Цркава, не искључујући и Први Рим... Јерусалим... је, међутим, без обзира на све ово, у периоду до Првог Васељенског Сабора изгубио, штавише, своју самосталност и био потчињен митрополиту Кесарије Палестинске.“[1122]

Као „један од најсуштинскијих момената“ Атинагорине *Посланице* Сахаров види „тенденцију поткопавања принципа једнакости („равнодостоинства“) аутокефалних помесних Цркава“, односно „почетак борбе са принципом *аутокефалности.*“[1123] У том смислу каже: „Чињеница да Константинопољ већ сада почиње борбу са овим принципом, нас нимало не чуди: таква је природа сваког папизма. Са *аутокефализмом* се не мири ни Римокатолицизам.“[1124] Сахаров, такође, примећује да Цариград у наведеној борби налази савезнике и међу његовом руском сабраћом из Париза – Василијем Зењковским и Александром Шмеманом – за коју двојицу примећује да они: „Бркајући црквени појам *аутокефалије* са нецрквеним појмом *националног*, одбацују и једно и друго у име *васељенског*, стропоштавајући тиме првобитну структуру Васељенске Цркве.“[1125]

[1118] *Исто*, 24-25.
[1119] *Исто*, 25. У сличном маниру ће, више од пола века касније, митрополит Иларион Алфејев коментарисати Равенски документ („О равенском „инциденту““, *Православље: новине Српске Патријаршије* 977 (2007): 13-15.). На наведени документ ћемо се касније подробније осврнути.
[1120] Иеромонах Софроний, *Исто*.
[1121] *Исто,* 26.
[1122] *Исто*, 27.
[1123] *Исто.*
[1124] *Исто*, 28.
[1125] *Исто*, 27.

Бранећи „Православљу толико драг принцип аутокефалности помесних Цркава,“[1126] Сахаров се, попут Троицког[1127] позива на посланицу Картагенског Сабора папи Целестину, која, како наводи, доказује да је „принцип аутокефалије историјски израз дубоке црквене свести да благодат није умањена ни на једном месту.“[1128] У смислу овог става наглашава: „За живот Васељенске Цркве уопште није обавезно постојање јединственог заједничког административног центра, али, у суштини говорећи, принцип аутокефалности не укида могућност стварања таквог међуцрквеног центра, који, међутим, никада, ни на који начин не треба да буде претворен у нешто слично „непогрешивом“ Ватикану, који тајанствени живот Цркве претвара у државу са спољним ауторитетом, што је еквивалентно губитку религије као такве.“[1129]

Сахаров инсистира на томе да „без принципа аутокефалности, тј. без исповедања ЈЕДНОСУШТНОСТИ И ЈЕДНАКОСТИ помесних Цркава, и читавог епископата уопште, нестаје истинска саборност Цркве по икони Саборности Божанског Бића.“[1130]

Последње питање које поставља у раду „Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы,“ а у контексту изјава патријарха Атинагоре у већ цитираној *Посланици*, гласи: „А уколико услед неке катастрофе са лица земље нестану Први и Други Рим, шта онда, свет ће остати без истинске везе са Богом, због тога што су нестале карике које нас са Њим повезују?“[1131] На наведено питање даје одлучан одговор: „Не, ово је *глас туђинаца* (Јн 10,5). Ово није наша хришћанска вера.“

Без обзира на критике које је на рачун Цариграда изнео у раду који смо анализирали отац Софронije ће свега неколико година касније из Московске прећи под јурисдикцију Цариградске патријаршије, као чији клирик ће се и упокојити и која ће га, као што смо већ рекли, у наше дане званично прогласити за Светог.

2. Ставови богословâ „париске школе“

Премда је митрополит Евлогије као педагог заузимао „скромније место од митрополита Антонија Храповицког“,[1132] захваљујући чињеници да се руска емигрантска интелигенција претежно слила у престоницу Француске, париски јерарх је у расејању успео да око себе окупи знатно више истакнутих теолога неголи први првојерарх Руске заграничне Цркве. У Паризу је, управо под окриљем владике Евлогија, 1925. године био отворен чувени Православни Светосергијевски богословски институт, на којем је поникла тзв. „париска школа“ руског богословља, чији су представници, како то митрополит Иларион Алфејев констатује успели да се „коначно ослободе „вавилонског ропства“ руског богословља, које је (ропство – прим. аут.),

[1126] *Исто*, 30.
[1127] Отац Софронije на више места у раду следује аргументацији овог руског канонисте. У том смислу посебно је занимљиво када говорећи о савременом положају Цариградске патријаршије, он, попут Троицког, каже да „њена реална паства не би могла да сачини једну просечну московску парохију.“ *Исто*, 25.
[1128] *Исто*, 30.
[1129] *Исто*, 31.
[1130] *Исто*.
[1131] *Исто*, 32.
[1132] Митрополит Иларион (Алфејев), *Православно богословље на размеђу векова*, са руског превела Марија Дабетић (Крагујевац: Каленић, 2011), 94.

захваљујући утицају Кијевске академије, почело још у XVII веку, и које је током више од два века окивало руску богословску мисао, држећи је у ланцима латинске схоластике“[1133]. Без обзира на могућност да је суд богослова „париске школе“, али не само њих, о поменутој академији и знаменитом митрополиту Петру Могили понекад можда и одвећ строг,[1134] чињеница је да је углед богослова пониклих у овој школи превазилазио оквире руских богословских кругова. Тако је почивши митрополит пергамски Јован Зизјулас „са радошћу“ признао да су на њега „током читавог живота највише утицали руски богослови,“[1135] док је Јанарас рекао да су представници руске дијаспоре у Паризу, међу којима је, свакако, имао у виду и теологе, „преокренули његов целокупан живот“.[1136]

Богослови „париске школе“ су потчињеност тзв. Евлогијевог егзархата Цариграду правдали позивањем на општеобавезујући карактер територијалног принципа црквеног уређења. На поменутом принципу они су, међутим, касније правдали и ревидирање својих ставова у погледу ауторитета Цариграда по питању његове улоге у јурисдикционим питањима руске емиграције. Практичне последице ревизије ових ставова испољиће се у пуном сјају у светлу борбе за стварање аутокефалне Цркве у Америци, коју су (борбу), након свога преласка у Америку водили Александар Шмеман, Јован Мајендорф и Сергије Верховски, због чега ћемо у погледу њихових ставова јасно разликовати оне настале у „процариградској фази“ од ставова насталих у годинама поменуте борбе. Нешто раније амбивалентан однос према јурисдикционим компетенцијама Цариграда пројавио је и професор и старији колега поменуте тројице теолога, Антон Владимирович Карташов, са којим ћемо и почети излагање ставова богословâ „париске школе“.

2.1. Антон Владимирович Карташов

Као „карика“ која Православни Светосергијевски богословски институт „сједињује са дореволуционом руском духовном школом“[1137] последњи обер-прокурор

[1133] Исти, *Церковь в истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней*, 300.

[1134] О опасностима тенденциозног приступа наслеђу Петра Могиле занимљиво пише професор Дарко Ђого: Протоиерей Дарко Джого, „Святитель Петр Могила в современной сербской богословской мысли,“ *Труди Київської Духовної Академии* 23 (2015): 75-86.

[1135] У контексту наведене изјаве Зизјулас додаје: „Мој учитељ је првенствено био покојни отац Георгије Флоровски. Школовао сам се код њега на Харварду и сматрам себе његовим учеником. Наравно, ја сам, као читаво моје поколење, читао многе руске богослове Париског Светосергијевског института. Али, дужан сам да кажем да сам их читао под утицајем Флоровског, и разумевао сам да се Флоровски није са њима у свему слагао. Са великим интересовањем сам, такође, читао Лоског. Оца Николаја Афанасјева сам, нажалост, прочитао тек након што сам написао свој докторски рад. Кад сам га завршио, отац Јован Мајендорф ми је рекао да су моји закључци веома блиски закључцима Афанасјева. Тада сам прочитао све његове (Афанасјева – прим. аут.) основне књиге и, мада сам се у много чему дистанцирао од њега, разумео сам да међу нама има не мало тога заједничког.“ Митрополит пергамский Иоанн Зизиулас, *Исто*, 89.

[1136] Христос Яннарас, „Православный Париж,“ *ЦиВ* 4 (21) (2002): 101. Руском богословљу се начелно посматрано дивио и харизматични патријарх Атинагора, без обзира на чињеницу да су односи овога патријарха са Руском Црквом били веома сложени. Тако је поменути првојерарх у разговору са француским теологом, Оливје Клеманом, у наведеном контексту, између осталог, рекао: „Све до XIX века руска православна мисао хранила се грчком мишљу. Овако је било све док Руси нису сами заузели прво место у богословљу и религиозној философији.“ Оливье Клеман, *Исто*, 629.

[1137] Овако је Карташова поводом његовог осамдесетог рођендана окарактерисао ректор Светосергијевског института, епископ Касијан Безобразов. Еп. Кассиан (Безобразов), „А. В. Карташев,“ *ПМ* 11 (1957): 11.

Свјатјејшег Синода Руске Цркве, Антон Владимирович Карташов,[1138] је међу професорима поменуте руске богословске школе у Паризу (у отварању које је, иначе, узео најактивније учешће) уживао посебан углед.[1139] У контексту, пак, ангажмана Карташова у јурисдикционим превирањима у руској емиграцији, а имајући првенствено у виду његов рад *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*,[1140] Сергије Викторович Троицки ће свога париског колегу окарактерисати као „идеолога Париског раскола“[1141]. И премда је утицај Карташова на позиционирање професорâ Светосергијевског института према питању преласка митрополита Евлогија под јурисдикцију Цариграда неоспоран,[1142] погрешно би било свеукупну перцепцију Карташова у погледу ауторитета цариградког трона у Православној Цркви сагледавати искључиво кроз призму његовог горепоменутог рада, како су то чинили а чине и данас поједини аутори,[1143] који тенденциозно Карташова представљају као перманентно и безусловно процариградски оријентисаног теолога. Чињеница је, међутим, да се позиција Карташова према Цариградској као и према Московској патријаршији временом мењала, будући сваки пут контекстуално условљена.

1924. године Карташов је у Паризу узео учешћа у раду саветовања истакнутих представника руске емиграције на којем је Цариградска патријаршија подвргнута

[1138] Антон Владимирович Карташов (1875-1960) потицао је из сељачке породице. Окончао је Костромску богословију, а потом Санкт-Петербуршку духовну академију, на којој је остављен да предаје историју Руске Цркве. Из Академије је након пет година рада отпуштен због својих „либералних ставова“. Убрзо постаје сарадник Императорске библиотеке, а од 1909. године је председник Религијско-философског друштва у Санкт Петербургу. Током бурне 1917. године Карташов постаје најпре помоћник обер-прокурора, затим обер-прокурор, и на крају министар вера у Привременој влади. У вихору тзв. револуције бољшевици су га током три месеца држали у притвору. На самом почетку 1919. године је преко Финске емигрирао у Париз, где је од првих емигрантских дана па све до саме смрти играо важну улогу у црквеном и свеукупном животу руске емиграције. Дуги низ година предавао је Историју Русије на Париском универзитету, а на Православном Светосергијевском богословском институту предавао је на Катедри Светог писма Старог Завета (1925-1947) и на Катедри Опште историје Цркве и Историје Руске Цркве (1925-1960). На поменутој богословској школи био је инспектор, а иста га је 1944. године удостојила звања почасног доктора црквених наука. Анутан Нивьер, *Исто*, 248-249.

[1139] На основу наведеног не треба, међутим, сматрати да су односи у професорском колективу на Институту Светог Сергија у Паризу били лишени искушења чак и када је у питању Карташов. Тако у писму Флоровском од 19. фебруара 1949. године, алудирајући на епископа Касијана Безобразова, архимандрита Кипријана Керна и Карташова, Шмеман их карактерише као „тројицу сумашедших, који крајње ништа (подвлачење Шмемана – прим. аут.) не разумеју, ништа (подвлачење Шмемана – прим. аут.) не чују и не желе да чују...“ *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, сост. П. Л. Гаврилюк, (Москва: Издательство ПСТГУ, 2019), 130-131.

[1140] Антон В. Карташев, *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов* (Варшава: Синодальная типография, 1936).

[1141] Сергей В. Троицкий, „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора,“ 58. Куриозитет је да се у библиотеци Православног богословског факултета у Београду налази примерак рада *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*, који је Карташев поклонио Троицком 11. новембра 1936. године у Паризу, написавши том приликом следећу посвету: „Дорогому коллеге С. В. Троицкому, на добрую память, от А. К.“. На датом примерку се могу прочитати ручно исписани ставови Троицког на поједине делове текста. Видети: Владислав Пузовић, „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији,“ 147.

[1142] Вадим Суворов износи констатацију да су радови Карташова имали „кључни значај за еклисиолошка гледишта богословâ „евлогијевске“ оријентације“. Протоиерей Вадим Суворов, *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке*, 251.

[1143] Metropolitan of Sardes Maximos, *Исто*, 177-178; Иеромонах Иов Геча, „Размышления А. В. Карташева о роли Константинопольского Патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов,“ У *Богословская конференция Русской Православной Церкви, Православное учение о Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003, Материалы* (Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2004), 129-146.

критици због „веза са совјетском влашћу и кампање ширења своје власти“.[1144] У предавању под називом „Церковь и государство“[1145], објављеном након Евлогијевог преласка под јурисдикцију Цариграда, али одржаном највероватније приближно у исто време када и поменуто париско саветовање[1146] Карташов, штавише, каже: „На наше очи јерарси новоформираних држава (Пољске, Литваније, Летоније, Естоније) су се, изгубивши се пред задатком уређења Цркве у новим условима, наивно сакрили под крилашце туђих световних држава. Ово је изазвало читав низ аномалија у црквеном животу: насилно увођење новог календара, произвољно потчињавање Константинопољском патријарху итд. Ми смо дужни да ово избегнемо“.[1147] Говорећи у истом предавању о потреби визије развоја црквено-државних односа, Карташов каже: „Наравно, немогуће је предвидети много тога. Ми нисмо „сионски мудраци“, да све унапред прикажемо за наредних десет година, а пошто нисмо умели да предвидимо „сионски“ и свакакви други мудраци су нас прешли. Треба имати неку теорију, како у критичном тренутку не бисмо били изгубљени, а за то је неопходно да знамо како треба поступати и чему тежити“.[1148]

Након што је митрополит Сергије од заграничних архијереја захтевао да се обавежу на лојалност совјетској власти Карташов је поменутом јерарху упутио отворено писмо у којем је овога молио да црквеној структури на челу које се митрополит Евлогије налази дâ „отачки благослов на привремену црквену аутономију, као што је патријарх (Тихон – прим. аут.) благословио аутономију Финској, Естонији, Летонији, Литванији и Пољској које су одсечене од њега“.[1149] И премда је овом приликом, имајући у виду суров притисак совјетске власти на фактичког предстојатеља Цркве у Русији, пројавио разумевање за Сергијеву политику црквено-државних односа, Карташов ће се наредне (1928) године поново обратити митрополиту Сергију једним отвореним писмом у којем ће овога прозивати за недопустиву снисходљивост према захтевима бруталне атеистичке државе, упућујући му, између осталог, и следеће тешке речи: „Владико, ми Вас не кривимо, него вас људски жалимо... Ви сте десет година провели под печатом ропства, зверског живота и не примећујете да сте почели да личите на пацијенте психијатријске установе... Ваша расуђивања нису здрава, ошамућујући загушљив ваздух црвених будалаштина такао је ваше душе...“[1150] У име својих истомишљеника Карташов изјављује: „Ми нисмо паписти. Ми не признајемо непогрешивост власти којој смо подређени, посебно не у административним и политичким стварима“[1151]. У контексту датих речи које изражавају дух свеукупног

[1144] ГАРФ, Ф. 6343. Оп. 1. Д. 253. Л. 47-47об.
[1145] Антон В. Карташев, „Церковь и государство,“ *ВРСХД* 6 (1931): 6-9.
[1146] Редакција часописа у којем је предавање Карташова објављено у напомени уз поменуто предавање саопштава да оно „предаје садржај засебног реферата“ истог аутора на ову тему. Притом се не наводи када, где и којим поводом је поменути реферат прочитан. На мишљење да је текст овог предавања на тему односа Цркве и државе настао знатно раније неголи што је објављен наводи нас чињеница да Карташов у њему нигде не помиње Сергијеву *Декларацију* нити њене последице по односе заграничних Руса и црквених власти у Москви.
[1147] Антон В. Карташев, *Исто*, 9.
[1148] Антон В. Карташев, *Исто*. Занимљиво је да, нашавши се у емиграцији, Карташов одбија да себе асоцира са „сионским мударацима“ и тајним друштвима уопштено говорећи. Савремена истраживања су, међутим показала да је он у Русији био члан масонске ложе. О томе видети: В. И. Старцев, *Русское политическое масонство начала XX века* (Санкт-Петербург: Третья Россия, 1996), 104; А. И. Серков, *История русского масонства XX века: Том I* (С. Петербург, 2009), 225-226, 235-238.
[1149] С. П. Бычков, „Между двумя митрополитами: А. В. Карташев как историк Рус. Церкви и политик в эмиграции,“ У *Мир историка: Историогр. сб. Под ред. В. П. Корзун, Г. К. Садретдинова. Вып. 3* (Омск, 2007): 469.
[1150] *Исто,* 473.
[1151] *Исто,* 470.

текста писма Сергију Карташов наведено писмо завршава следећом поруком своме адресату: „Ми, верна чеда „тихоновске“ Цркве, принуђени смо да, налазећи се под Вашом надлежношћу, водимо са Вама спор на будућем слободном Сверуском Сабору, који ће, надамо се, нашу линију оправдати, а Вашу осудити.“[1152]

Не дочекавши очекивани Сабор Карташов се према сазнањима митрополита Елефетерија Богојављенског противио намери свога надлежног архијереја да се обрати са апелацијом цариградском трону.[1153] Годину дана након што је митрополит Евлогије заиста постао јерарх Цариградске патријаршије Карташов ће објавити књигу *На путях к Вселенскому Собору*,[1154] захваљујући којој ће постати један од првих руских богослова који су покушали да одговоре на питања везана за припрему Свеправославног Сабора,[1155] који су у датом тренутку активно припремале грчке Цркве. Занимљиво је приметити да у предговору дате књиге њен аутор истиче да је она написана у „благословеној атмосфери слободе која краси удео митрополита Евлогија,“ те да у том смислу није био подвргнут никаквој цензури од стране свога архијереја.[1156]

Већ на почетку књиге *На путях к Вселенскому Собору* Карташов иницијативу за сазивом Васељенског Сабора оцењује као „покушај тридесетосмогодишњег раслабљеног да устане,“[1157] а узрок овоме, између осталог, види у формама „национализма“ и „провинцијализма“ које се пројављују у односима међу помесним Православним Црквама, а које су се посебно након Великог рата „као рђа аутокефализама и аутономизама разрасли и размножили, уносећи нове теме раздора између и тако узајамно отуђених источних Православних Цркава“[1158]. Објашњавајући крајњу сложеност актуалног стања међуправославних односа чињеницом да свака од помесних Православних Цркава на свој начин осећа бреме притисака световних власти које владају на просторима на којима ове Цркве врше своју сотириолошку мисију, он наводи пример „монархијске екстериторијалне власти папе“ као „неоспорну предност организованости и независности“ Римокатоличке цркве.[1159] Међутим, након овакве констатације, Карташов одмах додаје следеће: „Наше противљење римском папству било би жалосно и лицемерно уколико бисмо пожелели да га дуплирамо на Истоку... Тумачење привилегија првенства части константинопољског патријарха у смислу стварања монархијске власти једног надепископа над осталим епископима ми поричемо како у преседанима прошлости, тако и у пројектима будућности“.[1160]

[1152] *Исто,* 477.

[1153] У своме извештају митрополиту Сергију од 31. марта 1931. године митрополит Елефтерије Богојављенски је писао: „А. В. Карташов чим је чуо за намеру митрополита Евлогија да са апелацијом путује у Константинопољ, одлучио ја да посети митрополита како би га наговорио да одустане од ове неканонске замисли. Дуго је са њим разговарао о томе и на све начине га убеђивао да не чини тај антиканонски корак. Одлазећи понео је унутрашње уверење да је постигао циљ и убедио митрополита. Међутим, ускоро је чуо да се митрополит у својој намери није ни најмање поколебао“. „Из переписки заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), временно управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви,“ *ЦиВ* 3 (12) (2000): 313.

[1154] Антон В. Карташев, *На путях к Вселенскому Собору* (Paris: Ymca Press, 1932).

[1155] Протоиерей Вадим Суворов, „Идея постоянного Всеправославного синода в русском православии конца XIX - XXI века,“ *Историческая и социально-образовательная мысль* Том 9, № 4/1 (2017): 85.

[1156] Антон В. Карташев, *Исто*, 5.

[1157] *Исто*, 7.

[1158] *Исто*, 12

[1159] *Исто*, 20.

[1160] *Исто*, 21.

У схватању Карташова цариградски патријарх „треба да на исправним основама саборности добије снагу и могућност да игра улогу центра и екстериторијалне подршке апсорбованим и често од стране различитих националности поробљеним деловима Источне Цркве“. За реализацију оваквог циља, према Карташову, при поменутом патријарху, а по угледу на тела светских конференција, „треба да буде створен свеисточни σύνοδος ἐνδημοῦσα, који би се састојао од делегатâ – апокрисијаријâ свих цркава“, могао да „периодично заседа на различитим географским тачкама, око различитих аутокефалних примаса“, али „чија би првенствена резиденција требала да буде око свог најстаријег председника константинопољског патријарха“.[1161] Он сматра да ће се само у случају стварања овакве „перманентне више инстанце“ у породици помесних Православних Цркава појавити механизам захваљујући којем ће оне постати слободне од „крајњих насртаја својих световних влада“, док ће сâм константинопољски патријарх постати „не само титуларно, него и реално васељенски патријарх“.[1162]

Немогућност Руске Цркве да, услед познатих историјских околности, узме учешћа на планираном Васељенском Сабору Карташов на почетку књиге оцењује као „вапијућу ненормалност, која ставља под сумњу легитимитет назива *Васељенски* за предстојећи Сабор“[1163]. Датом питању у овој књизи посвећује целу главу под називом „Без Руске Цркве“. Сама идеја сазива Васељенског Сабора у тренутку када „Руска Црква виси распета на крсту“, код Карташова ствара утисак „оне безосећајности и одсуства љубави, које су објашњиве у политици као незнабожачкој сфери, али су недопустиве и незаконите у хришћанској, црквеној сфери“.[1164] Узимајући у обзир чињеницу спољне величине Руске Цркве у поређењу са њеним сестрама Црквама,[1165] као и некадашњи дореволуциони ниво руске богословске науке Карташов долази до следећег закључка: „Решавати било каква велика питања васцелог Православља без Руске Цркве, значило би решавати их на неки начин без газде.“[1166] Наведени став Карташова протојерej Вадим Суворов оцењује као „посебно актуалан“ у контексту „неуспелог Свеправославног Сабора на Криту из 2016. године“.[1167]

Важно је истаћи да без обзира на инсистирање на својеврсној супериорности Руске Цркве у православном свету, Карташов сматра да у погледу њене немогућности да учествује на планираном Васељенском Сабору не треба кривити никога другог „осим самог руског народа и у одређеној мери његове националне Цркве“.[1168] Он посебно истиче да је нормално представништво Руске Цркве на планираном Сабору немогуће, између осталог и због јурисдикционих подела које потресају ову Цркву.[1169]

Мада у књизи *На путях к Вселенскому Собору* Карташов нигде не подвргава анализи чињеницу преласка његовог надлежног архијереја под јурисдикцију

[1161] *Исто*, 22.
[1162] *Исто*, 23.
[1163] *Исто*, 9.
[1164] *Исто,* 31.
[1165] Карташов у датом контексту, у стилу Троицког, каже: “Руска Црква по броју народа од приближно 100 милиона колико јој припада дупло је бројнија од свих осталих православних заједно узетих, јер њихов број не прелази 40 милиона“. *Исто*.
[1166] *Исто*, 32.
[1167] Протоиерей Вадим Суворов, *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке*, 261.
[1168] Антон В. Карташев, *Исто*, 33.
[1169] *Исто*, 36-40.

Цариграда,[1170] наведени поступак митрополита Евлогија ће несумњиво бити главни повод за писање Карташовљевог већ помињаног рада *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*. Наведени рад представљао је покушај аутора да докаже право цариградског патријарха да прима апелације на свеправославном нивоу. На самом почетку овог рада Карташов констатује да су у Православљу присутне две узајамно супротстављене тенденције: са једне стране „тенденција ка свођењу првенства Константинопоља на минимум, која је позната међу Словенским Црквама", а са друге стране „тенденција и, штавише, значајан успех Константинопољске катедре у директном и потпуном потчињавању Константинопољу скоро свих Помесних Цркава Истока", односно „тенденција гутања аутокефалија Помесних Цркава".[1171] Поменутим тенденцијама Карташов објашњава околност да је „историја сачувала релативно не тако много илустрација апелационог суда Константинопоља у односу на Аутокефалне Цркве, које од њега не зависе", без обзира на, како он наводи „сву канонску неспорност апелационог права Константинопољског Архиепископа, аналогног праву Папа на Западу".[1172] Он одлучује да у датом раду пружи сажет историјски пресек ситуација у којима је цариградски патријарх у својству апелационе инстанце преузимао на себе улогу решавања међуправославних спорова, разликујући у наведеном контексту три периода: 1) „првобитни период до Халкидонског Сабора (451. године)"; 2) „период од Халкидонског Сабора до турског јарма (1453. године)"; 3) „од турског јарма до наших дана".

Неопходно је истаћи да сâм извор првенства Цариградског патријарха на хришћанском истоку Карташов види у блискости овог првојерарха византијском императору,[1173] којом и објашњава ауторитет који је „Архиепископ престонице" уживао на Истоку и пре него што је Халкидонски сабор својим „9, 18.[1174] и злогласним 28. каноном формално утврдио апелационо право Константинопољске катедре у „свеимперијском-васељенском" схватању".[1175]

Занимљиво је да у раду *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов* Карташов не наводи пример обраћања митрополита Евлогија Цариграду, али помиње да су се у Цариград са апелацијом обраћале не само Цркве у Финској, Естонији, Пољској и Чехословачкој, него и обновљенци,[1176] због којих је раније критиковао Фанар.[1177] Сâм рад завршава надом да ће „првенствујућа улога Константинопољске Патријаршије у нашем Источном Православљу" бити призната „не само као археолошки факт прошлости, него као живо дејствујуће начело".

[1170] Овог питања се не дотиче ни у раду „Церковь в её историческом исполнении" (*Путь* 47 (1935): 15-27) у којем ће, у контексту међуправославних односа суштински поновити поједине ставове изнете у књизи *На путях к Вселенскому Собору*.
[1171] Антон В. Карташев, *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*, 1-2.
[1172] *Исто*, 2.
[1173] *Исто*.
[1174] Овде је вероватно у питању штампарска грешка с'обзиром на то да је уместо 17. у контексту апелационог права Цариграда наведен 18. халкидонски канон.
[1175] Антон В. Карташев, *Исто*, 7.
[1176] *Исто*, 19.
[1177] Тако је у раду *На путях к Вселенскому Собору* Карташов критиковао Цариградску патријаршију због тога што је ова током процеса припреме Васељенског сабора на предсаборска саветовања поред канонске Цркве у Русији на челу са митрополитом Сергијем „на једнаким основама" позивала и представнике обновљеничког раскола. Антон В. Карташов, *На путях к Вселенскому Собору*, 38.

Пред сâм крај Другог светског рата, али и након истог, Карташов се оштро супротставио идеји повратка руске црквене структуре у Паризу под окриље Москве.[1178] На епархијском сабрању оддржаном 29. августа 1945. године он је као аргумент против потчињавања патријарху Алексију I, између осталог, навео следеће: „Наша деца су у француској армији... добијају француско одење војног крста. Ово је политичка трагедија, која би могла да се негативно одрази и тиме што би они морали да ратују против Русије. Ми можемо да постојимо само као егзархат, загранични егзархат. Правно ми смо за Москву странци...“[1179] Како би осујетио планове митрополита Евлогија да се потчини предстојатељу Цркве у Русији Карташов се заједно са Кипријаном Керном, Василијем Зењковским и још неким људима из Евлогијевог окружења тајно повезао са Цариградом.[1180] Поменути професори су и након Евлогијевог упокојења инсистирали на томе да црквена структура на челу које је почившег јерарха наследио архиепископ, а потом митрополит Владимир Тихоницки и даље остане под јурисдикцијом Цариграда,[1181] док је сâм владика Владимир подржао ову идеју.[1182]

У архиву Светосергијевског института налазе се драгоцени својеручно исписани тектови Карташова у којима је он током 1947. године изнео своје мисли у погледу покушаја превазилажења јурисдикционих подела између заграничних руских црквених структура. Тим поводом Карташов је изнео конкретне предлоге који би за свој циљ имали постизање „тесног канонског јединства“ у руској емиграцији, те изразио мишљење да је реализацији оваквог пројекта неопходно приступити у „потпуној интимности“. Притом он је записао следеће: „Не кријем од себе главне тешкоће покренутог питања. Ми свакако треба да их дефинишемо као неприхватљивост везе са Москвом за једну, а са Константинопољем за другу страну. Али околности су такве да се не може дуго чекати на месту...“[1183] Истовремено у једном другом тексту Карташов је истим поводом забележио следеће: „Древне источне патријаршије, које се углавном ослањају на малу грчку нацију (половином XIX века 4, а сада 7 милиона) које су по остале (Цркве – прим. аут.) безопасне у смислу политичког империјализма, су за све источне националне Цркве потпуно удобни носиоци возглављења развијене куће Православне Цркве као јединственог организма. Константинопољски (патријарси – прим. аут.) који по историјској и канонској традицији возглављују читаву федерацију аутокефалних источних Цркава самом ширином полета своје мисли доказују њихову правну способност да буду наднационалне вође, попут династичких наследника цркава Истока. Незахвалну улогу критичара и хулитеља грчког примата у канонском строју

[1178] Занимљиво је, међутим, да је Карташов 30. маја 1945. године написао један рад који ће бити објављен три године касније, а у којем је оценио да је „у садашње време историјска самосвест и самоодређење Православља најјасније изражено у Руској Цркви“, коју је окарактерисао као „фактичког хегемона Православља после пада Византијске империје“. Антон В. Карташев, „Православие в его отношении к историческому процессу,“ *ПМ* 6 (1948): 99.

[1179] А. А. Кострюков, *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*, 135.

[1180] *Исто*, 209-210; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 316.

[1181] А. А. Кострюков, *Исто*, 215-216; Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 321.

[1182] У контексту одлуке Тихоницког Карташов ће нешто више од деценију касније констатовати да иста „по моралној напетости и историјском значају неизмерно превазилази оно што је 1931. године учинио покојни владика Евлогије“. Антон В. Карташев, „Жизненный путь Митрополита-Экзарха Владимира,“ *ПМ* 5 (1957): 18.

[1183] Архив ПССБИ, Фонд: *А. В. Карташев.*

источних Цркава оставићемо беспринципијелном дезертеру из три табора, а сада совјетском канонисти С. В. Троицком.“[1184]

У контексту наше теме посебно је значајна књига Карташова *Возсоздание Св. Руси*,[1185] објављена у Паризу 1956. године, у којој је аутор пред себе поставио задатак промишљања историјског предназначења руског народа, те у том смислу значајно ревидирао ставове које је раније званично износио.[1186] Дух књиге веродостојно илуструје следећа изјава Карташова о руском свету: „Ми смо велика континентална и вишеплеменска империја. Истовремено ми нисмо некаква трговачка компанија, него истински Трећи Рим, који има светску културну хришћанску мисију. Створити империјски свет – pax russica на просторима које нам је доделио Промисао, учврстити на њима утицај руске културе и унутрашње је преобразити духом Православља, то је задатак за генија“.[1187] У наведеном смислу он оштро критикује руску „безрелигијску и сувише лаичку историографију“ која је „учинила огромну грешку када се према идеји Трећег Рима понела као према неозбиљној средњовековној анегдоти“.[1188]

У погледу књиге *Возсоздание Св. Руси* посебно је занимљива чињеница да је овога пута, две деценије након што је написао најпознатију руску апологију апелационог права Цариграда (имамо, разуме се, у виду рад: *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*) Карташов, рекло би се, кардинално променио свој став по питању ауторитета цариградског патријарха у православном свету. Не помињући ни сада нигде експлицитно име митрополита Евлогија он, међутим, тврди да „по питању руских црквених конфликата није потребна никаква виша канонска инстанца ван пределâ помесне Руске Цркве“, истичући да је „наш православни Исток, који се толико хвали својом саборношћу жалосно подељен својим националним преградама и беспомоћно дезорганизован“, те да исти „штавише нема постојан међуправославни орган за обичан контакт, а тим пре нема саборну апелациону или арбитражну инстанцу“.[1189]

Суштински недостатак „историјског примата васељенског патријарха“ Карташов види у чињеници да овај примат „није уставно организован и није допуњен делегацијама осталих Православних помесних Цркава које би (делегације – прим. аут.) биле макар ванредно сазиване“.[1190] У наведеном контексту у стилу, ни мање ни више, до свога опонента Троицког, последњи обер-прокурор каже: „Све док је наш „Васељенски“ центар још увек тако неорганизован то ни право, ни неопходност, ни, штавише, сврсисходност његове интервенције у унутрашња питања Руске Цркве, не могу бити неоспорни. Нажалост он је засада бледа слика далеке и умрле прошлости...“[1191] У истом духу Карташов наставља: „Код нас источних од старине је остала само магловитост примата васељенског патријарха. Као што је римско папство својим злоупотребама изазвало борбу коју су против њега повеле неке помесне Цркве (Картагина, Аквилеја, Галиканство), тако је и слепи јелинизам Васељенске катедре

[1184] *Исто*.
[1185] Антон В. Карташев, *Возсоздание Св. Руси* (Париж, 1956).
[1186] Мајендорф је наведену књигу окарактерисао као „идеолошку“, примећујући да се у истој Карташов „одрицао онога за шта се раније борио“. Видети: „Православная Церковь в современном мире“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе (Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018): 891.
[1187] Антон В. Карташев, *Исто*, 21-22.
[1188] *Исто*, 39-40.
[1189] *Исто*, 118.
[1190] *Исто*, 118-119.
[1191] *Исто*, 119.

умањио њен примат, подстичући на борбу за независност Јермене, Арапе и балканске националне Цркве. Као што је на Западу одавде поникао реформацијски распад, тако се и на Истоку заоштрио црквени национализам (канонска независност) све до помрачења католичанско-васељенске свести".[1192]

Понављајући идеју изречену још у књизи *На путях к Вселенскому Собору* Карташов је нагласио потребу стварања „посебног одељења" при Синоду Цариградске Цркве, у састав којег би ушли представници свих помесних Православних Цркава, а захваљујући којем би „у крајњим ситуацијама интервенције (цариградског – прим. аут.) патријарашког центра у стварима помесних Цркава биле поступци ослобођени жалосних грешака, којима се Константинопољска патријаршија прославила у првим годинама бољшевизма, када је издала патријарха Тихона и благословила јерархију обновљенаца".[1193] У контексту наведених речи Карташов сматра да би „интервенција у руску црквену пометњу" била допустива само уколико би била заснована на „неопозивој братској солидарности сестара Цркава", не „на мотивима старешинства", него „једноставно по примеру добрих услуга арбитражног суда". Дати суд сматра он треба да буде спроведен „ван било каквог тачног предвиђања и шаблонског правила", „не по закону, него по благодати".[1194]

Без обзира на, рекло би се, ултрапатриотско сагледавање историјске улоге али и задатака сопственог руског народа и његове Цркве у контексту историјских процеса од светског значаја Карташов у раду *Возсоздание Св. Руси*, ипак, не штеди критика ни Московску патријаршију. Исту назива „совјетском Црквом" која на челу са Алексијем I „подржава његово псевдопрвенство, које под крилашце Црвене Москве окупља све од стране Кремља окупиране локалне Православне Цркве: у Прибалтици, Литванији, Пољској, Чехословачкој, Румунији, Бугарској и Албанији".[1195]

У октобру 1956. године Карташов је поводом двадесетпетогодишњице постојања руског егзархата под јурисдикцијом Цариграда одржао предавање на тему: „Уједињење православља (Объединение православия)"[1196]. Без обзира на чињеницу да је наведено предавање одржано у години публикације књиге *Возсоздание Св. Руси* Карташов је у датом предавању питању апелационих компетенција Цариградске патријаршије превасходно приступио са позиција свога рада *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*.

Чињеница да је у једној истој години у погледу ауторитета Цариграда изнео потпуно различите ставове говори у прилог ставу оца Николаја Озољина према запажању којег став Карташова на дату тему „није био посебно јасан.[1197] Амбивалентан однос у погледу ауторитета Цариграда донекле се назире и у Карташовљевом постхумно објављеном капиталном делу Вселенские Соборы.[1198] У наведеном делу аутор у погледу 9. и 17. канона Четвртог Васељенског Сабора каже да Халкидонски Сабор „није ни помишљао да шири право апелационог суда престонице на остале

[1192] *Исто*, 119-120.
[1193] *Исто*, 120-121.
[1194] *Исто*, 121.
[1195] *Исто*, 120.
[1196] Копија овог предавања одржаног 2. октобра 1956. године налази се у: Архив ПССБИ, Фонд: *А. В. Карташев.*
[1197] Протоиерей Николай Озолин, „Местная церковь и „диаспора"", У *Богословская конференция Русской Православной Церкви, Православное учение о Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г., Материалы, Синодальная Богословская комиссия* (Москва, 2004), 97.
[1198] Ово дело је по први пут објављено у Паризу 1963. године. За потребе нашег рада наводићемо према: Антон В. Карташев, Вселенские соборы (Клин: Фонд „Христианская жизнь," 2002).

патријаршије, ни на Египат, ни на Сирију, ни на Илирик у Европи".[1199] У наведеном контексту додаје: „Најновија тумачења Грка̂ у смислу ширења врховних пуномоћја Константинопоља (по аналогији са универзалним римским) не могу наћи упориште у слову датих правила, него морају бити мотивисана другачије. Управо васељенским задацима Цркве. По неизбежној аналогији са римским папством. Папство је одавно схватило и формално разумело овај суштински задатак Цркве. Будући омаловажени турским поробљавањем, Грци су привремено изгубили своја (као Католичанске Цркве) неотуђива мисионарска, апостолска и васељенска права и задатке у оквиру васцеле земаљске кугле. Апсурдно је размишљати о некаквој монополији Римске и Грчке Цркве. Стара грчко-римска икумена је умрла. Свет законски, ако је угодно канонски, припада свим хришћанима који мисионаре. Ово треба са радошћу поздравити, јер се против хришћанства по целом свету бори мисија антихриста".[1200]

У контексту, пак, 28. халкидонског канона, након навођења аргументације папе Лава Великог против овог канона, као и разлога̂ због којих је дати канон за Рим остао до данас неприхватљив, у Карташовљевом постхумно објављеном раду читамо следеће: „Питање о 28. правилу Халкидонског Сабора остаје живо и горуће и унутар саме Источне Цркве све до наших дана. Код нас неометано господари национални сепаратизам Цркава и, штавише, у појединим случајевима директна борба са духом и словом 28. правила. Оштар пример борбе са њим је полемика на странама „Журнала Московске патријаршије", коју води С. В. Троицки, који је постао совјетски канониста".[1201]

2.2. Протојерej Александар Шмеман

2.2.1. Ставови Шмемана у „процариградској фази"

„Посебан печат" париском концепту „еклисиологије расејања," за коју је неизоставно било везано питање ауторитета Цариградског трона у православном свету, дао је отац Александар Шмеман,[1202] који је „систематизовао поменуту еклисиолошку

[1199] *Исто*, 357. У предавању које је 1951. године одржао поводом хиљаду и по година од одржавања Четвртог Васељенског Сабора Карташов је приметио да је на поменутом Сабору константинопољски епископ „који до тада није имао нормалну епархијску територију паразитским путем брзо задобио прилично широку област трију дијецеза (Понта, Азије и Тракије – прим. аут.) које су се угасиле у његовом крилу, при чему није такао границе утицаја Антиохијске, Јерусалимске и Александријске патријаршије". Карташов је тада рекао да је овакво стање ствари „било запечаћено 9. и 17. каноном Четвртог Васељенског сабора, без било каквих примедби". Антон В. Карташев, „1500-летняя годовщина вселенского собора," *ПМ* 9 (1953): 84.

[1200] Антон В. Карташев., *Вселенские соборы*, 357-358.

[1201] Антон В. Карташев., *Исто*, 358.

[1202] Протојерej Александар Шмеман (1921-1983) потицао је из племићке породице. У Паризу је окончао Историјско-филолошки факултет Париског универзитета и Православни Светосергијевски богословски институт. На поменутој богословској школи остао је да предаје црквену историју. 1946. године бива рукоположен у ђаконски и свештенички чин од стране архиепископа Владимира Тихоницког, наследника митрополита Евлогија на катедри. 1951. године прелази у САД, где постаје клирик Северноамеричке руске митрополије и доцент на Академији Светог Владимира у Њујорку на Катедри црквене историје и литургике. На истој школи, након што је на Светосергијевском институту 1959. године одбранио докторску дисертацију из литургике, постаје професор на катедри литургичког богословља, а касније и декан. Повремено је предавао Историју источног хришћанства на Колумбијском и Њујоршком универзитету. Био је почасни доктор неколико богословских школа. Одиграо је кључну

концепцију, учинивши је целовитом и јасно профилисаном.“[1203] Од свих професора Светосергијевског института отац Александар се у погледу горенаведене проблематике, несумњиво, највише нашао на мети критике својих сународника и колега, како из Московске патријаршије, тако још и више од стране оних који су се налазили под јурисдикцијом Заграничног синода.

1947. године Шмеман је објавио рад „Судьба византийской теократии“[1204] којим је настојао да пружи своје виђење „питања византијског система црквено-државних односа,“ од којег, како је навео, „зависи правилно разумевање византинизма у свим његовим пројавама.“[1205] У наведеном раду, поред значајних анализа које даје у погледу теме којом се бави, он, између осталог, истиче да је 28. канон Халкидонског Сабора „санкционисао старешинство (главенство) константинопољског епископа“ које се, „као и читаво муњевито уздизање константинопољске катедре, објашњава искључиво империјалним фактором.“[1206] О поменутом првенству Шмеман у овом раду, притом, ништа не говори у контексту њему савремених потреса у руској емиграцији.

Конкретним питањем јурисдикционог уређења црквеног живота руске емиграције као и улоге цариградског патријарха у решавању изазова са којима се у смислу поменутог уређења суочила руска емиграција Шмеман ће се позабавити тек у чланку „Церковь, эмиграция, национальность.“[1207] Иако кратак, овај рад је значајан због тога што је садржао клице важних идеја које ће овај, тада млади, руски теолог тек развијати у својим потоњим радовима.

Читав рад „Церковь, эмиграция, национальность“ представља Шмеманово настојање да укаже на суштински значај и релевантност територијалног принципа црквене управе као темеља црквеног уређења, те у том смислу и кључа за изналажење „сталног облика“ уређења црквеног живота у Западној Европи у којој, из његовог угла, све постојеће црквене структуре у датом тренутку имају „привремени карактер“, будући да се односе на емиграцију, која је и сâма „привремен“ феномен. Ипак, он сâм нема никаквих илузија у погледу „неспремности црквене свести за разрешење овог питања“, узимајући у обзир околност да Православна Црква већ вековима живи

улогу у сусретима представникâ своје дијецезе и Московске патријаршије, што је резултирало стварањем Православне Цркве у Америци. Анутан Нивьер, *Исто*, 551-552.

[1203] Владислав Пузовић, „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века,“ *Исто* 19 (2015): 53.

[1204] Александр Шмеман, „Судьба византийской теократии,“ *ПМ* 5 (1947) (наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман (Русский путь, Москва, 2011), 616- 629) Сложеним питањем односâ Цркве и државе у Византији Шмеман ће се убрзо поново бавити у раду „Догматический союз – Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви,“ *ПМ* 4 (1948), 170-183 (Користили смо: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 603-615) Наведено питање било је предмет Шмемановог врло живог академског интересовања о чему говори и чињеница на коју указује Мајендорф када каже да је Шмеман свој магистарски рад под менторским руководством Карташова одбранио управо на тему византијске теократије. Мајендорф у наведеном контексту, такође, констатује следеће: „Његове (Шмеманове – прим. аут.) расправе о византијској теократији, његови реферати о историји Цркве уопште, као и несуђена тема његове дисертације – све је то проистицало из његовог интересовања за опстанак Цркве као такве током њеног вишевековног двосмисленог савеза са државом, а затим и за опстанак православља током његове средњовековне супротстављености Риму.“ Јован Мајендорф, „Живот вредан живљења.“ У: *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 3*, приредио Иван С. Недић, 268-269 (Крагујевац: Каленић, 2021).

[1205] Александр Шмеман, „Судьба византийской теократии,“ 616.

[1206] *Исто*, 625.

[1207] Александр Шмеман, „Церковь, эмиграция, национальность,“ *ЦВЗРЭ* 10 (1948) (наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 309-313).

инерцијом „национално-државног уређења“, што се у дијаспори испољило кроз заборав „чињенице да у Цркви нипошто не важи национални и државни, него *помесни* или *територијални* принцип управе...“[1208] При том наглашава да ни чињеница да су се „током читаве историјске епохе национални и територијални принцип de facto поклапали још увек не значи да је увек тако било и да увек тако треба да буде.“

Значај територијалног принципа црквене управе по Шмемановом мишљењу, дакле, ни у ком случају не може бити редукован само на административну страну црквеног уређења, јер се наведени принцип, сматра он, тиче „саме суштине Цркве као јединства, заснованог не на „природи“, не на телу и крви, него на јединству вере и љубави, на тајни Тела Христовог.“[1209] У овом контексту он наглашава да „замена“ наведеног „натприродног јединства чисто природним признацима попут националности, језика и тако даље означава свођење Цркве на категорије појава „од овога света“, које су до краја потчињене историјској узрочности“.[1210]

Шмеман констатује да су упркос територијалном принципу црквене управе „националне емиграције“ православних народа независно једна од друге у расејању организовале националне јурисдикције, чиме је ранија пракса стварања цркава при амбасадама (иначе, ова пракса је према његовом мишљењу „појава не црквена него државна“) била потпуно некритички пренета на „читаве заграничне епархије, митрополије и, на крају, читаве „заграничне“ Цркве“.[1211] Као посебно индикативан Шмеман наводи пример јурисдикционог плурализма у Америци у којој „на једној те истој територији управљају малтене шест или седам православних епископа разних нација и националних јурисдикција, и то упркос основном канону према којем у једном граду и на једној територији-епархији може да буде само један владајући епископ...“[1212] Сâм Шмеман је, међутим, свестан њему савременог жалосног тренда селективног приступа канонима, када међусобно сукобљене стране не будући мотивисане искреним канонским побудама „од канона бирају само оне који како тако могу да оправдају и „озаконе“ унапред прихваћен став.“[1213]

У игнорисању територијалног принципа према Шмемановом мишљењу је посебно далеко отишао Заграничний синод на челу са митрополитом Анастасијем: „Овде је територијални принцип отворено замењен националним, јер Синод има себи потчињене парохије не само ван граница помесних Цркава (Америка, Западна Европа, Аустралија), него и на територији постојећих православних, али *не руских* патријаршија (Константинопољске, Александријске, Антиохијске, раније у Србији и Бугарској).“[1214]

Конкретно по питању уређења црквеног живота Православља у Западној Европи у чији је живот као клирик митрополита Евлогија и сâм био на најнепосреднији

[1208] *Исто*, 309.
[1209] *Исто*.
[1210] *Исто*, 310. У овом контексту занимљиво изгледа једно Шмеманово признање на које наилазимо на страницама његовог *Дневника* под датумом: „Понедељак, 16. фебруар 1976.“ Шмеман се наиме подсећа да се као петнаестогодишњи дечак сусрео са мишљу једног Булгакова, Флоровског и Федотова, захваљујући којима је престао да Цркви приступа са „становишта „национално-мислеће“ руске емиграције“. *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 2*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић, 2021), 34.
[1211] Александр Шмеман, *Исто*, 310-311.
[1212] *Исто,* 311.
[1213] *Исто*, 310.
[1214] *Исто*, 311.

и најактивнији могући начин укључен,[1215] Шмеман износи став према којем је за „Православну Цркву у Западној Европи“ у датим околностима најбоље решење њено уређење у форми „аутономне области, којом управља епископ којег је она (поменута аутономна област – прим. аут.) сама изабрала, и која на лицу места одлучује о својим црквеним питањима.“[1216] Он каже: „Ми говоримо о аутономији, а не о аутокефалији, због тога што аутокефалија претпоставља Цркву, која има дуго искуство самосталног живота и која је у потпуности достигла црквену зрелост и органско унутрашње јединство“.[1217] Отац Александар, дакле, у том смислу сматра да је „многонационално и слабо уједињено Православље у Западној Европи, које је прошло кроз толике поделе и кофликте још увек далеко“ од аутокефалног устројства.[1218]

Сâмо уређење аутономне области у Западној Европи према Шмеману „треба да буде ствар целе Цркве, заснована на сагласности свих аутокефалних Цркава,“ а кључну улогу у реализацији овог свеправославног задатка би, према његовом мишљењу требао да има Цариград, кроз који и под чијом контролом би и била остварена „канонска веза“ горепоменуте области са „Васељенском Црквом“. Он каже: „Управо би канонска веза са Васељенским престолом, услед његовог првенства, које до сада није укинуо ниједан Васељенски Сабор, ослободила сву Западноевропску цркву од неопходности „избора јурисдикције“ са свим националним страстима и пристрасностима везаним за њега“.[1219] Занимљиво је да је након упокојења оца Александра Шмемана, Јован Мајендорф, у контексту Шмеманове визије уређења црквеног живота православне емиграције у Западној Европи, написао следеће: „Заједно са већином представника „млађе“ генерације православних богослова, отац Александар није видео други одговор на питање смисла постојања „дијаспоре“ (на просторима Француске – прим. аут.) сем оснивања локалне, помесне Цркве у Француској, која би убудуће прешла на француски језик. Првенствени разлог његовог противљења повратку под јурисдикцију Московске патријаршије била је нада да ће Цариградска патријаршија, под чију се заштиту Руски егзархат у Западној Европи ставио 1931. године, бити иницијатор и покровитељ постепеног уједињења православља у складу са нормама канонског права. Међутим, у очима већине Руса, укључујући и старију генерацију професора Института св. Сергија, покровитељство Константинопоља је био пуки штит од контроле Москве, не и могућност за мисију на Западу...“[1220]

На крају рада „Церковь, эмиграция, национальность“ Шмеман настоји да докаже да ни чињеница што у Западној Европи на једној, те истој територији живе православни различитог националног порекла још увек није легитиман и довољан аргумент против њиховог укључивања у јединствену црквену структуру. Као довољан аргумент у том смислу не може, према његовом мишљењу, да послужи ни стање у којем се налази руска емиграција, нити, пак, њена самосвест о некаквој специфично

[1215] Мајендорф у погледу Шмемана потпуно умесно примећује да је „живот руске емиграције у Паризу био и његов (Шмеманов – прим. аут.) живот, све до пресељења у Америку 1951. године.“ (Јован Мајендорф, *Исто*, 266). У данима интензивне припреме за одлазак из Париза Шмеман је Флоровском писао: „Иначе, одједном је постало јасно да ће, када одем, пропасти и Егзархат и Институт. Ово прилично ласка, и да немам смисла за хумор пао бих у грех гордости. Сви од митрополита до последњег студента плачу на моме рамену, тврдећи да је мој одлазак катастрофа коју западноевропско православље неће преживети.“ *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, 259-260.

[1216] Александр Шмеман, *Исто*, 312.

[1217] *Исто*.

[1218] *Исто.*

[1219] *Исто.*

[1220] Јован Мајендорф, *Исто*, 269-270.

руској мисији.[1221] Он каже да „у Цркви све има васељенски карактер“, те да је „питање Руске Цркве питање које се налази пред целокупном црквеном свешћу, и само тако се на њега може дати изворно црквени одговор“.[1222] Завршавајући рад Шмеман посебно наглашава став, који ће доследно понављати у својим потоњим радовима, а према којем: „Православна Црква није федерација организацијâ које су једна другој туђе, него јединствено Тело Христово, у којем ако страда један члан, онда страдају сви чланови, а ако се један радује, са њим се радују и његовом радошћу живе и остали“. У том смислу сматра да је „руске црквене болести неопходно изнети не на „суд“ Васељенске Цркве, него на њену помоћ и молитву...“

У писму оцу Георгију Флоровском, написаном почетком 1949. године (19. фебруара) говорећи о текућим проблемима из живота егзархата којем припада као и из живота Светосергијевског института у Паризу на којем и сâм предаје, Шмеман, ипак, истиче да, без обзира на тренутна искушења, они „никада нису имали тако добре услове за процват“.[1223] У том контексту, имајући у виду новоизабраног цариградског патријарха Атинагору, он наглашава: „Васељенски патријарх се посебно добро према нама понео“.[1224] Из наведеног писма посебно је занимљив Шмеманов став да Париз може да има „својеврстан стратешки значај за судбину Православља“.[1225] Исте године Шмеман ће ступити у полемику са теолозима под јурисдикцијом Синода Руске заграничне Цркве, у погледу којих ће у приватној преписци са Флоровским повремено ићи толико далеко да ће им порицати и црквени идентитет[1226].

Полемику са представницима Руске заграничне Цркве Шмеман почиње радом Церковь и церковное устройство[1227] у којем подвргава критичкој анализи ставове које је протојерej Михаил Пољски изнео у својој књизи *Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей*. На почетку напомиње да ће се од свих питања која је Пољски отворио у наведеној књизи, у своме осврту на исту усредсредити „само на питање црквеног уређења за границом“.[1228] У том смислу, након дугих уводних напомена у којима понавља неке начелне богословске ставове на које наилазимо у појединим од његових ранијих радова, Шмеман каже да ће у овом чланку покушати да појасни „због чега сви наши (руски емигрантски – прим. аут.) „јурисдикциони“ спорови не могу бити решени другачије до ли путем истинског повратка живим и целосним изворима православне *каноничности*, то јест православном схватању суштине Цркве“.[1229]

„Главни узрок свих (руских – прим. аут.) заграничних црквених спорова и подела“ Шмеман види у чињеници да организацији црквеног живота православне емиграције није претходила богословска рефлексија поменуте организације и то у светлости „целокупног Предања Цркве“. Наведена организација је према његовом мишљењу требала да буде „питање целокупне Православне Цркве у њеној целокупној

[1221] Александр Шмеман, *Исто,* 312-313.
[1222] *Исто*, 313.
[1223] *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, 130.
[1224] *Исто*.
[1225] *Исто*, 131.
[1226] Тако, на пример, у писму Флоровском од 21. новембра 1949. године Шмеман Руску заграничну Цркву назива „Карловачка секта“. *Исто*, 193.
[1227] Александр Шмеман, *Церковь и церковное устройство* (Париж: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949). (Наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 314-336)
[1228] *Исто*, 314.
[1229] *Исто*, 328.

васељенској пуноти, а не само појединачна емигрантска ствар, и, штавише, не ствар једне помесне Цркве“. У датом контексту он подсећа на древну црквену праксу када се „засебне Цркве нису бојале да своје унутрашње, помесне неприлике разматрају са другим Црквама“.[1230]

Шмеман наводи да је организација црквеног живота у руској емиграцији од почетка била детерминисана тековинама тзв. револуције, те да се „није градила на пуноти католичанског Предања“, у чему он, заправо, и види сву „трагедију заграничног Православља“.[1231] Он констатује да се у вртлозима револуције у руској емиграцији родила свест о томе да „паралелно са Русијом и Руском Црквом“ и у емиграцији „треба да постоји своја Заграничка Црква“, што је „са црквене тачке гледишта контрадикторна синтагма, јер, према добро погођеној примедби патријарха александријског Мелетија у писму митрополиту Антонију, црквена правила знају само за „границе“ Цркава и ништа не знају о „заграничним црквама““.[1232]

У погледу Руске заграничне Цркве за Шмемана је недопустива „парадоксална појава“, у којој је „сабор епископа који је себе официјелно назвао „заграничним“, то јест оним који нема своју територију, истовремено поделио читав свет на епархије и округе“, при чему све поменуте „de facto помесне епархије de jure настављају да себе сматрају заграничним, емигрантским, а своје оснивање питањем које се никога не тиче, пошто је ово“, из угла руских заграничних епископа, „унутрашње питање Руске помесне Цркве“.[1233] Конкретно по питању аргументације Пољског Шмеман констатује да према логичком закључку који следи из ставова које заступа његов опонент „свака *аутокефална* и *национална* Црква је ништа друго до религиозна пројекција датог народа или, чак још више, дате државе и да, према томе *устројство Цркве одређује не помесни него национални принцип*“. У контексту дијаспоре из овога даље следи да „као што држављанин било које државе и за границом задржава своје држављанство, тако је и члан сваке националне Цркве потчињен њој и само њој у било којим условима“.[1234] У смислу наведеног он Пољском пребацује због размишљања о Цркви у категоријама међународног права како то чини и „бивши канонски експерт Карловачког сабора“ – Сергије Викторович Троицки.[1235]

На оптужбе Пољског који је клирике руског егзархата под јурисдикцијом Цариграда називао „Грцима“ и „издајницима“ Шмеман одговара: „Протојерej М. Пољски не схвата да ми нисмо отишли Грцима, него беспоговорно првом по старешинству Патријарху јединствене Православне Цркве, и не из некаквог хира, него зато што је таква *објективна норма* црквености“.[1236] Не објашњавајући на чему се конкретно ова поменута „норма“ заснива, он у духу претходне изјаве наставља: „Будући избачени ван предела своје *помесне* Цркве на територију, на којој не постоји помесна Православна Црква, ми сматрамо, да је у ишчекивању општецрквеног уређења у овим за Православље новим земљама, управо Васељенски Патријарх у обавези да обезбеди нашу *укљученост у васељенски црквени организам*“.[1237] У том смислу он истиче да су, захваљујући одлуци митрополита Евлогија да се у своје време обрати управо Цариграду, Руси у Паризу пронашли „чврст канонски темељ“ свог црквеног

[1230] *Исто*.
[1231] *Исто*.
[1232] *Исто*, 329.
[1233] *Исто*, 329-330.
[1234] *Исто*, 330.
[1235] *Исто*.
[1236] *Исто*, 333.
[1237] *Исто*.

уређења,[1238] као и „пажњу и љубав“ цариградског трона за њихове „руске задатке и руске спефичности“.[1239]

Шмеман сматра да ауторитет цариградског патријарха у православном свету не могу да помраче ни неславне епизоде из историје Цариградске патријаршије на које су се радо и једногласно позивали како представници Заграничног синода тако и представници Московске патријаршије. Он каже да су њему самом, као предавачу „управо историје Византијске Цркве“ на Светосергијевском институту, „прилично познате мрачне странице и чињенице из историје Васељенске Патријаршије“, и подсећа да је о истима и сâм писао. У том смислу, у контексту неславних страница из историје Цариграда, поставља следећа питања: „Значи ли то да се грчким црквеним национализмом оправдава руски? Зар не требамо, напротив, и ми и Грци, уместо што се међусобно „укопавамо“, бранећи своје „власништво“, да са свом снагом схватимо, да смо ми пре свега јединствени у Христу и Његовој светој Цркви и да је Он, а не људске слабости јединствена жива норма црквеног живота?“[1240] „Црквени национализам“ у којем повремено греше и Грци и Руси према Шмеману је могуће превазићи само „лаганим подвигом међусобног разумевања, љубави и поштовања, а не бесплодним оптужбама и озлојеђеношћу“.[1241]

Шмеман констатује да се у „православном свету током последњих столећа нагомилало толико увреда, неразумевања, провинцијализама, националних самољубивости, тако да је потребан стварни препород црквене свести“, који је могућ „не кроз „изолацију“, не кроз гордо утврђивање своје „независности“ него кроз повратак живим изворима црквеног живота“, односно повратак „васељенском Предању“ Цркве.[1242]

Радом „Спор о Цркви“[1243] објављеном 1950. године Шмеман, такође, полемише са представницима Руске заграничне Цркве, а овога пута на мети његове критике нашли су се радови протојереја Георгија Грабеа[1244] и епископа Натанила Љвова[1245]. Већ на почетку свога рада Шмеман износи врло важну констатацију која верно одражава његово сагледавање јурисдикционих анимозитета у руској емиграцији, тако што каже да је „спор између двеју „јурисдикција“ (Евлогијевог егзархата и Заграничног синода – прим. аут.) поприлично прерастао сферу једноставних организационих питања и све више и више се претвара у спор *о самој природи Цркве*“. У том смислу главну слабост аргументације својих опонената види у њиховом инсистирању на националном принципу црквене управе, односно у њиховом упорном одбијању да „помесни принцип

[1238] *Исто*, 335.
[1239] *Исто*, 333.
[1240] *Исто*.
[1241] *Исто*.
[1242] *Исто*.
[1243] Александр Шмеман, „Спор о Церкви,“ ЦВЗПРЭ 2 (23) (1950). (Наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 337-345).
[1244] У питању је осврт на следећи рад Грабеа: „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви,“ (*ЦЖ* 10-12 (1949): 36-47) у којем је овај бранио канонски легитимитет јурисдикције којој сâм припада, при чему се, у контексту оповргавања претензија Цариграда на руску дијаспору у Западној Европи базирао на аргументацији Троицког.
[1245] У питању је осврт на следећи рад владике Натанаила: Епископ Нафанаил, „О судбах Русской Церкви заграницей“, *Православная Русь* 15-16, 17, 18, 19 (1949): 8-10, 7-8, 7-9, 3-6.

признају као једину нормалну основу црквеног уређења“[1246], иако, према његовом мишљењу, једино овај принцип „непосредно истиче из саме суштине Цркве“[1247].

„Еклисиолошко размимоилажење“ између представникâ Руског егзархата под јурисдикцијом Цариграда са једне, и представникâ Руске заграничне Цркве са друге стране Шмеман види у различитом приступу канонском предању Цркве ових двеју сукобљених страна. Он каже да први у канонима траже „*норме* црквеног уређења“, а ови други „*преседане* који би могли на неки начин да послуже као канонска основа“ њиховог јурисдикционог статуса.[1248] У датом контексту Шмеман настоји да оповргне заграничне интерпретације 1. канона Великог Сабора у Св. Софији као и 39. канона Трулског Сабора, које су представници Заграничног синода тумачили у националном кључу.

У погледу првог горенаведеног канона Шмеман наводи да је њиме окончано смутно време борбе између присталица патријараха Игњатија и Фотија у IX веку. Он сматра да је наведени канон имао два циља, и то: 1) „да заштити Константинопољску Цркву од могућег обнављања интрига игњатијеваца у Риму“; 2) да учврсти црквени мир између Константинопоља и Рима“. Шмеман наводи да су се поменутим каноном Рим и Цариград, са једне стране, обавезали на међусобно признавање одлучења од Цркве које су над сопственим клирицима и мирјанима извршили сваки од ова два трона, без обзира на чињеницу да ли се наведена одлучена лица налазе ван граница јурисдикције матичне Цркве, док са друге стране исти канон „истиче једнакост (ових – прим. аут.) двеју катедри, коју је Рим нарушио својим једностраним „папистичким“ одлукама о Константинопољској Цркви“.[1249] Он, притом, одлучно одбацује став који са Сергијем Троицким деле чланови Руске заграничне Цркве, а према којем се на основу датог канона наводно може закључити да су на територији Константинопољске патријаршије постојале „екстериторијалне“ црквене структуре под јурисдикцијом Рима.

Посебно је занимљив Шмеманов осврт на 39. канон Трулског Сабора, који је био толико популаран у руској емиграцији, а за који Шмеман тврди да исти „доказује управо супротно ономе што из њега изводе епископ Натанил и Грабе“.[1250] Наведени канон, притом, тумачи на следећи начин: „Када су због најезде Арапâ кипарски хришћани на челу са својим архиепископом напустили острво, император Јустинијан II их је поставио у одређену област у Хелеспонту и подигао град Нови Јустинијанопољ, а оци Трулског сабора су својим 39. правилом пренели на архиепископа овог града права и привилегије Кипарске Цркве, при чему је помесни принцип био строго очуван, јер су архиепископу Нове Јустинијане биле потчињене све епископије које су од раније постојале на овој територији, укључујући древну Кизичку митрополију. На тај начин могуће је користити се овим каноном само као потврдом помесног начела, а нипошто не као примером датог начела нарушавања од стране древне Цркве.[1251] Шмеман напомиње да представници националног принципа црквене управе у својим апологијама устројства Руске заграничне Цркве сваки пут када наводе 39. Трулски

[1246] Александр Шмеман, *Исто*, 337.
[1247] *Исто*, 342.
[1248] *Исто*, 338.
[1249] *Исто*, 338-339.
[1250] *Исто*, 339.
[1251] *Исто*, 339-340.

канон доследно изостављају његов последњи параграф који их заправо и изобличава у њиховом „нарушавању помесног принципа“.[1252]

Битно је истаћи да у раду „Спор о Цркви“ Шмеман са једне стране инсистира на ставу да „националност не може да буде *конститутивни признак* Цркве“[1253], док са друге стране констатује чињеницу територијалног преклапања руског егзарахата у Паризу којем и сâм припада са грчким егзархатом у Западној Европи, без обзира на околност да се оба егзархата налазе под јурисдикцијом Цариграда. Шмеман, наиме, каже: „Ми одлично знамо да је националним признаком одређено и паралелно постојање нас као Руског егзархата са Грчким (егзархатом – прим. аут.).“[1254] У том смислу, а у име управо „Предања Цркве“ из којег извире територијално начело црквеног уређења он говори: „Позивајући друге на овај пут црквености, ми у првом реду сами себе призивамо на исти... Међутим од стране заштитникâ Заграничног синода све снаге су усмерене ка налажењу преседанâ нарушавања ове норме (територијалног начела – прим. аут.), којима би могло да се оправда и образложи свако одступање од ње“.[1255]

На опаске епископа Натанила и Грабеа према којима национални принцип има „многобројне заслуге у историји Цркве“, Шмеман одговара да поменуте заслуге „нико не пориче“, те да је хришћанству „крајње туђ“ било какав „безлични интернационализам“ и равнодушност у погледу судбине припадникâ сопственог народа. Међутим, конкретно у контексту руског питања, духовно спасење Русије, сматра он, „не зависи од тога у којој ћемо мери ми нашу црквеност учинити руском, него управо супротно, од тога у којој мери ћемо нашу рускост умети да до краја просветлимо црквеношћу, то јест да је потчинимо највишој вредности Царства Божјег“. У датом контексту, између осталог, додаје: „Ако је национално начело, како исправно говори епископ Натанаил, помогло, например, Словенима и Грцима да спасу и сачувају своје Православље под турским јармом, исто то начело је породило тако оштро непријатељство међу православнима...“[1256]

1950. године Шмеман је објавио рад „О *неопапизме*“[1257], који је представљао осврт на, како каже, „дугачки чланак“ јеромонаха Софронија Сахарова, који смо раније већ анализирали. С'обзиром на чињеницу да се у наведеном чланку и сâм нашао на мети оштре критике Шмеман одлучује да на оптужбе оца Софронија одговори[1258] из угла „три питања“ која је отварао и у својим ранијим радовима, и то: 1) „*догматског*: о

[1252] *Исто*, 340.

[1253] У датом контексту каже: „Признаци Цркве су јединство, светост, саборност и апостолство; то су у буквалном смислу речи *признаци* онтолошког јединства Цркве са Христом, признаци онога, што његово Богочовечанство оваплоћује и јавља свету“. *Исто*, 343.

[1254] *Исто*, 341.

[1255] *Исто*, 341.

[1256] *Исто*, 344

[1257] Александр Шмеман, „О *неопапизме*“, *ЦВЗПРЭ* 5 (26) (1950) (наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 346-353)

[1258] У писму Флоровском од 3. априла 1951. године Шмеман је тражио мишљење свога старијег колеге о овој полемици коју је водио са Сахаровим (*Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, 315-316.). Годину дана раније (2. јануара 1950.) Шмеман је најавио Флоровском да би овај требао да добије часопис у којем се налази Шмеманов чланак под називом „О *неопапизме*“, те да је заинтересован да чује мишљење Флоровског о овом раду. У датом контексту Шмеман каже: „Мислим да је јурисдикциона свађа, сама по себи досадна, важна због тога што она допушта да се не само апстрактно него и „егзистенцијално“ промисли питање православног устројства Цркве, а самим тиме и наше еклисиологије. Наступило је време да се снажно и одлучно боримо са свим идолима којих је у Цркви монструозно много тако да почињеш да се гушиш“. *Исто*, 276.

значају помесног принципа у уређењу Цркве“; 2) „*канонског*: о јурисдикцији Васељенског Патријарха над православнима, који живе *ван граница* постојећих помесних Цркава“; 3) „*психолошког*: о црквеном национализму“.[1259]

У контексту првог горенаведеног питања, а ослањајући се на претходну констатацију да је према Сахарову „основни принцип уређења Православне Цркве *принцип аутокефалности*, који проистиче из православног учења о Светој Тројици“,[1260] Шмеман каже: „Највише зачуђује то што оптужујући нас за развијање помесног начела до васељенских размера, у чему смо потпуно невини, управо сâм отац Софроније *развија* помесни принцип до размерâ аутокефалије, и ово изједначавање помесног са аутокефалним и јесте корен свих грешака и противуречности у његовом чланку“.[1261]

„Основна и притом догматска грешка“ оца Софронија се према Шмеману огледа у томе што „једнакост Цркава по икони једнакости Божанских Лица“ руски јеромонах не везује за конкретну месну Цркву, него за „аутокефалију“, која је, заправо, „савез месних Цркава“[1262]. Шмеман, међутим, каже да појам аутокефалије „не припада „онтологији“ Цркве“, него њеном историјском „уређењу““.[1263] У том смислу истиче: „Управо на онтолошком плану сви епископи као и месне Цркве на челу којих се они налазе су апсолутно једнаки „по икони једнакости Божанских лица“, јер свака од њих (месних Цркава – прим. аут.) у своме епископу има пуноту апостолских дарова. Са друге стране на плану међуцрквеног канонског уређења Васељенске Цркве, на који се и односи појам „аутокефалности“ ови епископи управо *нису једнаки*“.[1264] Шмеман наводи следећи пример: „Тулски епископ није једнак са Московским Патријархом, јер је први „суфраган“, а други „примас“. Московски Патријарх *као* патријарх (а не као епископ) није једнак са Александријским Патријархом, јер први (Московски патријарх – прим. аут.) у црквеном поретку заузима пето место, а други (Александријски патријарх – прим. аут.) друго.“[1265]

Настављајући да са ставовима Сахарова полемише из угла питања јурисдикције цариградског трона над дијаспором Шмеман и овде „Софронију и његовим присталицама“ замера на „бркању онтолошке једнакости *свих* (а не само аутокефалних) Цркава на челу са њиховим епископима са аутокефалијом“, при чему исти „поричу најочигледнију чињеницу црквене историје, утврђену у канонском Предању“, а то је „одређена структура црквеног савеза, у којој постоје прве и друге, старије и млађе Цркве, епископи и архиепископи, речју – јерархија, а не демократска „једнакост“...“[1266] Ова предањски потврђена „јерархија части“ међу Црквама је, како Шмеман наводи, „историјски феномен (исторична)“, што даље значи да је она подложна променама. До опасности од папизма, према његовом мишљењу, долази тек онда када се ово „првенство части уздигне у онтолошку структуру Цркве и једна Црква, један епископ

[1259] Александр Шмеман, *Исто*, 347.
[1260] *Исто*, 346.
[1261] *Исто*, 347.
[1262] *Исто*, 348.
[1263] *Исто*.
[1264] *Исто*.
[1265] *Исто*. Практично истоветну аргументацију ће, у интересу афирмације примата свога патријарха, више од пола века касније употребити цариградски јерарх, митрополит Елпидофор Ламбриниадис, о чему ће бити више речи у трећем поглављу нашег рада, када будемо чинили осврт на тзв. Равенски документ.
[1266] Александр Шмеман, *Исто*, 350

постају извор црквености за све друге Цркве“[1267] Спочитавајући овакву крајност римској еклисиологији, Шмеман наглашава да је „Православна Црква увек знала *првог* епископа у свакој области (митрополита, архиепископа, патријарха), и зна *првог* и у Васељенској Цркви“, те да се таквим „од времена отпадања Римског епископа јавља Константинопољски Патријарх“.[1268] У том смислу покушаје Троицког да оспори наведено првенство Цариградске патријаршије Шмеман оцењује као „свесну жељу да се промени или наруши“ предање Цркве.

Александар Шмеман инсистира на ставу према којем би „на местима православног расејања, где не постоји месна Православна Црква, неопходно помесно јединство било остварено кроз јурисдикцију Васељенског Патријарха као првог по части епископа у Православној Цркви“.[1269] И мада сматра да овај његов принципијелни став „у потпуности одговара читавом духу православног канонског Предања“, он не намерава да исти заснује на било ком конкретном канону. Он у том смислу каже: „Чак и када не би било 28. канона Халкидонског сабора (и заиста овај канон се може тумачити на различите начине, и у датом случају могуће је да се уопште не користи) и других преседана, једноставно сама чињеница, да Васељенски Патријарх јесте *први* епископ, даје све основе, да би управо он, а не неко други, бринуо о новим црквеним формацијама (церковных образованиях), које још нису достигле узраст „аутокефалије““.[1270] Притом сâма, дакле, јурисдикција Цариграда на просторима дијаспоре је , према Шмеману, прелазно решење, које је потребно све док се на просторима расејања не створе услови за настанак нових аутокефалних цркава.

На крају рада „О *неопапизме*“ Шмеман се дотиче питања црквеног национализма. У том смислу, поред понављања неких ранијих ставова, он настоји да у контексту овог питања укаже на неке контрадикторности аргументације Сахарова. Он тако примећује да руски јеромонах, иако тежи да оспори било какве историјске везе између национализма и начина стицања аутокефалија, на једном месту у своме раду, имајући у виду Руску и Грузијску Цркву, констатује да у савременој Русији постоје две аутокефалне Цркве. Шмеман у датом контексту поставља питање: „Али, ипак, зар о. Софроније не примећује, да ове *две* аутокефалије постоје захваљујући *националном начелу*?“[1271] У том смислу он каже да је „првобитни смисао аутокефалије... као форме која регулише везе између Цркава, постепено под утицајем управо *национализма*, био помрачен и изврнут“, док се „сама аутокефалија почела доживљавати пре свега као државна или национална Црква“[1272]. Крајња последица свега постало је перципирање међуцрквених односа „по аналогији са међународним правом“, у погледу чега Шмеман упућује на Троицког, који је заправо и био аутор ове идеје.

Борбу са заговорницима „апсолутног аутокефализма“ Шмеман наставља и у раду „Вселенский Патриарх и Православная Церковь“[1273]. Наведени рад представљао је његов осврт на *Посланицу* којом се Цариградски Патријарх Атинагора 1950. године обратио својој пастви поводом Недеље Православља, а која је у руским емигрантским

[1267] *Исто*.
[1268] *Исто*.
[1269] *Исто*, 351.
[1270] *Исто*.
[1271] *Исто*, 352.
[1272] *Исто*, 353.
[1273] Александр Шмеман, „Вселенский Патриарх и Православная Церковь,“ *ЦВЗПРЭ* 1 (28) (1951) (Наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 364-373.)

црквеним круговима изазвала бурну реакцију.[1274] Сâм Шмеман у своме раду доноси поједине наводе из поменуте *Посланице*, међу којима и речи да су Православне Цркве „само кроз општење и контакт“ са Васељенском патријаршијом „повезане у тело јединствене Свете, Саборне и Апостолске Православне Цркве“.[1275] Међутим и поред оваквих речи патријарха Атинагоре, које кроз призму онтологије Цркве, али и онога што је сâм Шмеман изјавио у раду „О *неопапизме*“[1276], делују врло проблематично, он, ипак, одбацује могућност да Атинагорина *Посланица* може да послужи као основ за спочитавање било каквих неопапистичких претензија Цариграду, те каже: „Ако се за мерило „неопапизма“ узме папизам римски, не би било тешко да се на основу формалне анализе текста *Посланице* (патријарха Атинагоре – прим. аут.), покаже, да у њој нема ни једног од основних „признака“ папизма, онако како су они формулисани од стране Ватиканског сабора“.[1277] „У Посланици“, наставља Шмеман, „ништа није речено 1) ни о *богоустановљености* права и привилегија Васељенског Престола..., 2) ни о *потчињењу* његовој власти других Цркава (говори се само о општењу и контакту са њим као услову васељенског јединства) 3) ни, на крају, о *непогрешивости* његових предстојатеља“.[1278]

Што се тиче самог римског папизма, односно Римокатоличке цркве као такве, Шмеман сматра да се „кобна мана“ њене еклисиологије огледа у томе што је она „органски карактер месне Цркве“ пренела на „васељенску Цркву“, коју је тиме „фактички учинила једном огромном месном Црквом“[1279]; другим речима дошло је до „ширења римске месне Цркве до васељенских граница“,[1280] док је доктрина о римском првосвештенику логичан закључак овакве еклисиологије, која је Православљу страна. Шмеман, међутим, истиче да је Православној Цркви свакако потребно првенство на васељенском нивоу – својеврсан „*васељенски центар* јединства и сагласности“.[1281] Он наводи да је овакав центар Црква од својих почетака имала најпре у Јерусалиму, а

[1274] У датом контексту Шмеман је у писму од 3. априла 1950. године питао Флоровског да ли је читао *Посланицу* патријарха Атинагоре, напомињући да и „Московљани“ и „Карловчани“ заједнички негодују детектујући у истој елементе папизма. Сâм Шмеман, притом, каже следеће: „Имам осећај да је савремена „структура“ Православне Цркве очигледно застарела и да одражава état de choses, које одговара бившем свету, али да она сада мора да буде стваралачки обновљена. Ово захтева огроман еклисиолошки рад, и што је најважније, историјску интроспекцију. *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, 229.

[1275] Александр Шмеман, *Исто*, 364.

[1276] Као што смо горе већ навели Шмеман је у раду „О *неопапизме*“ истакао да опасност папизма Православљу прети уколико се „првенство части уздигне у онтолошку структуру Цркве“ тако да „једна Црква, један епископ постају извор црквености за све друге Цркве“.

[1277] Александр Шмеман, *Исто*, 365. Под „Ватиканским сабором“ Шмеман је, свакако, имао у виду Први ватикански концил из 1870. године, који он, из разумљивих разлога, у раду „Вселенский Патриарх и Православная Церковь“ не назива „Првим“ јер је тренутак када је наведени рад објављен више од једне деценије претходио Другом ватиканском концилу.

[1278] Александр Шмеман, *Исто*.

[1279] *Исто,* 367-368.

[1280] *Исто*, 368. У контексту овог става Шмеман је у раду„*Unity*, *Division*, *Reunion* in the Light of Orthodox Ecclesiology – Adress given at the Annual Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius at Abingdon“, *Theologia KB* (1951): 243-254 (наводићемо према српском преводу: „*Јединство*, *подела* и *поновно уједињење* у светлу православне еклисиологије“, У Протопрезвитер Александар Шмеман, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама: изабране беседе, есеји, студије и одломци из Дневника 1973-1983*, превео и приредио Матеј Арсенијевић (Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2007), 232-244) казао да, „према његовом чврстом уверењу“, уколико православно богословље пристане да о Цркви расуђује „у категоријама универзалног организма“ оно ће „неизбежно скренути Риму“. *Исто* 237.

[1281] Александр Шмеман, „Вселенский Патриарх и Православная Церковь,“ 371.

касније у Риму, након чијег отпадања од јединства Цркве ову улогу је на себе преузео Цариград[1282].

„Суштина васељенског првенства“, се према Шмеману огледа у: „*чувању* и *изражавању* јединства Цркве у вери и животу, у чувању и изражавању њене *саборности*, у недавању месним Црквама да се осаме у „провинцијализму месних предања“, да ослабе католичанске везе и одвоје се од јединства живота...“ Другим речима Шмеман првог у Цркви види као „чувара пуноте живота сваке Цркве, пошто је ова пунота увек пунота католичанског Предања, не „дела“, него „целине“, не „свога“, него јединственог и недељивог.“[1283] Занимљиво је, притом, да критеријум начина функционисања првенства у Цркви и на васељенском, а не само на помесном нивоу, види у 34. апостолском канону[1284]

Занимљиво је Шмеманово прозивање Троицког због наводног предлога руског канонисте да првенство Цариграда у Православном свету треба да буде „ликвидирано“ услед историјских околности које су дијаметрално супротне од оних захваљујући којима је Константинов град поменуто првенство стекао на Православном Истоку. У смислу наведеног прозивања он каже да су „једна ствар узроци уздизања неке катедре, а друга чињеница њеног првенства“, те да и поред тога што се „принцип старешинства више пута мењао у Цркви“, сâм „пад (Византијске – прим. аут.) Империје није уништио првенство Константинопољске катедре, као што и „слабљење (истощание)“ Истока није укинуло старешинство источних патријараха“.[1285] Он, такође, наводи да „чак и у епохи највишег „месијанског“ полета Руска Црква никада није посезала на ово „првородство“ Истока и своје Мајке Цркве која је некада просветила Русију светлошћу Христовом“.[1286]

Одбацујући као неосноване оптужбе на рачун Цариградске патријаршије за „неопапизам“, Шмеман реалну савремену декаденцију изворне канонске свести види у модерном схаватању аутокефалије, које (схватање) другачије назива „аутокефализам“.[1287] Препознајући корене савремених аутокефалија у „хипертрофији националне свести православних народа“[1288] он каже да су исте довеле до „дробљења Православне Цркве чак на једном те истом месту на мноштво „националних“ јурисдикција, не говорећи већ о међусобној подозривости, презиру и равнодушности, које су се одавно укориниле у међусобним односима православних народа“. Притом примећује да сâма аутокефалија као таква „није спасила Цркву од најреалнијег, мада не и догматизованог „папизма“, јер се у свакој аутокефалној Цркви њен „центар“ већ одавно од центра сагласности и једносуштности свих Цркава претворио у „највишу црквену власт“, у *извор* читавог црквеног живота, који не изражава јединство Цркава, него их једноставно потчињава себи у својству „епархија““.[1289]

У контексту горенаведене Шмеманове изразито негативне перцепије начина реализовања првенства на нивоу помесних аутокефалних Цркава може, свакако, да изненади и да изгледа као права утопија његов оптимизам када говори о перспективи реализовања првенства на васељенском нивоу у оквирима међуправославне сарадње.

[1282] *Исто*.
[1283] *Исто*.
[1284] *Исто*, 370.
[1285] *Исто*, 372.
[1286] *Исто*.
[1287] *Исто*.
[1288] *Исто*.
[1289] *Исто*, 373.

Тако он, између осталог, каже: „У овом свету Православна Црква има заједничку судбину и заједнички задатак. Она има заједничке непријатеље: безбожност, јереси, расколе. Има заједничко сведочанство о истини Православља. Невоља или болест једне Цркве захтевају бригу свих. Све ово захтева заједничке организационе напоре, непрестано саборовање, не само јединство, него и уједињење... А овај васељенски савез захтева и васељенски центар, васељенског Првојерарха“.[1290] Шмеман закључује да је „овакав центар Православна Црква увек имала и да га има и сада у Константинопољској катедри“, чији глас „није глас васељенског епископа, него Васељенског Патријарха“, који, пак, „чујемо и у Посланици Свјатејшег Атинагоре.“

2.2.2. Ставови Шмемана у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци

У животу оца Александра Шмемана посебно је важна 1951. година у којој ће, захваљујући чињеници да је отац Георгије Флоровски, чијом је „бистрином богословског ума био фасциниран“, постао декан Академије Светог Владимира у Њујорку, сâм Шмеман прећи у Сједињене Америчке Државе.[1291] Посебно је занимљиво да је као и за Флоровског Шмеманов прелазак у Америку резултирао престанком јурисдикционе потчињености цариградком патријарху[1292], односно променом јурисдикције, тако што је Шмеман 1. јула 1951. године примљен у клир Северноамеричке руске митрополије.[1293] На своје велико разочарање Шмеман ће и у Америци затећи ситуацију аналогну оној у Западној Европи, уверивши се на најнепосреднији могући начин да су јурисдикционе поделе и несугласице, нажалост, болна реалност и америчког православља. Ситуација коју је овде затекао постаће у том смислу „импулс за трагањем пута уједињења православља у Сједињеним Америчким Државама“[1294], што ће у перспективи за Шмемана, између осталог, значити ни мање ни више до његово јавно ревидирање ставова у погледу ауторитета Цариградског патријарха у православном свету.

Шмеман ни у Америци не престаје да се интересује за судбину руског егзархата у Паризу којем је донедавно припадао, иако му сада посвећује мање пажње у својој писаној речи. Притом, свакако, вреди поменути његов рад „Эпилог“[1295], објављен 1952. године, у којем настоји да у извесном смислу стави тачку на полемику коју је као клирик и апологета поменутог егзархата водио са представницима Заграничног синода. Овога пута он се конкретно фокусира на рад Михаила Пољског у којем[1296] је овај подвргао критичкој анализи питање јурисдикционог статуса датог егзархата.

[1290] *Исто*.

[1291] Јован Мајендорф, *Исто*, 270..

[1292] Сâм Флоровки се, за разлику од Шмемана, касније вратио под јурисдикцију Цариграда. Видети: *Георгије Флоровски: руски интелектуалац и православни богослов,* уредник Ендру Блејн, превод с енглеског Наташа Б. Колунџић и Сестринство Тројеручице – Шибеник (Београд; Шибеник: Истина, 2013), 165-166.

[1293] Антуан Нивьер, *Исто*, 551.

[1294] Павел Гаврилюк, „Предисловие“, У: *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, сост. П. Л. Гаврилюк, 81 (Москва: Издательство ПСТГУ, 2019).

[1295] Александр Шмеман, „Эпилог,“ ЦВЗПРЭ 5 (38) (1952) (наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 374-378)

[1296] У питању је следећи рад: *Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции* (New York: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1952).

Понављајући раније ставове, Шмеман насупрот оптужбама опонената посебно наглашава да је јурисдикциона зависност овог егзархата од Цариградске патријаршије „привременог карактера“ те да као таква не представља део реализације грчког пројекта у складу са којим читаво православно расејање треба да буде потчињено Фанару.[1297] У раду „Епилог“ Шмеман је према „карловчанима“ оштар као ни у једном од раније објављених радова. Ово најбоље илуструје његова оптужба према којој „Загранична Црква све више стаје на пут јереси“ кроз своје „одвајање од католичанске природе Васељенске Цркве“.[1298] Он каже да Загранични синод „не може бити оправдан ни са канонског аспекта“, те да је у том смислу неосновано било какво позивање на Вишу црквену управу на југу Русије као канонски темељ овог Синода јер „мање није могло да роди веће, део није могао да роди целину...“ Ништа мање, према његовом мишљењу, није спорна ни та околност да се на челу „Заграничног Сабора епископâ налази архијерej који нема своју катедру, своју паству“.[1299]

Када је 1954. године објавио књигу *Историјски пут Православља*, Шмеман је тиме реализовао своју идеју о којој је неку годину раније писао Флоровском[1300]. Ова драгоцена Шмеманова књига у контексту наше теме је значајна због тога што он у њој даје историјско-канонске анализе узрока који су довели до уздизања цариградског трона на Православном Истоку. Он каже да је већ самим оснивањем престонице на Босфору 330. године, која је постала нови центар Римске империје, „у почетку скромна катедра једног од суфрагана ираклијског митрополита била... осуђена на успон – напредовање“[1301]. Управо чињеница да је Цариград „град цара и сената“ послужила је као довољан разлог да првенство истога на Истоку буде потврђено 2. каноном Другог и 28. каноном Четвртог Васељенског Сабора што је испровоцирало озлојеђеност Александрије која је раније уживала првенство на Истоку.[1302]

Шмеман, такође, напомиње да је 28. халкидонски канон „увео и нешто ново“, тако што се „Цариградском Епископу додељују дијецезе Понта, Азије и Тракије и Епископи „варварских народа“, који припадају овим дијецезама“.[1303] Занимљиво је, дакле, да Шмеман, као и Троицки (без обзира на узајамне анимозитете), обим јурисдикционе власти коју Цариграду додељује 28. канон Халкидонског Сабора, поред Понта, Азије и Тракије, ограничава само на варварске народе поменуте три дијецезе, не проширујући јурисдикционе компетенције Цариграда на све варваре уопштено. У погледу наведеног канона не пропушта, притом, да констатује да је „на протест папе Лава Великог против општепознате 28. тачке Халкидонског сабора о поштовању Новога Рима, патријарх Анатолије одговорио посланицом у којој је плашљиво одбацивао одговорност за овај канон и уверавао папу да ако их овај не буде санкционисао, ниједна одлука Васељенског сабора неће бити важећа“.[1304]

[1297] Александр Шмеман, *Исто*, 376.
[1298] *Исто*.
[1299] *Исто*, 377.
[1300] У горе већ помињаном писму од 3. априла 1950. године Шмеман је Флоровском, такође, казао следеће: „Све време имам жељу да напишем „Историју Православне Цркве“... Потребно је приказати историјски пут Православне Цркве и све његове историјске потешкоће и антиномије...“ *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, 229-230.
[1301] Александар Шмеман, *Историјски пут Православља*, са руског превели Марија Марковић и Бранислав Марковић, (Подгорица, 1994), 178.
[1302] *Исто*, 179-180.
[1303] *Исто*, 180-181.
[1304] *Исто*, 281-282.

Одбацујући неумереност у тражењу подударности између ауторитета који је временом на Западу стекао папа, а на Истоку цариградски патријарх, Шмеман сматра да је овај други свој јурисдикциони врхунац достигао највише захваљујући томе што је византијска теорија симфоније „тражила паралелизам у устројству Државе и Цркве“, што је у пракси значило да „ако се „Царство“ оваплоћује у Цару, „Свештенство“ треба такође да има своје оваплоћење у једном лицу: тако и постаје васељенски патријарх **Новога Рима**“[1305]. Он подсећа да је још у Јустинијановом законодавству Цариградски патријарх назван „главом свих других Цркава“, те да је ословљавање истог титулом „васељенски“ послужило као повод за оштро негодовање папе Григорија Великог, иако су Грци јавно заступали став да овом титулом не претендују ни на какво „преимућство Цариградског патријарха у односу на његову сабраћу“.[1306] Ипак, у датом контексту Шмеман констатује следеће: „У „канонском“ смислу све је остало по старом: Црква је у свом васељенском устројству, као и раније, представљала савез „аутокефалних“ Патријараха... Али у стварности... помесна Црква, која је раније себе доживљавала као пројаву у датом месту народа Божјег у свој његовој пуноћи, све очигледније се претварала у „епархију“ – то јест административни одељак веће целине, а њен челник – Епископ, у складу с овим – у опуномоћеног представника у њој централне „највише црквене власти“, концентрисане у рукама Цариградског Патријарха и патријаршијског Синода.“[1307]

И поред чињенице да је од VII века (захваљујући потпадању древних патријаршија под власт иноверног освајача) Цариградка катедра на Истоку добила „изузетан значај“, Шмеман примећује да, искључујући ретке изузетке, цариградски патријарх временом „оставља све мањи траг у историји“, јер је „тас на теразијама недостижне „симфоније“ претезао на страну царске власти“.[1308] „Трагедија Византијске Цркве“ се према Шмеману огледала у томе што је она постала **само** Византијска Црква, што се стопила са Царством не толико „административно“, колико пре свега психолошки – у властитом самоосећању...“[1309]. У том смислу Шмеман каже: „Није насиље победило Цркву, но саблазан „тела и крви“, која је земаљским сновима и љубављу према земаљском опчинила свест Цркве“.[1310]

Шмеман наводи да искушења са којима се Источно римско царство сусретало у последњим вековима свога постојања, то „непрекидно географско смањивање и „исцрпљивање“ Византије све више су њену идеологију испуњавали националним – грчким патосом, у коме је коначна вредност постајала не хришћанско Царство, већ јелинство“, које (јелинство), пак, ма колико то контрадикторно могло да звучи, након пада Цариграда добија „дотад невиђену власт – у лицу васељенског Патријарха!“[1311] Статус милет-баше допринео је томе да су „византијски Патријарси учинили све да коначно учврсте доминацију Грка над свим оним словенским „аутокефалијама“, које су, против своје воље, морали раније да признају“.[1312] Налазећи се углавном и сами у немилости Османлија, притом будући „често обични „пиони“ у рукама богатих „фанариота“... цариградски Патријарси су систематски тежили не само да себи потчине све дотад аутокефалне словенске Цркве, већ и да их „погрче“, тако што ће претходно

[1305] *Исто*, 223.
[1306] *Исто*, 220.
[1307] *Исто*, 220-221.
[1308] *Исто*, 262-263.
[1309] *Исто*, 263-264.
[1310] *Исто*, 264.
[1311] *Исто*, 319-320.
[1312] *Исто*, 321.

уништити само сећање на њихову словенску прошлост".[1313] Шмеман наводи да је насилна јелинизација коју су четири древне патријаршије спроводиле над негрчким становништвом испровоцирала код истог појаву национализма и довела до тога да ће „у ново раздобље Православна Црква ући дубоко разједињена овим „национализмима", са изгубљеном свешћу о својој васељенској мисији..."[1314]

1961. године Шмеман је објавио вероватно свој напознатији рад на тему првенства под називом „О понятии первенства в Православной экклезиологии"[1315] у којем је покушао да дато питање размотри на три нивоа: 1) „регионалном"; 2) нивоу „аутокефалних Цркава"; 3) „универзалном" нивоу. Тражећи упориште у богословским ставовима оца Николаја Афанасјева Шмеман је наведеном питању приступио из угла „универзалне еклисиологије" са једне и „евхаристијске еклисиологије" са друге стране. У овом запаженом раду Шмеман је углавном поновио (понекад и дословно) ставове које је изнео у својим ранијим радовима, без неких детаљнијих осврта на јурисдикциону проблематику у руској емиграцији и улогу цариградског трона у истој.

Након преласка у Америку Шмеманова богословска преокупација свакако постаје живот Православља у овој земљи, које је, пак, са свим својим предностима и недостацима постало и његов живот,[1316] Управо у контексту америчког православља истиче се „кључна улога" Шмемана у преговорима између Руске митрополије у Северној Америци са представницима Московске патријаршије „који (преговори – прим. аут.) су довели до проглашавања аутокефалије Америчке Православне Цркве"[1317] 1970. године. Када су шездесетих година прошлог века предузети покушаји зближавања између руске митрополије у Северној Америци са Црквом у Русији Шмеман је једном приликом председнику Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, митрополиту Никодиму Ротову, саопштио да они у Америци очекују више од аутономног статуса, при чему је алудирао на аутокефалију[1318]. У датом контексту посебно је занимљив његов рад „Problems of Orthodoxy in America"[1319], објављен 1964. године, у којем отац Александар „проблеме" америчког православља сагледава са „канонског", „литургијског" и „духовног" аспекта.

Горенаведени рад Шмеман започиње веома индикативном констатацијом према којој православни Американци ниједан термин „не злоупотребљавају тако често као термин канонски", што постаје посебно очигледно током бесплодних спорова које они међусобно воде будући подељени на различите јурисдикције, а не увиђајући, притом, „просту чињеницу" да је, у реалијама јурисдикционог плурализма, сâма Црква у Америци „подељена", те да се наведена подела „по први пут у историји тиче сâме

[1313] *Исто*.
[1314] *Исто*, 322.
[1315] Александр Шмеман, „О понятии первенства в православной экклезиологии," ВРСХД, 60, 62-63 (1961). (наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 391-412.).
[1316] Већ 1953. године он објављује рад „Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке", *Русско-Американский Православный Вестник* (июнь, июль и август 1953) (Користили смо издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 449-456.) Овај рад представља својеврсну апологију канонског статуса Северноамеричке руске митрополије, под чијом јурисдикцијом се и сâм Шмеман у датом тренутку налази, приказану кроз историју односа исте са Московском патријаршијом са једне и Руском заграничном Црквом са друге стране.

[1317] Антуан Нивьер, *Исто*, 552.
[1318] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 331.
[1319] Alexander Schmemann, „Problems of Orthodoxy in America, *SVSQ* 2, 4 (1964): 67-85, 164-185; 4 (1965): 171-193. (наводићемо према руском преводу „Проблемы православия в Америке", У *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983*, 468-526).

структуре Цркве“.[1320] У смислу наведене констатације он каже да је наступило крајње „време за буђење“, те за „храброст“ да се дата ситуација „преиспита у светлости изворног православног учења и Предања.“

Шмеман констатује да појединци „сложене и мучне канонске проблеме америчког Православља“ решавају тако што канонски легитимитет јурисдикције којој припадају налазе у њеној потчињености „неком патријарху или аутокефалној Цркви Старог Света“, чије одлуке виде као „ipso facto канонске“ и као „критеријум каноничности“.[1321] Игноришући у извесном смислу ставове које је раније заступао Шмеман овога пута у контексту наведеног напомиње да је „у изворном православном Предању сâма црквена власт испод канона“, те да одлуке исте „имају снагу и обавезујући карактер само у оној мери у којој се са њима (канонима – прим. аут.) слажу“.[1322] Шмеман каже: „Као што ниједна власт, ниједан ауторитет не могу да претворе јерес у Православље и да црно учине белим, исто тако они не могу неканонску ситуацију да учине канонском“. Подсећајући на случај Светог Максима Исповедника који није поклекао пред монотелитском јереси ни у тренутку када је иста саблазнила све источне патријархе, он додаје: „Исто тако, ако се сутра сви патријарси међусобно сложе и посебним „томосом“ објаве да је за Православље у Америци најбоље решење да оно остане подељено на четрнаест јурисдикција, ова одлука неће нашу ситуацију учинити канонском из простог разлога, што се она не слаже са канонским Предањем, то јест истином Цркве.“[1323] „Циљ и задатак јерархије“ Шмеман види у „чувању Предања чистим и неповређеним“, док у супротном, сматра он, сама јерархија подлеже канонским санкцијама.

Шмеман одлучно инсистира на „неопходности одбацивања теорије према којој се нешто може сматрати „истинитим“ због тога што је прихваћено као истина од стране неког непогрешивог ауторитета“. Он наглашава да је „у Православној Цркви највиши ауторитет и критеријум сâма Истина“. Посебно је, притом, симптоматично што се у датом контексту позива на пример који сведочи да је, у не тако давној прошлости, цариградски патријарх „као „православну“ и „канонску“ признао злогласну „Живу Цркву“ у Совјетској Русији“, али да наведени чин поменуту расколничку структуру ни на који начин „није учинио ни православном, ни канонском“.[1324]

Свестан чињенице да ће „континуитет националних традиција“ наставити да и у перспективи нормира живот Православља у Америци, Шмеман истиче да главни задатак којем православни у Америци треба да теже лежи у постизању „јурисдикционог јединства Православне Цркве“ у овој земљи[1325]. Наведена идеја, заправо, и представља лајтмотив рада „Problems of Orthodoxy in America“

Када је 1965. године, дакле непосредно уочи интензивирања процеса за стварање аутокефалне Цркве у Америци, патријарх Атинагора изашао у сусрет захтевима Москве и укинуо руски егзархат у Паризу који је био под јурисдикцијом Цариграда, на страницама популарног емигрантског часописа се појавио Шмеманов текст под називом „По поводу парижских церковных дел“[1326], који, такође, јасно

[1320] *Исто*, 469.
[1321] *Исто*, 469-470.
[1322] *Исто*, 470.
[1323] *Исто*.
[1324] *Исто*, 473-474.
[1325] *Исто*, 479.
[1326] Александр Шмеман, „По поводу парижских церковных дел,“ *ВРСХД* 1-2 (80) (1966): 29-31.

сведочи да су се његови ставови о дијаспори променили у односу на оно шта је заступао током претходних деценија. У датом тексту Шмеман је истакао начелну неопходност „повратка од еклисиолошког субординационизма ка еклисиологији живог и реалног тела Цркве“[1327], што значи да се „у Васељенску Цркву месна Црква „укључује“ не кроз потчињавање једног од њених делова (другој месној Цркви), већ кроз јединство вере и живота и, пре свега, кроз **спознају Себе Саме као Цркве**, кроз жељу да се до краја и у свему буде **Црква**.[1328]

Свестан свог ранијег инсистирања искључиво на територијалном принципу црквене управе као критеријуму црквеног уређења Шмеман је овом приликом истакао: „Дубоко сам уверен да са националним принципом ствар још увек није завршена и да је стваралачка еклисиолошка мисао дужна да буде усмерена не на његово шибање и искључивање, већ на његово укључивање у територијални принцип... Другим речима територијални принцип је дужан да у себе укључи могућност некаквог животног плурализма.“[1329]

Када је у другој половини шездесетих година прошлога века предузео конкрентије кораке у својој борби за стварање аутокефалне Цркве у Америци, Шмеман се, у својству представника руске митрополије у Северној Америци, у мају 1966. године сусрео са патријархом Атинагором који га је, међутим, упркос очекивањима, упутио на Москву.[1330] Описујући овај Шмеманов сусрет са цариградским патријархом Димитрије Поспеловски наводи да је Шмеман путовао у Цариград са намером да „наговори патријарха Атинагору да дâ аутокефалију својој америчкој грчкој архиепископији“, којој би се потом „присајединила“ и руска северноамеричка митрополија (кроз „потчињење“ грчком архиепископу Јакову), а касније „и све остале или скоро све (православне – прим. аут.) јурисдикције у Америци“, што би у перспективи довело до свеправославно признате помесне Цркве (која би, штавише, могла да стекне статус патријаршије), при чему би биле „избегнуте политичке компликације и неповерење до којег би дошло у случају да Православна Црква у Америци добије аутокефалију из руку московског патријарха“. Међутим, након што је саслушао Шмеманов предлог, патријарх Атинагора је, како Поспеловски наводи, одреаговао веома бурно тако што је „ударио штапом о под“ и саопштио своме саговорнику следеће: „Ја никада нећу отпустити своју грчку Цркву у Америци. Не дам јој аутокефалију. Ви Руси, ви сте дужни да се обратите Московској патријаршији. Само Руска Црква може да реши ваше проблеме“.[1331] Неумољивост патријарха Атинагоре навела је Шмемана да сада покуца на врата Москве.[1332] Занимљиво је, притом, да ни у

[1327] *Исто*, 30.
[1328] *Исто*, 31.
[1329] *Исто,* 30.
[1330] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 333.
[1331] Д. В. Поспеловский, „Отец Александар Шмеман – новый апостол Америки, пастыр, человек,“ *ВРХД* 1 (149) (1987), 75.

[1332] У датом контексту Поспеловски саопштава следеће: „Ступајући у преговоре са Московском патријаршијом, о. Александар је, као и његове колеге полазио од следећих канонских претпоставки: 1) Историјска пракса Православља зна за две форме аутокефалије, које је озаконила црквена свест: а) додељивање аутокефалије од стране Васељенске патријаршије, због чега је његов први избор био обраћање Константинопољском патријарху да дâ аутокефалију Грцима у Америци; б) додељивање аутокефалије од стране мајке Цркве... 2) О. Александар Шмеман је полазио од тога да је кроз Сабор из 1917-1918. године Руска Православна Црква законити наследник петербуршког Синода, али да при томе она није слободна, а епископат који је руководи чини грех давања лажних изјава у корист богоборне власти... Према томе могуће је разговарати и водити преговоре са московским браћом епископима као са

тренуцима када је митрополит Никодим Ротов, личност која је у датом тренутку кључно утицала на курс црквене политике Московске патријаршије, јасно исказао спремност да Москва додели аутокефалију руској митрополији у Северној Америци, Шмеман није престајао да се интересује за став Цариграда поводом америчке аутокефалије, за коју се овога пута борио на другом фронту.[1333]

У годинама горепоменуте борбе Шмеман је објавио један више него занимљив рад под насловом „Авторитет и свобода в Церкви“[1334] у којем је, између осталог, указивао на опасност „претварања Цркве у идола“, у контексту чега је упутио следећи призив: „Стога одбацимо сву ту лукаву „еклисиолатрију“, то величање Цркве, које чак и црквене саборе и конгресе потчињава питањима „престижа“, „ранга“, „славе“... Која Црква је прва, која друга? Ко је старији? Како не „понизити“ своју Цркву, него је уздићи? Свет напушта Христа, а ми се и даље препиремо, „ко је старији“...“[1335] Занимљиве су и његове речи према којима Христос „никоме није „делегирао“ Своју власт, него Он Сâм Духом Светим, Духом љубави и слободе, мира и радости „ господари“ у Цркви“, при чему „Црква као „институција“ постоји, да би се на време „умањивала“ и постајала прозирна за Христа и Духа Светог“.[1336] Порука наведених Шмеманових речи је, међутим, свега неколико година касније и то у контексту чина додељивања аутокефалије од стране Московске патријаршије руској митрополији у Америци, односно перцепције истог од стране осталих помесних Православних Цркава (првенствено Цариградске патријаршије) овом руском богослову највероватније изгледала као утопија. Управо пријем на који је нова „аутокефалија“ наишла међу свеправославно признатим аутокефалним Православним Црквама послужиће оцу Александру као повод да напише свој познати чланак под називом „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии“,[1337] објављен 1971. године.

Шмеманов доживљај атмосфере међуправославних односа у којој пише чланак из 1971. године вероватно најбоље илуструју следеће речи Посланице Ефесцима које му служе као индикативан мото овог рада: „Зато одбаците лаж, и говорите истину сваки са својим ближњим; јер смо уди један другоме (Еф 4, 25.)“. Сâм рад почиње следећим речима: „Бура, изавана „аутокефалијом“ Православне Цркве у Америци, јавља се, вероватно једном од најзначајнијих криза у православној црквеној историји. Или, тачније, она би могла да постане значајан догађај, уколико би они који су у њу упетљани, пожелели да је прихвате као непоновљиву могућност да сагледају и реше ону црквену збрку на коју су православни сувише дуго затварали очи“. Под наведеном „збрком“ Шмеман првенствено има у виду вишедеценијску реалност јурисдикционог плурализма и расколâ међу православнима у Америци[1338], која је као таква, према

канонским представницима Мајке Цркве, али било који облик потчињавања или зависности од њих је немогућ због њихове неслободе... “ *Исто*, 77-78.

[1333] Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 336.

[1334] Александр Шмеман, „Авторитет и свобода в Церкви,“ *ВРСХД* 3 (85) (1967): 4-16. (Наводићемо према: *Прот. Александр Шмеман, Собрание статей: 1947-1983*, 436-446)

[1335] Александр Шмеман, *Исто*, 444-445.

[1336] *Исто*, 445.

[1337] Александр Шмеман, „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии,“ ВРЗПЭ 75-76 (1971). Исте године чланак је објављен на енглеском језику (видети: A. Schmemann, „A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology,“ *SVTQ* 1-2 (1971): 3-27) За потребе нашег рада користићемо се руским изворником, наводећи исти према: *Прот. Александр Шмеман, Собрание статей: 1947-1983,* 550-572.

[1338] Шмеман у наведеном контексту каже следеће: „Није потребно много речи да би се описало стање у Америци. 1970. године Православље у Америци је постојало у следећем виду: једна грчка јурисдикција,

његовом мишљењу, у пракси негирала веру Цркве и компромитовала све оно што су православни прокламовали у дијалогу са инославнима тврдећи да је управо Православље та „истинита Црква – Una Sancta“.[1339] Шмеман се чуди како то да „педесет година хаоса и поделâ...“ присутних у животу Православља у Америци „у читавој Цркви нису изазвали ништа осим индиферентности, док је једноставна чињеница ницања Православне Цркве у Америци“ узроковала „буру, која постаје све јача и у коју је већ увучена читава Православна Црква“. У том смислу, не претендујући да напише апологију нове аутокефалије, он циљ свога чланка ограничава на покушај анализе узрокâ „трагичног неспоразума“ до којег је поводом новонастале црквене структуре дошло у животу савременог православног света.[1340]

Примећујући да су током спора све стране настојале да своју аргументацију заснују на Предању Цркве, дошавши, притом, до међусобно потпуно супротстављених закључака Шмеман констатује следеће: „Ми, заиста, не само да једно те исто Предање тумачимо на различите начине, него се и позивамо на различита предања“.[1341] Управо у овој, са његовог гледишта непобитној чињеници, Шмеман види кључ за објашњење богословских размимоилажења која су се испољила у актуалној полемици. У том смислу он инсистира на ставу да је наведена полемика актуализовала (мада не и у једнакој мери) три „слоја“ канонског Предања, који, будући да у самом спору нису јасно издиференцирани, као такви и постају главни узрок конфузије, због чега заврђују анализу. Шмеман наводи три оваква „слоја“ канонског Предања, и то: „нормативни“, „империјални“ и „национални“.

Под „нормативним слојем канонског Предања“ Шмеман има у виду „зборник (corpus) који укључује Апостолске установе, одлуке Васељенских и неких Помесних Сабора и правила узета из различитих отачких списа“, и који као такав представља „најранији „слој“ нашег канонског предања, будући да се његовим „првобитним садржајем и „мерилом“ јавља управо суштина Цркве, њено основно устројство и организација, а не историјски условљене форме њеног постојања“.[1342] И мада он сâм поменути „слој“ види као „норму“ и критеријум „целокупног потоњег канонског развоја“ Шмеман не пропушта прилику да примети да овај слој не познаје термине као што су „аутокефалија“ и „јурисдикција“ у чему види објашњење чињенице да се различите стране у актуалном спору око америчке аутокефалије готово и не позивају на „ово „суштинско“ канонско Предање“, без којег је немогуће схватити „изворни еклисиолошки смисао аутокефалије“.[1343]

Шмеман наводи да канони не познају савремено уређење Цркве као „групе „самосталних“ и „независних“ јединица које се називају патријархати или аутокефалне или аутономне Цркве, под чијом се управом („јурисдикцијом“) налазе мање и њима потчињене јединице попут „епархијâ“, „егзархатâ“, „парохијâ“ итд.“ Он каже да у канонима не срећемо ову „јурисдикциону димензију“, јер „рано црквено Предање има полазну тачку и основно мерило у *помесној Цркви*“, која „мада се и налази у *зависности* од свих других Цркава“, ипак, „није *потчињена* ниједној од њих“.

три руске, две српске, две антиохијске, две румунске, две бугарске, две албанске, три украјинске, једна карпаторуска и неколико мањих група... Унутар националних подела свака група је изјављивала да је једино она канонска и није признавала друге. Што се тиче критеријумâ каноничности и они су, такође, били веома различити...“*Исто*, 550.

[1339] *Исто*, 551.

[1340] *Исто*.

[1341] *Исто*, 552.

[1342] *Исто*, 552-553.

[1343] *Исто*, 553-554.

Међутим и поред овог „одсуства „јурисдикционог“ потчињавања једне Цркве другој и једног епископа другом“ Шмеман истиче да наведена околност не значи да у раној Цркви није постојала „јерархичност и поредак“, који су у „раном канонском Предању“, према његовом мишљењу, одржавани кроз „епископске и црквене центре“ на „различитим нивоима *првенства*“ и то: на нивоу „провинције“, на нивоу „шире географске области“, и на „васељенском“ нивоу. „Функција“ наведена три нивоа првенства се, како наводи Шмеман, огледала у „изражавању јединства свих“.[1344]

Прелазећи на анализу „империјалног слоја канонског Предања“ Шмеман каже да „рано црквено устројство“ доживљава своју “суштинску“ метаморфозу у Константиновској епохи која је донела „помирење Цркве и Империје и њихов савез у форми хришћанске „икумене““, што је на еклисиолошком пољу „означавало постепено организационо укључивање црквених структура у административни систем Империје“, чија је последица, заправо, и била појава овог новог „слоја“.[1345] Међутим, док се „нормативни слој“ тиче самог esse Цркве овај „други канонски слој је првенствено *релативан*, зато што је његов предмет живот Цркве унутар релативних реалности *овог света*“, због чега се његова „функција“ у том смислу огледа у „*повезивању* непроменљиве суштине Цркве са светом који се увек мења“.[1346] Шмеман истиче да се и сама „*јурисдикциона* димензија Цркве“ појавила управо у овом „другом слоју“, али и наглашава да „овај јурисдикциони слој не само да није *заменио* претходни „суштински“, него се чак није показао ни као његов развој“. У том смилу Шмеман каже: „Чак и сада, после многих векова скоро потпуног тријумфа „јурисдикционе“ еклисиологије ми говоримо, на пример, да су сви епископи „једнаки по благодати“, одричући тиме да разлике у рангу (патријарх, архиепископ, епископ) имају било какав „онтолошки“ садржај. Потпуно је неопходно да се схвати да се тај „јурисдикциони“ слој, мада потпуно оправдан и штавише неопходан у својој области примене, јавља *другим* слојем, те да се не сме мешати са „суштинским“ слојем. Корен разлике лежи у чињеници да јурисдикциона „власт“ не долази Цркви од њене *суштине*, која „није од овога света“ и на тај начин се налази са оне стране сваког „jus“, него од пребивања „у свету“ те, према томе, узајамног односа са њим.“ [1347]

Црква је, према Шмеману, „на организационом и институционалном плану укључила себе у организациону структуру државе“, чему је најбоља илустрација ни мање ни више до „место и функција Константинопољског патријарха унутар Византијске „икумене““.[1348] Он каже да је „идеал симфоније“ на којем се темељила идеологија Источног римског царства „захтевао црквени „еквивалент“ императора“ у личности епископа Константиновог града. У датом контексту Шмеман по питању „функције и улоге“ цариградског патријарха констатује „одређену разлику између империјалног законодавства“ са једне и „канонског Предања“ са друге стране. Са канонског аспекта, каже Шмеман, цариградски патријарх је „без обзира на његов „изузетан“ империјални положај, остао првојерарх Источне Цркве“, док је са аспекта државног права „он постао глава Цркве, њен „гласник (глашатај)“ у Империји и њена карика са Империјом, „центар“ не само црквеног јединства и сагласности, него и црквене „јурисдикционе“ управе“.[1349] Шмеман подсећа да је без обзира на почетни отпор Александрије и Антиохије против овакве „империјалне логике“, ипак, након

[1344] *Исто*, 554-555.
[1345] *Исто,* 555.
[1346] *Исто*, 556.
[1347] *Исто.*
[1348] *Исто,* 557.
[1349] *Исто*, 558.

пада поменутих древних црквених центара Истока под иноверну власт Цариград de facto постао „центар, срце и глава „Империјалне“ Цркве“, односно својеврсна „религиозна пројекција васељенске хришћанске Ипмерије“. У овој новој парадигми односâ Цариграда са осталим епископима који практично постају „делегати“ некакве „централне црквене власти“ он види „главни извор“ њему актуалне пометње свеправославних размера.[1350]

Прелазећи на трећи „слој канонског Предања“ који назива „националним“ Шмеман сматра да је исти само додатно закомпликовао православну еклисиологију. Без обзира на чињеницу да је Византија чак и непосредно уочи свога пада себе, макар „теоретски“, сагледавала у „универзалним а не националним категоријама“, њена „васељенскост је релативно рано почела да се раствара у прилично уском национализму и искључивости, који су се природно хранили трагичним догађајима византијске историје, попут: арапских освајања византијских провинција, све израженије турске претње, упада Латина 1204. године, појаве словенске претње на западу итд.“[1351] И док се „у теорији ништа није променило, у пракси Византија постаје релативно мала и слаба *грчка* држава, чије су универзалне претензије постајале све мање и мање разумљиве нацијама увученим у њену политичку, религиозну и културну орбиту...“, при чему се сва „парадоксалност“ огледала у томе што су управо наведене претензије послужиле као „основни извор савременог православног национализма“, који, пак, свој „нови извор“ и модификацију добија у тековинама Француске револуције из 1789. године.[1352] Шмеман, дакле, констатује да су нације „које је породила византијска идеологија почеле да примењују ову идеологију на себе саме“, што је даље довело до рађања „појма *хришћанске нације*“ али и до „појма *аутокефалије* који се, ако и не по своме пореклу (он се користио и раније у различитим значењима, али никада не систематски), онда, у крајњој мери, по својој примени не јавља плодом еклисиологије, него *националним* феноменом“.[1353] Пројекција „византијске идеологије“ која је полазила од темељне претпоставке према којој „васељенској Империји одговара „ипмеријална“ Црква са центром у Константинопољу“, се на примеру ћерки Цркава Цариградске патријаршије огледала на аналогном принципијелном ставу према којем „не постоји независност од Империје без одговарајуће црквене независности, или „аутокефалије““. Из овога даље следи да се „црквена независност“ као таква сада сагледава као „темељ националне и политичке независности“ и својеврсни „статусни симбол нове „хришћанске нације““, због чега није нимало случајно, сматра Шмеман, да су преговоре око аутокефалије „водиле не Цркве, него државе“.[1354]

Шмеман даље каже да су услови у којима су помесне Цркве живеле након пада Цариграда наметнули епоху у којој међу њима долази не само до „готово потпуног одсуства општења“ него и до њиховог „узајамног отуђивања и услед тога раста узајамног неповерења, подозривости, и не треба крити, чак и повремене мржње“.[1355] У том смислу, сматра он, није нимало чудно што је након векова својеврсне аутарктичности као последице узајамне изолованости и све већег продирања нецрквених елемената у живот помесних Православних Цркава управо њихов сусрет у Америци (том „главном центру православне „дијаспоре“, православне мисије и

[1350] *Исто*.
[1351] *Исто*, 559.
[1352] *Исто.*
[1353] *Исто.*
[1354] *Исто*.
[1355] *Исто*, 561.

сведочанства на Западу“), актуализовао еклисиологију као насушну животну, а не тек некакву академску дисциплину.[1356] Шмеман каже: „Овде (у Америци – прим. аут.) се трагично размимоилажење између различитих слојева предања православне прошлости, затим вишевековно одсуство било каквог озбиљног еклисиолошког размишљања, као и одсуство „заједничког мишљења“ пројавило као заиста трагична очевидност“.[1357]

Сâм „узрок и израз“ актуалне кризе настале поводом додељивања аутокефалије руској митрополији у Северној Америци Шмеман налази у „националном слоју канонског Предања“, за који каже да се „скоро потпуно одвојио од суштинског предања Цркве и штавише постао „самодовољан (самодовлеющий)““.[1358] Међутим, он одмах додаје да се корен синдрома који чини саму срж специфично *грчке* реакције у садашњој бури“ налази у „империјалном слоју канонског Предања“.[1359] У датом контексту њега не изненађује околност да је „наоштрија реакција“ поводом поменуте аутокефалије уследила управо од стране Цариградске патријаршије и то без обзира на чињеницу да се наведена „реакција“, како он сматра, не уклапа уз карактер њеног предстојатеља – патријарха Атинагоре. У том смислу занимљиво је да реаговање овог патријарха Шмеман не настоји да објасни некаквим папистичким менталитетом Цариградске патријаршије, који би се огледао у њеном покушају потчињавања целокупне дијаспоре, јер овако нешто, како он процењује, демантују и најновија документа Цариграда која у погледу Америке „бране status quo“. Шмеман, штавише, напомиње да је „идеју да се Васељенском Престолу повери решавање канонских проблема *дијаспоре* пре неких двадесет година развијала група руских богослова“ укључујући и њега самог, при чему додаје да је наведена идеја „од стране грчких и фанариотских кругова дочекана са равнодушношћу“.[1360] Ова Шмеманова изјава о наводној „равнодушности“ Фанара по датом питању нам, међутим, изгледа изненађујуће колико и нереално, јер се не уклапа у континуирана настојања патријараха на Босфору да потчине себи целокупну православну дијаспору.

Услед свега наведеног Шмеман инсистира да се објашњење „грчке реакције“ крије у „империјалном слоју канонског Предања“ који је до те мере обликовао менталитет Грка да они нису кадри да прихвате реалије „поствизантијског развоја православног света“.[1361] У том смислу он покушава да укаже да је и национализам грчког народа особен у односу на национализме осталих православних народа што се, између осталог, огледа у чињеници да грчке Цркве своју аутокефалију перципирају другачије од осталих Цркава[1362], јер: „Какав год да је њихов (грчких Цркава – прим. аут.) јурисдикциони статус или уређење, у њиховој свести, или још боље речено подсвести, оне су још увек органски делови велике целине, а та „целина“ није Васељенска Црква, него управо византијски свет са Константинопољем у својству његовог свештеног центра и огњишта“.[1363]

Шмеман каже да је за јелински свет Византија постала „стална, основна и нормативна димензија или знак (nota) самог Православља“, што се, између осталог, огледа и у томе да град који већ вековима носи назив Истамбул за Грке остаје

[1356] *Исто*, 562.
[1357] *Исто*.
[1358] *Исто*, 563.
[1359] *Исто*, 564.
[1360] *Исто*.
[1361] *Исто*.
[1362] *Исто*.
[1363] *Исто*, 564-565.

„Константинопољ, Нови Рим, срце, центар и симбол „реалности“, која стоји изван сваке историје“.[1364] Он, у смислу наведеног, иде још даље и констатује да Византија као таква јелинским Црквама постаје изговор за „оправдање грчког *религиозног национализма*“, у којем се крије одговор за „разумевање савремених грчких религиозних и еклисиолошких гледишта“.[1365] За Шмемана је врло индикативно то што када представници грчке јерархије говоре о „јелинизму“, они под наведеним феноменом не подразумевају „хришћански јелинизам Византије“ о којем се, како наводи, са толико симпатија говори у делима истакнутих руских богослова (Светог Филарета Московског и оца Георгија Флоровског), него наслеђе грчке античке цивилизације.[1366] Међутим овај профани јелинизам он у суштини види као „израз“ тековина Француске револуције, који је, притом, „као сваки национализам овога типа изграђен на делом „световној“, а делом „религиозној“ митологији“, при чему „управо ова дупла митологија, или боље речено њен притисак на грчко црквено мишљење, и чини еклисиолошки дијалог са Грцима толико отежавајућим“.[1367]

Није тешко закључити да се „прва тешкоћа“ горенаведног дијалога према Шмеману огледа у „суштински различитом разумевању“ ауторитета цариградског трона у Православној Цркви између „грчких Цркава“ са једне и осталих аутокефалних Цркава са друге стране. Он каже: „За негрчке Цркве основним мерилом његовог (цариградског патријарха – прим. аут.) првенства јавља се „суштинска“ еклисиологија, која је увек, од самог почетка признавала васељенски центар јединства и сагласности, односно поредак старешинства и части међу Црквама. На тај начин васељенско првенство је истовремено и *суштинско* и *историјско*, у том смислу да његова „припадност“ може да се мења, као што се у ствари и мењала, јер она зависи од историјског положаја Цркве у одређеном времену. Првенство Константинопоља је установљено од стране Васељенских сабора, сагласношћу свих Цркава. Ово га чини „суштинским“, због тога што се оно заиста јавља изразом сагласности Цркава, изразом сагласности њиховог јединства. Међутим, исто тако је тачно и то да је оно било установљено у одређеном историјском контексту као еклисиолошки одговор на одређено стање: ницање васељенске хришћанске Империје. И мада данас нико у читавој Православној Цркви не осећа и не изражава потребу за било каквом променом у „поретку“ Цркава, такве промене су се догађале раније, и могу да се догоде и у будућности...“[1368]

Шмеман, међутим, примећује да су за Грке, који првенству Константинопоља приписују ни мање ни више до онтолошки карактер, ставови осталих Цркава о поменутом првенству право проклетство („анатема“). У датом контексту ставове Грка настоји да сажме на следећи начин: „Еклисиолошка формула: „*постоји*

[1364] *Исто*, 565. Поређења ради приметили бисмо да је град у којем је проповедао, био распет и васкрсао Сâм Богочовек Господ наш Исус Христос у канонима васељенских сабора назван не Јерусалим него Елија. Дакле Оци Васељенских Сабора су прихватали чињеницу да је овај град након свог пада добио нови назив од Римљана. Такође у Совјетској Русији епископи су у својим титулама (volens nolens) прихватали нове називе градова који су били преименовани од стране богоборних власти.

[1365] Александр Шмеман, *Исто*, 566

[1366] *Исто*, 566-567. Занимљиво је да ће у своме дневничком запису од 14. марта 1934. године Шмеман о концепцији хришћанског јелинизма Флоровског записати: „Његова (Флоровског – прим. аут.) апсолутизација „хеленских“ категорија у хришћанству – само се по степену разликује од „јереси“ старообредништва. Управо „категорије“ не могу бити апсолутне зато што су оне те које указују на „пролазност“ обличја овога света“ *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 1*, приредио Иван С. Недић (Крагујевац: Каленић, 2021), 109.

[1367] Александр Шмеман, *Исто*, 567.

[1368] *Исто*.

Константинипољ, којем је Црква поверила васељенско првенство“ постаје: „*мора да постоји* Константинопољ““.[1369] Он истовремено констатује да се „трагична двосмисленост оваквог става састоји управо у томе што се Првојерарх чија је функција да сведочи *васељенскост Цркве*, да буде чувар оног „хришћанског јелинизма“ који сваку Цркву чува од потпуног поистовећивања са „национализмом“, у исто време за једну засебну нацију јавља носиоцем и симболом управо њеног *национализма*“, чиме „васељенско првенство постаје првенство „Грка““.[1370]

Врло је занимљива Шмеманова констатација према којој се разлика између савременог грчког национализма у односу на сваки други национализам у православљу огледа у томе што за Грке „између свих православних „суштинâ“ грчка „суштина“ има првенство, она заузима jure divino прво место“.[1371] Шмеман, међутим, каже: „Заборавивши да истинско јединство Православља чини не „јелинизам“ као такав, него „хришћански јелинизам“, који заиста има духовно и вечно првенство над свим другим његовим „изразима“, поистовећујући, притом, овај „јелинизам“ са собом самима, Грци претендују на првенство које би заиста могло да им припада, али на основу потпуно других поставки.“[1372] Сагледавајући у датом смислу „основну двосмисленост „васељенског првенства“ у Православној Цркви“ Шмеман поставља следеће питање: „Да ли оно (васељенско првенство – прим. аут.) припада првом међу епископима, оном, кога „сагласност“ свих Цркава уважава, воли и поштује у лицу Васељенског Патријарха, или оно припада духовној глави и носиоцу „јелинизма“, чија је хришћанска вредност и припадност једнако сумњива као и у случају било ког другог савременог полунезнабожачког национализма?“[1373] Он истиче да од исправног одговора на ово, али и сва остала питања која је у датом раду отворио зависи разрешење свих недоумица пред којима се савест целокупног православног света нашла поводом америчке аутокефалије.

Завршетак рада „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии“ је посебно индикативан. Шмеман каже: „Пре или касније постаће јасно да ће Васељенски Патријарх, да би носио своје „васељенско првенство“, морати да га реализује не путем одбрамбених и негативних реакција, сумњивих „позивања“ на исто тако сумњиве и неприменљиве „преседане“ и „предања“, него кроз стваралачко руководство, упућујући Цркву на испуњавање њене суштине на сваком месту владавине Господње.“ У том смислу, а имајући, несумњиво, у виду свој ангажман током година службе у Паризу, он каже: „Лично ја сам посветио прилично велики део мога богословског живота одбрани васељенског првенства Константинопољског патријарха, да би неко могао да ме оптужи за „антиконстантинополитанство“. Ово првенство, његову неопходност за Цркву, његов огроман потенцијални значај за Православље ја још једанпут исповедам и потврђујем. Међутим, ово првенство, да би поново постало „оно, што оно јесте“, мора да буде очишћено од свих двосмислености, од свих небитних „контекста“, од свих националних закључака, од зависности од било чега прошлог, садашњег и будућег што није Црква и само Црква“. Као „најнасушнији задатак васељенског првенства“ Шмеман наводи „ослобађање“ истог од „незнабожачких и јеретичких национализама“, који гуше васељенски и спасоносни призив Православне Цркве“, а у наведеном контексту додаје следеће: „Ми треба да престанемо да говоримо о нашим „славама“,

[1369] *Исто,* 568.
[1370] *Исто.*
[1371] *Исто,* 570.
[1372] *Исто,* 570-571.
[1373] *Исто,* 570.

због тога што *слава* у изворном Предању Цркве припада само Богу, а Црква је основана за прослављање Бога, а не саме себе. Када ово схватимо, оно што је за људе немогуће, постаће могуће за Бога“.

Радом „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии“ Шмеман не престаје да размишља над питањем ауторитета Цариградске патријаршије, као и над питањем Православне Цркве у Америци, чија „аутокефалија“ није стекла свеправославно признање, а због које ће, између осталог бити оптужен да је „америчко православље продао КГБ-у“[1374]. У контексту спорне аутокефалије посебно су значајна Шмеманова размишљања на која наилазимо на страницама његовог *Дневника*, који, несумњиво открива најинтимније Шмеманово виђење најразличитијих искушења са којима се суочавала Православна Црква у његово време, као и његове најинтимније одговоре и трагања за одговорима на сва она питања која су се директно тицала поменутих искушења.

2.3. Протојереј Јован Мајендорф

2.3.1. Ставови Мајендорфа у „процариградској фази“

У проблематику промишљања напетих међуправославних односа, које је, у датом тренутку, на посебан начин оптерећивало руско заграничко црквено питање, 1949. године се, својим чланком „Константинополь и Москва“*[1375]*, укључио и млади руски теолог Јован Мајендорф[1376]. У наведеном раду Мајендорф је начинио кратак осврт на два послератна чланка Троицког објављена у званичном часопису Московске патријаршије[1377], као и на, како сâм каже, „подробно оповргавање“[1378] аргумената овог руског канонисте у чланку професора Емануила Фотијадиса, који смо већ помињали.

Односећи се изразито критички према ставовима свога сународника, налазећи се, притом, сâм под јурисдикцијом Цариградског трона, млади Мајендорф, у своме, и тако сажетом чланку, знатно више пажње посвећује излагању аргументације професора Фотијадиса, наглашавајући да исти „вишекратно цитира руске историчаре и канонисте,

---

[1374] Д. В. Поспеловский, *Исто*, 72.

[1375] Иоанн Мейендорф, „Константинополь и Москва,“ *ЦВЗЕ* 16 (1949): 5-9

[1376] Протојереј Јован Мајендорф (1926-1992) потицао је из племићке породице. У Паризу је окончао Историјско-филолошки факултет Париског универзитета, Вишу школу социјалних наука и Православни Светосергијевки богословски институт на којем је остао да предаје грчки језик, да би касније на истом постао доцент на Катедри историје византијске Цркве и историје балканских Цркава. На Сорбони је 1959. године одбранио докторску дисертацију у тему богословске мисли Светог Григорија Паламе. Исте године од стране митрополита Владимира Тихоницког бива рукоположен у ђаконски и свештенички чин, те одлази у САД, где је, као и Шмеман примљен у свезу клира Северноамеричке руске митрополије и постављен да предаје на Академији Светог Владимира у Њујорку на Катедри патрологије и црквене историје. На Харвардском, Колумбијском и Фордхамском универзитету предавао је историју источног хришћанства и византијске богословске мисли. Попут Шмемана и Мајендорф је постао декан на поменутој Академији, а Санктпетербуршка духовна академија му је доделила почасни докторат. Био је дописни члан Британске академије наука, учесник међународних патролошких конгреса на Оксфорду и међународних конгреса византологâ. Антуан Нивьер, *Исто*, 316-317.

[1377] У питању су следећи радови Троицког: „О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на диаспору, “ *ЖМП* 11 (1947): 34-45; „О церковной автокефалии,“ *ЖМП* 7 (1948): 33-54.

[1378] Иоанн Мейендорф, *Исто*, 6.

посебно професора А. В. Карташева“[1379]. Мајендорф примећује да полемика која се води на страницама званичних часописа Цариградске и Московске патријаршије разоткрива „два различита приступа црквеном законодавству као таквом“, већ на основу чињенице да се обе стране у циљу „утемељења своје тачке гледиште позивају на једне те исте каноне“[1380]. Он, попут Шмемана, констатује да „професор Троицки каноне пореди са принципима међународног права, који се током времена и променом околности могу лако и безболно мењати“, те у том смислу поставља следећа питања: „Да ли је умесно овакво поређење? Може ли се уопште говорити о *јуридичкој „равноправности“* аутокефалних цркава – чланова Тела Христовог? Не посветовњачује ли се Црква уколико се о односима међу њеним деловима размишља на светован начин?“[1381]

Излажући, пак, своје лично виђења ауторитета Цариграда у Православној Цркви Мајендорф каже: „Ван сваке сумње сматрамо да је првенство Константинопољског престола, које се не може дефинисати прецизним јуридичким категоријама, али које је освештано вековним предањем, независно од политичког значаја Константинопоља, дужно да се пројављује у врховном суду и јурисдикцији над православним расејањем. Негодовање у овом случају против хиљадугодишњег искуства Цркве чини нам се као дрскост и ризик.“[1382]

Позивајући се на Шмемана Мајендорф посебно истиче значај територијалног принципа црквене управе, те у том смислу Троицком пребацује да овај „бранећи јуридичку апсолутност аутокефалије допушта на истој, па макар и „заграничној“ територији, постојање неколико епископских катедри које представљају различите Цркве“[1383]. Он сматра да се Фотијадис у своме чланку с пуним правом позива на речи почившег александријског патријарха Мелетија Метаксакиса који је у својој грамати, упућеној 1927. године Сабору заграничних архијереја у Сремским Карловцима, истакао да канони не познају никакве „заграничне Цркве“, те да они говоре само о „границама Цркава“. На крају рада „Константинополь и Москва“ Мајендорф изводи закључак према којем Фотијадисови ставови који су били предмет анализе младог руског теолога, а према којима је Цариград врховни арбитар у погледу уређења црквеног живота православног расејања, представљају „једини канонски излаз из, без преседана, сложене ситуације у којој се налазе многи делови православног расејања“.[1384]

2.3.2. Ставови Мајендорфа у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци

У тренутку када је писао чланак „Константинополь и Москва“*[1385]*, Мајендорф вероватно није могао ни да посумња да ће једнога дана он сâм бити један од оних који

[1379] У погледу самог Карташева конкретно наводи његов рад: *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов* (Варшава, 1936).
[1380] Иоанн Мейендорф, *Исто*, 8.
[1381] *Исто*.
[1382] *Исто*.
[1383] *Исто*, 8-9.
[1384] *Исто*, 9.
[1385] У истом броју часописа *Церковный вестник западноевроейской епархии* у којем је објавио чланак „Константинополь и Москва“, Мајендорф је објавио и свој приказ књиге Френсиса Дворника о Фотију Цариградском (F. Dvornik, *Photian Schism. History and Legend*, (Cambridge, 1948)) У наведеном приказу Мајендорф, између осталог, истиче да Исток у време патријарха Фотија „није покушавао да јуридички

себи допуштају „дрскост и ризик“ оспоравања ауторитета Цариграда у контексту православног расејања. Ревизија става по наведеном питању била је везана за неразумевање Фанара у погледу идеје стварања Православне Цркве у Америци. Наиме, у деценијама које су уследиле након што се обрео у Америци, Мајендорф је, попут Шмемана такође, узимао врло живо учешће у пројекту стварања аутокефалне Цркве у овој земљи.

22. септембра 1968. године Мајендорф се са колегом Сергијем Верховским писмено обратио митрополиту Никодиму Ротову, предлажући овоме „неофицијелан сусрет“ у циљу регулисања односâ између Московске патријаршије и руске митрополије у Америци. Као место сусрета били су предложени Женева и Београд[1386]. Истога дана Мајендорф је својеручно исписано писмо упутио „архитекти спољне политике“[1387] Руске Цркве, протојерeју Виталију Боровом, у којем је, између осталог, стајало: „Конвенција грчке архиепископије (у Атини) донела је официјелну одлуку у корист уједињења Америчког Православља под аутономним Синодом, који се налази у Константинопољској јурисдикцији (КП-ой юрисдикции). Они се са нама поигравају и, као што знате, ми им не можемо пружити отпор, све докле не будемо имали друге пријатеље осим њих.“[1388] У истом писму Мајендорф је навео да је српски патријарх Герман преко епископа Фирмилијана[1389] „понудио своју улогу посредника“ између руске митрополије у Америци и Москве, са циљем „успостављања аутокефалије у Америци“, напомињући да је српски патријарх „спреман да подржи руску „иницијативу“ и да не сматра могућим потчињавање свих (у Америци – прим. аут.) Грцима“.[1390]

Завршетак писма које је Мајендорф упутио своме сабрату у Москви је посебно занимљив и индикативан: „Наравно, као што знате, наши архијереји се свега боје и нама није лако да их убедимо да делују. Због тога, ради успеха ствари, пишите у Москву, како би они директно и јасно подржали аутокефалију, и, уколико је могуће, не би инсистирали на формалностима“.

Чињеница да додела аутокефалије од стране Москве руској црквеној структури у Америци, којој је припадао, није наишла на признање свеправославне пуноте, Мајендорфа није попут Шемана навела да своје незадовољство изрази специјалним радом посвећеним искључиво овој теми. Међутим, он, ипак, у својим радовима није

дефинише првенство Рима“. У том смислу поредећи стање у којем се хришћански свет налазио у IX веку са ситуацијом у којој се налази њему савремено Православље, он, у духу чланка објављеног на претходним странама истог часописа, додаје: „и у наше дане немогуће је дефинисати тачно значење првенства Васељенског Престола“ Иоанн Мейендорф, „Новая книга о св. патриархе Фотии,“ *ЦВЗЕ* 16 (1949): 17.

[1386] На писму се може прочитати и следећа одлука митрополита Никодима у погледу наведених предлога: „Слажем се и за Женеву и за Београд. Могла би да буде и Америка у јануару 1969. године. Уколико, пак, Женева или Београд, онда у фебруару.“ Архив ОВЦС, Д. 49 – *Русский Заграничный церковный раскол*. П. *1968*. Л. 23.

[1387] Овако је протојереја Виталија Борового окарактерисао митрополит Иларион Алфејев у истоименом чланку. Видети: Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), „Архитектор внешней политики Церкви,“ *ЦиВ* 77 (2016): 93-97.

[1388] Архив ОВЦС, *Исто*, Л. 14.

[1389] У питању је епископ средњезападноамерички Фирмилијан Оцокољић. О овом архијерeју видети: Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси: од деветог до двадесетог века* (Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996), 498-499.

[1390] Архив ОВЦС, *Исто*, Л. 14-14об. У контексту предлога патријарха Германа Мајендорф, такође, додаје: „Не знам, како ће се м. Никодим понети према Српском „посредништву“: ми на њему нипошто не инсистирамо, али, уколико је оно могуће, ми у нашем писму помињемо Женеву и Београд (подвлачење Мајендорфа – прим. аут.) као могућа места за сусрет.“

пропуштао могућност да на поменуту тему начини макар узгредан осврт. Тако је у раду „На путях к Вселенскому Собору“ приметио да за „прекид неоспорно штетне полемике између Константинопоља и Москве око Америчке аутокефалије није потребан никакав Васељенски Сабор,“[1391] замерајући, притом, у контексту припреме поменутог Сабора, на чињеници да током предсаборских саветовања „није било постављено питање канонског хаоса у православном „расејању“, иако се ово питање налази на дневном реду очекиваног Сабора“.[1392] У погледу очекивањâ Цариграда по питању подухвата припреме Сабора од свеправославног значаја Мајендорф примећује: „Ентузијазам према Сабору пројављују готово искључиво представници Константинопоља, очигледно са надом да на овај начин подрже опали престиж Васељенске патријаршије, али и ту се може много тога променити услед постепеног одласка са сцене изванредне, бриљантне, мада и двосмислене личности Патријарха Атинагоре“.[1393] Са друге стране Мајендорф „позитивно“ гледа на скептицизам који према идеји Сабора пројављују поједини представници Московске патријаршије, при чему даје следеће образложење: „Далеко опаснији би био саборни ентузијазам са њихове (представникâ Москве – прим. аут.) стране. У својству „преобучених чекиста“, како их многи виде, њима би приличило да теже на сабор, на којем би, имајући већину гласова могли да коначно компромитују православну саборност! Али, изгледа да они нипошто не желе да играју овакву улогу.“[1394]

У раду „The Catholicity of the Church“,[1395] објављеном 1973. године, еклисиолошку проблематичност јурисдикционог плурализма у Америци Мајендорф настоји да оспори кроз призму евхаристијске еклисиологије за коју каже да иста „уколико се исправно разуме, јесте једина истински православна еклисиологија, према којој евхаристијско јединство мора да се остварује у животу, одражава на структури Цркве и уопштено јавља образ оне христоцентричности, на којој се темељи сав живот Цркве“.[1396] У контексту евхаристијске еклисиологије он констатује „онтолошку једнакост свих епископа међу собом“, јер „сваки од њих предстоји *једном те истом саборном Црквом* датог места“, услед чега „ниједна Помесна Црква не може рећи за себе да је „саборнија“ од осталих“.[1397] У смислу наведеног за Мајендорфа је посебно спорно постојање титуларних епископа.[1398]

Управо кроз призму евхаристијске еклисиологије Мајендорф настоји да сагледа и питање примата: „Потпуно је очигледно да еклисиолошки принцип који потврђује пуноту католичности сваке Помесне Цркве и, сходно томе, онтолошку *истоветност* епископске службе на сваком месту, може да призна само првенство inter pares. И место на којем се имају налазити ове првенствујуће катедре може да се одређује само

[1391] Иоанн Мейендорф, „На путях к вселенскому собору,“ *ВРСХД* 3-4 (101-102) (1971): 141.
[1392] *Исто*, 140.
[1393] *Исто*.
[1394] *Исто*.
[1395] John Meyendorff, „The Catholicity of the Church: An Introduction,“ *SVTQ* 1-2 (1973): 5-18. (Користићемо руски превод „Кафоличность Церкви“, У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе (Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018), 771-786)
[1396] *Исто*, 774.
[1397] *Исто*, 775.
[1398] Мајендорф поставља следећа питања: „Шта значе многи наши „титуларни“ епископи? Како они могу да говоре од лица саборне Цркве, уколико је њихово епископство лишено конкретне патирске одговорности за свештенство и мирјане на одређеном месту? Како ми православни можемо да бранимо епископат као феномен који припада бићу (esse) Цркве (што ми увек чинимо на екуменским скуповима), уколико епископство често постаје само „чин“, који се људима даје ради престижа?“ *Исто*, 775.

договором Помесних Цркава (ex consensu ecclesiae), а њихова (првенствујућих катедри – прим. аут.) основна функција огледа се у редовном и исправном обезбеђивању саборног епископског начела на регионалном и васељенском нивоу".[1399]

Алудирајући на Сергија Троицког Мајендорф у раду „The Catholicity of the Church" замера на размишљању о аутокефалији у „терминима, позајмљеним из световног међународног права"[1400]. Са друге стране, настојећи да одгонетне суштински садржај појма аутокефалија, он даје објашњење овог феномена које у потпуности одговара дефиницији аутокефалије коју је заступао ни мање ни више до управо Троицки. Мајендорф каже: „Заправо *једино*, понављам, *једино* еклисиолошки и канонски легитимно значење „аутокефалије" огледа се у даривању права групи епархија да бирају своје епископе без уплитања „виших" предстојатеља, тј. патријарха, архиепископа или митрополита".[1401] Напомињући да „историјски и канонски у једну „аутокефалију" могу да улазе различити национални елементи" те да „једна, која год, „нација" може да укључује неколико аутокефалних група епархија" он наглашава да „основни захтев православне еклисиологије није „аутокефалија", него *територијално јединство*".[1402]

У раду „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law"[1403], објављеном такође 1972. године, Мајендорф констатује тенденцију према којој се „савремено првенство Константинопоља (или Истамбула) уствари оправдава аргументима супротним онима који су га (поменуто првенство – прим. аут.) створили у почетку"[1404]. Он, штавише, каже: „У Истамбулу нема православног императора, и због тога Константинопољски епископ би могао да остварује своје корисно и потпуно независно служење као координатор и арбитар, уколико би му била пружена оваква могућност".[1405] Делећи став који је својевремено заступао и Карташов, Мајендорф сматра да би за успех

[1399] *Исто*, 776. Приступајући питању првенства са аспекта евхаристијске еклисиологије и у раду „The Ecumenical Patriarchate, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History" (*GOTR* 24 (1979): 227-244) (користићемо руски превод „Вселенский патриархат вчера и сегодня," У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*,787-804) Мајендорф је у контексту онтолошке једнакости помесних Цркава још изричитији: „Ниједан вид првенства није првенство „над Евхаристијом", и стога ниједан поглавар нема *власт* над осталим епископима; он је један од њих, једнак њима по благодати вршења светих тајни, подложан грешкама као и они"(*Исто*, 795). Наведена констатација у потпуности је на линији следећих речи Афанасјева: „Сама природа евхаристијске еклисиологије искључује идеју првенства. Као што већ знамо првенство означава власт једног епископа над целом васељенском Црквом. Са тачке гледишта евхаристијске еклисиологије оваква власт не може да постоји, тачније, ова власт не може да прелази границе одређене помесне Цркве". „Церковь, председательствующая в Любви," *Протопресвитер Николай Афанасьев: Церковь Божия во Христе: Сборник статей*, составители А. А. Платонов и В. В. Александров (Москва: Издательство ПСТГУ, 2015), 568.

[1400] У датом смислу он ће Троицког по имену прозвати у једном од каснијих радова. Видети: „Црквени регионализам: структуре заједнице или покриће за сепаратизам," Јован Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, превео Ивица Чаировић (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 245. (Овај рад је првобитно био објављен на енглеском језику: John Meyendorff, „Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism?" *SVTQ* 3 (1980): 155-168.)

[1401] Иоанн Мейендорф, „Кафоличность Церкви," 776-777. Поређења ради код Троицког наилазимо на следећу дефиницију аутокефалије: „Аутокефална црква представља цркву која не добија своју власт од друге цркве, већ од Оснивача цркве – Исуса Христа, преко хиротоније свог поглавара и других епископа, и то од стране својих епископа". Сергије Троицки, *Црквено право* (Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за издаваштво и информисање, 2011), 411.

[1402] Иоанн Мейендорф, *Исто*, 777.

[1403] John Meyendorff,„Contemporary Problems of Orthodox Canon Law", *GOTR* 1 (1972): 41-50 (користићемо руски превод „Современные проблемы православного канонического права" У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 805-818).

[1404] *Исто*, 815.

[1405] *Исто*.

мисије цариградског трона на свеправославном нивоу било неопходно да исти буде организован као „истински међународни центар, тако што би све Цркве имале своје представнике у његовом саставу“.[1406]

Посебно је значајно да у раду „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law“ Мајендорф негира оправданост претензија Цариграда на православну дијаспору: „Васељенски патријарх не може да утемељи умесност свога првенства, покушавајући савременим Православним Црквама једноставно да наметне став да „варварске земље“, указане у 28. правилу Халкидонског Сабора, у којима је он у византијска времена био обавезан да поставља епископе, реално означавају Западну Европу, Америку и Јапан.“[1407] За разлику од поменутог халкидонског канона у погледу којег, након преласка у Америку, доследно није признавао било каква посебна права Цариграда на дијаспору[1408], став Мајендорфа по питању 9. и 17. канона истог Сабора није карактерисала доследност. Тако он обим апелационог карактера наведених канона повремено ограничава искључиво на територију Цариградске патријаршије[1409], повремено проширује ван поменутих граница[1410], а повремено у погледу наведеног питања није довољно конкретан[1411] или делује конфузно.[1412]

Мајендорфов рад „The Ecumenical Patriarchate, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History“ објављен 1979. године, занимљив је по томе што његов аутор, попут својевремено Сергија Троицког, имплицира могућност промене у диптиху помесних Православних Цркава. Мајендорф каже: „Сматрам да улога империје у формирању структура Византијске Цркве (између осталог и у уздизању источних патријархата на положај првенства) нама данас не мора и не треба да служи као образац. Православна еклисиологија дефинитивно полази од једнакости свих Помесних Цркава и, стога, такорећи, допушта било којој од њих да на себе преузме руководећу улогу.“[1413] Он истовремено, међутим, додаје да би „била права невоља уколико би социјално-политички фактори поново, као у времена империје, официјелно били признати као одлучујући фактор уздизања (конкретне помесне Цркве – прим. аут.)“, јер „иако је поистовећивање Цркве са световним вредностима, посебно у

[1406] *Исто*, 817.
[1407] *Исто*.
[1408] Видети у следећим радовима Мајендорфа: „Церковная организация в истории православия,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в* истории, 243, 245 (првобитно објављено на енглеском језику: John Meyendorff, Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy, *SVSQ* 1 (1960) 2-22); „Последние шаги к единству,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 846 (првобитно објављено на енглеском језику: John Meyendorff, „The Last Steps to Unity,“ *Orthodox identity in India: Essays in honor of V. C. Samuel* (Bangalore, 1988), 105-117); „Рим и Константинополь,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 58; *Православна Црква јуче и данас*, превео с француског јереј др Радомир Поповић (Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1998), 120-121; *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*, превео са енглеског Јован Ђ. Олбина (Крагујевац: Каленић, 1997), 179.
[1409] Пример овоме је рад: „Первенство римской кафедры в каноническом предании,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 39 (првобитно објављено на француском: Jean Meyendorff, „La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine,“ *Istina* 4 (1957): 463-482).
[1410] Јован Мајендорф, *Православна Црква јуче и данас*, 120.
[1411] Видети радове: „Современные проблемы православного канонического права,“ 815; „Собор 381 г. и первенство Константинополя,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 103-104. (првобитно објављено на енглеском језику: John Meyendorff, „The Council of 381 and the Primacy of Constantinople,“ *Les études Théologiques de Chambésy* 2 (1982): 399-413.
[1412] Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе*, 158.
[1413] Иоанн Мейендорф, „Вселенский патриархат вчера и сегодня“, 791.

форми *филетизма*, већ постало наша реалност, оно, на срећу није добило канонску потврду, тако да је њему могуће супротставити се и борити се против њега.“[1414]

Рад „From Byzantium to the New World“[1415], такође објављен у годинама борбе за признање америчке аутокефалије, из угла наше теме занимљив је превасходно због тога што се може схватити као посредна критика противника поменуте аутокефалије од стране Мајендорфа. У наведеном раду аутор хвали Руску Цркву која је у Америку „не само донела православље“, него и зато што је „потпуно официјелно признала као темељни принцип да мисија може бити успешна само када Црква служи пре свега људима оне земље у којој се налази“. У том смислу он се позива како на документ архиепископа Тихона (будућег руског патријарха) упућен 1905. године руском Синоду, у којем је овај руски јерарх у Америци америчко православље у перспективи видео као „јединствену и независну Цркву, која у оквирима свога јединства пажљиво чува и поштује традиције разних националних група“, тако и на томос о аутокефалији, који је потписао патријарх Алексије I.[1416]

Када се на једном предавању[1417] одржаном у Москви почетком деведесетих година прошлога века дотакао теме стања у којем се налази Православље у Америци Мајендорф је, између осталог, рекао: „У садашње време ми смо, свакако, свесни да је основна слабост православља у Америци у томе што оно није уједињено, и било би несумњиво пожељно, да све групе створе истински јединствену Цркву. Засада тај процес тече прилично споро, једноставно због тога што су све Православне Цркве заинтересоване да тамо задрже своје колоније, које су извор материјалног добра за њих, за те несрећне патријархате Блиског истока. И због тога они много не журе да у Америци обнове истинско црквено јединство, јединствену Цркву, која би нам омогућила да се Истина сведочи далеко уверљивије.“[1418] Овом приликом Мајендроф је такође поменуто и „саблазни и тешкоће“ са којима се православни у Америци сусрећу и између осталог рекао: „Могу да вас уверим да је амерички секуларизам снагом своје привлачности понекад, у одређеној мери, опаснији од активног државног безбожништва, јер мами људе.“[1419]

У раду „The orthodox unity in America: New Beginnings?“ , објављеном двадесет година након проглашења аутокефалије Православне Цркве у Америци, Мајендорф је „главни проблем“ поменуте аутокефалије видео у чињеници да исту „подржава само део Православног вођства, док је васељенски патријарх њен противник“.[1420] У том смислу, у контексту актуалног стања, свестан је да је за стварање „уједињене, потпуно

[1414] *Исто*.

[1415] John Meyendorff, „From Byzantium to the New World,“ *The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America*, ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk (Crestwood; NY: SVS Press, 1990), 1-20 (Наводићемо према руском преводу: „От Византии к новому свету,“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 819-838).

[1416] *Исто*, 835-836.

[1417] Предавање је под називом „Православная Церковь в современном мире,“ објављено у: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 877-902.

[1418] *Исто*, 886-887.

[1419] *Исто*, 887. У контексту наведених Мајендорфових речи занимљива је карактеристика америчког православља коју је Мајендорф својевремно изнео у разговору са својим пријатељем и професором Московске духовне академије, Алексејем Ивановичем Сидоровим, оценивши Православље у Америци као „сићушно острво у огромном океану безбожности“. „Размышления о судьбе православной патрологии,“ У А. И. Сидоров, *Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера)* (Москва: Сибирская Благозвонница, 2011), 388.

[1420] John Meyendorff, „Orthodox Unity in America: New Beginnings,“ *SVTQ* 1 (1991): 16.

независне цркве свих Американаца“ потребан „Свеправославни консензус, који толико недостаје“, као и да је „учешће васељенске патријаршије у обезбеђивању Православног јединства (у Америци – прим. аут.) заиста потребно“.[1421] Стварање свеправославно признате аутокефалне Цркве свих православних који живе у Америци Мајендорф, међутим, није дочекао, премда му је овај пројекат несумњиво, као и у Шмемановом случају, послужио за редефинисање ставова у погледу ауторитета Цариградске патријаршије у животу руске емиграције, али и православног расејања начелно гледано.

1.4. Сергије Верховски

2.4.1. Ставови Верховског у „процариградској фази“

Потчињеност Руског егзархата у Паризу цариградском патријарху ће у своме чланку „Единая церковь или раскол“[1422], објављеном 1949. године, бранити и Сергије Верховски,[1423] предавач на Православном Светосергијевском богословском институту. У овом раду он ће изнети следећу занимљиву тврдњу: „Ми смо тражили покровитељство Васељенског Трона, не одричући се наше рускости, као што лажу наши непријатељи, него желећи да будемо верни смислу канонâ и Предању Цркве“.[1424] Занимљиво је, међутим, да у наведеном као и у осталим својим радовима Верховски се није позвао ни на један конкретан канон на којем би заснивао посебан ауторитет цариградског патријарха у породици помесних Православних Цркава, нити, пак, у случају почившег митрополита Евлогија.[1425]

Узрок расколâ међу различитим руским црквеним структурама он је у поменутом раду препознао у „лажном национализму и политиканству у Цркви“[1426], при чему је, као што се могло очекивати, истакао да је наведеним искушењима одолела црквена структура којој сâм припада. У наведеном смислу он каже: „Само наша Митрополија, изашавши из потчињености Московској Патријаршији због канонске и

[1421] *Исто*, 19.

[1422] Сергей С. Верховский, „Единая Церковь или раскол,“ *ЦВЗПРЭ* 20 (1949): 4-13.

[1423] Сергеј Сергејевич Верховски (1907-1986) је најпре стекао диплому на Братиславском универзитету, а потом је окончао филолошки факултет Париског универзитета и Православни Светосергијевски богословски институт на којем је првобитно предавао философију, затим догматско и на крају морално богословље. Након што је 1951. године прешао у САД постаје доцент на Академији Светог Владимира у Њујорку на Катедри догматског и упоредног богословља. Већ наредне године постао је професор поменуте богословске школе, а убрзо ће постати и њен вишегодишњи инспектор. 1981. године је напустио посао у овој школи. Антуан Нивьер, *Исто*, 125.

[1424] Сергей С. Верховский, *Исто*, 13. Две године раније Верховски је у контексту односа Руског егзархата у Паризу под јурисдикцијом Цариграда и Цркве у Русији написао следеће: „Канонске односе не треба мешати са духовним и културним. Наша веза са Руском Црквом остаје ненарушена, јер смо ми тело од њеног тела и кост од њене кости“. Сергей С. Верховский, „Итоги Епархиального Съезда и будущее нашей епархии,“ *ЦВЗЕ* 5 (1947): 8-9.

[1425] Непозивање на конкретне каноне у наведеном контексту, али и одсуство иновативности аргументације у односу на оно шта су већ рекли Карташов, Шмеман и Мајендорф недостајало је и потоњим апологијама Евлогијевог потчињавања Цариграду. Видети: Епископ Кассиан, „Что дал Русской Православной Эмиграции Экзархат Вселенского Престола?,“ *ВРСХД* 56 1960: 9-11; Н. А. Куломзин, „Церковное положение Экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе,“ *Исто*, 12-16; И. Александров, „О значении Русского Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе,“ Исто, 17-20.

[1426] Сергей С. Верховский, „Единая Церковь или раскол,“ 4.

моралне немогућности да се налази под њеном јурисдикцијом, пожелела је да иде царским путем служења Цркви више од свега овоземаљског, не скрећући ни лево ни десно...“[1427] Са друге стране Верховски констатује да црквена структура којој припада „не може формално да суди руској јерархији“, јер право оваквог суда, према његовом мишљењу, „припада само Руској Цркви или Цркви Васељенској“. Он каже: „Ми не треба да прозивамо сву руску јерархију (на територији Русије – прим. аут) и црквени живот за везе са комунистичком влашћу, али имамо пуно право да у име хришћанске Истине изобличавамо поједине изјаве или поступке руских јерараха... Ми можемо и дужни смо да за границом представљамо руско православље. Ми можемо и дужни смо да чинимо све како бисмо у садашњости и будућности олакшали стање Руске Цркве. Али ми не можемо званично да представљамо Руску Цркву, немајући за то пуномоћја од ње. Ми не можемо **канонски** да будемо Руска Црква за границом, јер је Руска Црква у **канонском смислу** могућа само у Русији.“[1428]

У духу својих колега са Института Светог Сергија Верховски такође инсистира на обавезујућем карактеру територијалног принципа црквене организације. У том смислу, до дана стварања условâ за додељивање аутокефалног статуса Црквама у Западној Европи и Америци, он привремено решење за православну дијаспору види у потчињености исте цариградском патријарху „не зато што је он грчки или што је старији од других и има више заслуга, него због тога што је он васељенски – првенствујући у Православној Цркви“. И премда напомиње да су помесне Цркве „једнаке по вредности и унутрашњој самосталности“, ипак истиче да оне „имају потребу за првенствујућом катедром ради регулисања њихових узајамних односа, као и заједничких и спорних питања“. Верховски, међутим признаје да се „може полемисати о тачном одређењу правâ Васељенског патријарха и желети допуна његове власти саборним начелом“, али, исто тако наводи да се „не сме негирати његово првенство у Цркви након отпадања Римских папа“.[1429]

Конкретно у контексту јурисдикционих превирања у руској емиграцији аутор чланка „Единая церковь или раскол“ каже: „У нашем случају постоји директна потреба за уплитањем не било ког поглавара помесне цркве, која би и сама могла да се пројави као (заинтересована – прим. аут.) страна у ствари, него управо првенствујућег јерарха Цркве. Историја нас учи да се тешке болести попут наше најбоље лече на Васељенским Саборима, али тешко је очекивати сазив таквог Сабора у наше дане. Верујући у мудрост и старатељство Васељенског Престола, ми чекамо да нам он помогне да исцелимо наше ране и да се покаже као истинска мајка која рађа западноевропску и америчку Цркву. Верујемо да ће, уздигавши се изнад националних разлика и интересâ помесних Цркава, Константинопољски престо у уређивању наше судбине стећи ревност и мирољубивост својих великих патријараха Григорија Богослова и Јована Златоустог“.[1430] Занимљиво је приметити да Верховски не нуди објашњење због чега једино у погледу „првенствујуће“ Цариградске патријаршије избегава да допусти могућност да и она буде заинтересована страна у погледу јурисдикционих спорова у руској емиграцији. Он такође не даје одговор на питање шта је потребно чинити у случају да цариградски патријарси не буду на висини његових очекивања.

[1427] *Исто*, 8.
[1428] *Исто*.
[1429] *Исто*, 11.
[1430] *Исто*.

2.4.2. Ставови Верховског у годинама борбе за стварање аутокефалне Православне Цркве у Америци

1960. године, у време када се већ непуну деценију налазио на месту професора догматског и моралног богословља на Световладимирској духовној семинарији, Верховски објављује рад „The Highest Authority in the Church,“[1431] у којем се као неизоставна нашла и тема првенства у Цркви. У датом раду он примећује да „међу свим црквеним институцијама Васељенски Сабор поседује највиши ауторитет“[1432], као и да је са црквеним Саборима као таквим (како на васељенском, тако и на помесном и локалном нивоу) неизоставно скопчана тема првенства. И док напомиње да је „сваки епископ поглавар своје дијецезе“ те да му „нико не може наређивати у погледу административне управе над истом“,[1433] Верховски у погледу римског папе и васељенског патријарха истиче следеће: „Њихово првенство никада није било потпуно одређено од стране канона и његов карактер се мењао више пута. Веома често зависило је од конкретних историјских околности, или од личности носиоца првенства (person of the primate)“.[1434] Чињеницу да је цариградски патријарх своју власт ширио на источне патријаршије у периодима када су њихови предстојатељи услед неповољних историјских прилика боравили у Цариграду Верховски оцењује као „ванредну и штавише ненормалну“.[1435]

Одбацујући крајности римокатоличког поимања првенства[1436], Верховски ипак износи мишљење да Православље потребује „јачање своје централне организације“, а као „један од главних задатака универзалног центра“ види „давање истинске канонске организације Православним Црквама у земљама где је Православље још увек новоустановљен феномен (Западна Европа, Северна Америка итд).“[1437] Попут свога професора Карташова, а највероватније под његовим утицајем, Верховски, као и Мајендорф, такође, заступа „идеју перманентног универзалног синода под председништвом васељенског патријарха“, који би сачињавали „епископи који представљају све аутокефалне Цркве“, сматрајући да је стварање оваквог тела у интересу избегавања „лошег искуства које је Православна Црква имала са Римом“.[1438]

У раду „The Unity of the Orthodox Church in America“[1439], објављеном 1961. године, Верховски поново наступа као критичар постојања паралелних нациналних јурисдикција у православном расејању, као и заговорник стварања јединствене Православне Цркве у Америци. Он каже: „Ми морамо коначно да схватимо да поделе у Православној Цркви у Западној Европи и Америци могу у најбољем случају да буду назване „духовна болест“, али строго говорећи оне су издаја Православља“.[1440] У

[1431] Serge Verkhovskoy, „The Highest Authority in the Church,“ *SVSQ* 4, no. 2-3 (1960): 76-88.
[1432] *Исто*, 84. У истом раду нешто раније Верховски каже: „Строго говорећи Бог је **једина власт (authority) у Цркви.**“ *Исто*: 82.
[1433] *Исто*, 85.
[1434] *Исто*, 86.
[1435] *Исто*.
[1436] Између осталог, Верховски у датом контексту каже: „Папа је себе прогласио за непогрешивог, али овај дар не припада ни једном појединцу, изузев Исуса Христа који је Бог... Римокатолици Папу сматрају за врховног судију Цркве, али за нас само Сабори поседују овакву привилегију. Појединац не може да буде савршен носилац правде...“ *Исто*, 87.
[1437] *Исто*.
[1438] *Исто*, 88.
[1439] Serge Verkhovskoy, „The Unity of the Orthodox Church in America,“ *SVSQ* 5, no. 1-2 (1961): 101-113.
[1440] *Исто*, 109.

смислу наведеног, а у контексту недавне одлуке представникâ Православних Цркава у Америци да у овој земљи створе епископску конференцију, која је (одлука) послужила као повод за писање датог рада Верховски каже: „Садашња организације наше Цркве (у Америци – прим. аут.) је супротна Православљу. Стога сви православни морају да желе да први корак ка јединству који је учинила наша јерархија не буде и последњи. Нека врста федерације Православних Цркава у Америци је добродошла само као прелазно решење, али не и као коначан облик организације који, у складу са нашим канонима и догмама, мора бити потпуно јединство свих православних у једној Православној Америчкој Цркви“.[1441]

1973. године Верховски је објавио рад „Catholicity and the structures of the Church“[1442], којим завршавамо преглед радова овог професора у погледу наше теме. И премда се на основу наслова рада могло очекивати да ће његов аутор начинити осврт на одбијање читавог низа аутокефалних Православних Цркава да признају аутокефални статус који је Московска патријаршија доделила руској митрополији у Америци, посебно ако се узме у обзир чињеница да је сâм аутор рада био и остао активни заговорник америчке аутокефалије, овакав осврт је ипак изостао. Занимљиво је, међутим, да у наведеном раду Верховски наступа као критичар „модерне евхаристијске еклисиологије“[1443], чиме је на својеврстан начин пројавио размимоилажење са ставовима самог оца Николаја Афанасјева, који је у време школовања Верховског на Институту Светог Сергија у Паризу предавао на овој високој богословској школи у звању доцента.

[1441] *Исто*, 113.

[1442] Serge Verkhovskoy, „Catholicity and the Structures of The Church,“ *SVTQ* 17, no. 1-2 (1973): 19-40.

[1443] „Модерну евхаристијску еклисиологију“ Верховски сврстава у „погрешне теорије саборности („false theories of catholicity)“. У контексту исте каже: „Потпуно је погрешно и штавише немогуће сводити целокупни живот Цркве на само једну свету тајну, или раздвајати саму Евхаристију од осталих темељних облика хришћанства (на пример од знања истине, духовног и моралног живота, итд).“ *Исто*, 39. Ова изјава Верховског рекли бисмо да је на линији следећег става који је својевремено изнео Зизјулас: „Међутим, појам Цркве и њеног јединства не исцрпљује се у потпуности у некаквом евхаристијском јединству без икаквих претпоставки. Црква је одувек себе осећала сједињеном и у вери, љубави, једном крштењу, светости живота итд. Истина је, наравно, да се испрва све то отеловљавало у Евхаристији, што представља чињеницу која не само да указује на стварност, коју је Црква у Евхаристији признала као фактор јединства, већ и која доказује да није могуће изучавати Евхаристију као предмет издвојен изван садржаја општег црквеног живота и његовог утицаја на целокупни живот човека у Цркви и у свету“ (Митрополит пергамски Јован Зизјулас, *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, са грчког превео С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 1997), 42.). Непуну деценију након објављивања наведеног рада Верховског Мајендорф ће као „највећу опасност погрешно схваћене евхаристијске еклисиологије“ навести „признање самодовољности сваке помесне Цркве“. Иоанн Мейендорф, „Собор 381 г. и первенство Константинополя“, 102.

3. Историјско-канонска анализа руских богословских ставова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције

3.1. Историјска анализа

Разумевање ставова руских богослова по питању ауторитета Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције немогуће је без разумевања контекста у којем су поменути ставови настајали, односно разумевања контекста у којем се развијала сложена динамика односâ између Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве у датом периоду, али у извесном смислу и разумевања неких кључних етапа свеукупне историје односа Цариградске и Руске Цркве.

Чињеница је да је сâма Руска Црква „своје историјско постојање отпочела 988. године као једна од митрополија Цариградске патријаршије да би након непуних пет векова јурисдикционе зависности од првог по части трона у Православној Цркви, руска митрополија прогласила аутокефалију.“[1444] Упутно је, свакако, констатовати и чињеницу да је „у позадини процеса стицања независности Руске Цркве била криза у односима између Москве и Цариграда након што је овај са Римом закључио злосрећну Флорентинску унију (1439. г.)“.[1445] У датом контексту Сергије Троицки је констатовао следеће: „Немајући могућност да од Цркве која је пала у римску јерес добије православног митрополита и, говорећи речима Цариградског Прводругог Сабора, „старајући се да Цркву избави од расколâ и раздељењâ (15. канон Цариградског Прводругог Сабора – прим. аут.)“, Руска Црква је била дужна да постави митрополита од стране својих епископа и на тај начин добије фактичну привремену аутокефалију што је и учинила 1448. године“[1446]. Како Троицки истиче поменута аутокефалија се „већ услед политичких дешавања – освајања читавог Православног Истока од стране Турака – претворила у сталну, а Руска Црква је употребила све потребне мере да стекне сагласност не само Константинопољског Патријарха, него и осталих патријараха за ову сталну аутокефалију“[1447]. Сама Флорентинска унија проузроковала је појаву идеје Москве као „Трећег Рима“,[1448] а ова идеја до данас многима служи као повод за спочитавање папистичких претензија Руској Цркви.[1449]

[1444] Боян Груйичич, иеродиакон Александр Зимин, „Современные отношения Русской Православной Церкви и Константинопольской Патриархии: взгляд священноначалия Сербской Православной Церкви,“ У *Шестнадцатые Дамиановские чтения: Русская православная церковь и общество в истории России и Курского края: материалы Всероссийской (национальной) научно-практической конференции, 27 марта 2019 г., г. Курск* (Курск: Изд-во Курск. гос. с.-х. ак., 2019), 95.

[1445] *Исто.*

[1446] Сергей В. Троицкий, „О Церковной автокефалии,“ 54.

[1447] *Исто*.

[1448] Ова идеја везује се за псковског старца Филотеја, који је, поводом Флорентинске уније изјавио: „Сва хришћанска царства доживеше крај и слише се у једно царство нашег државника... Два Рима падоше, трећи стоји, а четвртога бити неће“ (В. Малинин, *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*, (Киев, 1901), 761.). Георгије Флоровски, а под његовим утицајем, такође, и Јован Мајендроф сматрају да наведене речи старца Филотеја треба разумети у његовом очекивању „апокалиптичких“ последица догађаја који се одиграо у Фиренци (Протоиерей Георгий Флоровский, *Пути русского богословия* (Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006), 14-15; Иоанн Мейендорф, „Существовал ли когда-либо „Третий Рим“?,“ *Церковь в истории*, 596-597 (Рад првобитно објављен на енглеском: John Meyendorff, „Was there Ever a „Third Rome“?“, *Remarks on the Byzantine Legacy in Russia, The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople,* ed. Charlottesvile (VA, 1991), 45-60.) Мајендорф притом додаје

Цариградска патријаршија је узимала активно учешће у уздизању Руске Цркве на ранг патријаршије, али и играла важну улогу у суду над руским патријархом Никоном, као и у укидању Руске патријаршије у доба Петра Великог, при чему цариградски јерарси и теолози поменуте историјске чињенице по правилу третирају као примере еклисиолошке и јурисдикционе супериорности цариградског трона у односу на Руску Цркву, чак и након што је ова постала аутокефална.[1450] Са друге стране, крајем XVII века, Кијевска митрополија, која се до тада налазила под јурисдикцијом Цариграда се, услед извршеног политичког притиска, нашла под окриљем Москве. О наведеном догађају у руској *Православној енциклопедији* можемо прочитати следеће: „Већ крајем 80-их година XVII века Константинопољској патријаршији је постало јасно да ће наставак руске експанзије на Југоисточну Европу неизбежно довести до скраћивања територија које се налазе под јурисдикцијом Константинопољске Православне Цркве. 1685. године, током периода нормализације односа између Москве и Пољске након присаједињења Кијева и Левобережне Украјине Русији, руска амбасада у Константинопољу предложила је константинопољском патријарху Јакову да Кијевску митрополију преда под управу Руске Православне Цркве. Константинопољски Синод и источни јерарси који су га подржали, међу којима и Доситеј II Нотарис јерусалимски, најпре су одбили Русе, услед недопустивости промене утврђених граница канонских територија Константинопољске Православне Цркве. Москва је, међутим, ускоро, не чекајући пристанак Константинопоља, за кијевског митрополита поставила Гедеона (Свјатополка Четвертинског), којег је подржала већина свештенства у Украјини. Поред тога, руска влада је 1686. године успела да за своју одлуку добије подршку великог везира, тако да је под притиском Порте патријарх Дионисије IV био принуђен да се са њом (одлуком – прим. аут.) сложи“.[1451] Ова епизода из историје односâ Цариграда и Москве постаје посебно значајна данас у контексту актуалне црквене кризе у Украјини, о чему ћемо касније подробније говорити.

Ипак, без обзира на околности под којима се Украјина, односно Малорусија, нашла под окриљем Москве, чак и у радовима процариградски оријентисаних аутора можемо прочитати да су односи између Цариградске и Руске Цркве били добри све до половине XIX века, када је, како ови аутори наводе, Руска Црква, под утицајем државе, „усвојила идеологију панславизма“, што је довело до сукоба са грчким Црквама на

да Филотеј својим ставом није успео да утиче на политику руских владара: „У политичком смислу само по себи (Филотејево – прим. аут.) пророчанство није имало великог значаја. Московски државници су стварали националну империју. Будући у значајној мери надахнути идеалима западне ренесансе нису много марили за апокалиптику. Теорија „Трећег Рима“, или translatio imperii из Константинопоља у Москву, никада није третирана као официјелна и државна.“

[1449] У контексту ових оптужби митрополит Иларион Алфејев је у својству председника Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, а након стварања тзв. „Православне Цркве Украјине“, изјавио: „Уколико се дотакнемо митологије која је надувана у погледу Руске Цркве, конкретно по питању оптужби да ми проповедамо теорију „Трећег Рима“, нека наведу макар један официјелни документ наше (Руске – прим. аут.) Цркве, одлуку црквеног Сабора, речи Патријарха, или, на пример, мој наступ, где би се говорило о томе да ми Москву сматрамо Трећим Римом. Овако нешто не постоји. То (идеја Трећег Рима – прим. аут.) је била концепција која је одавно постала ствар прошлости. Она за нас не представља никакву важност, јер ми немамо жељу да се нађемо на челу васцелог Православља. У потпуности смо задовољни оним местом које заузимамо.“ Митрополит волоколамский Иларион Алфеев, „Господь нам вверил Церковь, которая существует более тысячи лет“, *ЦиВ* 4 (93) (2020): 25.

[1450] Metropolitan of Sardes Maximos, *Исто*, 291-293; Власије Фидас, „Примат и саборност Цркве у Православном Предању,“ У Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, прев. Дејан Мачковић (Београд: Отачник; Стари Бановци: Бернар, 2018), 210-211.

[1451] И. Н.. Попов, „Константинопольская Православная Церковь: Период стагнации Османской империи,“ *Православная энциклопедия: Том XXXVII* (Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2005), 238.

челу са Цариградом. У том смислу Руској Цркви се спочитава благонаклоност према Бугарима током периода „Бугарске шизме“, као и њено деловање на канонским територијама Јерусалимске и Антиохијске патријаршије у истом периоду.[1452] Са друге стране неоспорна је чињеница да у наведеном периоду на савремени грчки исток понекад нимало благонаклоно нису гледали ни најистакнутији представници руског богословља попут Алексеја Степановича Хомјакова[1453], у шта се можемо уверити на основу његовог знаменитог обраћања Србима из 1860. године.[1454] Чињеница је, такође, да су се у истом периоду и међу Грцима могле чути тешке речи на рачун Русâ. Тако је, на пример, философ Константин Леонтјев, који је и писаном речју истицао своје јелинофилско опредељење, у једном од својих радова цитирао једног „младог и веома образованог грчког епископа“ који му је рекао следеће: „Ви Словени сте наши природни непријатељи! Ми смо дужни да подржавамо Турке. Док постоји Турска ми смо осигурани. Панславизам је кроз своје пријатељство, једиоверност и суседство за нас опаснији, неголи војна сила, коју, сигурни смо, против нас неће употребити. Али мешовити бракови, неопходност да се зна словенски језик и хиљаде сличних услова могу да Јелине збришу са лица земље...“[1455]

На основу досада наведеног није тешко закључити да односима Цариградске патријаршије и Руске Цркве ни пре XX века није, нажалост, мањкало узајамног неповерења и таквих ситуација у којима би се и једној и другој страни могле упутити озбиљне примедбе. Када, пак, говоримо о односима ових двеју Цркава у првој половини XX века, дакле у годинама и деценијама на које се превасходно фокусирамо у нашем раду, неопходно је имати у виду да су обе ове Цркве у наведеном периоду

[1452] Alexander G. Dragas, *Исто*, 136.

[1453] За Преподобног Јустина Поповића Хомјаков је „дубокомисаони апостол Православља“. Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, (Ваљево: Манастир Ћелије, 1980), 158.

[1454] У наведеној посланици који су поред Хомјакова потписала још десеторица словенофила о Грцима читамо следеће: „Најочигледнији пример духовне надмености налазимо не у Риму (где је све духовно више изговор неголи начело), него код потоњих и савремених Грка. Богу је било угодно да изабере њихов језик ради прослављања свога имена у Светом писму, а њих саме ради ширења вере у свету. Незабораван је спомен њихових мученика, незаборавна је слава духовних учитеља које су дали. Они су просветили многе народе, а ми, Словени, од њих смо добили своје најбоље благо, истинско познање Бога и Спаситеља нашег, неупрљано јересима и лажима којима су помрачени западни народи. Увек са захвалношћу и дубоким страхопоштовањем се сећамо ових великих дела и заслуга Грка̂. Међутим, они су се због ових заслуга безумно погордили. Славу својих ранијих подвижника преносе на себе и, китећи се њоме, узносе се пред осталим народима и презиру своју браћу у Христу. Веру, којој су некада служили њихови преци, они не посматрају као заједничку за све који исту исповедају, него као своју, грчку, док себе сматрају као једине синове Цркве, а остале као слуге и посвојчад. Из овог погибаоног извора проистиче њихова мржња према свим осталим народима који се не слажу са њиховим неумесним претензијама, а посебно према нама Словенима, као и жеља да нас поробе и оставе у турском ропству, како би преко Турака над нама господарили. Из истог извора проистиче непријатељство према нашем језику који би, када би имали прилику, протерали из Божјих храмова и из богослужења̂, поступајући супротно њиховим првоучитељима (Кирилу и Методију – прим. аут.), и, на крају, проистиче таква горчина да православни Грк словенским племенима постаје тежи неголи мухамеданац Турчин. Ово је познато целом свету. Наравно, са непријатељством Грка̂ помешале су се још неке страсти попут користољубља и љубави према власти, али корен овог непријатељства лежи у духовној надмености, услед које су они, као у древна времена Јевреји, спремни да себе сматрају за једине изабранике Божије, а све остале народе као нешто ниже, створено да служи изабраном грчком племену. Ово су плодови њихове духовне надмености: непријатељство према свим народима и слепило ума, које им не дозвољава да препознају своју сопствену корист. Нека би дао Бог да се исправе од овог страшног порока! Ми их и даље волимо као нашу браћу и учитеље, али како бисмо се још ревносније старали за њихово добро и били бисмо, штавише, спремни да пролијемо нашу крв за њих, заборављајући свако зло и памтећи само њихове заслуге и велику благодат коју је Бог дао њиховим прецима“. *К сербам: послание из Москвы* (Лейпциг, 1860), 10-12.

[1455] *„Враги ли мы с греками?“: По произведениям Константина Леонтьева*, сост. мон. Арсений (Святогорский) (Москва, „К Свету, 2014), 110.

проживљавале искуство мучeништва. Након векова тешког ропства под иноверном влашћу по Цариградску патријаршију ни у XX веку нису наступили бољи дани, а њена егзистенција је услед стравичних страдања Грка̂ од стране младотурака у годинама Првог светског рата, и посебно услед Малоазијске катастрофе била буквално постављена под знак питања. Страдања кроз која је ова Црква пролазила веродостојно илуструје писмо њеног предстојатеља, патријарха Мелетија IV Метаксакиса, српском патријарху Димитрију од 7. новембра 1922. године, у којем је цариградски првојерарх писао: „После катастрофе на Истоку митрополије Понта, Азије и Тракије потпуно су уништене. Хришћански свет тих земаља ишчезао је, према томе иста катастрофа приближава се и прети самој Св. Апостолској и васељенској Столици. Зло је велико – превелико за цело Хришћанство и једино тесном сарадњом православних балканских држава: Србије, Румуније и Грчке са благовољењем великих сила исто (зло – прим. аут.) би се могло отклонити и поправити...“[1456]

У контексту губитка паствe о којој патријарх Мелетије IV говори у писму које смо навели, посебно је занимљиво запажање почившег јерарха Цариградске патријаршије митрополита адријанопољског Дамаскина Папандреу, које гласи: „Постаје јасно да се скраћивање епархије Васељенског Трона на територији турске државе компензује развојем његове заграничне канонске јурисдикције, која доприноси реализацији мисије Васељенске Патријаршије“.[1457] Чињеница је, међутим, да је тенденциозном интерпретацијом 28. канона Халкидонског Сабора идеју јачања цариградског трона на рачун „заграничне канонске јурисдикције“, односно путем потчињавања православног расејања Цариграду Метаксакис заступао још док је служио у Америци.[1458] Након што је, пак, ступио на цариградски трон овај првојерарх је предузео одлучне кораке ка реализацији својих намера, које ће, не само од стране православних Руса, бити сагледаване као папистичке.[1459]

[1456] АСасСПЦ, Фасцикла: *Цариградска патријаршија 1923-1926, 1927.*

[1457] Митрополит швејцарский Дамаскин (Алекс. Папандреу), „Вселенская патриархия в новое время,“ *Православие и мир*, перевод с греческого Василиос Папафанасиу (Нэа Синора: Издательство Ливани, 1994), 115.

[1458] Тако у своме извештају Светом архијерејском Сабору Српске Цркве од 13/26. јуна 1921. године епископ охридски Николај саопштава: следеће: „Митрополит Мелетије вели, да према прописима канонским врховни надзор над црквом у Америци мора да припадне патријарху цариградском. Позива се на канон 28. IV Васељенског Сабора, сходно коме све цркве у земљама „варварским“ спадају под јурисдикцију патријарха у Цариграду. Ова јурисдикција, према његовом мишљењу, била би више почасна, више конкретно би се она појављивала само у случајевима апелата од једне незадовољне стране“. Епископ Николај (Велимировић), *Сабрана дела: књига X* (Химелстир, 1983), 467. Занимљиво је, међутим, да је пре Метаксакиса цариградски патријарх Јоаким III већ 1908. године говорио да само Цариградска патријаршија има право на јурисдикцију „над Црквама у расејању“. П. В. Кузенков, „Понимание „вселенскости“ в православной традиции,“ *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)* (М.: Изд-во ПСТГУ, 2020), 108.

[1459] У наведеном контексту илустративан је утисак који је на митрополита црногорско-приморског Гаврила Дожића оставио цариградски патријарх Мелетије Метаксакис током рада Свеправославног конгреса у Цариграду. Будући српски патријарх је о свјатејшем Мелетију том приликом написао следеће: „Пратећи извођење планова Мелетија IV у питањима руске раздробљене цркве, пољске православне цркве и Чехословачке и Карпатске цркве, у које планове сигурно он има већ своје одређене методе и у питањима Арбанашке и Америчанске православне цркве као и у свима православним црквама, које они рачунају као православне цркве и црквене општине у дијаспори, ми долазимо до закључка, да Мелетије IV, као мегаломан и шовинист, све ће жртвовати, да би изнемоглу цариградску цркву уздигао на такву висину, како би ова на основу 28. канона IV Васељенског сабора, приграбила у своје руке и ограничила остале православне цркве тако, да преко граница одређених им територија не могу ништа радити, нити се у црквене послове ни својих сународника мешати. Има знакова да би Мелентије (sic) IV радо жртвовао и саборност православне цркве и прикупио неку врсту старешинства фактичног над осталим аутокефалним православним црквама, макар то постигао под видом

Као што смо већ поменули страдања кроз која је у годинама Првог светског рата и непосредно по окончању истог пролазила Цариградска патријаршија хронолошки су се поклопила са страдањима Цркве у Русији, која се, почев од 1917. године, нашла у положају за који, према умесном запажању почившег митрополита Калиста Вера, „у православној историји нема сличног примера“[1460]. Наиме: „Римско царство, иако је с времена на време прогонило хришћане, ни у ком смислу није било атеистичка држава која излаже прогону религију као такву. Османски Турци су, мада нехришћани, још увек поштовали Једног Бога и показивали према хришћанима велики степен толеранције. Али, совјетски комунизам је својим основним начелима био привржен ширењу насилног и милитантног атеизма. Није се могао задовољити пуким, неутралним одвајањем Цркве и државе, него је желео да свим средствима, непосредним и посредним, уништи организовани црквени живот и искорени сва верска осећања“[1461]

Једна од последица крвавих политичких превирања у Русији била је и емиграција руског народа кроз коју је такође прошао дух политичких, али нажалост и црквених подела. Најпре је, као што смо видели, дошло до раскола између руских црквених центара у Сремским Карловцима и Паризу, а затим и до трагичног раскола поменутих двају центара (најпре Москве, а потом и Париза) са Црквом у отаџбини. Како су изазови са којима се у погледу свога јурисдикционог јединства суочавала Руска Црква, како у матици тако и у расејању, постајали све већи то је и питање ауторитета цариградског патријарашког трона међу руском јерархијом и теолозима постајало све актуалније, али и продубило поделе међу њима. Овде је, свакако, значајно подсетити се да, за разлику од митрополита Евлогија који је у првим годинама своје архипастирске службе у расејању био резервисан према Цариграду, Загранични синод је, штавише, у своме обраћању Лозанској конференцији јасно и недвосмислено цариградског патријарха окарактерисао као „врховног судију за православне хришћане свих земаља“. Ситуација се, међутим, променила након што је Цариград не само пројавио солидарност са обновљеничким расколом, него и захтевао уклањање патријарха Тихона са патријарашког трона и укидање Заграничног синода. Са друге стране како су се односи митрополита Евлогија са Карловцима и Москвом све више компликовали, тако се и овај јерарх све више окретао Цариграду, ревидирајући свој ранији став.

У погледу јурисдикционих изазова са којима су се суочавале, руске емигрантске црквене структуре ангажовале су најистакнутије теолошке умове којима су располагале. Око митрополита Евлогија, као и његовог наследника на катедри, Владимира Тихоницког, потпуно очекивано су се окупили професори Православног Светосергијевског богословског института, који су, бранећи потчињеност своје црквене структуре цариградском патријарашком трону, настојали да посебан ауторитет Цариграда у православном свету, али и у животу руске емиграције, поткрепе не увек и само позивањем на конкретне каноне, него и инсистирањем на територијалном принципу црквеног уређења, којем ће приписивати својеврстан онтолошки карактер.

Са друге стране, премда су инсистирали на националном карактеру питања уређења црквеног живота руске емиграције, теолози окупљени око Заграничног синода

председничких дужности, које често Патријарх Мелентије (sic) и у овом Конгресу садашњем наглашава и истиче као неку своју свету дужност.“ Патријарх српски Гаврило, *Живимо у светињи и слободи: изабрани списи* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања; Цетиње: Светигора, 2010), 573.

[1460] Тимоти Вер, „Православна Црква,“ превела Љиљана Благојевић (Београд: Завет, 2001), 143.

[1461] *Исто*, 143-144. Страдања кроз која је Руска Црква прошла у XX веку попут Вера сагледава и Јован Мајендорф, John Meyendorff, „The Russian Church after Patriarch Tikhon,“ *SVTQ* 1 (1975): 32.

на челу са Сергијем Троицким, нису до краја одбацивали могућност укључивања неке друге помесне Православне Цркве (конкретно Српске, али и Румунске) у „унутрашња питања“ Руске Цркве, али јесу у наведеном контексту одбацивали могућност интервенције Цариградске патријаршије, сматрајући, на основу тада актуалног искуства односа Цариграда према Руској Цркви да се овај у свему превасходно руководи „себичним“ личним интересима. Фокусирајући се на текст и смисао канона актуализованих у жару полемике ови теолози су настојали да оповргну „папистичке“ интерпретације истих. На линији отпора савременим јурисдикционим претензијама Цариграда по питању Руске Цркве, као и отпора ставовима богослова „париске школе“ налазио се и јеромонах (потоњи архимандрит) Софроније Сахаров, који је у датом тренутку био клирик Москве, и који је, пак, у погледу дате проблематике настојао да понуди једну дубљу теолошку рефлексију оповргавања константинопољског „неопапизма“ кроз призму тријадологије.

И премда су историјско-политички контекст и јурисдикциона припадност несумњиво и неоспорно одређивали ставове како богослова „париске школе“, тако и богослова „карловачко-московске оријентације“, било би погрешно сматарати да су радови ових богослова настајали искључиво као плод својеврсног конформизма, односно искључиво по поруџбини или диктату надређене им јерархије. Наиме, у прилог тези да су се руски богослови у јурисдикциноим споровима у знатној мери руководили и сопственом визијом уређења црквеног живота руске емиграције, како у датом историјском тренутку тако и начелно гледано, најбоље говори чињеница да су се они у погледу наведеног питања у неким кључним моментима разилазили са ставовима својих јерараха. Тако је Антон Владимирович Карташов, као што смо видели, био један од кључних противника намере митрополита Евлогија да након Другог светског рата напусти јурисдикцију цариградског патријарха и врати се под окриље Москве, а овакав став Карташова био је једнодушно подржан од стране његових колега на Светосергијевском институту, који нису поверовали ни у какво преумљење „црвене“ Москве. Париски професори су у датом смислу, увиђали прагматичну страну своје потчињености Фанару, јер им је Цариградска патријаршија, као и у међуратном периоду деловала као релативно мирно пристаниште у којем ће бити безбедни од било каквих притисака совјетâ, који би били остваривани преко предстојатеља Цркве у Москви.

Прагматичан однос који су, пак, према Фанару имали Шмеман, Мајендорф и Верховски дошао је до пуног изражаја у годинама њихове борбе за стварање Америчке Православне Цркве, када су поменути теолози како теоријски, тако и практично ревидирали свој ранији став према ауторитету Цариградског патријарха, који су заступали у својим париским данима. У годинама поменуте ревизије они ће се подсетити „историјских грехова“ Цариграда, конкретно блискости Фанара са совјетима и обновљеничким расколом, премда су раније, будући зависни од истога, настојали да игноришу дату тему, деликатност које су, међутим, увиђали не само остали руски, него и јерарси и богослови других помесних Цркава.[1462] Конкретно у погледу Шмемановог

[1462] У датом контексту индикативан је „Извештај“ митрополита црногорско-приморског Гаврила који је овај будући српски патријарх поднео патријарху Варнави и Синоду Српске Цркве 24. јануара 1934. године након што је, у својству представника Српске Цркве, крајем 1933. године боравио у Цариграду на Конференцији Православних помесних Цркава. У поменутом извештају, у контексту тада актуалних односа Цариграда и Руске Цркве, митрополит Гаврило, између осталог, каже: „Напоменули смо у Нашем извјештају од 15. децембра 1933, да су фанарски кругови добро забринути због затегнутих односа са Великом Руском Црквом. У приватним разговорима они не крију бојазан и зебњу да ће им Руска Црква кад тад тражити рачуне за њихово антиканонско и самовољно мијешање у унутрашње ствари ове велике Цркве. Вођа опозиције, наш стари познаник, Митрополит Сардијски, један од најспособнијих Архијереја у Фанару, није крио да је Цариградска Патријаршија довела себе у тежак положај због свог

виђења улоге Цариграда у јурисдикционим превирањима у руској емиграцији Мајендорф саопштава следеће: „У Француској се Православље није сводило на пуко интелектуално богословско трагање. После краха сваке разумне наде да ће повратак у Русију уследити ускоро, наметнуло се питање трајног опстанка Православља на Западу, али и питање због чега је, уопште, дошло до тога да се појави православна „дијаспора“. Заједно са већином представника „млађе“ генерације православних богослова, отац Александар није видео други одговор на питање смисла постојања „дијаспоре“ сем оснивања локалне, помесне Цркве у Француској, која би убудуће прешла на француски језик. Првенствени разлог његовог противљења повратку под јурисдикцију Московске патријаршије, била је нада да ће Цариградска патријаршија, под чију се заштиту Руски егзархат у западној Европи ставио 1931. године, бити иницијатор и покровитељ постепеног уједињења Православља у складу са нормама канонског права. Међутим, у очима већине Руса, укључујући и старију генерацију професора Института св. Сергија, покровитељство Константинопоља било је пуки штит од Москве, не и могућност за мисију на Западу. У томе се крије један од подстицаја који је оца Александра и његову породицу навео да у Америци потраже боље услове за доследније спровођење православне еклисиологије у практичном животу Цркве.“[1463]

Уколико се изузме отац Софроније Сахаров, који је, без обзира на критике које је упутио на рачун Цариграда, своју овоземаљску кончину дочекао као клирик Цариградске патријаршије, став теолога „карловачко-московске оријентације“ по питању ауторитета Цариграда у јурисдикционим питањима руске емиграције није доживео никакву значајнију ни теоријску ни практичну ревизију. Најистакнутији међу

добронамјерног материнског мијешања у области Руске Цркве. По његовом строго повјерљивом исказу, датом нам 6. децембра 1933. године у хотелу „Токатлијану“, Цариградска Патријаршија била је у тајним везама са Совјетском Владом, са којом је била створила план да се блаженопочивши Патријарх Тихон уклони са престола, и да се установи у Русији поново Синодални систем управе. Бивши Патријарх Цариградски Григорије VII преговарао је о овоме са повјереником из Москве. Совјетска Влада, преко повјереника свога, молила је Цариградску Патријаршију да Патријаршија нађе начина за уклањање Патријарха Тихона, јер интереси Совјета то захтијевају. Тада је совјетски повјереник рекао да су се Совјети ослободили бијелог Свјетовног Цара, али је остао такође опасни црквени Цар у мантији – Патријарх Руски, који у Русији има огромни ауторитет, те га треба на сваки начин уклонити. „Када су нам Совјети обећали“, прича Митрополит Сардијски, „да ће по уклоњењу Патријарха Тихона престати гоњења Православне Цркве, ми смо били одлучили да се пок. Патријарх склони на повлачење. Одређена је била комисија састављена од тадашњег Митрополита Никејског Василија (доцније Патријарха Василија III), Митрополита Сардијског Германа, тада главног секретара Синода, и Христи Папајоану, која је имала задатак да пође у Русију и ради на уклањању Патријарха Тихона. Но, док смо ми још утаначавали начин пута и изненадног доласка у Москву, дотле је неки чиновник из Министарства спољних послова у Москви све био доставио повјерљиво пок. Патријарху Тихону, и баш пред наш полазак из Цариграда за Москву, пок. Патријарх Григорије VII добио је једно писмо од Руског Патријарха у коме нас је најтежим оптужбама и пријетњама напао и представио као агенте Совјета. И ми и совјетски повјереник били смо запрепашћени са открићем нашега плана, који је, по нашем обавјештењу, био достављен пок. Патријарху Тихону од чиновника из Министарства спољних послова у Москви у свима детаљима. Због овога преговоре са Совјетима смо тада прекинули и до горње намјере, одлуком Синода, сасвим одустали.“ На наше питање, како мисли Цариградска Патријаршија да своје мијешање и учињена расположења у руским црквеним областима правда, Митрополит Герман одговорио је да је његова Црква поступала у најбољој намјери да чува и штити интересе Православља, што су јој налагале њене Предсједничке дужности у Православљу. „Уосталом, ми смо“, рече, „у свима таласима за Црквене области Руске Цркве ставили, да уложену бригу и расположења чинимо у име Руске Сестре Цркве, због тога што ова није у физичкој могућности да дјејствује. Ми ћемо оваква правдања истаћи и на будућем Просиноду и надамо се да ће их остале Цркве усвојити и примити“, рекао нам је у осмјешкивању Митрополит Сардијски.“ Митрополит црногорско-приморски Гаврило Дожић, „Извјештај са конференције Цркава,“ *Светигора* 285 (август) (2020): 54-55.

[1463] Јован Мајендорф, „Живот вредан дивљења“, 269-270.

њима, Сергије Викторович Троицки, је, међутим, након Другог светског рата ревидирао свој став према Руској заграничној Цркви против које је написао низ оштрих полемичких радова оспоравајући сада истој њен канонски легитимитет. И премда је због свога ангажмана око Свеправославног саветовања у Москви и свога потоњег ангажмана у животу Московске патријаршије био оптуживан да се продао совјетима, чињеница је да је Троицки у контексту међуправославних односа и након Другог светског рата као и раније заступао тезу о једнакости свих аутокефалних помесних Православних Цркава, одлучно одбацујући идеју јурисдикционе супериорности било које помесне Цркве у Православљу.

Посебно је занимљива перцепција ставова руских богослова о ауторитету Цариграда у Православној Цркви од стране почившег јерарха Цариградске патријаршије, митрополита сардског Максима. И док у својој књизи *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, објављеној 1976. године, подвргава критици ставове Сергија Троицког[1464], овај јерарх, са друге стране, као процариградски оријентисане представља Карташова, Шмемана и Мајендорфа,[1465] игноришући чињеницу да су ови богослови своје ставове о Цариграду ревидирали.

Није ништа мање занимљива ни чињеница да су своје ставове о ауторитету Цариградске патријаршије у Православној Цркви временом, такође, ревидирали и данас најистакнутији теолози управо ове Патријаршије. Тако на пример у горенаведеној књизи митрополит Максим замера Власију Фидасу на томе што овај заступа став према којем „право Константинопоља да прима апелације мора бити ограничено трима областима које су Цариграду подређене, односно Понтом, Азијом и Тракијом“.[1466] Митрополит Максим, притом, наведени став Фидаса објашњава утицајем који су на њега извршили ни мање ни више до руски научници, на првом месту Алексеј Павлов и Сергије Троицки, који су, пак, из угла овог јерарха, били руковођени „шовинистичким идејама“.[1467] Чињеница је, међутим, да је Фидас свој став по наведеном питању временом променио.[1468]

Утисак је да се осим Фидаса одређена недоследност по питању ауторитета Цариградске патријаршије пројављује и у радовима њеног најпознатијег савременог теолога, почившег митрополита пергамског Јована Зизјуласа. Тако, упркос ставовима које можемо прочитати у његовој књизи *Еклисиолошке теме*, у којој аутор негира право Цариградске патријаршије да се уплиће у интерна питања осталих помесних Православних Цркава[1469], пергамски митрополит, пак, у своме чланку „Васељенска патријаршија и њен однос са осталим Православним Црквама“, између осталог, каже:

[1464] Metropolitan of Sardes Maximos, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: a study in the history and canons of the Church* (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976): 181-191, 200.

[1465] *Исто*, 177-178, 224, 264.

[1466] *Исто*, 197.

[1467] *Исто*, 200.

[1468] Ревизија става јасна је на основу Фидасове тврдње о привилегијама „Васељенске патријаршије да врши право жалби и право стварања ставропигија у јурисдикцијама других патријарашијских катедри Истока“. Видети: Власије Фидас, *Канонско право: богословска перспектива*, превод са француског Ивана Игњатовић (Београд: Богословски факултет СПЦ: Хиландарски фонд, 2001), 206.

[1469] У датом контексту Зизјулас у поменутом делу каже: „Докле год се епископ Цариграда креће у границама духа онога правила које сам навео (34. апостолског канона – прим. аут.), нема никаквог проблема. Наиме, ако он све што чини (а што се тиче осталих помесних Цркава), чини само уз сагласност осталих помесних епископа, и обратно, ако остали епископи све што чине (а што се тиче и осталих помесних Цркава), чине у сагласности са њим, онда је све у реду. Према томе, овакав систем је у еклисиолошком смислу исправан, и нема папизма – јер папа има права да се меша у живот било које помесне Цркве. Наиме, он може да чини одређене ствари не питајући остале за мишљење. Или их пита, а на концу сам доноси одлуку. Цариградски патријарх нема такву власт...“ Митрополит пергамски Јован (Зизјулас), *Еклисиолошке теме*, са грчког превео С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2001), 112-113.

„Одлукама Другог (381) и Четвртог (451) васељенског сабора, Васељенска патријаршија је, са седиштем у „Новом Риму“, стекла позицију првенства које је до тог времена признавано столици у Риму. То се обично описује као „првенство у Части“ али такав опис може водити у заблуду пошто су они Васељенски сабори који су Цариграду дали право првенства укључивали у исти „пакет“ и прерогативе моћи сасвим конкретне природе као што је, рецимо, право да Васељенска патријаршија прима жалбе свештенства којег су њихове Цркве осудиле и да сходно процени доноси о тим пресудама коначну одлуку (9. и 17. Халкидонски канон). Овде заиста не може бити речи само „о првенству у Части“. Исти Халкидонски сабор дао је Цариградском престолу право да рукополаже епископе „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ тј. на просторима ван Византијског царства и, сходно томе, ван јурисдикција других аутокефалних Цркава (28. канон). Ради се о праву које је оспорила Руска црква, а у блиској је вези са проблемом Православне дијаспоре“.[1470]

Ставове пергамског митрополита и професора Власија Фидаса професор протојерej Радомир Поповић окарактерисао је као „ангажовану теологију Цариградске патријаршије“ у своме чланку истоименог наслова.[1471] Ми ћемо, пак, у наставку настојати да покажемо у којој мери би, кроз призму канонског предања Цркве, квалификација „ангажованости теологије“ била оправдана уколико би била упућена на рачун руских богослова, а по питању њихових ставова о ауторитету Цариграда у јурисдикционим питањима руске емиграције.

3.2. Канонска анализа

3.2.1. Питање критеријумâ процене канонске утемељености руских богословских ставова о ауторитету Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције

Међу „црквеним законима“ знаменити Никодим Милаш разликује оне који се „тичу вере“ од оних који се „тичу црквене дисциплине“. У прве сврстава „догмате“ као „откривене истине“ које су „безусловно непроменљиве“, док у друге сврстава „дисциплинарне законе или црквене законе у ужем смислу (ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι, θεσμοί, κανόνες итд.)“, који „установљују спољашњи живот верних у цркви“ и који „нису непроменљиви, него се могу мењати према потребама цркве и према променама, које друштвено стање једног или другог века истакне“.[1472] Други знаменити српски теолог, један од најистакнутијих, ако не и најистакнутији православни теолог XX

[1470] Митрополит пергамски Јован (Зизјулас), „Васељенска патријаршија и њен однос са осталим Православним Црквама“, превео са енглеског језика Петар В. Шеровић, *Теолошки погледи* 1-4 (1998): 62.
[1471] Радомир В. Поповић, „Ангажована теологија Цариградске патријаршије“, *Годишњак: часопис за теолошко-философска и текућа питања Духовне академије Светог Василија Острошког у Србињу* (2002): 195-201. На сличан начин ову двојицу теолога ће, без обзира на лично пријатељство, уочи и након Критског Сабора оценити и владика Атанасије Јевтић. Видети: Епископ Атанасије (Јевтић), „Поводом Светог и Великог Сабора Православне Цркве“, 240-241; Исти, „Српска архиепископија жичка – Пећка патријаршија и Цариградска патријаршија, односи кроз историју“, У *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве : 1*, главни уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић (Београд : Православни богословски факултет Универзитета ; Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020), 38, 48.
[1472] Епископ Никодим (Милаш), *Православно црквено право*, друго поправљено и умножено издање (Мостар, 1902), 60-61.

века,[1473] Преподобни Јустин Поповић, истакао је да су „свети канони чувари светих догмата“[1474], те да су они (канони) „свети догмати вере, примењени у практичном животу хришћана“.[1475] Попут Преподобног Јустина Тимоти Вер (потоњи митрополит диоклијски Калист) је, такође, констатовао органску везу између канонâ и догматâ[1476], али је као и епископ Никодим Милаш указао и на једну битну разлику међу њима: „Догматске одредбе Сабора поседују апсолутну и непроменљиву вредност коју канони, као такви, не могу за себе тврдити, јер се догматске одредбе тичу вечних истина, а канони овоземаљског живота Цркве, где се услови стално мењају – појединачне ситуације бескрајно су разнолике“.[1477]

Неколико година пре Тимоти Вера на потребу разликовања између канонâ и догматâ указао је и Антон Владимирович Карташов, који је тим поводом написао: „Црквени канони и закони нису догмати. Они се услед времена и често дубоке и револуционарне променљивости нашег живота и сами мењају... За разлику од догматске, природа канонске сфере треба да буде схваћена у смислу њене практичне променљивости, прилагодљивости, усагласивости са унутрашњом слободом Цркве. Притом законским, саборним путем, а не канцеларијском самовољом“.[1478] Поред Карташова занимљиве начелне ставове о канонима и њиховом ауторитету у животу Цркве износили су и остали активни учесници полемике које се тицала јурисдикционих превирања у руској емиграцији.

Рад „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law“ Јован Мајендорф ће почети речима: „Уколико постоји област у којој православна мисао проживљава стање кризе онда је то канонско право“. Како би проилустровао овакав став он између осталог износи следеће запажање: „Није ли очигледно да у нашој Православној Цркви, у којој има тако много подела у погледу практичних питања и разних ставова, свака група проналази оне каноне који, очигледно, оправдавају њен сопствени став, заборављајући не само остале текстове, него и, што је још важније, сâмо *основно и непроменљиво Предање Цркве*, које је далеко важније неголи засебни канонски текстови истргнути из контекста“.[1479] У истом раду Мајендорф је проценио да је „пројекат нове кодификације канонског права“ неостварив уколико православни претходно не постигну узајамну сагласност „по питању саме *суштине* канонског права“.[1480] Чињеница је да се од идеје реализације поменутог пројекта убрзо заиста и

[1473] У писму које је архимандриту Јустину Поповићу упутио 12. јула 1968. године, поводом намере професорског колектива Академије Светог Владимира у Њујорку да овом српском богослову додели почасни докторат, отац Александар Шмеман, између осталог, каже: „Сви ми гледамо у вама највећег живог Православног богослова, чија су нас дела водила и одушевљавала у нашем сопственом раду“. Јустин (Поповић), *Писма: Књига 2* (Ваљево: Манастир Ћелије, 2020), 153, 259.

[1474] Јустин (Поповић), *Догматика Православне Цркве* III (Ваљево: Манастир Ћелије, 2004), 234.

[1475] *Исто*, 257.

[1476] „Канонско право је једноставно покушај да се догмат примени у практичним ситуацијама свакодневног живота сваког хришћанина“. Тимоти Вер, *Исто*, 199. Размишљања о канонима као практичној примени догматâ у животу Цркве нису ретка појава међу теолозима. Видети: Протоиерей Владислав Цыпин, „Каноны и церковная жизнь“, *ЦиВ* 2 (11) (2000): 132-149; Епископ Атанасије (Јевтић), „О Тајни Цркве Христове – Канони и канонско предање Цркве“, *Богословље* 1-2 (2005): 67-87; Патријарх српски Павле, „Непромењивост канона и живот савременог човека у Цркви“, У Патријарх српски Павле, *Да нам буду јасниja нека питања наше вере I*, друго издање (Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2007): 63-64, 43-45; Владимир Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Пер. с фр. В. А. Рещиковой (СТСЛ, 2010), 203-204; Панајотис Ј. Бумис, *Канонско право*, превео са новогрчког језика Борис Мркаја (Сарајево; Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве за уметност и консервацију, 2011), 14-16.

[1477] Тимоти Вер, *Исто*, 198-199.

[1478] Антон В. Карташев, „По какому закону мы живем?“, *ВРСХД* 1 (56) (1960): 21-22.

[1479] Иоанн Мейендорф, „Современные проблемы православного канонического права“, 805.

[1480] *Исто*.

одустало.[1481] У једном од својих ранијих радова Мајендорф је нагласио да „свесно занемаривање црквених канона на крају крајева доводи до извитоперења црквеног живота, тј. до еклисиолошке јереси“.[1482]

Попут Мајендорфа тенденцију селективног приступа канонима од стране различито оријентисаних групација у Цркви критиковао је и Александар Шмеман. Подсећамо да је он у контексту америчког православља у једном тренутку истакао да православни Американци ниједан термин „не злоупотребљавају тако често као термин канонски“.[1483]

Начелно исправан оријентир на пољу потраге за аутентичним односом према канонском предању Цркве дао је Сергије Троицки. Он је, понављајући наводне речи професора Болотова, истицао да се канонски исправним може сматрати оно што служи „благу Цркве“. Занимљиво је да Троицки није указивао на конкретну референцу из богословског опуса поменутог славног црквеног историчара.[1484] Притом, наведени став руског канонисте, ма колико био исправан, у контексту јурисдикционих полемика у руској емиграцији показао се као расплинут и неодређен. Чињеница је, наиме, да су у жару јурисдикционих спорова различити богослови питању „блага Цркве“ приступали са позиција сопствене прецепције поменутог „блага“, која је претежно била скопчана са официјелним ставовима црквених структура којима су сами припадали.

На основу свега наведеног може се закључити да су се кључни руски богослови двеју страна које су биле супротстављене у погледу сагледавања улоге Цариградске патријаршије у јурисдикционим споровима у руској емиграцији разилазили не само у погледу тумачења канона које су актуализовали у полемици, него, штавише, нису имали ни усаглашен став по питању критеријума односа према свештеним канонима Цркве, као ни у погледу принципâ којима се треба руководити у тумачењу истих. Ову околност неизоставно треба имати у виду при сваком покушају процене канонске утемељености ставова које су дати богослови у контексту спорова заузимали. Неоспорно је да оваква процена превасходно подразумева обраћање самом тексту

[1481] Професор Зоран Крстић каже: „Идеја кодификације је била актуелна све до 70-их година 20. века када је, чини се, потпуно напуштена.“ Професор др Зоран Крстић, „Ванвременска актуелност канонског предања Цркве на примеру канона Прводругог помесног Цариградског сабора“, У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 278. Идеја кодификације била је популарна код дела српских теолога XX века (Др Миодраг М. Петровић, „Кључ св. канона источне православне цркве“, *Теолошки погледи* 3 (1975): 198; Благота Гардашевић, „Потреба за кодификацијом и издавањем једног новог канонског зборника Православне цркве“, У Благота Гардашевић, *Избор црквено-правних радова* (Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002), 178-186), али и оспоравана у новије време. Видети: Епископ Атанасије (Јевтић), „О Тајни Цркве Христове – Канони и канонско предање Цркве“, 85-86; Зоран Деврња, „Актуелност "древног" црквеног законодавства и његова применљивост у контексту савремености“, У *Старе и нове границе Европе: идентитетска истраживања, Београд, 3. - 4. Nov, 2017*, уред. В. Вукашиновић (Београд: Институт за културу сакралног - Монс Хемус; Православни богословски факултет Универзитета, Институт за литургику и црквену уметност, 2018), 34.

[1482] Иоанн Мейендорф, „Один епископ в одном городе“, У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 291-292.

[1483] Александр Шмеман, „Проблемы православия в Америке“, 469.

[1484] Андрej Курајев запажа да се наведене речи не могу наћи код Болотова, али да је оваква идеја у тексту славног историчара, ипак, изражена „на мање афористичан начин“. У том смислу Курајев се позива на следеће речи Болотова: „Мислим да нема веће неправде него што је репристинација форми далеке прошлости, које су у потпуно другачијем животном уређењу изгубиле сваку со и снагу (нпр. озлоглашено изборно начело), и реформа, која заиста одговара потребама нашег времена и добрим резултатима би оправдала себе јесте истински канонска реформа, без обзира што она, штавише, нема ниједног преседана. Историја је само користан архив, нипошто кодекс законâ. *Субота је човека ради, а не човек ради суботе*.” В. Болотов, „Епархии в древней Церкви“, *ЦВ* 3 (1906): 100; Диакон Андрей Кураев, „Парадоксы церковного права“, (Москва: Блок-Принт, 2022), 196.

канона који су били актуализовани у контексту полемике, али и настојању да дух истих буде веродостојно схваћен, због чега се, свакако, треба обратити тумачењима канона која су дали истакнути канонски коментатори, што ћемо и учинити у наставку.

3.2.2. Процена ставова о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије у погледу руских емиграната на територији саме Цариградске патријаршије и осталих помесних Православних Цркава

Канонско утемељење самосталној организацији заграничних руских црквених структура на канонским просторима помесних Православних Цркава, а међу њима, свакако, и Цариградске патријаршије, теолози окупљени око Заграничног синода настојали су, као што је било речи, да пронађу у 37. и 39. канону Трулског Сабора. У наведеном смислу овакви ставови руских теолога заврећују нашу анализу управо кроз призму слова и духа датих канона.

37. канон Трулског Сабора гласи[1485]: „Пошто су у разна времена бивале варварске најезде, и отуда су многи градови били поробљени безаконицима, те отуда није било могуће да предстојник (πρόεδρος = **престолник** = *епископ*) таквога града, пошто је за њега био хиротонисан, заузме свој престо и на њему утврди (свој) свештенички положај, и тако, по устаљеном обичају, обавља рукоположења и чини и управља све остало што припада епископу; ми чувајући част и поштовање свештенства и желећи да ни на који начин незнабожачка обест не бива на штету Црквеним правилима, одредисмо: да тако хиротонисани и, због споменутог узрока неуведени у своје престоле, епископи сачувају свој положај, тако да канонски обављају рукоположења разних клирика, и да се користе влашћу положаја епископа (τῇ τῆς προεδρίας αὐθεντίᾳ = **намѣстиѫ властию**) по своме праву, и да буде сигурна и законита свака од њих происходећа управа (διοίκησιν). Јер, пошто је нужда времена ограничила тачност (држања правила), неће се (тиме) стеснити правило икономије.“

Тумачећи наведени канон како древни коментатори канонâ (Зонара, Аристин и Валсамон)[1486] тако и *Пидалион*[1487] и новији тумачи канонâ (епископи Никодим Милаш и Атанасије Јевтић)[1488] усаглашени су у ставу да дати канон говори о правима архијереја на управу над сопственом епархијом, у којој су исти онемогућени да резидирају из објективних разлога, услед „варварске најезде“, а не из разлога некакве личне кривице[1489]. Следујући Зонари и Валсамону епископи Никодим Милаш и

[1485]Епископ Атанасије (Јевтић), *Свештени канони цркве* (Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Цетиње: Митрополија црногорско-приморска; Српско Сарајево: Митрополија добробосанска; Чикаго: Митрополија новограчаничка; Нови Сад: Епархија бачка; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска: Манастир Тврдош, 2005), 160-161.

[1486] *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями* (Москва: Сибирская благозвонница, 2011), 405-408.

[1487] Преподобный Никодим Святогорец, *Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями в 4 томах. Том 2: Правила Вселенских соборов*, перевод с греческого (Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019), 37.

[1488] Епископ Никодим (Милаш), *Правила Православне Цркве с тумачењима: Књига I* (Нови Сад, 1895), 520; Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*,160.

[1489] У *Пидалиону* у напомени уз тумачење овог канона, притом, стоји да они „који се рукополажу за цркве и градове где нема хришћана и клирикâ (попут фиктивних источних патријараха које имају паписти) рукоположени су без назначења, пошто не стоје на челу пуноте верних и клирикâ, а ово је у супротности са 6. каноном Четвртог Васељенског Сабора“, те да овакви архијерејиа „не треба да уживају част епископске катедре, јер њихов циљ није старање о народу него частољубље и користољубље...“ (Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 258) Надовезујући се на овакав став *Пидалиона* епископ

Атанасије Јевтић, такође, констатују да се 37. трулски канон у извесном смислу надовезује на 17. и 18. канон Антиохијског Сабора.[1490] Притом како древни, тако ни новији тумачи овог канона тумачећи исти не само да не изводе закључак, него, штавише, и не отварају питање да ли на основу датог канона избегли архијереји имају право на јурисдикцију над сопственом паством која се заједно са њима нашла у расејању, на канонским просторима других помесних Православних Цркава. У самом, пак, канону, као што се из његовог текста може видети, не постоји никаква јасна и недвосмислена алузија на овако нешто.

Следујући Милашевом тумачењу владика Атанасије наводи да је 37. трулски канон „донет као припрема“ 39. трулског канона. Овде ћемо приметити да су се у циљу правдања свога канонског легитимитета јерарси и теолози Заграничног синода чешће позивали на 39, неголи на 37. трулски канон. Сâм, пак, 39. трулски канон гласи[1491]: „Пошто се брат и саслужитељ наш Јован, председник (πρόεδρος = **прѣстолник** = *Архиепископ*) острва Кипра, заједно са својим народом, преселио са реченога острва у област Хелеспонта (= *Мраморног мора*), промислом Човекољубивога Бога и трудом христољубивог и благочестивог цара нашега (Јустинијана Новог: 685-695), због варварских најездâ и да се ослободи паганског (туђинског) ропства и чисто се потчини скиптру хришћанске државе, одлучујемо: да се очувају непроменљиве (ἀκαινοτόμητα) повластице дароване од Богоносних Отаца, сабраних раније у Ефесу (431.г. – *канон 8*), престолу горепоменутога човека (= *Архиепископа Кесаријског*), те да нови Јустинијанупољ има права града Константије, и да у њему постављани Богољубљени епископ председава свима у Хелеспонтској области, и да га хиротонишу (= *изабирају и постављају*) његови епископи, по староме обичају. Јер су Богоносни Оци наши утврдили да се чувају обичаји у свакој Цркви. А епископ (= *митрополит*) Кизичкога града да буде потчињен предстојнику споменутог Јустинијанупоља, по примеру свих осталих епископа који су под реченим Богољубљеним предстојником Јованом, од кога ће, кад настане потреба, бити постављен (= *хиротонисан*) и епископ самога Кизичкога града.“

Занимљиво је да за разлику од превода 39. трулског канона од стране владике Атанасија који смо управо навели, а према којем „нови Јустинијанупољ има права града Константије“, у преводу Никодима Милаша читамо да „нови Јустинијанопољ има права Цариграда“.[1492] Милашев превод, притом, у извесном смислу одговара разумевању „правâ новог Јустинијанупоља“ на која наилазимо у тумачењима Зонаре, Аристина и Валсамона[1493], као и у тумачењима потоњих аутора који се ослањају на ову тројицу древних коментатора, попут Властара[1494] и тумачења у *Пидалиону*[1495]. У наведеном контексту владика Атанасије у погледу датог дела текста 39. трулског канона примећује: „Старији рукописи имају τῆς Κωνσταντιέων πόλεως = **Константинскаго града** (а не Κωνσταντινουπόλεως = *Цариграда*, како погрешно имају рукописи 12. в. и Зонара, Валсамон и Аристин, и отуда Светосавско *Законоправило*), а

Атанасије Јевтић констатује: „Ово, наравно, додајемо ми, отвара питање *титуларних* епископа, али то Православне Источне Патријаршије чине /тј. имају *титуларне* епископе/ зато што не пристају да су те епископије /чија имена они носе/ заувек изгубљене, и сматрају стање привременим, макар оно трајало и више векова“. Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 161.

[1490] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*; Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 160.

[1491] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 162-163.

[1492] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*; Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 521.

[1493] *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*, 414-415.

[1494] Иером. Матфей (Властарь), *Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержашихся в священных и божественных канонах*, перевод с греческого священника Николая Ильинского (Репр.: 1892) (Москва, 2006), 94.

[1495] Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 259.

то је Кипарски град Константија (= *Саламина*), седиште Архиепископа Кипра, који сада и у новом месту очувава своја стара аутокефална права, која му је потврдио још Трећи Васељенски Сабор (*8. каноном*)...“[1496] Занимљиво је, међутим, да је још пре владике Атанасија, без обзира на сопствени превод 39. трулског канона, у своме тумачењу истога Никодим Милаш допустио могућност превода овог канона према којем „нови Јустинијанопољ има права града Константије“, при чему је овакву тачку гледишта образложио нешто детаљније[1497] неголи што је то више од века касније учинио владика Атанасије.

Тумачећи, дакле, 39. трулски канон Зонара, Аристин и Валсамон сматрају да на основу истога избегли кипарски архиепископ Јован у изгнанству „има права Константинопоља“, односно, како то Зонара каже: „Као што су константинопољском престолу потчињене области азијска, понтијска и тракијска, тако је и овоме (Новом Јустинијанупољу – прим. аут.) омогућено предстојатељство у хелеспонтској области, потчињен му је и епископ Кизика и од њега треба да се рукополаже, јер је и овај град Кизик хелеспонтски“.[1498] За Зонару је упитно да ли је одлука у погледу потчињавања Кизика Новом Јустинијанупољу икада била спроведена у пракси, те констатује да је у његово време иста постала ствар прошлости, и да „нема никакву снагу“.[1499] Аристин примећује да „чим се Кипар ослободио незнабожачке влати, хелеспонтска митрополија је поново била потчињена константинопољском трону“.[1500] Он и Валсамон деле став да према овом 39. трулском канону кипарски архиепископ и у изгнанству задржава право да буде рукополаган од стране својих епископа.[1501] Валсамон сматра да чињеница повратка Хелеспонта под јурисдикцију Цариграда треба да постане предмет посебног истраживања, при чему наводи да област Хелеспонта „чине источни предели од Абида до Тракије“.[1502] Попут Зонаре Валсамон 39. трулски канон везује за 8. канон Трећег Васељенског Сабора, којим је потврђена аутокефалност Кипарске Цркве, која је била оспоравана од стране Антиохије.[1503]

Без неке значајније допуне, тумачења 39. трулског канона од стране тројице древних коментатора суштински преузимају и Властар[1504] и *Пидалион*[1505]. Тумачећи овај канон Никодим Милаш, пак, наглашава да се, нашавши се са својим епископима, клиром и паством у изгнанству, архиепископ Јован настанио у хелеспонтској области, која је у црквеном погледу „била зависна од цариградског патријарха, те каже: „Трулски сабор, не могући по опћем каноничком реду допустити, да један виши епископ, и то автокефални, лишен буде својих права и повластица услијед извањских прилика и да буде потчињен другом митрополиту, овим својим правилом одређује, да кипарском предстојнику Јовану, који је прешао сада у Хелеспонт, имају бити у свему очувана права и повластице, које му је признао III васељ. сабор; и осим тога још да хелеспонтска црквена област, и епископ кизички, који је био митрополит исте области, буде у зависности од поменутога Јована. А пошто је хелеспонтска област потпадала дотле под власт цариградскога пријестола, то и правило ово наређује, да Јован, епископ новог Јустинијанопоља (или некадашње Константије, Constantia, главнога града на острву Кипру) има у зависности својој хелеспонтску област, и да се право Цариграда у

[1496] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 163.
[1497] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 522-523.
[1498] *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*, 414.
[1499] *Исто*, 414-415.
[1500] *Исто*, 415.
[1501] *Исто*.
[1502] *Исто*, 415-416.
[1503] *Исто*, 414-415.
[1504] Иером. Матфей (Властарь), *Исто*, 194-195.
[1505] Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 259-260.

погледу те области пренесе сада на Јована новојустинијанопољског, који ће, ако потреба буде захтијевала, поставити и митрополита хелеспонтског (у Кизику), као што то автокефалним епископима припада.“[1506] У погледу историјских оквира трајања оваквог стања по питању јурисдикције кипарског архиепископа над Хелеспонтом Милаш се позива на горенаведено Аристиново тумачење.[1507]

Пружајући, у складу са новијим научним сазнањима, додатне историјске податке везане за пресељење архиепископа Јована са клирицима и паством на просторе Хелеспонта као и за новоуспостављену јурисдикцију поменутог јерарха на новој територији, владика Атанасије у своме тумачењу 39. трулског канона каже да је исти „срочен мудро, дипломатски“, те да „представља преседан у историји“.[1508] Након констатације да је Кизик, по повратку Кипранâ на своје острво, био враћен под јурисдикционо окриље Цариграда, Атанасије каже: „Рекло би се да је овај канон само једна историјско-канонска епизода. Међутим, браћа Кипрани га наводе као непоколебив доказ аутокефалности своје Цркве, а Српској Цркви је он послужио као канонски преседан: да дозволи избеглој после Бољшевичке револуције јерархији Руске Цркве да се на простору наше Патријаршије, настани и самостално канонски организује, и ниједна од Православних Цркава није то СПЦркви замерила.“[1509] Осврћући се на ову последњу тврдњу владике Атанасија приметили бисмо да су, и поред актуализације 39. трулског канона у контексту организације црквеног живота руских избеглица на канонским просторима Српске Цркве, овој Цркви по датом питању, као што је раније било речи, ипак биле упућиване оштре замерке, како од стране цариградског патријарха Григорија VII и његових наследника на катедри, тако и од стране Мелетија Метаксакиса након што је постао александријски патријарх, и ништа мање и од стране предстојатељâ Цркве у Москви, након што су се и њихови односи са сународницима у Краљевини СХС закомпликовали.

На основу текста 39. трулског канона, као и на основу тумачењâ истога која смо навели, да се закључити да се овај канон односи на конкретну историјску личност предстојатеља Кипарске Цркве архиепископа Јована који над својим клиром и паством и у изгнанству, узрокованом најездом иноверника на Кипар крајем VII века, задржава сва аутокефална права која је имао и на матичном острву. Притом Јован као првојерарх „Новог Јустинијанупоља“ у изгнанству се не налази на челу аутокефалне црквене структуре која на истом простору постоји паралелно са другом аутокефалном црквеном влашћу, него он „председава свима у Хелеспонтској области“, „хиротонишу га његови епископи, по староме обичају“, а „потчињен му је епископ Кизичкога града“, односно архиепископу Јовану бива уступљена једна конкретна територија која се до тада налазила под јурисдикцијом Цариграда, док сâм Јован није потчињен Цариграду. Посебно је значајно истаћи да сва права у изгнанству архиепископ Јован, не поседује per se, него их добија управо на основу одлуке 39. трулског канона, који се наслања на 8. канон Трећег Васељенског Сабора. Читав низ тумача, притом, као што смо видели говори о томе да овакво стање није потрајало дуго, те да је након повратка Кипрана на матично острво Хелеспонт поново био потчињен Цариграду.

У контексту руске емиграције 39. трулски канон, као и 37. канон истог Сабора актуализован је онога тренутка када је из пастирских разлога преовладао став да избегли Руси и у расејању треба да сачувају независну црквену структуру. Подсећамо да је сâм митрополит Антоније Храповицки, за разлику од свога сабрата Евлогија Георгијевског, првобитно сматрао да руски емигранти треба да се потчине локалним

[1506] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 522.
[1507] *Исто*, 523.
[1508] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 162.
[1509] *Исто*.

црквеним властима помесних Православних Цркава на чијој територији се задесе, али да је, суочивши се са реалношћу пастирских изазова у руском расејању, променио мишљење. И док је загранична руска црквена структура, тзв. Виша црквена управа, у Цариграду de jure била потчињена локалној патријаршији, будући de facto независна у односу на Фанар, иста се у Краљевини СХС конституисала као Загранични синод, који је, уз благослов Српске Цркве, био потпуно независан у односу на локалну Црквену власт, постојећи као паралелна црквена структура чија се мисија на канонској територији Српске Цркве ограничава на јурисдикцију над Руским избеглицама. Након притисака цариградског патријарха Григорија VII на српског патријарха Димитрија да укине Загранични синод, те притисака овога патријарха на руске архијереје у Цариграду, као и у повременим, истина ретким, кризним ситуацијама у односима руских емиграната са Српском Црквом у периоду између два светска рата[1510], јерарси и теолози сконцентрисани око Заграничног синода су своју независност бранили позивањем управо на 39. Трулски канон. Већ смо наводили да је и врсни канониста Сергије Троицки, оповргавајући умесност захтева Григорија VII у погледу Заграничног синода, истицао, штавише, да су на основу 39. Трулског канона изгнани архијереји „и у пределима других Цркава дужни да задрже своја јерархијска права и образују засебну аутокефалну Цркву“, те да је овај канон „непоколебиви темељ постојања Руског Архијерејског Синода за границом, независног од локалне Цркве власти“. Чињеница је, међутим да се ни у датом канону, као ни у његовим горенаведеним тумачењима нигде не говори о томе да је кипарски архиепископ у изгнанству самостално организовао некакву избегличку аутокефалну Цркву, која би на истом простору вршила своју мисију паралелно са већ постојећом аутокефалном Црквом, нити се, пак, имплицира било каква могућност регулисања црквеног живота избеглог архијереја и паства независно од става већ постојеће канонске Цркве која делује на простору на који су ови избегли. Тенденциозности своје интерпретације несуњиво је био свестан и сâм Троицки који је овакво гледиште коначно ревидирао[1511] након што се нашао у сукобу са Заграничним синодом. Аргументација Троицког по датом питању није, притом, у заграничним руским круговима изгубила на актуалности ни након његовог сукоба са Заграничним синодом. У истим круговима су, међутим, повремено били свесни крајности овакве аргументације чак и најфанатичнији међу њиховим члановима попут Грабеа[1512].

[1510] Сергије Троицки, „Правни положај Руске Цркве у Југославији“, *Архив за правне и друштвене науке* кн. LVI (1939): 25-47.

[1511] Тако у раду „О неправде Карловацкого раскола“ Троицки у контексту Више црквене управе на југу Русије, која је избегла у Цариград поставља питање: „Како је она (Виша црквена управа на југу Русије - прим. аут.) могла на територији Константинопољске Цркве на којој постоји искључива јурисдикција ове Цркве, да промени свој назив у Вишу управу?“ Сергей В. Троицкий, „О неправде калровацкого раскола“, 95.

[1512] Подсећамо да је својевремено Грабе истакао да „у правном смислу“ ниједна од помесних Православних Цркава које су указале „гостопримство“ Руској заграничној Цркви није била дужна да на сопственој територији дозволи „паралелно постојање руске јурисдикције“, те да су поменуте Цркве овако нешто „допустиле по закону љубави који је крајеугаони камен црквених канона, као оних који регулишу живот Царства Божјег на земљи“. Георгий Граббе, „Два принципа в юрисдикции“, 33.

3.2.3. Процена ставова о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије у погледу руских емиграната на територијама православног расејања

Концепција потчињавања целокупне православне дијаспоре Цариграду била је разрађена у Цариградској патријаршији и пре него што се православни свет суочио са феноменом руске емиграције, а везује се, углавном, за контроверзну личност потоњег цариградског патријарха Мелетија Метаксакиса. Као кључни аргумент на којем је Фанар кроз читав XX век, па све до данас, настојао да утемељи своје искључиво право јурисдикције над православним расејањем свих народа цариградски јерарси и процариградски оријентисани теолози истицали су 28. канон Халкидонског Сабора. У наведеном смислу они су се позивали на чињеницу да је поменутим каноном цариградски патријарх задобио „једнако првенство" као и „Стари царски Рим", при чему су се у погледу истог канона фокусирали на речи које у грчком оригиналу гласе „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς", а које су тумачили тако као да се односе на просторе целокупне дијаспоре над којима је једино цариградски трон задобио право јурисдикције. Оваква интерпретација ишла је на руку богословима Евлогијевог егзархата након што су се ови нашли под окриљем Цариграда, док је, са друге стране, Сергије Троицки, као што смо већ наводили, сматрао да овим каноном Цариград добија право јурисдикције „само над дијаспором трију дијецеза – Понта, Азије и Тракије". Став Троицког, не само у теорији него и у пракси, су делили и богослови Заграничног синода, али и Шмеман, Мајендорф и Верховски након свога упуштања у пројекат стварања Православне Цркве у Америци.

Чињеница је, међутим, да се у 28. канону Халкидонског Сабора дијаспора не помиње ниједном речју, нити га, пак, кроз призму дијаспоре сагледава било који од класичних тумача канонâ. Сâм текст овог канона гласи[1513]: „Сле́дећи у свему одлукама Светих Отаца и знајући сада прочитани канон (*=3. Другог Васељенског*) сто педесет најбогољубљенијих епископâ, сабраних (*381.г.*) за време побожне успомене Теодосија Великог, бившега цара у царскоме Цариграду, Новоме Риму, исто то и ми одређујемо и изгласавамо за првенство (τῶν πρεσβείων = **старѣишиньствѣ**) најсветије Цркве истога Цариграда, Новога Рима. Јер су и престолу Старога Рима, зато што је тај град био царствујући, Оци с правом (εἰκότως = **по истинѣ**) даровали првенство (τῶν πρεσβείων = **старѣишиньство**). И сле́дећи истоме циљу, сто педесет најбогољубљенијих епископâ (*381.г.*) дали су једнако првенство (τὰ ἴσα πρεσβεῖα = **равьнаѧ старѣишиньства**) најсветијем престолу Новога Рима, разложито (εὐλόγως = **правьдно**) просудивши да град који је почаствован царем и сенатом и који ужива првенство једнако (τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων = **равьна въспринмъшю старѣишиньства**) Староме царскоме Риму, да се и у Црквеним стварима велича као онај, будући други после њега. И тако, само митрополити Понтијске и Азијске и Тракијске провинције, а још и епископи у варварским крајевима речених провинција, да бивају хиротонисани од напред реченога најсветијег престола најсветије Цариградске Цркве, то јест да ће сваки митрополит речених провинција са епископима те области рукополагати епископе те области, као што је Божанственим канонима прописано, а митрополити речених провинција, као што је речено, рукополагаће се од Цариградског Архиепископа, пошто се (тамо), сходно обичају, спроведу сагласни избори, и њему поднесу (кандидати)."

Приступајући тумачењу 28. канона Халкидонског Сабора Зонара упућује на сопствено тумачење 3. канона Другог Васељенског Сабора, истичући и у контексту наведеног халкидонског канона да Цариградска патријаршија на основу истога у

[1513] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 117-119.

својим правима суштински, ипак, није била изједначена са Римом.[1514] Он сматра да у погледу провинција Понта, Азије и Тракије, које су овим каноном потчињене епископу Цариграда, овај јерарх добија право да рукополаже (али не и да бира!) само митрополите, а не и епископе поменутих области.[1515] У контексту, пак, речи „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ Зонара разуме право Цариграда да рукополаже епископе „за иноплемене народе“, који живе у областима трију провинција о којима канон говори, а то су, према његовом мишљењу „Алани и Руси, јер први припадају понтијској, а други тракијској провинцији“.[1516] Зонара посебно наглашава да су у време доношења овога канона области „Македоније, Тесалије, Јеладе, Пелопонеза и такозваних Епира и Илирика биле потчињене епископу древног Рима“.[1517]

По питању обима јурисдикционих компетенција које Цариград на основу 28. халкидонског канона стиче над дијецезама Понта, Азије и Тракије, као и у погледу „варварских крајева“, код Аристина наилазимо на исто мишљење као и код Зонаре. Међутим, за разлику од овога, Аристин сматра да је поменутим каноном цариградски епископ у правима изједначен са римским, и то управо захваљујући чињеници да је Цариград постао „град цара и сената“.[1518] Овакав Аристинов став дели и Валсамон. Речи канона „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ Валсамон тумачи као Зонара и Аристин, али се у погледу територија које покрива Тракија, као и њене јурисдикционе прошлости, разилази[1519] како са овом двојицом, тако и са историјским чињеницама.[1520] Властар, пак, у погледу односа Рима и Цариграда установљених 28. халкидонским каноном усваја гледиште Зонаре, док по питању географског простора који обухватају три провинције које овај канон помиње дели Валсамоново мишљење.[1521] Речи канона „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ остају, међутим, мимо његове пажње. У погледу истих речи канона, као и права Цариграда да рукополаже митрополите Понта, Азије и Тракије, *Пидалион*

[1514] У наведеном контексту Зонара, између осталог, каже: „Јер немогуће је да он (Цариград – прим. аут.) у сваком погледу буде удостојен једнаких права (са Римом – прим. аут.) из разлогâ које смо указали тамо (у 3. канону Другог Васељенског Сабора – прим. аут.), осим уколико би неко рекао да су ови божанствени оци (Халкидонског Сабора – прим. аут.), предвиђајући Духом Светим да ће Римска Црква отпасти од православног јединства и, због својих неправославних учења, бити искључена из Сабора верних, удостојили у сваком погледу једнаким правима са Старим Римом град који треба да заузме прво место, као што је то место некада имао Стари Рим. Јер разумети предлог „после“ (у грчком оригиналу: μετὰ - прим. аут.) попут оних који говоре да се под њим има у виду временски след претварања ових градова (Рима и Цариграда – прим. аут.) у царску престоницу не допушта 36. канон Трулског Сабора, који Константинопољски трон поставља на друго место, после трона Старог Рима, те додаје: „за њим (Цариградом – прим. аут.) нека се броји престо велеграда Александринацâ, затим престо велеграда Антиохијацâ, и после њега престо града Јерусалимљанâ.“ Јер као што и код осталих (патријарашких – прим. аут.) тронова предлог „после“ представља умањивање (Зонара користи израз: ὑποβιβασμὸν - прим. аут.) у истом смислу је употребљен и у погледу Константинопоља и треба га тако и разумети“. *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*, 247-248.

[1515] *Исто*, 248-249.

[1516] *Исто*, 248.

[1517] *Исто*, 249.

[1518] *Исто*.

[1519] Алудирајући на Зонару и Аристина Валсамон каже: „Мада су неки ограничавали Тракију и простирали је само до граница Македоније, и говорили да је митрополите Македоније, Тесалије, Јеладе и Пелопонеза некада рукополагао папа римски, те указивали да се ово разоткрива на основу тога што епископу Константинопоља није дано право да рукополаже и ове митрополите, ти не обраћај пажњу на овакве тврдње, јер се именом Тракија обухватају све митрополије до Драча и митрополија самог Драча. Такође неки погрешно тврде као да је папа некада рукополагао солунског и друге западне митрополите, и као да су ови били његови легати.“ *Исто*, 250.

[1520] Јевсевије Поповић, *Опћа црквена историја: са црквеностатистичким додатком. Књ. 1, (До 1054.)*, с немачког превео Мојсије Стојков (Београд: Бард-фин; Бања Лука: Романов, 2005), 519-521.

[1521] Иером. Матфей (Властарь), *Исто*, 192.

нуди једнако објашњење као и тројица древних коментатора[1522], док се са Аристином и Зонаром слаже у ставу да су овим каноном Цариград и Рим изједначени у правима: „Они (оци Халкидонског Сабора – прим. аут.) су сматрали да је праведно да овај град (Цариград – прим. аут.), пошто се исти, попут Рима, удостојио части да буде град цара и сената, добије једнаке привилегије као и он (Рим – прим. аут.) и има у истој мери велики значај у црквеним стварима, са једином разликом што ће Стари Рим бити први по реду, а Нови Рим другим.“[1523]

Највећи део тумачења 28. халкидонског канона које даје епископ Никодим Милаш представља Милашеву апологију оправданости доношења овога канона од стране Четвртог Васељенског Сабора и његово негирање оправданости борбе која је против датог канона вођена на римокатоличком Западу. Милаш одлучно одбацује став римокатоличких теолога према којима је доношење овога канона мотивисано „славољубљем цариградског епископа“, те каже: „Правим поводом (доношења канона – прим. аут.) који признају и безпристрасни између западњака, и који је оправдан безбројним примјерима из доба халкидонскога сабора и за пуних осамдесет година прије њега, били су нереди, који су се јављали при постављању епископа у областима Азије (мале), Понта и Тракије и непрестани немири, који су ради тога потицали, и који су у забуни држали све црквене послове.“[1524] Под овим „нередима“ он наводи „страшну симонију“ и „моралну исквареност“ јерархије, клира и верног народа на поменутим просторима, против које се својевремено одлучно борио Свети Јован Златоусти, за којег сматра да је управо он „својом делатношћу изазвао неопходност издања 28. правила овога сабора“.[1525]

Милашев став у погледу односа који је између Рима и Цариграда установљен 28. халкидонским каноном делује у извесном смислу контрадикторно. Тако он најпре каже да овим каноном халкидонски оци одлучују „да цариградски пријесто има једнаке повластице као и римски пријесто“[1526], али већ на следећој страни, као да је заборавио шта је управо изјавио, наводи мишљење Зонаре за којег каже да је показао „безразборитост“ става према којем „цариградски пријесто има са свијем једнаку част са римским пријестолом“.[1527] По питању права Цариграда да рукополаже митрополите Понта, Азије и Тракије Милаш, попут *Пидалиона*, такође дели мишљење Зонаре, Аристина и Валсамона.[1528] У погледу речи „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ позива се на Валсамона чије тумачење истих се, као што смо видели, суштински не разликује од оног које дају Зонара и Аристин, тврдећи, притом, да Валсамон у своме тумачењу датих речи има у виду „епископе оних народа, који су од Цариграда примили хришћанство, а који нису римској држави припадали”.[1529]

Владика Атанасије Јевтић сматра да 28. халкидонски канон, као и канони „на линији“ којих[1530] се исти налази „нигде првенство епископа Римског, Цариградског, или било ког другог, чак ни Јерусалимског, не везује за Божанско право, нити за неког од Апостолâ“, него за „положај града одређене дотичне Цркве, најпре Рима, а онда Цариграда, у конкретној светско-државној и реалној (динамичној) црквеној

[1522] Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 173.
[1523] *Исто*, 172.
[1524] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 393.
[1525] *Исто*, 395.
[1526] *Исто*.
[1527] *Исто*, 396.
[1528] *Исто*, 398.
[1529] *Исто*, 399.
[1530] Конкретно наводи следеће каноне: 34. апостолски; 6-7. никејски; 9. антиохијски; 2-3 цариградски (381. г) и 36. трулски. Епископ Атанасије (Јевтић) *Исто*, 117-118.

ситуацији“.[1531] У том смислу напомиње да историјске реалије нису условиле једино поштовање Јерусалима као „Мајке свих Цркава Божијих“, како се ова Црква назива у светоотачким и богослужбеним текстовима.[1532] Атанасије каже: „А одлука 28. канона је била: изједначење Цариградског са Римским престолом по *части* и *првенству*, али ипак да је он други после њега (како је схватио и поновио и Трулски Сабор у свом 36. канону); затим: да Сабори локалних епископâ само 3 провинције: Понта, Азије и Тракије и „варварских крајева тих области“ (а не свију, како правилно запажа и Аристин) бирају своје епископе и рукополажу, уз сагласност дотичног им митрополита, а да митрополите тих 3 провинција бирају /изгласавају/ опет дотични епископи (по Валсамону: митрополити), али их рукополаже Цариградски Архиепископ у Цариграду, или ако сâм уреди другачије“.[1533] У погледу простора које покрива област Тракије Атанасије наводи мишљења Валсамона и Зонаре,[1534] али не наводи које од ова два сучељена мишљења он лично сматра исправним.

На основу наведеног видели смо, дакле, да како сâм текст 28. халкидонског канона ниједном својом речју не помиње дијаспору, тако у контексту дијаспоре наведени канон не сагледавају ни релевантни тумачи канонâ чија тумачења смо, такође, навели. Дате чињенице говоре у прилог ставу који је по питању овог халкидонског канона доследно заступао Сергије Троицки, тврдећи да на основу истога Цариградској патријаршији не могу бити призната никаква искључива права на јурисдикцију над православним расејањем. Питање због чега би се речи „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ односиле на дијаспору, притом на дијаспору целог света, не губе ни данас на актуалности и отварају читав низ питања: Да ли се оне односе на иноверне, или, пак, на инославне хришћане? Уколико се односе на ове друге, а с' обзиром на пежоративну конотацију коју могу да имају, како би, у том случају, оваква интерпретација могла да буде ускладива са екуменским напорима Цариграда, којима смо и сами сведоци? Да ли се, пак, дате речи односе на атеисте? Да ли данас уопште можемо да говоримо о просторима на којима, уколико се изузму хришћани који на њима живе (притом хришћани који су по правилу и сами конфесионално подељени!) остатак становништва чини религијски и културолошки хомогену структуру?

3.2.4. Процена ставова о улози Цариградске патријаршије као апелационе инстанце у међуправославним споровима.

Потчињавање митрополита Евлогија Цариграду је међу апологетама овога чина првенствено актуализовало 9. и 17. канон Халкидонског Сабора, који су са њихове стране тумачени тако као да је на основу поменутих канона цариградски патријарашки трон постао врховна апелациона инстанца у православном свету. Оваквом тумачењу наведених канона посебно се успротивио Сергије Троицки, који је позивањем на тумачења Зонаре и *Пидалиона*, обим апелационих права Цариграда доследно ограничавао на територију Цариградске патријаршије, повремено напомињући да спорови о којима наведени канони говоре су „световног, а не црквеног карактера“. Троицког су у овоме пратили и теолози Заграничног синода, без обзира на чињеницу да је сâм поменути Синод својевремено, у своме обраћању Лозанској конференцији, дате каноне тумачио управо у процариградском кључу. Са друге стране колебања по

[1531] *Исто*, 118.
[1532] *Исто*.
[1533] *Исто*.
[1534] *Исто*, 119-120.

овом питању пројавили су и париски богослови. Антон Владимирович Карташов је, као што смо видели, без обзира на ставове изречене у својој познатој апологији апелационих права Цариграда, касније пројавио недоследност у погледу 9. и 17. халкидонског канона, а по истом питању недоследан је био и Јован Мајендорф чак и у годинама борбе за стварање Православне Цркве у Америци. У датом смислу наведени канони постају посебно занимљиви као тема анализе у контексту јурисдикционих превирања у руској емиграцији.

9. халкидонски канон гласи[1535]: „Ако неки клирик има ствар (πρᾶγμα = *распру*) са (другим) клириком, нека не оставља свога епископа и обраћа се светским судовима, него најпре нека се испита ствар (ὑπόθεσιν = *питање*) код свога епископа; или, уз сагласност тог епископа, нека се суд води код оних које обе стране изаберу. А ако неко учини мимо овога, нека подлегне канонским епитимијама. Ако пак клирик има ствар (распру) са својим или другим епископом, нека се суди пред обласним Сабором. А ако епископ или клирик има спор са митрополитом те области, нека се обрати или егзарху провинције (διοικήσιως = *веће области*) или престолу царскога Цариграда, и нека се код њега суди.“

Сва тројица древних коментатора у погледу наведеног канона истичу да исти затева да узајамне спорове чланова јерархије и клира треба да разрешавају надлежне црквене инстанце, а не световни судови. Они се, међутим, разилазе у погледу тумачења оног дела канона који управо нас интересује, а који говори о томе да спорове епископâ, односно клирикâ са надлежним митрополитом треба да разреши „егзарх провинције или престо царскога Цариграда“. Тако Зонара по наведеном питању упућује[1536] на сопствено тумачење 17. халкидонског канона у којем недвосмислено негира право Цариграда да суди митрополитима других патријаршија,[1537] док Аристин, изједначавајући „егзарха провинције“ са осталим патријарсима Истока (александријским, антиохијским и јерусалимским) тврди управо супротно: „Овакво право да митрополиту који се налази под влашћу једног патријарха суди други патријарх није ни канонима ни законима дато никоме од патријараха, изузев константинопољског“.[1538] Валсамон, пак, у погледу обима апелационог права Цариграда о којем говори наведени канон није довољно конкретан као ни у своме тумачењу 17. халкидонског канона по истом питању.

Пидалион по питању 9. халкидонског канона усваја гледишта Зонаре (његово тумачење 17. халкидонског канона) те каже: „Константинопољски предстојатељ је први, једини и последњи судија над митрополитима који су му потчињени, али не и над онима који су потчињени осталим патријарсима. Јер, као што смо рекли, последњи и свеопшти судија за све патријархе је Васељенски Сабор и нико други“.[1539] За овакав став у *Пидалиону* се наводи читав низ аргумената.[1540]

[1535] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 109.

[1536] *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*, 184.

[1537] *Исто*, 215.

[1538] *Исто*, 185.

[1539] Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 149.

[1540] У датом контексту у *Пидалиону*, између осталог, читамо следеће: „Под један: У 4. акту овог Халкидонског Сабора Анатолије Константинопољски је био укорен од стране чиновникâ и целог Сабора због тога што је деловао ван своје области и, одузевши Тир од његовог епископа Фотија, предао га Евстатију Беритском, збацивши и одлучивши Фотија. Без обзира на то што је Анатолије навео мноштво оправдања, све што је учинио тамо Сабор је прогласио за неважеће, а Фотије је био оправдан и добио је назад Тирску епископску област. Због тога је Исак Ефески говорио Михајлу, првом међу Палеолозима, да се власт Константинопољског предстојатеља простире на патријаршије Истока (10. глава шесте књиге Пахимера). Под два: Грађански и императорски закони не одређују да само суд и одлуке Константинопољског патријарха нису подложне апелацији, него говоре или неодређено – „сваког патријарха“, или у множини – „патријараха“. Јустинијан у 123. новели каже: нека патријарх дијецезе

„Главна мисао“ 9. халкидонског канона се према Никодиму Милашу огледа у намери халкидонских отаца да се „сачувају свештена лица од понижења, коме би се могла она изложити, кад би свјетовни суд расправљао њихове послове“.[1541] Ослањајући се на ставове западних аутора Милаш наводи да се у погледу спорова о којима дати канон говори имају у виду „наравно тужбе цивилнога карактера, јер оне карактера црквенога увијек и безусловно су црквеноме суду потпадале“.[1542] Сагледавајући, дакле, кроз призму спорова грађанског карактера и онај део канона који говори о апелационим правима Цариграда, Милаш се наслања на део тумачења истога од стране архимандрита Јована Соколова[1543], потоњега епископа смолењског, које доноси у преводу на српски језик: „Ово је била особита повластица цариградскога патријарха, коме су и црквени и грађански закони давали право да посредујућим судом ријешава спорна дјела свега истока, онако исто као што је римски патријарх на западу радио. Али правило сабора, не обавезујући дотичне, да морају безусловно само цариградскоме се патријарху обраћати, него остављајући то на вољу онима, који желе, тиме стаје на пут свакоме узвишавању власти тога патријарха, а у исто вријеме, нарочитим раширењем његових права на истоку, пријечи свакоме другоме да се у послове истока мијеша. И ово је, као што се види, био главни смјер саборне одредбе против захтијева Рима“.[1544] Посебну пажњу Милаш посвећује оповргавању

доноси такве одлуке које су у складу са црквеним канонима и законима, при чему ниједна страна не може да протестује против овакве одлуке. И Лав Мудри у 1. наслову свог кратког изложења законâ говори да одлуке патријарха не подлежу апелацији и не преиспитују се од стране другог патријарха, будући начело свега у Цркви, јер од патријарха произилазе све пресуде и он их укида. Јустинијан, пак, у 2. глави треће књиге свог „Црквеног зборника“ каже да ће одговарајући патријарх разматрати одлуку без страха од апелације. А у 4. наслову прве књиге „Црквених одлука“ речено је: „Одлуке патријараха не подлежу апелацији“, а у 29. глави 4. наслова прве књиге стоји: „Императори који су били пре нас су озаконили да одлуке патријарха не подлежу апелацији“. Дакле, уколико према императорским законима, који се слажу са светим канонима, одлуке свих патријараха не подлежу апелацији, тј. не износе се на суд другог патријарха, како их онда може преиспитивати Константинопољски патријарх? И уколико дати (9. – прим. аут.) канон Четвртог (Васељенског – прим. аут.) Сабора, као и његов 17. канон, имају за циљ да Константинопољском патријарху дају право да прима апелације по питању одлука осталих патријараха, како су онда императори могли да одлуче дијаметрално супротно, када им је било познато да су грађански закони који нису у складу са канонима неважећи? Под три: Уколико се сложимо са горепоменутим папистима у томе да Константинопољски патријарх има право да суди патријарсима и да преиспитује њихове одлуке онда, пошто овај канон не изузима ниједног патријарха, он (Константинопољски патријарх – прим. аут.) према томе може да суди и папи и да преиспитује његове одлуке, те на тај начин Константинопољски патријарх постаје свеопшти судија свим патријарсима и самом папи. У складу са наведеним, оном лукавошћу којом настоје да заснују аутократско достојанство Римског папе паписти ово достојанство руше и свргавају. Под четири: Нико – ни митрополит ни патријарх – нема права да чини било шта у Црквама ван граница сопствене области, него само у оним областима које су му потчињене, а складу са следећим канонима: 34. и 35. апостолским; 6. и 7. Првог Васељенског Сабора; 3. и 8. Трећег Васељенског Сабора; 20, 36. и 39. Шестог Васељенског Сабора; 3, 11. и 12. Сардичког Сабора; 9. Антиохијског Сабора и осталима. И како онда овај (9. канон Четвртог Васељенског Сабора – прим. аут.) и други могу да пропишу била шта што је у супротности са наведеним канонима? Под пет: Ако је Константинопољски патријарх добио овакво право, због чега онда патријарси Константинопоља, када су се неретко у мишљењу разилазили са папама, нису говорили да имају наведено право, него су говорили само о једнаким правима (са папама – прим. аут.)? Или због чега ниједан други хришћанин у сличним несугласицама међу њима (Константинопољским патријарсима и папама – прим. аут.) није рекао да је Константинопољски патријарх већи од папе? “ *Исто*, 146-148.

[1541] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 347.

[1542] *Исто*.

[1543] *Опыт курса Церковного законоведения Архимандрита Иоанна, Раздел II* (Санктпетербург, 1851), 278.

[1544] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 348.

интерпретације овога канона којом су на Западу настојали да оправдају папски примат, још од времена папе Николе I.[1545]

Приметивши да 9. халкидонски канон „истиче, по први пут, нова права Цариградског патријарха“, владика Атанасије констатује да 17. канон истог Сабора ова права додатно увећава, али и, позивајући се на професора Власија Фидаса[1546], наводи да ова два канона „нису сасвим јасни“.[1547] Притом, Атанасије наводи Аристиново мишљење по наведеном питању,[1548] али се лично не одређује према овом мишљењу.

У пару са 9. халкидонским каноном у контексту јурисдикционих превирања у руској емиграцији навођен је и 17. халкидонски канон, који гласи[1549]: „У свакој области сеоске (= *пољске*) или месне (= *насеобне*) парохије нека непроменљиво остану под епископима који их поседују, и особито ако су их тридесет година ненасилно имали и управљали (ὡκονόμησαν). 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 пред обласним Сабором. Ако је, пак, неком 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 (= *епископије* и *парохије*).

У своме тумачењу 17. халкидонског канона Зонара одговара на питање које је већ поставио у тумачењу 9. канона истог Сабора, те каже: „Али константинопољски патријарх се не поставља за судију над свим митрополитима без изузетка, него само над онима који су му потчињени. Јер он не може да позове на свој суд митрополите Сирије, или Палестине и Феникије, или Египта против њихове воље; него митрополити Сирије потпадају под суд антиохијског патријарха, палестински под суд јерусалимског патријарха, а египатски под суд александријског патријарха од којих примају рукоположење и управо којима су и потчињени“.[1550] Тумачећи исти канон Аристин сада занемарује питање апелације цариградском трону, фокусирајући се на остала питања о којима се у канону расправља, док Валсамон и овога пута у датом смислу само понавља речи канона које говоре о апелацији „егзарху провинције или Цариградском престолу“, без неког конкретнијег коментара. *Пидалион* по истом питању лаконично упућује на сопствено тумачење већ изложено у 9. халкидонском канону,[1551] док Никодим Милаш наводи мишљење Зонаре које усваја као исправно.[1552] Зонарино мишљење наводи и владика Атанасије, али се у погледу истог лично не одређује.[1553]

На основу изложеног дâ се закључити да како наведени канони тако ни њихови тумачи ниједном речју не говоре о праву Цариградског патријарха да буде коначна апелациона инстанца у споровима јерараха и клирика са оним јерархом који се јавља предстојатељем аутокефалне Цркве којој ови припадају, посебно не са предстојатељем који је у рангу патријарха. Овако нешто, дакле, не допушта ни Аристин који у своме тумачењу 9. халкидонског канона каже да цариградски патријарх има право да суди митрополитима који се налазе под влашћу другога патријарха, али не говори ни речи о

[1545] *Исто*, 349-355.
[1546] Атанасије наводи следећу референцу: Βλ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστική ἱστορία, τ. Β', Ἀθῆναι 1994, 201-2. Видети: Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 109.
[1547] *Исто*.
[1548] *Исто*, 109-110.
[1549] *Исто*, 113.
[1550] *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*, 215.
[1551] Преподобный Никодим Святогорец, *Исто*, 160.
[1552] Епископ Никодим (Милаш), *Исто*, 371.
[1553] Епископ Атанасије (Јевтић), *Исто*, 113.

томе да би цариградски патријарх имао права да преиспитује одлуке осталих патријараха. У контексту случаја митрополита Евлогија чињеница је да Фанар није оспорио одлуку коју је по питању париског јерарха донео неко ко се у датом тренутку јављао руским патријархом, или мјестобљуститељем патријарашког трона. Цариградски патријарх Фотије II је, наиме, оспорио одлуку митрополита Сергија, који је у датом тренутку заиста био фактички предстојатељ Цркве у Русији, али у необичном звању заменика мјестобљуститеља патријарашког трона, што довољно говори о чињеници дезорганизованости Руске Цркве, коју су наметале политичке прилике. Ситуација у овој Цркви била је прилично закомпликована расколима како у самој Русији, тако и расколима између заграничних руских црквених структура и расколима између поменутих структура са једне и Цркве у Русији са друге стране. Сенку, пак, на добронамерност побуда цариградског патријарха по питању његовог уплитања у случај митрополита Евлогија, бацала је подршка коју је Фанар пружао обновљенцима у датим година. Са друге стране, истини за вољу, ауторитет самог митрополита Сергија био је у појединим руским црквеним и богословским круговима спорaн управо због његових не тако давних веза са обновљенцима. Околности које смо навели вероватно су најбоље објашњење због чега се митрополит Сергије, упркос аргументацији заснованој на суштински исправној интерпретацији 9. и 17. халкидонског канона, а коју (аргументацију) је профилисао Троицки[1554], у датој ситуацији није усудио да прекине евхаристијско јединство са Цариградом. Овакво нешто догодиће се, нажалост, крајем истога века, а затим, по други пут, у наше дане, о чему ће касније бити више речи.

[1554] Поред 9. и 17. канона Халкидонског Сабора Троицки се, као што смо већ имали прилику да видимо, у полемици са професором Трембеласом осврнуо и на Трембеласову интерпретацију 4. и 5. канона Сардичког Сабора. Наведени канони, надовезују се, заправо, на 3. канон истог Сабора, који говори „да се епископ који је под истражним поступком може обратити Риму, а да Папа, ако за то види разлог, може одредити обнову процеса; овај процес, међутим, не може водити сам Папа у Риму, него епископи суседних покрајина осуђеног епископа“ (Тимоти Вер, *Исто*, 60.). Трембелас је сматрао да је на основу наведених канона након Великог раскола Цариградски патријарх стекао права која је током првог миленијума у Цркви имао Рим, што је Троицки оспоравао. Једини, пак, међу класичним тумачима канонâ који сматра да је на основу наведених канона Цариград добио једнака права као и Рим, иако се цариградски трон у њима уопште не помиње ни једном речју, био је Валсамон (*Правила святых Поместных Соборов с толкованиями* (Москва: Сибирская благозвонница, 2011), 297-298) који је у датом смислу, у колизији како са словом и духом наведених канонâ, тако и са тумачењима истих од стране Зонаре, Аристина, Пидалиона и епископâ Никодима Милаша и Атанасија Јевтића.

III РЕЛЕВАНТНОСТ РУСКИХ БОГОСЛОВСКИХ СТАВОВА О УЛОЗИ ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ЈУРИСДИКЦИОНИМ ПИТАЊИМА РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ ЗА САВРЕМЕНУ ЕКЛИСИОЛОГИЈУ РУСКЕ ЦРКВЕ

1. Савремени спорови Цариградске и Московске патријаршије: уводне напомене

Питања око којих су се Цариградска и Московска патријаршија спориле у првој половини XX века, настављала су да оптерећују односе двеју Цркава кроз читав поменути век, и, попримајући одређене модификације, оптерећују ове односе све до данас.

Када је крајем прошлог века дошло до краха совјетског режима Руска Црква се, као и након октобарског преврата, нашла пред изазовом очувања свога јурисдикционог јединства у погледу својих територија које су се нашле на просторима држава насталих распадом Совјетског Савеза. Сâм, међутим, контекст односа државе према Руској Цркви овога пута се кардинално разликовао од начина на који је богоборна власт третирала Руску Цркву у деценијама након што су бољшевици заузели власт у Русији, тако да је време патријарашке службе Алексија II (1990-2008) с'правом оцењено као „епоха црквеног препорода, која се назива друго Крштење Русије“[1555], а која је отпочела прославом хиљадугодишњице крштења Русије, одржаном 1988. године. И управо у овој „епохи препорода“ Руске Цркве њено јединство са Цариградском патријаршијом ће поново бити подвргнуто искушењима[1556]. Москва и Цариград ће током поменутог периода не само наставити да заступају опречна гледишта у погледу црквене надлежности над руском, али и православном дијаспором начелно гледано, него ће се сукобити и око јурисдикције над православнима у Естонији, у којој је, поред постојеће московске, Цариград деведесетих година прошлога века установио, односно обновио своју паралелну јерархију.

Чињеницу да је Цариград представнике своје јерархије у Естонији укључио у састав *Десете пленарне седнице Мешовите међународне комисије за богословски дијалог између Римокатоличке и Православне Цркве*, одржане у Равени у октобру 2007. године, на којој се расправљало о првенству у Цркви, послужила је делегацији Московске патријаршије као повод да напусти поменуту седницу. Документ који је у поменутом италијанском граду, без обзира на одсуство руске делегације, тада ипак био усвојен, навешће Московску патријаршију да, сада већ на челу са патријархом Кирилом, крајем 2013. године одговори својим документом под називом „Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“. Наведени руски документ ће наићи на оштру критику у круговима Цариградске патријаршије.

Одлука Руске Цркве да не учествује на Критском Сабору, одржаном 2016. године, изазвала је велико незадовољство Цариградске патријаршије. Са друге стране цариградски пројекат „аутокефалне“ тзв. „Православне Цркве Украјине“, сачињене од расколничких структура чији је легитимитет сâм Фанар раније оспоравао, а који је (пројекат) реализован недуго након Крита, послужио је Московској патријаршији као повод да са Цариградском патријаршијом прекине евхаристијско општење. Сâмо украјинско црквено питање данас представља највећи у низу проблема који оптерећују односе Цариграда и Москве (али и међуправославне односе у целини!), а које ћемо (проблеме) у наставку настојати да подробније размотримо.

[1555] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), „Пять лет служения Святейшего Патриарха Кирилла“, *ЦиВ* 1 (66) (2014): 17.

[1556] У наведеном смислу мјестобљуститељ патријарашког трона у Москви митрополит Кирило је почетке патријарашке службе Алексија II поредио са искушењима са којим се у односима са Цариградом у своје време сусретао патријарх Тихон. Местоблюститель патриаршего престола митрополит смоленский и калининградский Кирилл, „Доклад на Поместном Соборе Русской Православной Церкви“, *ЦиВ* 1 (46) (2009): 27.

1.2. Православна дијаспора

У погледу питања црквене јурисдикције над православном дијаспором Московска патријаршија је и у формату међуправославне сарадње на пољу припреме Свеправославног Сабора, доследно остајала на позицијама својих предстојатеља из прве половине XX века, заступајући став да свака помесна Црква има право на јурисдикцију над сопственим расејањем[1557]. Ставове своје Цркве делили су и њени истакнути јерарси[1558] и теолози[1559], а у поменутим ставовима није било тешко препознати аргументацију коју је својевремено профилисао Сергије Викторович Троицки. Потпуно је очекивано да су наведени ставови одређивали однос Руске Цркве према сопственој емиграцији, коју ће Москва након политичких промена које су уследиле распадом Совјетског Савеза настојати да поврати под своје окриље, што је у перспективи потпуно очекивано доводило до конфликата са Цариградом.

Након што се на челу Архиепископије руских парохија у Паризу (некадашњег Евлогијевог егзархата), која се налазила под јурисдикцијом Цариграда, 1993. године нашао Сергије Коновалов, патријарх Алексије II је искористио прилику да са овим јерархом успостави контакт који је имао за циљ зближавање поменуте црквене структуре са Црквом у Русији. Архиепископ Сергије је 1995. године по први пут посетио Москву, и том приликом на богослужењу у Успенском саборном храму у Кремљу саслуживао руском патријарху, а овај чин представљао је несумњиво значајан импулс на пољу даљег узајамног зближавања двојице јерараха, али и црквених структура које су представљали. Оваквих посета Москви од стране владике Сергија било је још неколико, а међу њима се истиче његово учешће у својству почасног госта на Јубиларном архијерејском Сабору Руске Цркве у августу 2000. године, када је узео учешће у освећењу Храма Христа Спаситеља и прослави новомученика и исповедника руских.[1560] На поменутом Сабору Алексије II је истакао одговорност Руске Цркве за своју дијаспору[1561], док је смолењски митрополит Кирило подсетио на одлуку Синода Московске патријаршије донету у априлу исте године према којој су „на јединство са Руском Православном Црквом позвани сви православни верници у дијаспори који свој црквени живот везују за духовне идеале Русије, али из разних разлога пребивају ван канонског општења са Мајком Црквом“.[1562]

У контексту реакција које су из Фанара уследиле на зближавање архиепископа Сергија са Москвом Димитрије Агејев наводи: „Трудећи се, очигледно, да спречи прелазак Архиепископије под јурисдикцију Москве, Константинопољ је донео одлуку о повратку истој (Архиепископији – прим. аут.) статуса Егзархата. 19. 6. 1999. године Константинпољски патријарх Вартоломеј и Свештени Синод (Цариградске патријаршије – прим. аут.) издали су „Патријарашки и Синодални Томос о обнови Патријарашког Егзархата у Западној Европи“, потчинивши обновљени Егзархат непосредно Патријарашком престолу (Цариграда – прим. аут.). У Томосу, наравно,

---

[1557] Митрополит швејцарский Дамаскин (Алекс. Папандреу), „Православная диаспора: доклад на межправославной подготовительной комиссии (1990)“, *Православие и мир*, перевод с греческого Василиос Папафанасиу (Нэа Синора: Издательство Ливани, 1994), 214, 216, 219-221, 230-232.

[1558] Архиепископ Кирилл, „Интервью *Журналу Московской Патриархии*“, *ЖМП* 6 (1990): 17-18.

[1559] К. Е. Скурат, „Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры“, *ЖМП* 9, 10 (1989): 60-63, 44-49.

[1560] Д. А. Агеев, *Исто*, 52.

[1561] Святейший патриарх московский и всея Руси Алексий II, „Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви“, *ЦиВ* 3 (12) (2000): 56.

[1562] Митрополит смоленский и калининградский Кирилл, „Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви“, *ЦиВ* 4 (13) (2000): 135.

није било ни речи о „привременом карактеру“ овакве одлуке. Од 25. до 28. 3. 2001. године архиепископ Сергије је боравио у Константинопољу ради давања објашњења својих контаката са Руском Црквом. Као повод за узнемиреност послужио је прелазак парохије Светитеља Николаја у Риму на челу са њеним предстојатељем протојерејем Михаилом Осоргином под омофор Московског патријарха, а, такође, и гласине да архиепископ Сергије припрема некакве папире везано за будућност Архиепископије.“[1563]

Упокојење архиепископа Сергија у јануару 2003. године, омело је процес зближавања између Париза и Москве. Међутим, већ неколико месеци касније патријарх Алексије II је изнео предлог стварања јединственог Митрополитског округа у Западној Европи који би се на челу са митрополитом сурошким Антонијем Блумом налазио под јурисдикцијом Москве, а у који би, поред постојеће црквене структуре Московске патријаршије, ушле и епархије Руске заграничне Цркве у Западној Европи као и париски Егзархат православних парохија руске традиције под јурисдикцијом Цариграда.[1564] Наведени предлог није наишао на разумевање међу заграничним руским архијерејима[1565]. Значајно је овде истаћи да је заинтересованост Алексија II за обнову јурисдикционог јединства са руским црквеним структурама у Западној Европи навела цариградског патријарха Вартоломеја да са Москвом у ово време поведе оштру полемику по питању права на јурисдикцију над поменутим простором, али и над православном дијаспором уопште. У својим одговорима[1566] на писма која су стизала из Фанара Алексије II је, како исправно примећује Вадим Суворов,[1567] „поновио историјско-канонску аргументацију“ коју је, бранећи права Москве на јурисдикцију над сопственом дијаспором, својевремено износио Сергије Троицки.

У контексту дијаспоре између Цариграда и Москве је током 2006. године дошло до нове кризе у односима. Наиме 8. јуна исте године епископ Василије Осборн, који је након упокојења митрополита Антонија Блума управљао сурошком епархијом, био је, без благослова Московске патријаршије, под чијом јурисдикцијом се до тада налазио, примљен под јурисдикцију Цариграда, који је владици Василију поверио на старање оне парохије Руске Цркве у Великој Британији које желе да се потчине цариградском трону. Наредног месеца владика Василије је од стране Москве био стављен под забрану свештенодејства. Након преговора са Цариградом Синод Руске Цркве је својом одлуком од 16. маја 2007. године „у циљу избегавања даљих саблазни међу православним верницима на Британским острвима“ укинуо забрану свештенодејства коју је претходно изрекао Осборну и дао му отпусно писмо за прелазак под

[1563] Д. А. Агеев, *Исто*, 52-53.
[1564] *Исто*, 224.
[1565] Митрополит Иларион Алфејев у датом контексту навео је следеће: „Званично руководство Архиепископије руских заграничних парохија није подржало иницијативу Патријарха. Руководство Руске заграничне цркве, која се у том моменту још није налазила у општењу с Московском патријаршијом, такође није реаговало на овај предлог. Међутим, писмо патријарха Алексија постало је значајан корак на путу ка обједињавању руске црквене дијаспоре у Европи. У Заграничној цркви оно је било прихваћено као корак на путу приближавања Московској патријаршији. Што се пак тиче Архиепископије руских парохија, тамо се организовала група присталица поновног сједињења с Московском патријаршијом на основу модела који је предложио патријарх Алексије.“ Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил: Живот и гледишта*, с руског превела Ксенија Кончаревић (Београд: Јавно предузеће Службени гласник, Православни Богословски факултет универзитета у Београду, Интеркомерц, 2012), 225.
[1566] „Писма Патријарха Московског и целе Русије Алексија II Патријарху Цариградском Вартоломеју I“. У *Сергије Викторович Тројицки: Изабране студије из црквеног права*, приредио протојереј-ставрофор др Радомир Поповић (Београд, 2008), 201-232.
[1567] Протоиерей Вадим Суворов, *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке*, 672.

јурисдикцију Цариграда.[1568] Куриозитет је да је у фебруару 2010. године Цариградски синод удовољио молби Осборна да буде рашчињен и лишен монашког чина, јер је овај владика, који је већ газио осму деценију живота, изразио жељу да ступи у брак.

На Четвртој предсаборској Свеправославној конференцији, одржаној у Шамбезију у периоду од 6. до 12. јуна 2009. године, а која се бавила питањем црквене дијаспоре, Руску Цркву је представљао председник њеног Одељења за спољне црквене везе, архиепископ волоколамски Иларион Алфејев. Учесници конференције су у својој одлуци коју су тада донели[1569] констатовали да у контексту дијаспоре „у постојећој фази, из историјских и пастирских разлога, није могућ одмах прелазак на строго канонски поредак и праксу Православне Цркве, то јест на постојање само једног епископа у једном месту (тачка 1б)“, те су у том смислу одредили дванаест области у погледу којих су предложили да у истима[1570] буду „створена „Епископска сабрања“ свих канонски признатих епископа, који ће наставити да припадају канонским јурисдикцијама којима припадају и данас (тачка 2а)“. Истакнуто је да се Сабрања имају „састојати од свих епископа дотичне области, који се налазе у канонском општењу са свим најсветијим Православним Црквама“, док истима председава „први од архијереја који припадају Константинопољској Цркви, а у његовом одсуству следоваће се поретку Диптиха тачка 2б)“.

Посебно је значајно да је у одлуци истакнуто да „Епископска сабрања не лишавају њихове чланове епископске надлежности управног и канонског карактера, нити ограничавају њихова права у дијаспори тачка 5)“. Напоменуто је, такође, да „у питањима општег интересовања која одлуком Епископског сабрања захтевају свеправославно суочавање“ председник истога има да се „по свеправославном важењу, обраћа Васељенском патријарху (тачка 6)“. Што се тиче одлука које се имају доносити унутар самих Епископских сабрања одређено је да се исте имају доносити „консензусом Цркава које су заступљене у конкретним сабрањима (тачка 2в)“. Поред одлуке о дијаспори Четврта предсаборска Свеправославна конференција донела је такође и „Правилник о раду Епископских сабрања у православној дијаспори“.[1571]

Непуних месец дана након завршетка рада горепоменуте конференције патријарх Кирило ће, по први пут у својству предстојатеља Руске Цркве, посетити Цариградску патријаршију.[1572] Наведену посету руски патријарх ће у реферату који је почетком 2010. године прочитао на архијерејском саветовању јерараха Руске Цркве оптимистично окарактерисати као „нову страницу у историји односа двеју Патријаршија“.[1573] У истом реферату у погледу одлуке о дијаспори која је донета у Женеви патријарх Кирило је, између осталог, рекао: „Наша Црква је пројавила неопходну флексибилност у приступу решавању датог питања. Ми смо, ради црквеног мира, пристали на председништво на епископским сабрањима у складу са диптихом. Међутим пуномоћја председникâ и самих епископских сабрања била су јасно

[1568] И. Н. Попов, *Исто*, 291.

[1569] „Православна дијаспора“, У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 28-35.

[1570] У 3. тачки одлуке су конкретно наведене следеће области: „Северна и Централна Америка; Јужна Америка; Аустралија, Нови Зеланд и Океанија; Велика Британија и Ирска; Француска; Белгија, Холандија и Луксембург; Аустрија; Италија и Малта; Швајцарска и Лихтенштајн; Немачка; Скандинавске земље (изузев Финске); Шпанија и Португалија.“

[1571] „Правилник о раду Епископских сабрања дијаспоре“, У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, 37-45.

[1572] „Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Константинопольский Патриархат“, *ЖМП* 8 (2009): 18-23.

[1573] Патриарх московский и всея Руси Кирилл, „Доклад на Архиерейском совещании“, *ЦиВ* 1(50) (2010): 42.

дефинисана. Све одлуке на њима доносиће се само на основу консензуса. Канонска веза епископâ са њиховим Предстојатељем и Синодом не доводи се у питање, као што се не умањује ни обим пуномоћја која им припадају. На овај начин наши архијереји у дијаспори моћиће да активно утичу на процес доношења одлука у епископским сабрањима".[1574] Начин на који је питање дијаспоре решавано у Женеви, као и одлуку која је по овом питању у поменутом граду донета, још пре патријарха Кирила прокоментарисао је у истом духу владика Иларион Алфејев[1575], који је, као што смо већ рекли, представљао Руску Цркву на Четвртој предсаборској Свеправославној конференцији.

Одлуку о дијаспори као и „Правилник о раду Епископских сабрања у православној дијаспори", који су 2009. године донети у Женеви „уз извесне мање измене" одобрио је Свети и Велики Сабор Православне Цркве[1576], одржан на Криту 2016. године. На поменутом Сабору Руска Црква, међутим, није узела учешћа, а о разлозима њеног неучествовања на овом Сабору ће касније бити више речи.

1.3. Естонско црквено питање

Протојерej Вадим Суворов умесно је констатовао да је до „врхунца напетости у узајамним односима Москве и Константинопоља током XX века дошло поводом „естонске кризе" крајем поменутог века", тако што је „развој конфликта у фебруару 1996. године довео до тужног догађаја – привременог прекида евхаристијског општења између две патријаршије".[1577] У погледу наведеног догађаја, али и свеукупне историје Православља у Естонији као таквог, Цариград и Москва износе дијаметрално супротна гледишта.

Цариградски теолози са једне и руски теолози са друге стране различито интерпретирају већ саме почетке православне мисије у Естонији, тако што и једни и други заслуге за мисионарске подухвате у овој земљи приписују представницима сопствених народа.[1578] Занимљиво је, међутим, признање професора Власија Фидаса да се након уласка Естоније у састав Русије у XVIII веку, односно током „руске владавине" у периоду од 1721. до 1918. године, „Православна црква Естоније потпуно обновила и импресивно нарасла".[1579]

Када је, након војног сукоба са совјетима, Естонија од стране истих била призната као независна држава потписивањем мировног уговора у Тарту у фебруару

[1574] *Исто*, 41.

[1575] У наведеном контексту Алфејев је изјавио: „Наравно, при решавању посебно сложених питања неопходна је спремност на узајамне уступке ради црквеног мира и слоге. Тако, на пример, током саветовања по питању председништва на епископским сабрањима могла су се чути прилично различита мишљења. Делегација Руске Православне Цркве, као и делегације низа других Цркава предлагале су да се председници бирају на самим сабрањима, или да се установи прелазно председништво на основу принципа ротације. Међутим, постало је очигледно да је данас у погледу ових предлога немогуће достићи консензус..." Архиепископ волоколамский Иларион (Алфеев), „Диаспора – это вопрос пастырского окормления соотечественников", *ЖМП* 8 (2009): 33.

[1576] „Православна дијаспора", У *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 151-161.

[1577] Протоиерей Вадим Суворов, *Исто*, 659.

[1578] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил: Живот и гледишта*, 130; Власије Фидас, „Црква у Естонији", У Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, прев. Дејан Мачковић (Београд: Отачник; Стари Бановци: Бернар, 2018), 228.

[1579] Власије Фидас, *Исто*, 229.

1920. године, у новоконституисаној републици су постајале све израженије тежње и ка стицању црквене независности православних у овој земљи. У том смислу Суворов наводи да је руски патријарх Цркви у Естонији 10. маја 1920. године доделио аутономни статус,[1580] али да су у погледу естонско-руских црквених односа ситуацију компликовала совјетска гоњења и чињеница да је патријарх Тихон био утамничен у периоду од маја 1922. до јуна 1923. године, што је „побудило јерархе Естонске Цркве да траже привремено покровитељство од стране Константинопољског патријарха".[1581] Он наводи да је патријарх Мелетије Метаксакис 1923. године „прогласио јурисдикцију Константинопољске Патријаршије на територији Естоније, претворивши Естонску Аутономну Православну Цркву у Естонску Митрополију Константинопољске Патријаршије", те да је овакву одлуку патријарх Мелетије образлагао „немогућношћу Руске Цркве да руководи православним општинама у Естонији".[1582]

За разлику од Суворова професор Фидас наводи да је 1923. године „Васељенска патријаршија објавила Патријаршијски томос о аутономији Православне Цркве у Естонији", те да је намеру Естонаца да од Цариграда затраже аутономни статус подржао и патријарх Тихон.[1583] Овакво виђење начина на који је Цариград настојао да реши естонско црквено питање, које је (виђење), иначе, својствено теолозима цариградске провенијенције, из угла руских аутора изгледа проблематично. Тако је, на пример, митрополит Иларион Алфејев истакао да је у контексту Естоније патријарх Мелетије Метаксакис заправо „искористио неспособност Руске цркве, која се налазила у условима најсуровијих прогона".[1584] Такође, током врхунца кризе у односима између Цариграда и Москве око Естоније током 1996. године, руски аутори су истицали да Естонска Црква није постала аутономна 1923, него 1920. године, те су се у том смислу позивали управо на текст томоса који је патријарх Мелетије Метаксакис издао 1923. године.[1585]

У тренутку када се нашла под окриљем Цариграда Православна Црква у Естонији је, према наводима Фидаса, имала око 250 000 верника од којих су 85 до 90 процената били Естонци, док су њене остале вернике чинили Руси.[1586] Иста је на основу документа Поглавље о инкорпорацији[1587] под називом „Естонска Апостолска Православна Црква" 1935. године била регистрована од стране државе, међутим, у њеном уставу се „ништа није говорило о њеном потчињавању Константинопољу, чији (Константинопоља – прим. аут.) представници након 1923. године, чак, нису ни посећивали Естонију".[1588]

Реалије Другог светског рата, тачније улазак Естоније у састав Совјетског Савеза, Московска патријаршија ће искористити као прилику да обнови своју јурисдикцију у овој земљи. У контексту наведених дешавања Фидас, између осталог,

[1580] Протоиерей Вадим Суворов, *Исто*, 660.
[1581] *Исто*, 660-661.
[1582] *Исто*.
[1583] Власије Фидас, *Исто*, 230.
[1584] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 130.
[1585] Конкретно руски аутори су се позвали на следеће речи датог томоса: „Знајући да је од стране блаженејшег Патријарха Московског и све Русије владике Тихона света православна Црква Естоније издвојена у аутономну област и имајући у виду да православни хришћани који живе у дубокопоштованој Естонској Републици са својим светињама чине засебан црквени округ присвајамо им сада назив „Естонска православна митрополија"..." „Несколько пояснений к „Коммюнике Константинопольского патриархата" в отношении Эстонской апостольско-православной Церкви", *ВРХД* 2 (1996) 1 (174) (1997): 230.
[1586] Власије Фидас, *Исто*.
[1587] Наведени документ настао је 1926. године а, након неколико измена, свој коначни облик добио је 1935. године. *Исто*.
[1588] Протоиерей Вадим Суворов, *Исто,* 661.

каже следеће: „Црвена армија је коначно покорила Естонију 1944. године, а резултат је био насилно укидање естонске црквене самовласности. Митрополит Естоније Александар, заједно са двадесет и осам клирика и осам хиљада верника је био присиљен да избегне у Шведску (1944). Тамо је организовао Заграничний синод, како би се и у егзилу пастирски бринуо за своје тешко измучено стадо. Црква у Естонији је организована као једна од епархија Московске патријаршије, са седиштем у Талину, а њена аутономност је једнострано и произвољно укинута марта 1945. године. Епископ Талина и све Естоније биран је у Синоду у Москви, а Црквом је управљао на основу последње верзије Поглавља о инкорпорацији“.[1589] Руски аутори, са друге стране наводе да „такозвани Синод Естонске апостолске православне цркве у егзилу“, чије се седиште налазило у Стокхолму, „није имао никакво општење са православнима у Естонији“.[1590] Након смрти митрополита Александра (1953. године) парохије православних Естонаца у Шведској биле су потчињене локалном митрополиту који се налазио под јурисдикцијом Цариграда.[1591]

Улазак Естоније у састав Совјетског Савеза није, нажалост, означавао почетак бољих дана за православне у овој земљи.[1592] Током совјетске владавине етничка структура становништа Естоније се, што је и очекивано, све више мења у корист Руса.[1593] Из овог периода у контексту црквене ситуације посебно је важна чињеница да је 3. априла 1978. године, Синод Цариградске патријаршије донео одлуку о укидању томоса патријарха Мелетија Метаксакиса из 1923. године, на основу којег је патријарх Мелетије потчинио себи Цркву у Естонији.[1594] Месец дана касније цариградски патријарх Димитрије је митрополиту шведском и све Скандинавије Павлу писао следеће: „Услед политичких промена, насталих након Другог светског рата, постало је могуће да света Руска Православна Црква, у чијем саставу се раније налазила православна Црква Естоније, остварује нормалне канонске контакте са овом другом. У вези са овим признаје се као неважећи наш Патријарашки и синодски Томос из 1923. године који се тиче Естонске Православне Цркве...“[1595] Патријарх Димитрије је, међутим, владику Павла обавестио да овај задржава права на архијерејско старање о оним естонским парохијама које се налазе ван граница матичне земље.[1596]

Обновом естонске државности која је уследила након распада Совјетског Савеза православни грађани ове земље су се поново нашли на јурисдикционом раскршћу између Цариграда и Москве. Куриозитет је да је патријарх Алексије II, који се у ово време налазио на челу Руске Цркве био рођен у Естонији, у овој земљи је служио као свештеник (1950-1961) и архијереј (1961-1990), а теми естонског православља је посветио значајну монографију.[1597] Наведене чињенице могле су само додатно да појачају сензибилитет овог руског првојерарха за естонско црквено питање.

[1589] Власије Фидас, *Исто*, 231.
[1590] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*.
[1591] Протоиерей Вадим Суворов, *Исто*, 662.
[1592] М. И. Непочатова, „Церковно-государственные отношения в Эстонии в 1944-1953 гг.“, *ВПСТГУ II* 5 (60) (2014): 18-33.
[1593] Фидас примећује да је „посебно у периоду када је Црквом Талина и све Естоније управљао Алексије Ридигер“, који је касније постао руски патријарх, „масовно насељавање Руса у Естонију променило бројчану предност православних Естонаца“ у овој земљи. Власије Фидас, *Исто*.
[1594] Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Православие в Эстонии: иследования и документы в двух томах, Том второй: Документы*, (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010), 207-208.
[1595] *Исто*, 208-209.
[1596] *Исто*, 209.
[1597] Патриарх Алексий II, „Православие в Эстонии“, (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999). Дата монографија је, након упокојења аутора била објављена у скраћеној верзији: Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Православие в Эстонии: иследования и документы в двух*

На основу одлуке Синода Руске Цркве од 11. августа 1992. и томоса патријарха Алексија II од 26. априла 1993. године епархији Руске Цркве у Естонији су враћена аутономна права која је истој својевремено дао патријарх Тихон, и она је добила право да се назива Естонска Православна Црква.[1598] 29. априла 1993. године, на челу са руским патријархом, у Пихтицком манастиру у Естонији било је одржано „сабрање клирикâ, монахâ и мирјана Естонске Православне Цркве", које је донело одлуку да се Естонска Православна Црква има сматрати легитимним наследником оне црквене структуре којој је патријарх Тихон својевремено дао аутономију, и која „није прекинула своје постојање 1940. године, него је прилагођавала своју спољашњу структуру реалијама времена ради наставка остваривања главног предназначења Цркве".[1599] Практично истовремено (28. и 29. априла 1993. године) у Талину је било одржано „сабрање чланова парохија Апостолско-Православне Цркве грађана Естонске републике" којим је, у својству представника Цариградске патријаршије председавао протојерej Николај Суурсеет, који се налазио на челу естонског „стокхолмског Синода". На поменутом сабрању било је присутно свега пет клирика, који су представљали естонско свештенство, а на истом је донета одлука да се обнови Естонска Апостолска Православна Црква под јурисдикцијом Цариграда.[1600] Ово друго сабрање које је превасходно представљало интересе етничких Естонаца, а не православних Руса у Естонији, је, без обзира на далеко скромнији састав од оног на челу којег се налазио руски патријарх, потпуно очекивано уживало подршку политичких власти у Естонији.

Након што је 11. августа 1993. године Естонска Апостолска Православна Црква на челу које се налазио „стокхолмски Синод" била званично регистрована од стране естонске државе,[1601] а будући да је овакво право ускраћено Естонској Православној Цркви под јуридикцијом Москве иста се „нашла ван закона и морала је да остане без својих храмова и целе црквене имовине".[1602] Канонску подршку црквеној структури којој су омогућиле државну регистрацију естонске власти су затражиле и добиле од стране цариградског патријарха, а око естонског црквеног питања између Цариграда и Москве ће отпочети прилично деликатна преписка.

Приликом сусрета делегација Цариградске патријаршије и Руске Цркве коју је, поред осталих, представљао смоленски митрополит Кирило (актуални руски патријарх) „преговарачке стране нису дошле до јединственог мишљења, премда су биле сагласне да све православне парохије на територији Естоније, независно од тога у којој се јурисдикцији налазе, морају бити регистроване од стране државних власти и задобити право располагања имовином која им припада".[1603]

Без обзира на протесте које је упућивала Москва[1604] патријарх Вартоломеј је 20. фебруара 1996. године прогласио обнову томоса патријарха Мелетија Метаксакиса

томах, Том первый: Исследования, (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010).

[1598] Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Православие в Эстонии: иследования и документы в двух томах, Том второй: Документы*, 211, 222-224; Протоиерей Вадим Суворов, *Исто,* 662.

[1599] Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Исто,* 225-226; М. В. Шкаровский, et al., *История Русской Православной Церкви. Том 3. XX – начало XXI века*, (Москва: Издательский дом «Познание», 2022), 659-660.

[1600] М. В. Шкаровский, et al., *Исто,* 660.

[1601] *Исто*, 660.

[1602] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*.

[1603] *Исто*, 130-131.

[1604] „Из письма Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II Патриарху Константинопольскому ВАРФОЛОМЕЮ I от 30 января 1996 года", *ЖМП* 3 (1996): 9; Власије Фидас, *Исто*, 232-233; Протоиерей Вадим Суворов, *Исто*, 664.

односно прогласио је аутономију „Естонске Апостолске Православне Цркве“ под окриљем Цариграда, излазећи, како је навео, у сусрет „оправданим молбама православних хришћана Естоније и поштоване Владе Републике Естоније“.[1605] Околности под којима се Естонија у совјетском периоду налазила под окриљем Москве Вартоломеј је тумачио дијаметрално супротно неголи што је то чинио његов претходник Димитрије,[1606] а канонско упориште за своју одлуку тражио је у 9. и 17. канону Халкидонског Сабора, као и у 34. апостолском канону, наводећи да су у складу са овим каноном „Цркве у различитим земљама, посебно у слободним и независним државама у обавези да буду формиране као аутономне или аутокефалне Цркве“.[1607]

Оцењујући поступак Цариграда као „расколнички“ Москва је на заседању свога Синода, одржаном три дана касније, одреаговала одлуком о „прекидању канонског и евхаристијског општења са Константинопољском патријаршијом“.[1608] На литургији коју је тога дана служио у Богојављенском саборном храму Алексије II на великом входу није поменуо име патријарха Вартоломеја, а овако нешто се догодило „по први пут током 1.008 година дуге историје Руске православне цркве“.[1609] Занимљиво је да се на прекид општења са Цариградом Москва није одважила не само поводом Флорентинске уније[1610], него ни током ранијих криза у узајамним односима двеју Цркава током XX века, које су претходиле естонској кризи.

1. марта 1996. године Синод Руске Цркве је објавио саопштење[1611] у којем је изнео своје виђење историје узајамних односа Цариграда и Москве кроз читав XX век, укључујући и естонску црквену проблематику, те, следујући аргументацији Троицког, настојао да оповргне цариградско разумевање сопственог првенства у православном свету. У истом саопштењу Синод се обратио предстојатељима помесних Православних Цркава „са молбом да (не у циљу осуде, него ради братског хришћанског мира) призову Предстојатеља Константиноопољског престола да се одрекне од неканонског акта, који наноси погубан удар богозаповеђеном јединству Свете Саборне и Апостолске Цркве“.[1612] Притом Синод је изразио спремност „да настави преговоре у циљу потпуне нормализације стања Православља у Естонији и обнове јединства Светог Православља“.[1613]

3. и 22. априла 1996. године у Цириху је заиста дошло до преговора између представникâ Цариградске и Московске патријаршије. Том приликом две стране су се

[1605] „Деяние Патриарха и Синода Константинопольской Церкви. Протокол номер 201“, *ЖМП* 3 (1996): 15.

[1606] За разлику од онога што је патријарх Димитрије у погледу црквене управе Москве над православнима у Естонији писао у горенаведеном писму шведском митрополиту Павлу из 1978. године, код патријарха Вартоломеја у контексту црквеног живота у Естонији током својетског периода налазимо следеће речи: „Дошло је до насилног гушења слободе и независности естонске државе, а у исто време била је сурово гушена црквена аутономија православних хришћана у Естонији. Њихов законити митрополит Александар је у марту 1944. године са многим свештенослужитељима и хиљадама мирјана бежао у Шведску, а Аутономна Црква Естоније била је потчињена Цркви Русије у складу са коњуктуром времена, али не и у складу са исправним канонским устројством“. *Исто*.

[1607] *Исто*.

[1608] „Определения Священного Синода Русской Православной Церкви“, *ЖМП* 3 (1996): 8.

[1609] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 131.

[1610] У наведеном контексту Карташов примећује следеће: „Одбацивши Исидора због уније, Руси су у складу са овиме требали да прекину општење и са формално унијатском Константинопољском Црквом. Али за овако нешто нису имали храбрости. Још увек није наступио тренутак историјске зрелости у којем овако самосталан однос према старијој Цркви не би изгледао немогућ“. Антон В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви. Том I* (Москва, Издательство Сретенского монастыря, 2009), 395.

[1611] „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года“, *ЖМП* 4-5 (1996): 6-13.

[1612] *Исто*,13.

[1613] *Исто*.

„по крајњој икономији“ сложиле да православнима у Естонији омогуће слободу избора којој јурисдикцији желе да припадају, те донеле одлуку да „сарађују по питању предочавања њихових ставова естонској влади, са циљем да сви православни у Естонији добију једнака права укључујући и права на имовину“.[1614] Компромис постигнут у Цириху навео је Синод у Москви да већ половином наредног месеца (16. маја) донесе одлуку о „обнови прекинутог општења са Константинопољском Патријаршијом“.[1615] Око естонског питања Цариград и Москва су водили преговоре и у годинама који су следиле, а „као резултат преговора нађена су компромисна решења усмерена ка мирној коегзистенцији двеју црквених јурисдикција у Естонији“, при чему је „став Московске патријаршије о непризнавању канонског карактера црквене структуре установљене деловањем Константинопољске патријаршије остао непромењен“.[1616]

Након што је 13. марта 1999. године за „митрополита Талинског и све Естоније“ поставио епископа назианског Стефана, који је дотада служио у Француској, патријарх Вартоломеј је, дан касније, о овоме писмено обавестио руског патријарха, рекавши, између осталог следеће: „Уверени смо да ћете поделити ову радост у вези са повратком под канонско окриље наше православне Цркве свете Цркве Естоније, и братски Вас молимо да поштујете Високопреосвећеног митрополита Талинског и све Естоније господина Стефана као канонског и законитог првојерарха ове Цркве“.[1617] У одговору који је из Москве поводом наведеног писма упутио митрополит смолењски Кирило наглашено је да руски патријарх заједно са својим Синодом „регион Естоније сматра аутономним делом историјске канонске територије Московске Патријаршије“, услед чега „не може да прихвати предлог“ патријарха Вартоломеја[1618]

У октобру 2000. године патријарх Вартоломеј је у пратњи архиепископа карелског и све Финске Јована посетио Естонију. У интервјуу који је приликом посете дао естонским новинама казао је да су у „у Православној Цркви сви епископи и патријарси једнаки“, али да „Константинопољска Црква има почасно преимућство и привилегију да доприноси јединству Православних Цркава и да координише њихов рад“.[1619] У истом интервјуу Вартоломеј је у контексту црквене ситуације у Естонији истакао да договор који је између Цариграда и Москве постигнут у Цириху 1996. године „Руска Црква тумачи тако као да договор допушта постојање двеју паралелних православних јурисдикција у Естонији“, што „противуречи црквеним канонима, и недопустиво је на основу естонских закона“.[1620] Цариградски патријарх је нагласио да „у Естонији може постојати само један митрополит или архиепископ „све Естоније“, и као допуна њему егзарх парохија потчињених другој, на пример Руској Цркви“.[1621]

Вартоломејев интервју навео је Синод Руске Цркве да 8. новембра 2000. године донесе одлуку у складу са којом се „до обнове сагласности по питањима канонског постојања Православне Цркве у Естонији и постизања мира и праведности у односу према свима православнима у овој земљи“ Руска Црква има „одлучно клонити било каквих сабрања на којима учествују Патријарх Константинопољски Вартоломеј, Преосвећени Јован – поглавар Финске архиепископије Константинопољске патријаршије и Преосвећени Стефан – поглавар јурисдикције Константинопољске

[1614] „Определения Священного Синода“, *ЖМП* 6 (1996): 2.
[1615] *Исто*, 2.
[1616] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 132.
[1617] Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Исто,* 401.
[1618] *Исто*, 412-413.
[1619] *Исто*, 423.
[1620] *Исто*, 422.
[1621] *Исто*, 423.

Патријаршије у Естонији“.[1622] На основу наведене одлуке патријарх Алексије II није узео учешћа у сусрету поглавара и предстојатеља помесних Православних Цркава до којег је крајем исте године (25-26. децембра) дошло у Цариграду. Како је на поменутом сусрету, међутим, учествовао митрополит Стефан, који је „од стране организаторâ представљен као поглавар аутономне Цркве и који је упоредо са осталим поглаварима и представницима помесних Цркава у Истамбулу потписао документа“, оваква околност је „могла да буде протумачена као општеправославно признање митрополита Стефана као поглавара Естонске Цркве“.[1623] У вези са наведеним руски патријарх је од стране предстојатељâ помесних Православних Цркава затражио одговор на питање да ли ови признају митрополита Стефана као „законитог поглавара Православља“ у Естонији.[1624] У већини одговора који су у погледу наведеног питања пристигли у Москву нису били подржани ставови Цариграда.[1625] Солидарност са Руском Црквом у погледу наведеног питања посебно је била очигледна у одговору српског патријарха Павла, упућеном 2. марта 2001. године.[1626]

Под називом „Естонска Православна Црква Московске Патријаршије“ руска јурисдикција у Естонији је 17. априла 2002. године напокон била регистрована, без обзира на чињеницу да се њеној регистрацији одлучно противио митрополит Стефан.[1627] Она, међутим, није била изједначена у правима са Естонском Апостолском Православном Црквом под јурисдикцијом Цариграда, јер, за разлику од ове, не располаже правом на црквену имовину, него се јавља закупцем црквених некретнина, макар и за „симболичну закупнину“.[1628]

Неслагања Цариграда и Москве око естонског црквеног питања испровоцирала су и такозвани „равенски инцидент“. Наиме, када је без знања Москве на Десето пленарно заседање Мешовите православно-католичке комисије, које је било одржано у Равени од 8. до 14. октобра 2007. године, био од стране митрополита пергамског Јована Зизјуласа као православног копредседавајућег поменуте комисије позван и митрополит Стефан, овакав гест цариградских јерараха био је од стране представника Москве, епископа бечког Илариона Алфејева, протумачен као провокација, тако да је поменути руски јерарх у складу са одлуком Синода своје Цркве од 8. новембра 2000. године напустио рад заседања.[1629] Без обзира на ову чињеницу поменута Комисија је ипак усвојила текст под називом „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и ауторитет“, под колоквијалним називом познат као „Равенски документ“[1630]. Одговарајући на питања новинарâ недуго након онога што се издешавало у Равени владика Иларион је, између осталог, рекао: „Чак не одбацујем могућност да је „Равенски инцидент“ био унапред изрежиран како би Московска Патријаршија била на време искључена из православно-католичког

[1622] *Исто*, 434; М. В. Шкаровский, et al., *Исто*, 662-663.
[1623] *Исто*, 663.
[1624] Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Исто*, 445; М. В. Шкаровский, et al, *Исто*.
[1625] *Исто*.
[1626] Српски патријарх је у наведеном писму своме сабрату у Москви, између осталог, рекао: „Имајући у виду познате нам историјске чињенице и околности хитамо да Вам саопштимо, драги нам у Христу брате, да свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве у потпуности подржава став сестринске нам Руске Православне Цркве по овом питању, и одобрава мере коју су предузете ради његовог решавања“. Протоиерей Николай Балашов, С. Л. Кравец, *Исто*, 452.
[1627] М. В. Шкаровский, et al., *Исто*.
[1628] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 133-134.
[1629] *Исто*, 152.
[1630] „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и ауторитет“. У Златко Матић, *Да истинујемо у љубави: званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве*, (Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, 2013), 160-179.

дијалога и како би у њеном одсуству били усвојени одређени новитети, након чега бисмо били стављени пред свршен чин да је усвојен нови модел црквеног уређења и да морамо да му се придружимо (да га прихватимо)“.[1631] У истом интервјуу Иларион је у контексту перспективе православно-католичког дијалога прогнозирао следеће: „Католици ће покушати да формулишу еклисиолошки модел Васељенске Цркве тако да би улога „првог епископа“ била дефинисана што је могуће сличније оној коју има Римски папа у Католичкој Цркви. Са своје стране Цариградска Патријаршија ће да се труди да се „првом“ признају она права која Цариградски Патријарх нема данас у Православној Цркви, али би, очигледно, желео да их има“.[1632]

Када је у октобру 2008. године делегација Московске патријаршије узела учешћа у сусрету предстојатеља̂ помесних Православних Цркава у Цариграду, међу учесницима овога скупа се, као и у Равени, нашао митрополит Стефан. Том приликом митрополит смоленски и калињинградки Кирило је изјавио: „Свесна важности и благовремености овог братског сусрета поглавара и представника помесних православних Цркава, Руска православна црква донела је одлуку да учествује у његовом раду... Наше учествовање у овом сусрету не треба разматрати као фактичко признање аутономног статуса јурисдикције Константинопољске патријаршије у Естонији: наглашавамо да се на овај сусрет не треба у будућности позивати као на преседан... Наше присуство овде такође је јасно сведочанство спремности Московске патријаршије да пређе свој део пута који води превазилажењу постојећих проблема у узајамним односима између Цркава“.[1633] Овом приликом „захваљујући чврстом ставу делегата Московске патријаршије, постигнута је принципијелна сагласност свих поглавара да ће се потоња свеправославна саветовања одржавати само уз учешће аутокефалних Цркава“, чиме је, заправо онемогућено учешће представника цариградске јурисдикције у Естонији у раду сабрања̂ међуправославног карактера у перспективи. [1634]

Према наводима руских аутора у Естонији се „крајем прве деценије XXI века“ под јурисдикцијом Москве налазила 31 парохија са 45 свештеника, 13 ђакона и више од сто хиљада верника, док јурисдикција Цариграда у овој земљи броји више од 60 парохија у којима служе 30 свештеника и 9 ђакона, док верног народа има мање од 7 хиљада.[1635] Квантитативну предност чланова московске јурисдикције у Естонији у односу на цариградску у контексту актуалног стања не оспоравају ни грчки аутори.[1636] Мерилин Кивиорг констатује да су Естонска апостолска православна црква (под јурисдикцијом Цариграда) и Естонска православна црква (под јурисдикцијом Москве) „делимично подељене по основу националности“, јер: „Естонска апостолска православна црква има углавном чланство које говори естонски језик, а Естонска православна црква углавном чланство које говори руски језик“.[1637]

[1631] „О равенском „инциденту““, *Православље: новине Српске патријаршије* 977 (2007): 15.
[1632] *Исто*, 15.
[1633] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 135.
[1634] *Исто*, 135-136.
[1635] М. В. Шкаровский, et al., *Исто*, 664.
[1636] Власије Фидас, *Исто*, 233.
[1637] Мерилин Кивиорг, „Држава и црква у Естонији“, *Држава и црква у Европској унији*, приредио Герхард Роберс, превели Никола Селаковић, Андреја Катанчевић (Београд: Институт за теолошка истраживања Православни богословски факултет, 2012), 81.

1.4. Документ „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“

У интервјуу владике бечког Илариона, који смо већ наводили, а у којем је овај руски јерарх коментарисао дешавања у Равени у октобру 2007. године, владика Иларион је у контексту Равенског документа рекао да ће исти бити „детаљно изучен од стране групе експерата канонског права, еклисиологије и црквене историје“, те да је у том смислу већ „формирана група у оквирима Богословске Комисије Руске Православне Цркве“.[1638] Дајући, пак, „прелиминарни коментар“ на поменути документ Иларион се првенствено осврнуо на став изречен у његовој 39. тачки, према којем „чак и након прекида између Истока и Запада који је онемогућио одржавање васељенских сабора у строгом смислу речи, обе Цркве су наставиле да одржавају саборе кад год би се појавила криза“, док су ови Сабори „окупљали епископе помесних Цркава у општењу понаособ са катедром Рима или, иако схваћено на другачији начин, са Цариградском катедром“.[1639]

Подсећајући на то да је наведени став одбацио још на заседању Деветог пленарног заседања Мешовите православно-католичке комисије, одржаног у Београду од 18. до 25. септембра 2006. године,[1640] Алфејев овога пута у погледу истога става[1641] поставља одређена реторичка питања, пропраћена узгредним констатацијама: „Зар смо ми – православни хришћани – то што јесмо захвљујући општењу са Цариградом? А шта би са општењем са Јерусалимом, Александријом, Антиохијом и другим Црквама? Због чега и на основу којег канона то општење је мање битно него оно са Цариградом? Зар, ако се из неких црквено-политичких разлога прекида општење било које Помесне Цркве са Цариградским престолом, та Црква престаје да буде Православна? У XIX веку Грчка Црква није општила са Цариградом током 30 година, а Бугарска Црква у XIX и XX веку чак 70 година. Руска Црква је 1996. године била ван општења са Цариградом током четири месеца. Зар током наведених периода Грчка, Бугарска и Руска Црква нису биле Православне Цркве? Нека ми покажу барем иједан канон Древне Цркве који потврђује овакво мишљење. Сви канони Древне Цркве, као што је 28. правило Халкидонског сабора (451. године) додељују Цариградском патријарху друго, а не прво место. Ово правило говори о томе да будући да је Цариград – Нови Рим а самим тим јесте „град цара и синклита“, и епископу Цариградском мора да се

[1638] „О равенском „инциденту““, 14.

[1639] Део 39. тачке Равенског документа на који се фокусирао владика Иларион наводимо према: Златко Матић, *Исто*, 176.

[1640] Наступ владике Илариона на поменутом заседању у Београду биће предмет оштре критике професора Власија Фидаса који, насупрот владици Илариону, износи тезу да је „Цариградски престо, у својству првог престола, сагласно с поретком председавања у части одувек пребивао у православној црквеној свести као гарант канонске дисциплине и црквеног општења Православне Цркве“. Власије Фидас, „Примат и саборност Цркве у православном предању“, У Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, прев. Дејан Мачковић (Београд: Отачник; Стари Бановци: Бернар, 2018), 211.

[1641] Поређења ради занимљиво је приметити да су, за разлику од Московске патријаршије која је доследно одбацивала идеју према којој би Цариградска патријаршија представљала центар преко којег помесне Православне Цркве остварују узајамно јединство, руски обновљенци, очекујући подршку Цариграда у својој делатности, заступали другачије гледиште. Тако у штампи ових расколника можемо прочитати и следеће речи: „Ми смо своју веру добили од Константинопољске грчке цркве, због чега смо научени да ту цркву сматрамо мајком руске цркве. Чување јединства са Константинопољском црквом сматрамо за свој синовски дуг, надајући се да се кроз јединство са овом црквом налазимо у јединству и са свим осталим црквама које улазе у састав Васељенске Православне Цркве“. Прот. И. Уфимцев, „Совет ищущего спасения“, *Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР* 1-2 (34-35) (1929): 4-15. Наводимо према: Священник А. Мазырин, А. А. Кострюков, *Исто*, 188.

указује иста почаст као и епископу Старог Рима. Мотивација као што видимо чисто политичка...“[1642] Поред 39. владика Иларион се критички осврнуо и на 41, 42. и 45. тачку Равенског документа.

На своме заседању одржаном 25-26. децембра 2013. године Синод Руске Цркве усвојио је документ под називом „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“[1643], који је представљао званичан одговор ове Цркве на „Равенски документ“, и који је настао као плод рада Синодске библијско-богословске комисије Руске Православне Цркве, на челу управо са владиком Иларионом Алфејевим, који је у међувремену постао волоколамски митрополит. У преамбули овог документа Руске Цркве истакнуто је да „проучивши *Равенски документ* Руска Православна Црква се није сложила с њим у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу Васељенске Цркве“[1644], те да с' обзиром на чињеницу „да се у *Равенском документу* разликују три нивоа црквене администрације – помесни, регионални и васељенски –“ у датом руском документу се ова тема „такође разматра на три нивоа“.

Занимљиво је да, без обзира на указано суштинско неслагање, и „Равенски документ“ и „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“ „исходиште власти (ауторитета) у Цркви налазе у Господу Исусу Христу“, при чему „оба документа потврду ове истине налазе у Новом Завету, посебно у Павловим посланицама (Ефесцима, Коринћанима)“.[1645] Руски документ, међутим, изричито наглашава да су „различити облици првенства у Цркви, која историјски странствује у овом свету, другостопени у односу на вечно првенство Христа као Главе Цркве“, те да „на различитим нивоима битисања Цркве, првенство које се у историји формирало, има *различиту природу*, и *различите изворе*.“[1646] У том смислу, међу поменутим „нивоима“, овај документ разликује: 1) епископију (епархију); 2) аутокефалну помесну Цркву и 3) васељенску Цркву.

Руски документ наводи да „на нивоу ***епархије*** првенство припада епископу“, док „*извор* првенства епископа у његовој епархији јесте апостолско прејемство, које се предаје хиротонијом“.[1647] У погледу другог нивоа каже се да на истом првенство припада предстојатељу аутокефалне Цркве, а извор првенства на овом нивоу „јесте сабор (или синод), који има пуноћу црквене власти и бира првенствујућег епископа“. Као „први међу једнакима“ предстојатељ аутокефалне Цркве у складу са 34. апостолским каноном „нема личну власт у аутокефалној помесној Цркви, него управља њом саборно, у сарадњи са другим епископима“.[1648]

У погледу првенства на васељенском нивоу које се у пракси показало као највећи камен спотицања у међуцрквеним односима (не само у контексту православно-католичког дијалога, него и у контексту међуправославних односа!) званични документ Руске Цркве каже следеће: „На нивоу Васељенске Цркве као заједнице аутокефалних помесних Цркава, које у једну породицу обједињује заједничко исповедање вере и узајамно светотајинско општење, првенство се одређује у складу с

[1642] „О равенском „инциденту““, 14.
[1643] „Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“, *ЦиВ* 4 (73) (2015): 39-51. Наводићемо према српском преводу: Златко Матић, „Примат у Цркви – званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога“, *Саборност* 8 (2014): 59-66.
[1644] Наведене речи у потпуности одговарају процени Равенског документа у интервјуу владике Илариона који смо већ наводили, а која гласи: „Све док се у равенском документу ради о локалном и регионалном нивоу, озбиљни проблеми се не појављују. Они настају када се прича о саборности и власти на „универзалном“ нивоу, то јест на нивоу Васељенске Цркве“. „О равенском „инциденту““, 14.
[1645] Златко Матић, *Исто*, 55.
[1646] *Исто*, 60.
[1647] *Исто*.
[1648] *Исто*, 61-62.

традицијом свештених диптиха, и оно је првенство части. То предање се изражава у правилима Васељенских Сабора (3. правило Другог Васељенског Сабора, 28. Четвртог Васељенског Сабора, 36. Шестог Васељенског Сабора) и потврђује се током читаве црквене историје у актима Сабора посебних помесних Цркава, као и у пракси међусобног литургијског помињања Предстојатељâ помесних аутокефалних Цркава, према поретку свештених диптиха".[1649] Поред напомене да се „поредак у диптисима мењао кроз историју", те да је током првог миленијума „првенство части уживао Рим", у документу се наводи да од времена великог раскола „првенство части у Православној Цркви на васељенском нивоу припада патријарху цариградском као првом међу једнаким Предстојатељима помесних Православних Цркава."[1650]

Као извор првенства части на васељенском нивоу руски документ наводи „канонско предање Цркве, утврђено у свештеним диптисима, које признају све аутокефалне Помесне Цркве", при чему „садржајна пуноћа" овог првенства према наведеном документу „није одређена канонима Васељенских или Помесних Сабора", јер „канонска правила, на којима се заснивају свештени диптиси, не дају првенствујућем (у време Васељенских Сабора то је био епископ Рима) никаква пуномоћја власти у општецрквеним размерама".[1651]

Инсистирајући на ставу да је „природа првенства, које постоји на разним нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском) различита" руски документ напомиње да „функције првенствујућега на разним нивоима нису истоветне и не могу се преносити с једног на други ниво".[1652] У наведеном контексту, између осталог, каже да би „ширење оног првенства које је својствено предстојатељу аутокефалне помесне Цркве (према 34. апостолском канону) на васељенски ниво, доделило првенствујућем у Васељенској Цркви посебна овлашћења, независно од сагласности осталих помесних Православних Цркава", те да би „преношење разумевања природе првенства са помесног на васељенски ниво, захтевало, у складу с тим, и одговарајуће преношење процедуре избора првенствујућег епископа на васељенском нивоу, што би већ довело да тога да се наруши право првенствујуће аутокефалне Цркве да самостално бира свог Предстојатеља".[1653]

Руски документ наглашава да је Православна Црква одбацила римокатоличко схватање примата": „Православни богослови свагда су инсистирали на томе да је Римска Црква једна од аутокефалних помесних Цркава и да нема права да проширује своју јурисдикцију на територију других помесних Цркава. Они су такође сматрали да првенство части римских епископа јесте установа људског, а не божанског права".[1654] Посебно је занимљиво да се у напомени уз наведену тврдњу овај документ, између осталог, позива ни мање ни више до на изјаву патријарха Вартоломеја коју је овај првојерарх у новембру 2007. године (дакле недуго након потписивања Равенског документа!) дао на конференцији за бугарска средства јавног информисања, када је рекао: „Сви ми, православни… убеђени смо у то да је у првом миленијуму живота Цркве, када је она била неподељена, било признато првенство епископа Рима, папе. Ипак, то је првенство било почасно, из љубави, а није представљало јуридичку управу над читавом хришћанском Црквом. Другим речима, према нашем богословљу, то је првенство – људског поретка, које је установљено због потребе да Црква има главу и центар координације".

[1649] *Исто*, 62.
[1650] *Исто*.
[1651] *Исто*, 62-63.
[1652] *Исто*, 63.
[1653] *Исто*, 63-64.
[1654] *Исто*, 64.

На основу изложених ставова не изненађује закључак руског документа према којем „у Православној Цркви нема јединственог административног цетра на васељенском нивоу и никада га није ни било“.[1655] У том смислу, а несумњиво у контексту за руске богослове спорне 39. тачке „Равенског документа“, у руском документу наилазимо на следећу констатацију: „У католичкој традицији неприкосновени услов каноничности јесте евхаристијско јединство сваке црквене заједнице са Римским престолом. У православном предању канонском се сматра она заједница која је део аутокефалне помесне Цркве и захваљујући томе налази се у евхаристијском јединству са другим канонским помесним Црквама.“[1656]

Не одбацујући значај „првенства части, а не власти“ цариградског патријарха, руски документ каже да се „пун садржај тог првенства одређује консензусом помесних Православних Цркава, израженим, између осталог, на свеправославним саветовањима за припрему Светог и Великог Сабора Православне Цркве“, те да „пројављујући своје првенство, Предстојатељ Цариградске Цркве може да иступа са иницијативама свеправославних размера, и да се обраћа спољњем свету у име све православне пуноће, под условом да је за то добио пуномоћје од свих помесних Православних Цркава“[1657] Сâм документ се завршава једним уопштеним начелним сагледавањем улоге првенства у Цркви: „Првенство у Христовој Цркви треба да служи духовном јединству њених чланова и благодатном устројењу њеног живота, јер „Бог није Бог нереда, него мира“ (1Кор 14, 33). Служење првенствујућег у Цркви, далеко од световног властољубља, има за циљ „сазидање тела Христовог... да будемо истински у љубави, да у свему узрастемо у Онога који је глава – Христос, од Кога је све тело... тако да по мери сваког појединог члана, чини да тело расте на изграђивање самога себе у љубави“ (Еф 4, 12–16)“.

На документ Руске Цркве о првенству недуго након објављивања истога одреаговао је један од наијстакнутијих јерараха Цариградске патријаршије, митрополит бруски Елпидофор Ламбриниадис, који је у међувремену постао архиепископ ове патријаршије у Америци. У своме тексту[1658] објављеном већ почетком 2014. године на званичном сајту Цариградске патријаршије,[1659] који се (текст) у извесном смислу може сматрати реакцијом Цариграда на документ Руске Цркве[1660] владика Елпидофор је констатовао да руски документ има за циљ да: 1) „поткопа текст

[1655] *Исто*, 65.
[1656] *Исто*.
[1657] *Исто*, 66.
[1658] Користићемо се српским преводом (Раде Кисић, „Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату“, *Саборност* 14 (2020): 206-211) који је, према речима преводиоца, начињен „са енглеског и немачког уз консултовање текста на грчком“.
[1659] Отац Павле Јермилов наводи да је текст владике Елпидофора објављен на званичном сајту Цариградске патријаршије 7. јануара 2014. године, док професор Раде Кисић наводи да је овај текст на поменутом сајту објављен 12. фебруара исте године. Видети: Павел Ермилов, „Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики *Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви*“, *ВПСТГУ I* 2 (64) (2016): 145; Раде Кисић, *Исто*, 202.
[1660] На основу чињенице да је текст владике Елпидофора објављен на званичном сајту Цариградске патријаршије професор Кисић износи мишљење да се овај текст може „условно посматрати као одговор Васељенске Патријаршије“ на руски документ (Раде Кисић, *Исто*). Са друге стране митрополит Иларион Алфејев, премда у својим радовима у којима анализира документ „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“ („Первенство во вселенской Церкви. Позиция Московского Патриархата“ *ЦиВ* 3 (68) (2014): 16-36; „Примат и соборность с православной точки зрения“, *Исто* 1 (70) (2015): 63-80), чини осврт на реакцију владике Елпидофора на наведени документ, он ипак каже да Цариград „није званично одреаговао“ на руски документ („Первенство во вселенской Церкви. Позиция Московского Патриархата“, 35).

из Равене“; 2) „доведе у питање примат Васељенске Патријаршије унутар православног света на један изузетно отворен и формалан начин (наиме, Синодском одлуком)“.

Руском документу цариградски јерарх првенствено замера на тенденцији „одвајања еклисиолошког од теолошког примата“, односно тенденцији „увођења разликовања између два облика примата: примата, на начин како се он примењује у животу Цркве (еклисиологија) и примата, на начин како се он разуме у теологији“. У наведеном контексту Елпидофор примећује да „намерно одвајање еклисиологије од теологије (или христологије) имало би штетне последице по обоје“, јер „ако је Црква уистину Тело Христово и откривење тројичног живота онда не можемо говорити о разликама и вештачким разликовањима и тиме разарати Тајну јединства Цркве, која једнако укључује и теолошке (у ужем смислу те речи) и христолошке формулације.“[1661] У смислу наведеног он подсећа на следеће речи митрополита Јована Зизјуласа: „Одвајање административних институција Цркве од догме није једноставно несрећно, оно је чак и опасно“.[1662]

Своју другу кључну замерку владика Елпидофор формулише као „одвајање различитих еклисиолошких нивоа“ у руском документу[1663], кроз које се, како наводи, открива „очигледно болно настојање да се у Синодској одлуци примат представи као нешто спољашње и тиме страно личности првога“, односно открива се тенденција да се „одређење извора примата“ дефинише тако да „први постаје **прималац** пре него извор свог **примата**“.[1664] Сматрајући да апсурдност овакве еклисиолошке концепције постаје очигледна уколико се иста пројектује на тријадологију, Елпидофор каже: „Црква је одувек и постојано схватала Личност Оца као првога у заједници Личности Свете Тројице („монархија Оца“). Ако бисмо следили логику текста руског Синода, морали бисмо тврдити да сам Бог Отац није лично безузрочни Узрок Божанства и Очинства („Ради тога преклањам кољена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа, Од кога сваки род на небесима и на земљи има своје име.“ Еф 3, 14–15), него постаје прималац свог сопственог „примата“. Одакле? Од других Личности Свете Тројице? Како бисмо ово могли претпоставити без порицања поретка богословља, као што пише Свети Григорије Богослов, или, што је чак и горе, без преокретања — можда бисмо требали рећи „бркања“ — односа Личности Свете Тројице? Да ли је могуће да Син или Свети Дух „претходе“ Оцу?“[1665]

Позивање на „светотајинску једнакост епископâ“ од стране Синода у Москви као на аргумент против прихватања идеје „васељенског јерарха“ Елпидофор оцењује као софизам. Следујући суштински аргументацији коју је својевремно заступао Шмеман[1666], иако се у своме тексту не позива на овог руског богослова, цариградски

[1661] Раде Кисић, *Исто*, 207.

[1662] *Исто*, 208.

[1663] Елпидофор у датом контексту каже: „Као што се тврди у Синодској одлуци („Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“ – прим. аут.), у овом случају нису међусобно различите само ове три форме примата него су различити чак и њихови извори: примат локалног епископа има свој извор у апостолском прејемству (2:1), примат првога у аутокефалној Цркви потиче од његовог избора од стране Сабора (2:2) а примат првога у Васељенској Цркви потиче од места које заузима у поретку диптиха (3:3). Сходно томе, као што закључује текст Московске Патријаршије, ова три нивоа и њима одговарајуће форме примата нису међусобно упоредиве како их на основу 34. апостолског канона посматра Равенски текст.“ (*Исто*). У погледу примедбе владике Елпидофора да се према руском документу првенство на васељенском нивоу заснива на диптиху, упутно је навести констатацију професора Кисића да се у поменутом документу „као извор првенства части (на васељенском нивоу) наводи „канонско предање Цркве, утврђено у свештеним диптисима“, односно „канонска правила на којима се заснивају свештени диптиси““, дакле, „не диптиси по себи“. (*Исто*, 204).

[1664] *Исто*, 208.

[1665] *Исто*, 209-210.

[1666] Александр Шмеман, „О *неопапизме*“, 348.

јерарх каже да су „сви епископи наравно једнаки, али они нису и не могу бити једнаки као епископи одређених градова“, те да у складу са канонима Цркве („3. канон Другог Васељенског Сабора, 28. канон Четвртог Васељенског Сабора и 36. канон Трулског Сабора“) „постоји и утврђен поредак епископа (односно, достојанство једне митрополије је различито од достојанства једне патријаршије; и опет, различито достојанство је приписано древним патријаршијама, као што је то потврђено Васељенским Саборима, а другачије модерним патријаршијама). Дакле, унутар једног таквог поретка незамисливо је да нема првога“.[1667] У смислу наведеног за Елпидофора је посебно проблематичан принцип „ubi russicus ibi ecclesia russicae, односно „где год се налази један Рус, тамо се такође протеже јурисдикција Руске Цркве“.

Епидофор истиче да је након великог раскола „председавајући јерарх православне Цркве, канонски посматрано, Архиепископ Константинопоља“, у којем, како наводи, „видимо јединствену заједничку пројаву сва три нивоа примата: локалног (као архиепископ Константинопоља – Новог Рима), регионалног (као Патријарх) и васељенског или свесветског (као Васељенски Патријарх)“.[1668] Овакав „тројаки примат“ према мишљењу Елпидофора „преводи се у посебне привилегије као што су право апелације и право давања или укидања аутокефалије (примери су Архиепископије-Патријаршије Охрид, Пећ, Трново), привилегија коју Васељенски Патријарх извршава чак и у случајевима неких модерних патријаршија, које још нису потврђене одлукама Васељенских сабора и међу којима је прва Москва“.[1669] Овде се, свакако, намеће питање да ли напомену Елпидофора да првојерарх Цариградске патријаршије има наведене „посебне привилегије“ треба схватити као својеврсну претњу „модерним патријаршијама“, на „првом месту“ Московској, у погледу могућег једностраног преиспитивања њиховог јурисдикционог статуса у будућности од стране Цариграда. Посебно је у датом смислу симптоматично да се међу поменутим Цркава „на првом месту“ наводи Москва. Намеће се, такође, питање да ли се под „модерном патријаршијом“ има у виду Грузијска Црква, која себе сматра ћерком Антиохијске патријаршије, као и да ли из угла цариградског јерарха у наведену категорију потпадају Српска и Бугарска Црква чији патријарашки статус је старији него ли што је то у случају Руске Цркве, али и због чега он у наведеном контексту на „првом месту“ не наводи Румунску Цркву као најмлађу међу патријаршијама.

У контексту ставова руског документа који настоји да оповргне, провокативно, колико и спорно, делује тврдња којом цариградски јерарх завршава свој рад посвећен овом документу, а која гласи: „Ако желимо да говоримо о извору примата, онда је извор таквог примата сама личност Архиепископа Константинопоља, који је као

[1667] Констатујући да у оваквој аргументацији владика Елпидофор прати Шмемана, отац Павле Јермилов примећује да наведена аргументација заправо потиче од римских папа Лава Великог, Геласија и њихових наследника, те износи мишљење да у датом контексту грчки богослови треба да се позову на поменуте папе како би „било јасно чијом традицијом се надахњују и на коју страну је усмерен њихов поглед“. Како би поткрепио овакву тврдњу Јермилов у преводу на руски језик доноси следеће речи папе Лава Великог: „Они (тј. свештеници – прим. Јермилова) мада и имају заједничко достојанство, немају, међутим, исти свеопшти ранг (cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis), пошто је и међу најблаженијим апостолима поред сличности части било некакве разлике власти (discretio potestatis), и мада је изабраност била једнака, само једном је било дано да се истиче међу осталима (ut caeteris praeemineret). Из овог примера поникло је, такође, и разликовање епископâ, и у циљу веће сврхе било је предвиђено да не присвајају сви себи све, него су у свакој провинцији били они који међу својом браћом имају (право на – прим. Јермилова) први суд. Такође је било предвиђено да они који се налазе у већим градовима узимају на себе већу бригу, а кроз њих се брига о васељенској Цркви сливала ка јединственом престолу Петра, и ништа се никада није супротстављало својој глави (Leo Magnus. Epistola 14.11, PL 54 676)“. Павел Ермилов, *Исто*, 156-157.

[1668] Раде Кисић, *Исто*, 210.

[1669] *Исто*, 211.

епископ један „међу једнакима“, али као Архиепископ Константинопоља и, сходно томе, као Васељенски Патријарх, он је први без једнаких (primus sine paribus)“. Оваква смела тврдња отвара низ питања, међу којима бисмо истакли следећа: Да ли је и у којој мери наведена тврдња противречна у односу на изјаву самог Елпидофора који је на претходним страницама истога рада казао да је заправо Света Тројица „истински извор свих примата“?[1670] Уколико је извор примата у свеправославним размерама „сама личност Архиепископа Константинопоља“ због чега је било потребно да овом јерарху буду од стране канонâ Васељенских Сабора (3. канон Другог Васељенског Сабора, 28. канон Четвртог Васељенског Сабора и 36. канон Трулског Сабора), а на основу конкретних историјских реалија тога времена (чињенице да је Цариград престони град Римског царства), додељено „првенство после Рима“? Уколико је „извор првенства“ иманентан „самој личности Архиепископа Константинопоља“ због чега се цариградски теолози, попут самог владике Елпидофора, позивају на поменуте каноне у циљу апологије првенства Цариградске патријаршије у Православној Цркви?

Оповргавање ставова владике Елпидофора, али и апологија званичног документа Руске Цркве о првенству биће предмет рада оца Павла Јермилова, наставника Богословског факултета Светотихоновског универзитета у Москви, који ће у поменутом раду индикативног наслова[1671], позивајући се на светоотачке наводе[1672], као и на каноне Цркве актуалне у полемици о првенству, у иронији констатовати да је Цариградски патријарх заправо „secundus sine paribus“. Занимљив је, притом, став оца Павла да, уколико се на дневном реду очекиваног Свеправославног Сабора буде нашло питање потврде аутокефалног статуса млађих аутокефалних Цркава, наведени Сабор би морао да се позабави и свеправославним преиспитивањем статуса цариградског патријарашког трона у православном свету.[1673] Посебно је занимљиво мишљење митрополита Илариона Алфејева, које је овај јерарх изнео на предавању, одржаном 20. маја 2014. у Московској духовној академији, када је рекао да ће став Руске Цркве на Свеправославном Сабору бити „у значајној мери мотивисан“ управо документом „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“.[1674] На Светом и великом Сабору Православне Цркве, одржаном на Криту 2016. године који, међутим, није стекао ауторитет Свеправославног Сабора Руска Црква није учествовала, а о разлозима њеног (мада не само њеног!) неучествовања на поменутом Сабору детаљније ћемо говорити у наставку.

1.5. Неучествовање Руске Цркве на Критском Сабору

С' обзиром на чињеницу да су током прве половине XX века покушаји како Цариградске тако и Московске патријаршије да сазову један Сабор свеправославног

[1670] *Исто*, 209.

[1671] У питању је већ навођени рад: „Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики *Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви*“.

[1672] На основу наводâ из делâ Светих отаца (конкретно, следећим редом наводи: Атанасија Великог, Амвросија Миланског, Симеона Новог Богослова, Василија Великог, Григорија Богослова) Јермилов инсистира на ставу да светоотачко богословље у Светој Тројици премда и познаје „узрочност“, ипак не познаје никакво „првенство“ Оца у односу на Сина и Духа Светога, које би подразумевало субординацију у Тројици. *Исто*, 147- 151.

[1673] У наведеном контексту Јермилов каже: „Било би веома занимљиво чути какви аргументи ће бити наведени у корист додељивања првог места управо патријарашкој катедри древног Константинопоља.“ *Исто*, 156.

[1674] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), *Исто*, 34.

карактера били безуспешни, помесне Православне Цркве су шездесетих година прошлога века одлучиле да припреми оваквог Сабора приступе колегијално у форми Свеправославних саветовања, која су са својим радом отпочела на Родосу. Занимљиво је да су се у Москви овога пута, као и у случају Саветовања из 1948. године сетили Сергија Троицког, те одлучили да ангажују овог професора. У својој аутобиографији Троицки је забележио да је у периоду од 28. септембра до 14. октобра 1961. године на позив архиепископа Никодима Ротова „а у вези са Родоском конференцијом био по црквеним питањима у Москви, Загорску и Лењинграду и радио у редакцији часописа *Журнал Московской Патријархии*“.[1675] На основу увида у документа[1676] у којима се обрађује проблематика међуправославних односа, а које је група руских богослова израдила уочи заседања Четврте свеправославне конференције одржане у Женеви 1968. године, није тешко увидети пресудан утицај ставова и аргументације Троицког на садржај поменутих докумената.

Сâм процес припреме Свеправославног Сабора поставио је Руску Цркву као и Цариград пред изазов изналажења компромисâ у ситуацијама када су представници помесних Православних Цркава током поменутог процеса требали да донесу општеобавезујуће одлуке. Тако су управо у Женеви 1968. године и представници Руске Цркве потписали документ према којем „Свети и Велики Сабор Источне Православне Цркве“, након завршетка неопходне припреме, „сазива Васељенски Патријарх, уз сагласност осталих Помесних Православних аутокефалних Цркава“.[1677] Не одобравајући овакву одлуку отац Павле Јермилов је оцењује као „изазов за читаву православну еклисиологију“,[1678] те у наведеном контексту наводи следеће речи оца Николаја Афанасјева: „Уколико би аутокефалне Цркве признале Константинопољском патријарху право сазива (Васељенског – прим. аут.) Сабора оне би му аутоматски признале примат у Православној Цркви“.[1679]

У годинама и деценијама које су следиле након Четврте свеправославне конференције сама идеја одржавања Сабора наћи ће се на мети критике истакнутих теолога. Тако је 1971. године отац Јустин Поповић своме надлежном архијерају, епископу шабачко-ваљевском Јовану, писао: „...познато је и на небу и на земљи, и Анђелима и људима, поготову православним хришћанима, да је у ово апокалиптичко доба, многим јерарсима помесних Православних Цркава тешко или немогуће, због слабости људских, православно и светоотачки исповедати православне догматске и канонске истине на том евентуалном Васељенском Сабору. Стога би најправославније било уопште не сазивати Васељенски Сабор, или бар не учествовати на њему.“[1680] Упозорење оца Јустина било је од стране Архијерејског Сабора Српске Цркве „изванредно примљено“ и „једногласно одобрено“.[1681] Са ставом оца Јустина да

[1675] Архив МДА, Фонд: *Троицкий Сергей Викторович*, Л. 23.
[1676] Владимир Сорокин, *Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)*, 117-198.
[1677] Г. Н. Скобей, „Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви,“ 88.
[1678] Павел Ермилов, „Дискуссии конца XIX – первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора,“ 328.
[1679] Протопресвитер Николай Афанасьев, „Церковь, председательствующая в Любви“, У *Протопресвитер Николай Афанасьев: Церковь Божия во Христе: Сборник статей*, сост. А. А. Платонов; сост., пер., ред. В. В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов (Москва: Издательство ПСТГУ, 2015), 554; Павел Ермилов, *Исто*.
[1680] Јустин (Поповић), „О сазиву Свеправославног сабора“, У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 181.
[1681] *Исто*.

православни свет није спреман за одржавање једног Сабора свеправославног карактера сложиће се и поједини истакнути грчки[1682] и руски[1683] теолози.

Одржавање Прве предсаборске Свеправославне конференције у Женеви крајем 1976. године навешће оца Јустина да поново реагује. Овога пута он је констатовао да се својим ангажманом на поменутој Конференцији „ни Цариградска ни Московска „црквена делегација" битно не разликују у проблематици и темама које представљају као предмет будућег Сабора", те да ове две делегације имају „исте теме, скоро исти језик, исти менталитет, сличне амбиције".[1684] Јустин примећује да је јерархија Цариградске патријаршије „скоро на свима свеправославним скуповима, састављена углавном од титуларних митрополита и епископа, дакле: од пастирâ без паства и конкретне пастирске одговорности пред Богом и својом живом паством..." У контексту, пак, Руске Цркве каже: „С' друге стране, садашње делегације Московске Патријаршије да ли заиста представљају свету и мученичку велику Руску Цркву и њене, само Богу познате милионе Мученика и Исповедника? Према ономе што те „делегације" изјављују и заступају кад год изађу из Совјетског Савеза пред свет, оне нису носиоци и изражаваоци истинског духа и става Руске Православне Цркве и њене верне православне паства, јер најчешће те „делегације" претпостављају ћесарево Божјем..."[1685]

За Јустина су посебно проблематичне „неопапистичке амбиције Цариградске Патријаршије", за коју сматра да путем једног „Васељенског Сабора" заправо жели да се „дефинитивно наметне Православним Аутокефалним Црквама и уопште православном свету и читавој Православној Дијаспори".[1686] Изражавајући своје дубоко клањање историјским заслугама Цариграда и његовом страдању, он, у актуалном понашању цариградских представника препознаје „исти онај нездрави немир и болесно духовно настројење које је Цркву у 15. веку довело до Флорентијског издајства".[1687] Наглашавајући да „судбина Цркве више није и не може бити у рукама византијског цара и патријарха, или било ког моћника овога света, чак ни у рукама „Пентархије" или уско схваћених „Аутокефалија", Јустин додаје следеће: „Црква се разрасла силом Божјом у низ Помесних Цркава Божјих са милионском паством, од којих су многе у наше дане и крвљу запечатиле своје апостолско прејемство и своју верност Јагњету. На хоризонту се већ појавило и рађање нових живих *Помесних Цркава*, као на пример: Јапанске, Афричке (!), Америчанске, које никаква „суперцрква" папског типа не може лишити *слободе* у Господу /ср. 8. Канон Св. Трећег Васељенског Сабора/, јер би то био атак на саму суштину Цркве. Без свих њих је незамисливо решавање било ког озбиљног и од васељенског значаја црквеног проблема, а поготову питања која се тичу њих самих, тј. питања Дијаспоре. Вековна борба Православља против римског апсолутизма, била је борба за ту и такву *слободу* Помесне Цркве као католичанске-

[1682] Панајот Нелас, „Свети и Велики сабор Православне Цркве", *Теолошки погледи* 1 (1973): 12.
[1683] Иоанн Мейендорф, „На путях к вселенскому собору", 139.
[1684] Јустин (Поповић), „О првој Предсаборској конференцији у Шамбезију", У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 186-187.
[1685] *Исто*, 187.
[1686] *Исто*, 188.
[1687] У наведеном контексту Јустин каже: "Само што је данас још опасније: онда је Цариград био живи организам са милионима верника, који је брзо пребродио спољa наметнуту кризу и искушење да се жртвује вера и Царство Божје за земаљско царство. Данас, међутим, она (Цариградска патријаршија – прим. аут.) има митрополите без народа, епископе који немају кога да *надгледају* – тј. епископију, и који као такви, хтели би још да држе у својим рукама судбину целе Цркве! Но данас до Флорентије било какве врсте не може и не сме доћи". *Исто*, 189.

саборне, посвеместне, посвудне, васељенске. Зар данас да кренемо путем палог Рима, или неког „другог“ или „трећег“ њему сличног“.[1688]

Резерву према Свеправославном Сабору, али и страх од опасности уније коју наводно Константинопољ припрема да са Римом склопи на истом, изражаваће повремено, макар и у строго поверљивим документима, и богослови Московске патријаршије. Тако је у писму које је 1. септембра 1972. године упутио на име митрополита Јувеналија, председника Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије, протојерej Виталије Боровој, писао следеће: „Добио сам информације да је једно висококомпетентно лице из Рима током конфиденцијалног разговора са личним пријатељем рекло да према подацима Рима потпуно општење са Православљем ће преко Константинопоља бити достигнуто током наредних десет година“.[1689] Неколико месеци уочи одржавања Прве предсаборске Свеправославне конференције у Женеви Боровој је предлагао да „са Константинопољем (и читавим гркофоним блоком)“ треба „још пре него што буде одређен датум Сабора постићи јасан и недвосмислен споразум фиксиран на папиру (макар и конфиденцијално)“, како се Сабор не би претворио у „арену срамне и саблажњавајуће јавне расправе“.[1690] Очекивани „споразум“ је из угла оца Виталија подразумевао „недвосмислену“ спремност Грка̂ да прихвате читав низ услова[1691] које би пред њих поставила Москва. Притом, он је и овога пута указивао на опасност уније.[1692]

Од размишљања оца Виталија свакако су у контексту припреме Свеправославног Сабора значајнија она која је у своме реферату, такође митрополиту Јувеналију, поводом посете руске делегације на челу са патријархом Пименом Фанару у октобру 1977. године, изнео епископ виборгски Кирило, будући руски патријарх. Текст датог реферата доступан је[1693] у Државном архиву Руске Федерације и, колико нам је познато, још увек није нигде био објављиван, нити коришћен у сврхе научног истраживања, премда ставови изнети у истоме[1694] постају посебно актуални у контексту чињенице да Руска Црква, на челу управо са аутором овог реферата, није узела учешће на Сабору одржаном на Криту 2016. године.

На почетку свога реферата епископ Кирило констатује „све интензивнију активност Константинопоља у вези сазива Свеправославног Сабора“ коју објашњава намером Цариградске патријаршије да путем поменутог Сабора „себи у свеправославним размерама обезбеди оне привилегије и ону источнопапистичку власт над Православним Црквама, које је Константинопољ у складу са својим црквенополитичким интересима почео да практикује почевши од двадесетих година

[1688] *Исто*, 190.
[1689] ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 8, Д. 37, Л. 87.

[1690] *Исто*, Л. 158.
[1691] Боровој је предлагао да грчке Цркве на челу са Цариградом треба да испуне следеће услове: признање аутокефалног статуса Америчкој, Чехословачкој и Пољској Цркви; признање аутономног статуса Јапанској Цркви; одрицање од јурисдикције над балтичким земљама; признање свакој аутокефалној Цркви права да сама додељује аутокефални или аутономни статус својим деловима како на простору своје историјске мисије тако и у дијаспори; признање права православнима у Западној Европи да створе аутокефалну Цркву на овом простору; признање права православнима у Америци да се „уједине у једну Аутокефалну Цркву у Америци“; одрицање од „фанариотског тумачења 28. правила Халкидонског Сабора“. Боровој је такође напоменуо да Руси убудуће не смеју допустити, као што су раније допуштали, „да све руководеће положаје у комисијама заузимају Грци или гркофони учесници“. *Исто*, Л. 158-159.
[1692] *Исто*, Л. 159-160.
[1693] *Исто*, Л. 163-171.
[1694] Реферат је потписан 25. октобра 1977. године.

текућег (XX – прим. аут.) столећа“.[1695] У наведеном смислу владика Кирило констатује да је Москва својим „чврстим и принципијелним ставом“ који је заузела у Шамбезију на Првој предсаборској Свеправославној конференцији не само „спречила „блицприпрему“ будућег Сабора“, него је и „црквеној власти у Истамбулу постало јасно да не може бити озбиљног разговора о свеправославном јединству и успешној припреми Сабора без регулисања билатералних односа између Константинопоља и Москве“.[1696]

Напомињући да је циљ посете руске делегације Фанару заправо било постизање узајамне сагласности Москве и Фанара око начина припреме и реализације предстојећег Сабора аутор реферата износи веома важну личну импресију: „Није сувишно рећи да **линија Константинопоља** усмерена ка спречавању билатералног регулисања **има одређен политички циљ, и то: изолацију Москве на будућим Предсаборским Саветовањима, а можда и на самом Сабору** (подвлачење наше – прим. аут.), пошто ћемо се ми, немајући аритметичку већину, у условима Свеправославне расправе наших несугласица са Константинопољем, природно наћи у мањини, а наш став ће од стране нама непријатељских политичких кругова бити злонамерно тумачен тако као да ми имамо за циљ подривање православног јединства“.[1697]

Указујући на непријатности које је патријарх Пимен у Фанару доживео док је износио своје ставове[1698], владика Кирило констатује да је московска делегација приликом преговора са Цариградом ипак успела да постигне свој циљ.[1699] Реферат, међутим, завршава следећим речима: „Јасно је да смо на путу борбе са папистичким тенденцијама у политици Константинопоља учинили само први корак. Ипак, целокупан значај овог корака може у великој мери бити оцењен ако се узме у обзир чињеница да се он појављује као резултат победе у напорима које током протеклих 17 година чини Московска Патријаршија на пољу успостављања канонски исправних и практично неопходних равноправних односа са Константинопољем“.

Када је, након више од пола века трајања процеса припреме[1700] Свеправославног Сабора, унутар којег (процеса) су трвења на релацији Цариград – Москва оптерећивала

[1695] *Исто*, Л. 163.
[1696] *Исто*, Л. 164.
[1697] *Исто*, Л. 166.
[1698] У наведеном контексту Кирило, између осталог наводи следеће: „Митрополит Мелитон, главна опруга константинопољске политике, оштро је прекинуо читање патријарховог говора, изневши примедбе чији циљ се сводио на недопуштање реализације конкретних прдлога, које је садржао говор патријарха Пимена. Тешко је описати карактер дискусије која је затим настала, ако се она уопште може назвати дискусијом. Митрополит Мелитон, у себи својственом грубом маниру, није никоме давао могућност да говори, и, немајући озбиљне аргументе, покушавао је да читав разговор потопи у безначајне, али веома дуге и заморне говоранције у византијском духу...“ (*Исто*, Л. 167-168). Занимљиво је да у заједничком саопштењу („Визит Патриарха Московского Патриарху Константинопольскому“, *ЖМП* 1 (1978): 11-12.) које су поводом посете московске делегације Фанару цариградски патријарх Димитрије и московски Пимен потписали 19. октобра 1977. године, није било помена о било каквим несугласицама које су између двеју страна настале у контексту међуправославних односа.
[1699] ГАРФ, *Исто*, Л. 170.
[1700] Власије Фидас, „Канонско право: богословска перспектива“, 176-185; Г. Н. Скобей, *Исто*, 73-199; Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), „Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви“, *ЦиВ* 1 (58) (2011): 20-52; Радомир В. Поповић, „Будући Свети и велики сабор православне Цркве“, У Радомир В. Поповић, *Свето Предање у историји: Зборник радова из историје Цркве*, (Београд: Православни богословски факултет, Универзитет, Институт за теолошка истраживања, 2015), 272-287; Андрей Гусев, „История подготовки Всеправославного собора“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежем*, 1 (34) (2016): 127-164.

међуправославне односе у целини[1701], у Фанару у периоду од 6. до 9. марта 2014. године био одржан Синаксис предстојатељâ помесних Православних Цркава, на поменутом сабрању је напокон постигнут договор да „уколико не искрсне ништа неочекивано“ Свети и Велики Сабор буде сазван у Цариграду 2016. године.[1702] У раду Синаксиса нису узели учешћа архиепископ Православне Цркве чешких земаља и Словачке Растислав, којем је цариградски патријарх Вартоломеј у датом тренутку оспоравао канонски легитимитет избора[1703], док је антиохијски патријарх био представљен преко двојице својих митрополита.[1704]

Значајно је нагласити да је приликом наведеног сусрета са својом сабраћом патријарх Вартоломеј истакао да је „православној еклисиологији страно господарење било које помесне Цркве или њеног предстојатеља на нивоу целога света“, те да су сви позвани на „одговорност за јединство најсветије Цркве“.[1705] Патријарх Кирило је овом приликом, инсистирао на томе да се на Свеправославном Сабору „све одлуке имају доносити једногласно“.[1706] Принцип консензуса у погледу доношења одлука су, такође, отворено подржали и представници Грузијске, Румунске, Бугарске и Пољске Цркве[1707], док је патријарх Вартоломеј, у складу са својим ранијим изјавама[1708] заступао гледиште да саборске одлуке треба да буду доношене већином гласова.[1709] Патријарх Кирило је, такође, инсистирао на ставу да председништво Сабора треба да чине сви предстојатељи помесних Православних Цркава, „независно од њихове бројности и старине“, јер ће „на овакав начин бити демонстрирана наша (православна – прим. аут.) еклисиологија у складу са којом свака помесна Црква, која се налази у општењу са осталим Црквама има једнака права са њима“.[1710] Руског патријарха је, притом, посебно забрињавала чињеница што у Цариграду нису присутни сви православни првојерарси.

Одлука која је у погледу принципâ рада Свеправославног Сабора донета у Фанару у марту 2014. године умногоме је изгледала као последица својеврсног компромиса[1711] између Цариграда и Москве. Наиме поред напомене да ће се одлуке на Сабору и припремним етапама истога доносити „на основу консензуса“, наглашено је да ће Сабор сазвати патријарх Вартоломеј који ће њиме председавати док ће „десно и лево од њега (цариградског патријарха – прим. аут.) седети његова сабраћа – Предстојатељи осталих аутокефалних Цркава“.[1712] Коментаришући део одлуке који се тицао начина председавања Сабором митрополит Иларион Алфејев је, у складу са тенденцијама званичне еклисиологије Руске Цркве, рекао: „На овај начин у протоколу

[1701] Отац Гајо Гајић констатује да је током наведеног процеса Цариград континуирано водио „политику свршеног чина“, док „ни Руска Црква често није била кооперативна“, и била је „спремна због неке врсте црквено-политичких нагодби да плати цену на црквеном и богословском плану“. Протојерej мр Гајић Гајо, *Исто*, 173.

[1702] „Послание Предстоятелей Православных Церквей“, *ЖМП* 4 (2014): 29.

[1703] Детаљније о овој кризи у односима Цариграда и Православне Цркве чешких земаља и Словачке видети: В. В. Симонов, *Исто*, 361-366.

[1704] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), „Комментарий к публикации послания Предстоятелей Поместных Православных Церквей“, *ЖМП* 4 (2014): 30.

[1705] „Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла“, *ЖМП* 4 (2014): 22.

[1706] *Исто*.

[1707] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), *Исто*, 31.

[1708] Патриарх Варфоломей I, „Мы хотим открытости“, *ЦиВ* 3 (6) (1998): 76.

[1709] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), *Исто*.

[1710] „Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла“, 24.

[1711] Симонов примећује да је у контексту напете ситуације у Украјини патријарх Кирило био принуђен на „далеко већу попустљивост“ неголи што је то био случај раније. В. В. Симонов, *Исто*, 75.

[1712] „Послание Предстоятелей Православных Церквей“, 29.

Сабора биће одражено православно учење у складу са којим на челу помесних Православних Цркава се налазе Предстојатељи једнаки по достојанству."[1713]

Посебно је значајно да су, будући окупљени у Цариграду, предстојатељи помесних Православних Цркава изразили своју подршку хришћанима Блиског Истока, Африке и ратом захваћене Сирије, док су у контексту стања у Украјини казали следеће: „Ми се топло молимо за мирне преговоре и молитвено помирење кризе која у Украјини и даље траје. Осуђујемо претње насилног отимања светих манастира и храмова и молимо се за повратак у Крило Свете Цркве наше браће која се налазе ван црквеног општења."[1714]

Као „завршна етапа припреме Свеправославног Сабора" у Шамбезију је од 21. до 28. јануара 2016. године био одржан Синаксис на којем је узела учешћа већина предстојатеља помесних Православних Цркава. Антиохијску, Пољску и Јеладску Цркву, пак, нису представљали њихови предстојатељи него званичне делегације.[1715] На овом Синаксису био је коначно усвојен „Правилник организације и рада Светог и Великог Сабора Православне Цркве"[1716], а као место одржавања истога је, услед комликоване ситуације на међународном плану, било одређено острво Крит. Као време одржавања Сабора били су одређени дани Педесетнице.

Патријарх Кирило је током овог сабрања у Шамбезију изразио своју радост поводом чињенице да у раду истога учествује предстојатељ Православне Цркве чешких земаља и Словачке, који је као такав у међувремену признат од стране свих Цркава. Са друге стране руски патријарх је изразио жаљење поводом прекида евхаристијског општења између Антиохијске и Јерусалимске патријаршије[1717], изазваног сукобом ових двеју древних патријаршија око јурисдикције над Катаром.[1718] Предстојатеља Руске Цркве је, међутим, посебно бринуло питање Украјине. У датом контексту он је у своме обраћању, између осталог, рекао: „Озбиљан изазов који баца сенку на православно јединство јесте подршка украјинског раскола од стране јерараха украјинске дијаспоре из САД-а и Канаде, који се налазе под јурисдикцијом Најсветије Константинопољске Цркве, и то у време док расколници у Украјини цинично игноришу законодавство и газе морал, насилно одузимају храмове, туку наше вернике и преко украјинских средстава јавног информисања воде помахниталу кампању против канонске Цркве."[1719] У смислу наведеног нагласио је важност подршке коју су канонској Цркви у Украјини пружиле Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, Српска, Бугарска и Пољска Црква.[1720]

Патријарх Кирило је истакао да је посебно важно да се на дневном реду предстојећег Сабора нађе тема аутокефалије, на којој су поред Руске, инсистирале, такође, и Српска, Бугарска и Грузијска Црква.[1721] Превагу је, међутим, однео став да ова тема, као и питања календара и диптиха, буде искључена са дневног реда очекиваног Сабора. Пред крај свога боравка у Шамбезију руски патријарх је,

---

[1713] Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), *Исто*.
[1714] „Послание Предстоятелей Православных Церквей", 28.
[1715] В. В. Симонов, *Исто*, 77.
[1716] „Правилник организације и рада Светог и Великог Сабора Православне Цркве", У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 85-90.
[1717] Патриарх московский и всея Руси Кирилл, „Слово на Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей", *ЦиВ* 1 (74) (2016): 6.
[1718] В. В. Симонов, *Исто*, 241.
[1719] Патриарх московский и всея Руси Кирилл, *Исто*, 7.
[1720] Патријарх Кирило се посебно осврнуо на умесност начина на који је украјинске расколнике окарактерисао српски патријарх Иринеј. *Исто*, 8-9.
[1721] *Исто*, 10.

одговарајући на питања новинара, истакао да су учесници Синаксиса „једногласно подржали став Московске Патријаршије у погледу ситуације у Украјини“, додајући у том смислу следеће: „На Сабору се неће разматрати украјинска тема, неће се расправљати о могућности давања аутокефалије или легализације (украјинског – прим. аут.) раскола и ово је лично потврдио патријарх Вартоломеј. Он је директно рекао да ни током ни после Сабора неће бити предузете никакве мере како би био легализован раскол, или како би било коме била једнострано додељена аутокефалија“.[1722]

Реферишући архијерејском сабору Руске Цркве о начину и резултатима учешћа руске делегације на Сабрању у Шамбезију патријарх Кирило је, између осталог, рекао да је управо обећање патријарха Вартоломеја да „ни током ни након Свеправославног Сабора“ неће ни на који начин интервенисати у Украјини навело руску делегацију да се сложи са предлогом да се тема аутокефалије не нађе на дневном реду овог Сабора.[1723] У наведеном смислу руски патријарх је додао: „Сматрам веома важним лично учешће Митрополита кијевског и све Украјине Онуфрија у саставу јединствене делегације Руске Цркве у сабрању Предстојатеља (у Шамбезију – прим. аут.)... Многи предстојатељи су већ раније давали своју подршку Украјинској Православној Цркви и њеном миротворном деловању у условима грађанских сукоба. Сада је, пак, у име свих Предстојатеља Свјатјејши Патријарх Вартоломеј изјавио: „Ми сви признајемо Митрополита Онуфрија као јединог канонског поглавара Православља у Украјини“.[1724] Патријарх Кирило је, такође, истакао да је у Шамбезију била прихваћена „огромна већина предлога Руске Цркве“.[1725]

Архијерејски Сабор Руске Цркве је својом одлуком[1726] „одобрио“ став који је патријарх Кирило затупао у Шамбезију (тачка 1). Сабор је „са задовољством истакао да су у пројекте докумената Свеправославног Сабора унете неопходне измене и допуне у складу са предлозима Руске Православне Цркве и осталих помесних Православних Цркава (тачка 2)“, и „посведочио да у свом садашњем облику пројекти докумената Светог и Великог Сабора не нарушавају чистоту православне вере и не одступају од канонског предања Цркве (тачка 3)“. Оци Сабора су посебно „изразили уверење да је неопходан услов одржавања Свеправославног Сабора слободно учешће у њему делегација свих општепризнатих Аутокефалних Православних Цркава“ услед чега, пре одржања истога, „посебну важност задобија решење проблема који је поникао у узајамним односима Антиохијске и Јерусалимске Патријаршије (тачка 6)“. Овај последњи захтев Сабора Руске Цркве постаје посебно занимљив у контексту примедбе да је „сâм Руски Патријарх у више наврата, као и пред почетак Сабрања (Синаксис) првостојатеља (у Шамбезију – прим. аут.), говорио да уколико нека од аутокефалних Цркава не дође на Сабор, да он, ипак, треба да се одржи, премда, додао је, треба да учинимо све што је у нашој моћи да убедимо и доведемо оне који се двоуме“.[1727]

Након што су, свака из својих разлога, од учешћа на Светом и Великом Сабору одустале[1728] Антиохијска, Бугарска и Грузијска Црква, при чему се могао стећи утисак

[1722] Патриарх московский и всея Руси Кирилл, „От Собора я ожидаю еще большей консолидации православного мира“, *ЖМП* 3 (2016): 61.
[1723] „Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла“, *Исто*, 24.
[1724] *Исто*, 24-25.
[1725] *Исто*, 25.
[1726] „Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви“, *Исто*, 37-39.
[1727] Б. Лубардић, et al., „Одговорност Цркве у тумачењу и примању учења Сабора на Криту“, У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 406.
[1728] Антиохијска Црква није потписала „Правилник организације и рада Светог и Великог Сабора Православне Цркве“, а као разлог одбијања да узме учешће на Светом и Великом Сабору навела је

да озбиљна двоумљења у погледу одласка на Крит постоје и међу јерархијом Српске Цркве[1729], Руска Црква је, и поред свога прокламованог успеха постигнутог у Шамбезију, позивајући се на немогућност остваривања свеправославног консензуса у новонасталој ситуацији, и сама одлучила да не учествује на Критском Сабору[1730], непосредно уочи почетка истога. Стиче се утисак да су у погледу Цркава које нису узеле учешћа на Сабору на Криту највеће интересовање како у црквеним тако и у световним круговима изазвали мотиви управо Руске Цркве, чије неучешће је послужило као повод за најразличитије, често дијаметрално супротне интерпретације.

У погледу начина на који се одвијао рад Критског Сабора (17-26. јун 2016. године) као и одлука које су на истом донете озбиљне примедбе имали су и неки његови истакнути учесници[1731]. На своме, пак, заседању од 13. јула 2016. године Синод Руске Цркве у погледу наведеног Сабора одлучио је да исти „призна као важан догађај у историји саборног процеса у Православној Цркви, који (процес – прим. аут.) је отпочет Првим свеправославним саветовањем на острву Родосу 1961. године“.[1732] Међутим, услед чињенице да на овом Сабору није учествовао низ аутокефалних Цркава одлучено је да се дати Сабор „не може сагледавати као Свеправославни, нити документи донети на њему као они који изражавају општеправославни консензус“.[1733] Синод је својој Библијско-богословској комисији, притом, поверио „публикацију и проучавање“ ових документа.

На свечаности уприличеној поводом његовог седамдесетог рођендана патријарх Кирило је 21. новембра 2016. године по питању Критског Сабора изјавио да он сматра „да су по савести поступили и они који су отпутовали на Сабор и они који су се уздржали од учешћа у њему“, као и да је приликом потписивања доумената на Криту „сваки архијерej поступио по савести“, јер је „неко потписао, а неко није“.[1734] Патријарх Кирило је овом приликом посебно изразио захвалност патријарху Вартоломеју „због његове бриге за јединство васцелог Православља“.[1735]

чињеницу да нису превазиђене јурисдикционе несугласице између ње и Јерусалима. Грузијска и Бугарска Црква су унапред недвосмислено изразиле своју резервисаност у погледу појединих докумената који су требали да буду усвојени на Сабору. Детаљније: В. В. Симонов, *Исто*, 78-79.

[1729] „*Комисија Светог Архијерејског Сабора СПЦ* за упознавање Српске Православне Цркве са питањем Светог и Великог Сабора Православне Цркве, Извештај Светом Архијерејском Сабору СПЦ“, У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 245-251; „*Свети Архијерејски Синод СПЦ*, Писмо свим Предстојатељима Православних Цркава и њиховим Свештеним Синодима о новонасталим црквено-политичким приликама пред Свети и Велики Сабор“ У *Исто*, 256-257.

[1730] Овакву одлуку Руски Синод је донео 13. јуна 2016. године, дакле свега четири дана уочи почетка Критског Сабора („О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви“, *ЖМП* 7 (2016): 8-11) Две недеље раније у руским богословским круговима могле су се чути озбиљне примедбе на рачун документа „Правилник организације и рада Светог и Великог Сабора Православне Цркве. Видети: П. В. Кузенков, „Размышления о регламенте «Святого и Великого Собора», намеченного на Пятидесятницу сего года“, У *Первенство Константинополя: факты против мифов* (Москва: Издательский дом «Познание», 2022), 66-76.

[1731] Епископ Атанасије (Јевтић), „О Светом и Великом Сабору на Криту о Педесетници 2016. г“, У *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 286-290.

[1732] „Определения Священного Синода“, *ЖМП* 8 (2016): 7.

[1733] *Исто*.

[1734] Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. „Слово на торжественном акте в Храме Христа Спасителя“, *ЦиВ* 4 (77) (2016): 22.

[1735] *Исто*, 26.

На дневном реду Архијерејског Сабора Руске Цркве, одржаног у периоду од 29. новембра до 2. децембра 2017. године, нашла се, такође, и тема Критског Сабора. Овом приликом, а на основу представке Библијско-богословске комисије којој је био поверен задатак анализе докумената усвојених на Криту, констатована је нејасна формулација неких докумената: „Ово се посебно тиче документа „Однос Православне Цркве са осталим хришћанским светом“[1736], који није био потписан од стране две трећине чланова делегације Српске Православне Цркве, као и од стране појединих архипастира из низа других Помесних Цркава које су узеле учешћа у раду Сабора на Криту, што сведочи о знатним неслагањима у погледу документа чак и међу учесницима Критског Сабора“.[1737] Констатујући изразито критички однос према Критском Сабору од стране не само Антиохијске, Бугарске и Грузијске Цркве, него и од стране јерараха других Цркава и светогорских манастира руски архијереји су изразили уверење „да је очување и јачање јединства Свете Православне Цркве, независно од односа према Сабору одржаном на Криту, заједнички задатак свих Помесних аутокефалних Цркава, како оних које су учествовале у раду Сабора на Криту, тако и оних које су се уздржале од учешћа у њему“, због чега „посебну важност добија јачање међуправославне сарадње“.[1738]

Чињеница да се архијерејски Сабор Руске Цркве одржан крајем 2017. године поклопио са стогодишњицом обнове патријаршије у Русији послужила је патријарху Кирилу као повод да на овај Сабор позове не само председника[1739] Руске Федерације, него и предстојатеље помесних Православних Цркава, од којих се већина одазвала[1740]. Позив православним првојерарсима да допутују у Москву из угла Фанара, а у контексту историје око Крита, несумњиво је могао да изгледа крајње симптоматично и провокативно, ма колико званичан повод позива био безазлен. Сâм патријарх Вартоломеј се није одазвао на овај позив, док се патријарх Кирило у своме обраћању делегацијама помесних Цркава захвалио како присутнима, тако и онима који „из објективних разлога нису могли да допутују у Москву“[1741]. Разлози одсуства патријарха Кирила на Криту[1742], као и патријарха Вартоломеја у Москви, у пракси ће се, међутим, показати као највећи изазов не само по „међуправославну сарадњу“, чији значај је Руски Сабор истакао у горенаведеној одлуци, него и по само јединство православног света, што се убрзо показало на примеру Украјине.

[1736] „Однос Православне Цркве са осталим хришћанским светом“, У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 185-195.

[1737] „Постановления Освященного Архиерейского Собора“, *ЖМП* 1 (2018): 66.

[1738] *Исто*.

[1739] „Обращение Президента России В. В. Путина“, *ЖМП* 1 (2018) 56-59.

[1740] На свечаности уприличеној поводом стогодишњице обнове патријаршије у Русији присуствовали су предстојатељи: Александријске, Антиохијске, Јерусалимске, Српске, Румунске, Кипарске, Пољске, Албанске, Православне Цркве чешких земаља и Словачке, као и Америчке Православне Цркве чији аутокефални статус није признат на свеправославном нивоу. Бугарска и Грузијска Црква су у Москву, такође, послале своје представнике. „Изволися Святому Духу и нам“, *Исто*, 22.

[1741] *Исто*, 23.

[1742] Митрополит Калист Вер је констатовао да је међу Црквама које су одсуствовале са Критског Сабора „најзначајнија од свих Руска Црква“. „Reflections on the Holy and Great Council 2016: An interview with Metropolitan Kallistos Ware“, У *Synodality: a forgotten and misapprehended vision: reflections on the Holy and Great Council 2016*, edited by Maxim Vasiljević and Andrej Jevtić (Sebastian Press, 2017), 125.

1.6. Украјинска криза

Еклисиолошки значај „Окружне посланице Светог и Великог сабора“[1743] одржаног на Криту блаженопочивши митрополит црногорско-приморски Амфилохије видео је у „свеправославној потврди 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, задобивших у своје време самосталност томосом мајке Цркве Константинопољске. Од сада па убудуће надлежност над њима има само Свеправославни сабор а никако мајка Црква“.[1744] Констатујући да се на Криту, „нажалост“, на дневном реду није нашла „припремљена тема о аутокефалији“, и то „одлуком Цариградске Цркве“, митрополит Амфилохије је овакву одлуку Цариграда објаснио жељом истога „да настави досадашњу праксу давања аутокефалије и издавања Томоса о аутокефалији са стране Првопрестолне Цркве“[1745] Чињеница да је патријарх Вартоломеј свега две и по године након Крита заиста једнострано доделио томос о аутокефалности „расколничким групацијама у Украјини – тзв. „Кијевском патријархату“ под Филаретом Денисенко и тзв. „Аутокефалној Цркви“ под митрополитом Макаријем“,[1746] показала је да је објашњење митрополита Амфилохија у погледу мотивâ Цариграда да се тема аутокефалије не нађе на дневном реду Критског Сабора било умесно. Украјинско црквено питање је, међутим, и пре Критског Сабора, независно од неучешћа Руске Цркве на истом[1747], било, нажалост, својеврсна јабука раздора између Цариграда и Москве.

Већ смо напомињали да се и у руској *Православној енциклопедији* може прочитати да се Цариградска патријаршија тек под притиском који је на њу извршила Порта помирила са преласком Кијевске митрополије, дотада потчињене Цариграду, под јурисдикционо окриље Москве. Шкаровски примећује да је у XX веку Цариградска патријаршија, заправо, почела да се уплиће у интерна питања Руске Цркве тако што је током 1919-1920. године водила преговоре о стварању аутокефалне Украјинске Цркве[1748], током кратког периода постојања Украјинске Народне Републике, настале у вихору ратних сукоба изазваних октобарским превратом. У ово време на челу Цариградске патријаршије налазио се мјестобљуститељ патријарашког трона, митрополит Доротеј, који је изнео мишљење да захтев за аутокефалношћу Цркве на просторима Украјине „није лишен историјског и канонског основа“, али је у погледу

[1743] „Окружна посланица Светог и Великог Сабора Православне Цркве“, У *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Београд; Цетиње: Светигора, 2017), 51-81.

[1744] Митрополит црногорско-приморски Амфилохије, „Предговор“, У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, 14.

[1745] *Исто*.

[1746] Kallistos Ware, Metropolitan of Dioklia, „Synodality and Primacy in the Orthodox Church“, *International Journal of Orthodox Theology* 1 (10) (2019): 36.

[1747] Утисак је, међутим, да клирик Цариградске патријаршије митрополит Калист Вер, уз ограђивање да „нема никаве инсајдерске информације“, не искључује могућност да је уплитање патријарха Вартоломеја у црквену ситуацију у Украјини била својеврсна реакција Фанара на недолазак Руске Цркве на Крит. Митрополит Каллист (Уэр): „Церковь всегда должна сохранять свою внутренюю свободу“ Приступљено 27 фебруара 2019. http://www.patriarchia.ru/db/text/5322847.html

[1748] М. В. Шкаровский, *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века*, 26.

реализације овог захтева поставио три услова, и то: 1) „независност земље“; 2) „обраћање украјинске власти и украјинске цркве по овом питању оној цркви којој је она раније припадала“; 3) „присуство Васељенског Патријарха, које је неопходно да би одлука која треба да буде донесена имала легитиман карактер“.[1749] Међу наведенима, посебно је занимљив други услов, јер је нејасно да ли се под „црквом којој је раније припадала украјинска црква“ има у виду Цариградска или Руска Црква. Дакле други услов је према нашем мишљењу формулисан двосмислено. Већ неколико година касније у томосу који је Фанар доделио Пољској Цркви проглашавајући аутокефалност исте говорило се да присаједињење Кијевске митрополије „светој Московској Цркви уопште није извршено по прописаним канонским одредбама“.[1750]

Када је, пак, у условима распада Совјетског Савеза, у Украјини отпочео процес обнове старих, али и ницања нових расколничких структура, цариградски патријарх Димитрије је руском патријарху Алексију II 10. јануара 1991. године упутио писмо, у којем је, у контексту дешавања у Украјини, писао следеће: „Васељенска патријаршија признаје само једну канонску Православну Цркву у установљеним пределима Ваше Најсветије Цркве на Синодалан начин 1593. године, односно (признаје – прим. аут.) Најсветију Руску Цркву, коју све Помесне канонске Свете Божје Цркве признају, поштују и у свештеним диптисима помињу“.[1751] Већ наредне године Димитријев наследник на патријарашком трону патријарх Вартоломеј је поводом свргнућа кијевског митрополита Филарета од стране Москве због расколничке делатности истога, у своме одговору патријарху Алексију II писао да у случају Филарета „признаје искључиву надлежност Најсветије Руске Цркве“.[1752] Међутим, 11. марта 1995. године патријарх Вартоломеј је „примио у црквено општење групу расколника која се назива Украјинском аутокефалном православном црквом у САД и дијаспори“, што је наишло на оштро негодовање Москве.[1753] У годинама које су уследиле питање Украјине је непрестано оптерећивало[1754] односе Цариградске и Московске патријаршије, јер је сваки контакт Фанара са украјинским расколницима из угла Москве деловао као сигнал да патријарх Вартоломеј намерава да украјинско питање реши мимо јединe канонске црквене структуре у Украјини, односно мимо Украјинске Православне Цркве, која се, имајући широку аутономију, налази под окриљем Москве.

Нове компликације у политичком животу Украјине, које су настале након смене председника Виктора Јануковича у фебруару 2014. године и дезинтеграције државе која је уследила, поставиле су вернике канонске Цркве у овој земљи у незавидан положај, првенствено из разлога јер се Украјинска Православна Црква третирала као својеврсна „мека моћ“ Кремља. Украјинско питање је, као што смо већ напоменули, највише и утицало на Цариград и Москву да у погледу тема и начина одлучивања на припреманом Светом и Великом Сабору крену путем компромиса, који је, међутим, био дезавуисан. Наиме, делегација Руске Цркве се није појавила на Криту, док је Цариградска патријаршија одлучила да сама реши питање украјинског православља.

[1749] *Исто*, 27.

[1750] Павле Даровски, „“Томосологија“ Константинопољске Патријаршије“, 23.

[1751] „Послание Патриарха Константинопольского Димитрия I“, *ЖМП* 5 (1991): 5. Андрej Курајев, пак, истиче да су наведене речи патријарха Димитрија формулисане тако да овај патријарх сматра да јурисдикција Руске Цркве не обухвата Кијев. Диакон Андрей Кураев, *Византия против СССР, Война фантомных империй за церковь Украины,* 910.

[1752] „Признавая полноту исключительной компетенции Вашей Святейшей Русской Церкви...“ Приступљено 9. августа 2021. https://mospat.ru/ru/articles/87853/

[1753] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил: Живот и гледишта*, 129.

[1754] Денис Алексеев, *Исто*, 327-330; Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Исто*, 137-143; А. А. Чибисова, „*Украинский вопрос* в отношениях Константинополя и Москвы в начале XXI в.“, ВПСТГУ II 5 (55) (2014): 9-25.

Недуго након Критског Сабора и доношења одлуке Врховне раде Украјине за обраћањем патријарху Вартоломеју са молбом да исти „изда Томос о аутокефалији Православној Цркви у Украјини“[1755] цариградски јерарх украјинског порекла, архиепископ телмиски Јов Геча, изјавио је да „Васељенска патријаршија не планира да ствара још једну паралелну јурисдикцију у Украјини“ уз образложење да би „таква неканонска ситуација само погоршала проблем“.[1756]

Када је 23. јуна 2018. године на Фанару дошло до сусрета између делегације чланова Синода Украјинске Православне Цркве са патријархом Вартоломејем, цариградски патријарх је оспорио наводе према којима се он припрема да самоиницијативно интервенише у погледу ситуације у Украјини, уз изражавање спремности да се „придружи процесу превазилажења украјинског црквеног раскола уз консултације са братским помесним Православним Црквама“[1757] Међутим, већ крајем наредног месеца, владика Јов Геча је, уочи свога сусрета са украјинским председником Петром Порошенко, рекао следеће: „Васељенски патријарх је не једном изјавио да се Константинопољ јавља Мајком Цркву за Украјинску Цркву. Он није једном подвукао да се јавља духовним оцем Украјинаца. Стога Васељенски Патријарх стално прати и брине се због стања Православне Цркве у Украјини, посебно након што му се обратила Врховна рада Украјине са молбом за давањем канонске аутокефалије. Ова молба била је размотрена на последњем заседању нашег Синода и Синод је одлучио да ово питање преда комисији на озбиљно и правилно изучавање овог проблема. Тако да се Константинопољ тиме бави“.[1758]

31. августа 2018. године патријарх Кирило је посетио Фанар са намером да утиче на патријарха Вартоломеја да се овај не уплиће у ситуацију у Украјини. Према речима митрополита Илариона Алфејева који је присуствовао овом разговору испоставило се да је патријарх Вартоломеј у погледу украјинског црквеног питања „био дезинформисан од стране: украјинских расколника, тадашњих украјинских власти и својих некомпетентних саветника“.[1759] Одговарајући на аеродрому, пре повратка у Москву, на питања новинарâ патријарх Кирило је рекао да је разговор који је водио са патријархом Вартоломејем био „коректан“, те да је то био „разговор двојице поглавара Цркава који су свесни одговорности за васељенско Православље“.[1760] Руски патријарх је овом приликом, такође, додао: „Свет се веома брзо мења и ниједна Црква не може да доноси одлуке које су у супротности са ставовима друге Православне Цркве“.

Међутим већ 7. септембра 2018. године Цариградска патријаршија је званично објавила да у Кијев шаље двојицу својих егзараха, што је Синод у Москви навело да на свом ванредном заседању, одржаном дан касније, донесе одлуку којом је одлука

[1755] Одлука је донета 16. јуна 2016. године, дакле дан уочи почетка рада Критског Сабора. М. В. Шкаровский et al, *Исто*, 723.

[1756] Митрополит телмиски Јов, „Константинопољска патријаршија нема намјеру да оснива своју јурисдикцију у Украјини“ Приступљено 17. августа 2022. https://mitropolija.com/2016/08/06/mitropolit-telmiski-jov-konstantinopoljska-patrijarsija-nema-namjeru-da-osniva-svoju-jurisdikciju-u-ukrajini/

[1757] М. В. Шкаровский et al., *Исто*, 723-724.

[1758] *Исто*, 724.

[1759] Алфејев у датом контексту наводи: „Он (Вартоломеј – прим. аут.) је из неког разлога био уверен да ће, чим потпише „томос о аутокефалији“, многи архијереји Украјинске Цркве приступити новоствореној „цркви“. Говорио нам је да су, према његовим подацима, већ 25 архијереја спремни да то учине. Патријарх Кирило му је на то одговорио да ће прећи само један или двојица. И заиста, од скоро сто архијереја само су двојица, један епархијски и један викарни, прешли у ову такозвану цркву, створену од расколника“. Митрополит волоколамский Иларион (Алфеев), „Господь нам вверил Церковь, которая существует более тысячи лет“, 15.

[1760] „Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла“, *ЖМП* 9 (2018): 16.

Цариграда окарактерисана као „она која грубо нарушава каноне“.[1761] Наредног дана одлука Москве била је подржана од стране Синода Руске заграничне Цркве.[1762] На заседању одржаном већ 14. септембра Синод у Москви је донео одлуку о прекиду „молитвеног помињања Патријарха Константинопољског Вартоломеја на Богослужењу и прекиду саслуживања са јерарсима Константинопољске Патријаршије“, као и одлуку о прекиду учешћа Руске Цркве „у свим Епископским сабрањима, богословским дијалозима, мултилатералним комисијама и другим структурама којима председавају или сапредседавају представници Константинопољске Патријаршије“.[1763] Синод је при том изјавио да ће „у случају наставка антиканонске делатности Константинопољске Патријаршије“ Руска Црква бити принуђена да „у потпуности прекине евхаристијско општење са Константинопољском Патријаршијом“.[1764]

11. октобра 2018. године Синод Цариградске патријаршије је одлучио да: 1) потврди своју одлуку да „додели аутокефалију Украјинској Цркви“; 2) „поново успостави ставропигију Васељенског патријарха у Кијеву, једну од његових многих ставропигија у Украјини које су тамо увек постојале“; 3) „прихвати и размотри молбе Филарета Денисенка и Макарија Малетича (вођâ украјинских расколникâ – прим. аут.) и њихових следбеника који се у расколу нису нашли из догматских разлога“; 4) „укине законску обавезу Синодског писма из 1686. године, које је издато за ондашње прилике, а којим је, кроз икономију, Патријарху Московском дато право да хиротонише Митрополита Кијевског“; 5) „апелује на све стране које су укључене да избегавају присвајање цркава, манастира и друге имовине, као и да избегавају сваки други чин насиља и одмазде, како би завладали мир и љубав Христова“.[1765]

На наведену одлуку Цариградске патријаршије је четири дана касније уследила реакција Синода Руске Цркве. Констатујући да је сâм патријарх Ватоломеј раније Филарета Денисенка третирао као расколника, а позивајући се у том смислу на конкретне одлуке овог цариградског патријарха, Синод у Москви је промену званичног става Цариграда по овом питању објаснио „политичким мотивима“.[1766] Синод је подсетио да према тумачењу Јована Зонаре и *Пидалиона* као званичног канонског зборника Цариградске патријаршије њен патријарх нема права примања апелација ван граница поменуте патријаршије.[1767]

Напомињући да у Синодском документу из 1686. године, као и његовим пропратним документима „није ништа речено о привременом карактеру предаје Кијевске митрополије под надлежност Московске Патријаршије, нити о томе да овај акт може бити укинут“, Руски Синод каже: „Покушај јерараха Константинопољске Патријаршије да у политичком и користољубивом облику ревидирају дату одлуку након више од триста година откако је она донета, противуречи духу свештених канона Православне Цркве, који не допуштају могућност ревидирања црквених граница које су успостављене и нису оспораване током дуго времена.“ Упориште за овакав став Руски Синод тражи у 129. (133) канону Картагенског и 17. канону

[1761] „Определения Священного Синода от 8 сентября 2018 года от 14 сентября 2018 года“, *ЖМП* 9 (2018): 6.
[1762] М. В. Шкаровский et al., *Исто*, 725.
[1763] „Определения Священного Синода от 8 сентября 2018 года от 14 сентября 2018 года“, 7.
[1764] „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви“, ЖМП 9 (2018): 12.
[1765] *Announcement* (11/10/2018). Приступљено 2. јануара 2019. https://www.patriarchate.org/-/communiq-1

[1766] „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата“, *ЖМП* 10 (2018): 7.
[1767] *Исто*, 7-8.

Халкидонског Сабора,[1768] истичући, притом, да је „највећи део епархија Украјинске Православне Цркве, посебно на истоку и југу земље, био основан и развијен тек у саставу аутокефалне Руске Цркве“. Чињеница да Цариград „решава питање судбине Украјинске Православне Цркве без њене сагласности“ из угла Синода Руске Цркве је кршење 8. канона Трећег Васељенског Сабора.[1769]

У документу Синода у Москви се истиче да је услед одлука које је Цариград донео пре свега неколико дана за Руску Цркву, све док исте не буду укинуте, немогуће евхаристијско општење са Цариградском патријаршијом, због чега се упућује позив предстојатељима помесних Православних Цркава на давање оцене „антиканонских поступака Константинопољске Патријаршије и на заједничко трагање пута изласка из тешке кризе која раздире тело Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве“.[1770]

13. новембра 2018. године у Кијевско-печерској лаври одржан је Сабор архијерејâ Украјинске Православне Цркве, на којем је, такође донета одлука о прекиду евхаристијског општења са Цариградом. У одлуци је, између осталог стајало: „Сматрамо недопустивим незаконито уплитање Константинопољске Патријаршије у унутрашња питања друге Помесне Цркве и покушаје да се украјинско црквено питање реши уз учешће државних власти и расколника, при чему се игнорише глас канонске Украјинске Православне Цркве“.[1771] Посебно је значајно напоменути да се у истој одлуци истицало да Украјинска Православна Црква „принципијелно подржава независност и територијални интегритет Украјине“, те да је ова Црква „делећи са својим народом све радости и страдања, присутна у свим регионима Украјине и уједињује како оне територије које контролише тако и оне територије које не контролише украјинска власт“.[1772]

Без обзира на став Руске Цркве, односно став канонске Украјинске Православне Цркве, 15. децембра 2018. године у Кијеву је одржан тзв. „Уједињујући Сабор“, којим је председавао јерарх Цариградске патријаршије митрополит галски Емануил. Овом приликом дошло је до уједињења двеју расколничких структура „Украјинске Апостолске Православне Цркве“ и „Украјинске Православне Цркве Кијевске Патријаршије“ у јединствену „Православну Цркву Украјине“ на челу које се нашао расколнички митрополит Епифаније Думенко, који је понео титулу „митрополит Кијевски и све Украјине“. На овај „Сабор“ били су позвани и јерарси Украјинске Православне Цркве, али већина њих су одбили да учествују на истом, док је митрополит Онуфрије позивно писмо патријарха Вартоломеја упутио назад у Фанар. Од деведесет седморице поменутих јарараха само су двојица узели учешћа на „Уједињујућем Сабору“.[1773]

5. јануара 2019. године патријарх Вартоломеј је потписао „сведочанство о аутокефалији Православне Цркве Украјине“ односно „Томос“ који је Епифанију био уручен већ наредног дана. На „интронизацији“, пак, предстојатеља „Православне Цркве Украјине“ одржаној након непуних месец дана (3. фебруара) у Софијском саборном храму Кијева присуствовали су председник Украјине и чланови Владе ове земље. Осим Цариграда који је послао двојицу својих архијереја остале помесне

[1768] *Исто*, 9.
[1769] *Исто*.
[1770] *Исто*.
[1771] „Постановление Собора епископов Украинской Православной Церкви“, *ЖМП* 12 (2018): 32.
[1772] *Исто*, 31.
[1773] М. В. Шкаровский et al., *Исто*, 727.

Православне Цркве на овај догађај нису послале своје представнике,[1774] чиме су несумњиво изразиле свој став према поменутом догађају.[1775]

Занимљиво је да стварање „Православне Цркве Украјине“ није било подржано ни од стране свих јерараха Цариградске патријаршије. У том смислу као критичар свога патријарха, али и Руске Цркве наступио је митрополит Калист Вер, који је у наведеном контексту рекао: „Док Васељенска Патријаршија види себе као Мајку Цркву Украјине, мора се признати да је Украјина више од 330 година саставни део Руске Цркве. Ово је историјска чињеница, а према речима Аристотела: „Чак ни Бог не може да промени прошлост“. Са друге стране, док се могу изразити резерве у погледу политике Константинопоља, има разлога да се оспори и одлука Москве да прекине општење са Васељенском Патријаршијом. Према речима Архиепископа албанског Анастасија, изговореним у контексту Украјине: „Незамисливо је да се Божанска Евхаристија, par excellence тајна бесконачне љубави и потпуног унижења Христовог, може користити као оружје против друге Цркве... Нагомилана јурисдикциона питања, колико год била озбиљна, ни на који начин не могу представљати повод за раскол у Православљу, било где у свету.“ Оно што је Архиепископ Анастасије назвао „незамисливим“ је управо оно што се заиста догодило.“ [1776]

Пажњу руске богословске јавности посебно је привукла чињеница да и поред наводног признања аутокефалног статуса од стране Цариграда „Православна Црква Украјине“ на основу „Томоса“[1777] који је добила заправо остаје под јурисдикционом надлежношћу Цариградске патријаршије, имајући суштински мања права[1778] неголи аутономна Украјинска Православна Црква под окриљем Москве. Чињеницу да се „Православној Цркви Украјине“ цариградским томосом уместо прокламоване „аутокефалије“ заправо признаје аутономни статус отац Дарко Ђого, између осталог, објашњава постмодернистичком перцепцијом односâ међу помесним Православним Црквама од стране Цариграда, према којој (перцепцији) „појмови не означавају оно што означавају“, при чему исти бивају инструментализовани у интересу онога ко се њима служи.[1779]

Посебно је важно истаћи да у „Томосу“ који је патријарх Вартоломеј издао „Православној Цркви Украјине“ руски богослови препознају својеврсни покушај Цариграда да себи потчини све помесне Православне Цркаве. У наведеном смислу за њих је на првом месту индикативно то што се у поменутом „Томосу“ Христос назива само „Оснивачем Цркве“, али не и њеном „Главом“, док су речи „Глава Цркве“

[1774] *Исто*, 727-728.

[1775] Редукујући однос помесних Православних Цркава према питању „Православне Цркве Украјине“ искључиво на однос истих према политичкој ситуацији у Украјини отац Кирил Говорун каже: „Правила Свеправославног Комонвелта налажу да нова аутокефална црква треба да буде призната од стране осталих аутокефалних цркава. Када је Православна Црква Украјине добила свој Томос у јануару 2019. године, исту је признала само Васељенска Патријаршија. Остале цркве су оклевале да ово учине. На овај начин су ефективно пројавиле свој став према рату у Украјини. С'обзиром на то да је додељена аутокефалија била реакција на рат, одложено признање ове аутокефалије од стране осталих помесних цркава значило је да оне затварају очи на рат. Ситуација се променила након што је Васељенска патријаршија извршила притисак на поједине помесне цркве да признају Православну Цркву Украјине.“ Cyril Hovorun, „War and Autocephaly in Ukraine“, *Kyiv-Mohyla Humanities Journal 7* (2020): 17.

[1776] Kallistos Ware, Metropolitan of Dioklia, „Synodality and Primacy in the Orthodox Church“, 36-37.

[1777] Превод овог документа на српски језик дао је професор Дарко Ђого. Видети: *Томос*, Приступљено 15. септембра 2019. http://teologija.net/tomos/

[1778] Павле Даровски, *Исто*, 66; Павел Ермилов, „Украинская автокефалия как начало реформы регионального уровня церковной структуры“, У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)* (М: Изд-во ПСТГУ, 2020), 92.

[1779] Протоиерей Дарко Джого, „Постмодернизм как основа „власти“ Фанара“, *Исто*, 173-183.

резервисане за цариградског патријарха, којег као таквог („Главу Цркве“), према овом документу, „признају и остали патријарси и предстојатељи“.[1780] Исти аутори као неосноване наводе низ претензија Цариграда на јурисдикциону супериорност у породици помесних Православних Цркава, а које су изражене у спорном „Томосу“.[1781]

Веома занимљиво је запажање Грацианског да се „у савременим условима Руска Православна Црква нашла у положају у којем је била Константинопољска Црква током првог миленијума, када је била принуђена да се бори против властољубивих претензија Рима“. Грациански, штавише, каже да „у данашње време против Константинопоља почињу да делују аргументи које је он (Константинопољ – прим. аут.) својевремено основано користио против Рима.[1782]

Индикативно је да је током процеса стварања „Православне Цркве Украјине“ патријарх Вартоломеј са својим Синодом донео одлуку о укидању „Егзархата за православне парохије руске традиције у Западној Европи“[1783], односно „Евлогијевог егзархата“. Занимљиво је да се поменута црквена структура оглушила о одлуку Фанара, при чему се својеврсна иронија испољила у томе што је иста, за разлику од случаја митрополита Евлогија, овога пута потражила канонско уточиште у потчињавању Москви.[1784]

„Православну Цркву Украјине“ је 12. октобра 2019. године признала Јеладска Црква[1785], а, упркос подршци коју је раније недвосмислено указао митрополиту Онуфрију,[1786] поменуту структуру ће 8. новембра исте године признати и александријски патријарх, тако што је овога дана на богослужењу поменуо име њеног предстојатеља, након што је поменуо имена предстојатељâ помесних Православних Цркава. 24. октобра 2020. године исто ће поступити и архиепископ Хризостом, предстојатељ Кипарске Цркве, који ће у датом смислу наићи на опозицију свога

[1780] Павле Даровски, *Исто*, 56; Протоиерей Вадим Леонов, „Экклезиологический кризис в жизни современной Православной Церкви“, У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 46-47. Овде бисмо констатовали да се у 13. тачки Равенског документа (видети: Златко Матић, *Да истинујемо у љубави: званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве*, 166.), који, из раније већ наведених разлога, нису потписали представници Руске Цркве, али јесу потписали представници Цариградске патријаршије и осталих помесних православних Цркава, наводи да „Власт у Цркви припада самоме **Исусу Христу, јединој глави Цркве (Еф 1, 22; 5, 23).** (подвлачење наше – прим. аут.)...“.

[1781] Конкретно се у том смислу наводе још и следеће претензије Фанара: „признање Константинопољском патријарху права највишег безапелационог суда над свим клирицима свих помесних Цркава“; „потчињавање Константинопољском патријарху целокупне православне дијаспоре у читавом свету“; „признање Константинопољском патријарху највишег ауторитета у решавању догматских, канонских и других црквених питања“; „признање Константинопољском патријарху права на уплитање у интерна питања свих помесних Цркава“; „безгранично самоуздизање Константиопољское патријаршије“. Протоиерей Вадим Леонов, *Исто*, 48-55.

[1782] М. В. Грацианский, „Экклесиологические источники современных претензий Константинополя на первенство в Православной Церкви“, У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 133.

[1783] *Communiqué (29/11/2018)*. Приступљено 2. јануара 2019. https://www.patriarchate.org/-/anakoinothen-29-11-2018-

[1784] „Определения Священного Синода“, *ЖМП* 4 (2019): 9; М. В. Шкаровский, et al., *Исто*, 593.

[1785] Митрополит Иларион Алфејев истиче да је у погледу помесних Православних Цркава Фанар „посебно вршио притисак на Јеладску Православну Цркву“. Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), „Вклад Святейшего Патриарха Кирилла в укрепление межправославного единства“, *ЦиВ* 2 (99): 32.

[1786] Након што је 27. септембра 2018. године у Одеси одслужио молебан за јединство Украјинске Православне Цркве александријски патријарх Теодор II позвао је православне украјинске вернике да буду верни митрополиту Онуфрију, којег је назвао „благословеним Божјим човеком и истинским монахом“. *Патриарх Александрийский Феодор II призвал украинцев оставаться верными канонической Церкви*, Приступљено 20. августа 2022. https://pravoslavie.ru/116058.html

епископата[1787]. Према признању архимандрита Кирила Говоруна, иначе присталице поменуте „аутокефалије“, до наведених признања је дошло под притиском Цариграда.[1788] Ова признања су Москви послужила као повод да прекине евхаристијско општење са предстојатељима поменутих Цркава, као и са оним јерарсима ових Цркава који „ступе у општење са представницима украјинског раскола“.[1789] Руски Синод је, штавише, својом одлуком од 29. децембра 2021. године примио под окриље Руске Цркве 102 клирика Александријске патријаршије, оснивајући, притом, руски „Патријарашки егзархат у Африци“[1790], што је наишло на оштро негодовање александријског патријарха Теодора II. Занимљиво је да је у биографији патријарха Кирила, која је на руском језику била објављена 2009. године, митрополит Иларион Алфејев писао: „Свака помесна православна Црква има своју канонску територију, чији територијални интегритет у начелу признају друге Цркве. На тој канонској територији друге Цркве немају право оснивања својих парохија“[1791]. Када је, пак, принцип „територијалног интегритета“ Руске Цркве из угла њене јерархије био угрожен тиме што је александријски патријарх признао аутокефални статус „Православној Цркви Украјине“, Москва је, након годину дана, одговорила стварањем свога „Патријаршијског егзархата“ на канонској територији Александријске патријаршије.

Неизоставно је потребно поменути да су конструктивне предлоге у интересу превазилажења небивале кризе у историји међуправославних односа, у коју је прерасла украјинска криза, дали јерарси окупљени у Аману[1792] крајем фебруара 2020. године. Поменути предлози, међутим, за сада нису наишли на разумевање од стране свих помесних Православних Цркава, те у том смислу, још увек нису довели до жељених резултата.

Након што је 24. фебруара 2022. године Руска Федерација војно напала Украјину отпочевши, према речима Кремља, „специјалну операцију денацификације и демилитаризације Украјине“, односно, из угла Запада, „инвазију на Украјину“, ова нова фаза небивале ескалације сукоба у односима двеју држава је не само на најтрагичнији могући начин закомпликовала њихове узајамне односе као никада раније и узнемирила политичке духове у целом свету, него се крајње трагично одражава и на положај православних верника у Украјини чија ће судбина, али и само питање црквене организације, несумњиво зависити од исхода актуалних дешавања којима смо и сами сведоци.

[1787] Митрополит Киккский Никифор, *Современный Украинский вопрос и его разрешение согласно божественным и священним канонам* (Москва: Издательский дом «Познание», 2021). Након упокојења архиепископа Хризостома путем признања тзв. „Православне Цркве Украјине“, кренуо је и његов наследник на трону архиепископ Георгије. *Archbishop of Cyprus commemorated Epifaniy of Kyiv in co-liturgy with the Metropolitan of Limassol,* Приступљено 16. јануара 2023. https://orthodoxtimes.com/archbishop-of-cyprus-commemorated-epifaniy-of-kyiv-in-co-liturgy-with-the-metropolitan-of-limassol/

[1788] Cyril Hovorun, *Исто.*

[1789] „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“, *ЖМП* 11 (2019): 8-14; „Определения Священного Синода“, *ЖМП* 1 (2020): 10-11.

[1790] „Определения Священного Синода“, *ЖМП* 2 (2022): 6.

[1791] Митрополит волоколамски Иларион (Алфејев), *Патријарх Кирил: Живот и гледишта*, 475.

[1792] „Аманско братско сабрање православних предстојатеља и делегата“, *Православље: новине Српске Патријаршије* 1271 (2020), 24-25.

2. Руска богословска мисао у XX и XXI веку о јурисдикционим компетенцијама Цариградске патријаршије: континуитети и дисконтинуитети

Ставови руских богослова о улози Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције које смо настојали да веродостојно предочимо у нашем раду појавили су се, свакако, не из некаквог контекстуалног вакуума, него као одговор на конкретне изазове са којима се Руска Црква суочавала у једном конкретном историјском контексту. Будући умногоме детерминисани поменутим контекстом ови ставови не представљају некакву систематичну руску теологију првенства. Исти, међутим, за Руску Цркву и млађе генерације њених теолога нису изгубили на актуалности и релевантности све до данас, те у том смислу можемо да уочимо како својеврсни континуитет званичног еклисиолошког става Руске Цркве који се темељи на концепцији „канонског принципа равноправности аутокефалних Цркава", тако и одређене дисконтинуитете у односу на поједина гледишта утемељитеља поменуте концепције – Сергија Троицког – који су (дисконтинуитети) били условљени неопходношћу постизања компромисâ између Цариграда и Москве током процеса припреме Свеправославног Сабора.

Као што смо већ истакли патријарх Алексије II је у својој преписци са патријархом Вартоломејем која је вођена по питању јурисдикције над дијаспором, као и око естонског питања, суштински поновио аргументацију Троицког, настојећи да оспори цариградско саморазумевање сопственог првенства у православном свету. Са друге стране, може се сматрати да је, прихвативши 2009. године у Шамбезију (на Четвртој предсаборској Свеправославној конференцији), да „Епископским сабрањима" у дијаспори председава „први од архијереја који припадају Константинопољској Цркви", Руска Црква начинила корак који би из угла Троицког био споран, јер се, на основу поменутог начина председавања, могао стећи утисак да се представници осталих помесних Православних Цркава у овим сабрањима стављају у инфериоран положај.

Иновативност аргументације у односу на Троицког по питању негирања „првенства власти" цариградског патријарха у Православној Цркви препознајемо у документу „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви". Тако 34. апостолски канон[1793] наведени документ, као што смо видели, везује искључиво за уређење Цркве на „помесном", али не и на „васељенском нивоу", јер би у супротном, према овом документу, први на „васељенском нивоу" добио „посебна овлашћења, независно од сагласности осталих помесних Православних Цркава", чиме би била „нарушена процедура избора првенствујућег епископа на васељенском нивоу, што би већ довело до тога да се наруши право првенствујуће аутокефалне Цркве да самостално бира свог Предстојатеља". Занимљиво је приметити да је Троицки, који наведени канон никада није сагледавао кроз призму уређења Цркве на васељенском нивоу, исти оценио као „основно правило целокупног црквеног устројства".[1794]

Већ смо напоменули да према документу „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви" цариградски патријарх на свеправославном нивоу

[1793] Наведени канон гласи: „Епископи свакога народа (ἑκάστου ἔθνους) треба да знају Првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа сувишно (περιττὸν = више од надлежног) да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије (τῇ ἐκείνου παροικίᾳ) и њој подручних места. Али ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископâ). Јер тако ће бити једнодушност (ὁμόνια = слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух". Епископ Атанасије (Јевтић), *Свештени канони цркве*, 45.

[1794] Сергей В. Троицкий, *Размежевание или раскол*, 54.

има „првенство части, а не власти“, док се „пун садржај тог првенства одређује консензусом помесних Православних Цркава“, тако да поменути патријарх „може да иступа са иницијативама свеправославних размера, и да се обраћа спољном свету у име свеправославне пуноће, под условом да је за то добио пуномоћје од свих помесних Православних Цркава“. Ово инсистирање руског документа на „консензусу“, односно „пуномоћју свих помесних Православних Цркава“ без којег је онемогућена било каква иницијатива цариградског патријарашког трона која би се тицала пуноте православља, могло би да подсети на право вета у међународном праву, као и на став Троицког, због којег је овај канониста био критикован од стране богословâ „париске школе“, јер је својевремено изнео тезу према којој „узајамни односи аутокефалних цркава“ имају „аналогију са међународним правом“.

Управо позивајући се на немогућност остваривања консензуса, изазвану чињеницом да је неколицина помесних Православних Цркава одбила да узме учешћа на Сабору на Криту, практично у последњем моменту је од учешћа на овом Сабору одустала и Москва. У наведеном контексту међу појединим савременим руским богословима актуализован је став Карташова, изречен у његовој књизи *На путях к Вселенскому Собору* који смо већ наводили, а који гласи: „Решавати била каква велика питања васцелог православља без руске цркве, значило би решавати их на неки начин без газде“. Са друге стране одлука Русâ да се не појаве на Криту супротна је, такође већ навођеном ставу Троицког, изреченом у контексту Свеправославног саветовања у Москви, а према којем је учешће на Свеправославном Сабору обавезно за све аутокефалне Цркве, које у случају неодазивања треба да буду санкционисане. Међутим, док је Троицки сматрао да свака аутокефална Црква има право да сазове овакав Сабор, представници Руске Цркве су 1968. године у Женеви потписали да „Свети и Велики Сабор Источне Православне Цркве сазива Васељенски патријарх, уз сагласност осталих помесних Православних Цркава“, док је у Шамбезију 2014. године на Синаксису предстојатеља помесних Православних Цркава одлучено да предстојећим Сабором има да председава цариградски патријарх, премда, је том приликом, такође одлучено да ће се одлуке на овом Сабору, упркос ставу Фанара, доносити консензусом. Занимљиво је овде приметити да су о неопходности консензуса у погледу доношења одлука које се тичу целе Цркве својевремено афирмативно писали и најутицајнији цариградски теолози.[1795]

Одлука Фанара да створи тзв. „Православну Цркву Украјине“, те да прими у окриље Цркве непокајане украјинске расколнике, поново је у Московској патријаршији актуализовала аргументацију Троицког, али и архимандрита Софронија Сахарова[1796], који се, као што смо напред већ рекли, упокојио као клирик Цариграда од стране којег је недавно проглашен за светог. Овде ћемо приметити да су не само Троицки и теолози Заграничног синода, него и богослови „париске школе“ попут Карташова (чак и када је био потчињен Цариграду!) критиковали признање обновљенаца од стране истога. Подсећамо, такође, да је Шмеман у годинама своје борбе за стварање аутокефалне

[1795] Митрополит пергамски Јован (Зизјулас), *Примат у Цркви – православни приступ*, (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014), 36.

[1796] Без обзира на чињеницу да се архимандрит Софроније Сахаров упокојио као клирик Цариграда од стране којег је, као што смо већ раније напоменули, недавно канонизован, рад оца Софронија „Единство Церкви по образу единства Святой Троицы: Православная Триадология как основа Православной экклезиологии“ савремени руски богослови оцењују као изузетно значајан у контексту актуалних црквених спорова у Украјини, те борбе против „јереси константинопољског неопапизма“. Видети: Иеромонах Кирилл Зинковский, иеромонах Мефодий Зинковский, иеромонах Варнава Снытко, „Архимандрит Софроний (Сахаров) о ереси константинопольского неопапизма в свете православной триадологии“, *ЦиВ* 93 (2020): 124-142; Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), „Властные притязания Константинополя как угроза единству Церкви“, *Исто* 3 (96) (2021): 21-25.

Православне Цркве у Америци истакао да признање Цариграда обновљеничку структуру „није учинило ни православном, ни канонском".

У контексту Украјине Московска патријаршија се, попут Троицког, такође, позива на ауторитет тумачења апелационих права Цариграда на која наилазимо код Јована Зонаре и у *Пидалиону*, у чему се огледа и својеврсна ирониja. Наиме, без обзира на чињеницу што Зонара и међу грчким теолозима због своје објективности ужива посебан ауторитет[1797], и што је *Пидалион* званични канонски зборник саме Цариградске патријашије[1798], тумачења на која наилазимо код њих не иду у прилог захтевима Цариграда да буде највиша апелациона инстанца у Православној Цркви, услед чега их Цариград одбацује. Цариград, притом, игнорише питање да ли ико уопште има право да суди цариградском патријарху уколико он застрани у питањима вере и црквене дисциплине[1799], услед чега све више одаје утисак да је ова Црква усвојила папски принцип: Prima sedes a nemine iudicatur.

Неколико година уочи Критског Сабора Владислав Пузовић је оправдано констатовао: „Становиште Троицког и данас служи, нарочито у Руској Цркви, као основна база за аргументацију минималистичког поимања ауторитета Цариградске патријаршије у православном свету. То сведочи о својеврсном „наслеђу Троицког", које се осећа и у другим помесним Црквама и које битно утиче на креирање њихових ставова у вези поменутог питања".[1800] Епископ бачки Иринеј се на своме предавању одржаном поводом осам векова аутокефалности Српске Цркве дотакао и питања богословског ауторитета Троицког, које је сагледао и у контексту актуалне црквене кризе у Украјини, те приметио следеће: „Ваља нагласити да је професор Троицки писао пре скоро сто година, али да су његови ставови и закључци такви као да пише „на злобу дња" поводом данашњих црквено-канонских проблема у Украјини и повампиреног и интензивираног покушаја наметања Православној Цркви теорије и праксе „источног папизма" у лику и делу патријарха Вартоломеја I."[1801] Другом приликом владика Иринеј ће поводом Троицког казати следеће: „Када ми од њега читамо о суштини и факторима аутокефалије, о Константинопољској Цркви као фактору аутокефалије, о јурисдикцији над православном дијаспором и о другим питањима исте врсте, стичемо утисак да то неко данас смело и вешто, поштено и савесно, притом са задивљујућим канонским, историјским и општебогословским знањем, исказује исправно, што значи православно, разумевање садашње црквене проблематике у Украјини, коју су створиле погрешна, а то значи неправославна, еклисиолошка учења и неканонски кораци Константинопољске патријаршије који из њих проистичу. Истовремено, Троицки као да овде и сада објашњава опасност од раскола у читавој Православној Цркви због фактичког непризнавања потпуности постојећих аутокефалија (изузев древних на Истоку) од стране Фанара, због његове претензије на читаву православну дијаспору као на сопствену јурисдикциону област

[1797] Власије Фидас, *Канонско право: богословска перспектива*, 105.

[1798] У контексту *Пидалиона* Фидас каже да је „црквена свест Пидалиону признала свеправославни ауторитет и примила га као једини аутентични приступ духу и слову канона, нарочито оних нејасно формулисаних", *Исто*, 111.

[1799] У наведеном смислу наилазимо на занимљива запажања код блаженопочившег владике Атанасија Јевтића: Епископ Атанасије (Јевтић), „Поводом Светог и Великог Сабора Православне Цркве", 243.

[1800] Владислав Пузовић, „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком", У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 14*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2013): 139.

[1801] Епископ Иринеј (Буловић), У „Изворна и савремена аутокефалија са посебним осврtом на ону коју је издејствовао Свети Сава 1219. године", *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве : 1*, главни уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић (Београд : Православни богословски факултет Универзитета; Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020), 25.

(без обзира на вишевековну мисионарску делатност Руске Цркве на различитим континентима, без и пре константинопољског присуства) и због разумевања предстојатеља Константинопољске Цркве као „надепископа“ и „надпатријарха“, као „првог без једнаких“, као „васељенског патријарха“, односно „патријарха целе васељене“ у буквалном смислу, что – све заједно узето – снажно одише папизмом. Али сама по себи чињеница овакве актуалности, праве злобе дња, провиђења и дубоке анализе блажене успомене професора Троицког не значи да је он имао дар некакве посебне пророчке прозорљивости. Он је, заправо, у својству православног хришћанина и притом канонисте на одговарајући начин одреаговао на речи и дела тадашњег константинопољског патријарха Мелетија Метаксакиса, надахнитеља и протагонисте те нове, необичне, у одређеном смислу речи „обновљеничке“ еклисиологије и канонског права. Ми данас стичемо утисак да се појавио Metaxakis redivivus, Метаксакис који је поново оживео, те да је он, очигледно, учинио корак напред. Све ово, нажалост, је: „као у бајци – што даље то горе“. Самим тиме Троицки је живи сведок не само свога него и нашег времена. Његов допринос богословској науци је непроцењив. Заборавити га или занемаривати је једноставно грех“.[1802]

Мишљења смо да би данас у Руској Цркви било практично немогуће наћи јерарха или теолога који се не би сложио са горенаведеним проценама ауторитета Троицког, иначе, несумњиво, најистакнутијег руског канонисте XX века.

[1802] Епископ Бачский Ириней, „Пути современного сербского богословия“, Богословље 1 (79) (2020): 13-14.

ЗАКЉУЧАК

Свако бављење темом која се на најдиректнији начин тиче односâ Цариградске патријаршије и Руске Православне Цркве, посебно у наше дане када ове две Цркве немају евхаристијско јединство и налазе се у стању фактичког раскола, за истраживача представља огроман изазов. Он се, наиме, непрестано налази пред искушењем да некритички подржи једну од страна које учествују у спору, да у процени историјских личности и улога коју су ове одиграле и играју у тешким временима буде пристрасан, те да се (можда и услед недовољне обавештености!) хотимично или нехотично огреши о речи Христове: „Не судите, да вам се не суди (Мт 7,1)“.

Данашња трагична криза у односима Цариграда и Москве око украјинског питања није нажалост прва (надајмо се да ће бити последња и на благо Цркве у догледној будућности разрешена) криза у односима двеју Цркава чији су узајамни односи кроз читав XX век, и све до данас, на кључан начин одређивали свеукупну динамику односâ међу помесним Православним Црквама, те динамику сведочења Православља у свету који „сав у злу лежи (1Јн 5,19)“. Видели смо да се сва сложеност односâ Цариграда и Руске Цркве показала већ у контексту јурисдикционих превирања у руској емиграцији током прве половине XX века. Будући услед крвавих политичких превирања у Русији принуђени да напусте матичну земљу, нашавши се на канонским просторима сестринских помесних Православних Цркава и на просторима који нису били традиционално православни, један од највиталнијих задатака пред којим су се у избеглиштву нашли руски емигранти био је задатак организације црквеног живота. Објективни, не само политички, него и црквено-пастирски разлози нису омогућавали да руска Виша црквена управа на југу Русије, односно црквена структура створена у условима руског грађанског рата на Сабору у Ставропољу Кавкаском, престане да постоји, нити да се иста, у складу са принципом акривије, потчини локалним црквеним властима на чијој територији се нашла. Превагу је, дакле, однело првобитно гледиште митрополита Евлогија Георгијевског, а не митрополита Антонија Храповицког.

Након што је патријарх Тихон под притиском бољшевикâ захтевао укидање Више црквене управе, стављајући руску емиграцију под надлежност митрополита Евлогија, загранични архијереји ће соломонско решење наћи у конституисању Заграничног синода чиме је одлука руског патријарха била дезавуисана. Једно од најозбиљнијих искушења са којима се Загранични синод, пак, сусрео у испуњавању свога задатка очувања црквеног јединства руске емиграције био је његов сукоб управо са владиком Евлогијем, који ће након раскола, најпре са Карловцима, а онда и са фактичким предстојатељем Цркве у Москви, митрополитом Сергијем Страгородским, канонско покровитељство потражити у потчињавању цариградском патријарашком трону. Потчињавање овог јерарха Цариграду наићиће на оштру осуду руских црквених центара у Москви и у Карловцима, који су и сами били у стању раскола, чему је као повод послужила знаменита Сергијева *Декларација* изражавања лојалности совјетима, која је довела до црквених потреса и расколâ у самој Русији.

Сва иронија Евлогијевог потчињавања Цариграду огледала се у чињеници да је управо овај јерарх раније водио борбу са Фанаром око јурисдикције над руском емиграцијом у Чехословачкој, спочитавајући овоме „папистичке идеје“. Са друге стране Загранични синод је првобитно јавно истицао посебне привилегије Цариградске патријаршије у православном свету, схваћене безмало у категоријама папског примата у римокатоличанству. У наведеном контексту довољно је сетити се обраћања Заграничног синода Лозанској конференцији. Потоња резервисаност поменутог Синода према Фанару била је испровоцирана одлукама Свеправославног конгреса у

Цариграду, које су из угла заграничних Руса биле оцењене као модернистичке, а неповерење је додатно појачано након подршке коју су патријарси са Босфора пружали представницима обновљеничког раскола, због чега ће се исти од стране Заграничног синода често наћи на мети јавне критике. За разлику од Сремских Карловаца руски црквени центар у Москви на челу са митрополитом Сергијем, потоњим руским патријархом, није се усуђивао да потенцира тему односâ Цариграда са обновљенцима због терета обновљеничке прошлости поменутог јерарха, али је Евлогијев прелазак под јурисдикцију цариградског патријарха Фотија II био оштро критикован и од стране црквених власти у Москви.

„Евлогијанска епопеја“ није, међутим, била једини проблем који је у периоду између два светска рата (али и касније!) оптерећивао односе Цариграда и Москве. Поред овог проблема, сагледаваног превасходно у контексту апелационих права цариградског патријарашког трона, поменуте односе оптерећивала су такође и питања јурисдикције над православним расејањем, као и питање јурисдикционог покровитељства и статуса црквених структура на просторима држава насталих распадом Руске Империје, односно новонасталих аутокефалних и аутономних Цркава. По завршетку Другог светског рата, услед настојања Москве да сазове Сабор свеправославног ауторитета, наведеним питањима било је придодато и питање права сазива једног оваквог Сабора.

Сва горенаведена питања нису се тицала само јерархије различитих руских црквених структура које су се налазиле у стању фактичког узајамног раскола, него су у жар јурисдикционе полемике практично од самих почетака били укључени и најистакнутији теолози поменутих структура који су играли кључну улогу у креирању аргументације сваке од њих понаособ, али и одређивали токове дате полемике. Наведено, међутим, не значи да су ови теолози деловали искључиво по поруџбини или, штавише, диктату надређених им црквених власти, нити, пак, да су игнорисали глас сопствене савести у своме богословском ангажману. Неоспорна је, ипак, чињеница да су по питању ауторитета Цариграда у јурисдикционим питањима у руској емиграцији у поменутој емиграцији настале две међусобно сучељене струје, и то богослова „париске школе“ са једне и богослова „карловачко-московске оријентације“ са друге стране. И док је париска струја наведеном питању приступала са позиција својеврсног јурисдикционог максимализма, дотле су ови други у погледу истог питања заузимали минималистички приступ. Чињеница је, такође, да су поједини најистакнутији богослови обеју струја у погледу овог спорног питања које је поларизовало руске богословске кругове ревидирали своја гледишта. У контексту богослова „париске школе“, конкретно у случају Шмемана, Мајендорфа и Верховског, узрок за дистанцирање од Цариграда лежао је у чињеници да је овај одбио да подржи пројекат стварања аутокефалне Цркве у Америци, због чега су они покуцали на врата Москве, чиме су показали да је њихово раније инсистирање на ауторитету Цариграда било прагматичног карактера. Став њиховог старијег колеге и професора, Карташова, према Цариграду се већ нешто раније показао као амбивалентан, с'обзиром на чињеницу да је Карташов у једном тренутку практично истовремено почео да објављује радове на дату тему при чему је у једнима бранио а у другима оспоравао посебан ауторитет Цариграда у Православној Цркви.

Са друге стране, у погледу богословâ „карловачко-московске оријентације“ занимљиво је приметити да је архимандрит Софроније Сахаров, без обзира на своју изразито оштру критику цариградског „неопапизма“, своју овоземаљску кончину дочекао као клирик управо Цариградске патријаршије, пошто је претходно напустио јурисдикцију Москве. Од стране Цариграда старац Софроније је недавно проглашен за светог, док, са друге стране, богослови Московске патријаршије Софронијеву борбу

против васељенских амбиција Фанара данас истичу и у контексту Украјине. За разлику од старца Софронија богослови Заграничног синода и професор Сергије Троицки остали су доследни критичари Цариграда, али је Троицки након Другог светског рата повео одлучну борбу против „карловачких расколника". У овим послератним годинама он се ставио у службу Московске патријаршије и узео активно учешће у припреми „Свеправославног саветовања у Москви", премда су совјетске власти са подозрењем гледале на овог „последњег мохиканца дореволуционе руске богословске науке", како је Троицки себе са поносом називао.

Московско саветовање из 1948. године додатно је продубило одраније постојеће неповерење између „Новог" и „Трећег Рима", које ће оптерећивати односе Фанара и Москве и у изазовима са којима ће тек имати да се суоче. Свака од двеју страна плаћала је на свој начин данак ћесару, али и била жртва притисака од стране оних политичких фактора у зони чијих политичких утицаја се налазила у годинама и деценијама Хладног рата. Чињеница је да је године совјетске власти Московска патријаршија искористила као могућност да под сопствено јурисдикционо окриље поврати део помесних Православних Цркава које су се у периоду између два светска рата нашле под окриљем Цариграда, али и да се укључи у пројекат америчке аутокефалије, те да одигра кључну улогу у стварању Православне Цркве у Америци. Ово се посебно негативно одразило на њене односе са Цариградом, а, будући разочаран и огорчен деловањем Москве, патријарх Атинагора је поново прогласио јурисидикцију свога патријарашког трона над независном руском архиепископијом у Паризу (тј. наследницом Евлогијевог егзархата), коју је, нешто раније уступио Москви. Размимоилажења двеју Цркава постајала су све очигледнија и током процеса припреме Свеправославног Сабора, будући оптерећена не само различитим концепцијама уређења међуправославних односа, него и дубоким узајамним неповерењем.

Распад Совјетског Савеза је у контексту односâ Цариграда и Москве подсетио на ситуацију у односима двеју Цркава након распада Руске империје. Тако се на дневном реду и овога пута нашло питање јурисдикције над заграничним руским црквеним структурама које је било нераздвојиво везано за питање дијаспоре, док је естонска криза довела до првог у историји прекида евхаристијског јединства између Фанара и Москве. И премда се ова, до тада и официјелно најболнија епизода у односима двеју Цркава, релативно брзо завршила обновом пуног црквеног јединства, тако што је у погледу Естоније пронађено компромисно решење, искушењима на релацији Цариград – Москва није наступио крај. Непостојање јединственог става међу православнима по питању компетенција првога у Цркви одразило се и на православно-католички дијалог. Као рекацију на Равенски документ Руска Црква је 2013. године објавила свој званични документ о првенству, који је, у односу на ранију руску богословску аргументацију базирану на наслеђу Троицког, „официјелног идеолога Московске патријаршије"[1803], садржала и једну новину. Руски документ је, наиме, оспоравајући признање Цариграду посебних права у интерним питањима осталих помесних Православних Цркава, истакао да би овакво признање неминовно повлачило за собом и промену процедуре избора првог на васељенском нивоу, јер би исти морао да буде биран од стране истих оних Цркава од којих очекује да му признају овакво првенство, што би било уплитање у права Цариградске патријаршије да сама бира свога предстојатеља. У своме критичком осврту на овај документ Москве цариградски јерарх, митрополит Елпидофор, истакао је да је епископ Цариграда као васељенски патријарх „први без једнаких (primus sine paribus)", што, као и целокупан осврт Елпидофора на руски документ, делује проблематично не само из угла руских јерараха

[1803] Прот. Валентин Асмус, „О Константинопольской кафедре", *ВРХД* 1 (195) (2009): 103.

и богослова, него и из угла *Пидалиона* као званичног канонског зборника саме Цариградске патријаршије.

У *Пидалиону*, наиме, у контексту титуле „васељенски“ наилазимо на следеће тумачење: „Титула „Васељенски“ има два значења: она се разуме или једноставно да значи „у Васељенској Цркви“, тј. односи се на оног епископа који има личну и суверену власт у Васељенској Цркви, или да означава већи део васељене. Због тога се многи императори, иако нису били господари целокупне васељене, ипак називају њеним владарима, као што Евагрије назива Зенона, пошто су они имали власт над већим делом васељене. Тако се Васељенским у првом значењу никада не назива ни архиепископ Константинопољски ни Римски, ни било који други, него само Христос, истински патријарх целе васељене, Којем је „дата свака власт на небу и на земљи (Мт 28, 18)“. А у другом значењу Константинопољски патријарх се назива Васељенским због тога што има већи део васељене под својом влашћу, а још и због тога што пројављује ревност и старање за очување вере и саборских и отачких предања не само у својој него и у осталим дијецезама. Због тога је вишезначност ове речи изазвала раздоре међу Константинопољским Јованом Посником и Римским папама Пелагијем и Григоријем Двојесловом. Последња двојица су реч „Васељенски“ разумели у првом значењу, и називали су ову титулу богохулном, ђаволском и многим другим епитетима, те говорили да је онај ко жели да се назива Васељенским претеча антихриста (посланица Григорија Маврикију), и у овом смислу они су били у праву. Међутим, Посник, Маврикије и потоњи патријарси и императори схватали су ову титулу у другом значењу и због тога се нимало нису бринули, те су, у овом смислу, и они били у праву. Због наведеног и Сабор, који је одржан у Светој Софији, говори да патријарх, уколико се назива Васељенским због тога што управља већим делом васељене није антихрист...“[1804]

Када је, после Антиохијске, Грузијске и Бугарске Цркве, позивајући се на немогућност постизања свеправославног консензуса, практично у последњем моменту и Руска Црква одбила да узме учешћа на Сабору на Криту, патријарх Вартоломеј, упркос својим раније датим обећањима, одлучује да интервенише у Украјини у којој као „аутокефалну“ ствара тзв. „Православну Цркву Украјине“, сачињену од непокајаних украјинских расколника, којима је управо цариградски патријарашки трон на челу са поменутим патријархом, без обзира на повремене контакте са истима, раније и сâм оспоравао канонски легитимитет. Интервенција Фанара у Украјини навела је Москву да, као и у случају Естоније, и овога пута прекине евхаристијско јединство са Цариградом, али је јаз између две Цркве овога пута постао далеко дубљи и одразио се на свеправославно јединство већ на основу саме чињенице да остале помесне Православне Цркве немају јединствен став у погледу „Православне Цркве Украјине“. Криза у односима Фанара и Москве додатно је продубљена тренутним руско-украјинским ратом, према којем се представници двеју Цркава дијаметрално супротно одређују, чиме савест православних јерараха, клира и народа Божјег бива додатно распета, а у наведеним околностима несумњиво је најтеже православнима у самој Украјини.

Утисак је да сви спорови крајем XX и почетком XXI века између Цариградске Патријаршије и Руске Православне Цркве представљају својеврсну модификацију неразрешених спорова ових Цркава вођених у контексту руске емиграције у првој половини XX века, а у средишту свакога од њих заправо се као централно наметало питање ингеренција првога у Цркви на васељенском плану. У погледу међуправославних односа у целини, концепција уређења истих по узору на 34.

[1804] Преподобный Никодим Святогорец, *Правила Вселенских Соборов с толкованиями*, 177.

апостолски канон, показала се као мучно кретање између „сциле диктата првог и харибде опструкције многих“, те као, засада, одвећ утопистички задатак. Наиме кроз читав XX век, па све до актуалне украјинске кризе, православни не само да нису постигли Богозаповеђену слогу (ὁμόνια) у погледу читавог низа питања црквено-административног карактера, него су, умногоме захваљујући антагонизмимима Цариграда и Москве, доживели још дубље поделе. Наведено не значи да дата питања треба заташкавати или, пак, игнорисати, него да истрајно треба радити на превазилажењу криза које у наше дане потресају православни свет. Овако нешто биће могуће само уколико носиоци црквене власти, али и свеукупна пунота Цркве буду настојали да мисле оно „што је Божије“, а не „што је људско (Мт 16, 23)“, те да у складу са јеванђељем и делају. Све Цркве позване су да чувају „јединство Духа свезом мира (Еф 4,3)“, а једино миротворци ће се „синови Божији назвати (Мт 5, 9)“.

Указујући кроз историјско-канонску призму на опасности тенденциозног и одвећ прагматичног приступа деликатном питању улоге првога у Цркви у које су, у бурама јурисдикционих превирања у руској емиграцији током прве половине XX века, али и касније, западали чак и најистакнутији руски богослови, а које се рефлектују на актуално стање односâ међу помесним Православним Црквама, настојали смо да пружимо свој допринос. Колико смо у томе успели судиће читалац.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори (I): Канони – Апостолски, Васељенских и Помесних Сабора са тумачењима у следећим издањима:

1. Никодим (Милаш), епископ. *Правила Православне Цркве с тумачењима: Књига I*. Нови Сад, 1895.
2. Атанасије (Јевтић), епископ. *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.
3. Матфей (Властарь), иером. *Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержашихся в священных и божественных канонах*, перевод с греческого священника Николая Ильинского. Москва, 2006.
4. *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*. Москва: Сибирская благозвонница, 2011.
5. *Правила святых Поместных Соборов с толкованиями*. Москва: Сибирская благозвонница, 2011.
6. Преподобный Никодим Святогорец. *Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями в 4 томах. Том 2: Правила Вселенских соборов*. перевод с греческого, Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.

Извори (II): Необјављена архивска грађа:

1. Государственный архив Российской Федерации

1. Фонд 5919 – *Евлогий (Георгиевский) – митрополит Западно-Европейских православных церквей.*
2. Фонд 6343 – *Архиерейский синод Русской Православной Церкви заграницей.*
3. Фонд 6991 – *Совет по делам религий при совете Министров СССР.*

2. Архив Отдела внешних церковных связей Московского патриархата

1. Д. 49 – *Русский Заграничный церковный раскол*. П. *1968.*

3. Архив Московской духовной академии

1. Фонд: *Троицкий Сергей Викторович.*

4. Архив Православного Свято-Сергиевского богословского института

1. Фонд: *1936-1938гг – писма архиереев из Детройта*.
2. Фонд: *А. В. Карташев*.

5. Архив Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве (АСасСПЦ)

1. Фасцикла: *Проглашење митрополије Руске Прав Цркв у САДу за Аутокефалну Цркву*.
2. Фасцикла: *Руска загранична црква – историја.*

3. Фасцикла: *Рус. Пр. Црква 1907-1932*.
4. Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1933-1934. г.*
5. Фасцикла: *Руска Прав. Црква 1935 г*.
6. Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1936-1937*.
7. Фасцикла: *Руска Прав. Црква од 1943-1945 г*.
8. Фасцикла: *I део Конгрес Православних Цркава у Москви 1948. г*.
9. Фасцикла: *Руска Црква од 1949 до 1958*; *Руска Црква 1969-1978*.
10. Фасцикла: *Цариградска патријаршија 1923-1926, 1927.*

Извори (III): Објављени извори:

1. „Announcement (11/10/2018)". Приступљено 2. јануара 2019. https://www.patriarchate.org/-/communiq-1
2. „Communiqué (29/11/2018)". Приступљено 2. јануара 2019. https://www.patriarchate.org/-/anakoinothen-29-11-2018-
3. „Archbishop of Cyprus commemorated Epifaniy of Kyiv in co-liturgy with the Metropolitan of Limassol". Приступљено 16. јануара 2023. https://orthodoxtimes.com/archbishop-of-cyprus-commemorated-epifaniy-of-kyiv-in-co-liturgy-with-the-metropolitan-of-limassol/
4. *Деяния Русскаго всезагранічнаго Церковнаго Собора, сосотявшагося 8-20 ноября 1921 года (21 ноября-3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х и С.* Срем. Карловци, 1922.
5. „Указ Преосвященному Серафиму, Архиепископу Финляндскому и Выборгскому". *ЦВ* 1 (1922): 2.
6. „Определения Высшаго Русскаго Церковнаго Управления Заграницей". *ЦВ* 5 (1922): 9-10.
7. „Протокол Заседания Высшаго Русскаго Церковнаго Управления заграницей в Срем. Карловцах, при участии прибывших на Архиерейский Собор Преосвященных". *ЦВ* 12-13 (1922): 6-7.
8. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви Заграницей". *ЦВ* 13-14 (1923): 1-2.
9. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей". *ЦВ* 17-18 (1923): 4-5.
10. „Текст одлука Свеправославног Конгреса". *Гласник: службени лист Српске Православне Патријаршије* 13 (1923): 201-204.
11. „Грамота Святейшаго Григория VII, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви за границей Высокопреосвященнаго Митрополита Антония". *ЦВ* 1-2 (1923): 3.
12. „Обращение Архиерейскаго Синода к Лозанской Конференции с протестом против удаления Вселенской Патриаршей кафедры из Константинополя". *ЦВ* 1-2 (1923): 1-2.
13. „Грамота Святейшаго Мелетия, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя б. Высшаго Русскаго Церковнаго Управления заграницей". *ЦВ* 5-6 (1923): 3.
14. „Меморандум Вселенской Патриархии в защиту гонимых христиан в Азии и России". *ЦВ* 5-6 (1923): 3.
15. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей". *ЦВ* 7-8 (1923): 2-3
16. „Постановление Вселенскаго Патриарха по вопросу о суде над Святейшим Тихоном, Патриархом Московским и всея России". *ЦВ* 7-8 (1923): 1.

17. „Грамота Святейшаго Патриарха Вселенскаго на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви за границей Высокопреосвященнейшаго Антония, Митрополита Киевскаго и Галицкаго“. *ЦВ* 15-16 (1923): 4.
18. „Грамота Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей Его Святейшеству, Святейшему Кир Григорию VII, Архиепископу Константинопольскому – Новаго Рима, Патриарху Вселенскому“. *ЦВ* 15-16 (1924): 2-10.
19. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦВ* 21-22 (1924): 1-2.
20. *К делу о „Всезаграничном Высшем Русском Церковном Управлении“ (Следствие над архиеп. Анастасием, Александром и др.): Документы*. Константинополь, 1924.
21. „Определение Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей, от 27 марта – 9 апреля с. г., последовавшее по поводу смерти Его Святейшетсва, Святейшаго Тихона“. *ЦВ* 7-8 (1925).
22. „Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦВ* 21-22 (1925): 4-5.
23. „От Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦВ* 19-20 (1925): 2.
24. „Обращения Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦВ* 5-6 (1926): 1-2.
25. *Каноническое положение Православной Русской Церкви заграницей*. Париж, 1927.
26. „Письмо Председателя Архиерейскаго Заграничнаго Синода Высокопреосвященнаго Митрополита Антония Высокопреосвященному Митрополиту Евлогию“. *ЦВ* 1-2 (1927): 6-19.
27. „Официальный ответ Заместителя Российскаго Патриаршаго Местоблюстителя Высокопреосвященнаго Митрополита Сергия на письмо одного из обновленческих архиереев“. *ЦВ* 9-10 (1927): 1-3.
28. „Отношение Восточных Патриархов и других глав Православных Церквей к разногласиям в Зарубежной Русской Церкви“. *ЦВЗЕ* 1 (1927) 3-7.
29. „Послание Вселенского Патриарха“. *ЦВЗЕ* 2 (1927): 1-2.
30. „Окружное послание Священ. Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей всем верным чадам Западно-Европейской епархии“. *ЦВ* 19-20 (1927): 1-3.
31. „Определения Собора Архиеерев Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦВ* 1-2 (1928): 5-7.
32. „Определения Собора Архиереев Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦМ* 7-8 (1928): 3.
33. „Послание Александрийскаго Патриарха“. *ЦВЗЕ* 14 (1928): 2.
34. „Архипастырское послание Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕЕ* 3 (1930): 1-3.
35. „Грамота Его Святейшества, Святейшаго Кир Фотия II, Патриарха Вселенскаго, на имя Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей Высокопреосвященнаго Митрополита Антония“. *ЦВ* 3-4 (1930): 1.
36. „Грамота Вселенскаго Патриарха“. *ЦВЗЕ* 2 (1931): 2-3.
37. „Послание патриарха Фотия Митрополиту Сергию“. *ГЛПЕ* 1 (39) (1932): 3-5.
38. „Письмо Святейшаго, Патриарха Сербскаго, Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию“. *ГЛПЕ* 2 (40) (1932): 29-30.

39. „Письмо Заместителя Патриаршаго Местоблюстителя“. *ГЛПЕ* 4 (42) (1932): 69-72.
40. „Акты веленского престола“. *ЦВЗЕ* 1 (1934): 2-4.
41. Антоний, митрополит. „Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему митрополиту Евлогию“. *ЦВЗЕ* 8 (1934): 4-5.
42. Евлогий, митрополит. „Его Блаженству, Блаженнейшему митрополиту Антонию“. *ЦВЗЕ*, 8 (1934): 6-7.
43. „Определения Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей, от 28 августа / 10 сентября 1934 г., о снятии прещений, наложенных Архиерейским Собором в 1927 г. на Митрополита Евлогия и его викариев“. *ЦЖ* 9-10 (1934): 148-149.
44. „Архипастырское послание Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕ* 9-10 (1934): 7-9.
45. „Телеграмма Митрополита Антония на имя Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕ* 9-10 (1934): 3.
46. „Телеграмма Патриарха Сербскаго Варнавы на имя Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕ* 9-10 (1934): 3.
47. „Грамота Вселенск. Патриарха Св. Фотия“. *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 3-5.
48. „Обращение к пастве“. *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 5-8.
49. „Временное положение о Рус. Прав. Церкви за границей“. *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 8-12.
50. „Протоколы Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшаго Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви Заграницей“. *ЦЖ* 11-12 (1935): 164-178.
51. „Определение Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦЖ* 1 (1936): 14-15.
52. „Приветствие Митрополита Евлогия новоизбранному Вселенскому Патриарху Вениамину“. *ЦВЗЕ* 2 (1936): 3.
53. „Поминовение Блаженнейшаго Митрополита Антония“. *ЦВЗЕ* 8-9 (1936): 2.
54. „Четвертое Епархиальное Собрание 12-18 июля 1936“. *ЦВЗЕ* 8-9 (1936) 9-17.
55. „Архипастырское послание Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕ* 10-11 (1936): 5-7.
56. „Грамота Святейшаго Вселенскаго Патриарха Вениамина“. *ЦВЗЕ* 1-2 (1937): 1-3.
57. „Архипастырское послание Митрополита Евлогия“. *ЦВЗЕ* 3-4 (1937): 1-2.
58. „Грамота Святейшаго Вселенскаго Патриарха Высокопреосвященнейшему Митрополиту Евлогию“. *ЦВЗЕ* 1-2 (1938): 3.
59. „Послание Святейшаго Вселенскаго Патриарха Вениамина Высокопреосв. Митрополиту Евлогию“. *ЦВЗЕ* 1-2, (1938): 4.
60. „Открытое письмо Высокопр. Митрополиту Анастасию“. *ЦВЗЕ* 1-2 (1939): 7-12.
61. „Архипастырское послание Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия при начале войны 1939 г“. *ЦВЗЕ* 9-10 (1939): 1-3.
62. *Деяния Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей*. Белград, 1939.
63. „Грамоты Вселенскаго Престола“. *ЦВЗЕ* 1-2 (1940): 1-3.
64. „Телеграммы Святейшего Патриарха Сергия с извещением о своем вступлении на патриаршую кафедру“. *ЖМП* 1 (1943): 19.
65. „Известительные грамоты Патриарха Сергия восточным патриархам“. *ЖМП* 2 (1943): 6-7.
66. „Приветственные телеграмы полученные Патриархом Сергием из-за границы в СССР“. *ЖМП* 2 (1943): 11-15.

67. „Выписка из журнала N 23 Заседания Священного Синода от 7/IX 1945 г“. *ЖМП* 9 (1945): 13.
68. Николай, митрополит. „Наше пребывание во Франции“. *ЖМП* 10 (1945): 14-25.
69. „Резолюция Святейшего Патриарха Алексия на докладе Высокопреосвященнейшего Митрополита Николая о пребывании делегации Русской Православной Церкви во Франции“. *ЖМП* 10 (1945): 25.
70. „Журнал Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 августа 1946 г“. *ЖМП* 9 (1946): 7.
71. „Митрополиту Серафиму (Лукьянову)“. *ЖМП* 9 (1946): 8.
72. „Послание Высокопреосвященного Серафима, Экзарха Патриарха Московского и всея Руси в Западной Европе“. *ЖМП* 9 (1946): 16-17.
73. „Чрезвычайное Епархиальное Собрание Русских Православных Церквей Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе“. *ЦВЗЕ* 2 (1946): 4-18.
74. „Грамота Вселенскаго патриарха“. *ЦВЗЕ* 6 (1947): 1-3.
75. „Грамота Вселенскаго патриарха“. *ЦВЗЕ* 8 (1947): 2-3.
76. Николай, митрополит Крутицкий. „Надгробное слово за парастосом 17 мая 1934 года“. У *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 163-164. Москва: Издание Московской Патриархии, 1947.
77. „Приветствия, полученные Патриархом Московским и всея Руси Алексием по поводу 500-летия юбилея автокефалии Русской Православной Церкви“. *ЖМП* 8 (1948): 26.
78. „Речь Митрополита Фиатирского Германоса, произнесенная в Воскресенском храме в Сокольниках“. *ЖМП* 8 (1948): 8-9.
79. „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г“. *ЖМП специальный номер* (1948): 7-10.
80. „Речь Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, произнесенная в Сокольническом Воскресенском храме на торжественном юбилейном собрании 8 июля 1948 г“. *ЖМП специальный номер* (1948): 11-12.
81. „Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, посланная Председателю Совета Министров СССР Генералиссимусу Иосифу Виссарионовичу СТАЛИНУ в день торжественного открытия церковного празднования 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г“. *ЖМП специальный номер* (1948): 13.
82. *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том первый*. Москва, 1949.
83. *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года, том вторый*. Москва, 1949.
84. „Послание Константинопольского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию“. *ЖМП* 8-9 (1950): 8.
85. „Ответное Послание Святейшего Патриарха Алексия“. *ЖМП* 8 (1950): 9.
86. „Послание Святейшего Патриарха Алексия Главам и Предстоятелям автокефальных Православных Церквей“. *ЖМП* 1 (1952): 8.
87. „Послание Святейшего Патриарха Алексия Святейшему Патриарху Афинагору“. *ЖМП* 2 (1952): 4-9.

88. „Определение Священного Синода“. *ЖМП* 6 (1957): 12.
89. „Грамота Патриарха Афинагора к Архиепископу Георгию“. *ВРСХД* 4 (79) (1965): 3-4.
90. „Архипастырское Обращение Архиепископа Георгия“. *ВРСХД* 4 (79) (1965): 5-6.
91. „Определения Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей“. *ЦЖ* 7-12 (1965): 43-52.
92. „Обмен посланиями между Предстоятелями Московского и Константинопольского Патриархатов об отношении к т. н. Карловацкому расколу“. *ЖМП* 3 (1966): 2-3.
93. „Об отношении к Митрополичьему Округу в Америке (переписка иерархов)“. *ЖМП* 9 (1967): 2-3.
94. „Его Святейшеству, Святейшему Афинагору I, Архиепископу Константинопольскому и Патриарху Вселенскому“. *ЦЖ* 1-2 и 1-12 (1968-1969): 24-28.
95. „Обмен посланиями по проблемам Православия в Америке“. *ЖМП* 4 (1970): 5-9.
96. „Журнал No 17 заседания Священного Синода“. *ЖМП* 5 (1970): 15-18.
97. „Журнал No 18 заседания Священного Синода“. *ЖМП* 5 (1970): 19-24.
98. „Послания Патриаршего Местоблюстителя Главам Поместных Православных Церквей“. *ЖМП* 7 (1970): 2-8.
99. „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви“. *ЖМП* 9 (1970): 6-15.
100. „Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви“. *ЖМП* 2 (1971): 1-3.
101. „Послание Патриарху Константинопольскому Афинагору“. *ЖМП* 7 (1971): 2-3.
102. „Послание Патриарха Константинопольского Димитрия I“. *ЖМП* 5 (1991): 5.
103. „Постановление Святейшаго Патриарха, Священнаго Синода и Высшаго Церковнаго Совета Православной Российской Церкви“. У Граббе, Григорий, *К истории русских церковных разделений заграницей: Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского „The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917-1982,“* 57-59. Джорданвиль: Свято-Троицкий монастырь, 1992.
104. „Протокол перваго заседания Высшаго Церковнаго Управления на юге России, состоявшегося в Константинополе 6/ 19 1920 г.“ У Граббе, Григорий, *К истории русских церковных разделений заграницей: Опровержение ошибок и неправд в сочинении Д. Поспеловского „The Russian Church Under the Soviet Regime: 1917-1982“*, 60-63. Джорданвиль: Свято-Троицкий монастырь, 1992.
105. Губонин, М. Е. *Акты Святейшего Тихона, патриарха московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943, Сборник в двух частях*. Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.
106. „Не надо смущаться“. У Митрофанов, священник 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*, 99-101. Санкт-Петербург: Издательство «Ноах», 1995.
107. „Деяние Патриарха и Синода Константинопольской Церкви. Протокол номер 201“. *ЖМП* 3 (1996): 14-16.

108. „Из письма Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II Патриарху Константинопольскому ВАРФОЛОМЕЮ I от 30 января 1996 года“. *ЖМП* 3 (1996): 9.
109. „Определения Священного Синода Русской Православной Церкви“, *ЖМП* 3 (1996): 3-8.
110. „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года“. *ЖМП* 4-5 (1996): 6-13.
111. „Определения Священного Синода“. *ЖМП* 6 (1996): 2-4.
112. „Письма митрополита Евлогия князю Григорию Николаевичу Трубецкому“. *ВРХД* 1 (175) (1997): 119-136.
113. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющаго православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.)“. *ЦиВ* 2 (5) (1998): 75-100.
114. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе Январь 1928 года – март 1929 года (продолжение)“. *ЦиВ* 3 (6) (1998): 105-124.
115. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе (1927 – 1928 гг.)“. *ЦиВ* 4 (7) (1998): 124-145.
116. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русским церквами в Западной Европе“. *ЦиВ* 1 (8) (1999): 218-261.
117. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквами в Западной Европе“. *ЦиВ* 1 (8) (1999): 218-261.
118. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. „Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви“. *ЦиВ* 3 (12) (2000): 7-76.
119. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), Управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви“. *ЦиВ* 3 (12) (2000): 288-329.
120. Кирилл, митрополит Смоленский и Калиниградский. „Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви“. *ЦиВ* 4 (13) (2000): 125-136.
121. „Из переписки Заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского), управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви и епископа Вениамина (Федченкова), бывшего Севастопольского“. *ЦиВ* 3 (16) (2001): 271-300.
122. „Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) со Святейшим Патриархом Константинопольским Фотием II и митрополитом Литовским и Виленским

Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви“. *ЦиВ* 2 (19) (2002): 229-262.
123. *Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 год*. Москва, 2001.
124. „Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом“. *ВРХД* 1 (189) (2005): 210-218.
125. *Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006.
126. „Послание Председателя Архиерейского Синода Его Святейшеству, Кир Кир Афинагору, Архиепископу Константинополя, Новаго Рима и Патриарху Вселенскому“. *ЦЖ* 7-12 (1965): 40-43. (Коришћен српски превод: „Митрополит Филарет, Руска загранична Црква, Протест цариградском патријарху Атинагори (1965)“ У Поповић, Радомир В., *Извори за Црквену историју*, друго допуњено издање, 595-598. Београд: Центар за Хришћанске студије, 2006).
127. Ковалевский, П. Е. „Из дневников: сентябрь 1944 года – август 1946 года“. *ЦиВ* 1 (38) (2007): 147-207.
128. Сорокин, Владимир. *Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)*. СПб: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2008.
129. „Писма Патријарха Московског и целе Русије Алексија II Патријарху Цариградском Вартоломеју I“. У *Сергије Викторович Тројицки: Изабране студије из црквеног права*, приредио протојерej-ставрофор др Радомир Поповић, 201-232. Београд, 2008.
130. Волокитина Т. В. et al. *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944-1953 гг. Документы российских архивов в 2 т. Т. 1. 1944-1948*. М: РОССПЭН, 2009.
131. Волокитина Т. В. et al. *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т. 2*. М: РОССПЭН, 2009.
132. Кирилл, местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Смоленский и Калиниградский. „Доклад на Поместном Соборе Русской Православной Церкви“. *ЦиВ* 1 (46) (2009): 6-34.
133. Кривова Н. А. *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР, 1945-1953 гг., 1 том*. Москва: РОССПЭН, 2009.
134. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. „Доклад на Архиерейском совещании“. *ЦиВ* 1 (50) (2010): 7-53.
135. Балашов, протоиерей Николай, Кравец, С. Л. *Православие в Эстонии: исследования и документы в двух томах, Том второй: Документы*. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010.
136. „Поздравление Предстоятелей и иерархов Поместных Православных Церквей“. *ЦиВ* 3 (56) (2011): 15-34.
137. „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и ауторитет“. У Матић, Златко, *Да истинујемо у љубави: званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве*, 160-179. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, 2013.
138. „Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“. *ЦиВ* 4 (73) (2015): 39-51. (Коришћен српски превод: Матић, Златко, „Примат у Цркви – званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога“. *Саборност* 8 (2014): 59-66).
139. „Послание Предстоятелей Православных Церквей“. *ЖМП* 4 (2014): 28-29.

140. Сидяков, Ю. Л. *История в письмах: из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера), том второй*. Тверь: Издательство Булат, 2015.
141. „Письмо митрополита Владимира (Тихоницкого) митрополиту Анастасию (Грибановскому) о возможности объединения Русской Зарубежной Церкви и Западноевропейского округа“. У Кострюков, А. А., *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*, 432-434. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
142. „Письмо митрополита Анастасия (Грибановкого) о невозможности объединения с Западноевропейским округом“. У Кострюков, А. А., *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*, 434-443. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
143. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, „Слово на Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей“. *ЦиВ* 1 (74) (2016): 5-19.
144. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, „Слово на торжественном акте в Храме Христа Спасителя“. *ЦиВ* 4 (77) (2016): 17-26.
145. „Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла“. *ЖМП* 3 (2016): 17-36.
146. „Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви“. *ЖМП* 3 (2016): 37-39.
147. „Определения Священного Синода“. *ЖМП* 8 (2016): 6-14.
148. „Православна дијаспора“. У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 28-35. Београд: Светигора, 2016.
149. „Правилник о раду Епископских сабрања дијаспоре“. У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 37-45. Београд: Светигора, 2016.
150. „Правилник организације и рада Светог и Великог Сабора Православне Цркве“. У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић. 85-90. Београд: Светигора, 2016.
151. „Окружна посланица Светог и Великог Сабора Православне Цркве“. У *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 51-81. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
152. „Православна дијаспора“. У *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 151-161. Београд; Цетиње: Светигора, 2017, 151-161.
153. „Однос Православне Цркве са осталим хришћанским светом“. У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 185-195. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
154. „*Комисија Светог Архијерејског Сабора СПЦ* за упознавање Српске Православне Цркве са питањем Светог и Великог Сабора Православне Цркве, Извештај Светом Архијерејском Сабору СПЦ“. У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском*

сабору о Педесетници 2016, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 245-251. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
155. „*Свети Архијерејски Синод СПЦ*, Писмо свим Предстојатељима Православних Цркава и њиховим Свештеним Синодима о новонасталим црквено-политичким приликама пред Свети и Велики Сабор“. У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 256-257. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
156. „Изволися Святому Духу и нам“. *ЖМП* 1 (2018): 12-24.
157. *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой*. Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2018.
158. „Обращение Президента России В. В. Путина“. *ЖМП* 1 (2018): 56-59.
159. „Постановления Освященного Архиерейского Собора“. *ЖМП* 1 (2018): 60-67.
160. „Определения Священного Синода от 8 сентября 2018 года от 14 сентября 2018 года“. *ЖМП* 9 (2018): 6-7.
161. „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви“. *ЖМП* 9 (2018): 8-12.
162. „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата“. *ЖМП* 10 (2018): 6-9.
163. „Постановление Собора епископов Украинской Православной Церкви“. *ЖМП* 12 (2018): 30-32.
164. Ермилов, Павел. „«Что Русская Церковь сможет очень многое в мире сделать – я в это верю» Переписка архиепископа Иоанна (Шаховского) с С. В. Троицким. 1954-1965 гг“, *Исторический архив 1* (2019): 54-100.
165. „Васељенска Патријаршија канонизовала два светогорца“ Приступљено 1. децембра 2019. http://www.spc.rs/sr/vaseljenska_patrijarshija_kanonizovala_dva_svetogorca
166. „Определения Священного Синода“. *ЖМП* 4 (2019): 6-12.
167. „Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви“. *ЖМП* 11 (2019): 8-14.
168. „Признавая полноту исключительной компетенции Вашей Святейшей Русской Церкви...“. Приступљено 9. августа 2021. https://mospat.ru/ru/articles/87853/
169. *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*. сост. П. Л. Гаврилюк, Москва: Издательство ПСТГУ, 2019.
170. „Томос“. Приступљено 15. септембра 2019. http://teologija.net/tomos/
171. „Определения Священного Синода“. *ЖМП* 1 (2020): 8-17.
172. Јов, митрополит телмиски. „Константинопољска патријаршија нема намјеру да оснива своју јурисдикцију у Украјини“. Приступљено 17. августа 2022. https://mitropolija.com/2016/08/06/mitropolit-telmiski-jov-konstantinopoljska-patrijarsija-nema-namjeru-da-osniva-svoju-jurisdikciju-u-ukrajini/
173. „Патриарх Александрийский Феодор II призвал украинцев оставаться верными канонической Церкви“. Приступљено 20. августа 2022. https://pravoslavie.ru/116058.html
174. „Определения Священного Синода“. *ЖМП* 2 (2022): 4-13.

Извори (IV): Мемоарска грађа:

1. Василий (Родзянко), епископ. *Моя судьба. Воспоминания*. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
2. Виноградов, протопресвитер Василий. „О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона“. *Церковно-исторический вестник* 1 (1998): 8-40.
3. Евлогий (Георгиевский), митрополит. *Путь моей жизни.* Москва: Московский рабочий издательский отдел всецерковного православного молодежного движения, 1994.
4. Елевферий (Богоявленский), митрополит. „Неделя в Патриархии (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву“. У *Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии*, 173-318. Москва: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995.
5. „Из воспоминаний владыки Василия (Родзянко) “. У Косик, В. И., *Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е гг. XX века)*, 205-221. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000.
6. Јосиф, митрополит скопски. *Мемоари*. друго издање, приредио протојерej мр Велибор Џомић, Цетиње: Светигора, 2008.
7. Киприан (Керн), архимандрит. *Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гавриле (Чепуре)*. 2-е изд., испр., Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012.
8. Митрофан (Зноско-Боровский), епископ. *Хроника одной жизни: Воспоминания, Проповеди*. Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2006.

Извори (V): Радови руских богослова:

1. Grabbe, archpriest 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): 265-269.
2. Meyendorff, Jean. „La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine“. *Istina* 4 (1957): 463-482. (коришћен руски превод „Первенство римской кафедры в каноническом предании“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*: *Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 20-41. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018)
3. Meyendorff, John. „Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy“. *SVTQ* 1 (1960): 2-22. (коришћен руски превод „Церковная организация в истории православия“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 237-245. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
4. Meyendorff, John. „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law“. *GOTR* 1 (1972): 41-50. (коришћен руски превод „Современные проблемы православного канонического права“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 805-818. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
5. Meyendorff, John. „The Catholicity of the Church: An Introduction“. *SVTQ* 1-2 (1973): 5-18. (коришћен руски превод „Кафоличность Церкви“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе,

771-786. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
6. Meyendorff, John. „The Ecumenical Patriarchate, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History“. *GOTR* 24 (1979): 227-244. (коришћен руски превод „Вселенский патриархат вчера и сегодня“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 787-804. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
7. Meyendorff, John. „Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover for Separatism?“. *SVTQ* 3 (1980): 155-168. (коришћен српски превод „Црквени регионализам: структуре заједнице или покриће за сепаратизам“ У Мајендорф, Јован, *Византијско наслеђе у Православној цркви*, превео Ивица Чаировић, 234-253 (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006).
8. Meyendorff, John. „The Council of 381 and the Primacy of Constantinople“. *Les études Théologiques de Chambésy* 2 (1982): 399-413. (коришћен руски превод „Собор 381 г. и первенство Константинополя“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 91-109. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
9. Meyendorff, John. „The Last Steps to Unity“. *Orthodox identity in India: Essays in honor of V. C. Samuel* (Bangalore, 1988): 105-117. (коришћен руски превод „Последние шаги к единству“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 839-848. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
10. Meyendorff, John. „Orthodox Unity in America: New Beginnings“. *SVTQ* 1 (1991): 5-20.
11. Meyendorff, John. „From Byzantium to the New World”. У *The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America*, ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk, Crestwood, 1-20. NY: SVS Press, 1990. (коришћен руски превод „От Византии к новому свету“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 819-838. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
12. Schmemann, Alexander. „*Unity*, *Division*, *Reunion* in the Light of Orthodox Ecclesiology – Adress given at the Annual Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius at Abingdon“. *Theologia KB* (1951): 243-254. (коришћен српски превод „*Јединство*, *подела* и *поновно уједињење* у светлу православне еклисиологије“ У *Протопрезвитер Александар Шмеман: Наш живот у Христу, Христов живот у нама: изабране беседе, есеји, студије и одломци из Дневника 1973-1983*, превео и приредио Матеј Арсенијевић, 232-244. Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2007).
13. Schmemann, Alexander. „Problems of Orthodoxy in America. *SVSQ* 2, 4 (1964): 67-85, 164-185; 4 (1965): 171-193. (коришћен руски превод „Проблемы православия в Америке“ У *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 468-526. Москва: Русский путь, 2011).
14. Verkhovskoy, Serge. „The Highest Authority in the Church“. *SVSQ* 2-3 (1960): 76-88.
15. Verkhovskoy, Serge. „The Unity of the Orthodox Church in America“. *SVSQ* 1-2 (1961): 101-113.
16. Verkhovskoy, Serge. „Catholicity and the Structures of The Church“. *SVSQ* 1-2 (1973): 19-40.

17. Верховский, Сергей С. „Итоги Епархиального Съезда и будущее нашей епархии“. *ЦВЗЕ* 5 (1947): 8-11.
18. Верховский, Сергей С. „Единая Церковь или раскол“. *ЦВЗРЭ* 20 (1949): 4-13.
19. Граббе, Граф Ю. „Корни церковной смуты“. *ЦВ* 3-12, 13-24 (1929): 14-16, 9-11.
20. Граббе, Граф Ю. *Единение или раздробление*. Белград, 1932.
21. Граббе, Георгий. „Каноническое основание Русской Зарубежной Церкви“. *ЦЖ* 10-12 (1949): 36-47.
22. Граббе, Георгий. „Два принципа в юрисдикции“. *ЦЖ* 5-6 (1950): 31-36.
23. Граббе, Георгий. *Правда о Русской Церкви на родине и за Рубежем: по поводу книги С. В. Троицкого „О неправде Карловацкого раскола“*. N.Y: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1961.
24. Граббе, Григорий. *К истории русских церковных разделений заграницей*. Свято-Троицкий монастырь, 1992.
25. Карташев, Антон В. „Церковь и государство“. *ВРСХД* 6 (1931): 6-9.
26. Карташев, Антон В. *На путях к Вселенскому Собору*. Paris: Ymca Press, 1932.
27. Карташев, Антон В. „Церковь в её историческом исполнении“. *Путь* 47 (1935): 15-27.
28. Карташев, Антон В. *Практика апелляционаго права Константинопольских Патриархов*. Варшава: Синодальная типография, 1936.
29. Карташев, Антон В. „Православие в его отношении к историческому процессу“. *ПМ* 6 (1948): 89-102.
30. Карташев, Антон В. „1500-летняя годовщина IV вселенского собора“. *ПМ* 9 (1953): 65-95.
31. Карташев, Антон В. *Возсоздание Св. Руси*. Париж, 1956.
32. Карташев, Антон В. „Жизненный путь Митрополита-Экзарха Владимира“. *ПМ* 5 (1957): 9-18.
33. Карташев, Антон В. *Вселенские соборы*. Клин: Фонд „Христианская жизнь“, 2002.
34. Нафанаил, епископ. „О судбах Русской Церкви заграницей“. *Православная Русь* 15-16, 17, 18, 19 (1949): 8-10, 7-8, 7-9, 3-6.
35. Нафанаил, епископ. „Поместный принцип и единство Церкви“. *ЦЖ* 5-6 (1950): 17-30.
36. Мајендорф, Џон. *Империјално јединство и хришћанске деобе: црква од 450. до 680. године*. превео са енглеског Јован Ђ. Олбина, Крагујевац: Каленић, 1997.
37. Мајендорф, Јован. *Православна Црква јуче и данас*. превео с француског јереј др Радомир Поповић, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1998.
38. Мајендорф, Јован. „Живот вредан живљења“. У *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 3*, приредио Иван С. Недић, 265-273. Крагујевац: Каленић, 2021.
39. Мейендорф, Иоанн. „Константинополь и Москва“. *ЦВЗЕ* 16 (1949): 5-9.
40. Мейендорф, Иоанн. „Новая книга о св. патриархе Фотии“. *ЦВЗЕ* 16 (1949): 15-17.
41. Мейендорф, Иоанн. „На путях к вселенскому собору“. *ВРСХД* 3-4 (101-102) (1971): 138-141.
42. Мейендорф, Иоанн. „Рим и Константинополь“. У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 42-65. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).

43. Мейендорф, Иоанн. „Православная Церковь в современном мире“. У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 877-902. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
44. Польский, Михаил. *Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и заграницей*. Jordanville: Типография пр. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948.
45. Польский, Михаил. *Очерк положения Русского Эгзархата Вселенской юрисдикции*. New York: Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1952.
46. Софроний, иеромонах. „Единство Церкви по образу единства Святой Троицы: Православная Триадология как основа Православной экклезиологии“. *ВРЗПЭ* 2-3 (1950): 8-33.
47. Троицкий, Сергей С. „Зонара“. *Православная богословская энциклопедия Том V*, Петроград, 1904, 758-761.
48. Троицкий, Сергей С. „Русская Церковь и восточные Церкви”. *Церковный вестник* 5 (1908): 129-133. (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин, 5-10. Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИВ).
49. Троицкий, Сергей С. „Церковная жизнь на Востоке. Представители англиканской церкви у вселенскаго патриарха и вопрос о церковной юрисдикции над православными разсеяния. 17-я скупщина монашествующаго духовенства Сербии“. *ЦВ* 43 (1909): 2040-2046.
50. Троицкий, Сергей С. „О юрисдикции Вселенскаго Патриарха вне границ автокефальных церквей“. *Русская мысль* 6-8 (1923): 354-362. (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин, 139-149. Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИВ).
51. Троицкий, Сергей С. „Юрисдикция Цариградскаго Патриарха в области диаспоры“. *ЦВ* 11-12, 17-18 (1923): 7, 8-12.
52. Троицки, Сергије. „Свеправославни конгрес о другом браку свештеника“. *ХЖ* 7-8 (1923): 355-364
53. Троицкий, Сергей С. „О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины“. *ЦВ* 17-18 (1922): 12-17. (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин, 124-138. Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИВ).
54. Троицкий, Сергей С. „*Дымное надмение мира* и Церковь“. *ЦВ* 15-16, 17-18, 21-22, 23-24 (1924): 16-17, 8-9, 6-9, 8-10. (коришћено издање: *Профессор С. В. Троицкий: Единство Церкви*, редактор М. Б. Смолин, 150-167. Москва: Издательство М. Б. Смолина, ФИВ).
55. Троицкий, Сергей С. „Должность эгзарха в Православной Церкви“. *ЦВЗЕ* 10, 11 (1931): 12-13, 5-6.
56. Троицкий, Сергей С. *Размежевание или раскол*. Paris: Ymca Press, 1932.
57. Троицки, Сергије. *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*. Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, 1932.
58. Троицки, Сергије. „Суштина и фактори автокефалије“. *Архив за правне и друштвене науке* 3 (1933): 186-200.
59. Троицки, Сергије. „Државна власт и црквена автокефалија“. *Архив за правне и друштвене науке* 6 (1933): 472-486.
60. Троицкий, Сергей С. „К вопросу о правах Константинопольского патриарха“. *ГЛПЕ* 4-5 (1934): 35-39.

61. Троицкий, Сергей С. „Сообщение Высокопреосвященнейшаго Митрополита Евлогия представителям печати о поездке в Белград“. *ЦВЗЕ* 6-7 (1934): 7-9.
62. Троицки, Сергије. „Папистичке тежње код Грка“. *Гласник Српске Патријаршије* 5-6 (1936): 91-95. (коришћено издање: *Сергије Викторович Тројицки: Изабране студије из црквеног права,* приредио протојерej-ставрофор др Радомир Поповић, 187-198. Београд, 2008).
63. Троицкий, Сергей С. „Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры“. *ЦЖ* 10-11 (1936): 168-177.
64. Троицки, Сергије. „Цариградска Црква као фактор аутокефалије“. *Архив за правне и друштвене науке 1* (1937): 20-47.
65. Троицки, Сергије. „О Сабору Руске Православне Цркве“. *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве* 10-12 (1944): 94-95.
66. Троицкий, Сергей С. „О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на *диаспору*“. *ЖМП* 11 (1947): 34-45.
67. Троицкий, Сергей С. „Где и в чем главная опасность“. *ЖМП* 12 (1947): 31-42.
68. Троицкий, Сергей С. „Идеология Карловацкого раскола“. *ЖМП* 2 (1948): 43-50.
69. Троицкий, Сергей С. „О церковной автокефалии,“ *ЖМП* 7 (1948): 33-54.
70. Троицкий, Сергей С. „По поводу неудачной защиты ложной теории“. *ЖМП* 12 (1949): 29-54.
71. Троицкий, Сергей С. „Будем вместе бороться с опасностью“. *ЖМП* 2 (1950) 36-51.
72. Троицкий, Сергей С. „Как привести к концу возникший спор“. *ЖМП* 3 (1950): 45-57.
73. Троицкий, Сергей С. „Экклезиология парижского раскола“. *ВРЗПЭ* 7-8 (1951) 10-33.
74. Троицкий, Сергей С. „Теократия или цезаропапизм“. *ВРЗПЭ* 16 (1953): 176-206.
75. Троицкий, Сергей С. „Неудачная защита неправды“. *ВРЗПЭ* 20 (1954): 138-145.
76. Троицкий, Сергей С. „Каноны и восточный папизм“. *ВРЗПЭ* 22 (1955): 120-131.
77. Троицкий, Сергей С. „Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона“. *ВРЗПЭ* 23 (1955) 193-213.
78. Троицкий, Сергей С. „О единстве Церкви“. *ВРЗПЭ* 26 (1957): 101-110.
79. Троицкий, Сергей С. „Апостол славянства Св. Мефодий как канонист“. *ЖМП* 3 (1958): 38-51.
80. Троицкий, Сергей С. „Из истории спора Старого Рима с Новым“. *ВРЗПЭ* 29 (1959): 11-17.
81. Троицкий, Сергей С. „Халкидонский собор и восточный папизм“. *ВРЗПЭ* 32 (1959): 255-268.
82. Троицки, Сергије. *Спор Старог Рима с Новим на странама Словенске крмчије*. Београд: Српска академија наука, 1960.
83. Троицкий, Сергей С. *О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей“*. Paris: Editions de L' Exarchat Patriarcal Russe, 1960.
84. Троицкий, Сергей С. „О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского собора“. *ЖМП* 2 (1961): 57-65.
85. Троицкий, Сергей С. „Кто включил папистическую схолию в Православную Кормчую?“. *Богословские труды* 2 (1961): 5-51.
86. Троицки, Сергије. *Црквено право*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за издаваштво и информисање, 2011.
87. Шмеман, Александар. *Историјски пут Православља*, са руског превели Марија Марковић и Бранислав Марковић. Подгорица, 1994.

88. Шмеман, Александр. „Судьба византийской теократии“. *ПМ* 5 (1947). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 616-629. Москва: Русский путь, 2011).
89. Шмеман, Александр. „Догматический союз – Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви“. *ПМ* 4 (1948): 170-183. (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 603-615. Москва: Русский путь, 2011).
90. Шмеман, Александр. „Церковь, эмиграция, национальность“. *ЦВЗРЭ* 10 (1948). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 309-313. Москва: Русский путь, 2011).
91. Шмеман, Александр. *Церковь и церковное устройство*. Париж: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949. (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 314-336. Москва: Русский путь, 2011).
92. Шмеман, Александр. „Спор о Церкви“. *ЦВЗРЭ* 2 (1950). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 337-345. Москва: Русский путь, 2011).
93. Шмеман, Александр. „О *неопапизме*“. *ЦВЗРЭ* 5 (1950). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман (Русский путь, Москва, 2011) 346-353).
94. Шмеман, Александр. „Вселенский Патриарх и Православная Церковь“. *ЦВЗРЭ* 1 (1951). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 364-373. Москва: Русский путь, 2011).
95. Шмеман, Александр. „Эпилог“. *ЦВЗРЭ* 5 (1952). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 374-378, Москва: Русский путь, 2011).
96. Шмеман, Александр. „Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке“. *Русско-Американский Православный Вестник* (июнь, июль и август 1953). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 449-456. Москва: Русский путь, 2011).
97. Шмеман, Александр. „О понятии первенства в православной экклезиологии“. *ВРСХД* 60 (1961), 62-63 (1961). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 391-412. Москва: Русский путь, Москва, 2011).
98. Шмеман, Александр. „По поводу парижских церковных дел“. *ВРСХД* 1-2 (1966): 29-31.
99. Шмеман, Александр. „Авторитет и свобода в Церкви“. *ВРСХД* 3 (1967): 4-16. (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 436-446. Москва: Русский путь, 2011).
100. Шмеман, Александр. „Знаменательная бурья: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии“. *ВРЗПЭ* 75-76 (1971). (коришћено издање: *Прот. Александр Шмеман: Собрание статей: 1947-1983,* 2-е издание, сост. Е. Ю. Дорман, 550-572. Москва: Русский путь, 2011).
101. *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 1*. приредио Иван С. Недић, Крагујевац: Каленић, 2021.
102. *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 2*. приредио Иван С. Недић, Крагујевац: Каленић, 2021.

103. *Целокупни дневник оца Александра Шмемана: Том 3*. приредио Иван С. Недић, Крагујевац: Каленић, 2021.

Литература:

1. Cyril (Hovorun). „War and Autocephaly in Ukraine“. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal 7* (2020): 1-25.
2. 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): 135-190.
3. Jovanović, Miroslav. „“Sveštenik i društvo – eto parole”: Ruska pravoslavna zagranična crkva na Balkanu 1920-1940“. *Токови историје* 3-4 (2005): 67-100.
4. Kallistos (Ware), Metropolitan of Dioklia. „Synodality and Primacy in the Orthodox Church“. *International Journal of Orthodox Theology* 1 (10) (2019): 19-40.
5. Kalkandjieva, Daniela. *The Russian Orthodox Church, 1917-1948: From decline to resurrection*. London and New York: Routledge, 2015.
6. Maximos, Metropolitan of Sardes. *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: a study in the history and canons of the Church*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976.
7. Meyendorff, John. „The Russian Church after Patriarch Tikhon.“ *SVTQ* 1 (1975): 32-48.
8. Meyendorff, John. „Was there Ever a „Third Rome”?“. *Remarks on the Byzantine Legacy in Russia, The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople,* ed. Charlottesvile, VA, 1991, 45-60. (коришћен руски превод „Существовал ли когда-либо „Третий Рим“?“ У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, 592-608. Москва:Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018).
9. „Reflections on the Holy and Great Council 2016: An interview with Metropolitan Kallistos Ware“. У *Synodality: a forgotten and misapprehended vision: reflections on the Holy and Great Council 2016*, edited by Maxim Vasiljević and Andrej Jevtić, 125-132. Sebastian Press, 2017.
10. Агеев, Д. А. „Экзархат православных русских приходов в Западной Европе. Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью“. *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2005-2006): 5-53.
11. Александров, И. „О значении Русского Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе“. *ВРСХД* 1 (56) (1960): 17-20.
12. Алексеев, Денис. *Проблемы православного единства: история и современность*. Москва: ИД „К единству!“, 2010.
13. Алексий II, патриарх. „Православие в Эстонии“. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999.
14. „Аманско братско сабрање православних предстојатеља и делегата“. *Православље: новине Српске Патријаршије* 1271 (2020), 24-25.
15. Амфилохије, митрополит црногорско-приморски. „Предговор“. У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 11-16. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.

16. Антонијевић, Саша. „Саватије, архиепископ прашки и целе Чехословачке“. У *Српска теологија данас 2012 (25-26 мај 2012)*, 66-82. уредник Богољуб Шијаковић, Београд: Православни Богословски Факултет, 2013.
17. Антоније (Храповицки), митрополит. „Васељенска Црква и народности“. *ХЖ* 12 (1923): 537-546.
18. Антоний (Храповицкий), митрополит. „Друзья познаются в бедствиях“. *ЦВ* 1-2 (1924): 9-10.
19. Артёмов, прот. Н. „Постановление N 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение“. У *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции*, 93-212. Мюнхен, 2002.
20. Асмус, прот. Валентин. „О Константинопольской кафедре“. *ВРХД* 1 (195) (2009): 91-108.
21. Атанасије (Јевтић), епископ. *Заблуде расколникâ тзв. „старокалендараца“*. 2. издање, Требиње, Врњци, Манастир Тврдош Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004.
22. Атанасије (Јевтић), епископ. „О Тајни Цркве Христове – Канони и канонско предање Цркве“. *Богословље* 1-2 (2005): 67-87.
23. Атанасије (Јевтић), епископ. „Поводом Светог и Великог Сабора Православне Цркве“. *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 237-248. Београд: Светигора, 2016.
24. Атанасије (Јевтић), епископ. „О Светом и Великом Сабору на Криту о Педесетници 2016. г“. *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*. главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 280-290. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
25. Атанасије (Јевтић), епископ. „Српска архиепископија жичка – Пећка патријаршија и Цариградска патријаршија, односи кроз историју“. *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве : 1*, главни уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић, 31-48. Београд : Православни богословски факултет Универзитета ; Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020.
26. Афанасьев, протопресвитер Николай. „Церковь, председательствующая в Любви“. *Церковь Божия во Христе: Сборник статей*, сост. А. А. Платонов; сост., пер., ред. В. В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов, 542-600. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
27. А. Ш. „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“. *ЖМП специальный номер* (1948): 43-70.
28. Балашов, протоиерей Николай, Кравец С. Л. *Православие в Эстонии: иследования и документы в двух томах, Том первый: Исследования*. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010.
29. Бирюкова, Ю. А, „Юго-восточный Русский Церковный Собор 1919 г.“ У : *Юго-восточный Русский Церковный Собор: сборник документов под редакцией Ю. А. Бирюковой*, 3-58. Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 2018.
30. Болотов, В. „Епархии в древней Церкви“. *ЦВ* 3 (1906): 98-105.
31. Болотов, С. В. *Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы*. Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2011.
32. Буевский, А. „Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь“. *ЖМП* 3 (1953), 28-36.

33. Буевский, А. „Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь“. *ЖМП* 4 (1953): 33-38.
34. Бумис, Панајотис Ј. *Канонско право*. превео са новогрчког језика Борис Мркаја, Сарајево; Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве за уметност и консервацију, 2011.
35. Бурега, В. В. „Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешких землях и в Словакии в XX веке“. *Церковно-исторический вестник* 9 (2002): 154-185.
36. 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.
37. Бурега, В. В. „Деятельность священноисповедника Досифея (Васича) на территории Закарпатской Украины в 1920-е гг“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 14*, уредник Богољуб Шијаковић, 141-147. Београд: Православни богословски факултет, 2013.
38. Бычков, С. П. „Между двумя митрополитами: А. В. Карташев как историк Рус. Церкви и политик в эмиграции“. У *Мир историка: Историогр. сб. Под ред. В. П. Корзун, Г. К. Садретдинова, Вып. 3*, 460-477. Омск, 2007.
39. Варфоломей I, патриарх. „Мы хотим открытости“. *ЦиВ* 3 (6) (1998): 70-77.
40. Василије (Гондикакис), архимандрит. „Организација Цркве као тројична мистагогија“. *Теолошки погледи* 3 (1977): 148-160.
41. Васильева, О. Ю. *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг.* Москва: Российская академия наук Институт российской истории, 2001.
42. Васильева, О. Ю. et al. *Русская Православная Церковь, XX век*. Москва: Сретеньский монастырь, 2008.
43. Владимир (Сабодан), блаженнейший митрополит. *Экклезиология в отечественном богословии*. Киев, 1997.
44. Ведерников, А. „Внутренее дело Польской Православной Церкви,“ *ЖМП* 8 (1950): 44-45.
45. „Провозглашение независимости Архиепископии“. *ВРСХД* 4 (79) (1965): 6-7.
46. Вер, Тимоти. „Православна Црква,“ превела Љиљана Благојевић, Београд: Завет, 2001.
47. „Визит Патриарха Московского Патриарху Константинопольскому“. *ЖМП* 1 (1978): 11-21.
48. „Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Константинопольский Патриархат“. *ЖМП* 8 (2009): 18-23.
49. Вишиванюк, Анна. „Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (35) (2017): 81-97.
50. Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века: Очерки истории*. М: РОССПЭН, 2008.
51. Вострышев, Михаил. *Патриарх Тихон*. Москва: Молодая гвардия, 2004.
52. *„Враги ли мы с греками?“: По произведениям Константина Леонтьева*. сост. мон. Арсений (Святогорский), Москва, „К Свету, 2014.
53. Гавриллин, А. А. „Отношение советской власти к Латвийской Православной Церкви в 1940-1941 гг“. *ВПСТГУ II* 5 (54) (2013): 44-59.

54. Гаврило (Дожић), митрополит црногорско-приморски. „Извјештај са конференције Цркава“. *Светигора* 285 (август) (2020): 50-55.
55. Гаврило, патријарх српски. *Живимо у светињи и слободи: изабрани списи.* Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања; Цетиње: Светигора, 2010.
56. Гаврилюк, Павел. „Предисловие“. У: *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*, сост. П. Л. Гаврилюк, 8-98. Москва: Издательство ПСТГУ, 2019.
57. Гајић, протојерej мр Гајо. „Ватопедско Свеправославно Сабрање 1930. и Велики Сабор 2016“. У *Свеправославни сабор: богословки допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 163-177. Београд: Светигора, 2016.
58. Гардашевић, Благота. „Сергије В. Тројицки: црквени правник и канониста“. *Православље: новине Српске патријаршије* 139 (1973): 12.
59. Гардашевић, Благота. „Потреба за кодификацијом и издавањем једног новог канонског зборника Православне цркве“. *Избор црквено-правних радова* (Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002), 178-186.
60. *Георгије Флоровски: руски интелектуалац и православни богослов*. уредник Ендру Блејн, превод с енглеског Наташа Б. Колунџић и Сестринство Тројеручице – Шибеник, Београд; Шибеник: Истина, 2013.
61. „Глава Православной Церкви в Чехословакии“. *ЦВ* 7-8 (1923): 9.
62. Глубоковский, Н. Н. „“Война и мир“ в Финляндской Православной Церкви“. *ВПСТГУ II* 2 (31) (2009): 99-119.
63. Городцев, В. „О богословствовании Святейшего патриарха Сергия“. *БВ* Том 13 (2013): 79-99.
64. Граббе, Граф Ю. „К приезду Высокопреосвященнаго Митрополита Евлогия в Белград“. *ЦЖ* 6 (1934): 95-96.
65. Граббе, Георгий. „Пятьдесят лет жизни Зарубежной Церкви“. *ЦЖ* 1-6 (1971): 16-28.
66. Грацианский, М. В. „Экклесиологические источники современных претензий Константинополя на первенство в Православной Церкви“. У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 114-134. М: Изд-во ПСТГУ, 2020.
67. Груйичич, Боян, Александр (Зимин), иеродиакон, „Современные отношения Русской Православной Церкви и Константинопольской Патриархии: взгляд священноначалия Сербской Православной Церкви,*“* У *Шестнадцатые Дамиановские чтения: Русская православная церковь и общество в истории России и Курского края: материалы Всеросийской (национальной) научно-практической конференции, 27 марта 2019 г., г. Курск*, 94-104. Курск: Изд-во Курск. гос. с.-х. ак., 2019.
68. Гуревич, А. Л. „*Неоднозначное назначение*: к истории назначения митрополита Серафима (Лукьянова) экзархом Московского патриархата в Западной Европе“. *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2007): 201-217.
69. Гуревич, А. Л. „Опыт создания временной самостоятельной Архиепископии Православной Церкви Франции и Западной Европы: уроки истории,“ У *Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования, Выпуск 2*, 135-152. Москва: Наука, 2008.

70. Гурий (Егоров), епископ. „Патриарх Сергий как богослов“. У *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 99-132. Москва: Издание Московско Патриархии, 1947.
71. Гусев, Андрей. „История подготовки Всеправославного собора“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежем*, 1 (34) (2016): 127-164.
72. Даровски, Павле. „“Томосологија“ Константинопољске Патријаршије“. Приступљено 3. јуна 2021. https://eparhijabacka.info/wp-content/uploads/2021/06/PAVLE-DAROVSKI-TOMOSOLOGIJA...-prevod-ep-irinej.pdf
73. Дамаскин (Алекс. Папандреу), митрополит швейцарский. „Вселенская патриархия в новое время“. У *Православие и мир*, перевод с греческого Василиос Папафанасиу, 109-124. Нэа Синора: Издательство Ливани, 1994.
74. Дамаскин (Алекс. Папандреу), митрополит швейцарский. „Православная диаспора: доклад на межправославной подготовительной комиссии (1990)“. У *Православие и мир*, перевод с греческого Василиос Папафанасиу, 213-238. Нэа Синора: Издательство Ливани, 1994.
75. Деврња, Зоран. „Актуелност "древног" црквеног законодавства и његова применљивост у контексту савремености“. У *Старе и нове границе Европе: идентитетска истраживања, Београд, 3. - 4. Nov, 2017*, уред. В. Вукашиновић, 29-41. Београд: Институт за културу сакралног - Монс Хемус; Православни богословски факултет Универзитета, Институт за литургику и црквену уметност, 2018.
76. Джого, протоиерей Дарко. „Святитель Петр Могила в современной сербской богословской мысли“. *Труди Київської Духовної Академии* 23 (2015): 75-86.
77. Джого, протоиерей Дарко. „Постмодернизм как основа „власти“ Фанара“. У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 173-183. М: Изд-во ПСТГУ, 2020, 173-183.
78. Е. П. „Список основных трудов патриарха Сергия (Страгородского)“. *ЖМП* 5 (1944): 135-138.
79. Ермилов, Павел. „Дискуссии конца XIX – первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежем* 1 (34) (2016): 308-332.
80. Ермилов, Павел. „Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики „Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“. *ВПСТГУ I* 2 (64) (2016): 145-158.
81. Ермилов, Павел. „Украинская автокефалия как начало реформы регионального уровня церковной структуры“. *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 77-96. М: Изд-во ПСТГУ, 2020.
82. Зернов, Николай. „Юрисдикционные споры в русской Церкви в эмиграции и I-ый всезарубежный Собор в Карловцах в 1921 году“. *ВРХД* 4 (114) (1974): 119-146.
83. Зизикин, М. В. *Патријарх Никон: његове државне и канонске идеје, Том први*. превод Милан Радовановић, Краљево: Епархија Жичка, 2007.
84. Иларион (Алфеев), архиепископ Волоколамский. „Диаспора – это вопрос пастырского окормления соотечественников“. *ЖМП* 8 (2009): 31-33.
85. Иларион (Алфејев), митрополит. *Православно богословље на размеђу векова*. са руског превела Марија Дабетић (Крагујевац: Каленић, 2011).

86. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви“. *ЦиВ* 1 (58) (2011): 17-52.
87. Иларион (Алфејев) митрополит волоколамски. *Патријарх Кирил: Живот и гледишта*. с руског превела Ксенија Кончаревић, Београд: Јавно предузеће Службени гласник, Православни Богословски факултет универзитета у Београду, Интеркомерц, 2012.
88. Иларион, митрополит Волоколамский. „Комментарий к публикации послания Предстоятелей Поместных Православных Церквей“. *ЖМП* 4 (2014): 30-31.
89. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Пять лет служения Святейшего Патриарха Кирилла“. *ЦиВ* 1 (66) (2014): 16-26.
90. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Первенство во вселенской Церкви. Позиция Московского Патриархата“. *ЦиВ* 3 (68) (2014): 16-36.
91. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Примат и соборность с православной точки зрения“. ЦиВ 1 (70) (2015): 63-80.
92. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамски. „Архитектор внешней политики Церкви“. *ЦиВ* 77 (2016): 93-97.
93. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. *Церковь в истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней*. издание второе, Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
94. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Господь нам вверил Церковь, которая существует более тысячи лет“. *ЦиВ* 4 (93) (2020): 11-31.
95. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Властные притязания Константинополя как угроза единству Церкви“. *ЦиВ* 3 (96) (2021): 16-29.
96. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. „Вклад Святейшего Патриарха Кирилла в укрепление межправославного единства“. *ЦиВ* 2 (99) (2022): 21-34.
97. „Интервью с Сербским Патриархом“. *ЦВЗЕ* 3 (1932): 12-13.
98. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. „Богословие – это служение Церкви“. *ЦиВ* 3 (1998): 87-88.
99. Иов (Геча), иеромонах. „Размышления А. В. Карташева о роли Константинопольского Патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов“. У *Богословская конференция Русской Православной Церкви, Православное учение о Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003, Материалы*, 129-146. Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2004.
100. Иринеј (Буловић), епископ. „Изворна и савремена аутокефалија са посебним освртом на ону коју је издејствовао Свети Сава 1219. године“. *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве : 1*, главни уредници Владислав Пузовић, Владан Таталовић, 23-30. Београд : Православни богословски факултет Универзитета; Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2020.
101. Ириней, епископ Бачский. „Пути современного сербского богословия“. Богословље 1 (79) (2020): 7-19.
102. Ириней (Середний), архимандрит. „Профессор С. В. Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права“. *Богословские труды* 12 (1974): 217-247.
103. Јовановић, Мирослав. „Руска православна заграничка црква у Југославији током двадесетих и тридесетих година 20. века“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ.* 3,

приредио Богољуб Шијаковић, 160-178. Београд: Православни богословски факултет, 2008.
104. Јован (Зизјулас), митрополит пергамски. *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*. са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 1997.
105. Јован (Зизјулас), митрополит пергамски. „Васељенска патријаршија и њен однос са осталим Православним Црквама“. превео са енглеског језика Петар В. Шеровић, *Теолошки погледи* 1-4 (1998): 59-66.
106. Јован (Зизјулас), митрополит пергамски. *Еклисиолошке теме*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2001.
107. Јован (Зизјулас), митрополит пергамски. *Примат у Цркви – православни приступ*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014.
108. Јустин (Поповић). *На Богочовечанском путу*. Ваљево: Манастир Ћелије, 1980.
109. Јустин (Поповић). *Догматика Православне Цркве III*. Ваљево: Манастир Ћелије, 2004.
110. Јустин (Поповић). „О сазиву Свеправославног сабора“. У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 179-181. Београд: Светигора, 2016.
111. Јустин (Поповић). „О првој Предсаборској конференцији у Шамбезију“, *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 183-198.
112. Јустин (Поповић). *Писма: Књига 2*. Ваљево: Манастир Ћелије, 2020.
113. Казем-Бек, А. „Прошлое и настоящее парижского раскола“. *ЖМП* 4 (1969): 10-23.
114. Казем-Бек, А. „Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и все Руси Алексия I“. *Богословские труды* 34 (1998): 13-185.
115. Каллист (Уэр). „Церковь всегда должна сохранять свою внутренюю свободу“ Приступљено 27. фебруара 2019. http://www.patriarchia.ru/db/text/5322847.html
116. Карташев, Антон В. *Очерки по истории Русской Церкви. Том I*. Москва, Издательство Сретенского монастыря, 2009.
117. Карташев, Антон В. „По какому закону мы живем?“. *ВРСХД* 1 (56) (1960): 20-22.
118. Кассиан (Безобразов), еп. „А. В. Карташев“. *ПМ* 11 (1957): 9-16.
119. Кассиан, (Безобразов), еп. „Что дал Русской Православной Эмиграции Экзархат Вселенского Престола?“. *ВРСХД* 56 (1960): 9-11.
120. Кивиорг, Мерилин. „Држава и црква у Естонији“. У *Држава и црква у Европској унији*, приредио Герхард Роберс, превели Никола Селаковић, Андреја Катанчевић, 81-93. Београд: Институт за теолошка истраживања Православни богословски факултет, 2012.
121. Кирилл, Архиепископ. „Интервью *Журналу Московской Патриархии*“. *ЖМП* 6 (1990): 14-18.
122. Кирилл (Зинковский), иеромонах, Мефодий (Зинковский), иеромонах, Варнава (Снытко), иеромонах. „Архимандрит Софроний (Сахаров) о ереси константинопольского неопапизма в свете православной триадологии“. *ЦиВ* 93 (2020): 124-142.
123. Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. „От Собора я ожидаю еще большей консолидации православного мира“. *ЖМП* 3 (2016): 56-61.

124. Кисић, Раде. „Primus sine paribus: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату“. *Саборност* 14 (2020): 199-214.
125. Клеман, Оливье. *Беседы с патриархом Афинагором*. перевод с французского Владимира Зелинского, Брюссель: Издательство „Жизнь с Богом“, 1993.
126. „Константинополь“, *ЦЖ* 2 (1947): 45.
127. Косик, В. И. *Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е гг. XX века)*. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000.
128. Косик, О. „Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930. г. в восприятии современников“. У *Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы*, 266-278. Москва, 2003.
129. Кострюков, А. А. *Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2007.
130. Кострюков, А. А. „Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти“. *ВПСТГУ II* 3 (28) (2008): 50-60.
131. Кострюков, А. А. „Русская Зарубежная Церковь и автокефалия Польской Церкви“. *ВПСТГУ II* 4 (37) (2010): 17-27.
132. Кострюков, А. А. „К истории разделений между Московской Патриархией и Североамериканской митрополией в 1933 г“. *ВПСТГУ II* 3 (40) (2011): 46-58.
133. Кострюков, А. А. *Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2012.
134. Кострюков, А. А. *Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
135. Кострюков, А. А. „Дарование автокефалии Православной Церкви в Америке в свете документов церковных архивов“. *Вестник ПСТГУ II* 3 (70) (2016): 93-103.
136. Кострюков, А. А. *Лекции по истории Русской Церкви*. (Москва: Издательство ПСТГУ, 2018).
137. Кострюков, А. А. „К вопросу о взаимоотношениях Сербской и Русской Зарубежной Церкви в 1960-1980-е гг“. *ВПСТГУ II* 92 (2020): 144-157.
138. Кострюков, А. А. „Зарубежное Высшее церковное управление в Константинополе. К 100-летию Русского исхода и образования Русской Зарубежной Церкви“. *ЖМП* 3 (2021): 68-73.
139. Кострюков, А. А. *Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском) 1964-1985 гг.* Москва: Издательство ПСТГУ, 2021.
140. „Краткая история РПЦЗ, составленная святителем Иоанном Шанхайским и Сан-Францисским“. У: *Святитель Иоанн Максимович и Русская Зарубежная Церковь*, 24-47. Джорданвилл: Свято-Троицкий Монастырь, 1996.
141. *К сербам: послание из Москвы*, Лейпциг, 1860.
142. Крстић, професор др Зоран. „Ванвременска актуелност канонског предања Цркве на примеру канона Прводругог помесног Цариградског сабора“. У *Свеправославни Сабор: богословски допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 277-286. Београд: Светигора, 2016.

143. Кузенков, П. В. „Понимание „вселенскости“ в православной традиции“. *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 97-113. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
144. Кузенков, П. В. „Размышления о регламенте «Святого и Великого Собора», намеченного на Пятидесятницу сего года“. У *Первенство Константинополя: факты против мифов*, 66-76. Москва: Издательский дом «Познание», 2022.
145. Куломзин, Н. А. „Церковное положение Экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе“. *ВРСХД* 1 (56) (1960): 12-16.
146. Кураев, диакон Андрей. *Византия против СССР. Война фантомных империй за церковь Украины*. Москва: Проспект, 2020.
147. Кураев, диакон Андрей. „Парадоксы церковного права“. Москва: Блок-Принт, 2022.
148. Курляндский, И. А. „Сталин и „интервью“ митрополита Сергия советским корреспондентам в 1930 г“. *Российская история* 2 (2010): 157-169.
149. Леонов, протоиерей Вадим. „Экклезиологический кризис в жизни современной Православной Церкви“. У *Причины и вызови текущего кризиса межправославных отношений: Материалы научно-практической конференции (ПСТГУ, 25-26 февраля 2019 года)*, 45-76. М: Изд-во ПСТГУ, 2020.
150. Логачев, К. „Святейший Афинагор I, Патриарх Константинопольский (некролог)“. *ЖМП* 8 (1972): 54-55.
151. Лосский, Владимир. „Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия“. У *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 263-270. Москва: Издание Московской Патриархии, 1947.
152. Лосский Владимир. *Боговидение*. Минск: Белорусский Экзархат, 2007.
153. Лосский, Владимир. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Пер. с фр. В. А. Рещиковой, СТСЛ, 2010.
154. Лубардић Б., et al. „Одговорност Цркве у тумачењу и примању учења Сабора на Криту“. У *Свети и велики сабор православне Цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, главни и одговорни уредник митрополит црногорско-приморски Амфилохије, 383-408. Београд; Цетиње: Светигора, 2017.
155. Мазырин, священник Александр. „Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра (Полянского) с „правой“ церковной опозицией и митрополитом Сергием (Страгородским)“. *Богословский сборник ПСТГУ* 10 (2002): 386–405.
156. Мазырин, священник Александр. „Вопрос о Патриаршем Синоде в „межсинодский“ период 1925-1927 гг“. *ВПСТГУ II* 2 (35) (2010): 61-78.
157. Мазырин, священник Александр. „*Духовный Собор* епископов и вопрос о тайных выборах Патриарха в 1926 г“. *ВПСТГУ II,* 2 (45) (2012): 20-43.
158. Мазырин, священник Александр. „К вопросу об „обновленческой природе сергианства“. *ВПСТГУ II* 2 (63) (2015): 84-98.
159. Мазырин, священник Александр. „Патриарх Тихон и Константинопольская Патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений“. *ВПСТГУ II* 6 (67) (2015): 9-37.
160. Мазырин, священник Александр. „Эволюция отношения митрополита (Патриарха) Сергия (Страгородского) к обновленческому расколу в 1920-1940-е годы“. *ВПСТГУ II* 90 (2019): 55-78.

161. Мазырин, священник Александр. „На какой компромисс с обновленцами соглашался патриарх Тихон в 1923-1924 гг“. *Вестник Екатеринобургской духовной семинарии* 36 (2021): 379-398; 37 (2022): 161-198.
162. Мазырин, священник А., Кострюков А. А *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2017.
163. Мазырин, священник А., Смолякова, И. Н. „*Господь явил новую великую свою милость Православной Российской Церкви*. Известительная грамота Святителя Тихона, Патриарха московского и всея России, предстоятелям православных церквей“. *ВПСТГУ II* 2 (75) (2017): 123-135.
164. Маковецкий, А. В. „Роль епископа Григория (Граббе) в открытии приходов Русской Зарубежной Церкви на канонической территории Московского Патриархата (1990-1995)“. *ВПСТГУ II*, 3 (70) (2016): 104-115.
165. Малинин, М. *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*. Киев, 1901.
166. Манухина, Т. „Памяти митрополита Евлогия“. У *Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной*, 604-619. Москва: Московский рабочий издательский отдел всецерковного православного молодежного движения, 1994.
167. „Међуправославна конференција у Цариграду“. *ХЖ* 6 (1923): 313-314.
168. Мейендорф, Иоанн. „Святейший патриарх Тихон – служитель единства Церкви“. У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 730-741. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018.
169. Мейендорф, Иоанн. „Один епископ в одном городе“. У *Протопресвитер Иоанн Мейендорф: Церковь в истории*, сост. И. В. Мамаладзе, 291-299. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018.
170. Мелитон, митрополит Филадельфийский. „Приснопамятный митрополит Никодим и межцерковные отношения Москвы и Константинополя“. *ЦиВ* 3 (24) (2003), 5-13.
171. Мельникова И. Е. „К истории восстановления автокефалии Грузинской Церкви 12 марта 1917 года“. У *XIX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. Т. 1*., 398-404. М, 2009.
172. Митрофан (Зноско-Боровский), епископ. *Хроника одной жизни: Воспоминания, Проповеди*. Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2006.
173. *Митрополит Владимир, святитель-молитвенник, 1873-1959*. Париж, 1965.
174. Митрофанов, священник 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: Издательство «Ноах», 1995.
175. Нелас, Панајот. „Свети и Велики сабор Православне Цркве“. *Теолошки погледи* 1 (1973): 4-15.
176. Непочатова М. И. „Церковно-государственные отношения в Эстонии в 1944-1953 гг.“ *ВПСТГУ II* 5 (60) (2014): 18-33.
177. „Несколько пояснений к „Коммюнике Константинопольского патриархата“ в отношении Эстонской апостольско-православной Церкви“. *ВРХД* 2 (1996) 1 (174) (1997): 230-232.

178. „Неслыханое насилие над Св. Патриархом Вселенским Мелетием“. *ЦВ* 11-12 (1923): 10.
179. Нивьер, Антуан. *Православные священнослужители богословы и церковные деятели русской эмиграции в западной и центральной Европе 1920-1995: Биографический справочник*. Москва – Париж: Русский путь – YMCA-Press, 2007.
180. Никифор, митрополит Киккский. *Современный Украинский вопрос и его разрешение согласно божественным и священним канонам*. Москва: Издательский дом «Познание», 2021.
181. Никодим (Милаш), епископ. *Православно црквено право*. друго поправљено и умножено издање, Мостар, 1902.
182. Николај (Велимировић), епископ. *Сабрана дела: књига X*. Химелстир, 1983.
183. Обозный, К. П. „Планы и перспективы объединения православных церквей на оккупированных территориях СССР и Центральной Европы под эгидой экзарха Сергия (Воскресенского) в 1941-1944 гг“. *ВПСТГУ II* 88 (2019): 58-77.
184. „О Всецерковном съезде в Москве“. *ЦЖ* 2 (1947): 44-45.
185. Одинцов, М. И. *Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917-1953 гг*, (Москва: Политическая энциклопедия, 2014).
186. Озолин, протоиерей Николай. „Местная церковь и *диаспора*“. У *Богословская конференция Русской Православной Церкви, Православное учение о Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г., Материалы, Синодальная Богословская комиссия*, 94-114.(Москва, 2004).
187. „О кончине Вселенск. Патриарха Св. Фотия“. *ЦВЗЕ* 11-12 (1935): 2.
188. „О путешествии Святейшего Патриарха Алексия на Ближний Восток“. *ЖМП* 7 (1945): 9.
189. „О равенском „инциденту““. *Православље: новине Српске Патријаршије* 977 (2007): 13-15.
190. *Опыт курса Церковного законоведения Архимандрита Иоанна, Раздел II*. Санктпетербург, 1851.
191. „О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви“. *ЖМП* 7 (2016): 8-11.
192. „Ответ управляющего делами Московской Патриархии члена Священного Синода митрополита Таллинского и Эстонского Алексия на вопрос корреспондента АПН“. *ЖМП* 5 (1971): 3-5.
193. Павле, патријарх српски. „Непромењивост канона и живот савременог човека у Цркви“. У *Да нам буду јасниja нека питања наше вере I*, друго издање, 63-69. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2007.
194. „Патриарх Никон и Россия“. У *Митрополит Антоний (Храповицкий), Молитва Русской души*, сост, предисл. Т. А. Соколовой, 144-151. М: Издт-во Сретенского монастыря, 2006.
195. Петров, И. В. „Православные приходы Латвии в 1941-1943 гг: между экзархом Сергием (Воскресенским) и митрополитом Августином (Петерсоном)“. *ХЧ* 5 (2015): 249-261.
196. Петров, И. В. „Православие в Эстонии в 1940 — начале 1941 годов: проблемы воссоединения с Московским Патриархатом“. *ВРХГА* 1 (16) (2015): 266-275.

197. Петров, С. Г. „Освобождение Патриарха Тихона из-под ареста: источниковедческое изучение „покаянных документов““. У *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции*, 213-237. Мюнхен, 2002.
198. Петров, С. Г. „Новые данные об обновленческом Поместном соборе 1923 г“. У *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917-1933) – материалы конференции*“, 259-283. Мюнхен, 2002.
199. Петровић, др Миодраг М. „Кључ св. канона источне православне цркве“. *Теолошки погледи* 3 (1975): 198.
200. Пилиповић, Радован. „Смена јурисдикције над православнима у Чехословачкој 1945/1946. године“. *Саборност* 3 (2009): 221-235.
201. Пилиповић, Радован. „Проблеми православне јурисдикције у Чехословачкој 1923-1931. године“. *Саборност* 5 (2011): 207-211.
202. Пилиповић, Радован. *Српска Православна Црква и руска емиграција (1920-1940)*. Бањалука-Београд, 2018.
203. Попов, И. Н. „Константинопольская Православная Церковь: Период стагнации Османской империи“. У *Православная энциклопедия: Том XXXVII*, 234-241. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2005.
204. Поповић, Јевсевије. *Опћа црквена историја: са црквеностатистичким додатком. Књ. 1, (До 1054.)*. с немачког превео Мојсије Стојков, Београд: Бард-фин; Бања Лука: Романов, 2005.
205. Поповић, Радомир В. „Ангажована теологија Цариградске патријаршије“. *Годишњак: часопис за теолошко-философска и текућа питања Духовне академије Светог Василија Острошког у Србињу* (2002): 195-201.
206. Поповић, Радомир В. *Православне Помесне Цркве*. Београд: Издање писца, 2004.
207. Поповић, Радомир В. „Бугарска егзархија – историјско-канонски аспект“. У Радомир В. Поповић, *Хришћанство у историји: Зборник студија из Црквене историје*, 273-303. Београд: Институт за теолошка истраживања, 2011.
208. Поповић, Радомир В. „Будући Свети и велики сабор православне Цркве“. У Радомир В. Поповић, *Свето Предање у историји: Зборник радова из историје Цркве*, 275-286. Београд: Православни богословски факултет, Универзитет, Институт за теолошка истраживања, 2015.
209. „После Свеправославног Конгреса“. *Гласник: службени лист Српске Православне Патријаршије* 11 (1923): 163-165.
210. Поспеловский, Д. В. „Отец Александар Шмеман – новый апостол Америки, пастыр, человек“. *ВРХД* 1 (149) (1987), 67-81.
211. Поспеловский Д. В. „Митрополит Сергий и расколы справа“. *ВРХД* 1 (158) (1990): 53-81.
212. Поспеловский, Д. В. „Из истории русского церковного зарубежья“. *ЦиВ* 1 (1991): 19-64.
213. Поспеловский, Д. В. „От патриарха Тихона к митрополиту (патриарху) Сергию: преемственость или предательство“. *ЦиВ* 3 (1992): 43-60.
214. Поспеловский, Д. В. *Русская Православная Церковь в XX веке*. Москва: Издательство „Республика“, 1995.
215. Поспеловский, Д. В. „Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон“. *ЦиВ* 9 (1999): 259-298.
216. Поспеловский, Д. В. „*Осень Святой Руси*. Сталин и Церковь: *Конкордат* 1943. г. и жизнь Церкви“. *Церковно-исторический вестник* 6-7 (2000): 209-227.

217. „Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы“. *ЖМП* 7 (1948): 16-18.
218. Псарев, А. В. „Развитие мировоззрения Русской Зарубежной Церкви в отношении Поместных Церквей и инославия“. У *Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей*, 180-205. Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.
219. Пузовић, Владислав. „Посредовање српског патријарха Варнаве (Росића) у канонском спору између Московске патријаршије и Архијерејског синода Руске заграничне Цркве“. У *Српска теологија данас, књ. 2: Зборник радова Другог годишњег симпосиона (ПБФ Београд, 28-29. мај 2010)*, уредник Б. Шијаковић, 455-463. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2011.
220. Пузовић, Владислав. „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске заграничне Цркве и Московске патријаршије”. необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2012.
221. Пузовић, Владислав. „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 14*, уредник Богољуб Шијаковић, 128-140. Београд: Православни богословски факултет, 2013.
222. Пузовић, Владислав. „Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 16*, уредник Богољуб Шијаковић, 142-150. Београд: Православни богословски факултет, 2014.
223. 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.
224. Пузовић, Владислав. „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у „Заграничној Русији““. У *Србија и Русија 1814-1914-2014. Зборник радова Међународног научног скупа (13-14. октобар 2014)*, ур. М. Војводић, 209-230. Београд: Српска академија наука и уметности (САНУ), 2016.
225. Пузовић, Предраг. „Мисија епископа Иринеја у Карпатској Русији“. У Предраг Пузовић: *Прилози за историју Српске Православне Цркве: трећи део*, 67-107. Фоча: Православни богословски факултет „Св. Василије Острошки“, 2006.
226. Пузович, Владислав. „Покровительство Сербской Православной Церкви над Русской Православной Церковью Заграницей (1920-1940)“. У *Русский некрополь в Белграде – символ исторической дружбы*, ред. М. Радоевич, М. Кович, 117-127. Белград, 2014.
227. Пузович, Владислав. „Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе“. *ВПСТГУ I* 5 (55) (2014): 26-44.
228. Радић, др Радмила. „Васељенска Патријаршија, Српска Православна Црква и црквене реформе између два светска рата“. У *Свеправославни сабор: богословки допринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 127-161. Београд: Светигора, 2016.
229. Рей, Н. „Пребывание Митрополита Антония в Румынии“. *ЦВ* 1-2 (1926): 8.

230. Роккуччи, А. *Сталин и патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917-1958*. пер. с итал. О. Р. Щеликовой, М: Политическая энциклопедия, 2016.
231. Росс, Н. Г. „Вступительное слово к дневникам П. Е. Ковалевского“. *ЦиВ* 1 (38) (2007): 144-146.
232. Сава, епископ шумадијски. *Српски јерарси: од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каченић, 1996.
233. Сава (Тутунов), иеромонах. „Церковно-правовые основания существования „парижской митрополии“ в 1921-1946 годах“. *Церковно-исторический вестник* 12-13 (2005-2006): 104-113.
234. Сава (Тутунов), иеромонах. „Путь митрополита Евлогия в последние два года жизни“. *ЦиВ* 1 (38) (2007): 136-143.
235. Сава (Тутунов), иеромонах. „Независимая архиепископия в Париже: 1965—1971 гг“. У *XVII Ежегодная богословская конф. ПСТГУ. Материалы*, *Т. 1*. 304-307. Москва: ПСТГУ, 2007.
236. Сафонов, священник Дмитрий. „К вопросу о подлинности „Завещательного послания“ св. Патриарха Тихона“. *БВ* 4 (2004): 265-311.
237. Сафонов, священник Дмитрий. *Святитель Тихон, Патриарх московский и всея России и его время*. Москва: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013.
238. *Свето писмо Старога и Новог завјета: Библија*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2011.
239. Сеньчукова, Мария Сергеевна. *Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия*. необјављена кандидатска дисертација, Институт философии РАН, 2008.
240. Серафим, митрополит. „Без канонов“. *ЖМП* 6 (1949): 34-39.
241. Серафим (Соболев), архиепископ. *Новое учение о Софии Премудрости Божией*. София, 1935.
242. Сергий (Страгородский), патриарх. „Есть ли у Христа наместник в Церкви?“. *ЖМП* 2 (1944): 13-18. (коришћено издање: *Патриарх Сергий и его духовное наследство*, 64-71. Москва: Издание Московской Патриархии, 1947.
243. Серков, А. И. *История русского масонства XX века: Том I*. С. Петербург, 2009.
244. Сидоров, А. И. „Размышления о судьбе православной патрологии“. У А. И. Сидоров, *Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера)*, 385-401. Москва: Сибирская Благозвонница, 2011, 385-401.
245. Силуан (Никитин), иеромонах. „Специфика взаимоотношений Финляндской и Русской Православных Церквей после восстановления молитвенно-евхаристического общения (1957–1960 гг)“. *БВ* 22-23 (2016): 206-233.
246. Силуан (Никитин), епископ. *Финляндская Православная Церковь в 1957-1988 годах*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2021.
247. Симонов В. В. *Общая история Церкви, Том II, От Реформации к веку секулярной глобализации XVI – начало XXI века, Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX – начало XXI века*. Москва: Наука, 2017.
248. Скобей, Г. Н. „Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви“. *ЦиВ* 2 (19) (2002) 54-199.

249. Скурат, К. Е. „Автокефальная Православная Церковь в Америке“. *ЖМП* 5, 6 (1971) 50-54, 57-60.
250. Скурат, К. Е. „Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры“. *ЖМП* 9, 10 (1989): 60-63, 44-49.
251. Скурат, К. Е. „Чешких земель и Словакии Православная Церковь“. *БВ* 3 (2003): 165-193.
252. Скурат, К. Е. *История Поместных Православных Церквей*, Кемерово: Издательский отдел Кемеровской епархии, 2015.
253. Слесарев, А. В. „Участие архиереев Русской Православной Церкви Заграницей в работе Всеправославного Конгресса 1923 г“. Приступљено 18. октобра 2021. https://bogoslov.ru/article/5724320
254. Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве: књига III*. (Београд: Catena mundi, 2018), 383-399.
255. „Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла“. *ЖМП* 4 (2014): 18-27.
256. „Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла“. *ЖМП* 9 (2018): 14-19.
257. Соловьев, И. В. „Дни примирения. (Попытка воссоздания Русского Западно-Европейского Экзархата с Москвовской Патриархией)“. *Церковно-исторический вестник* 4-5 (1999): 232-245.
258. Соловьев, И. В. „Критика деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в „обновленческом“ расколе“. У *Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета: Материалы. Т. 1 : XVII*, гл. ред. прот. В. Н. Воробьев, 250-256. М. : ПСТГУ, 2007.
259. Соловьев, И. В. „Патриарх Сергий: оправдавшиеся надежды“. *ЦиВ* 1 (78) (2017): 113-128.
260. Средојевић, др Александар. *Српски патријарх Димитрије Павловић (1920-1930)*. Београд: Хришћанска мисао, 2017.
261. Старцев, В. И. *Русское политическое масонство начала XX века*. Санкт-Петербург: Третья Россия, 1996.
262. Суворов, протоиерей Вадим. „Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана“. *ЦиВ* 2 (71) (2015): 194-250.
263. Суворов, протоиерей Вадим. „Идея постоянного Всеправославного синода в русском православии конца XIX - XXI века“. *Историческая и социально-образовательная мысль* Том 9, № 4/1 (2017): 81-91.
264. Суворов, протоиерей Вадим. *Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке*. Москва: Познание, 2020.
265. Суханова, Н. А. *История Японской Православной Церкви в XX веке: путь к автономии*. СПб: Алетейя, 2013.
266. Тальберг, Н. *К сороколетию пагубнаго евлогианскаго раскола*. N.Y: Holy Trinity Monsatery, Jordanville, 1966.
267. Троицкий, Сергей С. *Что такое Живая Церковь*. Варшава: Синодальная типография, 1927.
268. Троицки, Сергије. „Жива Црква у Русији“. *Летопис Матице српске* 563 (фебруар 1928): 180-198.
269. Троицки, Сергије. „Правни положај Руске Цркве у Југославији“. *Архив за правне и друштвене науке* кн. LVI (1939): 25-47.
270. Троицкий, Сергей С. „История самочинной Карловацкой организации“. *Церковно-исторический вестник* 8 (2001): 18-68.

271. Фидас, Власије. *Канонско право: богословска перспектива*. превод са француског Ивана Игњатовић, Београд: Богословски факултет СПЦ: Хиландарски фонд, 2001.
272. Фидас, Власије. „Примат и саборност Цркве у Православном Предању“. У Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, прев. Дејан Мачковић, 205-212. Београд: Отачник; Стари Бановци: Бернар, 2018.
273. Фидас, Власије. „Црква у Естонији“. У Власије Фидас, *Канони и дијалог: теолошка разматрања савремених тема*, прев. Дејан Мачковић, 228-233. Београд: Отачник; Стари Бановци: Бернар, 2018.
274. Фирсов, С. Л. *Время в судьбе: Святейший патриарх московский и всея Руси Сергий (Страгородский)*. Санкт-Петербург: Сатис Держава, 2005.
275. Флоровский, протоиерей Георгий. *Пути русского богословия*, Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006.
276. Фотиев, протоиерей Кирилл, Свитич, Александр. *Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917-1950 гг.*, Москва, 1997.
277. „Церковные торжества в Москве 12 сентября 1943 года“. *ЖМП* 1 (1943): 21-22.
278. Афанасьев, протопресвитер Николай. „Церковь, председательствующая в Любви“. У Протопресвитер Николай Афанасьев, *Церковь Божия во Христе: Сборник статей*, составители А. А. Платонов и В. В. Александров, 542-600. Москва: Издательство ПСТГУ, 2015.
279. Цыпин, протоиерей Владислав. *История Русской Церкви: 1917-1997*. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
280. Цыпин, протоиерей Владислав. „Каноны и церковная жизнь“. *ЦиВ* 2 (11) (2000): 132-149.
281. Цыпин, протоиерей Владислав. *История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700-2005)*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2010.
282. Цыпин, протоиерей Владислав. „Геополитический проект архиепископа Антония (Храповицкого): Чей должен быть Константинополь?“. Приступљено 1. јануара 2019. http://www.pravoslavie.ru/107472.html.
283. „Чей должен быть Константинополь?“ У *Митрополит Антоний (Храповицкий), Молитва Русской души*, Сост, предисл. Т. А. Соколовой, 120-136. М: Издт-во Сретенского монастыря, 2006.
284. Чибисова, А. А. „*Украинский вопрос* в отношениях Константинополя и Москвы в начале XXI в.“. ВПСТГУ II 5 (55) (2014): 9-25.
285. Чибисова, А. А. „К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью“. *Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринабург, 6-7 февраля 2015 г.)*, 632-638. Екатеринабург, 2015.
286. Чибисова, А. А. „Автокефалия „под ключ“: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924. г“. *ВПСТГУ II* 81 (2018): 64-80.
287. Шевченко, Т. И. „Первый Собор автономной Финляндской Православной Церкви и политическая атмосфера на Карельском перешейке в 1920-е гг“. *ВПСТГУ II* 2 (35), 3 (36) (2010): 93-114, 122-132.
288. Шевченко, Т. И. „К проблеме разрыва канонического общения между Русской и Финляндской Православными Церквами“. *ВПСТГУ II* 3 (64) (2015): 61-76.
289. Шкаровский, М. В. „Русская Православная Церковь и религиозная политика советского государства в годы войны“. *ХЧ* 12 (1996): 26-53.

290. Шкаровский, М. В. *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999.
291. Шкаровский, М. В. *Русская Православная Церковь в XX веке*. Москва: Вече, Лепта, 2010.
292. Шкаровский, М. В. *Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века*. Москва: „Индрик“, 2014.
293. Шкаровский, М. В. *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.)*. Москва: Издательский дом „Познание“, 2019.
294. Шкаровский М. В. et al. *История Русской Православной Церкви. Том 3. XX – начало XXI века*. Москва: Издательский дом «Познание», 2022.
295. Якушев, М. И. *Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи: 1830-е – начало века*. Москва: Индрик, 2013, 159-230.
296. Яннарас, Христос. „Православный Париж“. *ЦиВ* 4 (21) (2002): 98-103

БИОГРАФИЈА

Бојан Грујичић је рођен 12. октобра 1990. године у Ваљеву. Основну школу „Милован Глишић“ у Ваљевској Каменици окончао је као носилац Вукове дипломе и ђак генерације. Средње богословско образовање стекао је у Српској православној богословији Светог Арсенија у Сремским Карловцима у којој је школске 2007/08. године био проглашен за најбољег ђака ове школе. По завршетку Богословије са одличним успехом завршава основне академске студије на Московској духовној академији и мастер студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. На поменутом факултету је 2014. године уписао докторске студије. Од школске 2019/20. године запослен је као професор приправник у горепоменутој Богословији. Секретар је часописа Богословски гласник.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Бојан Грујичић

Број индекса 14/3011

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Улога Цариградске патријаршије *у* јурисдикционим питањима руске емиграције *у* првој половини XX века према руској богословској мисли: историјско-канонска анализа

• 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 ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 21. 6. 2023.

Бојан Грујичић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Бојан Грујичић

Број индекса 14/3011

Студијски програм докторске студије теологије

Наслов рада Улога Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века према руској богословској мисли: историјско-канонска анализа

Ментор др Владислав Пузовић, редовни 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, 21. 6. 2023.

Бојан Грујичић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Улога Цариградске патријаршије у јурисдикционим питањима руске емиграције у првој половини XX века према руској богословској мисли: историјско-канонска анализа

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао 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

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, 21. 6. 2023. Бојан Грујичић

1. **Ауторство**. Дозвољавате 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**. Дозвољавате 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**. Дозвољавате 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**. Дозвољавате 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**. Дозвољавате 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**. Дозвољавате 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.