



СА БЛАГОСЛОВОМ

ΕΠΙΣΚΟΠΑ ΒΙЈΕЉИНСКОГ И
ЗВОРНИЧКО-ТУЗЛАНСКОГ Γ.Γ. **ΦΟΤΙЈΑ**, И
ΕΠΙΣΚΟΠΑ ЗАПАДНОΑΜΕΡΙЧКОГ Γ.Γ. **ΜΑКСΙΜΑ**



наслов ориџинала:

ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΖΥΜΑΡΗΣ,
Ιστορική, δογματική καί κανονική σπουδαιότητα
τῆς Συνόδου τῆς Κων/λεως (879-880)

докторски рад из области Пастирског богословља
одбрањен на Аристотеловом Универзитету у Солуну
Солун, март 2000.

ментор: Митрополит пергамски
професор Јован Зизиулас



свештеник Филип Зимарис

Историјски, догматски
и канонски значај
Цариградског сабора
(879-880)

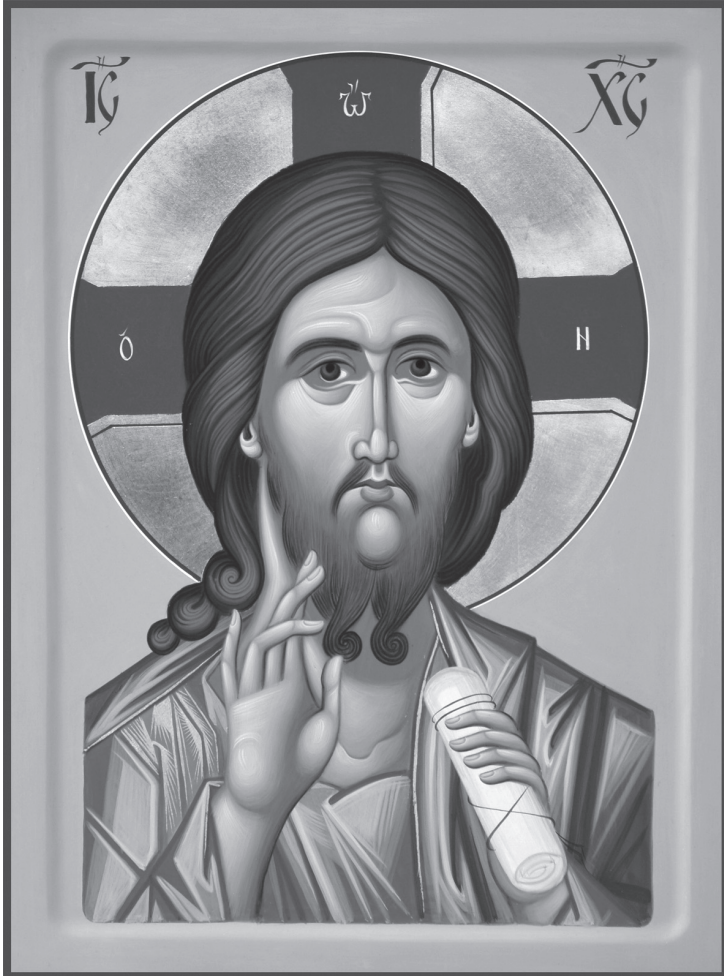


превод с грчког:
Лада Јагушт-Акад

СИНАЈ
Бијељина
2018.

**„Искрено јединство Цркве
не зна за тиранију.“**

(Mansi 17 : 421A)



УВОД

Одлука да се у овој студији преиспита еклисиолошки значај Васељенског Сабора одржаног у Константинопољу (Цариграду) од 879-880. године, проишла је природно из самих саборских аката, и то зато што је чак и њихово површно читање довољно да се стекне уверење да су Оци – учесници на овом Васељенском Сабору, имали јасну еклисиолошко уверење и свест¹. Упркос томе, међутим, питање еклисиолошког значаја овога Сабора ни до данас није изазвало занимање ни једног истраживача.

¹ Свест (συνείδησις): Предање које се не налази обавезно забележено у писаној форми или као „систем“. Погрешна је тврдња Франсиса Дворника (Francis Dvornik) да „Источна Црква никада није развила еклисиологију и да су чак и њени најистакнутији мислиоци имали магловите идеје о структури Цркве“ (!) („Photius, Nicholas I and Hadrian II“, *Byzantoslavica* 34 (1973), стр. 38.), као и да византијски теолози „никада нису развили еклисиолошки систем...“ (*Byzantium and the Roman Primacy [Византија и римски примат]*, New York, 1964, стр. 16, 19); у почетку се ни на Западу, ни на Истоку еклисиологија није бележила као „систем“, јер је она живела у самом искуству Цркве. Стварање система, или нужност теолошког дефинисања природе Цркве је скорија потреба која се постепено наметнула као неопходна након пропасти те животно-искуствене непосредности. Међутим, чак се и у Римокатоличкој Цркви први озбиљнији покушај описа Цркве, у оном смислу како то подразумева Дворник, јавља веома скоро, у спису „О Црквеном Уставу“, проишлом са Другог ватиканског концила из 1965. године (види чланак Пантелејмона Родопулоса, митрополита тиролског, „Хијерархијска организација Цркве према спису *О црквеном уставу* са II Ватиканског концила“, у зборнику *Студије I* (Μητροπολίτου Τυρολόης και Σερεντίου Παντελεήμονος Ροδοπούλου, „Н ιєραρχική οργάνωσις τής Ἐκκλησίας κατὰ τὸ Περὶ Ἐκκλησίας Σύσταμα τής Β' ἐν Βατικανῶ Συνόδου“, στὸ Μελέται Α'), Солун 1993, стр. 48 и даље и дело Стилијаноса Харкианаκиса, *Спис „О црквеном уставу“ са Другог Ватиканског Концила* (Στυλιανῶς Χαρκιανᾶκι, Τὸ Περὶ Ἐκκλησίας Σύσταμα τής Β' Βατικανῆς Συνόδου), Солун 1969.)

Штавише, Дворник, који је претежно заслужан за позитиван приказ овог Сабора, који је ушао у свест Запада као „псеудо сабор“ (лажни Сабор)², неким чудом је дошао дотле да изјави да тај Сабор „није дошао ни до какве догматске одлуке“³! Овакво гледиште може да се сматра само занимљивим, нарочито данас када се на васељенском нивоу јавља појачан пораст интересовања за еклесиологију⁴, а

² Види наслов овог Сабора у католичкој употреби у Мансијевом издању, Mansi, том 17, стр. 371-526. Дворник је свакако заслужан за изношење историјских података да би се рехабилитовало име великог патријарха цариградског Фотија, на чије је дело и личност пала сенка Сабора који се вековима називао „Фотијевим Трулским сабором“. О тим историјским подацима и потоњој историји Трулског Сабора, види његово, сада већ класично, дело: *The Photian Schism (Фотијев раскол)*, Cambridge 1970.

³ Види: *The Ecumenical Councils (Васељенски Сабори)*, New York 1961, стр. 44. Он тврди да су одлуке биле само „дисциплинске“ природе. Ова фиктивна подела је наравно резултат једне новије схоластичке тенденције у подели сабора на саборе „догматске“ и само „дисциплинске“ природе, тенденција која нема никакве стварне везе са Сабором из 879-880. У сваком случају, према Дворниковим речима, то је разлог што се овај Сабор не сматра Осмим Васељенским Сабором на Истоку. Дворник, наравно, не зна разлог због кога се он на Истоку не сматра (уопштено гледајући) Васељенским: разлог произлази из саме еклесиологије коју овај Сабор изражава и чије постојање Дворник потпуно превииа заједно са многим другима: васељенство једног Сабора је, пре би се рекло, ствар црквене свести које се изражава на Сабору од стране канонских епископа без утицаја и притиска споља, а то значи да само један други канонски Сабор може да озваничи васељенство овог Сабора.

⁴ Дворник (Dvornik), *Byzantium and the Roman Primacy (Византија и римски примат)*, стр. 15; дело Стилијаноса Харкинаакиса, *Спис „О црквеном уставу“ са Другог Ватиканског Коонцила (Στυλιανού Χαρκιανάκη, Τὸ Περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου)*, стр. 66; Γεωργίου Πέτρου, *Θεολογία καὶ κοινωνικὴ δυναμικὴ* (Јоанис Петру, *Теологија и социјална динамика*), Солун 1993, стр. 73 и даље. За преглед библиографије у којој се јасно види ово интересовсње види и чланак Пантелејмона Родопулоса, митрополита тиролског, „Јерархијска организација Цркве према спису *О црквеном уставу* са II Ватиканског концила“, стр. 63.

нарочито за „евхаристијску еклисиологију“⁵ која се цитира на овом Сабору. И управо због данашњег великог интересовања за еклисиологију, порука Сабора одржаног у Цариграду 879–880. г. је актуелна, па се тако намеће и потреба за изучавањем његовог деловања. Штавише, изучавање овог Сабора могло би да нам открије и кључ за решавање проблема цепања јединствене Цркве на Запад и Исток, који толико оптерећује данашњи дијалог. Уосталом, овај Сабор не може а да не допринесе у великој мери и актуелним темама данашњег дијалога, јер нема сумње да преставља Сабор уједињења⁶.

⁵ Штавише, он пише: „It is the emerging ecumenical consensus that the ecclesiology of communion is not one of the many models that describe the nature of the Church but the only ontological category that corresponds accurately to the authentic scriptural, patristic, and liturgical understanding of the Church“ („Реч је о јављању васељенске сагласности да евхаристијска еклисиологија није само један од многих еклисиолошких модела који описују природу Цркве, него једина онтолошка категорија која тачно одговара аутентичном библијском, отачком и литургијском поимању постојања Цркве“), Emmanuel Klapasis, „The Holy Spirit in the Church“ (Имануил Клапсис, „Свети Дух у Цркви“), *The Ecumenical Review* 41/3 (1989), стр. 391. Види и Χρήστου Γιανναρά, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα* (Христо Јанарас, *Православље и Запад у новијој Грчкој*), Атина 1992, стр. 457.

⁶ Види: Johan Meijer, *A Successful Council of Union*, (Јохан Меијер, *Успешни Сабор јединства*) Солун 1975. Већ сама чињеница да Сабор из 879–880. г. представља Сабор дијалога између двеју главних традиција тога времена треба управо сада, у такозваном „веку дијалога“, макар да побуди интересовање за актуелне проблеме о томе како је то јединство постигнуто и како функционише такав Сабор уједињења. Уосталом, сједињујући карактер овог Сабора требало би сасвим да побие претходно речену Дворникову тврдњу да овај Сабор не показује било какво интересовање за догматику: како се може постићи јединство међу Црквама без икакве теолошке и догматске основе? Целокупан живот Цркве извире из њеног богословља које је Христово учење. Црква, према томе, не живи и не делује на два одвојена поља, на пољу своје „догматске“ и на пољу своје „дисциплинске“ природе. Следствено томе, како могу те такозване одлуке „дисциплинске“ природе

Током истраживања ових питања аутор ове студије је дошао до уверења да Сабор из 879-880. заиста у великој мери расветљава узрок отцепљења Западне од Источне Цркве и да може, према томе, да покаже и пут ка сједињењу. Порука Сабора, као што ћемо покушати да докажемо на странама које следе, је следећа: решење проблема јединства треба да се заснива на еклисиологији. Јединство се, дакле, може постићи једино у оквиру опште еклисиологије, а еклисиологија коју предлаже Сабор заснива се на крају крајева на самој природи Цркве као евхаристијског сабрања. На нивоу међуцрквених односа ова истина природно води до оног еклисиолошког виђења које се може описати као „евхаристијско“. Евхаристијски карактер Цркве извире из веома особеног теолошког виђења које јасно изражавају први кападокијски Оци Цркве - Фотије и Оци сабрани на Сабору који су сасвим јасно наследници и настављачи тог богословског предања, а оно је по мишљењу многих најдрагоценији допринос Отаца Цркве у целокупној људској историји⁷. Ово теолошко гледиште заснива се на богословљу личности и представља у

(као што тврди Дворник) да не искажу и теолошки став и како могу било какве несугласице које се јављају у црквеној пракси исто тако да не потичу од одговарајућих теолошких ставова? У супротном би теологија била само некакво испразно теоретисање стручњака и не би имала никакав значај за истински живот Цркве. Види А. Schmemann, „Liturgy and Theology“ (А. Шеман, „Литургија и теологија“), *GOTR* 17 (1972), стр. 86-100.

⁷ Види: John Zizioulas, „The Contribution of Cappadocia Christian Thought“ (Јован Зизјулас, „Допринос кападокијске хришћанске мисли“), *Sinasos in Cappadocia*, Agra Publications 1986, стр. 23-27.

крајњој линију суштину револуционарне и особене разлике између хришћанства и осталих религија на свету. Пропаст тог богословског наслеђа је, према томе, пропаст хришћанства, пропаст суштине и истинског циља Цркве. За разлику, дакле, од свеукупности евхаристије коју је доживљавала и доживљава Црква, било какав други теолошки аспект неизбежно води у расцепканост и раскол у њеном животу, па према томе није у питању само некаква „идеолошка“ разлика, него „премештање спасења у неке друге „сотириологије“, изван оног пуног и потпуног (интегралног) начина спасења кроз евхаристију“⁸. Заиста, трагична пропаст богословља личности напослетку се стварно догодила на Западу. Сабор из 879-880. године привремено је одложио оно што је било неизбежно, јер су ствари већ биле узнапредовале толико да су доспеле до тачке одакле више нема повратка, па су пропаст богословља личности на Западу и расцеп јединствене Цркве који је уследио били неизбежни, као што је било неизбежно назадовање западне теологије до неоплатонизма, то јест, повратак на хришћанство претходеће затворене философске системе који нису примили утицаје Јеванђеља и који су човека остављали трагично неслободним.⁹

⁸ Јанарас, *Православље и Запад* (Γιανναρᾶ, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*), стр. 455, а види и стр. 201.

⁹ Види: Јован Зизјулас, „Ἀπὸ τὸ προσώπειον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ Συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου“ у зборнику *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος* („Од маске до личности. Допринос отачког богословља појму личности“ Зборник радова у част митрополита Халкидонског Мелитона), Солун 1977, стр. 287-323.

Већ је одавно потпуно јасно да ти системи човека воде до безизлаза¹⁰ и из тог разлога су људи били приморани у овом веку, претежно на Западу, да умногоструче напоре на поновном проналажењу отачког богословља и отачке еклисиологије. Изазов и одговорност данашње теологије састоји се, према томе, у томе да одговори на неубичајено велике егзистенцијалне потребе данашњег човека, што је тежак и велики задатак: то је на крају крајева питање од највећег духовног и егзистенцијалног значаја за цео свет, будући да је цео свет усвојио западњачки начин егзистенције. Да би преживео тај, сада већ сасвим посветовњачени свет који се налази у онтолошком безизлазу, потребно је да му теологија да радикално другачији одговор и решење да би се нашао излаз, као што је то било потребно и у доба кападокијских Отаца.

Задатак ове студије је према томе да тачно утврди еклисиолошки значај Сабора из 879-880. године, који је био значајан за Цркву, а у крајњој линији и за цео данашњи свет. Ова студија је написана

¹⁰ Као што исправно пише отац Николај Лудовикос, проблем произлази из чињенице да се Запад налази у онтолошком безизлазу: „Криза и онтолошки безизлаз значи да европски човек (а цео свет данас постаје Европа) није у могућности да каже шта су бића, шта је оно што бића чини заиста бивствујућим, шта је крајњи смисао постојања на свету, шта је истина постојања и настајања“. Νικολάου Λουδοβίκου, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία* (Николај Лудовикос, *Евхаристијска онтологија*), Атина 1992, стр. 18. Тај онтолошки безизлаз сасвим поузано завршава на најновијем примеру Сартровог философског дела које је показало да је гносеолошки теизам западне теологије у крајњој анализи само онтолошки нихилизам (види: Χρήστου Γιανναρᾶ, *Σχεδιάσματα εἰσαγωγῆς στὴν φιλοσοφία* [Христо Јанарас, *Нацрт увода у философију*], стр. 248).

као мали допринос овом проблему са надом да ће постати повод за даље исцрпније студије о њему, да би се тако овај Сабор уместо пуког историјског догађаја укоренио у свести и богословљу Цркве и постао познат и шире у свету не би ли допринео да православно богословље изврши свој велики задатак, јер, на крају крајева, као што је веома тачно написао блажене успомене Јован Мајендорф (John Meyendorff), „једина успешна и сигурна будућност налази се у теологији, а православно сведочење је често баш оно за чиме човечанство свесно или несвесно трага.“¹¹



¹¹ John Meyendorff, *Living Tradition* (Јован Мајендорф, *Живо предање*), Crestwood 1979, стр. 185.

ПРВО ПОГЛАВЉЕ

ТЕОЛОШКИ И ИСТОРИЈСКИ ОКВИРИ

Сабор из 879-880. године неки су назвали „Сабором уједињења“¹², због тога што је превазишао раскол који је настао 861. године између римског Папе Николе I и цариградског Патријарха Фотија. Тај раскол је, међутим, био само видљива манифестација много дубљих проблема између западног и источног хришћанства, проблема који су пре тога постојали и били резултат дуготрајног развоја. Да бисмо схватили догматски и историјски значај Сабора из 879-880. године, за сам 9. век, али и за даљу историју све до данас, чини се да би на овом месту био сврсисходан кратки историјски преглед разлика између Запада и Истока.

Као што је познато, заједнички политички оквир било је Римско царство и грчко-римска цивилизација, која је у основи заправо била један облик хеленства¹³. Позната је изрека: „Римљани су силом

¹² Johan Meijer, *A Successful Council of Union* (Јохан Мајер, *Успешни Сабор Уједињења*), Солун 1976.

¹³ О хеленистичком карактеру Римског царства види Јован Романидис, *Ромиосина, Романија, Румелија* (Γωάννου Σ. Ρομανίδου, *Ρομηοσύνη, Ρωμανία, Ροβιμελη*), Солун 1975. Занимљиво је да је у 4. веку пре Христа Хераклид Понтски, Платонов ученик, Рим назвао „грчким градом“, стр. 49.