

Зоран Крстић

Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Београд  
zkrstic@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-732.3-74

## Ванвременска актуелност канонског предања Цркве на примеру канона Прво-другог помесног Цариградског сабора

*Сажетак:* Канонско предање је један од кључних делова целокупног светог Предања једне, свете, католичанске и апостолске Цркве. Нажалост, често је заборављано и некоришћено. Тумачењем појединих канона Прво-другог цариградског помесног сабора аутор покушава да укаже на њихову важност, а пре свега актуалност. Канони нису анахрони и правазифњени део светог Предања Цркве. Анализирајући 9. канон поменутог сабора, могуће је извући суштинске поставке о начелу ненасиља у ширењу хришћанства. Канони 13, 14 и 15 дају одговор на актуално питање под којим условима и када се јереј, тј. епископ може, због јереси, одвојити од свог епископа тј. митрополита.

*Кључне речи:* Сабор, канон, клир, насиље, литургијско општење.

### 1. Карактер свештених канона

Свештени канони васељенских и помесних сабора, као и канони светих Отаца Цркве, представљају интегрални и нераскидиви део општег светог Предања Цркве. Други канон Пето-шестог васељенског (Трулског) сабора (691) потврђујући претходне апостолске, саборске и отачке каноне, каже да „нико не може горепоменуте каноне мењати или укидати или мимо изложених канона примати лажнонатписано састављене од неких који покушаше да изврћу Истину“.<sup>1</sup> На сличан начин, о потреби да се канони у свему чувају изражавају се и оци Седмог васељенског сабора у Никеји (787) у свом 1. канону.<sup>2</sup> Валидност и немогућност укидања свештених канона никада нису довођени у питање у Православној цркви. Они јесу вечни и непромењиви, што није и коначна реч о природи канона, јер изазива читав низ питања и недоумица, попут следећих: зашто их онда све не примењујемо; који су критеријуми да се неких држимо, а неких не; да ли канонско предање има за циљ формирање позитивног законодавства Цркве и, најзад, кључна

<sup>1</sup> *Свешћени канони Цркве*, превод епископа Атанасија, Београд 2005, 139.

<sup>2</sup> *Ibid.* 205.

недоумица — да ли је Православној цркви потребна кодификација канона (попут кодификације коју је у два маха учинила Западна црква током 20. века) и тиме формирање јединственог кодекса обавезног за све помесне Цркве? Питања је много. Она нису неважна и сва проистичу из једне основне дилеме о природи канона. Шта су они и каква је њихова сличност или, пак, различитост у односу на законске одредбе?

Црква је богочовечанска заједница и институција, те је и све у њој тог карактера. У том смислу двоприродности, и свештени канони представљају спој и укрштање духовне (догматске) димензије која се открива у светотајанском искуству и опиту заједничења у оквирима јединственог Тела Христовог и правне науке као тела или форме у коју се облачи то искуство сагласно захтевима и схватањима епохе.<sup>3</sup> Свештени канони су, најпре, телолошки искази или, ближе речено, еклисиолошки, па тек онда важан али не и примарни израз јуридикчког духа Цркве. Корпус свештених канона не гради још један у историјском низу људски правни систем, нити, пак, канонско предање које извире из свештених канона има интенцију да буде позитивно законодавство Цркве, о чему недвосмислено сведочи његова непотпуност.<sup>4</sup> Свештени канони не садрже чак ни основна начела организације Цркве као заједнице са епископом на челу. У том смислу би кодификација канона могла да исправи ову „грешку“ канонског предања у циљу стварања заједничког позитивног права православних Цркава, али би, ипак, то било у супротности са досадашњим двадесетовековним искуством Источне цркве. Начела организације налазе се у Духу, а не у правилу. Идеја кодификације је била актуелна све до 70-тих година 20. века када је, чини се, потпуно напуштена.

Треба се вратити питању вечности и пролазности канона као једном од проблема који изазивају највише недоумица. Чини се да формулација решења коју нуди отац Николај Афанасјев највише одговара природи канона — да су они ванвременско-пролазног карактера.<sup>5</sup> Њихов задатак, односно задатак целокупног канонског предања јесте да „регулишу канонско устројство Цркве у том правцу да оно најсавршеније пројављује суштину Цркве“<sup>6</sup> и то у одређеном тренутку њеног историјског битисања. У овој тврдњи примећују се две карактеристичне чињенице. Прва је да канонско устројство оваплоћује суштину Цркве али у оквирима историје, дакле, никада у потпуности, у том смислу што је Црква у историји предокус и икона будућег стања. Друга је да канони „изражавају истину о поретку црквеног

<sup>3</sup> Вид. Луис Патсавос, *Духовне димензије свештених канона*, изд. Каленић, Крагујевац 2009, 13 и даље.

<sup>4</sup> Вид. Николај Афанасјев, *Сѣудије и чланци*, Вршац 2003, 68 и даље.

<sup>5</sup> *Ibid.* 73 и даље.

<sup>6</sup> *Ibid.* 70.

живота, али је не изражавају у апсолутној форми, него у складу са историјским битисањем<sup>7</sup>. Ова чињеница не конституише променљивост канона него потребу за стварањем нових канона који ће одговарати на изазове и знаке времена, односно сваке историјске епохе, али увек следујући претходном Предању.

Општеобавезно канонско предање Цркве се формирало у периоду 4–10. века и приликом доношења нових канона увек су се потврђивали дотадашњи и доношени нови који нису пропраћени укидањем претходних чак ни када су доносили различита решења о појединим сличним или истоветним питањима црквеног живота. Класичан пример је 12. канон Пето-шестог сабора који одређује безбрачност епископа, мењајући тиме 5. апостолски канон, али са образложењем да се ово не ради „ради укидања или извртања онога што је апостолски раније установљено, него промишљајући о спасењу и напредовању на боље народа (Цркве)“<sup>8</sup>. Тако нам се као основни захтев у примени канона појављује њихово тумачење и проницање у оне еклисиолошке ставове и искуство који су допринели формирању конкретnog решења. Оно (конкретно решење) може бити пролазно и одговарајуће за неку прошлу историјску епоху, али је еклисиолошки став из кога је проистекло — ванвременски. Када се историјски контекст промени, одређени канони „постају неделотворни: или у потпуности престају бити ефикасни, или трпе модификације, или се замењују другима“<sup>9</sup>. Али сви они и даље важе и представљају неисцрпни извор сагледавања вечног које се оваплоћује у пролазним историјским и јуридичким формама.

На основу ових основних начела ваља покушати проникнути у ванвременску актуелност појединих канона Прво-другог помесног цариградског сабора<sup>10</sup>.

## 2. Историјски контекст Сабора

Девети век је у историји Цркве обележила изузетно значајна личност светог Фотија Великог, патријарха константинопољског. Век је био буран из више разлога. Иконоборство, осуђено на Седмом васељенском сабору, још је узнемиравало Цркву, посебно кроз неред и недисциплину појединих клирика, што је све била последица дуге иконоборачке кризе. Поред све-

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Свешћени канони Цркве*, 146.

<sup>9</sup> Николај Афанасјев, 73. Вид. и Власије Фидас, *Канонско право*, изд. ПБФ и Хиландарски фонд, Београд 2001, 40.

<sup>10</sup> Прво-други помесни цариградски сабор је одржан у храму Светих Апостола у Цариграду 861. године у време патријарха Фотија и уз учешће 318 епископа. Назив је добио (једна верзија) због два заседања у току исте године. Вид. *Свешћени канони Цркве*, превод епископа Атанасија, Београд 2005, 396.

тог Фотија Великог, ово је, такође, и век папе Николе I; њихов међусобни сукоб ће имати дубоке последице на даљи живот јединствене и неподељене Цркве Христове.

Године 857. патријарх Игнатије је најпре био смењен, а затим је и сâм поднео оставку. Извесно време патријаршијски престо је остао упражњен, а онда је на Божић, 25. 12. 857. године, сабор архијереја изабрао за патријарха Фотија, који је у том тренутку био мирјанин. У року од пет дана прошао је све степене свештенства, да би шестога дана од избора био хиротонисан за епископа Новог Рима. Иако ово није основна тема нашег чланка, тешко је не осврнути се на овај неуобичајен али, ипак, не и јединствен случај у историји Цркве. Од стране Фотијевих непријатеља то је одмах истакнуто као неканонски поступак, а посебно од стране папе Николе. Први помен о обичају или учењу о сукцесивности служби у клиру налазимо у 10. канону Сардичког помесног сабора (343). Канон говори о избору за епископа бога-таша и светски учених кандидата и да их

не треба постављати ако не изврше (прођу) службу и чтеца и ђакона и презвитера, како би кроз сваки степен, ако се сматрају достојним, могли напредујући узићи на висину епископства. А за сваки степен чина треба, очигледно, оставити не малу дужину времена... јер испитивање за дуже време може поуздано показати и понашање и нарав свакога.<sup>11</sup>

Међутим, сабор у Сардици (Софији) је, у суштини, био сабор западних епископа где се учење о сукцесивности служби и појавило и развило, задуго будући непознато, или бар не у потпуности прихваћено на Истоку. Сâм патријарх Фотије, у свом писму папи Николи, наводи читав низ сличних примера, попут патријараха Никифора и Тарасија, затим светог Нектарија коме је цео Други васељенски сабор потврдио избор за епископа, а на Западу светог Амвросија Миланског (4. век), који је као катихумен изабран за епископа Милана. Још пише св. Фотије:

Што, пак, велиш да су канони тиме прекршени што сам од лаика брзо дошао до степена епископа, ми се питамо који су то канони које смо преступили? Јер Црква цариградска није до данас примила ни један такав канон, те према томе правила која не постоје не могу ни бити нарушена.<sup>12</sup>

Па ипак, 17. канон Прво-другог помесног сабора у Цариграду, као закључак целе ове дискусије, одређује следеће:

Старајући се у свему о црквеном добропоретку, нужно постависмо да одредимо: да се убудуће ниједан мирјанин, или монах, не узводи брзо на висину епископства, него да претходно буде испитиван у црквеним

<sup>11</sup> Ibid. 279.

<sup>12</sup> *Житија свѣтих* — фебруар, прир. Јустин Поповић, Ваљево 1991, 97.

степенима (клира) и тако да прими рукоположење за епископа. Јер, иако су до сада неки од мирјана, или монаха, по захтеву нужде, брзо били удостојени епископске части, и заблистали врлинама и своје Цркве високо уздигли, ипак, никако не стављајући за закон Цркви оно што ретко бива, одређујемо: да убудуће то више не буде, него да правилно (по реду) рукополагани прође све свештене степене, остајући у сваком чину узаконено време.<sup>13</sup>

Сукцесивност служби, тако, постаје правило и на Истоку, уз вођење рачуна о провери кандидата, али не и о дужини боравка у појединим степенима. *Узаконено време* није одређен, нити прецизан појам и свакако зависи од обичаја, тј. од уобичајене црквене праксе у некој историјској епохи. Валсамон сматра, рецимо, да је то седам дана. Очигледно је да овај канон (као и сличан сардички) садржи два аспекта. Један је пролазак и напредовање редом кроз свештене степене, а други је остајање у сваком степену и провера кандидата. Црквена пракса се и данас безусловно придржава првог аспекта, а другог углавном само за епископе, док *испшивање* о коме говоре оба канона, углавном недостаје код рукоположења за презвитера. И још једна дигресија. У наставку поменутог писма св. Фотије говори о различитим обичајима и праксама које постоје у Црквама широм васељене и које су за Исток увек биле легитимне и чак пожељне, јер сведоче о животној појединих помесних Цркава. Спољашње јединство, јединство у формама и пракси, никада није било идеал Истока. Од таквог јединства је увек пресудније било јединство у вери и љубави. Данашњи покушај спољашње унификације црквене праксе и уздизање тог критеријума на ниво највеће важности је нешто апсолутно ново у животу Цркве. Свети Фотије Велики пише папи Николи следеће:

Уосталом, треба рећи да код неких постоје извесна правила која се код других не налазе, зато их не треба тражити од оних којима нису ни предана. Чврсто и без икаквог новачења треба држати заједницу у ономе што је најважније у вери, а разлике у ситнијим стварима не треба сувише истраживати ... Све оно што је прописано заједничким васељенским одлукама, то треба сви ми држимо ... Тако, на пример, једни имају обичај да скраћују косу и бријају браду, док другима то забрањују извесне саборске одлуке. Или, пак, нама је забрањено постити у суботе, осим Велике суботе, док ви постите и суботом. Тако исто, у Риму не можеш наћи да се презвитери жене законитим браком, док смо ми примили да и оне који живе у једнобрачју узводимо на степен свештенства; а подједнако одлучујемо од светог Причешћа и оне који блудно живе и оне који одричу законити брак ... Код нас такође монаси уопште не једу месо, иако не

<sup>13</sup> *Свешћени канони Цркве*, 410.

због гађења него због подвижништва, док је код вас запажено да ваши монаси једу месо. Тако, дакле, недржање онога чиме се не повређује вера не значи одступање од заједничке и саборне сагласности.<sup>14</sup>

Време је вратити се основној теми чланка. Године 859. сабор архијереја у цркви Светих Апостола у Константинопољу је потврдио избор Фотија за патријарха, а две године касније архијереји су се поново, под патријархом Фотијем, сабрали да би размотрили и решили нарасле проблеме дисциплинарног карактера. Сабори из 859. и 861. године зато се сматрају једним помесним сабором, који носи назив Прво-други, због два окупљања епископа. Сабор је донео 17 канона који имају општу обавезност у Православној цркви. Наша пажња ће се задржати на још два канона овог Сабора због нових аспеката њихове актуелности, пошто смо о 17. канону већ нешто рекли.

### 3. Девети канон Прво-другог сабора

Девети канон говори о свештеницима који посредно туку верне кад сагреше или неверне кад учине неправду, а чине то наредбом трећој особи. Овај се канон надовезује на 27. канон светих апостола, који под претњом свргнућа забрањује епископу, презвитеру и ђакону да непосредно (својом руком) туче верне у жељи да их застраши. Пошто је општа карактеристика канонског предања да решава конкретне проблеме, а не да разматра хипотетичке ситуације, треба претпоставити следеће: поједини клирици су, знајући за 27. апостолски канон, покушавали да га заобиђу и наређивали трећим лицима да батинама кажњавају верне. Канон 9 Прво-другог сабора то санкционише:

Јер би заиста било узалудно и врло погрешно свргавати онога који је три или четири пута својеручно ударио, а остављати некажњеним онога који дозвољава бијење по наредби, и увећава казну свирепо и до смрти. Зато, пошто тај канон (27. ап.) кажњава уопште бијење, зато и ми исто потврђујемо.<sup>15</sup>

Два се карактеристична појма користе као разлози оваквим поступцима. У апостолском канону застрашивање, а у другом гнев. Очигледно и један и други узрок потичу из осећаја доминације и власти, и истичу проблем слободног избора за живљење у Цркви и проблем насиља као екстремног начина угрожавања достојанства човека. Слободна воља је апсолутни предуслов хришћанског живота, и Црква до 4. века није могла ни помислити на било какав облик принуде у проповедању своје вере или, пак, у унутарцрквеним односима. Сам Христос је био жртва насиља, а апостоли на својим путовањима по Римској империји нису поседовали ништа сем

<sup>14</sup> *Житија свейих — фебруар, 97–98.*

<sup>15</sup> *Свейиени канони Цркве, 404.*

речи о Истини. После Миланског едикта, а нарочито од времена Теодосија, ситуација се донекле мења, и то у свести самих царева. Хришћанство као државна религија је постало чинилац хомогенизације и стабилности државе, па тако и предмет посебне бриге царева зарад очувања државе (овај став свакако не искључује њихову искрену веру). У таквим околностима нису били ретки елементи принуде и насиља. У различитим периодима историје Византије, а и касније, Црква је више или мање енергично оспоравала или негирала принуду као начин христјанизације или решавања појединих проблема, већ према својим моћима у том тренутку. Карактеристичан је случај из 8. века са христјанизовањем Јевреја. Наредбом цара Лава III Исавријанца, којом су Јевреји морали да се насилно крсте, настали су озбиљни проблеми у Цркви које је разрешио 8. канон Седмог васељенског сабора, прокламујући оно што бисмо ми данас назвали верском слободом, тј. слободом исповедања своје вере. Канон између осталог каже:

да се такви (Јевреји) не примају ни у општење, ни на молитву, ни у Цркву, него јавно нека буду по својој вероисповести Јевреји... Ако се неко од њих обрати из искрене вере и исповеди (Христа) од свега срца... таквога примати и крстити и децу његову... Ако ли тако не поступи, нипошто их не треба примати<sup>16</sup>.

Овај канон, као и два наведена, а пре и изнад свега саме речи Христове: „Ако хоће ко за мном ићи...“ (Мт 16, 24) или, пак, Блаженства (Мт 5, 3–12) недвосмислено пружају основу за одбацивање и потпуно негирање сваке принуде и насиља у животу Цркве. Па ипак... Сетимо се инквизиције, насилног покрштавања, верских ратова у Европи и свих злочина који су у име Христово учињени. Или, пак, данашњег, углавном исламског фундаментализма повезаног са тероризмом који покушава да овековечи стање сукоба и рата. Иако ово нису греси Истока и Православне цркве, они су се ипак и на Истоку одражавали на општи однос савременог човека према религији, у ставу да борба за заштиту људског достојанства подразумева ограничење деловања Цркве као чиниоца разједињености и неслободе. Из оба ова разлога не треба да чуде ставови појединих теоретичара који блиско повезују религију и насиље. Неће бити на одмет накратко се осврнути на тумачење насиља у Светом Писму. Оно је пуно и слика и дела насиља која се задивљујуће пластично описују. То је стварност људске историје пред којом ни Библија, а ни ми не затварамо очи. Међутим, једно је историјска реалност, а друго су темељни библијски ставови.

Најпре, на самом почетку, у Књизи постања примећује се апсолутно одсуство насиља при стварању. Сва је творевина добра и први чин насиља се дешава после грехопада, када човек задобија *сјосодности* разликовања

<sup>16</sup> *Ibid.* 211–212.

добра и зла. Каин не може да поднесе неуспех своје жртве Богу и у бесу (сетимо се појма гнева у 9. канону Прво-другог сабора) убија свога брата Авеља. Затим за тему овога чланка следи занимљив дијалог између Бога и братоубице Каина. Каин се каје, а Бог обећава да ће га заштитити од освете. На тај начин сâм Бог ставља брану даљем насиљу. Али и поред Божје интервенције, зло и насиље нараста. Завет Божји Ноју има за циљ заштиту живота, чак иако зло није побеђено. Бог, даље, налази други начин заштите људског живота: дарује закон који изричито забрањује убиство. „Не убиј“ — гласи заповест Господња којом се драстично ограничава насиље.

Псалмопојцу Давиду би се, такође, могао замерити позив на насиље: „Узми оружје и штит и устани у помоћ моју; извуци мач...“ (Пс 34); „Устани, Господе, предухитри их, и обори их; избави душу од безбожника, мачем твојим од непријатеља руке Твоје...“ (Пс 16); и на још много места. Ови псалми, настали из искуства неправде, представљају позив жртве насиља да Бог буде осветник и заштитник слабих, што заправо представља још једно ограничење насиља. Неће се, дакле, човек светити и тиме продужити ланац насиља и зла, већ се сва нада полаже на Бога и правду његову. О односу према насиљу које се сусреће у Новом Завету, чини се, не треба ни говорити. Драстично ограничење насиља, као реалности искључиво људске егзистенције (животиње не могу бити насилне), несумњива је карактеристика библијског етоса. Насиље се тумачи као промашено заједништво, као погрешан и демонски пут трагања за заједништвом.

Апостолски канон 27 и 9. канон Прво-другог сабора, поред санкциони-сања насиља, наглашавају и како треба проповедати и сведочити Христа:

Јер нас није нигде Господ томе (насиљу) научио. Напротив, када су Њега били, није узвраћао бијењем; када су Га ружили, није узвраћао ружењем; када је страдао, није претио (27. ап.) ... Јер свештеник Божји треба да васпитава неуреднога поукама и саветима, а понекад и црквеним епитимијама, а не да бичевима и ударцима насрће на тела људска.<sup>17</sup>

Слобода и достојанство људске личности морају се апсолутно поштовати. Али из којих разлога? Да ли зато што су ово, данас, темељна људска права уграђена у правни систем модерних држава, те се и њихово кршење санкционише одговарајућим санкцијама, или због темељних ставова хришћанске антропологије? Другим речима, постављено питање се односи на везу савремених схватања о људским правима и хришћанства. Међу православнима постоји, чини се, почетно инстинктивно сагласје са основним начелима свих декларација о људским правима, али и извесна резервисаност у погледу њихових домета и поштовања. Најпре треба имати на уму да савремене теорије о људским правима и хришћанска антропологија имају

<sup>17</sup> *Ibid.* 404.



различите *корене*. Прва изводи своје закључке из философије природног права и види човека, пре свега, као политичко биће, док друга посматра човека као икону Божју и у складу са његовим назначењем за вечни живот. Хришћанство се одувек налазило у извесном сагласју са природним правом, али никада апсолутно и никада безрезервно. Основни разлог је палост људске природе и присуство зла које се актуализује кроз човека. Искуство хришћанског опита сведочи да се до добра стиже само непрестаном борбом против сила ништавила, те стога начела Декларације о људским правима често могу изгледати претерано оптимистички и наивно. Поред ове две основне разлике у полазиштима, у погледу закључака ипак се може говорити о идентичности. Сваки ће се хришћанин сагласити са ставовима декларација о слободи, једнакости и достојанству човека, тако да ту не би требало да постоји супротстављање, већ, напротив, подршка. Али сваки правни документ, па и право у целини, има свој ограничени дomet. И одавде почиње не критика, већ обавеза хришћана да надилазе и преображавају основна правна начела о људским правима. И то хришћанском љубављу. Нема тог правног система који ће приморати људе да живе у братству, миру и слози. Само љубав од скупа појединаца може створити заједницу и од индивидуе непоновљиву личност. То су два нивоа на којима се крећу декларације о људским правима и хришћанска антропологија, који суштински нису супротстављени, али имају различите домете.<sup>18</sup> Тако се и трагика поступака клирика из наша два канона не састоји само у непоштовању људског достојанства, већ у испољеном гневу и застрашивању који се супротстављају хришћанској љубави.

#### 4. Канони 13, 14, и 15 Прво-другог сабора

Следећи канон, заправо група канона (13–15) о којима треба нешто рећи, односи се на клирике који се одељују (одвајају) од својих епископа под изговором јереси. У уџбенику *Црквено љправо* протојереја Димше Перића, у делу о епархијском архијереју, налази се следећа реченица: „Свештенство може само у једном случају прекинути општење са својим епископом — ако је он пао у јерес“.<sup>19</sup> Ова је реченица у основи тачна — нема општења са јеретицима, али поред те опште и основне констатације, у пракси могу да се појаве различите ситуације у којима нам та општа констатација неће бити од користи. Управо таква је била и она коју разматрају поменути канони. Нередовно стање које је трајало у Цркви током иконоборства оста-

<sup>18</sup> Вид. Зоран Крстић, „Мали човек у Јеванђељу и Декларацији о људским правима“, у *Људска љправа у хришћанској љтрадицији*, изд. Службени гласник и Хришћански културни центар, Београд 2009, 85.

<sup>19</sup> Димшо Перић, *Црквено љправо*, изд. Правни факултет, Београд 1999, 264.

вило је крупне последице. Једна од њих је да су поједини клирици или епископи, зарад својих личних интереса и по својој самовољи, проглашавали своје надређене за јеретике. Стављајући брану оваквим поступцима, Сабор св. Фотија одређује прецизне критеријуме за такве тешке оптужбе каква је оптужба за јерес. Најпре канон одређује:

да надаље, ако неки презвитер или ђакон, као тобоже због неких престаупа, презре свога епископа, пре саборског разматрања и испитивања, и коначне осуде (истога), и усуди се прекинути општење са њим, и име његово у свештеним литургијским молитвама, по предању Цркве, не спомиње, такав да подлегне свргнућу и да се лиши сваке свештеничке части.<sup>20</sup>

Дакле, први услов је саборско разматрање и коначна осуда, а разлог: „јер сваки треба да познаје своје границе, те ни презвитер да не презире свога епископа, нити епископ свога митрополита“.<sup>21</sup>

Поред овог услова, 15. канон, даље, наводи још два, док разматра питање митрополита који се одељују од свог патријарха. А ти услови су да црквени предстојник проповеда неку јерес већ осуђену од светих сабора или отаца, као и да то чини јавно, у Цркви:

јер они који се одвајају од општења са својим Предстојником због неке од Светих Сабора или Отаца осуђене јереси, то јест кад он јавно проповеда јерес и откривеном главом (неприкривено) то у Цркви учи, такви не само што неће подлећи канонској казни ... него ће бити удостојени части достојне православних.<sup>22</sup>

Тако се питање одвајања презвитера од епископа или епископа од митрополита не може уопштено посматрати, јер може да изазове несагледиве последице, и то у виду повлађивања самовољи и индивидуалним судовима. Олако осуђивање предстојатеља је и било узрок доношења поменутих канона који, после стања нереди, покушавају да у Цркви установе добар поредак.

Закључујући, потребно је истаћи колико је проучавање и разумевање свештених канона важно за живот Цркве, а посебно када се у њему примећују знаци живости и дилема. У таквим тренуцима црквене историје потребни су критеријуми јачи и недвосмисленији од навике и обичаја. А ти критеријуми аутентичног тумачења вере зарад здравог развоја духовног живота и спасења верних садржани су у ономе што је општеприхваћено и општеобавезно за целу Православну Цркву: Свето Писмо, ороси васељенских сабора, теологија великих отаца Цркве (оних који су од пуноће Цркве прихваћени као учитељи васељене) и канонско предање.

<sup>20</sup> *Свешћени канони Цркве*, 408.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.* 409.

## The Extra Temporal Reality of the Church`S Canonical Tradition as Expressed by the Canons of the First-Second Regional Council at Constantinople

*Summary:* The Canonical Tradition is one of the key elements of the whole of Ecclesiastical Tradition of One, Holy, Catholic and Apostolic Church. Unfortunately, this is often forgotten and unemployed. In interpretation of some canons of the First-Second regional council at Constantinople, the author offers to point out their importance and, above all, their actuality. The canons are not an anachronic and surpassed reading. Analyzing canon 9 of the above mentioned council, it is possible to make essential setting ups for the principle of non-violence in expansion of Christianity. Canons 13, 14 and 15 provide us with answers on current question under which conditions and when a priest, i.e. bishop can separate from his bishop, i.e. metropolitan, on account of heresy.

*Key words:* Council. — Canon. — Clergy. — Violence. — Liturgical communion