

РАЗВОЈ ПАПСКОГ ПРИМАТА ПОСЛЕ ЛАВА ВЕЛИКОГ ДО КОНСТАНТИНОПОЉСКОГ САБОРА 879–880. ГОДИНЕ

Бобан Димитријевић*
Богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се анализирањем одређених догађаја из црквене историје у периоду од петог до деветог века, у контексту постојања места и улоге римског папства у Цркви. Истраживање показује да је у анализираним случајевима поменутог периода, већ дошло до формирања различитих еклисиолошких приступа на Истоку и на Западу. То је подразумевало и различите приступе по постојању примата римског папства у Цркви. Ово је даље водило ка томе да Источна и Западна Црква постојану два самозаворена и међусобно изолована света. На крају, то је произвело и атмосферу коначне поделе, до које ће и доћи, пар стотина година касније.

Кључне речи: римски папство, примат, сабор, јединство, поделе.

Збацивање последњег римског императора Ромула Августа 476. године од стране Одоакра био је значајан историјски догађај. Међутим, овај догађај никако није значио и крај Римске империје, будући да је легитимни римски император и даље владао из „Новог Рима“, дакле Константинопоља. У наредном периоду преовладала је пракса да варварски владари на Западу добијају титулу *магистар* и *врховних команданата војске* (*magister utriu-*

* svestenikboban@gmail.com.

sque militiae et patricius), као и титуле *princeps* и *rex* (краљ). На тај начин они су признавали легитимност и даље постојање Римске империје, сада са центром у Константинопољу. Оваква ситуација потрајала је до Карла Великог, који је 800. године узео потпуно независну титулу цара.

Римски епископи су и после премештаја резиденције западних римских владара у Равену 456. године, као и после пада Западног римског царства, остали у Риму. Њихов црквено-политички утицај у том периоду нарастао је још више. С једне стране, римске папе постале су на Западу симбол самог Римског царства, јер су били својеврсни преносиоци царских закона и декрета. С друге стране, имајући у виду подршку источних царева најпре аријанству а потом и монофизитству, римске папе често су се противиле империјалној политици, сматрајући да на тако нешто, као легитимни наследници катедре Светог Петра, имају право. Поред тога, читав западнохришћански свет сматрао их је у време варварских инвазија за својеврсну замену императора. Апостолска мисија папства у односу на западне варваре допринела је, заједно са противљењем папа империјалној политици и јересима које су подржаване од ње, једном новом схватању власти римских епископа у читавој Цркви. Ова промена најјасније се огледа у поступцима папе Лава Великог и папе Геласија. Папска власт, која се традиционално сматрала „духовним“ првенством, приматом који је одређен светотајинском службом епископа, од времена папе Лава означава се термином *principatus*, изразом који је до тада означавао искључиво власт императора.¹ Римски епископи сада доживљавају своју улогу као улогу главе читавог тела Цркве, али не у једном светотајинском, павловском смислу, већ у контексту конкретног, легално дефинисаног организма, коме је повремено претила опасност како од варвара тако и од цезаропапистичке политике царске власти. Управо тада, у V и VI веку, долази до новог схватања власти римског епископа – до прерастања његове светотајинске службе у својеврсну васељенску црквено-политичку власт, што ће оставити озбиљне последице у односима између Рима и Истока.

Неколико историјских епизода у периоду од Халкидонског сабора до Великог раскола могу помоћи у приказивању развоја папског примата ове епохе. Реч је о:

¹ Мајендорф, Ј. (1997), *Империјално јединство и хришћанске геобе*, Крагујевац: Каленић, 116. О примату у време папе Лава I, видети мој рад: „Лав Велики и питање папског примата“, објављен у часопису *Црквене студије*, год. 7, бр. 7, Ниш (2010), 127–135.

- тзв. Акакијевом расколу (484–519),
- контроверзи насталој око *Три поглавља* и догађајима после ње,
- јереси монотелизма,
- иконоборачкој кризи и
- кризи везаној за константинопољске патријархе Фотија и Игњатија и њихов однос према римским епископима.

Најважнији проблем који је у време Акакијевог раскола забрињавао наследнике папе Лава Великог у односу са Истоком била је компромисна политика источних царева према монофизитима. Цар Зенон је 482. године објавио унионистички едикт *Еношикон*. Овај документ је добар пример новог метода деловања који су цареви тог периода предузели у строго црквеним питањима. Они су објављивали догматска саопштења која су имала за циљ да епископи постигну консензус зарад јединства у Цркви, што је требало да обезбеди јединство и унутрашњи мир самог царства. Заправо, ту се радило о наметању царске политике силом. Битно је истаћи да ниједан од ових едикта – без обзира да ли су објављени од православних или јересима наклоњених царева – Црква није прихватила као меродаван израз свог учења.

Еношикон је садржао осуду Несторија и Евтихија, и подршку *Анаџематизма* Светог Кирила. У њему се, пре свега, признаје ауторитет прва три васељенска сабора, као и прилично нејасна христолошка формулација да је „Господ Исус Христос једносуштан Оцу по божанству и нама по човештву(…)“ и да је „Један од два“.² Ова формулација имала је за циљ да се изађе у сусрет монофизитима. На основу *Еношикона* и под притиском цара, халкидонски патријарси Константинопоља и Јерусалима су ушли у заједницу са монофизитским архиепископима Александрије и Антиохије. На александријски престо у време издавања *Еношикона* постављен је Петар Монг, монофизит спреман на компромис. Православни су на александријску столицу били поставили Јована Талају, који је убрзо збачен од цара и константинопољског патријарха, а Петар Монг проглашен за законитог епископа Алек-

² Цитирано према: Поповић, Р. (2004), *Појмовник црквене историје*, Београд: издање писца, 113.

сандрије. Талаја се поводом тога обратио папи Феликсу III. Овај је устао против оваквог развоја ситуације, те је позвао и самог патријарха Акакија да оде у Рим и прими пресуду у спору.³ Тада је дошло до међусобног изопштења римског папе и константинопољског патријарха и до раскола у Цркви.

Већ помињане политичке прилике омогућавале су Риму да заузме такав став. Наиме, готска доминација Италијом омогућавала је Римској Цркви пуну независност и заштиту од директног царског притиска, као и, на тај начин, својеврсни ослонац у преговорима са Истоком. Ова папска независност огледала се и у писмима папе Геласија (492–496) царевима Зенону и Анастасију, у којима он протестује против наметања царске власти Цркви. Иако Геласије признаје божанско порекло царске власти, он тврди да цар не поседује власт да одређује принципе на основу којих се управља хришћанско друштво, већ таква власт припада свештенству а посебно папи као Петровом наследнику. У свом писму *Famuli vestrae pietatis*, цару Анастасију I, 494. године он пише:

„Узвишени царе, постоје две суштинске власти које управљају овим светом: посвећени ауторитет епископа и краљевска власт. Од тих тежи је терет свештеника, тим више што ће они на суду Божјем полагасти рачун и за саме краљеве. Ти си спознао, премили сине, те се, премда достојанством председаш људском роду, ипак побожно потчињаваш представницима божанских ствари, и од њих иштеш узроке свог спасења, и као што треба, од њих примаш небеске сакраменте, и увиђаш да се више мораш подложити уредбама вере него ли им бити претпостављен. Ти си спознао да на том подручју овисиш о њиховом суду и не желиш их подвргнути својој вољи (...). Иако је долично да верници подложе своја срца свим свештеницима који исправно тумаче божанске ствари, колико више треба показати слагање са *предстојником оне Столице*, за која је узвишено божанство хтели да се испише и кога је непрекидна побожност читаве Цркве непрестано славилa? Овде је твоја побожност јасно увидела да се само људском вољом никада нико не може уздићи тако као што се може избором или признањем *онога кога је Христов влас прештосавио свима*, и кога је часна Црква увек признавала и поштова-

³ Beck, H. G. (1995), „Ranobizantska crkva“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 414.

ла као Првога. Људском се преузетошћу може нападати оно што је одређено Божјом одлуком, али се не може победити ничијом влашћу.“⁴

Сличног је садржаја и писмо Геласијевог претходника Феликса III (483–492), *Quoniam pietas*, цару Зенону 484. године:

„Сигурно је наиме да (...) када се ради о Божјим стварима настојите краљевску власт подложити Христовим свештеницима, а не да је уздигнете, и да о светим стварима радије учите од њених предстојника неголи да поучавате, да следите устројство Цркве, а не да намећете јој људско право које би требало следити, да не желите владати над прописима оне, чијој правој побожности Бог жели да твоја благодост подложи главу, како не би била на срамоту онога који одређује, преступивши одредбе небеских прописа.“⁵

Ови текстови, нарочито писмо папе Геласија, постали су класичне одреднице папске самосвести на Западу, и довели су до тога да Римска Црква и римски папа постану прибежиште онама који су се борили против јеретички настројених царева, као последња линија очувања православне вере и независности Цркве од царске власти. Убрзо после Акакијеве смрти, константинопољски патријарси заузели су јасан халкидонски став, али је Геласије захтевао од патријарха Јефимија (489–495) да се Акакијево име избрише из диптиха Константинопољске Цркве. Источна Црква то није била вољна да прихвати, јер је иза имена патријарха Акакија стајало не толико јеретичко монофизитско становиште колико погрешан тактички став у целокупној ситуацији. Суштински проблем који се у овој ситуацији показао био је еклесиолошке природе. Реч је о претензији Рима да буде признат као једини критеријум црквеног јединства. То је драстично дошло до изражаја у случајевима константинопољских патријарха Јефимија и Македонија (495–511). Рим чак и данас сматра њих двојицу за расколнике, док су на Истоку они прослављени као исповедници вере, будући да их је цар Анастасије због њиховог ревновања за халкидонску веру збацио са трона. Римска Црква је

⁴ Denzinger, H., Hünermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu (=DH)*, Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“, 347.

⁵ DH, 345.

у овом случају, због претензија на примат папе, просто занемарила истините бранитеље халкидонске вере.

Интересантно је приметити да су папске приматске претензије биле контроверзне не само на Истоку већ и на самом Западу. Папа Анастасије II (496–498) почео је да мења курс политике према Константинопољу чинећи му уступке у циљу васпостављања добрих односа. Због тога су многи римски свештеници прекинули сваку везу са папом оптужујући га да је комуницирао са солунским ђаконом Фотином, припадником Акакијеве странке, и то без консултовања са свештенством и епископима целе католичанске Цркве. Ово указује не само на постојање антивизантијског расположења код римског клира већ, што је важније за нашу тему, да папски ауторитет ни на самом Западу није био безусловно уважаван. То јасно показује и ситуација с тзв. „Лоренсовим расколом“.⁶ После смрти папе Анастасија II, у новембру 498. године, за папу је у Латерану изабран ђакон Симах. У базилици Свете Марије за другог папу је проглашен извесни свештеник Лоренс. Римско свештенство се поделило између двојице кандидата. Иза Симаха су биле локалне римске снаге, а иза Лоренса чланови Сената и аристократије лојални Константинопољу, који су фаворизовали провизантијску политику претходног папе Анастасија II. На сабору у Риму 499. године била је призната каноничност Симаховог избора, након што је готски краљ Теодорик позвао у Равену обојицу кандидата, дајући притом подршку Симаху. У Риму је дошло до узајамних оптужби обеју страна за неморал и за повреде канона. Део ових извора сачуван је у тзв. *Симаховим фалсификацијима*. У њима је било позивања на лажна историјска сведочанства у циљу пропагирања начела да „првој столици нико не сме да суди“,⁷ те су покушаји Лоренсове странке, укључујући чак и сабор подржан од Теодорика 502. године, били проглашени за неважеће.

Убрзо су се појавили и трактати миланског ђакона Енодија, који су имали за циљ да покажу да папи може да суди једино Бог, али не и други епископи. Ови аргументи у првим годинама VI века нису били толико значајни. Међутим, са јачањем папства они су све више добијали на снази. Јустинијан је, војно победивши у Италији, радио на успостављању римског универзализма – јединственог Римског царства и на интегрисању Римске Цркве у визан-

⁶ Ewig, E. (1995), „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 598.

⁷ *Ibid.*, 599.

тијски политички систем. То је подразумевало јединство Рима и Константинопоља, али и истицање римског престижа.⁸ Оно што је притом наставило да се развија било је скоро мистично убеђење римских епископа да њима припада духовна и доктринарна одговорност за читаву Цркву. Међутим, то њихово убеђење сукобљавало се са интеграционим и контролним функцијама византијског цара, али и са еклисиолошком свешћу помесних Цркава, коју су на Истоку изразили васељенски сабори. Та источна еклисиолошка свест је подразумевала да аутентичан израз црквене истине не треба тражити *само* у Риму већ у саборском једногласју епископа. То се могло видети приликом како Акакијевог, тако и Лоренсовог раскола. На основу чисто историјских истраживања тешко је доказати да Исток није признавао посебне прерогативе римског епископа. Међутим, у оквиру целокупне источне црквене свести јасно је да није могло бити речи о признању папског ауторитета као апсолутног у јуридичком или пак учитељском смислу речи. На Истоку се у редовном црквеном животу није осећала потреба да се управља читавом Црквом из једног центра⁹ – из Рима, већ су ванредне ситуације приликом подела подстицале подељене стране на Истоку да се за заштиту својих интереса обраћају римском епископу.

Једна илустрација оваквог интересног обраћања и понашања Истока према римском епископу, јесте и ситуација везана за окончање Акакијевог раскола. Наиме, 518. године, ступањем на власт Јустина I дошло је до протеривања монофизита са својих додашњих положаја, до одбацивања *Еноџикона* и до препознавања политичког интереса за помирење са Римом. Источна Црква је, на инсистирање цара, прихватила услове које је Рим поставио за поновно успостављање јединства. Том приликом папа Ормизд је захтевао не само брисање имена Акакијевог и његових наследника из диптиха Цркве, већ и да источне Цркве потпишу *Libellus fidei*, формулу са исповедањем да ће у свему слушати Римску Цркву и веровати како она верује, јер се у њој чува неокрњена, права вера, по обећању које је Христос дао Петру. Најважнији делови овог сажетка вере гласе:

„Почетак је спасења држати се прописа праве вере и никако не одступати од уредби отаца. Будући да се не могу ми-

⁸ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 423.

⁹ Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 52.

моји речи Господа нашег Исуса Христа који каже: ‘Ти си Петар – Стена и на тој стени ћу саградити своју Цркву’, то што је речено доказује се стварним учинцима, јер при Апостолској столици католичка је вера увек очувана неокрњена. (...) Зато, следећи у свему Апостолској столици и прихватајући све њене уредбе надам се да завређујем бити у оном заједништву с вама које исповеда Апостолска столица у којој се налази неокрњена и истинита и савршена чистоћа хришћанске вере: обећавамо да се у светим тајнама убудуће неће спомињати имена оних који су одвојени од заједништва с Католичком црквом, тј. оних који нису у сагласју са Апостолском столицом.“¹⁰

Исток је, упркос негодовању већине епископа, ипак потписао наметнуте услове, чиме је 519. године дошло до мира и јединства. Овај документ верно осликава претензије римског епископа и његову развијену свест о себи као о једином мерилу црквеног правоверја и заједништва.¹¹ Он такође дочарава и чињеницу да је однос Истока са Римом, укључујући и прихватање приматских папских претензија, био условљен тренутним историјско-политичким околностима, као и сталним превирањима између различитих странака у Цркви на Истоку, од којих је свака тражила оправдање валидности својих ставова. Прихватање исповедања *Libellus fidei* папе Ормизда од стране константинопољског патријарха Јована II и осталих источних епископа подразумевало је да источњаци признају римско учење о првенству. То још увек не значи да је схватање о власти у Цркви било на обе стране исто. Текст *libellus*-а за источне је значио признање Римској Цркви да је у периоду после Халкидонског сабора она заиста била бранилац православне халкидонске вере, те да због тога заслужује да поново буде центар јединства за халкидонце Истока.¹² Оно што је у тексту *libellus*-а било заиста спорно јесте захтев да се из диптиха избришу имена свих оних епископа који од 482. године нису били у заједници са Римом. Ово је укључивало и константинопољске патријархе Јефимија и Македонија, осведочене халкидонце, који су већ били поштовани као исповедници вере. Папски легати су издејствовали да се у Константинопољу избаце њихова имена из диптиха, али

¹⁰ DH, 363–365.

¹¹ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 52.

¹² Мајендорф, Ј., *Империлно јединство и хришћанске геобе*, 188.

је на Истоку дошло до снажног отпора према папским захтевима. Тако је у Солуну, седишту папског викара, месни епископ Доротеј одбио да потпише *libellus*, јер се од њега тражило да се одрекне поштоване и блажене успомене локалних епископа који током раскола нису били у општењу са Римом.

Папа је екскомуницирао Доротеја, али га је локални сабор у Хераклеји уз царску подршку вратио на катедру.¹³ У овом контексту не чуде многобројна писма која су Јустин I, Јустинијан, као и патријарх Јован, писали папи с циљем да само патријарх Акакије буде избачен из диптиха и да се то не односи на касније константинопољске патријархе и многобројне епископе који су били с њим у заједници. Папа Ормизд је међутим, сагледавши политичке околности, увидео да је цару неопходна подршка Римске Цркве, те је ову прилику искористио да бескомпромисно утврди васељенску власт римских епископа. Источњаци у пракси нису много придавали значаја оваквим претензијама. Они су патријархе Јефимија и Македонија прослављали као исповеднике вере, а чак је остало и агиографско поштовање Акакија на Истоку као „блаженог“ – јер је у оквиру догађаја и околности пре издавања *Еношикона* чврсто бранио халкидонску веру пред узурпатором царског престола Василиском, за разлику од случаја са царем Зеноном, где се његова флексибилна политика показала нетактичном, или како су је западни теолози описали „с једне стране лукавом, а с друге политиком очајничке добре воље“.¹⁴ Имајући у виду и поменути случај солунског епископа Доротеја, јасно је да црквена свест Истока није доживљавала папску власт као једини и довољни критеријум православне вере и јединства Цркве.

Готски краљ Теодорик је по завршетку Акакијевог раскола увидео да нови, обновљени и пријатељски односи на релацији Рим–Константинопољ могу значајно да угрозе његову контролу над Италијом. Јустин I је око 525. године објавио указ којим се забрањивало деловање Аријанске цркве на свим византијским територијама. Папу Ормизда је наследио папа Јован I, који је сада био принуђен да иде у Константинопољ да умоли цара Јустина I да ублажи своју политику према аријанцима. То је учинио због претњи готске – аријанске власти да ће се осветити хришћанима Италије. Римски епископ је на тај начин губио позицију арбитра,

¹³ О овоме видети више у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 601.

¹⁴ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 412.

те је постајао политичко оруђе које су или готски краљеви или византијски цар користили зарад личне контроле у Италији.¹⁵

Мисија папе Јована била је неуспешна, јер није могао да издејствује помиловање за аријанце. Теодорик га је по његовом повратку ухапсио и он је умро у тамници 526. године. Уједно је Теодорик лично издао указ којим дозвољава аријанцима да заузму хришћанске храмове. Пре него што је тај указ ступио на снагу Теодорик је умро, под клетвама православних због поменуте одлуке. Тада је јединство постигнуто 519. године добило и своје потпуно оправдање, јер је постало очигледно да православни хришћани и на Истоку и на Западу немају другог браниоца осим константинопољског императора. Тако се папа на неки начин вратио у империјални систем пет патријархата, где је деловао као једно од „пет чула“.¹⁶ У следећим деценијама Јустинијанова освајања су постепено потиснула варварске аријанске државе на Западу као и у Италији. Сами римокатолички историчари износе констатацију да су папе, градећи своју политику на привидно чврстом темељу готске власти у Италији, просто превиделе да је као победник на крају морао изаћи моћни константинопољски император, те да су папе попут Јована II и Вигилија морали да плате за политику једног Феликса и Геласија.¹⁷ Управо се те наредне деценије, за време владавине Јустинијана (527–565) – нарочито у контексту спора о *Три поглавља*, показало какав је био аутентични источни приступ питању примата.

Јустинијанова визија „једног Царства“, „једне Цркве“ и „једног Цара“ обележила је читав један период црквене историје. Јустинијан је искрено придавао највећу важност катедри Рима. Римска Црква је у његовој визији јединства требало да заузме водећи положај. Било је то у тесној вези са његовим искоришћавањем Цркве за своје освајачке и обновитељске планове. Према римокатоличким теолозима, римски папа је за Јустинијана без сумње представљао главу хришћанства, и то главу која поседује не само примат у смислу предности у части већ и примат у учењу и вери. Међутим, *примас* се понаша добро једино ако одлучује како се цару чини да треба.¹⁸ Догађаји из бурне црквене историје током следеће две деценије добрим делом потврђују ово мишљење.

¹⁵ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 602–604, као и: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 421–422.

¹⁶ Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 193.

¹⁷ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 418.

¹⁸ *Ibid*, 423.

Године 535. отпочела је инвазија Јустинијанове војске на Италију. Готски краљ Теодахад послао је тадашњег папу Агапита (535–536) као неку врсту специјалног емисара у Константинопољ да умоли императора да опозове своју армију из Италије. Папа је био дочекан са свим почастима, при чему је чак и лично хиротонисао константинопољског патријарха Мину. Пре тога је издејствовао оставку константинопољског патријарха Антима, убеђеног присталице помирења са монофизитима. Овог Антима лично је подржавала царица Теодора, која се у циљу остварења Јустинијанове идеје једне Цркве – једног Царства здушно залагала за то помирење. Оставка једног константинопољског патријарха под притиском папе Агапита била је само тренутна и донекле привидна потврда значаја римског епископа у Цркви на Истоку. Папа није издејствовао повлачење Јустинијанових трупа из Италије, нити је успео да промени курс унионистичке империјалне политике који је на Истоку и даље допуштао велики утицај одељених монофизита. Без обзира на то, папа Агапит се у римокатоличкој историји описује као „муж чврстих начела“, који је у тешким тренуцима чврсто и ревносно сведочио халкидонску веру, сређујући на Истоку да цар Јустинијан и патријарх Мина поново исповеде свој пристанак на формулу вере папе Ормизда.¹⁹

Изненадна смрт папе Агапита 536. године у Константинопољу довела је до велике кризе папског ауторитета. За папу је под утицајем царице Теодоре 537. године изабран Вигилије, услед чега је двор на њега рачунао као на некога ко ће на Западу промовисати царску унионистичку политику.²⁰ Источна монофизитска опозиција према Халкидонском сабору перманентно је угрожавала остварење Јустинијанове идеје јединства. Монофизити су сматрали да је Халкидонски сабор на изванредан начин несторијански, јер су многи халкидонци били неодлучни у прихватању Кириловог „теопасхизма“, а сабор је рехабилитовао Теодорита Кирског и Иву Едеског, Кирилове противнике, који су се наводно држали учења зачетника несторијанства, Теодора Мопсуестијског. Да би Јустинијан остварио своје намере било је потребно убедити монофизите да су те оптужбе неосноване. Први Јустинијанов корак у том правцу био је прихватање тзв. *шеојасхијске формуле*, по којој је „један од Свете Тројице пострадао телом“. До овог, са православне тачке гледишта прихватљивог уступка монофизитима,

¹⁹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 604.

²⁰ Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 197.

дошло је 532. године, у оквиру званичних богословских преговора православних и монофизита у Константинопољу.

Други, још значајнији корак у правцу помирења са монофизитима био је објављивање Јустинијановог указа из 543. године, који је оповргавао тзв. *Три појавља*.²¹ *Три појавља* су богословско-догматски документ који је осудио личност и дела епископа Теодора Мопсуестијског, неке списе епископа Теодорита Кирског и писмо епископа Иве Едеског упућено епископу Марију Персијском, као и оригенизам у целини.²² У халкидонским круговима Истока постојале су извесне замерке да се цар Јустинијан, као раније цареви Зенон и Анастасије, служи својом царском влашћу да угоди монофизитима у циљу остварења своје црквене политике. Међутим, ове замерке брзо су биле превазиђене. Константинопољски патријарх Мина, александријски Зоил, антиохијски Јефрем и јерусалимски Петар потписали су своју сагласност са Јустинијановим едиктом.

Много комплекснија ситуација настала је на Западу. Већина епископа из Италије и Африке била је против Јустинијановог едикта. Њихове ставове јасно су изразили ђакон Стефан – папски легат у Константинопољу, који је прекинуо пријатељске односе са константинопољским патријархом Мином, као и Датије Милански и Факунд из Хермијане у Африци. Њих двојица су се у то време затекли у Константинопољу као избеглице. Они су јасно изразили своје противљење Јустинијановој осуди *Три појавља*. Међутим, папа Вигилије, пријатељ и кандидат царице Теодоре оклевао је да се успротиви Јустинијановом едикту. Римски ђакони Анатолије и Пелагије писали су Афричкој Цркви, инсистирајући на томе да један сабор донесе одлуку у вези свега што им је изгледало као завера против ауторитета Халкидонског сабора. Картагински ђакон Фулгенције Феранд саставио је одговор на њихов захтев у којем истиче да су Теодорит Кирски и Ива Едески апсолутно оправдани њиховом халкидонском рехабилитацијом.²³ Најоштрији и најподробнији напад на царски декрет изнео је поменути епископ Факунд из Хермијане у спису *Одбрана Три појавља*.²⁴

²¹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 605.

²² Поповић, Р. (2011), *Васељенски сабори: Пећи, Шести и Седми – одабрана докумената*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 17.

²³ Више о овоме видети у: Мајендорф, Ј., *Имперјално јединство и хришћанске геобе*, 205.

²⁴ Више о овоме видети у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 700.

На папском престолу тада је био папа Вигилије, који је царици Теодори приликом уздизања на папски престо обећао подршку у њеној и Јустинијановој црквеној политици. Сада је цар увидео да је даљи успех његове црквене политике везан за западно саглашавање са осудом *Три њоїлавља*. То је подразумевало уздизање папског ауторитета са циљем да се на Западу, преко папе, издејствује поменута осуда. То је контекст у којем ваља сагледати констатацију римокатоличких теолога да је цар Јустинијан признавао римског епископа за врховни ауторитет Цркве у питању вере и учења.²⁵ Очигледна је политичка позадина, а не толико искрено и дубоко теолошко убеђење самог цара, који би тим својим ставом евентуално делио еклисиолошку самосвест самих римских епископа када је у питању њихово поимање власти у Цркви. То су јасно показали догађаји који су уследили до 547. године, када је папа Вигилије са великом помпом и почастима на захтев Јустинијана доведен у Константинопољ. Папа Вигилије се нашао у веома незавидној ситуацији. Са једне стране имао је да изађе на крај са тврдим и конзервативним, Халкидону доследним ставом већине западних епископа, а с друге стране да одржи своју личну обавезу да подржи црквену политику царског двора.

Најпре је папа Вигилије, са којим су у Константинопољу били и његови западни саветници Датије Милански и Факунд Хермијански, одбио да саслужује са патријархом Мином. Патријарх је заузврат избацио папино име из диптиха. После шест месеци пуних напетости, морално обавезан царици Теодори, папа Вигилије је служио с патријархом Мином и дао тајно обећање цару да ће осудити *Три њоїлавља*. Његов захтев био је да после те осуде дође до црквене процедуре, да папин потпис не би представљао само просту потврду Јустинијановог едикта. Под црквеном процедуром папа Вигилије је подразумевао своје право власти као епископа Рима да, после консултација са епископатом, донесе свој коначни суд.²⁶

Убрзо је дошло до заседања конференције седамдесеторице епископа који још нису били прихватили осуду, а којима је председавао сам папа. Међу епископима који су стали у одбрану *Три њоїлавља* истакао се Факунд из Хермијане, чији су списи постали примарни извор у одбрану *Три њоїлавља*. Папа је, међутим, подлегао царском притиску, те је због ранијих обећања морао да по-

²⁵ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 52.

²⁶ Мајендорф, Ј., *Империрјално јединство и хришћанске геобе*, 206.

пусти. Тако је 548. године на Велику суботу доставио *Iudicatum*²⁷ или папску одлуку (пресуду) патријарху Мини. У том документу налазила се званична папска осуда *Три појавља*. Одлука је уједно потврдила и верност Халкидону. Не само Факунд, већ ни већина епископа Италије, Африке, Далмације, Илирије и Галије није прихватила осуду *Три појавља* и *Iudicatum* папе Вигилија. Чак је у Африци одржан локални сабор под председништвом епископа картагинског Репарата, на коме је папа Вигилије екскомунициран док се не покаје.

Јустинијан је убрзо увидео да је папска власт недовољна да сломи отпор западних епископа, те је постало јасно да проблем *Три појавља* мора да буде решен на сабору. Зато је папи Вигилију било дозвољено да повуче свој *Iudicatum*. Међутим, Јустинијан је убрзо објавио своје лично *Исповедање вере*, које је као царски документ аутоматски поседовало ауторитет закона. У њему се истиче ауторитет прва четири васељенска сабора, дакле и Халкидонског, али су у *Исповедање* унете и анатеме против *Три појавља*. Папа је сматрао да овакво понашање цара представља кршење договора да ће се о овом питању расправљати на предстојећем сабору. Зато је поново прекинуо односе са патријархом Мином. Уследио је огроман притисак од стране цара, што је на крају резултовало избеглиштвом папе у Халкидон, одакле је објавио окружну посланицу *Dum in sanctae*, 552. године, упућену свим хришћанима. У њој се жали на насиље којем је подвргнут и истиче своју верност одлукама прва четири васељенска сабора.²⁸ Посланица је наишла на добар одзив чак и међу многим јавним личностима. Јустинијан није повукао свој едикт, али је морао да попусти. Патријарх Мина и Теодор Аскида морали су да се извине папи, да би тако потврдили своје јединство у вери са њим. Нешто касније, 553. године, папа је одобрио исповедање вере новоизабраног константинопољског патријарха Евтихија.

Предвиђени сабор био је у припреми. Цар је убрзао процедуру тако што је онемогућио присуство већег броја епископа са Запада. На сабору су учествовали патријарси константинопољски, александријски, антиохијски и легати јерусалимског патријарха. Било је свега осморица епископа из Африке, а укупан број епископа био је сто шездесет пет. Папа Вигилије је у таквој

²⁷ Текст *Iudicatum*-а је изгубљен. Његови делови су цитирани у Актима Сабора 553. године. Више о *Iudicatum*-у видети у: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 436.

²⁸ *DH*, 412–415.

констелацији снага не само одбио да лично учествује, већ није послао ни свог легата. По његовом мишљењу, сабору није присуствовао довољан број западних епископа. Саборски оци донели су одлуку да покушају да обезбеде присуство папе. Сабор је уједно захтевао и осуду *Три ѿоїлавља*. Папа је о овоме поднео цару своје мишљење – *Constitutum*, потписан још од шесторице епископа и тројице римских клирика, међу којима је био и учени ђакон, потоњи папа Пелагије. У *Constitutum*-у је осуђено шездесет поставки из дела Теодора Мопсуестијског. Папа је одбио да осуди Теодора лично, јер је овај умро у заједници са Црквом, а мртва особа се не може екскомуницирати. Такође ни Теодорит ни Ива нису могли бити подвргнути осуди јер их је Халкидонски сабор већ рехабилитовао. На крају, папа Вигилије је првом конституцијом *Inter innumeras sollicitudines*, 553. године, анатемисао све који осуђују *Три ѿоїлавља*.²⁹

Цар Јустинијан је одбио да прими *Constitutum*, истичући да је од папе већ добио писмену осуду *Три ѿоїлавља*. На тај начин, према Јустинијану, објављивањем *Constitutum*-а папа осуђује и самога себе. Јустинијан је изложио сабору неколико писама у којима је папа бранио свој *Iudicatum* из 548. године. На основу овога, цар је предложио сабору да се име папе Вигилија избрише из диптиха. Ово је објашњено тиме да је папа, након што је већ осудио *Три ѿоїлавља*, решио да промени своју одлуку и да се супротстави консензусу Цркве. Сабор се сагласио да „служи јединству са Апостолском столицом ‘Старог Рима’, одстрањујући њеног недостојног свештенослужитеља“. Према римокатоличким теолозима, источни епископи су на овај начин исказали поштовање ауторитета Римске апостолске столице: бришући име папе из диптиха – али без екскомуникације.³⁰ Осуда *Три ѿоїлавља* на крају је имала исти облик који јој је дао Јустинијан. Обухватала је осуду личности Теодора Мопсуестијског, осуду списка Теодорита Кирског, написаних против Ефеског сабора 431. године и против Светог Кирила и осуду писма Иве Едеског Марију Персијском, у којем Ива осуду Несторија назива неправедном.³¹

После шест месеци папа Вигилије се предомислио. У писму константинопољском патријарху Евтихију он жали што је напи-

²⁹ *DH*, 416–420. Видети и писмо папе Вигилија упућено патријарху Евтихију у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докумена*, 95–97.

³⁰ Веck, Н. Г., „*Ranobizantska crkva*“, 437.

³¹ Текст ороса вере Петог васељенског сабора доступан у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, 88–92.

сао *Constitutum* и придружује се осуди *Три поглавља*. Зато 554. године објављује други *Constitutum*³² где заузима овакав став и уједно потврђује верност Халкидонском сабору. Уследило је помирење са царем и име папе Вигилија враћено је у диптих Константинопољске Цркве. При повратку у Рим, папа је умро 555. године на Сицилији. Саборска одлука из 553. године прихваћена је од стране читавог халкидонског Истока, али није успела да убеди монофизите да признаће Халкидона није значило издају Светог Кирила. На тај начин раскол са монофизитством се даље продубљивао. Верност Халкидону на Западу се схватала другачије. Тамо су видели опасност у осуђивању давно преминулих епископа Сирије (Иве и Теодорита), за које се знало углавном само то да су се супротстављали монофизитству и да су подржавали Халкидон. Зато западни епископи нису могли да разумеју ангажовање источних на осуди *Три поглавља*. Оно што је за нашу тему најважније: уз све поштовање Римске Цркве, западни епископи сматрали су да Вигилијева потврда сабора сама по себи не може да буде гаранција истине. Цар је настојао да силом власти обезбеди признавање одлука сабора. Чак је и нови папа Пелагије 555. године прихватио осуду *Три поглавља*, због чега је на Западу изгубио популарност. Овакав развој ситуације довео је до одвајања северне Италије, под вођством Паулина из Аквилеје, од заједништва са Римском Црквом. Аквилејски раскол трајао је све до краја VII века.³³

Такође је дошло и до раскола са миланским епископом, али је он трајао свега педесетак година. Сабор северноафричких епископа екскомуницирао је папу Вигилија. Епископи Шпаније и Галије нису се одвојили од Рима, али је ситуација са Вигилијем значајно пољуљала ауторитет Римске столице на читавом Западу. Зато је позиција његових наследника била прилично незавидна. Римска Црква признала је одлуке Петог васељенског сабора, али је његов значај током црквене историје био минимизиран. Питање папског ауторитета власти у Цркви у вези са Петим васељенским сабором и држањем папе Вигилија, које су римокатолички историчари описали као слабо и бесциљно,³⁴ а православни као колебљиво и компромисно,³⁵ до данашњег дана остало је нерешено.

³² О другом *Constitutum*-у видети више у напоменама у: DH, 416–420, као и у: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 438.

³³ Више о последицама спора о *Три поглавља* видети у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 704–706.

³⁴ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 435.

³⁵ Мајендорф, Ј., *Империрално јединство и хришћанске геобе*, 206.

шено.³⁶ Комплексан случај Петог васељенског сабора и осуде *Три ѿоїлавља*, као и улога цара Јустинијана, различито се тумаче на Истоку и Западу. Оно што је за нас у овом случају важно, као и у раније поменутих догађајима црквене историје у овом раду, јесте чињеница да је наклоност источних епископа Риму, па и саме царске власти, била инспирисана политичким или разлозима црквеноадминистративне природе. Овде није било речи о прихватању општег јурисдикцијског примата римског епископа у Цркви. Имајући у виду овакво стање ствари, можемо разумети у ком контексту је цар Јустинијан прихватио епископа Рима као главу Цркве и свих епископа, који је одговоран за читаву Цркву на плану поретка, дисциплине и учења. Овакав став треба да се схвати имајући у виду политичку позадину Јустинијанове идеје о обнови Римског царства, тј. у оквиру његове црквене политике. У контексту наше теме, наводимо речи православног теолога А. Шмемана који, уважавајући мишљење А. В. Карташова, на најпрецизнији начин описује став источних у помињаним историјско-политичким ситуацијама по питању папског примата:

„Источни епископи не само да нису правовремено реаговали против нарастајућег мистификовања догмата о папи, не само да су ћутке потписивали папистичке формулације (...) но су и сами, својим правно непрецизним апелацијама Риму или наивним римофилством, подржавали код Римљана искрену илузију да и Грци деле њихово западно схватање о мистичности папства.“³⁷

Пре него што пређемо на кризу монотелитства, неопходно је, по питању развоја папског примата, осврнути се на период између Петог и Шестог васељенског сабора, као и на значај папе Светог Григорија Великог. Цар Маврикије је, у жељи да током лангобардских освајања учврсти позиције царске власти у Италији, око 584. године оформио Равенски егзархат. Политичке деобе и стални ратови учинили су да положај папе буде још значајнији чинилац очувања Римског царства у Италији. Привржени аријанству, Лангобарди су угрожавали моралну, канонску и економску моћ папџа. Аквилејски раскол, изазван осудом *Три ѿоїлавља*, такође је негативно утицао на положај, престиж и значај римског епископа.

³⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 54.

³⁷ Шмеман, А. (1997), *Историјски њуш Православља*, Цетиње: Светигора, 282.

Папска власт је у пракси била ограничена на епископе три велика острва: Сицилије, Сардиније и Корзике. Овде је папа посвећивао локално изабране епископе. Само у спорним случајевима папа је могао да интервенише постављајући свог кандидата. На тај начин папа је на овим просторима остваривао своја митрополитска права. Ван ових подручја папска власт се сагледавала пре свега у категоријама моралног и доктринарног престижа. Тако су Цркве у Африци и Шпанији, али и у провинцијским митрополијама северне Италије, Милану и Аквилеји, деловале потпуно независно. „Патријаршијска“ власт папе над његовим викарима у Галији и Илирику била је ограничена на доношење повремених апелационих пресуда у случају локалних сукоба.³⁸

До доба владавине Констанса II и кризе монотелитства односи римских епископа и Константинопољског двора су били пристојни али и често двочинни. Наиме, римска традиција коју је формулисао папа Лав I Велики јасно је истицала папски ауторитет заснован на петровској апостоличности Римске катедре. Цареви су, међутим, тежили ка томе да папу третирају као једног од империјалних патријараха у склопу теорије о пентархији. Иако су западни цареви V века, а потом и готски краљеви, а у VI и VII веку и византијски цареви, имали контролу над избором папе, ипак је често долазила до изражаја напетост између два поимања римског примата.

Пример за то је и ситуација са равенским епископима, чија је улога била специфична стога што је Равена постала резиденција егзарха. Тамо је, и поред замерки папе Григорија Великог (590–604), епископ Равене почео да носи палијум на источњачки начин, желећи да тако покаже своју источну везу.³⁹ Такав епископски украс и одликовање на Западу је дозвољавао једино папа. Цар Констанс II је 666. године установио аутокефалност Равене и то је подразумевало независност равенског епископа у односу на Римску столицу и директну везу са Константинопољем. Папе су се томе енергично супротставиле. Неколико епископа Равене било је посвећено независно од Рима. Овај раскол је окончан 692. године признавањем папских права, а каснијим нестанком царске власти у Равени он је постао беспредметан. Покушај Констанса II да Равену прогласи центром „империјалног“ хришћан-

³⁸ О овоме видети више у: Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 260.

³⁹ *Ibid*, 261.

ства у Италији био је изоловани случај. Јустинијан и сви други византијски цареви значајно су се у западној црквеној политици ослањали на Рим. Зарад одржања континуитета царске власти питање избора римског епископа било је веома значајно за византијске цареve. Њихов утицај у томе био је очигледан у случају папе Вигилија, као и већег броја његових наследника. Они су били лојални Царству, иако оно у другој половини VI века често није успевало да обезбеди активну и потпуну заштиту од напада Лангобарда. Управо у то време јавља се значајна личност папе Григорија Великог. Већ у његово време папски утицај био је значајнији него утицај егзарха, те је папа имао и улогу обзнањивача царских декрета. Улога практичног царског представништва на Западу, психолошки посматрано, била је значајна у контексту настанка папске државе.⁴⁰

Односи између Римске Цркве и осталих великих хришћанских центара који су преовладавали за време папе Григорија Великог привлаче посебно интересовање. Папа је с једне стране одржавао морални ауторитет Римске катедре, док је с друге разумевао своју службу више као служење а мање као власт. Тако, пишући Доминику, архиепископу Картагине, он је формално признао право, односно потпуну јуридикчку независност Афричке Цркве.⁴¹ Године 595. настали су проблеми на релацији односа са константинопољским патријархом. Папа је те године, на молбу двојице грчких клирика, формално поништио њихову осуду за јерес, коју је изрекао константинопољски патријарх Јован Посник. У овом случају папа Григорије је у потпуности деловао у складу са римским принципатом (*principatus*) како су га дефинисали његови претходници. Он је у вези тог случаја донео пресуду директно у Риму. Тиме је у извесној мери проширио значење канона усвојеног на Сабору у Сардици 343. године о праву Рима да поништава пресуде других митрополита, али с тим да заједно са епископима из суседства образује апелациони суд.⁴² У наведеном спору значајно је да папа не негира друго место константинопољског патријарха по рангу, одмах после Рима. Тај традиционални редослед катедре, установљен на Другом а потврђен на Четвртом васељенском сабору, био је оспораван од стране папе Лава. Свети Григорије га признаје у свом

⁴⁰ *Ibid.*, 265.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

Синодском писму из 590. године, којим обавештава патријархе о свом избору.⁴³

У том смислу треба поменути и противљење папе Григорија упућено константинопољском патријарху Јовану Поснику због употребе титуле „васељенски“ патријарх. Он је у писмима поменутом константинопољском патријарху, као и цару Маврикију, показао суштинско неразумевање значења ове титуле. Она се првобитно употребљавала и за патријархе Александрије, потом и Константинопоља, па и самог Рима, а потврђивала је власт у границама „насељене“ земље, тј. у границама икумене.⁴⁴ Као таква, она за источне није представљала никакву супротност апостолском и моралном ауторитету „старог“ Рима. Ова титула се у другој половини VI века редовније употребљавала за константинопољског патријарха, због његове жеље да нагласи свој „империјални“⁴⁵ утицај против монофизита. Нажалост, папа Григорије је проблему дао еклисиолошку димензију и тиме показао неразумевање значења ове титуле.

Треба напоменути да је папа Григорије све примате, па и свој, разумевао на начин који је искључивао могућност постојања било каквог „универзалног“ епископа. Управо због тога он је, преводећи „екуменски“ са „универзалан“, оптужио патријарха Јована за гордост и властољубље. Зато је писао и цару да „сваки онај који жуди да буде ‘универзални епископ’ игра улогу Антихриста, пошто чак ни апостол Петар, коме је Христос поверио своје овце, никада није назван ‘универзалним епископом’“.⁴⁶ Ако је један епископ универзалан, други уопште нису епископи. Овакве ставове папа је писмено саопштио и другим патријарсима, нпр. Евлогију Александријском, желећи да овај више не употребљава ову титулу у обраћању константинопољском патријарху. Евлогије одговара Григорију ословљавајући га као универзалног папу. Тако се јавља још једна титула која се често употребљавала у односима са римским епископима. Међутим, папа Григорије је одлучно протествовао против тога:

„Молим вас да не дозволите да икада чујем поновљену ту реч. Јер ја знам ко сте ви, а знам ко сам ја. По положају ви сте мој брат, по особинама мој отац. Стога ја нисам дао

⁴³ *Ibid.*, 266.

⁴⁴ Карташов, А. (1995), *Васељенски сабори – шом групи*, Београд: Фидеб, 85–86.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 266.

никакав налог, него сам само настојао да укажем на оно што мислим да би било пожељно(...) Рекао сам да не треба да употребљавате ту титулу (универзални епископ) у писмима упућеним било мени или неком другом. Па ипак у вашем задњем писму, без обзира на моју забрану, ословили сте ме са том гордом титулом – универзални папа(...) Не сматрам да ми чини част оно чиме се обешчашћују моја браћа. Моја част је част универзалне Цркве, моја част је удружена снага моје браће. Понекад сам само почашћен када нико не пориче част, која је с правом његова. Али ако ме Ваша светост назива универзалним папом, пориче да сте ви то што кажете да сам ја – универзални. Боже сачувај! Нека буду далеко титуле које подржавају гордост и рањавају добротинство.⁴⁷

Наведени цитати јасно показују да Свети Григорије изражава онакву еклисиологију и теологију о епископској служби какву је управо православни Исток у каснијим периодима црквене историје износио у борби против папских претензија. Папска еклисиологија какву у зачецима налазимо код Лава Великог, нарочито у *Decretum Gelasianum*, била је страна папи Григорију Великому. И он је, као и све папе тог периода, сматрао да је наследник Светог Петра и да је Петар извор епископске власти. Међутим, *није* сматрао да се ова власт другим епископима преноси само и искључиво из Рима.⁴⁸ Зато папа Григорије Велики јесте пример и главни сведок онога што можемо назвати „еклисиологијом заједничарства“, које су се током првог миленијума заједничке хришћанске историје углавном држали и Исток и Запад.

Блиски односи Византије и римских епископа трајали су и током VII века. Већина папа изабрана у овом периоду била је источног порекла. Међу папама тог периода није било личности тог угледа какав је био папа Григорије Велики. У време цара Ираклија (610–641) на столици римских епископа био је папа Хонорије I (625–638). О њему римокатолички историчари говоре као о неком ко је покушао да врши своју службу у духу свог узора – Светог Григорија Великог.⁴⁹ Нажалост, у сећању Цркве овај папа остао је компромитован због писма константинопољском патријарху

⁴⁷ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Имперујално јединство и хришћанске геобе*, 266–267.

⁴⁸ Мајендорф, Ј., *Имперујално јединство и хришћанске геобе*, 267.

⁴⁹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 610.

Сергију, у којем је подржао монотелизам. Политика помирења са монофизитима коју је водио цар Ираклије била је заснована на јеретичком учењу о једној вољи и једној енергији у личности Господа Исуса Христа.

Један од заговорника овог јеретичког учења био је константинопољски патријарх Сергије. У свом писму папи Хонорију он је покушао да га придобије за употребу монотелитске формуле у преговорима са монофизитима. Папа је у одговору честитао грађитељима политике јединства засноване на монотелизму. Уједно је критиковао све оне који су софистички покренули терминолошке проблеме, мислећи на Светог Софронија Јерусалимског. Потом је дао потпуну подршку унионистичкој политици Кира Александријског и учинио пресудан корак у разјашњењу даљих последица Сергијевог писма. Наиме, папа Хонорије одбацио је моноенергизам као нејасно и сумњиво учење, те је инсистирао на томе да је у Христу један божански узрочник који искључује „две воље“, узајамно супротне. Ово је био јасан показатељ да ипостасно јединство за њега подразумева једну вољу, што је учење познато као монотелизам. У његовом првом писму *Scripta fraternitatis*, 634. године, константинопољском патријарху Сергију, то је јасно изражено речима:

„Стога и ми исповедамо једну вољу Господа нашег Исуса Христа(...) Наиме, у његовим удовима није други закон или другачија воља, нити воља супротна Спаситељу, јер је Он рођен изнад закона људског постојања(...) Свето писмо је пуно и доказује врло обилно да је Господ Исус Христос... Он сам, једини делатник божанског и људског. Да ли се, пак, због дела божанства и човештва треба говорити или подразумевати о једном или два деловања, то се не мора нас тичати... Препуштамо то граматичарима који обичавају малој деци продавати необично изведене називе.“⁵⁰

У другом писму *Scripta dilectissimi filii*, патријарху Сергију, упућеном исте године, он пише:

„Одстрањујући саблазан новотаријских идеја ми проповедајући не бисмо требали утврђивати да ли у Христу постоје једно или два деловања него требамо као истинито испове-

⁵⁰ *DH*, 487.

дати да за један чин постоји један делатник Христос Господ у обе природе, а за два деловања треба одстранити појам двоструког деловања.⁵¹

Ово директно исповедање монотелизма у папским писмима константинопољском патријарху у историји Цркве обично се назива „Хоноријевим падом“, Хоноријевим питањем или Хоноријевим случајем. Због оваквог исповедања вере Хонорије је осуђен од стране Шестог васељенског сабора. Легати папе Агатона, који је у време сабора био римски епископ, његов наследник Лав II, Седми васељенски сабор и све римске папе до XI века, понављали су ову осуду. Сасвим је јасно што су се сви противници учења о папској непогрешивости позивали на овај случај, како протестанти и православни, тако у XIX веку и појединци из круга саме Римокатоличке цркве.

Према мишљењу еминентног римокатоличког теолога Клауса Шаца, папа није адекватно разумео богословску дубину овог питања, те се по том питању изражавао једноставним библијским језиком. Како он тврди, озбиљна историјска анализа показује да монотелизам није био предложен као ауторитативно и званично учење римског епископа;⁵² проблем је настао тек на самом Шестом васељенском сабору, јер су оци овог сабора били убеђени да је папа пао у јерес. Други римокатолички теолози заступају сличан став, да константинопољски патријарх није тражио од папе доношење одлуке о вери, која би важила за целу Цркву, одлуку коју би папа Хонорије, у том случају, донео *ex cathedra*, дакле као званично, општеобавезујуће учење, већ је тражио само подршку у својој политици уједињења са монофизитима.⁵³ Проблем у вези са оваквим мишљењима лежи у томе што је њихов приступ анахрон. Једноставно, у VII веку уопште није постојао појам папске непогрешивости која би се односила на римског епископа када говори *ex cathedra*. Иако не желимо да негирамо добре намере папе Хонорија, какве је уосталом већина зачетника јереси у историји Цркве имала, ипак је очигледно његово јеретичко исповедање „једне воље“ у једном критичном тренутку црквене историје, исповедање које је потврдило монотелитску идеју о једној вољи и дало замах новом, изазовном јеретичком христолошком учењу. Клаус Шац

⁵¹ DH, 488.

⁵² Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 54.

⁵³ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 611.

истиче да је стварну позицију Римске Цркве против монотелизма изразио папа Мартин (649–653) и то на Латеранском сабору 649. године. Он тврди да је у борби против монотелитске јереси јачању угледа Римске Цркве и римског епископа на Истоку значајно допринео Свети Максим Исповедник, који је у хвалоспевима говорио о Римској Цркви као оној која поставља стандарде истините вере и црквеног заједничарења.⁵⁴

Свети Максим је заиста у 12. књизи *Opuscula theologica et polemica* писао да Римска Црква има повлашћено место и улогу међу Црквама. Он сматра да је Римска Црква „примила од оваплоћеног Слова и самог Бога, као и од свих Светих сабора, према Светим канонима и изложењима, у свима и за све, суверенитет (неограничену власт) и ауторитет (управу) над свим Светим Црквама на кугли земаљској, и моћ да везује и разрешује.“⁵⁵ Свети Максим види Римску Цркву као нормативну у погледу вере за све остале Цркве, тврдећи у 11. књизи *Opuscula theologica et polemica* да „они који исповедају Господа на чист и православан начин гледају право и надалеко(...) у најсветију Цркву Римљана и у њихово исповедање и веру“.⁵⁶ Свети Максим у 12. књизи *Opuscula theologica et polemica* пише да папа поседује власт да просуђује о искључивању из Цркве и поновном укључивању у њу оних епископа, па и патријараха, који су пали у јерес, у кривоверје. Они се морају покајати и исповедити веру пред њим, и његовом одлуком могу бити враћени под окриље саборне (католичанске) Цркве и поново бити прихваћени у заједницу.⁵⁷ Наведене повластице и важност Цркве Рима утврђене су, према Светом Максиму, на неколико основа. Најпре, реч је о најбројнијој од свих Цркава и Цркви древног главног града. На Истоку је овај критеријум био општеприхваћен и санкционисан саборским предањем Цркве – учењем о првенству Римске Цркве по части међу осталим православним патријаршијама. Другу основу за нарочиту важност Рима он је видео у чињеници да је то Црква основана од Светих апостола Петра и Павла те да је примила и њихову веру – чије је сведочење потврђено њиховим мучеништвом у Риму. Овај критеријум за првенство Римске Цркве такође се уважавао на Истоку. Трећа и најзначајнија основа првенства Римске Цркве стоји

⁵⁴ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 55

⁵⁵ Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca (=PG)*, Paris (1857–1866), 91, 144 C.

⁵⁶ PG 91, 137 C – 140 A.

⁵⁷ PG 91, 144 A–D.

у њеној верности православној вери од њеног настанка па све до његовог времена.

Јасно истицање значаја Римске Цркве сигурно је код Светог Максима везано и за историјске околности, за време у које су јереси моноенергизма и монотелизма уживале подршку свих источних патријараха. Истицање појмова суверенитета и ауторитета, као и папске власти да везује и разрешава, има своје историјско објашњење у контексту личности Пира – јеретика на позицији „васељенског патријарха“ са првенством части међу осталим источним патријарсима. Отуда личност која треба да одговара за своје веровање и да затражи поновно примање у црквену заједницу може то једино од ауторитета који је бар једнак њеном и који је неоспоран.⁵⁸ Признање Римској Цркви да је нормативна по питању учења Цркве директно је у вези са чињеницом да током моноенергистичког и монотелистичког спора римске папе, укључујући, према Св. Максиму, и Хонорија, никада нису одступиле од православне вере, за разлику од источних патријараха који су умели да буду јеретици. У том контексту, противљење Светог Максима свим источним патријарсима свог времена подразумевало је обезбеђивање подршке од стране Римске Цркве, те и снажно истицање њеног ауторитета у односу на остале Цркве. Управо та чињеница отежава реалну процену његовог еклисиолошког разумевања улоге Римске Цркве међу осталим Црквама.

Римокатолички теолог Ф. Дворник добро запажа да су за Светог Максима привилегије Римске Цркве пре свега саборског и канонског порекла.⁵⁹ Као и многи источни оци, Максим, када говори о апостолским основама Цркве у Риму, има на уму Свете апостоле Петра и Павла. Говорећи о „стени“ на којој је Црква утемељена он мисли на Петрово правилно исповедање вере у Христа. Светом Максиму је страно учење о повезаности папе са личношћу Светог апостола Петра у смислу да је папа директни наследник апостола Петра или његов намесник, те да папство наслеђује Петрову личну харизму. Учење о наслеђивању везано је за папу Стефана из III века, а учење о намесништву за папу Лава Великог. Папство је развило ове идеје у циљу јачања свог ауторитета наспрам синодалног поимања устројства Цркве. У прилог томе стоји и чињеница да Свети Максим говори о двоструком пореклу Римске

⁵⁸ Ларше, Ж. К. (2003), „Питање првенства Рима по светом Максиму Исповеднику“, у зборнику: Цветковић, В. (ур), *Пућ, истина, живој: ојледи из православне духовности и теологије*, Ниш, Београд: Центар за црквене студије, Ars Libri, 242.

⁵⁹ Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Beograd: Službeni glasnik, 70.

Цркве – петропавловском, што опет јасно упућује на својеврсни колегијални концепт који јасно изражава еклисиолошки приступ хришћанског Истока.⁶⁰

У 11. књизи *Opuscula theologica et polemica* Свети Максим износи да Римска Црква јесте мерило и норма по питању вере – сведок исповеда православну веру дефинисану од Христа, апостола, од отаца и од сабора.⁶¹ Њему је страни разматрање католичанства Цркве у контексту проблема савремене еклисиологије односа локалне Цркве спрема универзалне. Када говори о томе да је Црква католичанска, он мисли да је она таква јер исповеда потпуну православну веру. Слободно се може рећи да се код Светог Максима појам католичанске Цркве поистовећује са исправним и потпуним исповедањем православне вере. У том контексту јасно је његово величање Римске Цркве. Он поистовећује Римску Цркву са католичанском Црквом зато што је она једина исповедала православну веру у време монотелитске кризе. Такође, у 16. књизи *Opuscula theologica et polemica*, Свети Максим све Цркве које исповедају православну веру назива „светим, католичанским Црквама“.⁶²

У спису *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesaerae Bithyniae*, критеријум православности вере, према Светом Максиму, јесте њена сагласност са Предањем које је уређено учењем Светог Писма, апостола, сабора и отаца. Не само догматски ставови папа и патријараха већ и сами сабори морају бити прихваћени и одобрени према православној вери,⁶³ одређеној целокупним Предањем Цркве. Свети Максим је улагао велики напор да православно протумачи становиште папе Хонорија, јер су се монотелити позивали на његов ауторитет. Па и поред тога, он је, у спису *Relatio Motionis*, указујући на значајну улогу римских епископа у очувању православне вере, ипак сматрао да није немогуће да и сам папа падне у јерес, да прихвати јерес које су се држали остали патријарси.⁶⁴ Свети Максим заиста сматра да је Римска Црква на челу Цркава, али се за њега све Цркве налазе на једнаком нивоу и ниједна не преовлађује над осталима. Цркве које исповедају православну веру јесу католичанске Цркве; оне које је не исповедају су ван католичанске Цркве. Зато се, по његовом мишљењу, Римска

⁶⁰ Ларше, Ж. К., *Питање њрвенства Рима по светом Максиму Исповеднику*, 246.

⁶¹ PG 91, 137 C – 140 B.

⁶² PG 91, 209 B.

⁶³ PG 90, 145 C.

⁶⁴ PG 91, 121 BC.

Црква изједначава са католичанском Црквом *само* уколико исповеда православну веру.

На тај начин, у тешким временима у којима је Свети Максим живео, привилегована улога римског епископа била је резултат његовог православног исповедања вере онда када су сви источни патријарси, после смрти Софронија Јерусалимског, пали у јерес. Суштински посматрано, папа нема никакве привилегије у дефинисању православне вере. Одлуке које се тичу вере доносе се колегијално од стране сабора или синода и њихова пуноважност зависи од одобрења свих епископа, митрополита и патријараха на својим сабрањима и од њихових одлука. Треба се сетити да су у древној Цркви, па и у време Светог Максима, сви патријарси, па и папе приликом посвећења, износили садржај своје вере у синодалној посланици упућеној браћи зарад њихове сагласности, чиме се потврђивала пуноважност посвећења и заједнице која се њиме успоставља.⁶⁵ Појмови суверенитета, ауторитета и власти код Светог Максима морају бити историјски контекстуализовани. То значи да се они не могу тумачити у политичким или јуридичким конотацијама које су добили у представама римских папа о њиховом месту и улози од IX века и касније. Папа је у својој власти да везује и разрешава потчињен исповедању православне вере. Православна вера је та која одређује његову припадност католичанској и апостолској Цркви. Исповедање православне вере је на тај начин, како за Светог Максима тако и за Православну Цркву, предуслов папског ауторитета.

Унија са монофизитима изгубила је на значају после трајног губитка Египта и Сирије за Византијско царство. То је створило политичке предуслове за сазивање Шестог васељенског сабора и за разрешавање кризе монотелизма. Овај сабор је показао висок ниво поштовања ауторитета римског епископа на Истоку. Према римокатоличким теолозима, индивидуално падање у јерес од стране појединих папа није неспојиво са разумевањем и прихватањем посебног дара Римске столице. Према њима, то су на сабору прихватили и потврдили и источни оци.⁶⁶ Наиме, сабор је, с једне стране, осудио папу Хонорија за јерес, а с друге у хвалоспевима говорио о значају и ауторитету Римске столице. На 18. заседању сабора цару Константину IV је препоручено да потврди два писма папе Агатона: писмо *Consideranti mihi*, из 680. године, као

⁶⁵ Ларше, Ж. К., *Пишање ѿрвенствѣ Рима ѿо свѣѣом Максиму Исповеднику*, 253.

⁶⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 55.

и синодално писмо *Omnium bonurum spes*, из исте године,⁶⁷ које су саборски оци претходно прихватили. Приметићемо да је, као што смо истакли у оквиру разматрања око Светог Максима, овде реч о прихватању и одобравању папских писама (једно од њих је његово синодално писмо) од стране саборских отаца, чиме се истиче помињани синодални карактер устројства неподељене Цркве. У контексту саборног управљања Црквом, у којем је, према Светом Максиму, правоверност папе мерило самог његовог ауторитета, могуће је и разумети следеће хвалоспеве саборских отаца на рачун римског епископа приликом препоручивања цару да прихвати поменуто папина писма:

„Врховни вођа апостола борио се с нама; у његовом наследнику на престолу ми имамо заштитника који нам је писмено тумачио Божја откривења. Тај стари град Рим шаље Ти од Бога написано вероисповедање(...) преко Агатона говорио је Петар а заједно са свемоћним Савладаром одлучујеш и Ти, побожни царе, јер си Ти одређен од Бога.“⁶⁸

Имајући у виду правоверност римског епископа Агатона, источним оцима није сметало да се овако похвално изразе о њему, као што им је било сасвим природно и нормално да на истом сабору осуде папу Хонорија као јеретика, због његовог јеретичког монотелитског исповедања вере. Напомињемо да је и папа Лав II (682–683) у писму *Regi regum* цару Константину IV, 682. године, као и све папе до XI века приликом свог посвећења, потврдио одлуке Шестог васељенског сабора, укључујући и осуду папе Хонорија:

„...Исто тако кажњавамо анатемом зачетнике нове заблуде, тј. епископа Теодора из Фарана, Кира Александријског, Сергија, Пира(...), као и Хонорија, који ову Апостолску цркву није очистио учењем апостолског предања него је покушао световном изјавом искривити неокаљану веру.“⁶⁹

Треба се сложити са запажањем Клауса Шаца да је за источне оце сабор представљао не просто глас папског ауторитета који

⁶⁷ *DH*, 542–548. Потпуни превод овог Синодалног писма на српски доступан је у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шести и Седми – одабрана докумената*, 170–177.

⁶⁸ Цитирано према напоменама: *DH*, 542.

⁶⁹ *DH*, 563.

мора да буде прихваћен тако што би саборски оци обавезно потписали и признали одређено папско догматско писмо или исповедање вере, већ се подразумевало постизање и изражавање консензуса читаве Цркве.⁷⁰ Римокатолички теолози примећују да су посебна важност Римске столице и заједница са Римом за источне оце долазиле до изражаја у ванредним околностима, обично у случајевима проблематичне империјалне верске политике или у поделама богословског типа. У стању „природног“ јединства Цркве и царства, источни оци нису осећали неопходност за чисто црквеним апостолским центром јединства читаве Цркве, већ су доживљавали Рим пре свега као центар Цркве једног дела света, Цркву која репрезентује хришћане са Запада.⁷¹

Следећи случај који је значајан за тему развоја папског примата јесте иконоборство. Криза иконоборства била је покренута од стране државних власти – императора Лава III (717–741) и Константина V (741–763). Радикална промена у византијској царској политици, до које је дошло у време поменутих царева, огледала се у забрани иконопоштовања, појачаним пореским дажбинама у Италији, као и ускраћивању војне помоћи Риму против Лангобарда. Ово је практично значило окончање периода тзв. „византијског папства“. Папа Стефан II затражио је помоћ на другој страни и исказао своју лојалност Францима 754. године. Ови догађаји имали су кобне последице за даље односе Истока и Запада.

Заоштравање односа може се пратити у преписци императора Лава III и папе Григорија II (715–731). Већина писама сматра се неаутентичном полемиком, али постоји и извештај број аутентичних. У једном од њих Лав III пише папи да су иконе заправо идоли који су забрањени још старозаветном другом Божјом заповешћу, те да је он сада приморан да сатре сујеверје које се у хришћанском народу нагомилало. Он сматра да на то има право и да је то његова дужност као цара и јереја.⁷² Римокатолички теолози често користе последњу тврдњу када критикују византијски цезаропапизам.⁷³ Византијски владари су се већ неколико векова држали одређеног метода деловања у питањима Цркве, објављујући догматска саопштења. Њихов наводни циљ био је да изразе консензус

⁷⁰ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 50.

⁷¹ *Ibid*, 48, 51.

⁷² О томе видети: „Друга посланица папе Григорија II цару Лаву III“ у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, 281–285.

⁷³ О томе видети више у: Congar, Y. (1971), *Istočni raskol*, Zagreb: Nadbiskupsko bogoslovno sjemenište, 6–12.

читаве Цркве, а у стварности то је било наметање царске политике силом. Циљ тих декрета није био да буду посматрани као канонске дефиниције које би на неки начин конкурисале саборским одлукама. Није ту било речи о покушају цара да дефинише догму, већ о жељи да се представи меродавно тумачење учења које је на претходном сабору већ било установљено. Међутим, сви покушаји на том плану, били они правоверно или јеретички оријентисани, имали су у пракси „цезаропапистички“ карактер. Црква није прихватала ниједан од тих државних едикта као меродавни израз православног учења.⁷⁴ Утолико више то важи за екстремно мешање иконоборачких царева у питања вере. Сасвим је јасно неслагање које је константинопољски патријарх Герман изложио цару Лаву III поводом забране поштовања икона. Он истиче да у области вере без Васељенског сабора ништа не треба да се мења.⁷⁵

Папа Григорије II енергично се супротставио јеретичком учењу Лава III. Уједно, незадовољство у Италији против византијског режима било је распламсано. Цар је појачао пореске дажбине. Ту ситуацију искористили су Лангобарди који су постепено заузимали целу Италију, грчку Равену и папски Рим. Тако је нова јерес иконоборства допринела политичком и црквеном одвајању Италије. Јеретичко настројење византијских императора показало се негативним не само у политичком већ и у црквеном смислу. Оно је почело да подстиче атмосферу која ће на крају довести до Великог раскола.

На место православног константинопољског патријарха Германа дошао је иконоборачки патријарх Анастасије, који се у посланици папи Григорију II обратио као „брата и саслужитеља“. Папа је то одбио, уз образложење да ће изопштити константинопољског патријарха уколико се овај не буде вратио православљу.⁷⁶ Тако је иконоборачко безумље подстакло раздор и поделу између Римске и Грчке Цркве. У случају иконоборства „подсвесно“ се пројавила разбијајућа улога националног принципа у Цркви. До тога доба стара „Велика Грчка“ односно југ Италије (Апулија, Калабрија, Сицилија), где су живели Грци који су говорили на свом, грчком језику, као и скоро цело Балканско полуострво (Ахаја, Епир, Тесалија, Илирија, Македонија, Мезија, Дарданија), сма-

⁷⁴ О овоме видети више у: Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 100–101.

⁷⁵ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом друџи*, 204, као и: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Пеџи, Шестџи и Седми – одабрана докуменџа*, 247–249.

⁷⁶ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом друџи*, 207.

трани су, према старој подели, провинцијама Западне римске империје. Као такве оне су у црквеној организацији припадале Римском патријархату. Упркос томе, црквени живот у тим областима одвијао се у духу грчког богослужбеног језика, обреда и обичаја. Латински обред био је на југу Италије тек почео да се шири. Што се даље ишло на Исток, то је мањи био утицај римског обреда.

Император Лав III је коренито изменио ситуацију. Љут на папу због неприхватања иконоборства, он је без сабора, својом царском влашћу, извршио промену граница Римског и Константинопољског патријархата. Силом је отео црквену јурисдикцију папе над огромном територијом, те потчинио све епархије са тих простора константинопољском патријарху. За Константинопољску патријаршију и за целу Византију ово је била својеврсна национална победа. За римске папе ово је било неканонско насиље, отимачина наследства апостола Петра. Овај раздор, изворно настао због власти, довео је у време патријарха Фотија и до поделе Цркава. Чином цара Лава III римске папе су истеране из граница дефинитивно хеленизоване империје. Папе су сада почеле да се одвајају од духа Византијске империје и њених интереса, окрећући се „варварима“ са Запада.

На тај начин је иконоборство продубљивало поделу Истока и Запада. Ова ситуација ће онемогућити трајно одржање старог јединства и заједнице који су, уз све несугласице и краће расколе, обележавали векове црквене историје.⁷⁷ Иконоборство је саборски потврђено у Јерији 754. године, у време цара Константина V. Отпор је дошао не само из Рима већ и од православних патријаршија које су се тада налазиле под арабљанском влашћу. Показало се да Цркву не треба идентификовати просто ни са Византијском империјом ни са Константинопољском патријаршијом. Само свих пет патријаршија заједно изражавају веру читаве Цркве у свету. Рим је у време иконоборства стекао већи утицај у *пешархији* као Црква која је била темељ одбране иконопоштовања.⁷⁸

Римокатолички теолози истичу да је Седми васељенски сабор прогласио одлуке Сабора у Јерији неважећим, позивајући се на чињеницу да тај сабор нису прихватили ни римски папа ни западни епископи, додајући и чињеницу да ни патријаршије Александрије, Антиохије и Јерусалима нису прихватиле одлуке тог

⁷⁷ Beck, H. G. (2001), „Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 53–54.

⁷⁸ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 56.

сабора. Међутим, према њиховим тврдњама, позиција римског епископа у овом случају била је издвојена и подразумевала је посебна права у контексту општеприхваћеног званичног обраћања папе догматским писмима оцима сабора као изразу његове врховне учитељске власти у Цркви. Такво изражавање папске власти увелико се одобравало од Трећег васељенског сабора у Ефесу преко Халкидона до Шестог васељенског сабора у Константинопољу. Они потврђују ову традицију раније цитираним писмима папе Јулија I (341. г.), у којима се истиче старо обичајно право обраћања римском епископу да он пресуди у споровима не само западних већ и источних епископа.⁷⁹

На тај начин показује се позиција римског епископа, као позиција која је од IV века до Седмог васељенског сабора доживела један сасвим природни развој у којем није било никаквих суштинских новина. На другом заседању Седмог васељенског сабора прочитано је Писмо папе Адријана I (772–795) у скраћеном облику и у преводу са латинског оригинала на грчки, где се види јасна и чврста самосвест Рима о првенству власти које је догматски обавезујуће за целу Цркву. То првенство наслеђено је од кнеза апостола, Петра. Грци нису желели да папске претензије одјекну на сабору у форми тако строге догматске власти, те су у грчком преводу испустили одређене делове а одређене изменили. Тако, Адријан I пише да су још Константин и Јелена Римску Цркву узвисивали заједно са осталим православним императорима и да су је поштовали „као главу свију Цркава“. Ове последње речи биле су у грчком преводу који се читао на самом сабору избачене.⁸⁰

Још веће неслагање папе Адријана I са источним оцима дошло је до изражаја у речима да ће „кнез апостола, коме је Бог дао власт да везује и разрешује, наградити благочестиве императоре и даће им да победе све варваре ако буду следбеници православне вере по предању Цркве блаженог Петра (Грци су овде додали: *и Павла*)“.⁸¹ Писмо је на сабору прочитано управо са допуном која се односи на апостола Павла. Оно што из писма уопште није било преведено са латинског садржи, између осталог, папску критику употребе титуле „васељенски“ од стране константинопољског патријарха, уз тврдњу да је лично Искупител света дао

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Карташов, А., *Васељенски сабори – шом групи*, 237. О овоме видети и: „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију“ у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, 365–369.

⁸¹ *Ibid.*

првенство и власт Светом апостолу Петру, *ше кроз шоџа айосшо-ла*, чији смо заменици ми – макар били и недостојни, света католичанска и апостолска Римска Црква до дана данашњег и у векове векова *поседује њрвенство и ауџоритеш влашти*. Заповест Господа Исуса Христа дата апостолу Петру подразумева да не треба никаква друга васељенска Црква да у већој мери управља Црквом, осим најзнаменитије Римске, *која и сваки сабор санкционише својим ауџоритешом*.⁸²

Нема потребе помињати све појединачне ситуације од IV века до Седмог васељенског сабора у којима је долазило до изражаја питање примата, да би се – заједно са римокатоличким теолозима – могло констатовати да је Исток догматска писма којима се папа преко својих легата обраћао оцима сабора уважавао, али да није сматрао да су она безусловна и општеобавезујућа за оце сабора. Та писма више су усмеравала ток дискусије и указивала на могућа решења, али нису просто била гласник папског ауторитета јер је консензус читаве Цркве за оце сабора био изнад њих.⁸³ Ово није наша произвољна тврдња, јер је поимање власти од стране источних отаца подразумевало не папски ауторитет као последњу инстанцу већ институцију сабора. Зато, понављамо, није случајно што је константинопољски патријарх Герман на почетку кризе иконоборства скренуо пажњу цару Лаву III да промена било чега што се тиче учења вере може да се изврши једино саборским путем а не путем државне власти или, додаћемо у истом духу, путем наметања ауторитета једног (римског) између осталих епископа. Наравно, неспорно је да и Седми васељенски сабор указује на посебну и значајну позицију римског папе у односу на остале патријаршије, али ту позицију није могуће поистоветити са позицијом чији су ставови јединствени и незаменљиви у Цркви као што то тврде римокатолички теолози. Римокатолички теолози овде обично наводе и мишљење константинопољског патријарха Никифора из другог периода иконоборства, да без Рима ниједну догму није могуће сматрати за дефинитивно и потпуно прихваћену.⁸⁴ Проблем лежи у релативизовању ставова осталих црквених центара, будући да је константинопољски патријарх Никифор сматра да исто то, када је реч о дефинитивном прихватању одређеног учења у Цркви, важи и за остале патријаршије.⁸⁵ Посеб-

⁸² *Ibid*, 238.

⁸³ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 50.

⁸⁴ *Ibid*, 57.

⁸⁵ *Ibid*.

на и јединствена позиција римског епископа у односу на остале патријаршије могла се видети у томе што је у поменутом случају само римски епископ био споменут посебно, да би му касније били придодати и „остали“ патријарси – као да је тиме, према мишљењу римокатоличких теолога, указано на његову незаменљиву, посебну и јединствену позицију између осталих.⁸⁶

Да је то заиста тако, криза иконоборства би са Седмим васељенским сабором била и коначно превладана. То се, међутим, није десило. Напротив, дошло је до другог таласа иконоборства, који је завршен „Победом православља“ за време императора Михаила III 843. године. У тим расправама Рим није ни учествовао. Да је заиста папски примат на Истоку у време иконоборачке кризе био препознат и признат на начин на који то представљају римокатолички теолози, до новог таласа иконоборства не би ни дошло, а што је још значајније, тај талас не би могао да буде превазиђен без наводно незаменљиве позиције Рима.

Оно што је у погледу Седмог и такође претходних васељенских сабора најважније истаћи јесте чињеница да су често иза заједнички потписаних изјава стајале различите перспективе посматрања ствари. Римска Црква је у својој практичној и универзалистичкој еклисиологији била на неки начин задојена мистиком власти и права, док у исто време Источна Црква, Грци, признавајући чињеницу традиционалног првенства части и ауторитета Римске катедре, нису ни помишљали на тако шта. Стога се од времена Седмог васељенског сабора до Великог раскола испољила сва дубина вишевековног неразумевања. Грци су се Риму чинили као нечасни људи, они који се одричу потписа и обавеза које су им оставили праоци потписивањем формулација о прихватању папске власти. Сматрали су да Грци из рационалних, практичних, државно-политичких разлога одбацују мистичку веру својих предака. Они, међутим, у претензијама Рима никада нису видели некаква овлашћења апостола Петра, већ својеврсно теократско изопачење у којем папска власт постаје духовна, а касније и политичка, универзална власт над читавом васељеном. За њих је постојала законита, хришћанска, императорска власт коју је Црква благословила и миропомазала, власт са којом је ауторитет Цркве усклађиван и усаглашаван према теорији симфоније. Власт Рима, образложена теоријом о два мача, световној и духовној власти, имала је за циљ да буде неко ко према Петровим

⁸⁶ *Ibid.*

овлашћењима и византијским царевима дарује власт. То је за Грке било неприхватљиво.⁸⁷ Зато се дешавало да Грци, одбацујући теократске тенденције папства, уједно одбаце и његово, у историји *неосйорно*, првенство части, ауторитет црквене власти који се високо поштује али је ограничен принципом саборског консензуса читаве Цркве.

Пракса римских епископа да на саборе шаљу легате са догматским писмима требало је да их сачува од учешћа у тешким догматским расправама. Често јеретичко бунтовање источних било им је страна, те су они саборе посматрали са извесне висине. Исток, пак, није разумео да се на Западу увелико развија један другачији еклисиолошки приступ у којем се из простог техничког факта – потребе за ратификовањем саборских одлука – изводио закључак о посебном, надмоћном положају папе у односу на васељенске саборе.⁸⁸ Источни су једноставно потписивали све папистичке формулације које им је Рим подносио, те су се од IX века, када се Рим увелико позивао на предање према којем су и на Истоку признавали универзалну власт папе, показали у очима Римљана као недоследни Предању Цркве.

Добра илустрација тог неспоразума може бити и приступ великог исповедника православне вере на Истоку, Светог Теодора Студита, у време другог периода иконоборства, који је започео са Лавом V (813–820). Он је сматрао да су пет патријархата једнака по чину и да они чине највишу административно-канонску власт у Цркви, али када је била реч о Римској Цркви он јој је признавао и првенство власти. Тврдио је да су апостоли Петру као првопрестоном апостоли даровани кључеви Царства небеског и титула пастироначалника, услед чега је Римска Црква била врховна, прва међу Божјим Црквама. Као Петров наследник римски епископ је пастирооснивач Цркве васељенске, првопрестони, главни међу патријарсима и божанска *їлава свих Цркава*. Њему се треба обраћати за решавање спорних питања јер се тако чинило према Предању отаца од давнина, јер је тамо, међу Божјим Црквама, она најврховнија. Према утврђеном обичају, без његовог знања се не сме сазвати сабор *и од њеїа зависи аушориїеїї васељенскої сабора*.⁸⁹ У последњем исказу недвосмислено се препознаје римско схватање папске власти у односу на саборе. Не чуди што римока-

⁸⁷ Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – їом їрви*, Београд: Фидеб, 359–360.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Карташов, А., *Васеленски сабори – їом гпуїи*, 270, као и: Dvornik, F., *Vizantija i rimski primat*, 74.

толички теолози често, када желе да потврде да је и Исток признавао врховну власт папе у догматско-дисциплинарним питањима, наводе Светог Теодора.⁹⁰ Према мишљењу А. В. Карташова, треба имати у виду да је још од IV века постојало извесно пријатељство монаха у Константинопољу са Римом, првенство које се у времену иконоборства било још више учврстило. Теодор Студит у највећој мери оличава ту наклоност која се касније, током шездесетих година IX века, претворила у програм римофилске партије „игњатијеваца“ – противника патријарха Фотија. Чињеница је да се код Теодора Студита признавала римска доктрина врховног поглаварства папе, наравно не у смислу његове касније „ватиканске непогрешивости“, али не ни у оквирима источног традиционалног прихватања првенства части.⁹¹

Подршка коју је Римска Црква пружала православљу у периоду иконоборства, као и пријатељска преписка Теодора Студита са папом Лавом III (817–824), одударала је од интерних сукоба које је Теодор имао са властитим патријарсима, иконоборачким и православним. Ове чињенице омогућавају тачније разумевање високог уважавања које је он осећао према римском папи. Еминентни православни богослов Јован Мајендорф сматра да многобројни пасуси које цитирају савремени апологети папства ипак нису сасвим довољни да докажу да је Теодоров поглед на Рим био идентичан са погледом Првог васељенског сабора. То доказује чињеница да се у његовим писмима, упоредо са позивањем на Петра и на папе као на вође Цркве, могу наћи и речи о „петоглавом телу Цркве“, где се мисли на византијски концепт пентархије. Такође, обраћајући се јерусалимском патријарху, он га назива „првим међу патријарсима“, јер место где је Господ страдао претпоставља достојанство веће од свега другог. Отуда Мајендорф закључује да је, имајући у виду интерне сукобе са византијском државном влашћу (у вези другог брака цара Константина VI) и са константинопољским патријарсима (како православним тако и иконоборачким), Свети Теодор у Риму видео изванредну подршку правој вери.⁹² Дакле и Теодорово разумевање примата римског епископа треба схватити па и условити датим историјским околностима.

Ако су писма папа Геласија и Симаха с краја V и почетка VI века била почетни израз теорије о две власти, онда је писмо *Pro-*

⁹⁰ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 49.

⁹¹ Карташов, А., *Васељенски сабори – њом групи*, 270.

⁹² Мајендорф, Ј., *Византијско богословље*, 70–71.

posueramus quidem, папе Николе I (858–867) цару Михаилу III, из 865. године, представљало већ зрео пример развоја папске самосвести у погледу схватања примата. У писму се каже да:

„Судији не суди нити цар, нити свеукупни клир, нити народ(...) Првој столици не суди нико... Када се подноси жалба на суд вишег ауторитета, треба тражити још виши ауторитет док се постепено не дође до Столице, која ће сама изменити предмет... ако то буде захтевао значај расправе, или ће оно без испитивања бити препуштено Божјем суду.

Надаље, ако Нас не послушате, преостаје да за Нас будете онакви, за какве је Господ наш Исус Христос заповедио да сматрамо оне који су презрели слушати Божју цркву, посебно јер су повластице Римске цркве потврђене Христовим устима у блаженом Петру, које су у самој Цркви уређене, од давнина одржаване, од светих васељенских сабора утврђене, од читаве Цркве стално поштоване, никако се не могу смањити, ослабити, изменити, јер темељ који је поставио Бог не може срушити људско настојање(...) Те дакле повластице дате овој светој Христовој цркви, које јој није дао сабор него их је он само утврдио и поштовао(...) терају Нас и обавезују 'да се бринемо за све цркве Божје'(...) У складу са канонима, одлуку нашег суда треба предложити оном који има виши углед, да га тај или поништи или потврди. Јасно је дакле да одлуку Свете столице, од које нема вишег ауторитета, нико не може поништити, нити је коме допуштено да просуђује њену одлуку. Канони, наиме, желе да се из било којег дела света на њу призива; призив пак против ње нико не није допуштен.“⁹³

Патријарх константинопољски Фотије видео је у томе велику опасност од апсолутизовања и мистификовања папске власти, те је Црква Истока на Сабору у Константинопољу 879–880. године једном за свагда одредила оквире за православни третман тог питања. Историјски, позадина овог значајног сабора важна је за разумевање примата како у Риму тако и на Истоку.

Патријарх Фотије писао је већ на почетку свог мандата папи Николи I о новоуведеним разликама које су се пројавиле у Римској Цркви, као и о папским претензијама на примат не са-

⁹³ *DH*, 638–641.

мо над Константинопољем већ и над читавом Црквом. Будући да папа Никола ни после тих писама, као ни после сабора одржаног у Константинопољу 861. године (познатог као „Прво-други“ помесни константинопољски сабор),⁹⁴ није мењао свој став већ се још и умешао у новоосновану Цркву константинопољске јурисдикције у Бугарској, Свети Фотије је 867. године написао своју познату Окружну посланицу, у којој, поред критике новина које је увела Римска Црква, позива источне патријархе на (васељенски) сабор. Сабор је одржан у лето 867. године и на њему су осуђене све новотарије Римске Цркве, а сам папа Никола I је свргнут и анатемисан. Према једнодушној оцени римокатоличких теолога реч је о нечувеној дрскости патријарха Фотија, сврстаној у ранг са ранијим великим јеретиком и отпадником Диоскором Александријским који се одважио да у време папе Лава Великог учини нешто слично.⁹⁵ Акта и одлуке овог сабора уништене су на псеудосабору папе Адријана II (867–872) и патријарха Игњатија (847–858 и 867–877) одржаном у Константинопољу 869–870. године.

Папски легати који су председавали сабором понели су са собом *Libellus satisfactionis*⁹⁶ којим је, слично ранијем Симаховом *libellus*-у, истакнут папски примат и који је садржао одлуке Сабора у Риму из 863. године. Сви присутни били су присиљени да га потпишу, признајући Игњатија за законитог патријарха а папу Адријана за „Архијереја свих хришћана света и свесветског папу“.⁹⁷ Циљ *libellus*-а био је потчињавање папској власти не само константинопољског престола већ и свих Цркава Истока. Епископи Истока бранили су се ставом да власт у Цркви имају само петорица патријараха који заједно управљају Црквом. Теорија пентархије⁹⁸ се, као што је познато, развијала у Источној Цркви

⁹⁴ Године 857. у Константинопољу патријарх Игњатије предао је своју катедру патријарху Фотију. Међутим, група присталица убедила је Игњатија да повуче оставку. Потом су се позвали на Рим, сходно канонима Сардичког сабора. Ово је била изузетна част указана папству од стране Константинопољске Цркве, будући да до тада није било директних интервенција папства у дисциплинским пословима те патријаршије. Тако је дошло до тога да изасланство папе Николе председава Сабором епископа у Константинопољу 861. године, када је Фотијев избор потврђен.

⁹⁵ Beck, H. G. (2001), „Bizantska Crkva u vrijeme focijevskog raskola“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, 200.

⁹⁶ Василадис, П. (2003), *Исџок и Заџаг: Папџријарховање светиот Фотија Цариградској*, Београд: Хришћанска мисао, 62.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ О теорији пентархије и папском примату видети више у: Phidas, V. (2005), „Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition“, у зборнику: Са-

од времена Јустинијана и овде на сабору била је употребљена у одбрану источних епископа од апсолутизације папске власти. На последњој седници овог сабора донето је неколико канона (по латинској традицији двадесет осам, по грчкој четрнаест), у којима је јасно истакнута тенденција да се ауторитет Римске столице на Истоку учини неприкосновеним. У Римокатоличкој цркви овај сабор се рачуна као Осми васељенски (и Четврти константинопољски) и као таквог га наводе сви римокатолички теолози. Он је званично поништен од наредног Константинопољског сабора под Фотијем 879–880. године, што је тада потврдио и папа Јован VIII. Све до XII века, када је постао значајно оружје Западној Цркви у њеној борби против православног хришћанства, Сабор у Константинопољу из 869–870. године није био сматран васељенским.⁹⁹

Посебну пажњу треба посветити 21. канону овог сабора:

„Одређујемо да световни владари не смеју баш никога од оних који су на челу патријаршијских столица обешчастити или свргнути, него их морају сматрати достојнима сваког поштовања и части, а посебно Светог папу старог Рима, а затим Константинопољског патријарха, а након тога Александријског, Антиохијског и Јерусалимског; али и нико други не сме писати против Светог папе старог Рима, под изговором да жели указати на неке злочине, што је недавно учинио Фотије, а много раније Диоскор(...) Ако би неко ко има световну власт покушао протерати споменутог папу Апостолске столице, или неког другог патријарха, нека буде кажњен анатемом. Надаље, буде ли сабран васељенски сабор, те ако света Римска црква изнесе некакво двоумљење или противљење, треба с поштовањем и одговарајућом пажњом размотрити предложено питање, те прихватити решење(...) али не износити мишљење и оптужбе против врховних свештеника старог Рима.“¹⁰⁰

После Игњатијеве смрти, Фотије је враћен на патријаршијски престо (877–886). Он је у Константинопољу сазвао и одржао велики сабор 879–880. године. На њему су учествовали и изасланици новог папе Јована VIII (877–882), по оцени православних

sper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press, 65–83.

⁹⁹ Василиадис, П., *Источ и Запад: Патријарховање светиої Фотија Цариградскої*, 65.

¹⁰⁰ ДН, 661–664. Цитат је извршен према латинској верзији канона.

теолога православног и помирљивог папе,¹⁰¹ а по оцени римокатоличких теолога мудријег од Николе I, јер је увидео да Рим нема посла са појединачним константинопољским противницима већ са *духом једне Цркве* која „љубоморно чува своја стара истинска и умишљена права и која је и поред унутрашњих неслога и подела спремна да се уједини против Рима“.¹⁰² Овде треба поменути и нажалост честу спремност источних епископа да, због црквенополитичких интереса, потписују разне *libellus*-е, иако је у суштини „духу“ Источне Цркве папска приматска власт била апсолутно неприхватљива. Папа Јован VIII је то очигледно увидео, те је решавању проблема приступио „више у духу хришћанске љубави а мање у духу ауторитативног мишљења“.¹⁰³ У датим историјским околностима у Риму овакво гледиште није наишло на разумевање и подршку, што се види у избору за наредног римског епископа дојучерашњег опонента Јована VIII – папе Марина (882–884).

Све ово још увек не значи да је папа Јован VIII имао суштински различит приступ власти у односу на папу Николу I. Он се у својој посланици упућеној цару у име власти коју има наследник апостола Петра сложио са повратком Фотија на место патријарха. Уједно је у посланици изразио незадовољство што је Фотије *већ био* постављен за патријарха пре доласка папских легата. Уз посланицу је преко својих легата послао свештене одежде за Фотија, али не као дар епископа себи равном већ као палијум који је, по обичају Римске Цркве, папа давао првом епископу неке помесне Цркве.¹⁰⁴ Важна је реакција саборских отаца поводом незадовољства које је исказао Јован. Посланик Јерусалимске Цркве, презвитер Илија, одговорио је да су три патријаршијска седишта Истока, као и епископи и свештеници Константинопољске патријаршије, прихватили Фотија за патријарха, и у том случају нико није могао да онемогући или да му смета да то поново постане.¹⁰⁵ Овакав став источних био је, јасно, у директном сукобу са 21. каноном Псеудосабора у Константинопољу 869–870. године, као и

¹⁰¹ Јевтић, А. (2005), *Свешћени канони Цркве*, превод са грчког и словенског, са коментарима, Београд: Митрополије Црногорско–приморска, Дабробосанска и Новограчаничка, Епархије Бачка, Захумско-херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 414.

¹⁰² Beck, H. G., „Bizantska Crkva u vrijeme focijevskog raskola“, 208.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Васиљадис, П., *Исток и Запад: Патријарховање светиој Фотији Цариградској*, 84.

¹⁰⁵ *Ibid.*

са Сабором у Риму из 863. године. Источна Црква сматрала је да може сама да бира своје патријархе, да их поставља, некада и да их збацује *уз саїласностї или несаїласностї* Римске Цркве. Значајно је што Сабор у Константинопољу 879–880. године јасно ставља Риму до знања да патријарси Истока на васељенском нивоу имају непроменљив став о значају канонске уредбе пентархије и о неприхватању папског примата на Истоку. Недвосмислено је забрањена свака замена *primatus honoris* са *primatus jurisdictionis*. Циљ сабора је био да одреди схватање примата римског епископа у контексту Предања Цркве, према коме римском епископу припада првенство части које одређује 6. канон Првог васељенског сабора, 3. канон Другог васељенског, 28. канон Четвртог и 36. канон Пето-шестог васељенског сабора.

Патријарх Фотије се у овом случају није борио против почасти и првенства који су Риму припадали по традицији светих канона и сабора, већ се борио против „новотарија“ Римског престола које су за крајњи циљ имале претварање првенства части у апсолутну власт у читавој Цркви. Први канон сабора истакао је да све канонске одлуке римског папе Јована VIII и константинопољског патријарха Фотија морају бити узајамно прихватање и поштоване, како у Риму тако и у Константинопољу. У овом канону признаје се да су Римска и Константинопољска столица доведене у ред без штете по привилегије и предност Римске столице, те да сваки источњак кога екскомуницира Константинопољ може свугде да се сматра екскомуницираним, а исто тако и сваки западњак кога Рим екскомуницира такође треба свугде да се сматра изопштеним. У завршним речима 1. канона било је истакнуто да се ништа ново не уводи по питању првенства које ужива најсветији престо Римске Цркве и његов предстојник, како сада тако и убудуће. Другим речима, била је то забрана увођења нових елемената у до тада постојеће стање ствари, те се тако овим каноном онемогућавало свако проширење, односно злоупотреба онога што папа већ има сагласно светим канонима и саборима. Канони овог сабора представили су папу као поглавара Западне Цркве, а константинопољског патријарха као поглавара Источне Цркве. На тај начин њихова права и привилегије били су изједначени, те је до изражаја поново дошло првенство части, а не власти.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Јевтић, А., *Свешћени канони Цркве*, 415–417.

Важнији делови текста 1. канона гласе:

„Свети и васељенски сабор одреди: да, ако су неки клирици или лаици или епископи из Италије(...) били одлучени или свргнути или анатемисани од најсветијег папе (Римског) Јована, да буду такви и код Фотија, најсветијег патријарха Цариградског, у истом степену епитимије, то јест или свргнути, или анатемисани или одлучени. Које, пак, Фотије, најсветији наш патријарх, клирике или лаике или архијереје(...) подвргне одлучењу или свргнућу или анатемии, такве да призна, под истим судом епитимије, и најсветији папа Јован и његова света Божја црква Римљана; притом ниједно од првенстава која има најсветији престо Цркве Римљана, или њен Предстојник, уопште не новачити, нити сада нити убудуће.“¹⁰⁷

Овај сабор је на Истоку остао познат као „Сабор уједињења“ и поштује се као Осми васељенски, док га је Запад прогласио за „лажни Фотијев сабор“. То стоји у супротности са одлуком тадашњег папе Јована VIII да призна Фотија и потврди одлуке сабора, а поништи оне из 869–870. године. Истраживање које је почео А. Лапотр (Lapotre), а допунили В. Грумел (Grummel) и Ф. Дворник (Dvornik), показује да је повратак мира и добрих односа између Фотија и папе Јована VIII био прихваћен не само у Константинопољској већ и у великом делу Римске Цркве.¹⁰⁸ Тај мир је трајао следећих пар стотина година. Зато су на Истоку препознали тај сабор као догађај којим је успостављен дуготрајни мир између Западне Цркве и осталих – источних патријархата. Римска столица остала је важна чак и за превазилажење унутрашњих конфликата на Истоку – у Константинопољу, али њен ауторитет није представљао ништа више од санкционисања (додали бисмо и сведочења, потврђивања) стања и исхода борби до којих би долазило у источном делу хришћанског света.¹⁰⁹ Међутим, у набројаним и анализираним случајевима црквене историје од краја V до краја IX века већ је било дошло до формирања различитих еклесиолошких приступа на Истоку и на Западу. То је подразумевало и различите приступе по питању примата римског епископа у Цркви,

¹⁰⁷ Цитирано према: Јевтић, А., *Свешћени канони Цркве*, 417.

¹⁰⁸ Василиадис, П., *Исток и Запад: Патријарховање светиої Фотија Цариградскої*, 95–96.

¹⁰⁹ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 59.

што је пак водило ка томе да Источна и Западна Црква постану два самозатворена и међусобно изолована света. То је произвело и атмосферу коначне поделе до које ће у XI веку и доћи из непосредних разлога и узрока црквено-политичке природе.

* * *

Библиографија:

Извори:

Папа Агатон, Писмо *Consideranti mihi*, цару Константину IV, 680. године.

Папа Вигилије, Конституција *Inter innumeras sollicitudines*, 553. године.

Папа Вигилије, Окружна посланица *Dum in sanctae*, 552. године.

Папа Вигилије, Писмо *Scripta dilectissimi filii*, цариградском патријарху Сергију, 634. године.

Папа Геласије, Писмо *Famuli vestrae pietatis*, цару Анастасију I, 494. године.

Папа Лав II, Писмо *Regi regum*, цару Константину IV, 682. године.

Папа Никола, Писмо *Proposueramus quidem*, цару Михаилу III, 865. године.

Папа Ормизд, *Libellus fidei*, 515. године.

Папа Феликс III, Писмо *Quoniam pietas*, цару Зенону, 484. године.

Папа Хонорије, Писмо *Scripta fraternitatis*, цариградском патријарху Сергију, 634. године.

(Напомена: Писма Римских епископа која су навођена у овом раду, коришћена су у преводу доступном у:

Denzinger, H., Hünermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (=DH), Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“.)

Свети Максим Исповедник, *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesaerae Bithiniae*, PG 90.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XI*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XII*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XVI*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Relatio Motionis*, PG 91.

Литература:

Василиадис, П. (2003), *Исток и Запад: Патријарховање светишћој Фошћија Цариградској*, Београд: Хришћанска мисао.

Димитријевић, Б. (2010), „Лав Велики и питање папског примата“, *Црквене студије*, год. 7, бр. 7, Ниш.

Јевтић, А. (2005), *Светишћени канони Цркве*, превод са грчког и словенског, са коментарима, Београд: Митрополије Црногорско–приморска, Дабробосанска и Новограчаничка, Епархије Бачка, Захумско–херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – шом први*, Београд: Фидеб.

Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – шом дрући*, Београд: Фидеб.

Ларше, Ж. К. (2003), „Питање првенства Рима по светом Максиму Исповеднику“, у зборнику: Цветковић, В. (ур), *Пуш, истина, живош: ошледи из православне духовности и теологије*, Ниш, Београд: Центар за црквене студије, Ars Libri.

Мајендорф, Ј. (1997), *Имјеријално јединство и хришћанске геобе*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), *Визаншћиско бошословље*, Крагујевац: Каленић.

Поповић, Р. (2011), *Васељенски сабори: Пешћи, Шешћи и Седми – одабрана докуменшћа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.

Поповић, Р. (2004), *Појмовник црквене историје*, Београд: издање писца.

Шмеман, А. (1997), *Историјски пуш Православља*, Цетиње: Светигора.

Beck, H. G. (1995), „Ranobizantska crkva“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Beck, H. G. (2001), „Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Beck, H. G. (2001), „Bizantska Crkva u vrijeme focijevskog raskola“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Congar, Y. (1971), *Istočni raskol*, Zagreb: Nadbiskupsko bogoslovno sjemenište.

Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Beograd: Službeni glasnik.

Ewig, E. (1995), „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Phidas, V. (2005), „Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press.

Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press.

Примљено: 3. 3. 2014.

Одобрено: 21. 3. 2014.

THE DEVELOPMENT OF THE PAPAL PRIMACY AFTER LEO THE GREAT UNTIL COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IN 879–880

Boban Dimitrijević

Orthodox Seminary School of St. Cyril and Method, Niš

***Summary:** Presented paper analyses certain events from Church history in the period from 5th to 9th century, in the context of position and role in the Church of the Bishop of Rome. The research has shown that in the cases from this period that have been analyzed different ecclesiological approaches have already been formed in the East and West. That included different approaches regarding primacy of the Bishop of Rome in the Church. Furthermore, this led to forming both Eastern and Western churches as two self-contained and mutually isolated worlds. Finally, that created the atmosphere of the final division, which will happen few centuries later.*

***Keywords:** Bishop of Rome, primacy, council, unity, division.*