

## ПАПСКИ ПРИМАТ У ПОСТАПОСТОЛСКОМ ПЕРИОДУ ТОКОМ ПРВА ТРИ ВЕКА

Бобан Димитријевић\*  
Бојословија Св. Кирила  
и Методија у Нишу

*Апстракт:* У овом раду бавимо се питањем места и улоге Римске Цркве и римској епископа у постапостолском периоду – током прва три века. Догађаји и ствари ране црквене историје указују да су у скоро свим најважнијим дискусијама и сукобима углавном прихваћени ставови Рима. То јасно говори о незаобилазном значају и духовном ауторитету који је Римска Црква имала у односу на остале помесне Цркве. Међутим, исти извори уједно указују на неопхођање некој оштријој јурисдикционој примаћи римској епископа у поменутом периоду. У раду закључујемо да је нарочити ауторитет Римске Цркве у смислу њеног сведочења по питању насталих проблема био несспоран, али да та позиција Римске Цркве није подразумевала њену црквено-правну власт над осталим помесним Црквама.

*Кључне речи:* примаћ, римски епископ, Римска Црква, католичанство, сабор, сведочење, ауторитет.

У Светом Писму Новог Завета израз Црква (ἐκκλησία) спомиње се на око осамдесет места. У већини случајева он значи *сабрање на одређеном месту*.<sup>1</sup> На основу посланица Светог апостола Павла, као и на основу списка ранохришћанске светоотачке књижевности, Црквом се не назива било које и било какво сабрање. То карактеристично показује уводни део Прве посланице Коринћанима, где се Апостол Павле обраћа вернима Коринта на следећи начин: „Цркви Божијој која је у Коринту“ (1 Кор. 1, 2). Ова „Црква Божија у Коринту“ пре свега је једно конкретно сабрање верног народа ради савршавања Евхаристије у до-

\* svestenikboban@gmail.com.

<sup>1</sup> Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Епископа и Евхаристији у прва три века*, Нови Сад: Беседа, 55.

тичном месту.<sup>2</sup> Ово није произвољна констатација. У 11. глави ове посланице Апостол даје конкретна, практична упутства Коринћанима у погледу њихових богослужбених – евхаристијских окупљања. Поистовећивање Цркве и евхаристијског сабрања очигледно је и у Откривењу Јовановом, посебно у 4. и 5. глави, где је приказано виђење славе престола Божијег и поклоњење Богу Оцу на престолу и Јагњету Божијем.

Осим новозаветних списа, схватање Цркве као сабрања народа Божијег у Христу јасно је изражено и у богослужбеном искуству ранохришћанских заједница. Једно од основних обележја тог сабрања јесте превазилажење свих природних подела – „у њему нема роба ни слободњака, Грка ни Јеврејина, у њему је све у свему Христос“ (Гал. 3, 28). Литургијски скупови сваке помесне Цркве пројављивали су овакво схватање на тај начин што се то јединство *Тела Христове* остваривало у заједници верног народа са епископом – предстојатељем сабрања. Он је својом службом представљао живо присуство Христа у Цркви.<sup>3</sup> Отуда већ Свети Игњатије Богоносац у *Посланици Смирњанима* (8, 2) казује, да „тамо где је епископ, тамо нека је и народ Божији, јер тамо где је Христос, тамо је и католичанска Црква“.<sup>4</sup> Ово место у посланицама Светог Игњатија од посебног је значаја, јер указује да је једна и иста, потпуна, целосна, католичанска Црква пројављена кроз сваку помесну Цркву на чијем челу стоји епископ. Дакле, свака помесна Црква је у ранохришћанском богослужбеном искуству доживљавана као пројава потпуне, саборне, католичанске Цркве.<sup>5</sup>

Заправо, у читава прва три века израз *Католичанска Црква* није се поистовећивао са изразом „Универзална Црква“, тј. са идејом Цркве распрострањене по читавом свету – васељени. Овај израз односио се, пре свега, на помесну Цркву. То се може поткрепити многим примерима из светоотачких текстова најраније црквене историје. После Апостола Павла и споменутог стиха „Цркви Божијој у Коринту“, у уводу

<sup>2</sup> За даље проучавање евхаристијског поимања Цркве видети незаобилазно и веома значајно дело једног од зачетника *евхаристијске еклисиологије*: Афанасјев, Н. (1996), *Тријеза Господња*, Цетиње: Светигора.

<sup>3</sup> Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 79.

<sup>4</sup> *Посланице Светог Игњатија Богоносца, Светог Климента Римског, Светог Поликарпа Смирноског, Сирадање Светеи Поликарпа и Апостољско предање Светог Иполита Римског*, користимо у преводу са грчког изворника: Јевтић, А. (1999), *Дела апостољских ученика*, Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство светог Симеона Мироточивог и браћа Станишићи, 262.

<sup>5</sup> Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (2003), *Студије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 84–103; Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић, 27–50.

Прве Климентове посланице Коринћанима читамо: „Црква Божија која борави у Риму“.<sup>6</sup> У посланицама Светог Игњатија Богоносца наилазимо на сличне облике; на пример, у прологу *Посланице Филадельфијцима*: „Цркви Бога Оца и Господа Исуса Христа која је у Филадельфији“.<sup>7</sup> Код Светог Поликарпа, у прологу *Посланице Филићљанима*, читамо: „Цркви Божијој која борави у Филипима“.<sup>8</sup> У *Сѣрадању свейої Поликарпа* (16, 2) читамо да је Поликарп био епископ „Католичанске Цркве у Смирни“.<sup>9</sup> Ово последње цитирано место из мартирејума Светог Поликарпа посебно је важно, јер нам омогућава да на прави начин разумемо уводне речи тог текста, да свака помесна Црква представља „парикију – епископију католичанске Цркве“.<sup>10</sup> Наиме, као парикија (епископија), једна помесна Црква не представља *део* католичанске Цркве, већ место у коме борави, пребива, у коме је настањена потпуна, *целокуйна* католичанска Црква. Овакво схватање јасно је потврђено и споменути оделком из *Марѣиријума* (16, 2) – где се (помесна) Црква у Смирни назива католичанском Црквом (не неким њеним делом). У *Сѣрадању свейої Поликарпа* (8, 1) среће се и фраза: „католичанска Црква која је по свој васељени“.<sup>11</sup> Ово место обично се наводи као пример тога да је у II веку *каѣоличанска Црква* поистовећивана са *васељенском Црквом*.<sup>12</sup> Међутим, ако се то схватање уважи – тј. ако се израз *каѣоличанска* тумачи као *васељенска* – распрострањена широм света, имаћемо пред собом један у најмању руку чудан, несхватљив израз: „васељенска Црква која је по свој васељени“. Наравно, овакво тумачење је неприхватљиво јер је на основу *Марѣиријума* (16, 2), где се, понављамо, Црква у Смирни назива католичанском Црквом, јасно да је у стиху (8, 1) истог текста реч о јединству цркава широм васељене.

У прилог овом тумачењу иде и чињеница да се термин *каѣоличанска Црква*, неколико деценија после *Сѣрадања Поликарпової*, и даље користи у контексту помесне Цркве. Као пример треба споменути Тертулијана, који овај израз користи у множини, у свом делу *Ојоврѣавање јерешика* (26, 4), пишући о „католичанским црквама“,<sup>13</sup> чиме искључује

---

<sup>6</sup> Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 173.

<sup>7</sup> *Истѣо*, 254.

<sup>8</sup> *Истѣо*, 275.

<sup>9</sup> *Истѣо*, 289.

<sup>10</sup> *Истѣо*, 282.

<sup>11</sup> *Истѣо*, 285.

<sup>12</sup> McCue, J. F. (1977), „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, у зборнику: Empie, P. C. and Murphy, T. A. (ed), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 48.

<sup>13</sup> Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (15. 12. 2010).

поистовећивање овог израза са *васељенском Црквом*. Примери из III века такође показују да се израз *католичанска Црква* односи на помесну Цркву. Кипријан Картагински у свом делу *De Catholicae Ecclesiae Unitate* (*О јединству католичанске Цркве*) под изразом *catholicae ecclesiae* подразумева помесну Цркву у Кархидону, чије јединство овим својим списом Кипријан жели да сачува.<sup>14</sup> Када томе додамо основно еклисиолошко начело Кипријана, изражено у његовим *Посланицама* (68, 8): „Епископ је у Цркви и Црква је у Епископу“<sup>15</sup> које је у том периоду било општепознато, јасно је да се и за Цркву Кипријановог периода, као и за Цркву Игњатијевог постапостолског доба, израз *католичанска Црква* односио на једну помесну Цркву, возглављену у епископу.

Васељенство и универзалност повезују се са појмом католичности тек од IV века.<sup>16</sup> Саборност (католичанство) Цркве код Светог Кирила Јерусалимског, у *Катихезама* (18, 23), јесте појам који собом обухвата, подразумева, и универзалност – васељенство – распрострањеност Цркве широм света. Црква је по њему саборна јер има сву, потпуну истину, потпуну благодат и дар вечног живота, али је саборна и зато што је универзална, односно намењена свим људима широм света – васељене.<sup>17</sup> Код блаженог Августина појам католичност у потпуности се поистовећује са појмом универзалности – васељенства и означава географску распрострањеност Цркве у читавом свету.<sup>18</sup>

Овај краћи осврт на ранохришћанско светоотачко поимање католичности Цркве био је важан јер су многи римокатолички богослови истицали да се у првим вековима јединство Цркве на локалном нивоу пројављивало у потчињавању појединца ауторитету свештенства (на челу са епископом), док се на општем – васељенском нивоу ово јединство огледало у васељенској (католичанској) Цркви, чији је центар наводно био у Риму.<sup>19</sup> Неки од савремених римокатоличких бо-

<sup>14</sup> Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 148.

<sup>15</sup> Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (10. 12. 2010).

<sup>16</sup> Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 124.

<sup>17</sup> Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

<sup>18</sup> Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 124.

<sup>19</sup> Ово је став еминентног римокатоличког историчара из прве половине XX века, Пјера Батифола (Batiffoll). Сличне ставове неких римокатоличких историчара данас видећемо нешто касније, када будемо изнели конкретне примере из живота ране Цркве. Више о овоме видети у: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 31.

гослова указују и на могућност другачијег приступа овом проблему у односу на овај, рекли бисмо, традиционални римокатолички став. Говорећи о одређеној развојној линији папског примата, која по њима евидентно постоји – почев од новозаветних списа, они сматрају да се у овим, раним вековима црквене историје (II и III век), још увек није могло говорити о некаквој универзалној јурисдикцији римског епископа. Клаус Шац то сликовито изражава речима да, када бисмо питали хришћане који су живели у прва три века да ли је епископ Рима глава свих хришћана у свету, те да ли он има највишу власт у Цркви, већу од свих епископа, и да ли он има последњу реч у питањима од значаја за читаву Цркву, они би сигурно рекли *не!*<sup>20</sup> По његовом мишљењу, проблем је у томе што ми на период ране црквене историје примењујемо схватање и дефиницију папског примата која је резултат дугог историјског процеса, и која је званично формулисана на Првом ватиканском сабору.<sup>21</sup> Православни теолози могу се у потпуности сложити са овим мишљењем, уз опаску да је тај развој, та развојна линија и схватање службе римског епископа, условљено небиблијским, спољашњим, историјским факторима, који по њиховом мишљењу<sup>22</sup> не одговарају, схватању Петрове службе како је она представљена у новозаветним списима. Зато православни теолози сматрају да није просто реч о валидном, природном развоју једне и исте службе – Петровог првенства и папског примата, већ о промени, еволуцији, условљеној спољашњим – историјским факторима који, понављамо, нису својствени нити новозаветним текстовима о Петровој служби и првенству, нити ранохришћанском поимању помесне Цркве као католичанске.

Велики проблем представља чињеница да се јединство и католичанство Цркве, како код римокатолика тако и код протестаната, често сагледавају у антитезама између јединке и сабрања – на локалном, и између помесности и васељенства – на општем нивоу. Адолф Харнак, као и сви научници на Западу после њега, примењивали су у својим проучавањима и истраживањима ране Цркве овај приступ.<sup>23</sup> То је довело до тога да су за западне истраживаче оквири ових антитеза играли улогу својеврсних „штитника“ и „прекривача“, који нису дозвољавали да се јединству Цркве у Евхаристији и њеном предстојатељу – епископу,

---

<sup>20</sup> Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 3.

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

<sup>22</sup> Kesich, V. (1992), „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, у зборнику: Meyendorff, J. (ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 60–61.

<sup>23</sup> Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископоу и Евхаристији у прва три века*, 29–32.

признају приоритет и незаобилазни значај који су они имали у реалном животу ране Цркве. Заправо, у тој светлости, дилема да ли је најпре постојала идеја васељенске, икуменске, универзалне Цркве свуда у свету, или је њој претходила идеја помесне, локалне Цркве, показује се као квази-дилема, као вештачки створено питање. Просто речено, антитезе између помесности и универзалности, о којима је овде реч, биле су туђе ранохришћанском свету. У христологији првих векова, почев од самих новозаветних списа, Црква се идентификовала са Христом, као Тело Христово. Другим речима, један (Христос) је подразумевао многе (Цркву), а једно и мноштво су се поистовећивали и подударали. О овоме јасно сведоче главе 1 Кор. 12 и Рим. 12, где се говори о Цркви као Телу Христовом, као и Дап. 9, 4, где се сам Христос поистовећује и идентификује са вернима које гони Савле (речима: „Савле, Савле, зашто ме гониш?“, а знамо да је Савле гонио верне у Дамаску). Овакав приступ, какав је био својствен раној Цркви, не допушта сагледавање јединства и католичности Цркве у оквиру споменутих антитеза јединка – сабрање и помесност – универзалност.

Уједно, овакав приступ доводи до једног новог питања: како су се верни утеловљавали, сједињавали у личности Господа Исуса Христа у конкретном простору и времену, нарочито после Вазнесења, од када Христос више није са нама физички? Ово јединство остваривало се светотајинским путем – у светој Евхаристији. То јасно показује још Свети Игнатије Богоносац на више места у својим посланицама: *Мајнежанима* (6, 1), *Тралијанцима* (1, 2), *Смирњанима* (8, 2), када каже да се епископ у Евхаристији налази на „месту Божијем“, да је он икона Христа.<sup>24</sup> На тај начин је Христос (кроз епископа) остајао једини служитељ и сходно томе једини који има власт у Цркви. Његова власт се изражавала кроз служитеље Цркве, с обзиром на то да је света Евхаристија на мистичан и реалан начин поистовећивала Христа са његовом Црквом. Сходно овоме, постаје јасно да је значај епископске службе у светој Евхаристији незаменљив. У оваквом приступу очигледно је да папска служба мора да буде сагледана у оквирима постојеће службе епископа, никако ван ње или изнад ње.

Пошто смо показали да је ранохришћански доживљај локалне, помесне црквене заједнице такав да она, у свом евхаристијском аспекту возглављена у епископу, представља пројаву потпуне, целосне, саборне Цркве Божије у Христу, можемо разумети да је било каква расправа о томе да ли су Апостол Петар и његови наследници на столици римских епископа имали некакву власт над помесним црквама, односно

<sup>24</sup> Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 244–262.

врховну власт у универзалној, васељенској Цркви, за прве хришћане једноставно била немогућа и незамислива. Било је неприхватљиво и помислити да један апостол или једна Црква смеју имати власт над једном или свим црквама које су возглављене у својим епископима, и то без обзира на њихово апостолско порекло, тј. без обзира на то да ли су их основали апостоли или нису.<sup>25</sup> Ово потврђује и еминентни римокатолички теолог Клаус Шац, констатацијом да је јуридика су-периорност, узвишеност једне Цркве над другом или папског примата јурисдикције над свим помесним црквама, потпуно страна Игнатију, Иринеју Лионском, па чак и Августину.<sup>26</sup> Једна и иста, потпуна, целосна, католичанска Црква пројављивала се кроз сваку помесну цркву и свака од њих је била пројава саборне, католичанске Цркве. Једно се пројављује у мноштву, оно се поклапа са мноштвом и подразумева га, не супротстављајући му се као целина у односу на део. Глава тако схваћене Цркве је Христос, који се у конкретним евхаристијским заједницама пројављује у служби епископа.

Наравно, центар јединства свих помесних цркава емпиријски је постојао. То је у почетку природно био Јерусалим, сходно историјским околностима у којима се налазила прва Црква. Врло рано појављују се и развијају нови хришћански центри, као што су Антиохија, Ефес, Рим. Већ крајем првог века, *стицајем историјских околности*, дошло је до развоја Римске Цркве и њеног истицања између осталих цркава. Разлози за то су вишеструки. Најпре, реч је о Цркви престонице Царства, која уз то има нарочито *пешровско* порекло, што је подразумевало и обухватало његову мисионарско-пастирску делатност као и мученичку смрт. Са друге стране, ова Црква се од почетка издвајала од осталих својим ревносним служењем у љубави, у контексту помагања сиромашној верној браћи у другим помесним црквама. Врло брзо је Римска Црква постала Црква са такорећи највећим ауторитетом, прва између осталих – као што је то у почетку био случај са Јерусалимском Црквом. На неки начин Римска Црква је пројављивала јединство хришћанског света. Важно је истаћи да ова општа духовна и унутарцрквена важност римске црквене заједнице није садржала ни помена о некаквој јуридикској власти над осталим помесним црквама.<sup>27</sup> Од стране римокато-

---

<sup>25</sup> Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светиої*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 471–506.

<sup>26</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 3.

<sup>27</sup> Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат ајосџола Пешра*, Крагујевац: Каленић, 51–98; и Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 175.

личких теолога било је раније покушаја да, размишљајући у горе поменутих антитезама, дају предност универзалности над помесношћу и тиме одреде карактер тог првенства Римске Цркве и римског епископа као јурисдикциони, тј. као примат који подразумева власт над читавом Црквом.<sup>28</sup> Напомињемо да се тумачења савремених римокатоличких теолога у том смислу значајно мењају, као што ћемо то видети у примерима из црквеног живота прва три века. Примери које смо издвојили одређени су према значају који им се придавао како од стране оних римокатоличких теолога који су, тумачећи одређена места из ранохришћанског светоотачког предања Цркве, говорили о општем јурисдикционом примату, тако и од стране оних који су били нешто умеренији у том смислу. Настојаћемо да, у контексту историјско-богословског развоја папског примата у постапостолском периоду током прва три века историје Цркве, објективно оценимо значај тих примера.

Први спис на који ћемо се у том смислу осврнути јесте *Прва посланица Коринћанима* Климента Епископа Римског, која је писана око 96. године. Повод за писање ове посланице била је побуна коринтских хришћана против својих презвитера и одузимање службе тим презвитерима, њихово свргавање и изопштење из црквене заједнице. У посланици се под свргнутим старешинама вероватно мисли на епископа и већину клирика. У збирци докумената црквеног учитељства Римокатоличке цркве<sup>29</sup> четири места из ове посланице наводе се као значајна за илустровање ауторитета Римске Цркве у овом периоду:

А ово (вам) пишемо, љубљени, не само да вас поучимо, него и себе да подсетимо... (7, 1).

Примите наш савет и нећете се кајати због тога (58, 2).

Ако се пак неки не покоре овоме што је Он (Христос) кроз нас (Римску Цркву) рекао, нека знају да на себе узимају преступ и не малу опасност. А ми ћемо бити невини од таквог греха (59, 1–2).

Јер ћете нам пружити радост и весеље ако, послушавши ово што

<sup>28</sup> Више о овоме видети у: Hamman, A. G. (1998), *Rim i prvi hrišćani*, Beograd: Bukur book, 93–110.

<sup>29</sup> Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjervanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu (= DH)* Ђаково: Karitativni fond UPT 'Ne živi ćovjek samo o kruhu', 27. Напомена: превод цитираних стихова преузет је из: Јевтић, А., *Дела айосћолских ученика*, 176, 206, 209.



смо вам написали Духом Светим, прекратите тај безакони гнев зависти ваше, сходно молби (нашој) коју учинисмо у овој Посланици за (ваш) мир и слогу (једнодушност) (63, 2).

Многи римокатолички теолози раније су из ових редова извучили закључак о формалном ауторитету Римске Цркве, о њеном примату и власти над осталим црквама.<sup>30</sup> Међутим, у новије време и они све више прихватају да такво мишљење не одговара историјској реалности, те у својим студијама износе много блаже и умереније ставове. У том смислу они говоре да се у Климентовој Посланици Коринћанима, заправо, истиче посебан ауторитет и првенство Римске Цркве у постапостолском периоду. Реч је о сведочанству које указује да римска црквена заједница поседује осећај одговорности<sup>31</sup> за једну другу помесну Цркву – Цркву у Коринту. Без обзира на тон, позивање на Божију вољу и надахнуће Духа Светога у цитираним стиховима из посланице, те препоруке представљају само посебан осећај првенства Римске Цркве по питању сведочења о догађајима у другим сестринским црквама. Ове препоруке просто представљају сестринску бригу једне Цркве за другу.<sup>32</sup> Наравно, такав ауторитет сведочења није могла да поседује свака помесна Црква. Зато не чуди да у *Климентовој посланици* (5, 4–5) имамо једно сведочанство о „петро-павловском“ пореклу Римске Цркве, што је значајно у контексту њеног првенства сведочења. Уједно у њој нема никакве алузије на најпознатији *locus classicus*, Мт. 16, 17–19, као евентуални извор за претпостављени примат римског епископа.<sup>33</sup> У том контексту приметимо да уводне речи Посланице: „Црква Божија која је у Риму, Цркви Божијој која је у Коринту“ јасно показују да овде није могло да буде говора ни о каквом јурисдикционом примату. Очигледно је да се обе цркве означавају као Цркве Божије, у духу изражавања Апостола Павла и његовог поимања Цркве као евхаристијске заједнице, сабрања које пројављује потпуну Цркву Божију у Христу. У оквиру малопре размотреног ранохришћанског поимања католичанства помесне Цркве, ово сведочанство из Климентове посланице може да има само један смисао. Наиме, Римска Црква заиста се обраћа ауторитативним тоном, али она не поставља никакав закон нити правило по питању свргавања коринтских презвите-

---

<sup>30</sup> Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109. i Franzen, A. (1988), *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 28. У већ споменутом тексту: McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 64, аутор наводи и друге римокатоличке теологе XX века који су делили исто мишљење.

<sup>31</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 4.

<sup>32</sup> Baus, K., „Izgradnja crkvenog uređenja“, 175–176.

<sup>33</sup> Kesich, V., „Peter’s Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 61.

ра, и то не зато што се у то време још није довољно развио примат њеног епископа (епископа који се, узгред речено, уопште не спомиње, и тек код Светог Иринеја Лионског<sup>34</sup> може се наћи сведочење на основу кога закључујемо да је реч о Клименту), већ зато што је реч о томе да су и Римска и Коринтска Црква „потпуне“ Цркве, те се једна сестринска Црква обраћа другој. Притом, једна не може да одређује законе и правила другој – сходно раније назначеном ранохришћанском и новозаветном поимању помесне Цркве као католичанске. Стога се може закључити да у овом случају Римска Црква, својим првенством и ауторитетом коју има за сестринску Цркву, сведочи о догађају у тој другој Цркви као о нечему што нарушава црквени ред и поредак, и што као такво није у сагласности ни са вољом Божијом.

Сигурно је да овакав ауторитет сведочења није могла да поседује свака помесна Црква. На то указује и сведочење Дионисија Коринтског, који око 170. године пише црквама у Спарти, Никомидији и Атини, као и другим сестринским црквама, писма догматске садржине, са једним упозоравајућим тоном. Међутим, када се он обраћа Римској Цркви ситуација је сасвим другачија. Док друге црквене заједнице он упозорава и укорава, о Римској Цркви говори искључиво у похвалама. У том смислу наводимо цитат из *Историје Цркве* (IV, 23) Јевсевија Памфила:

Постоји и Дионисијева Посланица Римљанима, која је упућена тадашњем епископу Сотиру. Биће прикладно да наведемо и ово: „Код вас постоји обичај из давнина да чините добра дела и да помажете браћи из других цркава. Ви такође помажете и сиротињу, као и браћу која су у рудницима. Ви, Римљани, чувате ваш обичај, предат вама од отаца, а ваш епископ Сотир не само да је сачувао тај обичај него и сам изобилно помаже свете, попут оца који љуби децу, охрабрујући такође све оне који му долазе.“<sup>35</sup>

Јасно је због чега се Дионисије оваквим, бираним речима обраћа Римској Цркви. Њен ауторитет је био толики да он сâм није ни помишљао да јој се обрати на исти начин као другим црквеним заједницама које поучава и упозорава. Када томе придодамо историјску чињеницу да и Коринтска Црква представља Цркву апостолског порекла, онда је то још један доказ више у корист ондашњег ауторитета

---

<sup>34</sup> ДН, 26.

<sup>35</sup> Напомена: овај извор је коришћен у преводу са руског (Слободан Продић): Памфил, Ј. (2003), *Црквена историја*, Шибеник: Истина, 111–112.

Римске Цркве. Томе у прилог стоји и друго сведочење из *Историје Цркве* (IV, 23) Јевсевија Памфила, који, говорећи о Дионисијевој Посланици Римљанима, каже:

У тој посланици он (Дионисије) спомиње и Климентову Посланицу Коринћанима, напомињући да се та посланица такође чита по црквама: „Данас је свети дан Господњи (недеља), и прочитали смо вашу посланицу, и свагда ћемо је читати ради поуке исто као што читамо и посланицу коју нам раније упути Климент.“<sup>36</sup>

Овај одељак показује да је Климентова Прва посланица Коринћанима, деценијама након свог настанка, у овој Цркви наилазила на одјек и поштовање. Та чињеница још једном потврђује ауторитет и првенство Цркве Рима у том периоду.

Клаус Шац, један од најеминентнијих познавалаца историје папског примата, истиче како је поштовање и ауторитет Римске Цркве у том периоду, био директно повезан са традицијом Светог Петра и Павла: њиховим пастирско-мисионарским радом, мучеништвом у Риму и поседовањем њихових светих моштију. По његовом тврђењу, дошло је до преноса примарног значаја и важности двојице светих апостола на Римску Цркву. Међутим, његов одговор на питање како се то десило крајње је неодређен. Он каже, наиме, да се то историјски тешко може утврдити, чињеницама доказати и поткрепити, али је, без обзира на то, до тога ипак дошло.<sup>37</sup>

Исто што смо закључили у вези Дионисијевог обраћања Римљанима важи и за посланице Светог Игњатија Богоносца, епископа антиохијског. Када је овај светитељ био вођен на страдање у Рим, он се путем посланица обратио многим црквеним заједницама. У тим посланицама позивао је верне на опрезност, опомињући их да чувају јединство Цркве и заједницу са својим епископом, уједно их поучавајући и догматским истинама – због опасности од јеретичких учења. Једна од тих посланица била је упућена и Римској Цркви. Слично као код Дионисија, тон посланице којом се Игњатије обратио Римској Цркви у потпуности је другачији од осталих. У њој (3, 1) нема ни поуке, ни исправљања, већ је пуна похвала на рачун *цркве која нема пошребѣ за поучавањем, јер је она груѣ поучавала*.<sup>38</sup> За нашу тему посебно су интересантни стихови из пролога ове посланице:

---

<sup>36</sup> *Исѡ.*

<sup>37</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 4.

<sup>38</sup> Јевтић, А., *Дела айосѡлских ученика*, 228.

Цркви која председава у месту области Римљана, богодостojна, достолепна, достоблажена, достохвална, достоуспешна, достоосвећена и председавајућа у љубави (προκαθημένη τῆς ἀγάπης).<sup>39</sup>

Последње речи овог цитата важне су не само за нашу тему, већ и као предмет тумачења и спорења теолога различитих хришћанских конфесија. Најпре, код самих римокатолика, ове речи имају јасан еклисиолошки карактер. По њима, стихови који указују да је Римска Црква *председавајућа у љубави* значе, у ствари, да Римска Црква председава осталим помесним црквама.<sup>40</sup> Дакле, *љубав* је овде идентификована са црквеном заједницом. Римокатолички теолози раније су ово председавање тумачили углавном тако да оно подразумева постојање једног општег јурисдикционог примата Римске Цркве над осталим помесним црквама.<sup>41</sup> Са друге стране, протестанти су ово председавање схватили у једном социјално-харитативном контексту – као пример истицања Римске Цркве у служењу у љубави осталим црквама.<sup>42</sup> Са православне стране посебно је интересантно тумачење Николаја Афанасјева. Он објашњава да је реч „љубав“ у синтагми „председавајућа у љубави“ код Светог Игњатија означавала помесну Цркву у њеном евхаристијском аспекту.<sup>43</sup> Свака помесна Црква је „љубав“ и све помесне цркве заједно такође су „љубав“, јер је свака помесна Црква, као што смо раније видели – по речима Светог Игњатија – католичанска, саборна Црква, те као таква пројављује потпуну Цркву Божију у Христу.

У историјском животу Цркве помесне црквене заједнице образују јединство засновано на љубави, те се о овом јединству може говорити истим речима. Због тога је Римска Црква, као она која „председава у љубави“, у ствари председавајућа у хармонији свих помесних цркава заснованој на љубави. Израз „председавајући“ употребљен је у мушком роду и означава епископа, који као поглавар помесне Цркве седи на челном месту њеног евхаристијског сабрања. Имајући на уму идентичност помесне Цркве са хармонијом свих цркава у љубави, Свети Игњатије осликава помесне цркве, груписане око Римске, на евхаристијском скупу – где Римска Црква „суди“ на првом месту. На тај начин може се видети да Римска Црква има првенство у скупу цркава

<sup>39</sup> Исџо, 227.

<sup>40</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 5–6.

<sup>41</sup> Franzen, A., *Pregled povijesti Crkve*, 28–29; и Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109.

<sup>42</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 6.

<sup>43</sup> Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 81.

уједињених у сагласности.<sup>44</sup> Наравно, овде нема помена о некаквој јурисдикционој потчињености других Римској Цркви. За Светог Игњатија, у духу ранохришћанског и новозаветног поимања Цркве и њене католичности, појам *првенство* као *председавање* није подразумевао никакву конотацију правно схваћеног примата. У прилог овом ставу говори и чињеница да се, у првом делу цитата о Римској Цркви, говори као о оној која „председава у области Римљана“. У раној Цркви очигледно су постојали савези, области, групе цркава којима су председавале цркве са највећим ауторитетом међу њима. Ови помесни савези настајали су под утицајем историјских околности и потребе да се цркве уједињавају под већим локалним центром. Управо о једном таквом савезу говори Свети Игњатије, када говори да Римска Црква председава у области Римљана. Постојала је потреба обраћања појединих помесних цркава већим помесним црквама близу њих, које су, сходно томе, уживале и већи ауторитет, односно првенство. Такво првенство је на помесном нивоу области Римљана имао Рим. На васељенском нивоу је такође постојао центар јединства – и то је опет био Рим.<sup>45</sup>

На основу свега реченог закључује се да израз Светог Игњатија о Римској Цркви као „председавајућој у љубави“ има велики еклесиолошки значај, зато што упућује на духовни ауторитет и важност Римске Цркве – али без јурисдикционог примата. Клаус Шац констатује да се на основу овог одељка тешко може извести закључак о јурисдикционом примату Римске над осталим помесним црквама.<sup>46</sup> Ако би то неко схватио као сведочење о јурисдикционој власти Римске Цркве над осталим помесним црквама, онда би он изашао из оквира размишљања и доживљавања тајне Цркве код Светог Игњатија. И шире, он би испао из оквира целокупног ранохришћанског доживљавања Цркве. Свесни тога, многи римокатолички теолози у последње време прихватају другачији приступ тумачењу израза „председавајућа у љубави“, указујући на духовни ауторитет и важност Римске Цркве, али избегавајући да одељку припишу строго јурисдикциони карактер.<sup>47</sup> У правцу сведочанстава о духовном ауторитету и важности Римске Цркве треба споменути још једно необично сведочење. Реч је о тзв. Аверкијевом натпису, речима на гробу неког непознатог хришћанина пореклом из Мале Азије, који је око 200. године дошао у Рим. Аутор овог епитафа се на један поетско-симболички начин изразио о значају Римске Цркве:

---

<sup>44</sup> *Истио*, 81–82.

<sup>45</sup> *Истио*, 82–83.

<sup>46</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 6.

<sup>47</sup> McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 65.

Име ми је Аверкије, ученик сам светог пастира који напаса стада (...) и који својим великим очима све види (Христос)... Он ме је у Рим позвао, да видим једно Царство и једну Царицу у златним одежама и златној обући (Римска Црква); тамо сам видео народ са сјајним печатом (опет Римска Црква)...<sup>48</sup>

Развој духовног ауторитета Римске Цркве, као и развој учења о наследству Петрове службе кроз Римску столицу, према савременим римокатоличким теолозима нарочито је био приметан крајем другог века.<sup>49</sup> У то време, заблуда гностицизма створила је велике проблеме у Цркви и подстакла хришћане да ближе и прецизније одреде смисао светог предања у Цркви. Као што је познато, гностици су тврдили да најдубље познавање вере настаје преношењем тајног знања од стране истинских познавалаца тајни Божијих – гностика (изабраних посвећеника), њиховим исто тако тајним и посвећеним наследницима – изабраним појединцима, којима се, и преко којих се, тајно знање даље предаје. Гностицизам се очигледно одликовао својеврсним елитистичким приступом који је подразумевао да је истина доступна само појединцима – посвећенима и изабранима. Већина гностика покушавала је да свом лажном учењу путем „тајног предања“ прибави апостолски ауторитет. У том смислу, први помен о тзв. апостолском предању – односно апостолском наслеђу – налазимо у Птоlemeјевом гностичком писму Флору (165. г.),<sup>50</sup> у којем су изражене претензије на апостолско наслеђе Валентиновог учења. Интересантно је да су началници гностичке јереси дуго опстајали унутар Цркве, чак и док су проповедали своју јерес. Рим је током II века био препун учитеља јересијараха: Маркиона, Василида, Валентина и других, који су успевали да годинама остану у вези са Црквом, премда су проповедали јеретичка учења.

Најозбиљније оптужбе против њих биле су у томе да они у свом учењу проповедају новотарије. Одбацујући те оптужбе они су се бранили тврдњама да поседују тајно, скривено – апокрифно предање, које потиче од апостола. То предање они су схватили као наслеђе учења (у виду наслеђа учитеља грчких философских школа). То је подстакло Цркву да нагласи већ постојећа, мада не и пренаглашена, својства *епископа* као учитеља и *Цркве* као ризнице истине. Кроз такав развој догађаја дошло је постепено и до формирања канона Новог Завета. Одређивање четири Еванђеља и Павлових посланица као „канона исти-

<sup>48</sup> Цитирано према: Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109–110.

<sup>49</sup> McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 65.

<sup>50</sup> *Ibid*, 57.

не“ од стране Римске Цркве није било ништа друго него *анти-канон*, супротстављен канону који је био формирао јеретик Маркион – да би доказао „апостолство“ свог учења. Истицање дидактичког ауторитета епископа у спречи са средишњим местом које он заузима у поимању саборности – католичанства Цркве довело је до одређених промена у схватању појма католичанство – саборност Цркве. Црква је, како смо показали, себе најпре сматрала „католичанском“ зато што у њој присуствује цео Христос, и то кроз свету Евхаристију и епископа који је приноси. Сада је, у вези са кризом гностицизма, дошло до примарног истицања дидактичке функције епископа, који не само да служи Евхаристију већ и поучава потпуној истини. Тако израз *католичанска Црква* сада задобија смисао „правоверна“, „православна“ Црква, Црква која располаже свецелом, потпуном истином. Католичанство – саборност се поистовећује са ортодоксијом – правоверјем. Овакво схватање „католичанске“ Цркве доминира код Иринеја Лионског, Тертулијана, па и Климента Александријског, у периоду крајем II и почетком III века. Дакле, претње гностичких јереси нагнале су Цркву да нагласи моменат православности на такав начин да „католичанска“ Црква буде супротстављена јересима, а епископ да буде сматран наследником апостола, не само и не толико у председавању Евхаристијом (што би се могло закључити из Прве Климентове, Дидахија, Посланица Светог Игнатија), већ пре свега у проповедању апостолског учења. Наравно, и поред наглашавања православности, света Евхаристија се у том периоду и даље повезивала са католичанством Цркве.<sup>51</sup>

Дакле, против заблуда гностицизма и „тајних предања“ гностика, Црква износи значај Светог Предања као потпуне и *свима* у богослужбеном (евхаристијском) искуству Цркве доступне истине. Пут којим се у раној Цркви сматрало да се преноси истина Светог Предања био је апостолско прејемство епископске службе и њених носилаца. У то време су се сачињавале листе епископа појединих цркава уназад – све до апостолског времена. Непрекинута сукцесија представљала је гаранцију да учење које проповедају епископи дотичних цркава заиста потиче од апостола и да је оно као такво, за разлику од гностичких предања, истинито и аутентично. У Цркви нема тајних предања, све је видљиво и чува се у црквама које су представљене у личностима својих епископа, који су пак своју службу и своје учење наследили од апостола. Логично је да су у том контексту посебну тежину сведочења имала предања оних цркава које су били основали апостоли, или оне у којима је неко од њих пострадао. Сматрало се да такве цркве имају сигурно

---

<sup>51</sup> Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 158.

сведочење вере, способно да се одупре изазовима разних новотарија гностичких јереси. Такве цркве су се налазиле у Антиохији, Коринту, Ефесу... и, наравно, у Риму.

На основу овог принципа, истиче Клаус Шац, јасно је да се Рим нашао у извесној предности у односу на остале цркве апостолског порекла, јер је чињеница мученичких смрти Апостола Петра и Павла давала посебан значај римском сведочењу вере. Наиме, мученичко сведочење светих апостола у овом граду обавезало је Римску Цркву на чување вере и њено преношење следећим покољењима. Значај Римске Цркве у то време био је ојачан и околношћу да на Западу – осим ње – других апостолских столица није било. С тим у вези, Црква у Риму брзо је стекла престиж у односу на локалне црквене заједнице Галије или Северне Африке. На основу овога могуће је закључити да сведочење Римске Цркве у збору апостолских (као и касније насталих) цркава већ у II и III веку хришћанства задобија особиту важност. То, међутим, није била нека ексклузивна важност која би Римску Цркву уздизала изнад осталих помесних црквених заједница.<sup>52</sup>

Овакав закључак могуће је донети и на основу сведочења из дела Светог Иринеја Лионског. У трећој књизи његовог дела *Против јереси*, у контексту борбе против гностичких јереси, истиче се потреба за *правилном вером*. Свети Иринеј пише против тајних предања гностика, позивајући се том приликом на јавно предање Цркве, утврђено епископском службом. Он тврди да је апостолско предање вере неодвојиво повезано са апостолском сукцесијом – прејемством епископа. Континитет епископске службе својеврсни је гарант чистоте вере пренете од апостола. На једном месту (III, 2), говорећи о томе, Свети Иринеј истиче посебан значај Римске Цркве:

Сви они који желе да увиде истину, могу се у свакој цркви упознати са апостолским предањем, откривеним целом свету (...) Пошто би било веома опширно набрајати прејемства предстојатеља свих цркава, онда ћу ја навести апостолско прејемство које има највећа, најстарија и најпознатија црква, коју су у Риму основали и утврдили двојица најславнијих апостола, Петар и Павле (...) Заправо, са овом црквом, због њене претежне важности, по неопходности се саглашава свака црква, јер се у њој за све људе сачувало апостолско предање.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 7–8.

<sup>53</sup> Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).



Овај текст показује да је Римска Црква већ крајем II века, осим универзалне духовне важности, поседовала и прво, угледно место у одређивању истините вере. Наведено место из дела Светог Иринеја Лионског било је предмет различитих тумачења. Савремени римокатолички теолози, за разлику од старијих, избегавају да овом месту дају строго приматски карактер, свесни да у контексту целокупног Иринејевог дела тај цитат има нешто другачије значење.<sup>54</sup> Наиме, у истом овом спису (III, 4) Свети Иринеј каже:

Ако би се десила нека ствар која би изазвала спорове, треба се обратити најстаријим црквама и оним у којима су живели апостоли, па ће нам оне сигурно дати одређен и врло јасан одговор о случају који је у питању.<sup>55</sup>

У светлости овог навода постаје јасно да адреса обраћања, у случају потребе, може бити било која Црква, не само Римска. То могу бити и цркве у Ефесу, Коринту, Антиохији, зависно од географске и духовне блискости. Очигледно је да Свети Иринеј говори о првенству Рима и о првенству других апостолских столица у појединим областима као о нечему што се међусобно не искључује. Тиме се оповргава идеја примата Римске Цркве као оне која издаје норме, правила, и која има власт над другим црквама. Уједно, текст Светог Иринеја указује на то да се првенство Римске Цркве огледа у арбитражи око насталих проблема, у решавању ових проблема апостолским сведочењем истинитости или заблудности неког учења. Друге сестринске цркве прихватају то сведочење због ауторитета римског наслеђа. Овај ауторитет је у периоду ране Цркве био нешто много значајније од било какве законске власти којој је Рим касније тежио. Првенство Рима је у том смислу по својој природи било другачије од правних закона и норми. Зато је и Н. Афанасјев могао да напише: „Ако је икада у црквеној историји важило правило *Roma locuta, causa finita*, то је било време пре него што је Рим добио било какву законску власт.“<sup>56</sup>

Интересантно је да Свети Иринеј Лионски у истој књизи (III, 3), говорећи о оснивању Цркве у Риму, каже: „Блажени апостоли основавши и установивши Цркву оставили су службу епископства Лину

---

<sup>54</sup> Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja u 3. stoljeću – Prednost Rima i njegova biskupa“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 386.

<sup>55</sup> Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

<sup>56</sup> Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 87.

(...) Њега наслеђује Анаклит, после њега на трећем месту од апостола епископство добија Климент.<sup>57</sup> Према овом цитату, ни Апостол Петар ни Апостол Павле нису били епископи, као што ниједан од апостола није био епископ у правом смислу те речи. Знамо да се њихова мисија састојала у ширењу хришћанске вере и да је захтевала стално премештање из места у место. У наше време се под појмом „апостолско прејемство“ разуме, пре свега, лично прејемство власти, које води уназад до апостола и које епископи добијају на рукоположењу посредством полагања руку. Ово је ограничена представа идеје апостолског прејемства, јер ствара једну механичку, ограничену и јуридикчку представу о епископству. Такво виђење преовладало је углавном на хришћанском Западу.<sup>58</sup> Отуда је, у оквиру оваквог начина размишљања, и било могуће издвајање места и улоге римског епископа у односу на друге епископе. У православном поимању апостолско прејемство увек је условљено јединством црквене вере. Ван Цркве нема прејемства. Сâмо прејемство није „магијска“ припадност личности појединих епископа, већ је оно знак јединства вере.

Свети Иринеј, као што се може уочити, говори о конкретном прејемству епископа у конкретним црквама. Епископи не рукополажу сами своје наследнике, како би им *индивидуално* пренели некаква права, службе и овлашћења, већ у свакој Цркви, у одређено време, епископу као смена долази други, а њега рукополажу епископи других, околних цркава.<sup>59</sup> То има пресудни значај за православно поимање прејемства. Оно се на тај начин остварује у оквирима целокупне Цркве као целине, не на нивоу појединих личности (као код гностика), нити на нивоу само једног епископа (нпр. римског) и једне помесне Цркве (нпр. Римске). Истина припада целокупној Цркви. Не може се говорити о апостолском прејемству мимо везе са апостолском истином – а ту истину може потврдити само и једино Црква, вођена Духом Светим.<sup>60</sup> Потврда и сведочење те истине не може бити ексклузивно право само једног епископа или само једне помесне Цркве, напротив због саборне природе предања и апостолског прејемства.

Тачно је да Свети Иринеј инсистира на посебном значају тих „апостолских“ цркава (као што видимо у *Прошив јереси* III, 2). За ње-

<sup>57</sup> Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

<sup>58</sup> Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књиџа прва*, Врњачка Бања: Пролог, 52.

<sup>59</sup> Више о овоме видети у спису *Апостолско предање*, Светог Иполита Римског, у поменутом преводу: Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 428.

<sup>60</sup> Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књиџа прва*, 52.

га су те цркве очигледан доказ прејемствености предања. Занимљиво је да је та идеја од самог почетка коришћена са посебним одзивом у западном делу хришћанског света, где је постојао само један апостолски престо – римски. Та искључивост несумњиво је одиграла значајну улогу у развоју западног учења о примату Рима. На Истоку је било много „апостолских“ престола, те уважавање које је њима указивано никада није дало повода нечијим претензијама на искључивост. Чак су многи од тих престола били поседнути од стране јеретика (у чему није, током историје, била изузетак ни Римска столица), а сама чињеница да је ову или ону цркву основао неки апостол није на Истоку играла улогу од пресудног значаја.<sup>61</sup>

Сведочење Тертулијана у делу *Оповртавање јеретика*, писаном око 200. године, слично је претходно наведеним Иринејевим тврдњама. Из овог Тертулијановог дела можемо издвојити два одељка. Они говоре о *правилу вере* које је у Цркви наслеђено од светих апостола. Слично као и Иринеј, он говори о апостолском прејемству као прејемству учења о вери (глава 36). На основу тога, јединство вере у времену и простору представља залог јединства међу црквама:

Посетите апостолске цркве где још и данас стоје на њиховим местима катедре апостола (...) Погледајмо чему је научена и чему нас учи Римска Црква, посебно у њеним односима са афричким црквама. Она верује у једнога Бога Творца свега, у Исуса Христа, Сина Његовог, рођеног од Дјеве Марије. Она признаје васкрсење тела, прихвата, заједно са древним законом и пророцима, Еванђеље и Посланице апостола. То су извори са којих она црпи своју веру (...) О колико је привилегована и срећна та Римска Црква! На њу су апостоли излили, заједно са својом крвљу, бујицу речи свога учења (...) У њој је Петар претрпео муке које би се могле поредити са Господњим.<sup>62</sup>

Други цитат из истог овог дела (глава 20) указује на идентичност и потпуну равноправност у сведочењима јединства заједничке вере сваке помесне Цркве:

Од ученика, Он је изабрао дванаесторицу да би га пратили и касније постали учитељи народâ (...) Апостоли су, примивши од

---

<sup>61</sup> *Исџо*, 53.

<sup>62</sup> Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

обећаног им Духа Светога (...) утемељили Цркву најпре у Јудеји (...) и основали су цркве у многим градовима. Од ових цркава све друге су позајмиле семе тог учења, и до дана данашњег позајмљују у мери свог оснивања. Из тог разлога и ове последње убрајају се такође у број апостолских цркава, којих су као неке кћери (...) Све произлази из свога начела (почетка) по нужности, па према томе, без обзира на велики број знаменитих цркава, све оне се признају као једна Црква, као прва од свих, основана од стране апостола, као мајка свих цркава. Будући све апостолске, оне све заједно чине једну Цркву по светским контактима, по звању браће и везама дружења које обједињују све верујуће. Све што смо рекли има за основ јединство вере и учења посведочено од стране свих ових цркава.<sup>63</sup>

На основу овог Тертулијановог текста јасно је да нико не може једноставно да узме и оснује нову Цркву без икакве сукцесије са прошлости, сукцесије схваћене као јединство заједничке вере. Одавде произилази и централни принцип православне еклисиологије: ради јединства заједничке вере све цркве су идентичне једна другој, ниједна од њих није изнад и није боља од других.<sup>64</sup> Сва шареноликост цркава постоји као сведочанство једне Цркве у многим деловима света, у многим помесним црквама, у којима једна, света, саборна и апостолска Црква постоји и у потпуности обитава. Стога ниједна Црква на основу неког спољашњег обележја не може да претендује на првенство над осталима. То је нарочито важно ако се има у виду истицање ауторитета Римске Цркве на основу њеног апостолског порекла – у првом цитату из споменутог Тертулијановог дела. На основу тог цитата, за православну теологију и за предање Цркве неспоран је ауторитет и духовна важност Римске Цркве у овом периоду али тај ауторитет, као што показује други цитат из дела *Против јереси*, не може да буде схваћен као неко ексклузивно право, као власт учења и управљања која је надређена осталим помесним црквама.

Важно је споменути да се тек код Тертулијана, први пут у ранохришћанској литератури експлицитно, помиње *locus classicus* Мт. 16, 18–19, и то у већ поменутом делу *О покретању јеретика*. У 22. глави Тертулијан, говорећи против гностика, истиче да је Христос одредио апостоле за учитеље и да им је све објаснио. Христос ништа није са-

<sup>63</sup> Tertullian, *The Prescription Against Heretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

<sup>64</sup> Мајендорф, Ј., *Увод у свећеношачко бојословље – књига прва*, 74.

крио од Петра, кога је назвао „стеном“ на којој ће саградити Цркву своју и коме је предао кључеве Царства небеског са овлашћењем да дреши и везује на небу и на земљи. Христос, такође, није сакрио ништа ни од свог вољеног ученика Јована. У овој парафрази Тертулијановог текста за нашу тему посебно су важне две ствари. Прво, за Тертулијана не постоји разлика у степену знања и откривења које су примили свети апостоли. Друго, одмах након алузије на Мт. 16, 18–19, Тертулијан спомиње и Апостола Јована, показујући да Петар није примио веће откривење и не поседује веће знање или овлашћења од Апостола Јована – љубљеног Христовог ученика.

Тakoђе је значајно да Тертулијан, у расправи са епископом римским Калистом, истиче да је Христос Петру лично и искључиво њему предао обећање. По њему, ниједан епископ не дели, нити наслеђује Петрове прерогативе – обећање дато Петру да ће на њему сазидати Цркву своју и да ће му предати кључеве Царства небеског.<sup>65</sup> За Тертулијана на основу Мт. 16, 18–19, Црква је саздана на Петру лично и за њега не постоји никакав ексклузивни ауторитет римског епископа – што је јасно и на основу целокупног Тертулијановог опуса, и што показују претходни цитати из дела *Ојоврџавање јерейшика*.

Осим Тертулијана, за тумачење *locus classicus* Мт. 16, 18–19 сматрамо да је посебно интересантно мишљење Оригена. Он је, као што је познато, коментарисао готово читаво Свето Писмо. Нешто од тога било је уобличено у схолијама, нешто у омилијама, а за неке библијске књиге написао је и научне коментаре. Један од потпуних коментара Ориген је писао и на Еванђеље по Матеју. За нас је посебно интересантно тумачење споменутог одељка, с обзиром на значај који му римокатолички теолози придају. У коментару на Мт. 16, 18–19 Ориген каже:

Могуће је да ако, слично Петру, казујемо речи које је Симон Петар рекао Христу: *Ти си Христос, Син Божији живоји* – не зато што су нам тело и крв то открили, него зато што је светлост Оца небеског засијала и у нашим срцима, постанемо и ми оно што је био Петар. Ми исто као и он добијамо блаженство, јер узроци његовог блаженства примењиви су и у нашем случају (...) Он (Отац) даје нам откривење које узводи на небеса оне који су скинули све засторе са својих срдаца и који су добили дух Божије премудрости и откривења (...) И нама ће Логос такође рећи: *Ти си Пешар*, итд., јер сваки ученик Христов јесте камен, и од Хри-

---

<sup>65</sup> Цитирано према: Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 63.

ста су пили они који су били од духовног камена који их је следио (1 Кор. 10, 4) и на сваком таквом камену узводи се свако слово Цркве и њој одговарајући начин живота.<sup>66</sup>

Очигледно је да се у овом коментару Христове речи и благослов који је Петар добио не односе само на њега, већ на све оне који имају иста обележја која има и он. Свако од верних ко исповеда веру као Петар задобија исти благослов као Петар. Тако је, за Оригена, „стена на којој је саграђена Црква“ заправо вера коју је Петар исповедио. Сви који верују као Петар наследници су тог благослова и постају камен на коме Христос зида своју Цркву. Ово схватање прихваћено је касније од великог броја црквених отаца на Истоку и то је постало класично светоотачко тумачење.<sup>67</sup> Можемо га наћи код Теодора Мопсуестијског, Јована Златоустог, а од времена реформације актуелно је и код протестаната (код њих, додуше, у једном индивидуалистичком смислу – где је за спасење довољна само лична вера појединца, без њеног остварења у црквеној заједници). Са друге стране Ориген – на неким другим местима својих *Омилија* – коментаришући Мт. 16, 18–19 идентификује Петра са стеном. На тај начин се код њега среће и тумачење да је Христос обећао Петру да ће на њему лично *сазидати Цркву своју*: „Петар, на коме је сазидана Црква Хриштова, и коју враћа адова неће надвладати“. Ово сведочење сачувано је код Јевсевија Памфила, у *Црквеној историји* (VI, 25).<sup>68</sup>

Када говоримо о једном православном приступу служби Светог апостола Петра и примату римског епископа у прва три века, најпре можемо да констатујемо да посебно место и својеврсно првенство Светог Петра у сабору Дванаесторице, и то потврђено обиљем новозаветних цитата, како за предање тако и за савремену теологију Православне Цркве, није спорно. Међутим, треба уједно истаћи да, иако је Петар у новозаветним списима представљен као вођа апостола, он у тој улози није представљен као неки „супер-апостол“, неко ко је изнад осталих апостола.<sup>69</sup> Такође треба приметити да се, и поред веома важне улоге Апостола Петра у животу ране Цркве – што је евидентно у Делима светих апостола, ипак на Апостолском сабору (Дап. 15) Апостол Јаков Брат Господњи налази на позицији началствујућег, колико год значајно на том сабору

<sup>66</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у светоотачко бојословље – књија прва*, 130–131.

<sup>67</sup> *Истио*.

<sup>68</sup> Памфил, Ј., *Црквена историја*, 167.

<sup>69</sup> Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 53.

било сведочење Апостола Петра.<sup>70</sup> Петрово излагање превагнуло је на сабору, али је председавање сабором припало Апостолу Јакову. Као онај који је, призван Духом Божијим, проповедао Корнилијевом дому, Петар је узео на себе главни део одбране Павла и Варнаве. Међутим, Јаков је тај који је дао резиме и у првом лицу изговорио коначну одлуку. То је могуће стога што је Јаков, после Петровог одласка из Јерусалима, био постављен за началника Јерусалимске Цркве (Дап. 12). Иако је ауторитет Апостола Петра очигледно био огроман, Јаков је председавао јер се сабор одржавао у Јерусалиму, а одлуке су донете заједнички и то тако да „би угодно Духу Светоме и нама“.<sup>71</sup> Тиме се јасно истиче саборни карактер управљања Црквом.

Како је најбоље описати улогу Светог апостола Петра у раној Цркви, нарочито у првом периоду живота мајке Цркве у Јерусалиму? Реч „глава“ подразумева личну власт и право да се заповеда, а ништа од тога у овим текстовима не стоји. Реч „председник“ звучи као анахронизам. Титула „први епископ“ такође звучи анахроно, а уз то не води рачуна о улози коју су имали други апостоли, међу којима је Петар био *primus inter pares*. Еванђелист Матеј не употребљава ниједну од наведених титула. Он једноставно наводи Петра у листи Дванаесторице, описујући га титулом „први“. Петар је, дакле, први од Дванаесторице.<sup>72</sup> У Еванђељу по Луки, као и у Делима апостолским, Петар увек делује са Једанаесторицом, или понекад са Апостолом Јованом, али никада сâм.

Апостоли су у Новом Завету представљени као посебна група. Њихов јединствени статус потврђен је и у раној Цркви. У листама епископа које имамо код Иринеја Лионског или Евсевија јасно се прави разлика између апостола као оснивача и епископа као наследника у некој локалној Цркви, нпр. у Риму или Антиохији. У Риму је Лин „први после Петра и Павла“. Како год ко разумео да су епископи наследници апостола, служба апостола се не може идентификовати са службом њихових наследника. Посебан статус и служба апостола, пре свега као сведока Христовог васкрсења, нису могли бити пренети на њихове наследнике. Нико не може да наследи јединствени статус који имају Дванаесторица – да седе на престолима и суде над дванаест племена Израилевих (Лк. 22, 30). Исто тако нико не може да наследи Петра у његовој улози камена на коме је Христос сазидао своју Цркву. Једини наследник апостола је сама апостолска Црква, која поседује пуноћу апостолског предања<sup>73</sup> и

---

<sup>70</sup> *Ibid*, 54.

<sup>71</sup> Куломзин, Н. (1989), „Место апостола Петра у раној Цркви“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић, 115.

<sup>72</sup> *Исџо*, 101.

<sup>73</sup> Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 57.

са којом се сâм Христос идентификовао (Дап. 9, 4). Николај Колумзин примећује да су установљење Петровог првенства и сама његова улога међу апостолима били условљени конкретном и непоновљивом историјском ситуацијом. Услови се односе на јединственост и историјску непоновљивост Цркве Педесетнице. Наиме, као што је Црква Педесетнице била јединствен и непоновљив догађај у свештеној историји спасења, тако је и Петрово првенство у Сабору дванаесторице у Јерусалиму било историјски јединствена и непоновљива појава.<sup>74</sup>

Сваки епископ у апостолској Цркви, који је на месту на коме је Петар био као начелствујући на Евхаристији, и који као епископ обавља пастирске и проповедничке дужности које је Петар обављао, јесте наследник апостола. Али ниједан епископ не може наследити Петрово јединствено место у броју Дванаесторице – као првог сведока Васкрсења и као првог начелника првог сабрања у Христу. Тако из перспективе Новог Завета нити има нити може бити Петровог или наследника било кога од Дванаесторице. Оно што је дато Петровој личности не може бити пренето било коме другом.

Анализирајући Дела светих апостола, Хенри Чедвик закључује да је пре и више Павле него Петар заслужан за креирање Рима као другог центра после Јерусалима.<sup>75</sup> Познато је да Павле у Гал. 1, 16 говори о томе да је његов апостолски ауторитет у ширењу благе вести међу незнабошцима не „у телу и крви“ (у чему неки виде алузију на Мт. 16, 16–17) већ у његовом живом искуству виђења васкрслог Христа од кога је он био и призван у службу. Да је тада постојало некакво учење о примату Апостола Петра, Павле би то сигурно знао и не би овде говорио о Божијем пореклу свог апостолског ауторитета, нити би критиковао Петрово понашање у Антиохији као дволичење. Једино што је реално постојало и што је Павле уважавао јесте то да је Петар био први међу Христовим ученицима и то се пројавило пре свега у томе што је Петар био начелник прве хришћанске заједнице у Јерусалиму.<sup>76</sup>

Христово обећање Петру да ће на њему сазидати своју Цркву у пуноћи је остварено у првој евхаристијској заједници у Јерусалиму – са Петром као њеним начелником. У перспективи Новог Завета ниједна локална Црква не поседује примат над другом Црквом. Идеја универзалне Цркве, по којој је свака локална Црква само њен део, део свеопште

<sup>74</sup> Куломзин, Н., „Место апостола Петра у раној Цркви“, 117. Слично мишљење износи и Оскар Кулман, познати протестантски теолог, у свом делу: Cullman, O. (1952), *Saint Pierre*, Paris: Neuchatel.

<sup>75</sup> Цитирано према: Kesich, V., „Peter’s Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 59.

<sup>76</sup> Kesich, V., „Peter’s Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 58–59.



Цркве у свету, није учење Новог Завета. Исто тако ни концепт Петровог надапостолског ауторитета није учење Новог Завета.<sup>77</sup> Развој Петровог првенства како је представљен у Новом Завету у Петров примат током следећих векова не може бити схваћен или представљен као легитиман, природни развој. То је пре „еволуцијски“ процес који подразумева, укључује и допушта каснијим, историјским и небиблијским факторима, изворно несвојственим одељку Мт. 16, 16–19, да доминирају у објашњавању онога што је Христос обећао Петру.<sup>78</sup>

Сваки помесни епископ ране Цркве био је учитељ свог стада. Сваки од епископа је светотајински, путем апостолског прејемства, задобијао назнаке за службу Светог апостола Петра, првог исповедника вере и началника првог евхаристијског сабрања у Јерусалиму.<sup>79</sup> Зато је рано светоотачко предање у служби првих епископа сасвим јасно учавало прејемство или сукцесију службе Светог апостола Петра. Наиме, познато је учење Светог Кипријана Картагинског о „Петровој столици“ као месту које постоји у свакој посебној и помесној, а не само у Римској Цркви.<sup>80</sup> Исте ставове, потпуно невезано за Кипријана, налазимо и код других, источних отаца, што је потврда тога да то схватање представља део саборног предања ране Цркве. Тако Свети Григорије Ниски тврди да је Христос преко Петра *дао ейискојима кључеве небеске њочасџи*.<sup>81</sup>

Текстови светих отаца на Истоку, који су се односили на прослављање Светог апостола Петра и величање његове улоге у оснивању Цркве, нису ни у ком случају, чак ни после Великог раскола, доводили то у везу са папским претензијама. За њих је служење сваког епископа, не само папе, водило порекло од Петровог служења. Као што је Петар био позван од Христа да утврди у вери своју браћу (Лк. 22, 32), тако су и епископи позвани и постављени да буду чувари вере у својим локалним црквама. Петрова сукцесија огледа се у чувању праве вере и она као таква не може бити географски локализована или монополисана од стране једне Цркве (Римске) или пак једне личности (папе). Због тога је правослачним хришћанима учење о примату, како је оно у средњем веку развијено на Западу, било потпуно неприхватљиво и страном. Једна посебна, помесна Црква не може у очувању Петрове вере имати више овлашћења

<sup>77</sup> *Ibid*, 59–60. Подсетимо да је у оквиру концепта евхаристијске еклисиологије овај аргумент од стране православних теолога први успешно применио Николај Афанасјев, користећи га у разликовању Петровог првенства од Петровог примата. Видети више о томе у његовим текстовима: Афанасјев, Н., *Сџудије и чланици*.

<sup>78</sup> Kesich, V., „Peter’s Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 60–61.

<sup>79</sup> Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат њ апостола Петра*, Крагујевац: Каленић, стр. 10.

<sup>80</sup> *Исџо*.

<sup>81</sup> *Исџо*.

од других помесних цркава, јер у схватањима раних хришћана свака помесна црквена заједница представљала је једну целосну, католичанску, односно саборну Цркву. Зато се на Истоку највиши могући израз истине тражио у сагласности свих епископа, а не у власти једног посебног међу њима. Сама Петрова наследност је била укључена у епископску службу сваке Цркве и представљала је одговорност у којој је сваки „наследник Петров“, укључујући и епископа Рима, могао да погреша.<sup>82</sup>

Идеја примата једног од епископа постојала је и на Истоку, али не као Богом одређена функција једне помесне Цркве већ као нешто што се сматрало меродавним углавном у области саборског законодавства.<sup>83</sup> 28. канон Халкидонског сабора показује да су првенство и привилегије римског епископа поштовани због тога што је Рим био престоница Римске империје, а тек се после тога истиче да је то столица коју је основао Петар. Само је повезаност ова два елемента давала епископу Рима право да заузме прво место у хришћанском свету, наравно, уз сагласност осталих цркава.<sup>84</sup> Многе цркве на Истоку могле су такође да буду назване апостолским столицама, јер су биле основане од Петра, Павла, Јована и других апостола. Међутим, то није давало никакве јуридичке предности тим црквама. Епископ Јерусалима је у IV веку био само викар митрополита Кесарије, где се тада налазила грађанска престоница Палестине. Када је Први васељенски сабор у Никеји у свом познатом 6. канону поменуо *старе обичаје* који су признавали изузетну предност црквама Александрије, Антиохије и Рима, избор тих цркава није био условљен историјским основама њиховог оснивања већ чињеницом да су се оне налазиле у најважнијим градовима – центрима Царства. Када би мерило тих предности биле апостолске основе тих цркава, Црква у Александрији, коју је основао Апостол Марко, не би могла да буде у предности у односу на Цркву у Антиохији, где је Нови Завет потврдио присуство Апостола Петра. 28. канон Халкидона, уздижући епископа Константинопоља на друго почасно место, сведочи о томе да мерило није у апостоличности, већ у принципу подударарања црквене администрације са световним структурама државе. До неизбежног сукоба у схватању примата на Истоку и на Западу дошло је управо због апсолутизовања и догматизовања значаја „апостолског“ мерила првенства, до кога је током историје дошло од стране Римске Цркве.<sup>85</sup>

Очигледно је да ни код Оригена (као и код многих каснијих светих отаца) не треба раздвајати Петра и његову веру. Црква је сазидана на

<sup>82</sup> Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско бојословље*, Крагујевац: Каленић, 122.

<sup>83</sup> *Истѿо*, 119.

<sup>84</sup> Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 8.

<sup>85</sup> Мајендорф, Ј., *Византијско бојословље*, 122.

Петру и истовремено на стени која представља Петрово исповедање вере. Често су обе ове интерпретације присутне у списима светих отаца једна са другом, те се они у том смислу показују много „либералнијим“ и спремнијим за једно шире, свеобухватније, да кажемо „католичанскије“ тумачење него што је то случај са многим модерним теолозима данас.<sup>86</sup> Оно што је посебно интересантно за нашу тему јесте чињеница да код Оригена, у коментарима на овај текст – који је, као што смо већ истакли, најзначајнији за римокатоличку теологију у новозаветном утемељивању Петровог првенства и папског примата – нема ни помена, и то ни једном једином речју, о Римској Цркви и римском епископу.<sup>87</sup> Заједно са до сада спомињаним светоотачким тумачењима овог одељка, то показује да рани хришћански писци нису схватили Петрову позицију лидера и вође као поседовање неких посебних привилегија и ауторитета, који би евентуално били пренети на неког његовог наследника у било којој, па и Римској Цркви. Да је било тако, ови ранохришћански писци би то забележили. Петрово вођење Цркве увек је подразумевало благослов и ауторитет који се у Цркви остваривао заједно са другим апостолима.

У својим тумачењима апостолског одељка ранохришћански писци остали су слободни од сукоба и контроверзи које ће у вези са питањем папског примата настати у каснијим вековима – конкретно од IV и V века надаље. Оно што је код њих евидентно јесте истицање улоге и важности, значаја личности Светог Петра у раној Цркви, али без икаквих конотација које би могле да једним „природним“ током и развојем доведу до примата римског епископа и Римске Цркве како ће он бити схваћен у каснијим вековима црквене историје. Рани црквени писци живели у свету другачијем од света какав ће бити формиран од IV и V века надаље, када ће многи спољни, историјски фактори, унети у схватање новозаветно утемељеног Петровог првенства одређене новине и тако довести до приматског поимања службе римског епископа на начин који је био стран црквеној традицији прва три века.

Један речити пример представљају спорови око празновања Пасхе. Наиме, Римска Црква је заједно са већином других цркава славила Васкрс у недељу после јудејске Пасхе. Међутим, малоазијске цркве, позивајући се на традицију Светог Јована Богослова, славиле су Васкрс трећег дана по јудејској Пасхи, без обзира на то да ли је то падало у недељу или не. Интересантно је да су све до краја II века ова

---

<sup>86</sup> Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 66–67.

<sup>87</sup> Ово је запажање како римокатоличких теолога: McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 61–62, тако и православних: Мајендорф, Ј., *Увод у свештоотачко бојословље – књига прва*, 131.

два обичаја упоредо постојала и међусобно се толерисала – што се може видети из сусрета Поликарпа Смирнског и римског папе Аниките (око 160. године). Двојица епископа нису успела да један другога убеди у исправност своје праксе, али су се разишли у миру и њихово општење није било доведено у питање. Неки од *кваторгецимана*, хришћана из Мале Азије који су Пасху празновали 14. нисана у који год дан седмице да падне, нашли су се око 198. године у Риму, где су изгледа желели да наметну своје обичаје у погледу времена прослављања Пасхе. Због тога је, како то сведочи Јевсевије Памфил у *Црквеној историји* (V, 24), папа Виктор покренуо иницијативу за сазивање помесних сабора широм хришћанског света<sup>88</sup> – у Палестини, Италији, Галији и Понту, као и у Малој Азији под Поликратом Ефеским. Сви ови сабори изјаснили су се у прилог прослављања Пасхе у недељу, осим малоазијског сабора којим је председавао Поликрат. У одговору папи Виктору, Поликрат се позвао на чињеницу да су у Малој Азији били сахрањени Апостол Јован (у Ефесу) и Апостол Филип (у Јераполису), вероватно у пандан Викторовом позивању на петро-павловско порекло Римске Цркве. Одељке из тог писма имамо у *Историји Цркве Јевсевија Памфила* (V, 24):

Ми строго чувамо тај празник, ништа не додајемо нити нешто одузимамо. У Азији постоје велика светила вере, која ће устати у дан Доласка Господњег (...) Филип, један од *дванаесторице*, који се упокоји у Јерапољу (...) и Јован, који је био на грудима Господњим (...) који такође почива у Ефесу.<sup>89</sup>

Папа Виктор је после тога, због неприхватања римског става о празновању Пасхе, искључио из црквене заједнице читаву Цркву проконзуларне Азије. Међутим, већина помесних цркава није одобрила овакав поступак папе Виктора, иако оне нису подржавале праксу малоазијских цркава. У томе се на нарочит начин истакао Свети Иринеј Лионски који је, мада подржавајући и прихватајући римску праксу, уједно сматрао да се папа према црквама Мале Азије морао поставити другачије. Његов аргумент било је то што је, само тридесетак година раније – у време Аниките и Поликарпа, у Цркви било места за оба обичаја. Сведочанство о томе остало је у одломцима писма Иринеја Лионског папи Виктору, сачуваним такође у *Историји Цркве Јевсевија Памфила* (V, 24):

<sup>88</sup> Памфил, Ј., *Црквена историја*, 144.

<sup>89</sup> *Ист.*

Свештеници који су живели до Сотира, предстојатеља цркве којом ти сада управљаш: Аникита, Пије, Хигин, Телесфор и Ксист, нити су се сами држали тог обичаја о светковању Пасхе, нити су допуштали другима да се по њему управљају. Али, иако нису усвојили азијски обичај, опет због тога нису нарушавали мир са тамошњим црквама, него су у миру живели са браћом која су им долазила из оних крајева где је био другачији обичај по питању светковања Пасхе. И због тога обичаја нико никада није неког одлучио, него су твоји претходници слали Евхаристију браћи из тих цркава са другачијим обичајем (...) Блажени Поликарп је у време Аниките био у Риму и избегавали су да се споре, јер Аникита није успео да наговори Поликарпа да одступи од предања које је научио још док је био са Јованом, учеником Господњим, и са осталим апостолима (...) Такође ни Поликарп није успео да наговори Аникиту да прихвати његов обичај, јер је епископ Рима наводио да треба чувати обичаје својих претходника. Не гледајући на то, они нису искључивали један другог од Цркве, а то се види и из тога што је Аникита, уважавајући Поликарпа, допустио овоме да служи Евхаристију у својој цркви, и они се расташе у миру.<sup>90</sup>

Дакле, према Светом Иринеју, у Цркви је било места за оба обичаја. Иринеј није осудио Виктора за присвајање неких посебних права, али је јасно ставио до знања да не сматра став папе Виктора непогрешивим.<sup>91</sup> За неке римокатоличке теологе поступак папе Виктора према црквама Мале Азије представљао је јасну примену општег јурисдикционог примата римског епископа у читавој Цркви.<sup>92</sup> То мишљење је, међутим, чак и код римокатоличких теолога углавном превазиђено. Ако би прихватили овај пример као доказ за постојање јурисдикционог примата у оно време, остало би нејасно зашто је папа Виктор поступио тако тек након што су остале цркве прихватиле римску праксу. Да је постојало нешто попут јурисдикционог примата римског епископа, он не би морао да позива локалне цркве да по овом питању сазивају своје саборе. У прилог томе иде и чињеница да већина помесних цркава није одобрила поступак папе Виктора (укључујући и значајно сведочење Иринеја Лионског), иако су прихватили његову праксу. Такође, већина помесних цркава није у својој пракси ни одо-

---

<sup>90</sup> *Истѿо*, 145.

<sup>91</sup> Поповић, Ј. (1992), *Ойшѿа црквена истѿорија – књиѿа прва*, Нови Сад: Прометеј, 311.

<sup>92</sup> Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 110.

брила ову Викторову осуду, што утолико више указује на непостојање јурисдикционог примата. Због свега тога, савремени римокатолички теолози у овом случају виде тек први познати пример иницијативе коју је предузео један римски епископ, а која је претендовала да има универзални карактер.<sup>93</sup> Тај покушај је, очито, наишао на жесток отпор и одбацивање. Рим није успео да наметне своје ставове који се нису слагали са праксом других цркава. Са друге стране, доминирали су обичаји Римске Цркве<sup>94</sup> и њена пракса, која је уједно била и пракса већине помесних цркава у оно време. Према римокатоличким теолозима, то сведочи о ондашњој духовној важности и ауторитету Римске Цркве.<sup>95</sup> То је са православне стране у потпуности прихватљиво, имајући стално на уму претходно изнете примедбе на контекст јурисдикционог схватања примата римског епископа.

Неких шездесетак година касније (око 255. године) дошло је до кризе по питању крштавања јеретика. Било је спорно да ли треба поново крштавати оне који су припадали некој јеретичкој заједници па су се поново обратили у Цркву, или се њихово крштење у тој заједници могло сматрати валидним. Римска Црква је таква крштења прихватала, уз додатак миропомазања као потврде ступања у црквено заједништво. Северноафричке и малоазијске цркве су сматрале да је обраћене јеретике неопходно поново крштавати. У том контексту папа Стефан, да би потврдио свој став, апелује на Мт. 16, 18, говорећи о себи као о Петровом наследнику.<sup>96</sup> Овде више није у питању једноставно (и до тада познато) позивање на римску традицију и њено петро-павловско порекло. Сада папа себе сматра титуларним носиоцем потпуне моћи и власти у Цркви на основу наслеђа. Било је то први пут да се Мт. 16, 18 директно примењује на римског епископа. Према савременим римокатоличким теолозима реч је о једном вишем нивоу самосвести Римске Цркве и римског епископа када је реч о примату.<sup>97</sup> Цркве Северне Африке и Мале Азије одбациле су Стефаново позивање на Мт. 16, 18, после чега их је папа Стефан изопштио.<sup>98</sup>

Према Светом Кипријану Картагинском, папа Стефан је, признајући јеретичко крштење, почео да уводи неке нове „стене“,<sup>99</sup> подри-

<sup>93</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 11.

<sup>94</sup> McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

<sup>95</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 11.

<sup>96</sup> Позивање папе Стефана на Мт. 16, 18 остало је забележено у писму епископа Фирмилијана Кесаријског Кипријану Картагинском. Видети у: *DH*, 28.

<sup>97</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 13.

<sup>98</sup> *DH*, 28.

<sup>99</sup> Цитирано према: Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 14.

вајући на тај начин јединство Цркве. На тај начин он се понео управо супротно месту Мт. 16, 18, које говори о јединству Цркве. Према Кипријану, Стефан не може да се позива на Петрово наслеђе јер је признао јеретичко крштење, признајући самим тим црквеност јеретицима – што је само по себи чин против јединства Цркве. Овде се нећемо бавити анализом питања о крштавању јеретика, већ ћемо указати на неке појединости везане за тему примата римског епископа. Свети Кипријан је захтевао да картагински епископи, у његовој области првенства, прихвате његову праксу, али им је уједно дао и слободу, као што се види у његовој 75. *посланици*, да чине по нахођењу и да ће *само Боју* одговорати за то.<sup>100</sup> Дионисије Александријски и Фирмилијан Кесаријски, реагујући на Стефаново одлучење северноафричких и малоазијских цркава, тврдили су да Стефан није многе одлучио од себе већ себе од многих.<sup>101</sup> Њихов став директно показује да некакав општеприхваћени јурисдикциони примат папе у том периоду није постојао. Са друге стране приметан је одбрамбени став Светог Кипријана, иако се он у полемици са Стефаном изражавао у оштрим тоновима. Духовна важност и ауторитет Римске Цркве били су неспорни и за самог Кипријана.

Овде се треба осврнути и на Кипријаново тумачење Мт. 16, 18, с обзиром на то да је његов неистомишљеник, папа Стефан, први римски епископ који је ово новозаветно место применио директно на себе као на Петровог наследника. У свом делу *О јединству Цркве* (глава 4) Кипријан између осталог пише:

Господ говори Петру: *А ја ти кажем: Ти си Петар, и на том камену сазидаћу Цркву своју* (Мт. 16.,18) (...) и опет му Он говори након васкрсења: *Чувај овце моје* (Јн 21, 16). На тај начин Он оснива Цркву своју на једном. И премда по васкрсењу свом даје једнаку власт свим апостолима (Јн. 20, 21–23), ипак, да би показао јединство Цркве, желео је да то јединство започне са једним. Свакако, и други апостоли били су исто што и Петар, имајући једнако са њим достојанство и власт, али на почетку се указује на једног, ради означавања једне Цркве.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

<sup>101</sup> Малицки, П. (1993), *Историја Хришћанске цркве*, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 109.

<sup>102</sup> Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Данас преовладава мишљење да се у овом делу Кипријана, када год је реч о Светом Петру, говори у контексту ранохришћанске идеје да свака помесна Црква, возглављена у епископу, јесте наследница Петра.<sup>103</sup> Апостол Петар сматран је неком врстом модела, центром, основом јединства целокупне Цркве у целини. Ова идеја није била заснована ни на легалистичком принципу, нити на личним својствима епископа. Она је била израз природе помесне црквене заједнице, *изван које нема спасања*.<sup>104</sup> У прилог овоме може се навести одељак из његовог дела *О њалима*, који садржи учење Светог Кипријана о епископату – према којем сваки епископ поседује пуноћу ауторитета и власти:

Господ наш, чије смо заповести и савете дужни да чувамо, одређујући достојанство епископа и управљање својом Црквом, говори Петру у Еванђељу: *Кажем ти: ти си Петар (грчки: камен), и на тој камену сазидаћу Цркву своју, и врати ага је неће надвладаши. И даћу ти кључеве Царства небеског, и што свежеш на земљи биће свезано на небу, и што разрешиш на земљи биће разрешено на небесима* (Мт. 16, 18–19). Одавде следствено и прејемствено проистиче власт епископа и управљање Црквом, тако што се Црква поставља на епископима и сваким чином Цркве управљају ти началствујући. Цркву сачињавају епископ, клир и сви који стоје у вери.<sup>105</sup>

Јасно је да Господ, према Светом Кипријану, када говори Петру има у виду установљење епископске службе а не примат Светог Петра, како се то код римокатолика традиционално схвата. На основу дела Светог Кипријана Картагинског *Петров њресиво* је епископско седиште, епископска столица у свакој помесној Цркви. У том смислу Свети Кипријан наставља традицију ранохришћанске Цркве и Светог Игњатија Богоносца о помесној Цркви возглављеној у епископу као о целосној, нераздељивој, потпуној, католичанској Цркви.

Иако је јасно да Свети Кипријан, цитирајући у више наврата Мт. 16, 18–19, не говори ексклузивно о римском епископу и његовим правима у Цркви већ о сваком епископу, он ипак са великим поштовањем говори о Римској Цркви, одајући јој признање као „исходећој“ или главној Цркви – Цркви која је служила као пример и седиште

<sup>103</sup> Мајендорф, Ј., *Увод у светиошачко бојословље – књија њрва*, 94.

<sup>104</sup> *Истио*, 95.

<sup>105</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у светиошачко бојословље – књија њрва*, 96.



читаваог западног хришћанства. То је пре свега последица историјско-политичког положаја Рима, корена и извора читаваог западног, па и афричког хришћанства. Приметно је да Свети Кипријан не одобрава Стефаново понашање и погледе не само због тога што сматра да не одговарају истини, већ и због Стефановог насилног наметања свог ауторитета и става као неприкосновених, уз то још и правданих наслеђем Петрове власти на основу Мт. 16, 18. Помесни сабор у Картагини 256. године, који је окупио осамдесет седам афричких епископа (трећи у низу афрички сабор посвећен питању поновног крштења јеретика) јасно је исказао неодобравање те својеврсне тираније, насиља, наметања папских ставова Кипријану, као и картагинској и афричким црквама уопште:

Према томе, поводом овога свако од нас треба да каже шта мисли, не осуђујући никога и не негирајући право општења ономе који, мимо очекивања, мисли различито од нас. Јер нико од нас не ставља себе изнад осталих епископа, и не установљује тирански терор, е да би принудио своју сабраћу на послушност, зато што сваки епископ у складу са својом слободом и влашћу има право на своје расуђивање, и не могу други епископи у већој мери да осуде њега, неголи он њих. Чекаћемо суд Господа Исуса Христа, који је једини властан да нас узвиси на управу својом Црквом и да нам суди за наше владање.<sup>106</sup>

Управо овај извод из правила Картагинског сабора садржи прикривени укор упућен „брату“ Стефану, који је претендовао на већи ауторитет (у смислу јуридикке власти – обавезујућег прихватања његових одлука) у односу на остале епископе. У том контексту, у 121. правилу Картагинског сабора каже се да „не инсистира један епископ на свом суду“ – пошто ниједан епископ нема личну власт над другим епископима. Само свеопшта сагласност епископа може да послужи као знак Божије воље, и само Бог одлучује ко је крив а ко прав.<sup>107</sup>

Могло би се закључити да су расправе о датуму празновања Пасхе и о јеретичком крштењу показале да званично изјашњавање Рима, па чак ни случајеви изопштења поводом конкретних проблема и сукоба, нису били довољни да би став римског епископа био прихваћен од свих. То истиче и савремена римокатоличка теологија. Међутим, такође је приметно да су се ток дискусија и расправа, па и могућа

---

<sup>106</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у свештоотачко бојословље – књига прва*, 100.

<sup>107</sup> *Исто*.

решења насталих проблема, на неки начин усмеравали ставом Рима. Како примећују савремени римокатолички теолози, у оба споменута случаја римска пракса однела је коначну превагу. Они на основу тога закључују да се у самој Цркви формирала одређена позиција Цркве у Риму, која ће касније постати толико стабилна и чврста да ће се о њој без објашњавања говорити као о нечему што се сматра прихватљивим, признатим и ауторитативним.<sup>108</sup> У *Историји Цркве* (2, 15) Сократа Схоластика постоји једно интересантно сведочење које осликава поменути позицију. Реч је о обраћању источних епископа (међу којима је био и Свети Атанасије Александријски), свргнутих у време аријанске кризе, папи Јулију за помоћ:

Сви су говорили епископу Јулију Римском о ономе шта се дешавало са њима, а Јулије им је, на основу повластица Римске цркве, дао писмена пуномоћства којима их је враћао на њихова места (...) Вративши се из Рима, и показавши пуномоћства епископа Јулија, они су заузели своје цркве.<sup>109</sup>

Прихватање ставова Рима у скоро свим најважнијим дискусијама и сукобима у историји ране Цркве показује да је та катедра поседовала добар осећај за црквену праксу и живот, иако у својим редовима често није имала нарочито добре теологе. То опет говори о незаобилазном значају и духовном ауторитету, својеврсном првенству сведочења које је Рим имао у односу на остале цркве. У исто време, описани догађаји и сукоби могу указати на непостојање неког општег јурисдикционог примата Римске Цркве у прва три века. Зато не чуди да савремени римокатолички теолози веома уздржано говоре о примени примата у том раном периоду црквене историје, иако они евидентно схватају примат као нешто чиме је римски епископ и тада располагао. По њима, он није експлицитније користио свој примат јер историјске околности нису то захтевале. Зато, према њиховом образлагању, догађаји ране црквене историје не могу да открију примат у свом његовом обиму у којем ће се он пројавити у каснијем животу Цркве.<sup>110</sup>

Догађаји и списи ране црквене историје, како показују наведени примери, не могу указати на постојање папског примата у оном обиму и јурисдикционом виду у којем ће се он развити касније. Међу-

---

<sup>108</sup> Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 15.

<sup>109</sup> Напомена: овај извор је коришћен у преводу са руског (Слободан Продић) : Схоластик, С. (2002), *Историја Цркве*, Шибеник: Истина, 59.

<sup>110</sup> McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

тим, оно што нам они могу открити јесте синодална природа устројства ране Цркве. Свети Игњатије Богоносац писао је да се потпуна, свецелосна, саборна (католичанска) Црква пројављује кроз сваку литургијску заједницу возглављену, сабрану око једног началника – епископа. Зато он о католичанским црквама говори у множини. Познато је да овакво схватање Цркве представља само развој предања апостолског доба, будући да идентичне ставове о Цркви можемо наћи и у посланицама Светог Павла.

Овакво схватање Цркве било је заступљено у делима многих светих отаца тог доба. Један од најбољих примера за то је управо Свети Кипријан Картагински, који је у својим посланицама (нарочито у 53. и 59. посланици) јасно показао да се јединство и пуноћа Цркве пројављују управо у светој Евхаристији. Сам израз *католичанска Црква* за њега се односи на јединство остварено и пројављено у светој Евхаристији и њеном Епископу. Слично Светом Иринеју, Кипријан је схватао саборност Цркве и као пуноћу праве вере и као благодат вечног живота који нам се дају у свакој у епископу возглављеној помесној Цркви. Католичанска Црква је, дакле, свака помесна Црква која је кроз свог епископа основана на Петру и његовом престола.<sup>111</sup> Занимљиво је приметити да Свети Кипријан прецизно одређује однос католичности Цркве и праве вере. Наиме, права вера, истинита вера, која је по његовом схватању саставни део саборности Цркве, увек је вера конкретне заједнице. Међутим, права вера није критеријум *католичанске Цркве* већ је *католичанска Црква* критеријум правоверја.<sup>112</sup> Зато је код Светог Кипријана католичанство Цркве шири појам од правоверја: оно обухвата у себи правоверје али се не исцрпљује њиме. Из оваквих ставова Светог Кипријана, ставова који осликавају поимање саборности у читавој Цркви тог времена, постаје нам јасније зашто је и како уопште могло да дође до сукоба са папом Стефаном. Из чињенице да су источне цркве подржале Кипријанове ставове у његовом сукобу са папом Стефаном очигледно је да дотична ситуација Цркву Рима доводи у положај изолованости. Зато не чуди што папа Стефан није ни остварио најављени прекид општења са црквама које су имале другачији став. Следећи римски епископ, Сикст II чак је пожурio да разним уступцима поново успостави јединство.<sup>113</sup> Сама могућност противљења Цркви Рима потицала је из свести у епископу возглављене помесне Цркве да је она сама пуна,

---

<sup>111</sup> Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископоу и Евхаристији у прва три века*, 170.

<sup>112</sup> Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископоу и Евхаристији у прва три века*, 171.

<sup>113</sup> *Исто*, 175.

саборна, целосна, односно католичанска Црква – свести која је била наслеђена још из апостолског периода.

Тако схваћена саборност – католичанство сваке помесне цркве саму ту Цркву није чинила еклисиолошки и историјски независном у односу на остале помесне цркве широм света. Свест о *католичанској Цркви по свој васељени*, коју смо раније могли да учимо у *Страдању Поликарповом*, значила је да, иако су широм света постојале цркве, ипак у суштини постоји само *једна Црква*. Међутим, таква *једна Црква по свој васељени* није представљала скуп делова, јер је свака појединачна (помесна) евхаристијска заједница представљала целу, потпуну Цркву. По том питању пресудна је сама природа Цркве, која се у пуноћи открива у једном евхаристијском сабрању под једним епископом. *Једна Црква по свој васељени* пројављивала се у конкретним историјским условима као јединство – не неких делова, већ „луних кругова“ који се узајамно суштински поистовећују.<sup>114</sup> То одговара свему ономе што су учили Господ и апостоли (апостолско прејемство епископа), као и ономе што се остваривало и учило у црквама широм света.

Највиши могући облик *Цркве која је по свој васељени* представљало је јединство у светој Евхаристији и у епископу. Свака Евхаристија приносила се за једну, свету, католичанску и апостолску Цркву, широм васељене. Зато је сваки епископ могао да „уступи“ служење Евхаристије епископу друге Цркве (у познатим случајевима нпр. папа Аникита Поликарпу, када га је овај посетио у Риму). Такође, сваки верник је са препоруком и допуштењем свог епископа могао да учествује у Евхаристији друге Цркве. Дакле, јединство Цркве, јединство верних у читавом свету, пројављивало се у јединству оствариваном кроз епископа и конкретну Цркву којој је верни припадао. Евхаристија на чијем је челу био епископ представљала је језгро црквеног јединства и кроз њу се изражавала „католичанска“ Црква. Једино стварно средиште јединства католичанске *Цркве широм васељене* био је сâм Господ Исус Христос. То средиште није могао бити један епископ посебно, нпр. римски. Господа Исуса Христа потпуно и саборно, на мистичан и стваран начин, представља сваки епископ који началствује на светој Евхаристији, кроз коју се у сваком месту открива Црква Божија.

Питања која су угрожавала јединство Цркве у свету: истоветност сваке помесне Цркве са другим црквама у вери и благодати, као и могућност учешћа у евхаристијској заједници, сигурно

---

<sup>114</sup> *Исто*, 193.

су захтевала сабирање, окупљање епископа више локалних, помесних црквених заједница. Сврха њиховог окупљања било је решавање питања која су угрожавала евхаристијско јединство и поменуто истоветност мноштва помесних црквених заједница. Сабор епископа пројављивао је јединство Цркве кад год би оно било угрожено. Такав приступ проблемима био је очигледан и у спору око празновања Пасхе. Ситуација није могла просто бити решена директивом из Рима; били су неопходни помесни сабори који су имали да пројаве јединство и став Цркве по питању проблема који је угрозио њено јединство. Важно је истаћи да епископи који су председавали на саборима, који су у тим приликама били *први* међу осталима, нису имали власт нити јурисдикцију над другима. То јасно показује и канонско предање тог времена, јер у 34. апостолском правилу јасно стоји да *први ништа не чини без сагласности свих*, иако је он био „глава“ без чијег знања епископи једне области ништа значајно нису могли да предузимају.

Закључимо на крају да суштина примата у прва три века Цркве није била у „власти“ или „јурисдикцији“ *првога*. Он, *први*, био је израз јединства и једнодушности свих епископа, тј. свих цркава једне области. Нарочити ауторитет Римске Цркве у смислу њеног сведочења по питању насталих проблема био је неспоран, али он није подразумевао никакву јуридичку власт. Са овим се углавном слажу и савремени римокатолички теолози, с тим што они ту ситуацију виде као једну фазу, један степен у развоју већ постојећег али још увек непотпуно израженог примата римског епископа. У том смислу су, према римокатоличким теолозима,<sup>115</sup> нови односи Цркве и Царства у IV веку – као и мноштво других фактора и околности – омогућили да се у предстојећим вековима црквене историје, на један експлицитнији, интензивнији и потпунији начин него што је то био случај у прва три века, открије права и потпуна природа папског примата.

\* \* \*

---

<sup>115</sup> McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

## Библиографија:

### Извори:

*Посланице Римљанима, Филаделфијцима, Смирњанима, Мајнежанима, Тралијанцима* Светог Игњатија Богоносца,  
*Прва посланица Коринћанима* Светог Климента Римског,  
*Посланица Филићанима* Светог Поликарпа Смирнског,  
*Свѣрадање Свѣтој Поликарпа* и

*Апостолско ѡредање* Светог Иполита Римског,  
коришћени су у преводу са грчког изворника:

Јевтић, А. (1999), *Дела апостолских ученика*, Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Светог Симеона Мироточивог и браћа Станишићи.

Памфил, Ј. (2003), *Црквена историја* (превод са руског: Слободан Продић), Шибеник: Истина,

Схоластик, С. (2002), *Историја Цркве* (превод са руског: Слободан Продић), Шибеник: Истина,

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

Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (10. 12. 2010).

Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (15. 12. 2010).

### Литература:

Афанасјев, Н. (2003), *Студије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Афанасјев, Н. (1996), *Трѣза Господња*, Цетиње: Светигора.

Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примай апостола Пеѣра*, Крагујевац: Каленић.

Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светиої*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Епископој и Евхаристији у прва три века*, Нови Сад: Беседа.

Куломзин, Н. (1989), „Место апостола Петра у раној Цркви“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско бојословље*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј., *Увод у светоотачко бојословље – књига прва*, Врњачка Бања: Пролог.

Малицки, П. (1993), *Историја Хришћанске цркве*, Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Поповић, Ј. (1992), *Оштри црквена историја – књига прва*, Нови Сад: Прометеј.

Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja u 3. stoljeću – Prednost Rima i njegova biskupa“, у књизи: Jedin, H. (ур.) *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Cullman, O. (1952), *Saint Pierre*, Paris: Neuchatel.

Franzen, A. (1988), *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hamman, A. G. (1998), *Rim i prvi hrišćani*, Beograd: Bukur book.

Kesich, V. (1992), „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, у зборнику: Meyendorff, J. (ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

McCue, J. F. (1977), „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, у зборнику: Empie, P. C. and Murphy, T. A. (ed), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

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

Примљено: 24. 7. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

# THE PAPAL PRIMACY DURING THE FIRST THREE CENTURIES OF THE POST-APOSTOLIC PERIOD

**Boban Dimitrijević**

*Saint Cyril and Method's Orthodox Seminary School*

*Summary:* In this paper we discuss the place and role of the Roman church and bishop during the first three centuries of the post-apostolic period. The events and scripts of the early Church history show that attitudes of Rome were accepted at almost all the most important discussions and disputes. It clearly points to the obligatory significance and spiritual authority of the Roman church related to others local churches. However, the same sources also prove that there was no common jurisdictional primacy of the Roman bishop during that time. We conclude that the special authority of the Roman church was out of question according to witnessing the truth about actual problems, but that such a position of the Roman church did not imply any church-legal domination above other local churches.

**Key words:** primacy, Roman bishop, Roman church, catholicity, council, witnessing, authority.