

# ОДНОС ПРАВОСЛАВНИХ ПРЕМА ПИТАЊУ ПАПСКОГ ПРИМАТА ПОСЛЕ ВЕЛИКОГ РАСКОЛА

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

*Апстракт:* У овом раду бавимо се питањем односа православних према питању папског примата у периоду после Великог раскола закључно са двадесетим веком. Истраживање показује да је нови уједињени папство имао различита тумачења. На Западу је то било углавном схваћено као легитимни плод развоја ранохришћанске структуре Цркве, а на Истоку као једна радикална ревизија структуре и организације Цркве услед формирања папства као суштински вишег реда власти него што је то био епископски. У раду се показује да је реч о озбиљном дисконтинуитету који открива да убрзани развој папске монархије од XI века не може да се покаже као природни развој организације ране Цркве, те да као такав, и поред искушења Лионске и Флорентинске уније, на православном Истоку није био прихваћен.

*Кључне речи:* римски епископ, примат, сабор, јединство, власт, прејемство.

Богословске разлике и неслагања између грчког Истока и латинског Запада могу да се уоче већ у IV веку. У тријадолошком богословљу Кападокијских отаца истакнут је значај Бога као заједнице три личности, а код блаженог Августина и на латинском Западу стављен је већи нагласак на философском објашњењу Бога као једне суштине. Паралелно са тријадолошким разликама јављале су се и све већа неслагања у канонској и богослужбеној пракси. Највећи раскорак ја-

\* svestenikboban@gmail.com.

вио се на плану еклисиологије, нарочито у развоју једног посебног схватања првенства Рима, које ће довести до затегнутих односа између Истока и Запада. Интересантно је мишљење еминентног православног теолога Јована Зизјуласа, да се еклисиологија развијена на Западу, између осталог, јавља као последица специфичног развоја тријадолошког богословља.<sup>1</sup> Водећи положај Рима никада није порицан на византијском Истоку, али је доживљаван на један практичан начин у оквиру црквено-канонског законодавства без истицања било каквог престижа Рима који би се придодавао тој помесној цркви на основу њеног апостолског порекла.

Веће културолошко-политичке и догматско-дисциплинске разлике настале су у IX, X и XI веку. У периоду иконоборачке кризе и после ње извор највећих сукоба постала је употреба *Filioque*. Додатак *Filioque*, да Дух Свети исходи и од Оца и од Сина, био је уметнут у VI веку у Шпанији у основно исповедање вере читаве Цркве, Никео-цариградски символ вере. Он је ускоро постао општеприхваћен и у VIII веку је ушао у употребу широм франачке Европе, добрим делом зато што објашњава и наставља Августиново поимање Свете Тројице. Карло Велики са својим богословима искористио је ово учење да преко њега осуди конкурентно Источно царство за јерес. То је учинио одбијајући да прихвати одлуке Седмог васељенског сабора из 787. године из разлога што су садржале првобитни Символ вере, без додатка. Тзв. Каролиншка књига – *Libri Carolini*, коју је Карло Велики упутио папи да оправда свој став, представљала је први полемички документ који се употребљавао и вековима после тога. У прво време папе су одбијале да усвоје додатак. Тек је папа Никола I 866. године, подржавајући германску мисију у Бугарској, то имплицитно допустио.

Патријарх Фотије био је први грчки богослов који је оповргавао употребу додатка. Сукоб између папе Николе и патријарха Фотија односио се више на питања власти него на *Filioque*. Сукоб је превазиђен на сабору 879–880. године, на којем су учествовали и представници папе Јована VIII. Том приликом додатак је био осуђен и потврђен је мир између Рима и Константинопоља. Међутим, франачки утицај на ослабљено папство X века довео је до општег прихватања *Filioque* у Риму, вероватно већ око 1014. године. То је неизбежно припремило раскол, док су му друга спорна дисциплинска и богослужбена питања само допринела. Била су то пре свега питања употребе бесквасних хлебова у светој Литургији код Латина, инсистирање на нежењеном свештенству и различита правила поста. Ови проблеми били су ис-

<sup>1</sup> Зизјулас, Ј. (2001), *Еклисиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа, 117–118.

такнути у први план током сукоба изасланика папе Лава IX са патријархом Михаилом Кируларијем 1054. године. Овај догађај, који се сматра почетком раскола, заправо је представљао један неуспели покушај помирења већ завађених страна.

Полемика се наставила и постала још већа након што су крсташки у Четвртог крсташком рату 1204. године опустошили Константинопољ. Тада су били додати и нови проблеми: латинска догма о чистишту и проблем тачног тренутка освећења дарова на светој Евхаристији. У латинском предању то су само речи установљења, што су на Истоку негирали позивајући се на формулу призива Светога Духа, која у свим источним Литургијама следи речима установљења. Важно је истаћи да би сваки од ових проблема, као и проблем *Filioque*, могао да се реши да су две цркве могле да се договоре око критеријума првенства.<sup>2</sup> После григоријанске реформе у XI веку, папство једноставно није дозвољавало никоме да посумња у првенство Рима. Званични став Византијске Цркве био је да се разлике између цркава могу решити само на васељенском сабору и да почасно првенство Рима не одузима папи могућност да посредује на суду.

У току касновизантијског периода забележени су бројни покушаји поновног уједињења иницирани од стране папе и царева из династије Палеолога (1261–1453). Тако су 1274. године представници цара Михаила VIII учествовали на Лионском сабору, где је прочитано њихово лично вероисповедање (у форми писма упућеног папи Григорију X) које је било једнако римском, укључујући *Filioque*. Део тог вероисповедања садржи признавање првенства Римске цркве:

„Иста света Римска Црква добија првенство и власт над читавом васељенском црквом. Она истинито спознаје да је то првенство примила с пуноћом власти од самог Господа у блаженом Петру, глави апостола, чији је наследник Римски првосвештеник(...) На њу (Римску Цркву) се може позвати свако кога притискају ствари које спадају у црквену надлежност. Њезином суду се може притећи у свим питањима која спадају у црквену надлежност. Њој су подређене све цркве, а њихови предстојатељи њој обећавају послушност и поштовање. Њој припада пуноћа власти, тако да она осталим црквама допушта учешће у тој власти. Римска Црква је многе од њих, а нарочито патријаршијске, почаствовала различитим повластицама, али сачу-

---

<sup>2</sup> Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка, 28.

вавши увек неокрњену своју надлежност, како на васељенским саборима тако и у неким другим поступцима.“<sup>3</sup>

Мотивисан пре свега политичким разлозима, Михаило VIII је наметнуо за Константинопољског патријарха проунијату Јована. Међутим, после Михаилове смрти 1282. године силом уведена унија није могла да се задржи. На сабору 1285. године у Константинопољу унија је званично одбачена, а патријарх Григорије II (1283–1289) изнео је разлоге за одбацивање *Filioque*.

Током XIV века било је још преговора око уније. Упамћен је случај преласка цара Јована V у римокатоличанство 1369. године, али то обраћење, с обзиром да је представљало лични избор појединца, није важило за Цркву. Историјска истраживања узрокâ и значаја црквеног раскола између Византије и Рима истичу Крсташке ратове и пљачкање Константинопоља 1204. године као догађаје који су створили коначне и неопозиве услове за раскол.<sup>4</sup> У том смислу трагични догађаји из 1054. године не могу да се узму као тачан датум почетка раскола. У Византији су ситуацију насталу после 1054. године доживели као још једно у низу отуђења, које је могло да се превазиђе једноставним али званичним брисањем *Filioque* из латинског Символа вере. То је био став еминентних византијских јерараха Петра Антиохијског и Теофилакта Охридског, који су говорили да дисциплинска и литургијска питања нису суштински проблеми раскола. Оно што је обележило следећих пар стотина година после Великог раскола 1054. године био је један нови идеолошки фактор који је, заједно са постојећим националним, културолошким и политичким разлозима везаним за крсташке ратове, учинио помирење цркава тежим него раније. Тај нови чинилац било је реформисано папство Григорија VII и Инокентија III.<sup>5</sup>

Реформисано папство богословски је заснивало своју власт на Петровом римском прејемству. Оно је било установљено божанским законом а не Константиновом даровницом. Заснивање власти Рима на Константиновој даровници Византинци би радо прихватили. Међутим, власт папа заснована на божанском закону није могла географски да се ограничи на латински Запад, те је зато била апсолутно неприхватљива за Исток. Нови успон папства имао је различита тумачења. На Западу је то било углавном схваћено као легитимни

---

<sup>3</sup> Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu (=DH)*, Ђаково: Каритативни фонд УПТ „Не живи ђовјек само о крућу“, 861.

<sup>4</sup> Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Веоград: Службени гласник, 119–120.

<sup>5</sup> Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, 85.

плод развоја ранохришћанске структуре Цркве, а на Истоку као једна радикална ревизија структуре и организације Цркве услед формирања папства као суштински вишег реда власти него што је то био епископски. Ради се о веома озбиљном дисконтинуитету који открива да убрзани развој папске монархије од XI века не може да се покаже као природни развој организације ране Цркве.<sup>6</sup> Византијско реаговање на реформисано папство било је за православне легитимна конзервативна и уједно предањска реакција, док је за западне богослове то углавном дело расколничке побуне.<sup>7</sup>

Неспорна је чињеница је да су Грци тек 1204. године први пут директно проговорили о папској теорији васељенског првенства. То је било изазвано околношћу да је папа поставио Латинског патријарха у Новом Риму. Иако је Инокентије III можда у моралном погледу могао бити против насиља крсташа, он је ипак сматрао својим божанским правом да на Истоку преузме јурисдикцију. То се јасно види у његовом ставу да својим понтификалним ауторитетом може да поставља патријархе, архиепископе, митрополите и епископе. Између ове и византијске идеологије постојале су очигледне разлике. Вековне полемике између Грка и Латина сада су добиле нову димензију. После вековних сукоба око *Filioque* и дисциплинских разлика у први план су истакнути суштински проблеми око црквеног ауторитета. Отуда није случајно што се у унионистичком исповедању вере на Лионском сабору 1274. године потенцира неприкосновени црквени ауторитет Римске столице.

На Истоку и на Западу током историје развијена су различита одређења тога која помесна црква може да поседује првенство у односу на друге. На Западу се, нарочито од IV века, инсистирало на идеји апостолског установљења једне столице, што је практично уздизало Рим као једину апостолску катедру на читавом Западу. На Истоку је апостолско установљење било својствено многим помесним црквама, те је прихватање тог критеријума било беспредметно. Првенство неке помесне цркве над другом тамо се одређивало историјским потребама. То је углавном чинио цар, са потврдом саборских одлука. Просто је невероватна чињеница да две теорије о првенству, чак и током жестоких сукоба у првом миленијуму, никада нису темељно размотрене. Епископи Старог Рима нису имали ауторитета да свој став наметну источнима. Византинци су, са своје стране, једноставно

---

<sup>6</sup> Papadakis, A. (1994), *The Christian East and the Rise of the Papacy*, Crestwood – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 167.

<sup>7</sup> Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, 86.

игнорисали могуће последице теорије о Петровом римском прејемству, иако су је често користили у разговорима са Римским епископом када им је то било неопходно.<sup>8</sup>

Година 1204. обично се узима као година почетка разговора византијских полемичара о проблему римског првенства. Расправе о овом проблему почеле су, заправо, нешто раније у XII веку, пре 1112. године, приликом посете Петра Гросолануса, миланског архиепископа, Константинопољу, као и неколико деценија касније, у полемици епископа Анзелма Хавелбершког, амбасадора немачког владара Лотара III у Константинопољу, и Никите Никомидијског.<sup>9</sup> Догађаји из 1204. године убрзали су разрешавање овог проблема. Постављање латинског патријарха у Константинопољу и успостављање латинске јерархије у Крсташкој држави оправдавали су се божанским правом папе као Петровог наследника. То је захтевало источну реплику на богословске основе на које су се Латини позивали бранећи своје ставове. За нашу тему било би преопширно појединачно и детаљно наводити све егзегетске, еклисиолошке и канонске аргументе које су користили у то време грчки полемичари.<sup>10</sup>

Посебно вреди истаћи то што главни нагласак византијских богослова тог периода није био уперен против саме идеје о првенству апостола Петра међу осталим апостолима, што је сматрано као неспорно на основу новозаветних сведочанстава, већ против латинске теорије Петровог прејемства само у Риму, које није имало никакву новозаветну основу. Источни оци и богослови овог периода, сагласно својој патристичкој традицији, тврдили су да се ово прејемство остварује у свакој помесној цркви која исповеда Петрову веру. То је јасно истакнуто у речима ученог ђакона Николе Месарита (каснијег архиепископа Ефеског) у његовој полемици са Латинима 1206. године:

„Ви желите да представите Петра као учитеља само града Рима, док свети оци говоре да обећање које је Господ дао Петру има васељенски значај и да се односи на све који су веровали и који верују, себе пак наводите на уско и погрешно тумачење ако га приписујете само Риму. Ако би то било тачно, било би немогуће да свака црква верних, а не само Римска, истински

<sup>8</sup> *Исшо*, 88.

<sup>9</sup> Dvornik, F., *Vizantija i rimski primat*, 113–117.

<sup>10</sup> О томе видети више у студији: Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати айосџола Пеџра*, Крагујевац: Каленић, 7–26.

поседује Спаситеља, и да је свака основана на Стени, тј. на Петровом учењу, у сагласности са обећањем.“<sup>11</sup>

Теорија Петровог прејемства у свакој цркви, а не само у Римској, значи да, ако се једна црква уздиже по части или по моћи, то не може да буде због Петра већ због историјских околности, при чему Рим не представља изузетак. Из горњег цитата јасно је да византијски богослови, суочени са римском универзалистичком еклисиологијом, наступају истичући онтолошки идентитет и једнакост сваке помесне цркве. Римској претензији на универзалност, заснованој на једном институционалном центру, они су супротставили универзалност вере и благодати. Божија благодат једнако је присутна у свакој помесној цркви, тј. свуда где Црква Божија постоји у својој светотајинској и јерархијској пуноћи. Константинопољски патријарх Јован X Каматарос (1198–1206) у свом писму папи Инокентију III истиче:

„Сагласни смо да поштујемо Петра као првог Христовог ученика, да му признајемо да је био глава осталима и да поштујемо Римску Цркву као прву по рангу и части(...) али не видимо да нас Свето писмо обавезује да је признамо за мајку осталих цркава и да је уважавамо као да она собом обухвата друге цркве.“<sup>12</sup>

Он признаје да се Цркви Рима додељује част примата „аналогног“ примату који је Петар имао међу апостолима.

Међутим, византијски богослови сматрају да римски примат није потицао од Петра – чија је присутност била делотворнија у Јерусалиму или Антиохији него у Риму, већ из чињенице да је Рим био престоница Царства.<sup>13</sup> У овоме се слажу сви византијски писци, полазећи од 28. канона Халкидонског сабора. Основна мисао је јасна: примат Рима успостављен је општим сагласјем Цркве које је изражено у саборском законодавству, а не посебним Петровим прејемством у Риму.<sup>14</sup> Тај примат увек зависи од исповедања православне вере. Зато су богослови XIV и XV века, нарочито Симеон Солунски, говорили о потреби установљења јединства у вери, као предуслову за признавање примата Римском епископу. Познате су његове речи: „Онај који се назива папом неће бити папа све док не буде имао

---

<sup>11</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 17.

<sup>12</sup> *Исџо*, 16.

<sup>13</sup> Papadakis, A., *The Christian East and the Rise of the Papacy*, 157–158.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 164.

Петрову веру.<sup>15</sup> Свети Симеон ту јасно истиче да сваки човек, па и папа, може постати недостојан благодати и функције на коју је при-зван Духом Светим. Међутим, његова лична недостојност не поти-скује ни дар ни службу који су важни за живот Цркве. Зато се непо-грешивост Цркве никада не може изједначити са било чијом личном непогрешивошћу. Сваки епископ прима дар учења и чувања истине у Цркви којој је постављен. Он може да изневери ту функцију те у том случају губи дар, али дар и функцију наслеђују други. Тако је, према светом Симеону, и са функцијом примата. Она постоји у Са-бору епископа као што је постојала и у Сабору апостола, али подра-зумева претходно јединство у вери и истини.<sup>16</sup>

Може се закључити да је, према патристичкој традицији при-хваћеној од византијских богослова овог периода, наследство Петра зависило од исповедања истинске вере. То исповедање поверено је сваком хришћанину, али посебна одговорност припада епископи-ма, јер они, столујући у свакој помесној цркви на престолу самог Христа, имају апостолско прејемство. Одговорност исповедања апо-столске вере има сваки епископ, пошто свака помесна црква има исту пуноћу благодати. Учење византијских богослова сагласно је са еклисиологијом светог Кипријана о „Петровој столици“, према којој постоји само једна – Петрова столица и сви епископи који су на челу својих евхаристијских заједница седе, свако са своје стране, управо на тој столици. То је суштинско схватање православне еклисиологи-је о Петровом прејемству у Цркви.

Византијски богослови уједно су признавали и друго прејем-ство, али само на нивоу аналогije између Апостолског и епископ-ских сабора. То прејемство условљено је неопходношћу црквеног поретка и његове границе одређене су од стране Сабора. Као што је у Апостолском сабору један од апостола био први, тако је и у Епи-скопском сабору неопходан први. Међутим, то прејемство је плод и резултат неопходног историјског развоја, током којег се постепе-но путем Сабора обезбеђивао „црквени поредак“. По православном гледишту, римска еклисиологија дала је превагу „аналогној“ сукце-сији, где је Римски епископ задобио универзални примат, на рачун Петрове сукцесије у личности епископа сваке помесне цркве. Мно-гобројни историјски разлози довели су до постепеног развоја уни-верзалног примата Римског епископа. Једино враћање раној пре-дањској еклисиологији, где ће Петрова столица бити схваћена као

---

<sup>15</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 21.

<sup>16</sup> Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 22.

свака епископска столица и где уједно неће бити занемарен примат части прве међу њима – Римске столице, могла би довести до истинског помирења сукобљених страна.

Речи Нила Кавасиле најпотпуније одражавају све напред изнете ставове о схватању Петровог примата на Истоку:

„Налазим да је непотребно да се испитује ауторитет блаженог Петра да би се сазнало да ли је био глава апостола, и у којој мери су апостоли морали да му се покорavaju. У овоме заступам слободу мишљења. Али ја тврдим да папа није од Петра добио своје првенство над осталим апостолима. Папа заиста има две привилегије: он је епископ Рима и први међу епископима. Он је од Петра примио епископство Рима. Што се тиче првенства, добио га је знатно касније од благословених отаца и побожних царева, јер је било право да се црквени послови обаве како треба.“<sup>17</sup>

Најзначајнији покушај у позном средњем веку у циљу обнављања јединства у вери и евхаристијског општења између Истока и Запада сигурно је био сабор у Ферари и Фиренци.<sup>18</sup> Важно је истаћи да је током XIV века, чак и после крсташа и успостављања латинске јерархије на Истоку, као и после пропасти латинске уније, одржавање сабора уједињења представљало највећу наду Византије. Познато је да су преговори о уједињењу из тог доба били услов за добијање западне помоћи у борби Византинаца против Турака, али не треба заборавити чињеницу да су и најодговорнији конзервативни православни кругови подржавали идеју о сабору.

Било би преопширно овде наводити предлоге за сазивање могућег сабора уједињења, али могуће је учинити кратак осврт на оне који су представљали својеврсну претходницу Фиренце. Тако је око 1339. године Варлаам Калабријски поднео Константинопољском синоду један пројекат уније који би се заснивао на одржавању заједничког васељенског сабора. Овај пројекат он је предочио и папи Бенедикту XII у Авињону. Будући да је предлог садржао претпоставку да ће Латини током саборских расправа прихватити да од-

---

<sup>17</sup> Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 23.

<sup>18</sup> О овом сабору видети више у: Погодин, А. (2007), *Свети Марко Ефески и Флоренцинска унија*, Краљево: Епархија жичка, где је на крају књиге дата и исцрпна библиографија везана за ову тему, као и чланак: Поповић, Р. (1994), „Покушај уније у Ферари и Флорентији“, *Свети Кнез Лазар*, год. 2, бр. 4, Призрен: Епархија Рашко-призренска, 35–52.

стране *Filioque* из Символа вере, папа Бенедикт XII га је одбио, не дозвољавајући било какву дискусију по питању већ усвојених истина од стране Римске столице.

Одржавање сабора је папи Клименту V понудио и цар Јован VI Кантакузин, политички и интелектуално веома значајна личност свог времена, заштитник и покровитељ монашке партије, чији је допринос победи паламизма 1351. године био немерљив. За разлику од Варлаама, који је заступао тезу о занемаривању догматских проблема, Кантакузин је истакао потребу за „правилним одређењем вере“ кроз дијалог епископа и богослова обеју страна. Предложио је папи да се сретну негде на пола пута, негде у медитеранском приобаљу, где би се лако могли окупити западно свештенство сазвано од папе и патријарси и епископи позвани од цара. Одговор је уследио не од папе Климента V већ од његовог наследника Инокентија IV (око 1352. године), који је изразио својеврсну уображену радост што ће се Грци повратити из својих „заблуда“, не помињући при том сазивање могућег сабора.<sup>19</sup>

Нешто касније, око 1367. године, Кантакузин је, сада већ као монах са значајним утицајем у Византији, изнео папском изасланику Павлу, титуларном латинском патријарху Константинопоља, свој предлог о одбацивању уније која би била наметнута царским указом. Он је поново истакао потребу слободне богословске дебате о догматским проблемима, наглашавајући важност сазивања једног репрезентативног сабора који би морао да превазиђе чисто „пентархијски“ карактер – с обзиром на то да је тадашња власт источних патријараха била углавном номиналног карактера. Предложени сабор требало је да укључи и митрополите Русије, Трапезунта, Аланије, Зекије – Абхазије као и грузијског католикоса, трновског патријарха и архиепископа Србије.

Конзервативна паламитска јерархија Византијске цркве, на челу са патријархом Филотејом Кокином, у потпуности је подржавала овакву идеју сабора. Патријарх Филотеј то јасно изражава у једном свом писму упућеном охридском архиепископу, у којем пише о потреби сазивања сабора на коме би се на основу Светог писма утврдило да је „наше учење надмоћније од латинског, те да се они (Латини) придруже нама, делећи наше исповедање вере“.<sup>20</sup> Међутим, писмо папе Урбана V упућено цару, патријарху и осталим византијским

---

<sup>19</sup> Мајендорф, Ј. (2010), „Да ли су се Исток и Запад срели у Фиренци“, *Видослов*, година 17, бр. 49, Требиње: Тврдош, 30.

<sup>20</sup> *Исшо*, 31.

званичницима јасно је ставило до знања свима на Истоку да је такав предлог неприхватљив. Велика шизма на Западу (1378–1417) коренито је променила овакво одбијање Запада. Истакнути црквени људи Истока сада су положили још више наде на сабор уједињења. Те наде показале су се као конкретна могућност након победе концилијаристичког покрета у Констанци. Папа Мартин V, који је био изабран на сабору, није као његови претходници био у могућности да захтева једноставно потчињавање Грка папи, будући да је и он сâм на основу саборских одлука у Констанци, које је потврдио, био обавезан да „слуша“ Сабор по питањима вере. Сигурно је ранији Кантакузинов предлог имао утицаја на опредељење Грка да одрже сабор са папом Евгенијем IV и то у граду крај мора, а не са саборским покретом у Базелу, где су морали да путују у удаљена места иза Алпа, одакле би им у случају неуспелих преговора повратак био отежан.

Пасивност већег броја православних епископа на сабору у Фиренци показала је да међу њима није било довољно добрих богослова, те су због тога уочи самог сабора 1437. године на важна места у Никеју, Ефес и Кијев постављени двојица интелектуалних вођа Висарион и Марко и искусни дипломата Исидор. У Висариону Никејском делегација је имала представника „хуманиста“ у традицији Метохита и Григоре, док је кроз Марка Ефеског она укључивала и представника паламитског монашког богословља. Традиционално конзервативни правац био је ојачан укључивањем светогорских монаха из Велике Лавре, Ватопеда и Светог Павла. На Истоку је и сада, као и нешто раније у XIV веку, у време патријарха Филотеја, постојало дубоко уверење да би један сабор могао да донесе победу православља латинским прихватањем православног схватања проблема *Filioque* и питања примата. Нада да ће се о сједињењу слободно разговарати и да предвиђени сабор неће резултирати пуким прихватањем „латинске“ вере кроз послушност папи била је учвршћена учешћем људи попут Марка Ефеског. Сви су сматрали да је у ставу папства дошло до корених промена, јер је била прихваћена идеја да се на сабору без условљавања дискутује о свему ономе што је раздвајало Исток и Запад. На овако нешто обавезали су се папе Мартин V и Евгеније IV, прихвативши саборско учење потврђено у Констанци и Базелу, које је подразумевало разговор а не, као што је био случај са њиховим претходницима Бенедиктом XII и Урбаном V, диктат и условљавање.

Две најдуже и најозбиљније богословске расправе на сабору у Фиренци биле су вођене на тему учења о *Filioque* и учења о чистишту. Разлике у схватању спасења пројавиле су се управо у расправи о чистишту. Расправа о исхођењу Духа Светога показала је да ни-

једна страна није била спремна да препозна постојање два различита тријадолошка богословља.<sup>21</sup> Оба ова гледишта, развијена током историје на Истоку и Западу, могла су да се схвате као легитимна. Главни недостатак сабора у Фиренци био је давање догматске валидности само једном од њих – и то западном. Са друге стране, оно о чему није много дискутовано али је решење донето било је питање примата. Концилијаристички покрет понудио је јасно решење овог питања, да је Сабор надређен папи. Супротно томе, сабор у Фиренци донео је одређење папске власти као неприкосновене у Цркви. На сабору је, свега неколико дана при самом његовом крају, разматрано питање примата. Папа је означен као „Петров наследник“, „истинити Христов викар“, „глава целе Цркве“ и онај који поседује потпуну власт – *plena potestas* над читавом Васељенском црквом.

Може се закључити да Грци нису баш најбоље разумели ондашња западна спорења између папске власти и учесника сабора у Базелу. Они су настојали да се сачува уобичајена структура Источне цркве, заснована на канонима васељенских сабора и на пентархији. Православни су захтевали да се у коначном тексту дода једно неодређено позивање на узвишене древне институције у једној сасвим јасно одређеној дефиницији папске власти изнете у духу грегоријанских реформи. То је омогућило да Латини и Грци могу различито да тумаче текст који ће бити објављен. Постављање на кардиналске положаје двојице источних митрополита, Висариона и Исидора, значајно је погоршало ситуацију, показујући жалосну чињеницу да папска власт, дефинисана Фирентинским сабором, није била идентична са папством ранијих векова, већ да је реч о институцији суштински промењеној од стране папе Григорија VII и каснијих папа реформатора. То папство је на Фирентинском сабору однело победу у антиконцилијаристичкој борби.

Чињеница је да истинско црквено јединство захтева сагласност читаве Цркве. Међутим, сабор у Ферари и Фиренци, који је требало да испуни таква очекивања, у томе није успео. Источна страна се, наиме, само делимично појавила у заиста репрезентативном посланству. Већи део групе био је састављен од непосредног окружења цара и патријарха. Реч је била о ислуженом остатку безнадежне средине опкољеног и умирућег Константинопоља. Ретки међу њима били су стручни за богословље а уједно „имали корена“ у народу. Такав је био Марко Ефески, што се јасно може видети и у њего-

<sup>21</sup> Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 136.

вој *Окружној посланици* писаној после сабора.<sup>22</sup> Са друге, латинске стране, већина епископа била је италијанског порекла. Папа Евгеније имао је отпор од стране сабора у Базелу, а он је сâм чак био изгнан из самог Рима и папске државе, где му се супротстављала породица Колона. Латински богослови на сабору били су представници управо те папске стране. Први међу њима, кардинал Јулије Цезарини, био је најпре присталица концилијаризма у Базелу а потом обраћеник на папску страну.

Сигурно је да у таквим околностима и под огромним политичким притиском због сталне опасности од Турака није могло да дође до директног и отвореног дијалога, колико год да је то испрва изгледало као могуће. Грци заправо нису ни били упућени у расправу која се око власти у Цркви и у друштву уопште у то време водила на Западу. Под утицајем Марсилија из Падове и Вилијама Окамског у XIV веку био је промовисан тзв. природни поглед на друштво, у оквиру којег је и Црква посматрана као део друштва, те је структуру власти и међуљудске односе требало регулисати законом. С друге стране, папство је од XI века на Западу преузело нову, рекли бисмо још „секуларнију“ улогу. Старо питање римског првенства сада је, надахнуто државном монархијом, израсло у нову апсолутистичку власт, подупирану аргументима из области светих тајни и патристике.

У оквиру свега тога канонска богословска мисао западног хришћанства почела је систематски да одређује папску јурисдикцијску и административну власт као различиту и другачију од светотајинске службе епископа Рима.<sup>23</sup> Појам тела Христовог се као јасан еухаристијски израз примењивао не само на Цркву као светотајинску заједницу већ и на свецело хришћанско друштво, на чијем је челу био папа као видљива глава. Идеја о независности папске „јурисдикцијске“ власти од његове „власти рукоположења“ коју има и сваки епископ, била је веома заступљена у време када папско седиште више није било у Риму, чији је папа био епископ, већ у Авињону. Код канониста је било постављено питање ко поседује јурисдикцијску власт у Цркви током упражњености папског трона. Један од одговора био је да власт припада колегијуму кардинала, при чему се папа већ од свог избора јурисдикцијски опуномоћује, иако (можда) још није постао ни епископ. Он би могао да руководи Црквом иако се његова епископска хиротонија често и месецима одлагала. На основу ова-

---

<sup>22</sup> Текст Посланице видети у: Поповић, Р. (2001), *Извори за црквену историју*, Београд: издање писца, 186–193.

<sup>23</sup> Мајендорф, Ј., „Да ли су се Исток и Запад срели у Фиренци“, 35.

квих ставова Јован Париски могао је да закључи да се јурисдикцијска власт може доделити једино људским избором и сагласјем.<sup>24</sup>

То је довело до тога да део хришћанског Запада, често саблажњен злоупотребама папске власти и верујући у „вољу народа“, дође до једне концилијаристичке теорије, тврдећи да је папа у својој јурисдикцијској, административној и догматској власти одговоран општем Сабору, будући да су му сва права и дата избором. Констанца и Базел су објавили такву теорију, устројавајући на тај начин систем црквене управе секуларног карактера, условно речено – демократског, и одбацујући папско самовлашће.<sup>25</sup> Грци нису били у потпуности свесни оваквог развоја ситуације. Да су се приклонили сабору у Базелу, тамо би били представљени као једна од нација. У Ферари је пак било признато царско достојанство Јована VIII, као и „пентархија“ патријараха. Најзначајнија традиција „западњачког“ разумевања раног синодалног предања Цркве, како је то изражено код Марсилија Падовског или Јована из Париза, била је у томе што они нису нимало познавали хришћански Исток, те су самим тим остали ускраћени за било какву еклисиолошку алтернативу ауторитарној власти средњевијековног папског система. Са друге стране је био подједнако трагичан строго одбрамбени став, необавештеност и својеврсни провинцијализам грчких црквених представника у Ферари и Фиренци, што их је спречавало да сагледају стварно стање западног хришћанског света. Такође, оно што је био прави проблем јесте јасно истицање од стране православних помињане постојеће дихотомије између светотајинских служби и власти учитељства које су припадале папи. Таква дихотомија на основу источног предања није била могућа, а то су православни у Фиренци управо пропустили да нагласе.<sup>26</sup>

Јединство светотајинске и учитељске службе које је својствено сваком епископу било је јасно истакнуто у познатим византијским аргументима којима је оповргаван средњевијековни западни приступ римском примату. Аргументација је већ помињана и састојала се у непризнавању да апостол Петар припада само Риму, и то не само зато што је био и у Јерусалиму и у Антиохији пре Рима, већ и зато што је апостол Петар био образац за службу сваког епископа у његовој конкретной евхаристијској заједници. Ово ранохришћанско предање је код Кипријана јасно изражено у уче-

<sup>24</sup> Tirney, B. (1998), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, New York: Brill, 175.

<sup>25</sup> Мајендорф, Ј., „Да ли су се Исток и Запад срили у Фиренци“, 35.

<sup>26</sup> *Исшо*, 37.

њу да сваки епископ началствујући својом епископијом заузима „Петрову катедру“. Једноставно, учење према коме је „петровска“ власт независна и издвојена од светотајинског прејемства епископата је потпуно страно раној хришћанској еклисиологији. Када су на Истоку говорили о Петровом прејемству у Цркви они су истицали васељенску службу апостола, укључујући и Петра, а затим посебну и увек помесну и светотајинску службу епископа. Такође се наглашавало да Рим не може да се позива на Петрово прејемство као такво јер је оно свагда условљено исповедањем Петрове вере, при чему сваки епископ, само ако је православан у вери, поседује *власт кључева* које је Христос дао Петру. Ове аргументе користио је и Марсилије Падовски, с том разликом да је дозвољавао раздвајање између светотајинске и јурисдикцијске власти, те је сходно томе трагао за административним системом заснованим не на светотајинским благодатним даровима већ на представничком систему, оствареном кроз *congregation fidelium*,<sup>27</sup> директно на тај начин антиципирајући протестантску реформацију.

На основу овога јасно је да, све и да је дошло до аутентичног еклисиолошког сусрета Истока и Запада у XV веку, он не би довео до тога да православни прихвате западни концилијаристички покрет. Када је текст о римском примату био поднет грчкој делегацији на потписивање, она је захтевала да се у већ постојећу одлуку дода позивање на „акта“ васељенских сабора и на „свете каноне“ као оквире за вршење папске *plena potestas*. То додавање било је за западњаке потпуно безопасно, јер се папска терминологија са својим кључним концептима нашла укључена у одлуку. Део одлуке сабора који је говорио о папском примату и који то јасно осликава гласи:

„Дефинишемо да света Апостолска столица и Римски првосвештеник имају примат на читавом свету, те да је исти Римски првосвештеник наследник блаженог Петра, првог међу апостолима, и прави Христов заменик, глава читаве Цркве и отац и учитељ свих хришћана. Господ Исус Христос је истом блаженом Петру предао пуноћу власти да пасе, води и управља читаву Цркву, као што је то садржано у документима васељенских сабора и у светим канонима. Осим тога, обнављајући поредак садржан у канонима других часних патријараха, изјављујемо да је Константинопољски патријарх други после

---

<sup>27</sup> Leff, G. (1967), „The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology“, *Journal of Theological Studies* 18, No. 1, Oxford University Press, 62–63.

најсветијег Римског првосвештеника, трећи је Александријски, четврти Антиохијски а пети Јерусалимски, тако да све њихове повластице и права остају неокрњени.<sup>28</sup>

Оваква дефиниција папске власти била је у потпуности одбачена од западног концилијаристичког (саборског) покрета. Једино историјски значајно богословско достигнуће овог сабора било је управо у осигуравању папске власти и дефинисању примата Римског епископа. Та дефиниција је са одлуком Лионског сабора из 1274. године постала основа за учење о папском примату и папској непогрешивости дефинисано у XIX веку на Првом ватиканском сабору.<sup>29</sup> Међутим, већ у следећем, XVI веку, она је била стављена на проверу и искушења настала покретом реформације.

Период после Флорентинске уније па све до средине XX века и до Другог ватиканског сабора када је реч о папском примату и његовом поимању на православном Истоку одликује се, начелно посматрано, једном општом карактеристиком. Реч је о унионистичко-прозелитској активности Римокатоличке Цркве у традиционално православним земљама. Та активност остваривала се оснивањем и деловањем разних конгрегација, а за свој највећи успех имала је оформљење посебних групација верника познатих као *унијатши* или *іркокатхолици*. Њихова је специфичност пре свега у прихватању папског примата као врховне јурисдикцијске и учитељске власти у Цркви, уз задржавање православног обреда. Сигурно је да је оваква активност Римокатоличке Цркве указала на то да је папска визија сједињења у целокупном овом периоду била на линији раније римске традиције, где се под сједињењем подразумевао повратак осталих хришћана у крило Римокатоличке цркве. До суштинских промена на том пољу дошло је тек са папом Јованом XXIII (1958–1963), чији понтификат је представљао један нови замах екуменског духа у Римокатоличкој Цркви. Тај замах био је пројављен и у другачијем односу према питању сједињења Православне и Римокатоличке цркве.

\* \* \*

---

<sup>28</sup> DH, 1307–1308.

<sup>29</sup> Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 116–117.

## Библиографија

### Извори:

Писмо *Quoniam missi sunt*, вероисповедање цара Михаила Палеолога пред папом Григоријем X, прочитано на 4. седници Лионског сабора 1274. године.

Папа Евгеније IV, Була о сједињењу са Грцима „*Laetentur caeli*“, 1439. године.

(Напомена: Извори који су навођени у овом раду коришћени су у преводу доступном у: Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu (=DH)*, Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi ćovjek samo o kruhu“.)

### Литература:

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

Leff, G. (1967), „The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology“, *Journal of Theological Studies*, 18, No. 1, Oxford University Press.

Papadakis, A. (1994), *The Christian East and the Rise of the Papacy*, Crestwood-New York: St. Vladimir's Seminary Press.

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

Turney, B. (1998), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, New York: Brill.

Зизјулас, Ј. (2001), *Еклесиолошке теме*, Нови Сад: Беседа.

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

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

Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка.

Мајендорф, Ј. (2010), „Да ли су се Исток и Запад срили у Фиренци“, *Вигослов*, година 17, бр. 49, Требиње: Тврдош.

Погодин, А. (2007), *Свети Марко Ефески и Флорентинска унија*, Краљево: Епархија жичка.

Поповић, Р. (1994), „Покушај уније у Ферари и Флорентији“, *Свети Кнез Лазар*, година 2, бр. 4, Призрен: Епархија Рашко-призренска.

Поповић, Р. (2001), *Извори за црквену историју*, Београд: издање писца.

Примљено: 1. 12. 2014.

Одобрено: 5. 12. 2014.

# RELATION OF THE ORTHODOX TOWARDS THE ISSUE OF PAPAL PRIMACY AFTER THE GREAT SCHISM

**Boban Dimitrijević,**

*Seminary of St. Cyril and Methodius in Niš*

*Summary:* In the present paper we deal with the relation of the Orthodox towards the issue of Papal primacy in the period after the Great Schism up until the fifteenth century. Our research has shown that the new rise of papacy had been interpreted differently. In the West, it was generally understood as the legitimate consequence of the development of the early Christian Church structure, while in the East it was considered as a radical revision of the Church structure and organization, due to the papacy being formed as a substantially higher order of authority, compared to bishopric authority. This paper has shown that what happened was a radical discontinuity, which in turn reveals that the rapid development of the papal monarchy from the XI century on can not be understood as a natural development of the organization of the early Church, and as such, despite the temptations of the Lyon and the Florentine Union, it was not accepted in the Orthodox East.

**Key words:** Bishop of Rome, primate, council, unity, authority, succession.