



Брајан Дејли*

Универзитет „Нотр Дам“, Катедра за теологију, Саут Бенд, Индијана (САД)

Значење и примена „примата части“ у раној Цркви

Abstract: У раду аутор разматра питање значења и примене једног од најважнијих концепата савременог дискурса теологије примата — „примата части“, постављајући га у оквиру ране Цркве. У том контексту, након уводних напомена, смер рада се концентрише на канонске импликације овог питања, нарочито на анализу 3. канона Другог васељенског сабора и 28. канона Халкидонског сабора. На тим основама аутор даље разматра место овог питања у епохи за време Никејског сабора и након њега, указујући и на чувени 34. апостолски канон. У последњем делу рада разматрају се практичне импликације овог питања, где аутор кроз историјске токове током и након поменутих сабора указује на рецепцију ових канона. Сви елементи рада теже да одговоре на питање какво је место концепта „примата части“, пружајући адекватне оквиру за савремени дискурс у оквиру примацијалне теологије.

Key words: „примат части“, Други васељенски сабор, Халкидонски сабор, покровитељство, 34. апостолски канон, теологија примата.

Примат или врховно руковођење које је у васељенском телу хришћана вршио епископ Рима, заједно са облицима примата који су дати другим патријарсима и митрополитима и међусобним односом ових првих, био је теолошки и практичан проблем за Цркве током многих векова. Дискусија о поретку примата први пут је дошла у фокус као одговор на кратки трећи канон који је донео Први цариградски сабор у јуну или почетком јула 381. године, који је, без даљег објашњења, прецизирао: „Епископ Цариграда ће имати примат части (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) после епископа Рима, јер је [Константинопољ] нови Рим”.¹ Ово кратко правило, које вероватно није било широко познато у многим деловима хришћанског света седамдесет година након његовог прводитног доношења, било је поново потврђено и развијено у дужој одлуци (ψήφος), коју је донела значајна група епископа

* daley.3@nd.edu

¹ За грчки текст види Alberigo, 1990, стр. 32.

грчког говорног подручја на Халкидонском сабору 451. године — одлуци која је касније постала позната као 28. канон тог сабора.²

Канони и језик

Халкидонски канон почиње цитирањем 3. канона Цариградског сабора као свог преседана и додаје своје објашњење о разлозима тог сабора за давање новог и узвишеног ранга Цркви источне царске престонице:

Јер су и престолу Старога Рима, зато што је тај град био царствујући, Оци [Никеје, у 6. канону? Или Првог цариградског сабора] с правом даровали првенство (τῶν πρῶσβεΐων). И слéдећи истоме циљу, сто педесет најбогољубљенијих епископа [Првог цариградског сабора] дали су једнако првенство (τὰ ἴσα πρῶσβεΐα) најсветијем престолу Новога Рима, разложито просудивши да град, који је почаствован царем и сенатом и који ужива првенство једнако Староме царскоме Риму, да се и у црквеним стварима велича као онај, бдућући други после њега.³

Важно је напоменути да одлука оправдава уздизање цариградске Цркве, а самим тим и њеног епископа, у потпуности на основу сличних карактеристика које су већ успостављене у структури царске администрације — детаљ који ће наставити да се појављује као спорни фактор иза касније расправе у односу са Црквом Рима. Још злокобније за западну еклесиологију у настајању, она сугерише, упућивањем на „једнаке повластице“, да њени халкидонски творци схватају прерогативе римских епископа на сличан начин, али не као веће. Одлука се наставља тако што се прецизније дефинише шта овај статус заправо подразумева у пракси:

И тако, само митрополити Понтијске и Азијске и Тракијске провинције, а још и епископи у варварским крајевима речених провинција,⁴ да бивају хиротонисани од напред реченога најсветијег престола најсветије Цариградске Цркве, то јест да ће сваки митрополит речених провинција са епископима те области рукополагати епископе те области, као што је

² За расправу о пореклу и непосредно контроверзном статусу ове резолуције, која је очигледно формулисана на неформалном заседању, коме је присуствовала већина грчких епископа у Халкидону, 31. октобра, уз знање царских комесара, али није била предмет гласања на званичном заседању целог сабора види Price and Gaddis, 2007, стр. 67–73.

³ Tanner, 1990, стр. 100. [измењено]

⁴ Под Диоклецијановим реформама крајем трећег века, Римско царство је било подељено на дванаест цивилних „диоцеза“, од којих је свака сачињена од неколико провинција, које су додале средњи административни ниво управљања — углавном за надзор опорезивања и војних послова — између централне царске бирократије и гувернера провинција. *Викари* задужени за диоцезе су такође били овлашћени да разматрају жалбе на законске одлуке гувернера провинција. Види Jones, 1964, стр. 47–48; 373–375; 381–391. Покушаји Другог васељенског сабора и Халкидонског сабора да регулишу управљање локалним и провинцијским структурама Цркве свакако су у великој мери били инспирисани овом четворостепеном организацијом римске власти на град, провинцију, диоцезу и царство.

Божанственим канонима прописано, а митрополити речених провинција, као што је речено, рукополагаће се од Цариградског Архиепископа, пошто се (тамо), сходно обичају, спроведу сагласни избори, и њему поднесу (кандидати).⁵

Епископ Константинопоља, сада седишта Источног римског царства, очигледно треба да има одговорности у односу на митрополите различитих провинција у градским епархијама Понта, Тракије и Азије — отприлике, Грчке и области јужног Балкана, и целе Мале Азије — аналогне онима које *викари* диоцеза имају према обласним намесницима. Овај однос надзора и обраћања биће изражен у светотајинском смислу чињеницом да ће епископ Константинопоља бити началствујући у рукоположењу митрополита региона, који ће сами бити одговорни за хиротонисање локалних епископа својих провинција; поставља оне који постављају локалне епископе. Епископ Константинопоља ће, по свему судећи, бити одговоран за рукоположење — а самим тим и за надзор — епископа који ће бити послати из ове три градске епархије царства да делују *in partibus infidelium*, међу 'варварским' народима који живе ван граница царства. Гледајући према североистоку, он ће бити одговоран за оно што модерни римокатолици називају „мисије”.

Каснији хришћански епископи и писци су схватили да овај „примат части” о коме се говори у 3. канону Другог васељенског сабора означава положај предстојатеља који је углавном церемонијалног карактера. Византијски канониста из дванаестог века Јован Зонара,⁶ коментаришући овај одломак из Првог цариградског сабора, сугерише да се односи на поредак по коме ће предстојатељи били помињани у евхаристијској анафори и навођени у саборским документима; његов наследник, Теодор Валсамон, објашњавајући халкидонску одредбу, наводи међу привилегијама римског епископа право да носи фригијску капу и ланац службе (*chain of office*), да носи скиптар и да му претходе барјаци у литији и да јаше коња.⁷ Насупрот томе, декрет о унији који су заједно потписали латински и грчки епископи на шестом заседању Флорентинског сабора 6. јула 1439. године, ставља нагласак на тумачење „примата” епископа Рима — а са њим и ових канона — у јурисдикционим и судским терминима — а не само декоративним — термини који су тада били снажно захтевани на Западу:

Такође дефинишемо да Света апостолска столица и римски понтифик имају примат (τὸ πρῶτεῖον) над целим светом и да је римски понтифик наследник блаженог Петра, кнеза апостола, и да је истински викар Христов, глава целе Цркве и отац и учитељ свих хришћана; и њему је у блаженом

⁵ Tanner, 1990, стр. 100. [измењено].

⁶ Migne, 1865, стр. 325.

⁷ Исто, стр. 488.

Петру предата пуна моћ (πλήρη ἐξουσία) старања, владања и управљања читавом Црквом.⁸

Догматска конституција *Pastor Aeternus* Првог ватиканског концила (18. јула 1870.) инсистирала је још наглашеније — против растуће критике институционалне религије западног просветитељства — на јединственом ауторитету доношења одлука које је Христос дао Петру у Јеванђељима:

Учимо и изјављујемо да је, према јеванђељском сведочанству, примат јурисдикције над целом Црквом Божјом одмах и непосредно обећано блаженом апостолу Петру и даровано му од Христа Господа [...] И само Петру је Исус, након свог васкрсења, поверио јурисдикцију врховног пастира и управитеља целог свог стада [...] Дакле, ако неко каже да блажени апостол Петар није био постављен од Христа Господа за кнеза свих апостола и видљивог поглавара целе војујуће Цркве; или да је то био само примат части, а не истинске и праве јурисдикције коју је директно и одмах примио од самог Господа нашег Исуса Христа: нека буде анатема.⁹

Импликација оваквог тумачења Исусовог налога Петру за живот модерне Цркве је недвосмислена, према *Pastor Aeternus*-у: „Ко наследи Петрову столицу, установом самог Христа добија Петров примат над целом Црквом. примат који такође није само церемонијалан, већ који захтева суштинску сагласност са њим по питању учења и праксе.”¹⁰

За касније тумаче, дакле, језик „примата части” у канонима Константинопоља и Халкидона стоји у супротности са практичном моћи да се решавају велики спорови око учења, или да се доносе обавезујуће одлуке о црквеној организацији која је приписана папи у Фиренци или Првом ватиканском концилу. Сматра се да се односи на „првост” која је једноставно питање статуса или титуле, али не укључује стварни јуридички ауторитет. Међутим, ово „чисто почасно” тумачење „примата части” је, сугеришем, погрешно разумевање онога што су термини, чини се, пренели у касној антици.¹¹ У старом римском свету „част” (*honos*) није била једноставно признање сопственог или туђег достојанства или вредности, већ питање јавно признатог ранга или статуса, које заједница додељује једном од својих чланова у знак признања његове или њене врлине или високог достигнућа. „Част” је обично значила неку врсту функције: додељивање положаја утицаја или друштвене моћи која се заснива на признавању заслуга. У 3. књизи своје Политике, Аристотел признаје ризик од општег незадовољства ако се само онима који се истичу по својој врлини и таленту дају позиције моћи, и титуле поштовања које иду уз њих:

⁸ Tanner, 1990, стр. 528.

⁹ Исто, стр. 812.

¹⁰ Исто, стр. 813.

¹¹ За потпуну дискусију о терминологији и импликацијама израза „примата части” у канонима Другог васељенског и Халкидонског сабора види мој чланак Daley, 1993.

Дакле, остали морају нужно бити без части (ἀτίμως), пошто им се не дају почастии политичке функције. Јер позиције владавине (ἀρχάς) називамо „почастима” (τιμάς); а ако су то они који увек владају, остали морају нужно бити „они без части” (οἱ ἀτιμείς).¹²

Имати положај у друштву који је дозвољавао да се влада другима зарад општег благостања значило је, у античком смислу, имати јавно признату *частии*, τιμή. Друга реч у фрази, πρεσβεΐα, најбоље би се могла превести као „прерогативи” или „старешинство” и повезана је са придевом πρέσβυς: „стар”. Она сугерише ранг и ауторитет на основу старости или дужине службе, о којој Аристотел, још једном, сугерише да је првобитна основа моћи одлучивања, како у породици тако и у селу.¹³ Тако да се фраза πρεσβεΐα τῆς τιμῆς, како се појављује у трећем канону Првог цариградског сабора, вероватно најбоље може превести као „прерогативи службе” или „функционално старешинство”; у свету који је поштовао и следио своје више званичнике на практичне и свечане начине.

Стање за време и након Никејског сабора

Наши извори за црквено законодавство од четвртог века па надаље сугеришу да је један од главних изазова са којима су се суочавали одговорни хришћански епископи из времена Константина био да се увере да ће за Цркве бити изабрани искрене, одговарајуће вође и да ће њима управљати верно, без задирања у Цркве поверене другима. Канон 5. Никејског сабора, на пример, прописује да свака црквена провинција (која је углавном била истоветна са политичким провинцијама) треба да одржава сабор епископа два пута годишње — вероватно под председавањем епископа митрополитанског града провинције — како би преиспитали екскомуникације и друге казне које су изrekli покрајински епископи и тако обезбедили доследност и правичност. Канон 6. затим директно преузима стање провинцијске организације Цркава. Прво, покушава да регулише сада већ уобичајену структуру Цркве у Египту, приморској Либији (= Пентапољу) и Либији у унутрашњости: иако су оне чиниле три политичке провинције у царству, оне су традиционално формирале само једну црквену област, под поглаварством епископа Александрије.¹⁴

Никејски канон, који вероватно одговара на растуће расколничке покрете у Египту одобрава ову необичну структуру за Египат и Либију,

¹² Aristotle, *Politics* 3. 10 (1281 a30–33).

¹³ Види Aristotle, *Politics* 1.2 (1259 b11–12): Чини се да је најприроднији облик села колонија из породице... Сваком породицом влада најстарији; стога је у колонијама породице преовладао краљевски облик владавине.

¹⁴ Уп. важну студију Ewa Wipszycka, „La chiesa nell’Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche”, публикувану у Wipszycka, 1996, стр. 139–156. Види такође Griggs, 1990, стр. 171–228; Davis, 2004, стр. 85–121.

предлажући аналогују са положајем Римске Цркве у Италији и на Сицилији;¹⁵ и још неодређеније прописује да се у другим древним Црквама — као пример Антиохије — треба поштовати традиционалне структуре. Најважнија општа тачка канона, у сваком случају, чини се да је његов последњи став: да би се хиротонија епископ сматрала ваљаном, потребна је сагласност епископа митрополита области којој припада, а спорни случајеви се решавају већином гласова покрајинских епископа.

Овде се може видети појава суштинског принципа црквене структуре који је требало да се примењује све редовније — барем у теорији — како је четврти век одмицао: сви пастири, посебно епископи, треба да ограниче своје активности на оно што припада на њиховој служби у оквиру додељених Цркава. У контексту еклисијалне покрајине, то значи да сваки епископ треба да усредсреди своју службу у потпуности на своју локалну Цркву (*парокија*), у контексту заједничке бригае за све Цркве у покрајини и у односу узајамне бригае и пастирског поштовања са епископом митрополитом, који надгледа процват свих покрајинских Цркава. Канон 9. из корпуса канона које је донео сабор у Антиохији средином четвртог века, вероватно на великом сабору у Антиохији 341. године,¹⁶ јасно прецизира ову структуру:

Епископи у свакој области треба да познају првога у митрополији епископа, који има старање (*φροντίδα*) о читавој области, зато што се у митрополију одасвуд стичу сви који имају послове. Зато се нађе за добро да он и у части претходи (*τῆ τιμῆ προηγεῖσθαι αὐτόν*), и да остали епископи ништа сувишно без њега не чине [...] Јер сваки епископ има власт над својом епископијом (*τῆς ἐαυτοῦ παροικίας*), и да управља њоме са надлежном свакоме марљивошћу, и да се промишљено стара о сваком насељу под његовим градом, тако да и рукополаже презвитере и ђаконе, и сваку ствар да решава са расуђивањем; а надаље (ван овога) да не предузима ништа без епископа митрополије, нити овај без сагласности осталих (епископᾶ).¹⁷

Ова уравнотежена структура локалне и покрајинске власти, пажљиво оцртана у време све веће догматске турбуленције и политичке борбе у хришћанском свету грчког говорног подручја, нашла је на одјек тридесетак година касније у прослављеном тексту 34. апостолског канона, који је део збирке црквена правила из Антиохије која су очигледно осмишљена

¹⁵ Италија и Сицилија, као и Египат, чиниле су једну велику црквену провинцију, у којој је римски епископ био једини митрополит.

¹⁶ Едуард Швац је показао да 25 канона Антиохијског сабора су донети на ранијем сабору, вероватно током раних тридесетих година четвртог века. Види Schwartz, 1936, стр. 31–34, 37–38. Швац се није у овоме водио целокупним светоотачким штивом. Уп. такође мој чланак Daley, 2008.

¹⁷ Грчки текст уп. у Yonkers, 1974, стр. 50–51.

да помогну тој Цркви да превазиђе наизглед нерешиве поделе, позивајући се на оно што се сматрало древним предањем.¹⁸

Како су се сукоби у четвртом веку настављали, наставио се и овај фокус на дефиницији сфера власти; у оквиру дискусије, државне структуре су постале све више коришћене као изводљив модел за уређену администрацију унутар Цркве. Као што смо већ споменули, чини се да је до четвртог века ово почело да укључује признање да је над-покрајинска структура, паралелна са градским епархијама царства и усредсређена на велике древне Цркве признатог апостолског утемељења — Александрију, Антиохију и Рим — могао би бити додатна подршка ваљаном црквеном управљању. Овакав развој догађаја је можда стајао иза загонетно кратког трећег канона Другог васељенског сабора, који је Константинопољу додељивао други ранг у односу на онај који се традиционално признавао „старом Риму”; то је свакако евидентно у детаљнијим одредбама Халкидонске одлуке које су ограничавале коришћење над-покрајинског надзора новије престонице над хиротонијама митрополита у епархијама Тракије, Азије и Понта и њихових „мисионарских региона”. Епископи ова четири главна културна и верска центра, заједно са новонасталим Јерусалимом,¹⁹ постали су, након Халкидона, учесници новог нивоа регионалног руковођења, новодефинисаног „старешинства” (πρεσβεῖα) који је и сâм конституисао „службу” или τιμὴ у Цркви.

Практичне импликације

Канони Халкидона прилично блиско дефинишу практичне импликације ове новоформиране тростепене структуре епископске службе. Према одлуци (ψήφος) који ће постати познат као 28. канон, митрополите покрајина укључених у грађанске диоцезе Тракије, Азије и Понта од сада је требало

¹⁸ Види мој чланак Daley, 2008, стр. 16. у вези контекста овог канона у четвртом веку, као и за савремену дискусију о томе.

¹⁹ Јерусалим, место најраније заједнице Исусових ученика, остао је релативно безначајан пре Константиновог времена, део палестинске Цркве под митрополитском столицом Кесарије. Почетком четвртог века, када су ходочасници почели да посећују тамошња света места, њен епископ је постао истакнутији и активнији на широј сцени, предвођени Макаријем, Кирилом и Јованом. Никејски 7. канон доделио је епископу јерусалимском „последнице (митрополитског?) службе”, уз очување стварног „рангирања” (ἄξιωμα) митрополитске столице Кесарије; очигледно је епископима Јерусалима било дозвољено да користе инсигније митрополије без поседовања њене активне јурисдикције. Током петог века, подстакнути брзим ширењем монашког живота у јудејској пустињи, епископи Јерусалима су добили истински статус супермитрополита заједно са Римом, Александријом, Антиохијом и Константинопољом, иако су њихова сфера утицаја укључивала само три палестинска провинције, које се протежу од Галилеје на северу до јужног краја Синајске пустиње. Јувеналије, који је постао епископ Јерусалима негде почетком двадесетих година петог века и био до своје смрти 458. године, обезбедио је овај статус Халкидонског сабора, након што је променио своју оданост са снажног присталица Диоскора Александријског на страну делегата из Антиохије. За детаље уп. Norton, 2007, стр. 169–171.

да поставља епископ Константинопоља, али су они сами обично рукополагали епископе локалних Цркава у својим покрајинама. Парадоксално, ово је можда имало за циљ да ограничи, као и да потврди све већи утицај епископа Константинопоља, који су повремено — али са сумњивим легитимитетом — хиротонисали своје ђаконе и присталице за епископе у оближњим покрајинама крајем четвртог и током раног петог века.²⁰ Канони 9. и 17. Халкидонског сабора, који су усвојени на пуном сабрању на редовним заседањима, утврдили су да, док спорове између епископа треба да суди њихов покрајински сабор, којим председава митрополит, спорове између локалног епископа и његовог митрополита треба да суди „или егзарх епархије” — вероватно антиохијски епископ за епархију Оријенс (= Левант), јерусалимски за Палестину, александријски за Египат, римски за Запад — „или престола царског Константинопоља”.²¹

Чини се да су ове функције главних источних катедара, које су недавно потврђене на Халкидонском сабору, са једне стране, строго ограничене: право да хиротонишу митрополите и епископе за „стране” мисије и право да делују као судије у споровима који укључују митрополите и њихове подручне епископе, али ништа више. У ствари, међутим, ове улоге су представљале главни облик надзорног утицаја у турбулентним свакодневним активностима хришћанства унутар царства.

За нас, који живимо у савременим уставним државама, важно је да запамтимо да се власт у древним друштвима углавном вршила кроз систем *џокровиџељџива*, у којем се сматрало да клијент свој положај, своје професионалне активности и средства за живот углавном дугује наклоности моћног спонзора; заузврат, дугова је свом спонзору и лојалност и, када је то било потребно, материјалну подршку.²² Био је то модел ауторитета и оданости који је више повезан са оним (моделом) традиционалне породице, него са оним безличног правног система, анонимног обављања „провера и равнотеже” који су доминирали пост-просветитељском западном културом. Призната улога митрополита у покрајини, или егзарха епархије која групише неколико покрајина, била је да обезбеди да листа одговарајућих кандидата буде представљена одговорним грађанима и клиру града када је епископска катедра била упражњена, да би се видело да се поштују правилне изборне процедуре и да ни подмићивање ни непотизам нису играли улогу. Непрестано су у петом и шестом веку савесни митрополити и епископи великих катедара — Севир Антиохијски у првој деценији шестог века,²³ папа Григорије Велики у Риму у последњој²⁴ — посветили

²⁰ Исто, стр. 175–176. Јован Златоусти је значајан пример такве активности.

²¹ Tanner, 1990, стр. 91, 95. Последња фраза се односи на епископа Цариграда, не на цара.

²² О древном систему покровитељска види Krause, 1987, стр. 8–20; Demandt, 1989, стр. 286.

²³ Види Norton, 2007, стр. 173–174. за неке примере из Севирових посланица.

²⁴ Исто, стр. 169–171. даје бројне примере из Григоријевих писама о његовим настојањима

велику пажњу надгледању избора епископа у удаљеним деловима региона где су они били одговорни. Папа Лав је у детаљном писму свом викару у Солуну инсистирао да се канонске процедуре за избор локалних епископа строго поштују.²⁵ На крају изборног процеса, митрополит једне покрајине је обично био онај који је председавао хиротонијом новог епископа; у Италији, барем од касног петог века, локалне епископе је често хиротонисао римски епископ, пошто на италијанском полуострву није било других митрополита. А записи током читавог периода показују да је и митрополит могао да одбије да хиротонише кандидата и затражи нове изборе, ако нађе да је предложени кандидат недостојан.²⁶

Резултат овог надзорног процеса је, неизбежно, био да су локални епископи имали тенденцију да носе осећај личне захвалности према митрополитима или вишим регионалним епископима који су одобрили њихов избор и хиротонисали их. Хиротонија је обично подразумевала исплату знатне суме новца хиротонисаном епископу — пракса коју је Григорије Велики касније оштро критиковао.²⁷ Али морални дуг је остао, чак и након што је сума плаћена. У дискусији током шеснаестог заседања у Халкидону, 1. новембра, о легитимности одлуке која је неформално донета дан–два раније и која је касније постала позната као 28. канон, царски повереници — вероватно подстицани од стране сумњивих римских представника — поставили су питање да ли су они који су гласали за то учинили то слободно. Већина чије су речи забележене рекле су да јесу; Роман, епископ Мире, рекао је: „Нисам био приморан, и драго ми је што сам под катедром Цариграда, пошто ме је она сама почастовала (ἐτίμησεν) и сама ме посветила”.²⁸ Пергамије, епископ Антиохије у Писидији, приметио је: „У свему је исправно да искажемо част и поштовање најсветијем архиепископу царског Новог Рима, као извршном оцу”.²⁹ Критонијан, епископ Афродизије, исповедио је јасније своја осећања: „Дао сам свој потпис својом вољом, по намери светих отаца [вероватно оних на Првом васељенском сабору], пошто сам благодаран (χρεωστῶν εἰς) овој катедри за своје посвећење и за посвећење својих претходника, и за сво покровитељство (προστασία) које је наша Црква примила”.³⁰ Онај ко одаје почаст и све што она са собом носи, у древним друштвима, могао је очекивати да заузврат добије и поштовање и више почести.

да спречи подмићивање и злоупотребу црквене имовине на изборима, и да осигура избор компетентних људи за локалне епископе на Сицилији и Италији — чак га је навело да именује личног представника или *визитатора* који ће надгледати процес.

²⁵ Epistola XIV, 6.

²⁶ Погледајте примере употребе таквог права вета од стране папа. Norton, 2007, стр. 147.

²⁷ Исто, стр. 190–191.

²⁸ Price and Gaddis, 2007, стр. 88.

²⁹ Исто.

³⁰ Исто. [измењено]

Једна од најважнијих од тих виших почести је очигледно била да буде коначна судска инстанца у правним споровима. Канон 5. Никејског сабора и 9. и 17. канони Халкидонског сабора потврдили су правило да о споровима међу епископима у покрајини одлучује покрајински сабор и митрополит, док спорове између епископа и њихових митрополита мора да решава виши регионални ауторитет: од стране „егзарха“ епархије, ниво службе који сада недвосмислено укључује — барем за Малу Азију и Балкан — епископа царске источне престонице. Од средине четвртог века такође је постала пракса да источни епископи под изузетним притиском својих локалних сабраћа апелују на римског епископа за пресуду: класични примери су Атанасије Александријски и Маркел Анкирски, који су нашли уточиште код папе Јулија у Риму 340. и потражили његову помоћ.³¹ Сабрање западних епископа у Сардици, 343. године, донело је одлуку коју је предложио епископ Осија из Кордобе, којом се успоставља принцип да епископ свргнут од стране свог покрајинског сабора може да апелује на римског епископа да поново размотри случај и процес; папа је могао или да потврди одлуку или да позове на ново суђење, коме ће присуствовати и његов представник.³² Из канона Сардичког сабора није јасно да ли је ова улога римског епископа, као крајње жалбене тачке за спорове међу епископа, требало је да се односи на Исток који говори грчки као и на Запад који говори латински језик: временом су је папе почеле посматрати управо на овај начин, што је можда допринело сумњи папе Лава и његових представника у Халкидону према одлуци која је постала позната као 28. канон.

Римски отпор уздизању константинопољске катедре на месту друге у васељенском поретку Цркава, заправо, никада није јасно објашњен у документима сабора. Како недавни преводиоци Халкидонских аката истичу, епископ лилибејски Пасхасин, један од римских представника, критиковао је Ефески сабор 449. године због тога што, према епископу Константинопоља, није имала водећу улогу међу источним епископима, и није се одрекао када је касније у другим контекстима потврђен његово старшинство.³³ Ипак, у дискусији након доношења одлуке 31. октобра, римски делегат Лукенције из Аскулума формално се успротивио, инсистирајући да „апостолска столица не треба да буде понижена у нашем присуству” и наводећи да би њихов сопствени извештај о овим догађајима папи био

³¹ Види писмо папе Јулија опонентима Никеје, сачувано код Атанасија у његовој *Аџолоиџа џројив Аријанаца* 35.

³² Канон 3. и 5. Сардичког сабора: Jonkers, 1974, стр. 62–64. За дискусију о текстуалној и историјским проблемима у вези ових канона, види Hess, 1958; као и новију студију, Hess, 2002. Одбавезујућа природа овог канона постала је питање за епископе Африке у првих неколико деценија петог века, јер су се борили да одрже свој интегритет локалне Цркве и даље остану у заједници са римским епископом. Уп. мој чланак Daley, 2004, нарочито стр. 56–59.

³³ Price and Gaddis, 2007, стр. 70.

неопходан, „како би могао да изрекне осуду или за увреду своје столице или за нарушавање канона”.³⁴ По њиховом мишљењу, ово уздизање Константинопољске катедре сада на друго место у васељенској Цркви је очигледно представљало кршење древних правила и пракси Цркве, експлицитно 6. канона Никејског сабора, у коме се није помињала нова источна престоница. Западна Црква још увек није признавала каноне Другог васељенског сабора као меродавне³⁵ и тамо су очигледно били непознати.³⁶ Са друге стране, римски представници наглашено називају папу Лава „апостолским човеком, папом васељенске Цркве”,³⁷ и претпостављају да он на крају има право да преиспитује и суди у вези одлука сабора у светлу ранијих, општепризнатих канонских правила и догматских изјава. Лавово сопствено разумевање примата и ауторитета у Цркви у целини је несумњиво почивало на његовом јасном виђењу Петрове улоге вође међу апостолима, и на његовом сопственом интензивном личном осећају идентитета са Петром кроз наследство на његовој епископској функцији.³⁸ Тако у свом писму Анатолију Цариградском након Халкидонског сабора, Лав топло честита свом брату на храбрости и визији у предвођењу тамошњих епископа да формулишу учење Цркве о Христовој личности у складу са Светим Писмом, али оштро критикује његову амбицију и жудњу за влашћу, за подстицање ψήφος, потврђујући његово „друго место” у васељенској Цркви. У Лавовој аргументацији, ова одлука је у јасном нарушавању никејских канона (који су требали да важе „до краја света”)³⁹ и имплицитно понижава исконски ауторитет апостола Петра уздизањем нове катедре, Константинопоља, коју није основао апостол, изнад две апостолске цркве Александрије и Антиохије, од којих свака има историјске везе са Петром.⁴⁰ Иако ни Лав ни његови представници не критикују директно аргументе за уздизање Константинопоља како предлажу нови канони из 381. и 451., њихово размишљање је јасно: Ови декрети упућују на то да су разлози за „старешинство” и Старог и Новог Рима *йолийички*, пошто су ови градови бивше и садашње царске престонице. За Лава, разлог за ово старешинство је пре заснован на историјском и библијском предању, и једноставно због тога

³⁴ Исто, стр. 91.

³⁵ Уп. Лукенцијев став по овом питању у одељку дванаесте дискусије у Price and Gaddis, 2007, стр. 84.

³⁶ Сам папа Лав то помиње у свом писму Анатолију Цариградском коментаришући саборске одлуке: Epistola CVI, 5.

³⁷ Sec. 12 (презвитер Бонифације); Sec. 45 (Лукенције из Аскулума). Price and Gaddis, 2007, стр. 85, 91.

³⁸ Види, на пример, Беседе 2 и 3, одржане поводом годишњице Лавове хиротоније за епископа Рима.

³⁹ Лав, Epistola CVI, 4.

⁴⁰ Исто, стр. 5.

што је Исус изабрао Петра да буде први међу апостолима. Седиште царске моћи је, по Лавовој процени, ирелевантно за место руковођења у Цркви.

Закључци

На крају ове кратке схеме, дозволите ми да пружим неколико општих запажања:

1) Израз „примат части” није, у свом изворном контексту, упућивао само почасну разлику, на првенство које је било једноставно свечаног карактера. У овом периоду свакако није било непознато да се додељују „почасни” статусни знаци који су били управо то: почасни и ништа више. Јерусалимском епископу је очигледно дато достојанство митрополита седмим каноном Никејског сабора, на начин који је није имао за циљ да умањи ауторитет митрополита Кесарије у својој покрајини; на крају шестог заседања у Халкидону, Јерусалим — у знак сећања на историјску догматску дефиницију сабора — добио је „виши статус” (πρῆσβεῖα) митрополитске катедре, али „само у имену”, док је део покрајине Витиније остао под влашћу митрополита Никомидије;⁴¹ исто је учињено на тринаестом заседању Анастасију, епископу Никеји, који је безуспешно оспорио митрополитански статус Евномија, епископа Никомидије. „Примат части” додељен Цариграду и поново потврђен, за Рим није био овакав; подразумевала је стварну јурисдикцију: способност доношења обавезујућих одлука за Цркве.

2) Са друге стране, тај израз свакако није имлицирао практично неограњену превласт у црквеном учењу и администрацији, за коју се тврдило на сабору у Фиренци или на Првом ватиканском концилу за епископа Рима То је значило функционалан први статус унутар предањски схваћеног, ако све више дефинисан, сплета реципрочно замишљених служби руковођења.

3) Терминологија и титуле остали су непрецизни и променљиви, свакако, барем до краја шестог века.⁴² Поглавари покрајина су називани, на пример, термином „митрополит” или „архиепископ”, а групе провинција су изгледа биле под надзором „егзарха”, али термин „архиепископ” се у почетку најчешће користио за предстојатеље пет главних катедара — Александрије, Антиохије, Јерусалима, Константинопоља и Рима. У Јустинијаново време, уобичајени израз за ових пет „првих” био је „патријарх”.

4) Покретачка снага све већег нагласка на тако рангираном вођству током четвртог, петог и шестог века очигледно је била жеља многих истакнутих епископа, подржаваних од стране локалних и међународних сабора, да *рејулишу добро љасџирско руковођење*, успостављањем делотворног процеса именовања и надгледања. „Примат”, на својим различитим нивоима, био је пре свега средство надзора, корак ка одговорности. Овакву

⁴¹ Price and Gaddis, 2007, стр. 243.

⁴² Norton, 2007, стр. 141–144.

врсту регулаторног примата су, чини се, углавном спроводили митрополити на нивоу покрајина; дакле, низ локалних сабора у Галији, у шестом веку, више пута је инсистирао на важности да митрополити остварују своје право надзора над епископским изборима, суочени са широко распрострањеним подмићивањем и све већим мешањем локалних краљева у изборни процес.⁴³ Регионални примат митрополита био је од суштинског значаја да би се гарантовало да свети и одговарајући епископи јесу били радије норма него изузетак.

5) Улога надређених епископа — било митрополита, егзарха епархија или обласних патријараха — најбоље се схвата као облик званично регулисаног *йокровийељсѣва*. Носилац „примата части” на свим овим нивоима користио је свој ауторитет да преиспита и потврди епископске изборе на нижем нивоу, да хиротонише оне прописно изабране и да посредује међу њима у споровима које нису могли сами да реше. Од њих се, пак, очекивало да му покажу верност и подршку на личносни начин. Односи и личносни судови, а не дефинисане процедуре, били су нормалан стандард за доношење одлука.

6) Очигледна опасност у сваком таквом „јерархијском” систему, било државном или црквеном, била је да би се лако могао секуларизовати и покварити земаљским мотивима као што су похлепа, осветољубивост и жудња за моћи. У овом контексту, страствена забринутост папе Лава да се традиционални „примати части” Цркве не политизују прилагођавањем црквених структура империјалним моделима — круто и непрактично, иако то звучи и даље изгледа као да има ургентан хришћански смисао. Црква живи у свету, усред светских институција; говори светским језиком, у великој мери, и размишља у својим категоријама. Али расуђивање којим она обликује и контролише сопствени развој и праксу мора да се заснива на необјашњивијим изборима и плановима Христовим, ако Црква не жели да потпуно изгуби свој идентитет. Борба да то урадимо остаје за нас велики изазов као што је била у петом веку.

⁴³ Примери види у Norton, 2007, стр. 160–161.

Литература

- Alberigo, G. (1990). *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1. London: Sheed and Ward-Georgetown.
- Daley, B. (1993). Position and Patronage in the Early Church: the Original Meaning of “Primacy of Honor”. *Journal of Theological Studies*, 44, 529–553.
- Daley, B. (2004). Universal Love and Local Structure: Augustine, the Papacy, and the Church in Africa. *The Jurist*, 64, 39–63.
- Daley, B. (2008). Primacy and Collegiality in the Fourth Century: A Note on Apostolic Canon 34. *The Jurist*, 68, 5–21.
- Davis, S. (2004). *The Early Coptic Papacy*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Demandt, A. (1989). *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.)*. Munich.
- Griggs, W. (1990). *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE*. Leiden: Brill.
- Hess, H. (1958). *The Canons of the Council of Sardica 343*. Oxford: Oxford University Press.
- Hess, H. (2002). *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. 1. Oxford: B. Blackwell.
- Jonkers, E. J. (ed.) (1974). *Acta et Symbola Conciliorum quae Saeculo Quarto Habita Sunt*. Leiden: Brill.
- Krause, J.-U. (1987). *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*. Munich.
- Migne, J.P. (ed.) (1858). *Patrologia cursus completus*. Series Graeca. Vol. 137. Paris.
- Norton, P. (2007). *Episcopal Elections 250–600*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, R. And Michael Gaddis (2007). *Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 3. Liverpool: Liverpool University Press.
- Schwartz, E. (1936). Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 56, 31–38.
- Tanner, N. (1990). *Decrees of the Ecumenical Councils — Volume One. Nicaea I to Lateran V*. London: Sheed and Ward.
- Vailhé, S. (1910). La formation du patriarcat de Jérusalem. *Echos d’Orient*, 13, 325–336.
- Wipszycka, E. (1996). *Etudes sur le christianisme dans l’Egypte de l’antiquité tardive*. Rome.

Brian Daley

University of Notre Dam, Department of Theology, South Band, Indiana (USA)

The Meaning and Exercise of “Primacies of Honor” in the Early Church

In the paper, the author considers the question of the meaning and application of one of the most important concepts of the contemporary discourse on the theology of primacy — the “primacy of honor”, placing it within the framework of the early Church. In this context, after introductory remarks, the direction of the study focuses on the canonical implications of this issue, in particular on the analysis of the 3rd canon of the Second Ecumenical Council and the 28th canon of the Council of Chalcedon. On these grounds, the author further considers the place of this issue in the era during and after the Council of Nicaea, also pointing to the famous 34th apostolic canon. The last part of the paper discusses the practical implications of this issue, where the author, through historical developments during and after the aforementioned councils, indicates the reception of these canons. All elements of the paper strive to answer the question of what is the place of the concept of the “primacy of honor”, providing adequate frameworks for contemporary discourse within the framework of primatial theology.

Key words: “primacy of honor”, Second Ecumenical Council, Council of Chalcedon, patronage, 34th apostolic canon, theology of primacy.

Датум пријема чланка: 29. 01. 2025.

Датум прихватања чланка за објављивање: 08. 06. 2026.