



УДК 27-72-732.1/.2

271.2-144.89-1

DOI: 10.46793/sabornost24.029M

Оригинални научни рад

Јован Манусакис*

Универзитет Светог Крста, Катедра за филозофију, Бостон (САД)

Примат и Света Тројица: еклисиологија и теологија у дијалогу

Abstract: У раду аутор излаже суштинске елементе теологије примата 21. века. У том контексту аутор анализира, најпре, тријадолошку еклисиологију као аутентични богословски оквир за разматрање примацијалне теологије, указујући на базична својства православног тријадолошког дискурса. Нагласивши овај моме-нат, аутор питање теологије примата, конкретно, првог у Цркви, поставља у везу са Светом Тројицом и концептом личности. Сви елементи анализе теже да укажу на алармантну неопходност богословског утемељења једног од најзначајнијих питања у савременом систематском богословљу.

Key words: примат, тријадолошка еклисиологија, Света Тројица, личност, упоред-на еклисиологија, примацијална теологија.

Тријадолошка еклисиологија

Излажући тајну Свете Тројице, како је откривена у петој глави Јеванђеља по Јовану, Свети Августин, следећи дуго предање која сеже до посланица апостола Павла, подстиче своје реципијенте да се радују, јер нису постали само хришћани, него сâм Христос:

„Зато честитајмо и заблагодаримо, не само што смо постали хришћани, него и Христос. Разумете ли, браћо, благодат Божју на нама? Чувај се, радуј се, Христос смо постали. Јер ако је он глава, ми смо чланови; цео човек, он и ми [...] Дакле, пуноћа Христова, глава и удови. Шта је глава и удови? Христос и Црква”.¹

* jmanouss@holycross.edu

¹ Свети Августин, *Омилије на Јеванђеље ѿ Јовану*, XXI, 8 (Migne, 1862, col. 1568A): „Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis, fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete. Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos [...] Plenitudo ergo Christi, caput et membra. Quid est, caput et membra? Christus et Ecclesia”.

Пошто је Христос „глава тела Цркве” (Кол 1, 18), Црква је тело Христово и они заједно са Христом чине видљивим целосног Христа: *totus Christus*. У овом древном изразу, свакодневни живот Цркве је постао неумитно везан за тајну Христову и еκλисиологија је постала чврсто утемељена у христологији. Од овог тренутка, приступање сваком питању у вези са животом Цркве значило је да се оно увек треба испитивати у светлу онога „који је почетак, Прворођени из мртвих, да у свему Он буде први” (Кол 1, 18).²

У овој слици коју користи апостол Павле, наиме, о дијалектици једне главе и многих чланова који заједно чине тело Цркве, и Христа као главе Цркве, главе која има примат у свему — сусрећемо укратко све оне елементе који су суштинска угаона камења у нашем настојању да изразимо службу примата унутар Цркве.

Ипак, еκλисиолошка питања се не могу у потпуности решити, ако не постоји жеља да се прибегне проширеном погледу на христологију, такав поглед да се узме у обзир истина коју је открио Христос, то јест Свету Троицу. Као што је заснована на христологији, еκλисиологија нужно имплицира црквено учење о Светој Троици и то из два разлога. Прво, Христово оваплоћење је незамисливо без тројичног контекста, јер у свом откривењу као Христа, Син открива и Оца и Светог Духа. 'Христос' — помазаник — је од самог почетка тројично име, јер указује, осим на Помазаника, на Оца који га помазује и на Светог Духа којим је помазан. Друго, Христово оваплоћење укључује Оца, чија је воља од вечности била оваплоћење Сина,³ као и Духа Светога, којим се оваплоћење догодило (уп. Лк 1, 35: „Дух Свети ће сићи на тебе, и сила Вишњег осениће те”). Дакле, древна вера да је Црква тело Христово своди сва питања еκλисиологије на христологију и, кроз христологију, на тријадологију. На основу ове непосредне везе између Цркве, Христа и Свете Троице, један православни теолог је могао да каже да је тајна Свете Троице „извор и парадигма свих структура у животу Цркве”.⁴ Најочигледнија импликација ове изјаве је да се еκλисиологија — и примат као питање које се односи на устројство Цркве — не може посматрати само као аспект црквене администрације, као да нема никаквог утицаја на веру коју Црква исповеда. Заиста, према Јовану Зизијуласу, „одвајање административних институција Цркве од догме није само несрећно већ и опасно”.⁵ Другачије речено, примат не припада само црквеном *bene esse*, као да је елемент луксуза, који се вреднује само

² Види Петрову реченицу „Бог је помазао Исуса из Назарета Светим Духом и силом” (Дап 10, 8).

³ „ἢ μὲν βουλή καὶ πρόθεσις πρό τοῦ αἰῶνος ἡτομάσθη”. Свети Атанасије, *Oratio II Contra Arianos*, 77.1. Metzler, 1998, стр. 254.

⁴ Archbishop Stylianos (Harkianakis) of Australia, 1971, стр. 118, цитирано према Kariatlis, 2011, стр. 29.

⁵ Ζηζιουλας, 2009, стр. 5–6: „ὁ διαχωρισμός τῶν διοικητικῶν θεσμῶν τῆς ἐκκλησίας ἀπό τό δόγμα δέν εἶναι ἀπλῶς ἀτυχεῖς, εἶναι καί ἐπικίνδυνος”.

на практичним основама као што је ефикасност, без које бисмо, ако за треба, могли постојати — примат је заиста ово, али такође и много више: он припада самом *esse* Цркве.⁶ Лаику, а нажалост и неким теолозима по вокацији, питање примата може изгледати само као спор око црквеног протокола, административно питање о власти које се тиче Цркве само у мери њене хијерархијске организације, без икакве повезаности са оним што је од суштинског значаја за хришћански живот и науку. Као што ћемо покушати да покажемо у овом есеју, то није случај, јер је примат утемељен у животу Свете Тројице.

Поредак и јерархија у Светој Тројици, стварању и Цркви

Бог замишљен као идентичан својој суштини, као истоветна идентичност, која искључује било какву различитост, то јест, Бог на начин религиозног монотеизма (јудаистичког или исламског) или философског монизма (парменидовског или платиновског) који напушта диференцирано тло многострукости, заједно са простором и временом, јесте необјашњив. То на крају значи да таква концепција Бога не успева да утемељи стварање. У ствари, било би немогуће оправдати разлог и начин на који је тако строго монотеистички Бог могао да створи свет у почетку. За хришћанство, са друге стране, Бог може да ствара, односно Бог не може само да постави свет као свог другог, као оно што није Бог, већ га може поставити и као нешто суштински добро, управо због своје другости творевина је пројава *ad extra* другости у самом Богу, који постоји екстатички као перихоретичка заједница уипостазиране различитости Тројичних Личности. Супстанцијални Бог не може, а да не буде монистички колико и статичан. Такав Бог, међутим, по дефиницији не може да ствара.

Пројава Бога Оца као творца света повезана је са његовим постојањем као узрока Божанства, односно са чињеницом да је као Отац узрок и Сина и Светога Духа. Никејски Символ вере сведочи о овој вези када заједно помиње Очинство Бога и његову улогу као творца света у свом првом члану: „Верујем у једнога Бога *Оца*, Сведржитеља, *Творца неба и земље*, и свега видљивог и невидљивог”.

Наравно, свако позивање на Оца не може се разумети а да се истовремено не призове Син, без кога Отац није Отац, и Свети Дух. По речима Светог Василија „није могуће именовати Сина а не имати у виду Оца, јер ово релационо приписивање објављује Оца”.⁷ Управо зато што је Отац личност, он се не може спомињати нити разумети ван односа (σχετικῶς) са друге две личности Свете Тројице. Стога, монархија Оца не треба да

⁶ Zizioulas, 2006, стр. 240.

⁷ Свети Василије, *Посланица* 38.7, у Courtonne, 1957, стр. 91. Неки приписују ово писмо брату Светог Василија, Светом Григорију Ниском. Било како било, питање ауторства писама не умањује његово сведочанство о светоотачком схватању Свете Тројице.

нас приморава да се плашимо да је личност Оца пренаглашена на рачун, можда, тројичне заједнице. Прецизније, та личност, или тачније, лични карактер, чува *једносуш̄ину* заједницу Свете Тројице.⁸

Терминологија узрочности, коју кападокијски оци користе прилично систематски у својој дефиницији унутартројичних односа, представља нам извесне потешкоће, утолико што, условљени временом, не можемо мислити о узрочности, осим у временском модусу, по коме узрок има (хронолошки) предност над својим последицама. У случају Свете Тројице, међутим, говорити о Оцу као узроку Божанства не значи да прво постоји Отац, па да тек онда рађа Сина, јер Отац није Отац без Сина. Не би било погрешно рећи да Отац, узрокујући Сина, с̄ам себе узрокује (*ὕφίστησιν ἑαυτὸν*) и, у том погледу, можемо рећи да је Он узрок без узрока. Опет у формулацији Светог Василија: „Врховни Бог, само Он, има као привилеговану разлику своје ипостаси чињеницу да је Отац и да постоји као резултат безурочности”.⁹ Отац као узрок свих ствари, ствара кроз Сина, а савшава творевину кроз Духа Светога.¹⁰ Тако се истовремено чува и разликовање ипостаси и „побожни догмат монархије [Оца]”.¹¹

Индикативно је, међутим, да је, упркос логичким потешкоћама које неизбежно доноси језик узрочности када се примени на Бога, Црква инсистирала на употреби термина као што су узрок (*αἰτία*) и почетак (*ἀρχή*). Ово није било због неке оданости грчкој философији, већ је то било неопходно због теолошког императива подржавања другости и разлике унутар божанског јединства и, као резултат тога, потврде јерархијског уређења стварања и Цркве, тако што се трага уназад ка поретку (*τάξις*) и следственом покрету (*ἀκολουθία*) унутар живота саме Свете Тројице.

Овај тројични поредак се првенствено пројављује у уређеном распореду (*διακόσμησης*) различитих црквених служби како их је дао апостол Павле: „И ове постави Бог у Цркви: прво апостоле, друго пророке, треће учитеље, затим чудотворце, онда дарове исцељивања, помагања, управљања, различитих језика” (1 Кор 12, 28). За Светог Василија, ово што имамо овде је пример еκлисиолошког *taxis*-а¹² који је и с̄ам одраз тројичног *taxis*-а. Такав тројични *taxis* је присутан пре свега у Светом Писму у крштењској

⁸ Јован Зизијулас је ову тачку убедљиво аргументовао у трећем поглављу, „The Father as Cause” у његовој књизи *Communion and Otherness*. Уп. Zizioulas, 2006b, стр. 113–154.

⁹ „Ὁ δὲ ἐπὶ πάντων Θεός ἐξαιρέτων τι γνῶρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως τὸ πατήρ εἶναι καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι μόνος ἔχει”. Courtonne, 1957, стр. 85. Потребно је имати на уму да Свети Василије задржава назив ’Бог’ само за Личност Оца, не подразумевајући, наравно, да Син и Свети Дух нису један Бог, већ само да је Отац заиста и првенствено један Бог.

¹⁰ „Ἀρχὴ τῶν ὄντων μία, δι’ Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύμα”. Свети Василије, *De Spiritu Sancto*, XVI. Pruche, 1968, стр. 378.

¹¹ Свети Василије, *De Spiritu Sancto*, XVIII. 47. Исто, стр. 412.

¹² Αὕτη γάρ ἡ τάξις κατὰ τὴν διαίρεσιν τῶν ἐκ τοῦ πνεύματος δωρεῶν διατέτακται. *De Spiritu Sancto*, XVI. 39. Исто, стр. 386.

формулацији (Мт 28, 19), као и у црквеном литургијском животу. Можда мало размишљамо о синтакси тројичне формулације 'Отац, Син и Свети Дух'. Ипак, овде се већ сусрећемо са поретком — поретком Личности Свете Тројице — које не би било дозвољено мењати, преокренути или помешати. За Светог Василија, не само тројична имена, већ и редослед у коме су дата представљају откривење: „Нама”, пише у полемичком апострофу онима који су вољни да кривотворе хришћанску теологију, „редослед (ἀκολουθία) који је дао Господ је довољан; а ко га помеша, чини преступ не мањи од безбожничтва њиховог”.¹³ Литургијске формулације, као што су 'Слава Оцу и Сину и Светоме Духу' или 'Свети Боже, Свети Моћни, Свети Бесмртни, помилуј нас' (да поменемо само два примера који се најчешће понављају у току наших служби), јесу исповедања овог тројичног *taxis*-а који неизоставно признаје примат Оца, чак и ако не знамо баш да разумемо шта би тај примат могао значити или подразумевати. Упркос сасуштаствености Тројичних Личности, нико се није могао усудити да крсти 'У име Сина и Светога Духа и Оца' или у било ком другом редоследу, осим оног који нам је открио Господ у Светом Писму и предатог нам црквеном вечном Литургијом. Чак и када је редослед тројичних имена дат у другојачијем распореду — Свети Василије има на уму одломак из 1Кор 12, 4–6, у којем се прво помиње Дух, затим Господ, па Бог (Отац) — „уопште не би требало да мислимо да је тројични *taxis* био окренут”. Напротив, како Свети Василије објашњава, апостол Павле је изрекао имена Свете Тројице на *a posteriori* начин, почевши, како бисмо ми то схватили, од онога ко нам дели дарове (Духа Светога), затим прелазимо на онога који их шаље (Сина), све док не дођемо до „извора и узрока сваког добра”, самог Оца.¹⁴ Овај пример библијске херменеутике показује инсистирање Светог Василија да тројични *taxis*, далеко од тога да је случајан распоред или ствар говора, јесте откривење и сâмо по себи открива нешто од тајне Свете Тројице. Једнакост *ousia*-е не дозвољава нам да помешамо хијерархију ипостаси у Светој Тројици.

Представа да постоји ред и редослед у односима Личности Свете Тројице према којима се Личности Оца приписује онтолошки приоритет утолико што је Он узрок и начело Тројице не подразумева да су Син и Дух Свети некако мањи од Оца или су му на било који начин потчињени. Тројични *taxis*, као и код тројичне узрочности, не подразумевају временски или чак нумерички низ. Ипак, Син је „Бог истинити *og* Бога истинитог” и ова вероисповедна изјава сасвим недвосмислено каже да је Син ако је *og* Оца и, према томе, нека врста низа — следећи Кападокијце коју смо

¹³ Свети Василије, *De Spiritu Sancto*, XVII. 47. Исто, стр. 271. Види такође, „τὴν ἐν τῷ βαπτισματι παραδεδομένην τοῦ λόγου σύνταξιν” (XVII. 43, 398); „ὡς βαπτίζομεθα οὕτω καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες, ὁμοίαν τῷ βαπτισματι τὴν ὁμολογίαν κατατίθεμεθα [...] καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ὁμοίαν τῇ πίστει τὴν δόξαν ἀποδίδοναι”. Исто, XXVII. 67, 488.

¹⁴ Свети Василије, *De Spiritu Sancto*, XVI. 37. Исто, стр. 376.

назвали 'онтолошким' — заиста произилази из овог. И нема ничег чудног у томе: радије не би имало смисла да „сваки добар и савршен дар одозго” (Јак 1, 17) треба да буде у поретку — а сâм поредак је тако добар — док извор сваке доброте треба да буде лишен оног веома доброг што даје стварајући. Напротив, поредак се првенствено налази у Богу и ко му се више приближава, то постаје уређенији.

У свим стварима у Цркви постоји *taxis*, то је последични поредак, како нас подсећа Свети Григорије Богослов;¹⁵ а поредак подразумева поредак ствари, односно хијерархију. То је такав јерархијски поредак који свакој ствари и сваком даје одговарајуће место. Када све има своје место у космосу око нас, као и у микрокосмосу у нама, тада је дозвољено да лепота и истина заблестављају, да се покажу у одвијању тог поретка. Нашим савременим умовима 'поредак' изазива негативне асоцијације насилног покоравања, неједнакости и доминације, па чак и насиља какво се може очекивати у полицији. Слично овоме, гнушамо се појма хијерархије. Па ипак, аутентично схватање поретка припада једном, већ углавном, изгубљеном погледу на свет великог ланца бића у коме свака ствар има своје место и дозвољено јој је да буде онаква каква јесте. Поредак конституише другост и штити разлику од тираније истости која се маскира као једнакост. Под таквом насилном једнакошћу, међутим, губе се сви степени разлике, а са њима и пропорционалност која бићима приписује право место. Без пропорције такође нема лепоте, доброте или истине. Из тог разлога Црква никада није распоређивала пале анђеле у редове, као што је то случај са небеским јерархијама (серафими, херувими, престоли итд.). Нити је исправно, строго говорећи, правити разлику између већих и мањих грехова (као што то понекад чинимо из пастирских разлога). Сваки грех је подједнако грешан, јер у недостатку доброте и бића, греси такође немају поредак. Заиста, апсолутна једнакост се може постићи само у радикалном злу. Само пред злом, и као зло, сви смо једнаки.

За Светог Августина, тројични поредак треба да се открије у самом свету колико и у нашем разумевању света. Заиста, Свети Августин формулише тројичну узрочност коју поставља против аристотеловске каузалности. Све

¹⁵ „Τάξις θεολογίας” у *Пејој теолошкој бесеги*, у Barbel, 1963, стр. 264. Такав *taxis* се огледа у целом каталогу дванаест апостола који су нам дали Јеванђеља (Мт 10; Мк 3; Лк 6). Тако Матеј пише: „А имена дванаест апостола су ова: *први* [πρῶτος] Симон, који се зове Петар, и Андреј брат његов; Јаков Зеведејев и Јован брат његов [...]” (Мт 10, 2). Упркос малим варијацијама у редоследу имена међу различитим синоптичким јеванђељима (којима се може додати наратив Јн 1, 40–49, као и списак дванаесторице дат у Дап 1, 13–14 којима је укључена и Марија Богородица) оно што је важно у овим списковима су две основне ствари: а) да постоји такав поредак (*taxis*), нека врста апостолске хијерархије, и (б) да у свим каталозима прво име јесте Петар. Матејев извештај је посебно речит, јер он изричито именује Петра као првог (πρῶτος). Несумњиво, дакле, међу апостолима постоји *πρῶτος*, *primus*. Види такође Nicholas of Cusa, *Writing on Church and Reform*, у Izbicki, 2008, стр. 117.

знање, наставља Августин, формирано је према три узрока, односно три узрока који одговарају питањима „ко га је направио, како га је направио и зашто га је направио”.¹⁶ Јер „нико не сумња да постоји неки узрок природе, да постоји неки образац знања и да постоји неки врховни циљ живота”.¹⁷ Путем ове тројичне узрочности не само да се свет чини разумљивим, већ читаво људско познање потпада под тројичну класификацију, утолико што дисциплина физике одговара Богу Оцу као крајњем узроку света, логика Логосу као узору по коме је све створено, а етика Духу Светом утолико што „врховни циљ живота” не може бити ништа друго до врховно добро ка коме је усмерена свака радња и жеља.

У Цркви ово уређење поприма форму онога што је велики ренесансни философ и кардинал Николај Кузански назвао *explicatio Petri*¹⁸ — Петров развој — развој који се одвија не само кроз векове, такорећи хоризонтално, већ и вертикално, преко три нивоа кроз које је Црква структурисана: локалног, регионалног и васељенског. Што се тиче прва два, локалног и помесног, ту је примат оличен у личности епископа, односно архиепископа или митрополита, тако да је у трећем нивоу, оном васељенском, примат оличен у личности епископа Рима.¹⁹

„Јер разборитој Цркви приличило је да има разбориту главу; и, из тог разлога, разборити поглавар ове Цркве је понтифик, који је изабран међу људима. У њему ова Црква постоји скривена, као у првом исповеднику Христовом. Знамо да је Петар био први исповедник Христа међу људима; и због тога је Петар, који је добио име по исповедању Стене која је Христос, разоткрио Цркву у себи пре свега кроз реч учења [...] Пошто, међутим, мноштвеност може учествовати у јединству само у различитости, Црква, према томе, не може опстати осим у разноврсном учешћу јединства. Због тога је неопходно да постоје различити чланови јединог тела Цркве, у којима постоји то једно целовито исповедање у целини и у сваком њеном делу. Црква, дакле, постоји као јединство у различитости. И као што се врлина јединства не може постићи осим у учешћу различитости, тако се врлина обухватајућег принципа може схватити само у стварима које се произилазе из принципа

¹⁶ Augustine, *The City of God*, XI, Vol. 2, у Babcock, 2013, стр. 20.

¹⁷ Исто, стр. 25.

¹⁸ Nicholas of Cusa, „Letter to Rodrigo Sanchez de Arevalo”, у Izicki, 2008, стр. 437.

¹⁹ „Тако, после првог дела — чија је главна тема духовна основа принципа јединства — Молер је у стању да у другом делу развије све конкретније кораке којима се конкретно јединство гради одоздо: јединство (за заједницу) у епископу, јединство епископа у митрополитима и у (локалним) саборима и јединство целокупног епископата (Кипријан) сажето у ’јединство у првом’ као символу епископског јединства у свом ’живом представнику’”. Von Balthasar, 1986, стр. 169. Фон Балтазарова референца у овом одломку односи се на дело Јохана Адама Молера *Die Einheit in der Kirche* (1825). Овај став је недавно усвојен у Равенском документу („Еклесиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве: Црквено општење, саборност и ауторитет”) који је издала Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римокатоличке Цркве и Православне Цркве. За расправу о Равенском документу види McPartlan, 2013.

[...] На тај начин, штавише, не може се докучити скривена врлина Петра као поглавара Цркве осим у Цркви која се од њега разоткрива”.²⁰

Николајева изразито метафизичка и мистична еклицсиологија петровског развоја могла би нашим ушима звучати чудно, ако еклицсиолошким питањима приступамо само из такозване прагматичке перспективе — то јест, само у историјском или легалистичком духу. Ипак, оно што Николај Кузански описује у горе цитираном одломку није ништа друго до дијалектички однос једног и многих, или, у терминима који су важнији за нашу дискусију, између *primus*-а и сабора. „Где је, дакле, сабор, ту је и примат. А где је примат, тамо је и сабор”.²¹

Од највеће је важности да је ово еклицсиолошки принцип из раног времена интегрисан у тројични контекст. Најбољи пример је 34. апостолски канон који каже:

„Епископи сваког народа треба да знају Првога [*protos, primus*] између њих и да га сматрају за главу, и ништа сувишно да не чине без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али ни онај нека не чини ништа без знања свију. Јер тако ће бити једнодушност и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух”.²²

Призивање Свете Тројице на крају канона сведочи о повезаности еклицсиолошког принципа примата и *taxis*-а који се огледа у тројичном славословљу.

Примат и личност

Још једно релевантно начело тријадолошке еклицсиологије које смо овде изнели јесте чињеница да је *принцип јединства увек личност*. Ова једноставна истина може бити потврђена на тројичном, христолошком и еклицсиолошком нивоу, показујући, узгред, међусобну природу ове три гране теологије. Тајна Свете Тројице поставља пред нас, на парадигматичан начин, проблематику дијалектике једног и многих, јединства и

²⁰ Nicholas of Cusa, *Writings on Church and Reform*, у Izbicki, 2008, стр. 437.

²¹ Ζηζιουλας, 2009, стр. 40.

²² „Τὸς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναи χρῆ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδὲν τι πράττειν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικία ἐπιβάλλει, καὶ ταῖς ὑπ’ αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι. Οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται, καὶ δοξασθήσεται ὁ θεός, διὰ Κυρίου, ἐν ἀγίῳ Πνεύματι· ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα”. Збирка осамдесет и пет канона који се приписују светим апостолима, највероватније је сачињена током четвртог века и потврђена на Трулском сабору (692). Исти дух — па чак и сличну формулацију — са 34. апостолским каноном изражава 9. канон Антиохијског сабора (341). Позивање овог потоњег канона на „древни канон наших отаца” (κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα ἐκ τῶν Πατέρων ἡμῶν κανόνα) пружа доказ да је дијалектика примата митрополита и епископа његове епархије заиста била древна традиција. Види, такође, 19. канон истог сабора и 14. канон Сардичког сабора (343 или 347).

разлике, заједнице и другости. Познато је да оно што чува јединство Бога и спречава да вера у Свету Тројицу упадне у тритеизам јесте *личнос̄и* Оца.²³ 'Монархија Оца' јасно указује да подударност и сапотврђивање заједнице и другости у Светој Тројици врши личност — Отац. Као символ наше вере Никејско-цариградски Символ вере који изговарамо на сваком евхаристијском сабрању, својим првим чланом сведочи, једини Бог у кога верујемо јесте личност, *Отац* („Верујем у *једнога* Бога Оца Сведржитеља). Јединство Бога *не* чува нека безлична дожанска суштина, него личност Оца.

Јован [Зизијулас], митрополит пергамски, посветио је низ чланака овој теми, у којима изричито идентификује примат са личношћу. Како он пише: „примат се везује за одређено служење или службу и за конкретну личност”.²⁴ За Зизијуласа, надаље, црквени сабори су последице евхаристијског сабрања и стога су неумитно повезани са личношћу која приноси Евхаристију, односно са епископом.²⁵

Зизијуласов јединствени допринос питању примата састоји се у отклону да се питање примата одвоји од саме теологије, у крајњој линији утемељујући еклисиолошки примат у унутартројичну тајну другости у заједници. Тако он пише да је формирање епископске службе „у крајњој линији повезано са Божјим тројичним животом у коме заједница [κοινωνία] трију личности постаје *јединство* [ἐνότης] само у једној личности, у ипостаси Оца”.²⁶ Овде је вредно цитирати Вгенопулосово читање Зизијуласовог става, јер оно сасвим прикладно описује деликатну дијалектику једног и многих, примата и саборности:

„Свеукупни контекст у који треба да се постави однос првог и сабора је тројичан, односно заједница Свете Тројице. Сâмо постојање службе првог такође је одраз живота Свете Тројице, јер, као што смо управо видели, Зизијулас каже да је личност кроз коју заједница Свете Тројице постаје јединство Отац. Тако се призива заједничарска поставка 'једног и многих' у Тројици”.²⁷

Мој аргумент је да мора постојати доследност између ових догматских тврдњи и нашег еклисиолошког модела, ако не желимо да одвојимо еклисиологију од теологије. И у еклисиологији, дакле, принцип јединства за све и сваки од три нивоа црквене структуре *мора* бити личност, *primus*.

²³ „Основа јединства [Свете Тројице] је Отац, из кога се и према коме се убрајају потоње Личности”. Свети Григорије Богослов, *Oration* 42. 15 (Migne, 1858, col. 476).

²⁴ Zizioulas, 2006a, стр. 243.

²⁵ Види Ζηζιουλας, 2009, стр. 12. О повезаности служећег примата са Евхаристијом, допринос Пола Макпартлана у *A Service of Love* је од одлучујућег значаја.

²⁶ Ζηζιουλας, 2009, стр. 32, подвучено је према изворном тексту.

²⁷ Maximos of Selyvria (Vgenopoulos), 2013, стр. 129.

Примат и Света Троџица

Еклисиологија није само христолошка, већ, пре, као христолошка, она мора бити и *тријадолошка* (да искује термин који се односи на Оца) и пневматолошка. Другачије речено: и Отац и Свети Дух имају утицаја на еклисиологију.

Каква је природа ове везе? Прва импликација је да ништа, апсолутно ништа што се односи на живот Цркве, не треба узимати изван овог тројичног утемељења. Није нам дозвољено да било који аспект црквеног постојања узимамо као да је одвојен или истргнут из Тројичног живота — као да, односно, припада само историји и њеним променама, човечанству и његовим обичајима, итд. Ако бисмо то урадили, онда бисмо ризиковали неке веома опасне последице: јер бисмо тиме раздвојили теологију, исправно схваћену као откривење, и заиста, Божје откривење човечанству, одвојено од Цркве. Али није ли управо у Цркви и као Црква човечанство прималац овог откривења? Зар у Цркви и само у Цркви не долазимо да сретнемо и 'познамо' Бога?

Ако бисмо истргли примат из тројичних термина, морали бисмо, самим тим, да избегавамо да гледамо на троделност црквене структуре — наиме, на локални, регионални и универзални ниво — као на одражавање Светог Духа, Сина и Оца. Таква шематизација би била погрешна и у погледу Свете Троџице и у погледу живота Цркве. Напротив, *primus* на сваком нивоу (епископ, митрополит, патријарх) јесте и остаје икона Христова. Епископска служба је Христова.

Питање да ли је Православној Цркви потребан *primus*, а посебно на универзалном нивоу, замагљено је широко распрострањеном тенденцијом међу православним теолозима да одбацују било какав појам примата, подржавају и промовишу еклисиологију за коју погрешно схватају да је демократска у својој структури наводне једнакости. У њиховим погрешкама види се мешање идеја саборности, *sobornost* и епископске једнакости. По мишљењу једног историчара „све титуле примата, укључујући и ону 'патријарха', биле су заједничке за цео епископат [на Истоку]”.²⁸ Он даље цитира Никиту из Анкире, говорећи „пошто су сви епископи оци, пастири и вође, и јасно је да не постоје посебни канони за митрополите који се разликују од оних који важе за архиепископе или епископе. Јер полагање руку је за све исто, а њихово учешће у Божанској Литургији је идентично и сви изговарају исте молитве”.²⁹ Међутим, постоје канони који изричито разликују катедре, њихов ранг, њихове привилегије и прерогативе, итд. Оно што аргумент епископске једнакости не разуме јесте да, иако је сваки епископ светотајинско једнак сваком другом епископу,

²⁸ Papadakis, 1994, стр. 309.

²⁹ Исто.

није сваки град административно једнак сваком другом граду, па стога ни *епископ* Цариграда, на пример, иако је у свештенству равноправан са епископом сваког другог града, није равноправан са њима утолико што је епископ *Цариграда*. Епископска једнакост је софизам, јер пореди епископа са епископом не узимајући у обзир град над којим епископ председава, али је јасно да епископска функција није апсолутна, односно да не може постојати без позивања на конкретно место. Сваки епископ, чак и титуларни или викарни, хиротонисан је за епископа одређеног града; а град је тај који одређује његов ранг међу осталим члановима епископата.

И из тог разлога протест који је један од најугледнијих православних теолога двадесетог века, о. Александар Шмеман, изнео на крају Другог ватиканског концила, еклисиолошки је неприхватљив. Према речима кардинала Касидија, једна од замерки коју је о. Шмеман изнео против документа концила *Unitatis Redintegratio*, била је „значај који документ даје патријаршијама, пошто у источном предању патријарх нема јурисдикцију над другим епископима. Он је једноставно *primus inter pares*”.³⁰ Са друге стране, Афанасијев и, слично њему, Зизијулас, сматрају да је таква епископска једнакост неприхватљива.

„У православној теологији, патријарх је замишљен као *primus inter pares* међу епископима. Ова формула, иако је опште дозвољена, обмањује, и тешко би могла наћи оправдање у историји Православне Цркве. Заиста је збуњујуће да су епископи икада сматрали себе једнакима патријарху у сваком погледу, или да је он себе сматрао њима равним. Једнакост је заиста тежак захтев, када патријарх поседује права којих су остали епископи лишени [...] Патријарх као члан епископата аутокефалне Цркве није изнад ње, већ је као њен поглавар први у епископском телу”.³¹

Стога је јасно да не можемо деловати пратећи пирамидалну шему са универзалним *primus*-ом на врху, регионалним *primus*-ом у средини и локалним *primus*-ом на дну црквене структуре. Ипак, ако постоји потреба за таквом шематизацијом, могли бисмо предложити другачију шему, ону од три концентрична круга који потичу из заједничког центра. Заиста, са тачке гледишта тог центра, сваки круг је идентичан и једнак са осталима (*primus inter pares*), али се не преклапају један са другим — дакле, на основу свог обима (а подсећам да ово је само шематизација, односно апроксимација која се не може схватити дословно), они су различити (*primus sine paribus*).

Захтев наше тријадологије је да одржимо и идентитет и различитост. Значај ове слике је у томе што се придржава овог тројичног принципа. Укратко, у погледу примата, управо је Света Тројица та која налаже да се

³⁰ Cardinal Cassidy, 2005, стр. 12.

³¹ Afanassieff, 1992, стр. 102–103. Види такође Maximos of Selyvria (Vgenopoulos), 2013, стр. 131–138.

чувају не само идентитет, већ и разлика, и да једно не постоји на штету другог. Заиста, сада можемо јасније видети како је сваки епископ епископ, једнак сваком другом епископу, када се посматра сасвим апстрактно као епископ — међутим, Црква никада не дозвољава такво апстрактно или апсолутно разматрање; јер епископ никада није епископ невезан за своју катедру.

У овом тренутку, могли бисмо да покушамо да успоставимо аналогичу са тријадологијом. Како такво апсолутно схватање епископа није дозвољено од Цркве, тако ни нама није дозвољено да сваку личност Свете Тројице сматрамо апстрактним догом или дожанством, без осврта на њихова ипостасна имена, односно без осврта на међусобни однос. Ово запажање пружа нам драгоцен увид у погледу примата: различити нивои еклисиологије (локални, помесни, васељенски) нису суштинске разлике, већ разлике у односима, односно, *primus* је јединствен (*sine paribus*) управо на основу односа који он, као епископ дате катедре уписане у *taxis* или диптих, има са сваким другим епископом. *Примат је, дакле, ипостасан, јер извире из односа који епископ као носилац катедре има према епископима других катедрара, распоредених у одређеном поретку (taxis)*. То значи да негирање примата на било ком од три нивоа Цркве не значи ништа мање него негирање примата на било ком нивоу црквене структуре, односно потпуно негирање примата. Али такво одрицање не би значило ништа друго до ускраћивање службе епископа и, сходно томе, Евхаристије. Универзални примат налази своје тло и парадигму у локалној Цркви, којој такав примат није претња, нити постаје инфериорна или потчињена васељенској Цркви. Истовремено, примат локалне Цркве се потврђује и чува упућивањем на примат над универзалном Црквом. На тај начин се одржава дијалектички однос локалног и универзалног нивоа где ниједан нема приоритет над другим. Дакле, ако постоји Евхаристија, онда постоји епископ (који приноси, или у чије име се приноси Евхаристија), а ако постоји епископ као онај који председава евхаристијском заједницом, односно као *primus* локалне Цркве, онда мора постојати примат, *primus* над локалним нивоом и над регионалним нивоом. Сваки примат одражава и зависи од другог — ипак, није идентичан са њима. Без локалног примата не може постојати универзални примат и, обрнуто, без универзалног примата, примат локалне Цркве постаје проблематичан, јер се не узима у обзир, будући да је лишен везе између односа у којима добија своје значење и функцију.

Све што припада односу епископа и локалне заједнице важи и за однос првих (митрополита или патријарха) и епископа који га имају за 'поглавара'. Опет, овде морамо да нагласимо да ово не представља над-епископа над другим епископима, као што епископ локалне Цркве не представља над-хришћанина у односу на друге хришћане, већ је у питању личност којој

је поверена одређена служба или катедра, која није другачија од очувања јединства мноштвености, обезбеђујући да се ова мноштвеност не распадне на нејединство, разломке и раскол. Управо ту функцију губимо, ако се одрекнемо примата у целој Цркви.

Порицање потребе да се одређеној личности стави у службу универзални примат једнако је начину на који су неки православни научници (Антониос Алевизопулос, Стергиос Сакос и др.) покушали да протумаке Петров примат у Мт 16, 18–19, мислећи не на Петрову личност, већ на његово исповедање. У овом тренутку је важно одупрети се искушењу да се направи разлика између Петрове вере и самог Петра, као што су горепоменути теолози покушали да ураде, како би избегли разумевање Христових речи у Мт 16, 18 („Ти си Петар, и на тој стени саградићу Цркву своју”), што се односи на Петрову личност и, подразумевајући, на његове наследнике. Дакле, Григорије Зигавинос — и они који га следе у овом полемичком тумачењу — схватају ’стену’ на којој Христос гради своју Цркву као Петрово исповедање.³² Ипак, да ли је могуће одвојити исповедање од исповедника? Постоји ли вера која није ипостазирана у конкретном и одређеном човеку? Овде смо сведоци исте грешке де-персонализације као и код покушаја да се придаје примат било доминацији вере, заједничком обреду, васељенском сабору, итд.³³

Закључак

Историја балканизације Православља и данашње стање његове дијаспоре отежава одбацивање чињенице да су последице порицања личног примата у васељенској Цркви историјски биле повезане са расизмом, који је 1872. године осуђен као јерес под називом етнофилетизма. Овде се расизам третира као јерес јер приписује улогу примата нацији, *’ethnos-у’*.³⁴

³² Maximos of Selyvria (Vgenopoulos), 2013, стр. 44.

³³ Одговорио сам на ове предлоге у Manoussakis, 2015.

³⁴ Ејдан Николс даје суморну слику онога што описује као „неуспех Васељенске Патријаршије да у сваком случају одржи ефикасну *аналогију* са Римском Црквом у [спречавању кристализације националних Цркава које делују као верско оружје свог *ethnos-a*”]. Један од фактора које он види као одговорне за овај неуспех „произлази из околности да се еманципација Православне Цркве у земљама бившег Османског царства поклопила са доласком на те територије идеолошког товарног коња национализма деветнаестог века. Патријаршије Србије, Румуније и Бугарске, као и аутокефалне Цркве које круже као планете око тих малих звезда, сувише су чврсто везане за националну идеју да би се од ње раздвојили, по речима Цариграда, неделотворној осуди ‘филетизма’ од стране Фанара са краја деветнаестог века”. Nichols, 2010, стр. 378–380. Упркос уоченом ‘неуспеху’ Цариграда да наметне своју вољу као прва катедра у православном свету, улогу која је била ометена другим разлозима, од којих неки имају везе са неспособношћу или неспремношћу православног света да формулише и прихвати такав примат, треба јасно рећи да Васељенска патријаршија никада није одустала од своје канонске дужности да врши своје служеће прерогативе онако како их разуме. Служба садашњег васељенског патријарха Вартоломеја не оставља никакве сумње у одлучност прве катедре да таква и остане.

Дакле, чини тешку злоупотребу теолошког принципа који смо описали горе, замењујући личност *primitis*-а безличном колективношћу нације, жртвујући посебно за универзално. Расизам претпоследњој категорији — категорији расе или језика — даје ауторитет коначног, занемарујући чињеницу да ће такве категорије бити есхатолошки превазиђене, као што искуство Педесетнице и обећава и предвиђа. Чинећи то, националне Цркве онемогућавају есхатолошку визију јеванђеља остварујући је у садашњости кроз форму конфесионалног или етничког тријумфализма.

Поверавајући службу примата личности, Црква се брани од подмукле опасности идолопоклонства. Идолопоклонство је уобичајено за идеологију. Она уздиже теорије, концепте или структуре (без обзира колико бенигне или добронамерне) на нормативни статус у Цркви, који, у ствари, успоставља идеологије. То кажем за оне који би можда више волели да у структури Цркве виде демократију која би истакла равноправност међу верницима, при чему би Цркву доживљавали пре свега као заједницу равноправних чланова који 'аслужују' Евхаристију. Такви ставови су отворени и подложни идолатрији. Са друге стране, личност епископа, у својој конкретности и не упркос својим недостацима и неуспесима, већ управо због њих, нуди себе као противотров идолопоклонству утолико што га његова човечност не може а да не подвргне процесу демистификације, који би био тежак, ако не и немогућ, да се примени у односу на безпросторну, безличну конструкцију. Коначно, има оних који би се можда скандализовали чињеницом да је таква улога дата пуким људима. Колико год ова забринутост била разумљива, треба да будемо свесни да се порекло овог скандала не може наћи нигде другде осим у Божјем оваплоћењу. Да ли би они који данас протестују због тога што је нека личност, наиме епископ, дошла да заузме тако централно место у нашим теологијама и богослужењу, изразили исте протесте за које је један Назарећанин тврдио да је 'Онај који јесте'? Заиста, „благо ономе ко се не саблазни” од стране Божје личности (Мт 11,6; Лк 7, 23). Укратко, оно што покушавам да тврдим је следеће: евидентна слабост личности — а посебно личности која, као глава, не може да сакрије, постаје, уједно, и његова тајна снага. Према речима Г. К. Честертона,

„Када је Христос у симболичном тренутку оснивао своје велико друштво, за камен темељац није изабрао ни блиставог Павла ни мистика Јована, већ преметача, плашљивца, кукавицу — једном речју, човека. И на овој стени сагради Цркву своју, и врата пакла је не надвладалаше. Сва царства и краљевства су пропала, због ове урођене и сталне слабости, јер су их основали јаки људи и на јаким људима. Али ова једна ствар, историјска хришћанска Црква, заснована је на слабом човеку, и из тог разлога је неуништива. Јер ниједан ланац није јачи од своје најслабије карике”.³⁵

³⁵ Chesterton, 1986, стр. 70.

Негирање универзалног примата створило је празнину власти у Православној Цркви која је, са једне стране, резултирала бескрајним поделама аутокефалија и аутономија са вишеструким канонским јурисдикцијама над једним регионом, а са друге стране, изазвало је одметничком фанатизму пара-еклисијалних група. Остаје да се види да ли ће овакво стање пробудити православни свет из догматског сна.

У претходном смо се бавили само задатком да покажемо да је служба примата на универзалном нивоу, са православне тачке гледишта, онолико неопходна за Цркву, колико и на регионалном и локалном нивоу, утемељена колико је примат у животу Свете Тројице. Такву службу не може вршити нико осим епископа. Реалност — то јест, садашње стање ствари на свеправославном нивоу — као и богословље Православне Цркве јасно показују да ни апстрактно начело, ни безлично тело не могу на задовољавајући начин вршити службу примата. Оно у шта можемо бити сигурни је да такав примат не може бити само 'по части': „не може бити части у Цркви Слуге Исуса Христа, која није заснована на служењу, а самим тим и на служећој функцији”.³⁶ Барем тако на овом месту се много тога подразумевало: *primus* сведочи о јединству Цркве, он је видљиви знак таквог јединства и средство којим се то јединство на универзалном нивоу остварује и објављује.

Понудили смо ових неколико размишљања о служби петровског примата као одговор на стални позив папа Јована Павла II и Бенедикта XVI да то учине. Недавно је папа Франческо обновио овај позив током свог обраћања у Цркви Светог Гроба у оквиру свог апостолског ходочашћа са васељенским патријархом Вартоломејем у Јерусалиму: „Овде понављам наду коју су већ изразили моји претходници за наставак дијалога са свом нашем браћом и сестрама у Христу, са циљем да се пронађе средство за вршење специфичне службе римског епископа која, у верности његовој мисији, може бити отворена за нову ситуацију и може бити, у садашњем контексту, служба љубави и заједнице признате од стране свих”.³⁷

Превео: Небојша Сїевановић

³⁶ Nichols, 2010, стр. 317. Такође Макпартлан који цитира Брајана Дејлија у McPartlan, 2013, стр. 55. Зизијулас такође тврди да примат (на сваком нивоу) никада није само почасног карактера, већ „укључује стварне дужности и одговорности”. Maximos of Selyvria (Vgeporoulos), 2013, стр. 67.

³⁷ Pope Francis, 2014.

Литература

- Afanassieff, N. (1992). The Church Which Presides in Love. In J. Meyendorff (ed.), *Primacy of Peter* (стр. 75–110). Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Archbishop Stylianos (Harkianakis) of Australia. (1971). Can a Petrine Office be Meaningful in the Church? A Greek Orthodox Reply. *Concilium*, 4.7, 118–132.
- Babcock, W. (ed.) (2013). *Augustine, The City of God, XI–XXII*, Vol. 2. New York: New City Press.
- Barbel, J. (1963). *Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos.
- Cardinal Cassidy. (2005). *Ecumenism and Interreligious Dialogue*. New York: Paulist Press.
- Chesterton, G. K. (1986). Mr. Bernard Shaw. In *G. K. Chesterton's Collected Works*, Vol. I. San Francisco: Ignatius Press.
- Courtonne, Y. (ed.) (1957). *Saint Basile Lettres*, Tome I. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.
- Izbicki, T. (ed.) (2008). *Nicholas of Cusa, Writing on Church and Reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kariatlis, P. (2011). The Exercise of Primacy in the Church: An Orthodox Theological Perspective. *Phronema*, 26, 1, 29–35.
- Mannousakis, J. (2015). *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue Between East and West*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Maximos of Selyvria (Vgenopoulos). (2013). *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II: An Orthodox Perspective*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- McPartlan, P. (2013). *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist and Church Unity*. Washington, DC: Catholic University Press.
- Metzler, K. (1998). *Athanasius Werke*, Bd. I. Berlin: De Gruyter.
- Migne, J.P. (ed.) (1858). *Patrologia cursus completus*. Series Graeca. Vol. 36. Paris.
- Migne, J.P. (ed.) (1862). *Patrologia cursus completus*. Series Latina. Vol. 75. Paris.
- Nichols, A. (2010). *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco: Ignatius Press.
- Papadakis, A. (1994). *The Christian East & the Rise of the Papacy: The Church AD 1071–1453*. The Church in History, Vol. 4. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Pope Francis. (2014). *Address at the Ecumenical Celebration*. Jerusalem, May 25, 2014.
- Pruche, B. (ed.) (1968). *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. 2^e éd. rev. et corr. Sources Chrétiennes, 17 bis. Paris: Éditions du Cerf.

- Von Balthasar, H. U. (1986). *The Office of Peter and the Structure of the Church*. San Francisco: Ignatius Press.
- Zizioulas, J. (2006a). Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. Y W. Kasper (ed.), *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue* (стр. 230–248). New York, NY, and Mahwah, NJ: Newman Press.
- Zizioulas, J. (2006b). *Communion and Otherness*. London: T&T Clark.
- Ζηζιουλας, Ι. (2009). Ὁ Συνοδικός Θεσμός. Ἱστορικά, ἐκκλησιολογικά καὶ κανονικά προβλήματα. *Θεολογία*, 80, 2, 5–41.

John Manoussakis

College of the Holy Cross, Philosophy Department, Boston (USA)

Primacy and Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue

In this paper, the author presents the essential elements of the theology of primacy in the 21st century. In this context, the author analyses, first of all, triadological ecclesiology as an authentic theological framework for the consideration of primatial theology, pointing to the basic properties of the Orthodox Triadological discourse. Emphasizing this point, the author raises the question of the theology of primacy, specifically, the first in the Church, in connection with the Holy Trinity and the concept of personality. All elements of the analysis tend to point out the alarming necessity of a theological foundation of one of the most important questions in contemporary systematic theology.

Key words: primacy, triadological ecclesiology, Holy Trinity, person, comparative ecclesiology, primatial theology.

Датум пријема чланка: 21.03.2024.

Датум прихватања чланка за објављивање: 11.09.2024.