УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Небојша Г. Стевановић

PRIMUS UNIVERSALIS У САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ: ПОСЛЕДИЦЕ ОДНОСА ТРИЈАДОЛОГИЈЕ И ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ ПО ПРИМАЦИЈАЛНУ ТЕОЛОГИЈУ

докторска дисертација

Београд, 2026

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Nebojša G. Stevanović

PRIMUS UNIVERSALIS IN CONTEMPORARY SYSTEMATIC THEOLOGY: CONSEQUENCES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN TRIADOLOGY AND ECCLESIOLOGY FOR THE THEOLOGY OF PRIMACY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Ментор: др Златко Матић, ванредни професор,
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. др Александар Ђаковац, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

2. др Раде Кисић, ванредни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

3. др Душко Прелевић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Датум одбране: _____

Подаци о докторској дисертацији

Наслов докторске дисертације: *Primus universalis* у савременом систематском богословљу: последице односа тријадологије и еклисиологије по примацијалну теологију

Сажетак

Ово истраживање бави се питањем *primus universalis* у савременом систематском богословљу, полазећи од уверења да се проблем примата у Цркви не може адекватно разумети уколико се задржи у оквирима канонско-јуридичких, историјско-институционалних или искључиво функционалних интерпретација. Основна теза рада гласи да је *primus universalis* богословски оправдан и онтолошки могућ само уколико се промишља унутар интегралног тријадолошко-еклисиолошко-евхаристијског оквира, који полази од личносне тријадологије, иконичне онтологије и евхаристијске еклисиологије *киноније*. У том смислу, примат се не посматра као спољашња или накнадна структура црквеног живота, већ као унутрашња, онтолошки утемељена реалност самог начина постојања Цркве као иконе Свете Тројице и Царства Божјег.

Циљ истраживања јесте да покаже да *primus universalis* није могуће свести на административну функцију, историјску институцију или церемонијалну улогу, већ да представља личносну, иконичну и есхатолошку категорију, чији корени леже у самом тројичном начину постојања. Полазећи од патристичке тријадологије, нарочито кападокијске и паламитске мисли, рад показује да унутар Свете Тројице постоји истовремено поредак (τάξις) и *киноније*, као две нераздвојиве онтолошке константе. Отац је први не по суштини, него по начину постојања, као узрок и извор, али увек у заједници са Сином и Духом Светим. Управо ова тријадолошка структура омогућава да се говори о постојању 'првог' који није израз доминације, већ службе поретка, иницијативе и јединства у заједници.

Методолошки, рад комбинује систематско-богословски и херменеутички приступ. Посебан нагласак стављен је на анализу појма узрочности, разликовање есенцијалистичке и личносне онтологије, као и на развијање иконичне онтологије као кључног методолошког оквира. Иконичност се у раду не схвата као пука аналогија, симбол или представљање, већ као начин постојања који подразумева реално оприсутњење оригинала и могућност учешћа у његовом начину постојања. Овакво разумевање иконе омогућава да се еклисиологија ослободи редукције на структурне или правне моделе и да се поново утемељи у евхаристијском и есхатолошком искуству Цркве.

У том контексту, Црква се разматра као икона Свете Тројице и као икона Царства Божјег које долази. Евхаристијско сабрање представља кључну тачку у којој се локално и васељенско истовремено остварују, а личност епископа постаје онтолошки конституент сабрања. Епископ није схваћен као администратор или функционер, већ као икона Христа и, у ширем примацијалном контексту, као икона Очевог начела поретка и јединства. Управо у личности епископа сусрећу се поредак и *киноније*, историјско и есхатолошко, локално и васељенско, што омогућава да примат и саборност постоје не као супротстављене категорије, већ као међусобно условљене реалности.

Посебна пажња посвећена је разликовању тријадолошко-иконичног и есенцијалистичко-аналогијског модела примата. Аналогијски приступи, иако историјски значајни, показују се као недовољни, јер не омогућавају реално учешће у ономе што представљају. Они примат редукују на формалну функцију или на локални ниво, чиме се губи истовременост локалног и васељенског и отвара простор за аутокефалистичке и националистичке тенденције. Насупрот томе, иконична онтологија омогућава да *primus universalis* буде схваћен као онтолошка нужност Цркве као иконичне заједнице, у којој ниједно локално сабрање не постоји сâмо за себе, већ увек у односу са целокупном Црквом. У другом делу рада анализирани су савремени екуменски документи и богословске расправе о односу примата и саборности, са посебним освртом на РД, АД и њихову рецепцију у савременој православној и римокатоличкој теологији. Показано је да се питање *primus universalis* у савременом дијалогу не може решити без јасног богословског утемељења у тријадологији и еклисиологији. Истовремено, рад критички разматра различите моделе примата у савременом систематском богословљу, указујући на њихове онтолошке претпоставке и последице по живот Цркве.

Кључни резултат истраживања јесте формулисање интегралног модела *primus universalis* који је тријадолошки утемељен, иконично оправдан, еклисиолошки неопходан и евхаристијски прихватљив. У овом моделу, примат није функција власти, већ личносна служба која гарантује поредак и *киноniју*, чува јединство и омогућава истовременост локалног и васељенског нивоа постојања Цркве. *Primus universalis* се показује као антитеза аутокефализму и као онтолошка гаранција саборности, која спречава фрагментацију црквеног живота и релативизацију васељенског карактера Цркве.

Закључно, дисертација показује да је питање *primus universalis* суштински везано за начин на који Црква разуме себе: или као институционалну структуру са спољашњим механизмима управљања, или као иконичну заједницу чије постојање произлази из тројичног начина постојања. Само у другом случају примат и саборност могу бити истински усклађени. Овакво разумевање доприноси савременој примацијалној теологији тиме што пружа кохерентан онтолошки модел, способан да интегрише тријадологију и еклисиологију, као и да понуди богословски утемељен одговор на изазове савременог црквеног живота и екуменског дијалога.

Кључне речи: *primus universalis*, тријадологија, еклисиологија, примацијална теологија, τάξις, *киноniја*, Црква као икона Царства Божјег, Црква као икона Тројичног Бога, савремено богословље.

Научна област: Систематска теологија

Ужа научна област: Теологија примата

Doctoral Dissertation Information

Title of the Doctoral Dissertation: *Primus universalis* in Contemporary Systematic Theology: Consequences of the Relationship Between Triadology and Ecclesiology for the Theology of Primacy

Abstract

This research addresses the question of *primus universalis* in contemporary systematic theology, starting from the conviction that the problem of primacy in the Church cannot be adequately understood if it remains confined to canonical-legal, historical-institutional, or purely functional interpretations. The fundamental thesis of the dissertation is that *primus universalis* is theologically justified and ontologically possible only if it is considered within an integral triadological-ecclesiological-eucharistic framework, which proceeds from personalist triadology, iconic ontology, and the eucharistic ecclesiology of koinonia. In this sense, primacy is not viewed as an external or subsequent structure of ecclesial life but as an intrinsic, ontologically grounded reality of the Church's very mode of existence as an icon of the Holy Trinity and the Kingdom of God.

The aim of the research is to demonstrate that *primus universalis* cannot be reduced to an administrative function, a historical institution, or a ceremonial role, but represents a personal, iconic, and eschatological category whose roots lie in the very triune mode of existence. Drawing on patristic triadology, particularly the Cappadocian and Palamite thought, the dissertation shows that within the Holy Trinity there exists both order (τάξις) and *koinonia* as two inseparable ontological constants. The Father is first not in essence, but in mode of existence, as cause and source, yet always in communion with the Son and the Holy Spirit. This triadological structure enables speaking of the existence of the 'first,' which is not an expression of domination but a service of order, initiative, and unity in communion.

Methodologically, the study combines a systematic-theological and hermeneutical approach. Particular emphasis is placed on the analysis of causality, the distinction between essentialist and personalist ontology, and the development of iconic ontology as a key methodological framework. Iconicity in this work is not understood as a mere analogy, symbol, or representation, but as a mode of existence that entails the real presence of the original and the possibility of participation in its mode of being. Such an understanding of the icon allows ecclesiology to be freed from reduction to structural or legal models and to be re-founded within the eucharistic and eschatological experience of the Church.

In this context, the Church is considered as an icon of the Holy Trinity and as an icon of the coming Kingdom of God. The eucharistic assembly represents a pivotal point in which the local and the universal are realized simultaneously, and the person of the bishop becomes an ontological constituent of the assembly. The bishop is not understood as an administrator or functionary but as an icon of Christ and, in the broader primatial context, as an icon of the Father's principle of order and unity. In the person of the bishop, order and *koinonia*, the historical and the eschatological, the local and the universal intersect, enabling primacy and conciliarity to exist not as opposed categories but as mutually conditioned realities.

Special attention is given to distinguishing the triadological-iconic model from the essentialist-analogical model of primacy. Analogical approaches, although historically significant, prove insufficient as they do not allow real participation in what they represent. They reduce primacy to a formal function or local level, thereby losing the simultaneity of local and universal and opening space for autocephalist and nationalist tendencies. In contrast, iconic ontology allows *primus universalis* to be understood as an ontological necessity of the Church as an iconic community, in which no local assembly exists in isolation but always in relation to the whole Church. In the second part of the dissertation, contemporary ecumenical documents and theological discussions on the relationship between primacy and conciliarity are analyzed, with particular reference to the Roman Document (RD) and the Alexandrian Document (AD) and their reception in contemporary Orthodox and Roman Catholic theology. It is demonstrated that the question of *primus universalis* in contemporary dialogue cannot be resolved without a clear theological foundation in triadology and ecclesiology. Simultaneously, the study critically examines various models of primacy in contemporary systematic theology, indicating their ontological assumptions and consequences for the life of the Church.

The key outcome of the research is the formulation of an integral model of *primus universalis* that is triadologically grounded, iconically justified, ecclesiologically necessary, and eucharistically acceptable. In this model, primacy is not a function of authority but a personal service that guarantees order and koinonia, preserves unity, and enables the simultaneity of local and universal existence of the Church. *Primus universalis* is shown as an antithesis to autocephalism and as an ontological guarantee of conciliarity, preventing the fragmentation of ecclesial life and the relativization of the Church's universal character.

In conclusion, the dissertation demonstrates that the question of *primus universalis* is fundamentally linked to the way the Church understands itself: either as an institutional structure with external governance mechanisms or as an iconic community whose existence derives from the triune mode of being. Only in the latter case can primacy and conciliarity be genuinely harmonized. This understanding contributes to contemporary primatial theology by providing a coherent ontological model capable of integrating triadology and ecclesiology, offering a theologically grounded response to the challenges of contemporary ecclesial life and ecumenical dialogue.

Keywords: *primus universalis*, triadology, ecclesiology, primatial theology, τάξις, *koinonia*, Church as an icon of the Kingdom of God, Church as an icon of the Triune God, contemporary theology.

Scientific Field: Systematic Theology

Scientific Subfield: Theology of Primacy

Садржај

1. УВОДНА РАЗМАТРАЊА 1

1.1. Актуелност и значај теме 1

1. 2. Циљ и научни допринос истраживања 4

1. 3. Стање питања 8

1.4. Методолошке претпоставке и структура рада 11

2. ПАТРИСТИЧКА ТРИЈАДОЛОГИЈА - ПОДМЕТ САВРЕМЕНИХ ЕКЛИСИОЛОШКИХ ПИТАЊА 15

2. 1. Монархија Бога Оца као узрока постојања Свете Тројице: личносни приступ кападокијске и паламитске тријадологије 17

2.2. Τάξις унутар Свете Тројице: кападокијски оци и Григорије Палама 24

2. 3. Тријадолошки основ онтологије личности: кључ разумевања теме 28

2.3.1. Однос Једног и Многих: заједница и другост на тријадолошком плану 30

2.4. Личносна тријадологија: подмет еклисиолошког курса 35

3. ЦРКВА – ИКОНА ЦАРСТВА ТРОЈИЧНОГ БОГА: ЕСХАТОЛОШКА И ТРИЈАДОЛОШКА УТЕМЕЉЕНОСТ ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ 37

3.1. Идентитет Цркве: еклисиолошка перспектива кроз призму преокрета појма узрочности 37

3.2. Иконична онтологија: базични методолошки оквир теме 40

3.2.1. Границе аналогије и символа у еклисиологији: ка иконичној онтологији 40

3.2.2. Иконична онтологија: херменеутички кључ еклисиологије 45

3.3. Старозаветна еклисиологија: ход од сенке ка икони 48

3.4. Новозаветна еклисиологија: покрет ка истини 50

3.5. Есхатолошка визура еклисијалног бића: патристичка сведочанства 53

3.6. Црква - икона Свете Тројице: библијска и патристичка сведочанства 59

3.6.1. Тријадолошко утемељење еклисиологије: Василије Велики 64

3.7. Сабор(ност) и епископ: икона светоотројичног начина постојања 66

3.7.1. Евхаристијска еклисиологија *киниције*: аутентични оквир односа саборности и примата 72

3.7.2. *Киниција* - од тријадолошко-евхаристијске перспективе ка личности епископа 76

3.8. Закључак трећег поглавља: епископ као личност иконичног сусрета есхатологије и тријадологије у еклисиологији 79

4. ПУТЕМ ПРИМАЦИЈАЛНЕ ТЕОЛОГИЈЕ 83

4.1. Тријадолошка перспектива еклисиологије МД 83

4. 2. Последице тријадолошке еклисиологије *киноније* МД по примацијалну теологију 86
4.2.1. Рецепција МД: Северноамеричка богословска комисија 88

4.3. *Primus universalis* и РД: конституисање нове перспективе 90
4.3.1. Равенска теологија примата и три еклисијална нивоа: кључ разумевања теологије примата 93
4.3.2. Природа еклисијалне службе *primus universalis* и пројава универзалног примата 95
4.3.3. Перспектива *primus universalis* у КД 100
4.3.4. Реакције на еклисиологију РД: епископ бечки Иларион (Алфејев), Документ 214. Комисије 'Вера и поредак', SPC, NCMC, CO 103

4.4. АД: преглед односа примата и саборности у другом миленијуму 113

4.5. Синтеза примацијалне теологије: документ BR 116

5. *PRIMUS UNIVERSALIS:* ЕКЛИСИОЛОШКА НЕОПХОДНОСТ ИЛИ ДОДАТАК ЦРКВЕНОМ БИЋУ 122

5.1. Примат у савременом систематском богословљу: конститутивно и трновито питање 123

5.2. Еклисиолошка парадигма првог миленијума: постконцилска перспектива 126

5.3. *Primus universalis* у савременој римокатоличкој еклисиологији: постконцилска перспектива 127

5.4. *Primus universalis* у савременој православној еклисиологији 130
5.4.1. Сапостојање два различита еклисиолошка модела (= две онтологије): Став и PSP 132
5.4.1.1. Тројичне аналогије у еклисијалном кључу: став једног митрополита 136
5.4.1.2. Канонске импликације primus universalis: 34. апостолски канон, 9. и 16. канон Антиохијског помесног сабора у тријадолошкој визури 139
5.4.2. Свети и Велики Сабор на Криту (2016) 143
5.4.2.2. Аутокефалија: могући изазов или потпора примацијалној теологији? 152
5.4.3. Примацијални курс митрополита пергамског Јована Зизијуласа 154

5.5. *Primus universalis*: примат (по) части 158

5.6. *Primus universalis*: тријадологија као основ примацијалне теологије 161

5.7. *Primus universalis* у историјској динамици: између контекстуалних прилагођавања и еклисиолошких последица 165

5.8. Евалуација: тријадолошко-онтолошко-иконичко и евхаристијско разумевање *primus universalis* у савременом систематском богословљу 168

6. ЗАКЉУЧАК 178

7. ЛИТЕРАТУРА 185

7.1. Извори 185

7.1.1. Интернет извори 189

7.2. Секундарна литература 192
7.2.1. Латинична литература 192
7.2.2. Ћирилична литература 206

Изјава о ауторству 215

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада 216

Изјава о коришћењу 217

Листа скраћеница

BAP - Brill Academic Publisher (Leiden, Boston: Brill)

BHS - Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger - Rudolf, Hebrew edition

BR - „The Bishop of Rome - Primacy and Conciliarity in the Ecumenical Dialogues and in the Responses to the Encyclical *Ut Unum Sint*“, Dicastery for Promoting Christian Unity, 2024: „Епископ Рима - Примат и саборност у екуменским дијалозима и одговорима на енциклику *Ut Unum Sint* (Синод за унапређивање хришћанског јединства)

CCSG - Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnholti: Typographi Brepols editions Pontificii

CCSL - Corpus Christianorum. Series Latina (Turnholti: Typographi Brepols editions Pontificii

Courtonne - Saint Basile, Lettres. Accurante Y. Courtonne.

ES - „Ecclesiam Suam, Encyclical of Pope Paul VI on the Church“, August 6 1964: „Његова Црква, Енциклика папе Павла VI о Цркви“

FCPS - Fathers of the Church Patristic Series (New York: The Catholic University of America Press)

GNO - Gregorii Nyseni Opera (Leiden, Boston: Brill)

LCL - Loeb Classical Library (Cambridge-London: Harvard University Press)

LG - „Lumen Gentium, Dogmatic Constitution on the Church“, Pope Paul VI, November 21 1964: „Светлост народа, Догматска конституција о Цркви“

LXX - Septuaginta, Rahlfs – Hanhart, Editio altera

NA28 - Novum Testamentum Graece – Nestle Aland, 28. edition

NCMC - „Nature, Constitution and Mission of the Church“, Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, 2009: „Природа, конституција и мисија Цркве“ (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римокатоличке Цркве и Оријенталних православних Цркава)

PG - Patrologiae coursus completes, Series Graeca. Accurante J. P. Migne

PL - Patrologiae coursus completes, Series Latina. Accurante J. P. Migne

PO - Platonis opera. Accurante I. Burnet

PSP - Metropolitan Elpidophoros (Lambriniadis) of Bursa, "First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate, 2014: Митрополит Елпидофор (Ламбриниадис), „Први без једнаких: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату"

PTS - Patristische Texte und Studien (New York-Berlin: Walter de Gruyter)

SC - Sources Chrétinnes (Paris: Les Editions du Cerf)

SPC - „A Common Resposne to the Joint International Commission for Theological Dialogue between Orthodox Church and Roman Catholic Church Regarding the Ravenna Document", Saint Paul's College - US Theological Consultation, 2009: „Заједнички одговор Мешовитој међународној комисији за богословски дијалог Православне Цркве и Римокатоличке Цркве" (Северноамеричка богословска комисија)

SSC - „Sacrosanctum concilium, constitution on the Sacred Liturgy", Pope Paul VI, December 4. 1963: „Светотајински сабор, конституција о Светој Литургији"

UR - „Unitatis Redintegratio, Decree on Ecumenism", Pope Paul VI, November 21 1964: „Обнова јединства, декрет о екуменизму"

USTCa – „A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church Regarding the Munich Documents", The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, 1983: „Одговор Мешовитој међународној комисији за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве поводом Минхенског документа" (Северноамерич ка православно-римокатоличка богословска комисија)

USTCb - „An Agreed Statement on Conciliarity and Primacy in the Church", The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, 1989: „Заједничка изјава о саборности и примату у Цркви" (Северноамеричка православно-римокатоличка богословска комисија)

UUS - „Ut unum sint, Literae Encyclicae", Pope John Paul II, May 25 1995: „Да сви буду једно", Енциклика

АД - „Synodality and Primacy in the Second Millennium and Today“, Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, 2023: „Саборност и примат у другом миленијуму и данас“ (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве)

Енциклика - „Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church”, 2016: „Енциклика Светог и Великог Сабора Православне Цркве“

КД - „Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church“, Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, 2016: „Саборност и примат током првог миленијума: према заједничком разумевању у служби јединства Цркве“ (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве)

МД - „Le mystère de l'Église et de l’Eucharistie a la lumière du Mystère de la Sainte Trinité“, Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, 1982: „Тајна Цркве и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице“ (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве)

РД - „Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority“, Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, 2006: „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквена *киноније,* саборност и власт“ (Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве)

СО - „Служение общению - переосмысление связи между первенством и саборностью“, Иследование совместно православно-католической рабочей группы во имя св. Иринея Лионского, 2020: „Служење заједници - преиспитивање везе између примата и саборности“ (Православно-римокатоличка радна група Св. Иринеја Лионског)

Став - Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви, 2013: „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“

1. Уводна разматрања

1.1. Актуелност и значај теме

Тема првог на универзалном нивоу (*primus universalis*) у савременом систематском богословљу, нарочито у контексту односа тријадологије и еклисиологије, представља једно од најсложенијих и теолошки најизазовнијих питања еклисиологије и екуменске теологије данас.[1] Реч је о конститутивном[2] и истовремено трновитом питању,[3] о проблематици која не само да прожима историјске токове односа Истока и Запада, него директно условљава и утиче на савремена екуменска зближавања, богословске дијалоге и место Цркве у 21. веку. Актуелност ове теме није теоријске природе, нити се тиче искључиво теолошке рефлексије: она има дубоке импликације по црквену праксу, канонску уређеност, међуправославне односе, као и дијалог Римокатоличке и Православне Цркве.[4]

Питање *primus universalis*, као богословски концепт који пресеца хоризонт еклисиологије, тријадологије и екуменске теологије, изнова добија на значају унутар савремених богословских расправа. У доба када се традиционални концепти власти, саборности и јединства у Цркви преиспитују у светлу нових друштвених, политичких и духовних контекста, указује се на неопходност да се систематско богословље суочи са изазовима који произлазе из односа примата и саборности у тројичној перспективи. Сложеност теолошке проблематике *primus universalis* није питање које припада искључиво историји догмата или канонском праву, већ прераста у кључни херменеутички изазов савременог систематског богословља као таквог.

Тријадолошки подмет еклисиологије *кинонује* представља мерило истинитости и претпоставку црквеног постојања, као и предуслов аутентичног обраћања у дијалогу и сапутништву са савременим светом.[5] Управо овај тријадолошки темељ омогућава

---

[1] Ово је посебно наглашавао римокатолички теолог Ив Конгар, за кога је примат у исто време и 'камен спотицања' и 'угаони камен' савремене еклисиологије. Уп. Yves Congar, *Diversity and Communion* (London: SCM Press, 1982), 14-28. Са друге стране, Валтер Каспер је, као дугогодишњи учесник билатералних односа Римокатоличке и Православне Цркве, у више наврата наглашавао да је *primus universalis* конститутивно питање, али и најозбиљнија препрека ка јединству. Уп. Walter Kasper, ed., *Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue* (New York-Mahwah: The Newman Press, 2006), 9-12. Као и Исти, *That May All Be One: The Call to Unity* (London-New York: Burns & Oates, 2004), 21.

[2] Митрополит Јован Зизијулас је указивао на то да однос примата и саборности конституише круцијално питање православне теологије и речи о Цркви, а самим тим и у оквиру екуменског дијалога уопште. John Zizioulas, „Foreword," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. II, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), 447. Уп. и Kallistos Ware, "Foreword," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. II, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), 7-9. Maximos Vgenopoulos, „Primacy in Orthodox Theology: Past and Present," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. I, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), 249.

[3] Jean M.-R. Tilliard, "Primacy," in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. Nicholas Lossky et al. (Geneva: WCC Publication, 2002), 932. Као и: John Chryssavgis, "Introduction-Reflecting on the Past," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. I, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), 15.

[4] Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* (New York: Seabury Press, 1983), 123.

[5] Christopher Ioja, „The Mystery of the Holy Trinity and the Experience of God in Liturgy," *International Journal of Orhodox Theology* 2, no. 1 (2011): 109: „Само присуством Свете Тројице у Цркви човек може да оствари праву заједницу у свом животу на личном и заједничарском нивоу. Унутартројични односи постају модел за односе међу

еклисиологији да избегне редукционистичке интерпретације црквеног бића, јер Црква није социолошка категорија нити институционални конструкт, већ иконично пројављивање заједнице Оца, Сина и Духа Светога у историји. Однос тријадологије и еклисиологије на нивоу примацијалног богословља већ после Другог ватиканског концила,[6] конкретно у LG 2-4, 9, UR 2, постаје централни моменат теолошких разматрања. Саборски повратак личносној и односној визији Бога отворио је пут за дубље промишљање примата као службе заједништва, а не као јуридичке или административне категорије, чиме је постављен теолошки оквир за касније екуменске расправе.

Две деценије након Другог ватиканског концила, у оквиру екуменског дијалога, први усвојени документ Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве у Минхену (1982) носи назив 'Тајна Цркве и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице' [МД]. Саборност, власт, ауторитет и примат у Цркви посматра се као *тројични дар* и кроз тријадолошку перспективу. Овим се наглашава да се еклисијална структура не може оправдати искључиво историјским развојем или канонском праксом, већ да она извире из унутартројичног начина постојања, што сваки облик ауторитета у Цркви обавезује на евхаристијско утемљење службе. Визура МД није изгубљена ни у каснијим документима, као што су РД (2007), КД (2016), и АД (2023). Такво континуирано тематизовање тријадолошког оквира сведочи о црквеном консензусу да се питање примата, а тиме и читаве еклисиолошке структуре, не може адекватно разумети ван логике заједнице и међусобног упућивања на тројичне Личности.

Библијска и патристичка сведочанства при помену еклисијалног бића увек користе синтагму 'Црква Божја' (qâhâl Yahweh,[7] ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ), чиме се, са једне стране, показује недвосмислена нераскидивост тријадологије и еклисиологије, а са друге стране отварају питања: каквог Бога је Црква и какве су конкретне последице ове нераскидивости по биће Цркве. Тиме се јасно указује да је сваки покушај формалистичког или функционалистичког дефинисања Цркве унапред осуђен на неуспех, јер занемарује чињеницу да Црква постоји као догађај Божјег позива и увођења у заједницу Личности. Правилан приступ тријадологији, на личносним основама насупрот усиолошком приступу својственим и римокатоличким,[8] али и многим православним теолозима,[9] јесте база предањског разумевања речи о Цркви.

Личносни приступ не подразумева одбацивање суштинских категорија, већ њихово постављање у оквир односа, чиме се омогућава да еклисиологија остане верна иконичности тројичног начина постојања у Цркви. У супротном, раздвајање ових реалности је погубно, чак

члановима Цркве, који су уједињени у исто васкрсло тело Христово. Заједничарење личности Свете Тројице постаје модел заједништва међу људима, с једне стране и између људи и Бога кроз благодат, с друге стране".

[6] Посматрање Цркве у односу са Богом Тројицом поједини аутори сматрају важним проналаском. Уп. Златко Матић, *Примат римског епископа у делу Ж.-М. Р. Тијара: могућност рецепције Тијарове теологије примата у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за Систематско богословље, 2018), 240, фн. 374. Исти аутор наглашава да је Црква *Vaticanum secundum*-а Црква Свете Тројице. Уп. *Исто,* 76-78. Са тим у вези види и: Anne Hunt, „The Trinitarian Depths of Vatican II," *Theological Studies* 74 (2013): 3-19.

[7] Уп. Драган Радић, „Црква и нација - рецепција старозаветних појмова *изабрани народ* и *народ Божји* у новозаветним текстовима и у савременом контексту," у: *Европа и хришћанске вредности – путеви библијске рецепције*, прир. Н. Божовић (Београд: Библијски Институт Православног богословског факултета, 2018), 103.

[8] Karl Rahner, *The Trinity,* trans. Joseph Donceel (London-New York: Burns and Gates, Continuum imprint Continuum, 2001); Jurgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993);. Karl Bart, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God,* I-1, ed. G. T. Thompson and T. F. Torrance (Edinburg: T&T Clark, 1956-1960).

[9] Уп. Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, Vol. II. Yonkers (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2011), 35.

опасно,[10] за обе стране, што је, нажалост, све присутнија тенденција у савременом теолошком опусу. Стога, може се говорити о *дефицитарности* тријадолошког говора у еклисиологији.[11] Ова дефицитарност није тек академски проблем, већ суштински еклисијални изазов, јер одсуство тријадолошке перспективе доводи до погрешног разумевања природе ауторитета, заједнице, односно примата и саборности у Цркви.

Оно што је врло важно нагласити на овом месту јесте следеће: како са једне стране помирити чињеницу да Символ вере, сажето излагање евхаристијског опита, глагол πιστεύω примењује за четири реалности: Оца, Сина, Светог Духа и Цркву[12] и ставове појединих теолога *Цркве* који присуство Тројичног Бога на еклисијално биће своде на етичке категорије?[13] Овакво редуковање тројичне онтологије на моралистички оквир није само теолошка недоследност, већ и одступање од аутентичног разумевања еклисиологије.

Пажљивим и искреним приступом доступним библиографијама приметиће се континуирана рецепција кападокијске и паламитске, личносне тријадологије на црквено биће у *свим* сегментима у многим билатералним документима Мешовите међународне комисије, у већој мери него што је то случај код појединих репрезената православне теологије данас. Овај континуитет сведочи о томе да је предањска логика личносне онтологије постала неопходна парадигма дијалога, чак и онда када није у потпуности усвојена унутар појединих православних богословских токова. Симптоматично је да се у усвојеним документима систематски посматра саборност као *esse* Цркве, а самим тим и примат као конкретна пројава *киниоије*, повезује са тројичним даром, са самим начином постојања Свете Тројице. Конкретно, наглашава се да је Света Тројица *начином постојања* (τρόπος ὑπάρξεως), иконично, присутна у Цркви. Овакво разумевање тројичног архетипа као темеља еклисијалног поретка открива да питање примата није дисциплински или административни проблем, већ онтолошка неопходност која извире из самог начина постојања Божјег живота. Да ли је на плану сапостојање два еклисиолошка модела, односно тријадолошке еклисиологије заједнице и еклисиологије засноване на

[10] Митрополит пергамски Јован (Зизијулас) јасно наглашава да одвајање административних институција Цркве, као и самог биће Цркве од [тројичне] догме је погубно, чак и опасно и за еклисиологију и за догму. Уп. Јован Зизијулас, „Институција сабора," у: *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Јована Зизијуласа,* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 101-102.

[11] Познати румунски теолог Думитру Станилоје на више места говори о односу тријадологије и еклисиологије, али чини се да не тврди експлицитно иконично присуство Тројичног Бога у *свим* сегментима црквеног бића. Уп. његову студију Dumitru Staniloae, *Jesus Christ The Light of the World and the One Who deifies humankind (*Bucuresti: Editura Anastasia, 1993), 210-223.

[12] „О Тројичној саборности Цркве богонадахнуто говори и Никеоцариградски Символ Вере. Првих осам чланова благовесте тајну Свете Тројице и богочовечанску веру у Њу. Девети члан благовести тајну Богочовекове Цркве, и веру у њу. Тако се сва Света Тројица настањује у Цркви и живи у њој, те у њој све бива: од Оца кроз Сина у Духу Светом […] У Цркви Пресвета Тројица непрестано сва дела, сва свештенодејствује. По свеистинитој речи Спасовој: 'Отац мој до сада дела и ја делам': дела кроз Сина у Духу Светом. Таква је природа, и неизменљива категорија богочовечанске вере. Црква је пуна и препуна Господа Христа, Богочовека. А због Њега и преко Његовог Богочовечанског домостроја спасења пуна и Свете Тројице. Да, пуна Свете Тројице, јер пуна Бога Сина, због Сина пуна и Духа Светога, и кроз то пуна Бога Оца". Види: Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига трећа (Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978), 221. О значају његове *Догматике* посебно у оквиру христологије, еклисиологије и есхатологије уп. Александар Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао," у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати 4*, прир. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2009), 65-73. Као и: Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и руска теологија: Путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа, 2009), 115-117.

[13] Уп. Иларион Алфејев, *Тајна вере - увод у православно догматско богословље* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 139-144, нарочито 135: „Људи који су приступили Цркви и заволели једни друге, слични су трима Лицима Свете Тројице".

усиолошким[14] и социолошким претпоставкама? Уколико ова два приступа заиста коегзистирају, онда се пред савременом теологијом отвара питање њихове међусобне диференцијације и отклона, јер различити онтолошки темељи неминовно рађају различите еклисиолошке структуре и визије примата.

Такође, посебна актуелност ове теме израња у светлу глобалних еклисиолошких криза и екуменских процеса који у првој четвртини 21. века добијају нову динамику. Дијалози између Римокатоличке и Православне Цркве, као и унутар самих помесних Православних Цркава, изоштравају питање валидности, домета и структуре примацијалног устројства. У том контексту, питање теолошке легитимације *primus universalis* унутар тријадолошке парадигме и еклисиолошке реалности постаје више него потребно - оно постаје неизбежно. Теолошки одговори на то питање се морају формулисати на основу целокупног догматског предања, са нагласком на тријадологију, есхатологију и евхаристијску еклисиологију *киноније*.

Актуелност ове теме поткрепљена је и кризом идентитета савременог хришћанства. Глобални процеси секуларизације, дигитализације и друштвене фрагментације довели су до тога да се питање јединства Цркве више не може решавати просто институционалним реформама или апелом на предање.[15] Потребан је нови синтетички модел мишљења који ће повезати суштинске теолошке интуиције са савременим изазовима. Тема *primus universalis* у том контексту представља управо једно од најосетљивијих места на којем се може испитати виталност и способност савременог богословља да пружи интегралне одговоре.[16]

Поред академске, тема има, дакле, најпре непосредну еклисијалну актуелност. Последњих година постоје бројне тензије унутар православне еклисиологије - од аутокефализације појединих Цркава, преко неучествовања појединих Православних Цркава у панправославним сабрањима, до спорова око интерпретације саборности и црквеног ауторитета. У тим расправама све чешће се као теолошко оправдање или опонентно становиште помиње и идеја *primus*-а на универзалном нивоу. Међутим, ретко када се то чини са довољно систематског промишљања и критичког ослонца на тријадолошку основу црквеног живота. Стога се поставља питање - може ли систематска теологија данас да понуди јасно и аргументовано виђење односа примата и саборности у оквирима једне теолошке (=тријадолошке) онтологије?

1. 2. Циљ и научни допринос истраживања

Свако научно истраживање, а посебно у области систематског богословља, мора бити утемељено на јасно дефинисаним циљевима који одређују његову сврху, усмерење и допринос постојећем знању. У оквиру ове дисертације, циљ је да се тема *primus universalis* и његов однос према тријадологији и еклисиологији истраже из перспективе савременог систематског

[14] Уп. принцип усиологије заснован на августиновској тријадологији: „Августиново полазно начело није била тројичност ипостаси (као код кападокијаца), него јединство усије (*essentia*)“ Сергеј Булгаков, *Утешитељ,* прев. А. Пантелић (Београд: ПБФ-Логос, 2013), 66. Уп. такође и чињеницу да је због доминантног учења о божанском јединству запостављен догмат о тројичности. Јован Мајендорф, *Византијско богословље - Историјски токови и догматске теме*, прев. Ј. Олбина (Крагујевац: Каленић, 2008), 243.

[15] О штетности оба приступа уп. Златко Матић, *Они од Пута - предлог сапутничке (син-одалне) еклисиологије* (Пожаревац-Београд: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске-Православни богословски факултет, Институт за Систематско богословље), 39-61

[16] Један од највећих римокатоличких теолога, али и епископ Рима, наглашавао је управо из ове перспективе неопходност постојања првог на универзалном нивоу. Уп. Joseph Ratzinger, *Principles of Catholic Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 286-287

богословља, при чему ће се нагласак ставити на детаљну анализу богословских докумената, патристичких извора и актуелних богословских дискурса.

Основна намера овог рада није само историјско или описно представљање феномена *primus universalis*, већ пре свега његова систематско-теолошка рефлексија и кохерентна интеграција у шире теолошке категорије. Овим приступом настоји се на превазилажењу једностраног третмана примата који га своди на канонско-правне или институционалне оквире, те се уводи нова перспектива која истражује *primus universalis* као богословски концепт са коренима у начину постојања Свете Тројице, као и у есхатолошкој реалности Цркве као *киноније*.

Дакле, суштинска идеја рада конституише циљ нашег истраживања који је подељен у неколико смерница:

- поставити јасне премисе етиолошког примата Оца, извора сваког примата, и *киноније*ке онтологије личности, концентришући се на тријадолошко значење термина μοναρχία (монархија), αἴτιον (узрок), τάξις (поредак) са директним последицама на биће и структуру Цркве. На тим основама нагласиће се конститутивни појам тријадологије: σχέσις (однос). Оба аспекта личносне тријадологије, хијерархичност и киноније, објаснићеће се конститутивном синтагмом 'Један-Многи'. Овим се повезује примат са суштинским тројичним поретком, указујући да сваки вид власти у Цркви произлази из тројичног начина постојања и није самосталан или апстрактан;

- теологија примата, као горуће питање речи о Цркви, подразумева детаљан осврт на саму еклисиологију, односно, на питање: ко/шта Црква *јесте?* У том контексту, биће говора о основним претпоставкама идентитета Цркве, кроз призму радикалног преокретања појма узрочности, у визури протолошке и есхатолошке онтологије;

- методологија неопатристичке синтезе усмериће рад ка светоотачким оригиналним тумачењем старозаветних и новозаветних основа еклисиологије, као простору који пружа иницијалну смерницу ка еклисиологији *киноније*;

- питање идентитета Цркве, са поменутим методолошким концептом, неминовно води аксиоматском ставу православне еклисиологије: Црква је икона Царства Божјег. Овим се успоставља јасна теолошка тачка референце, која повезује сва еклисиолошка разматрања са есхатолошком перспективом;

- есхатолошки утемељена еклисиологија проматраће се и на плану патристичких сведочанстава о есхатолошкој утемељености Цркве, све до максимовске синтагме 'Тајна Христова';

- базична претпоставка адекватног схватања тријадолошке и есхатолошке утемељености еклисиологије отвара перспективу иконичне онтологије, односно, иконичности. Правилно схваћена реалност иконичности идентична је аутентично схватању односа еклисиологије и есхатологије. У том контексту, направиће се детаљна анализа питања аналогије и символа, као методолошких претпоставки које не могу до краја бити коришћене у односу есхатологије и тријадологије у односу на еклисиологију. Стога, на основу историјског концепта онтолошких поставки аналогије (*analogia entis*), указаћемо на мањкавост, недореченост и потребу деконцептуализације појма аналогије, али и символа, кроз значењске претпоставке појмова присуства и иконичности. Овим се настоји превазићи површна употреба аналогије и символа као чисто логичког или философског концепта, те истовремено нагласити суштинску улогу иконичности у схватању тројичног и црквеног бића;

- указати на конкретне примере рецепције тријадолошке утемељености Цркве у библијском и патристичком сведочанству, са освртом на тријадолошки концепт *киониција* у оквирима савременог систематског богословља, што ће пружити неопходан оријентир за проматрање савремених примацијалних токова;

- анализирати суштинске карактеристике примацијалних токова унутар докумената Мешовите комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве (МД, РД, КД, АД). Аналитичке претпоставке пратиће и анализа реакција које су се јавиле, осврћући се на примацијалне ставове унутар ових докумената (USTCa, USTCb, SPC NCMC, CO).

- направити посебан осврт на однос примата и саборности као кључне теме у оквиру АД;

- упутити на синтетичке увиде примацијалних токова 21. века у оквиру последњег документа на званичном нивоу – BR;

- богословски проценити питање *primus universalis* у оквиру ставова кључних аутора 20. и 21. века, почевши од наглашавања конститутивности теме *primus universalis*, преко места *primus universalis* у савременој римокатоличкој и православној еклисиологији;

- на основу изнетих аналитичких претпоставки указати конкретним примером сапостојање двеју еклисиолошких модела по питању *primus universalis* у оквиру савременог систематског богословља - *primus universalis* као тријадолошка или историјска реалност;

- изнети синтетичке увиде и евалуацију *primus universalis* са упућивањем на неопходност даљег богословског проматрања и проучавања.

Научни допринос ове докторске дисертације огледа се у свеобухватном и систематском приступу проблему *primus universalis*, који представља централну тему савременог систематског богословља. Питање примата у Цркви, посебно у контексту дијалога између православне и римокатоличке традиције, до сада је често анализирано кроз редукционистичке призме институционалног, канонско-јуридичког или историјско-правног карактера. Такви приступи, мада важни за одређене историјске и правне анализе, показују значајна ограничења када је у питању разматрање онтолошког и теолошког значаја примата као феномена који је дубоко укорењен у бићу Цркве.

Основна полазна претпоставка рада јесте уверење да *primus universalis* има суштински онтолошки, тријадолошки и еклисијални карактер и да се његово разумевање не може заснивати искључиво на спољашњим институционалним критеријумима. Сходно томе, рад развија интегративни методолошки оквир који повезује четири кључна домена: личносну тријадологију, еклисиологију, примацијалну теологију и иконичну онтологију. Овај приступ омогућава да се примат чита не као апстрактна категорија власти, већ као унутрашња димензија еклисијалног бића, чије значење произлази из самог начина постојања Цркве унутар заједнице и у односу на Бога.

Систематско-патристичка перспектива представља први и суштински елемент доприноса. Рад систематски разматра патристичку тријадологију, са фокусом на дела Василија Великог, Григорија Назијанзина, Григорија Ниског, Григорија Паламе и других отаца. Ова анализа показује да патристичка размишљања о монархији Бога Оца, појму τάξις и односу Једног и Многих постављају онтолошки и херменеутички темељ за разумевање примата у Цркви. Кроз ова дела се истражује како личносни аспект постојања Свете Тројице и њихово релационо онтолошко утемељење пружају модел за еклисијалну структуру и саборност.

Посебан значај имају увиди отаца у погледу личности и иконе као начина да се схвати Црква као носилац есхатолошке реалности.

Друга димензија доприноса односи се на разраду иконичне онтологије као методолошког оквира. У раду се наглашава да је Црква више од институције или историјске заједнице: она је икона Царства Божјег и есхатолошке реалности која се пројављује кроз евхаристијску и саборну заједницу. Анализа иконичне онтологије је додатно појашњена посебним осврtом на појмове *analogia entis*, *analogia fidei* и симбол, где је указано на извесне мањкавости и немогућности њиховог коришћења у односу тријадологије и еклисиологије, наглашавајући концепт иконичности који омогућава да се примат сагледа као унутрашња особина Цркве, која се не ограничава на функције и институционалне положаје. Овакво постављање омогућава да се савремене расправе о примату читају кроз призму онтологије личности и односа заједнице, што представља значајан допринос методологији савременог систематског богословља.

Трећи аспект научног доприноса односи се на савремену православну и римокатоличку рецепцију примата. У раду се систематски анализирају кључни екуменски документи и текстови: МД, РД, КД, АД, као и други документи (USTCa, USTCb, SPC, NCMC, CO) који су настали на основу ових поменутих докумената, а нарочито документ BR који представља својеврсну синтезу свих примацијалних токова током 20. и 21. века. Поред тога, разматрају се реакције савремених теолога као што су митрополит Јован Зизијулас, епископ бечки Иларион (Алфејев), митрополит бруски Елпидофор (Ламбриниадис), митрополит силиврijски Максим (Вгенопулос), презвитер Павле Ермилов, као и многи других. Рад систематски показује како се различите еклисиолошке визије и онтологије примата могу интегрисати у широку методолошку схему, што представља значајан теолошки и екуменски допринос.

Следећи аспект доприноса односи се на синтезу примацијалне теологије у контексту тријадолошке и евхаристијске *киноније*. Рад аргументовано показује да *primus universalis* није само институционални или формални појам, већ да представља простор начина на који Црква као есхатолошка заједница остварује своје биће. Анализа саборности, епископске службе и евхаристијског сабрања у светлу тријадолошке онтологије омогућава да се примат чита као феномен који интегрише локално и универзално, историјско и есхатолошко, институционално и личносно.

Шести аспект доприноса односи се на иновацију методолошког оквира. Рад користи аналитичко-синтетички приступ који спаја:

1. Тријадолошку онтологију личности (кападокијски оци, Григорије Палама, митрополит Јован Зизијулас),
2. Иконичну онтологију (симбол, икона, *analogia entis*, *analogia fidei*),
3. Евхаристијску еклисиологију *киноније* као херменеутички мост између локалног и универзалног,
4. Историјско-богословску анализу примата у другом миленијуму.

Ова интеграција представља новину у методологији систематског богословља, јер омогућава да се сложене еклисиолошке категорије синтетички и критички анализирају унутар јединственог теолошког оквира, без редукције на институционално-правне параметре.

Седми аспект доприноса односи се на екуменску релевантност рада. Рад показује да примат, ако жели да буде теолошки аутентичан, мора бити укорењен у тријадолошкој, иконичној и евхаристијској онтологији Цркве, што омогућава дијалог између православних и римокатоличких предања без компромиса по питању аутентичног идентитета Цркве. На тај

начин, рад доприноси стварању концептуалног и методолошког оквира за будућа екуменска истраживања и преговоре о примату у црквеном контексту.

Осми аспект доприноса односи се на развој концепта идентитета Цркве и његовог односа према примату. Идентитет Цркве се у раду схвата као динамичка и релациона категорија, утемељена у тријадолошкој онтологији личности и евхаристијској заједници. Истраживање показује да примат као феномен добија смисао тек када је интегрисан у овај оквир, чиме се превазилази редукционистичко схватање примата као екстерног или институционалног атрибута власти.

На крају, рад пружа свеобухватну систематску и теолошку синтезу која омогућава:

- интеграцију патристичке и савремене мисли о примату;
- критичку анализу и рецепцију екуменских докумената;
- методолошку иновацију у разумевању примата као онтолошког, тријадолошког, евхаристијског и саборног феномена;
- постављање основа за будућа истраживања и екуменски дијалог у контексту савремене систематске теологије.

Укупно, научни допринос ове дисертације огледа се у развоју новог методолошког и теолошког оквира за разумевање *primus universalis*, који спаја патристичке анализе, савремену теологију, иконичну онтологију и евхаристијску *киноније*, чиме се пружа јединствена, интегрисана и дијалошка перспектива за примат у Цркви као есхатолошкој и тријадолошкој стварности.

1. 3. Стање питања

Питање *primus universalis* у савременом систематском богословљу представља једно од најсложенијих и најизазовнијих места савремене еклисиолошке расправе. Његова сложеност произлази не само из историјске условљености различитих модела примата и саборности, већ пре свега из дубоких онтолошких и тријадолошких претпоставки које стоје у основи различитих еклисиолошких парадигми. Савремена богословска литература о примату изузетно је обимна, али упркос томе остаје уочљива одређена методолошка и концептуална фрагментација, као и недостатак синтетичког приступа који би питање *primus universalis* доследно сагледао у светлу тријадолошке и иконичне онтологије Цркве.

Наиме, и даље веома утицајан приступ питању примата јесте историјско-канонски. У овом оквиру примат се превасходно разматра као институционално и правно питање, условљено конкретним историјским околностима и канонским развојем. Класични радови у овој области, попут студија Френсиса Дворника,[17] Кирила Ховоруна,[18] Павла Ермилова,[19] као и

[17] Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 99-105.

[18] Cyril Hovorun, „Does Primacy Belongs to the Nature of the Church," in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 511-531. Исти став понавља и годину касније у Исти, "Conciliarity and the Holy and Great Council," in *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision*, ed. Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić (Alhambra: Sebastian Press, 2017), 81-99.

[19] Павел Эрмилов„Первенство как политический институт," *Журнал Московской Патриархии* 12 (2022): 50-57. Исти, „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики," *Вестник ПСТГУ. Серия „Богословие, философия, религиоведение"* 64 (2016): 145-158.

бројних сличних анализа у православној и римокатоличкој традицији,[20] дали су драгоцен допринос разумевању историјског развоја примата у првом и другом миленијуму. Међутим, доминантна слабост овог приступа јесте тенденција да се примат посматра као секундарна структура у односу на биће Цркве, или пак као питање спољашње организације. У таквом оквиру примат се често своди на надлежности, јурисдикцију и протоколарни поредак, док се његове дубље онтолошке претпоставке остављају по страни. Управо на том месту ова дисертација уочава методолошки лимит историјско-канонског приступа: иако неопходан, он није довољан за богословско разумевање *primus universalis*.

Посебно значајан корпус литературе о примату чине званични екуменски документи и теолошке студије које су настале као њихова анализа или рецепција. У том контексту централно место заузима МД, и РД, који по први пут на заједничком православноримокатоличком нивоу експлицитно говори о постојању примата на локалном, регионалном и универзалном нивоу. Након РД и КД, АД[21] додатно је проширио историјску и теолошку анализу, покушавајући да понуди заједнички наратив о развоју односа примата и саборности након 1054. године. Документ BR представља још један корак у правцу систематског промишљања универзалног примата, али и даље оставља отвореним кључно питање његовог онтолошког утемељења.

Посебно место у савременој расправи о примату заузима евхаристијска еклисиологија, чији су најзначајнији представници Николај Афанасјев[22] и, касније, митрополит пергамски Јован Зизијулас.[23] Теза Афанасјева о ’пуном бићу Цркве у Евхаристији’ представљала је револуционарни помак у еклисиологији 20. века, али је истовремено отворила нова питања о односу локалне Цркве и шире еклисијалне структуре. У том смислу, допринос Зизијуласа састоји се у покушају да се евхаристијска еклисиологија повеже са тријадологијом и онтологијом личности. У његовим радовима[24] примат се појављује као онтолошка нужност

[20] Георгий Захаров, *Единство Церкви в Предании, истории современости: материалы научной конференции* (Москва: ПСТГУ, 2021), 20-35.

[21] Уп. нашу анализу овог документа у: Златко Матић и Небојша Стевановић, „Александријски документ Комисије за дијалог Католичке и Православне Цркве,“ *Религија и толеранција* 22, no. 44 (2025): 307-321.

[22] Уп. иницијално дело у коме Афанасјев развија овај концепт. Николай Афанасьев, „Две идеи вселенской Церкви,“ *Путь* 45 (1934): 16-29. Као и остала: Исти, „О церковном управлении и учительстве,“ *Церковный Вестник Западно-Европеского Православного Экзагхата* 60 (1950): 18-25; Исти, *Трапеза Господня* (Москва: Quo Vadis, 2011); Исти, „The Ministry of the Laity in the Church,“ *Ecumenical Renew* 10 (1957-1958): 255-263.

[23] Уп. критику евхаристијске еклисиологије код Афанасјева у: John Zizioulas, *Being as Communion - Studies in Personhood and the Church* (NY Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985), 130, 254. Као и: Исто, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), 64 и даље. Поред многих који су критиковали евхаристијску еклисиологију Афанасјева, о чему ће бити речи, упоредо са митрополитом пергамским, то је урадио Јован Мајендорф. Уп. Иоанн Меендорф, „Иерархи и народ в Православно Церкви: По поводу книги прот. Н. Афанасева *Служение мирн в Церкви*,“ *Вестник РСХД* 39 (1955): 36-41.

[24] Јован Зизијулас, „Примат у Цркви - православни приступ“, у: *Примат у Цркви - православни приступ*, прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2014), 19-41. Исти, „Недавне расправе о примату у православној теологији,“ у: *Примат у Цркви - православни приступ*, прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2014), 41-65. Исти, „Примат и национализам,“ у: *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 173-189. Уп. и наш рад: Небојша Стевановић, „Путем богословско-онтолошке поставке теологије примата у опусу митрополита Јована (Зизијуласа): питање рецепције тријадолошке утемељености примата пред изазовима у савременој православној еклисиологији,“ у: *Допринос митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) савременом систематском богословљу*, прир. З. Матић, А. Ђаковац, Р. Кисић (Београд-Пожаревац: Институт за Систематско богословље ПБФ-Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2024), 153-181. Свакако, митрополит пергамски није усамљен у овом ставу. Уп. Stylianos Harkianakis, “Can a Petrine Office be Meaningful in the Church? A Greek Orthodox Reply.” *Concilium* 4, no. 7 (1971): 115-121; Исти, „Synod and Synodality,“ *Phronema* 23 (2008): 1-10. John Manoussakis. “Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue,” in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, ed. J. Chryssavgis (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016), 175-195; Paul McPartlan, “Primacy and Eucharist: Recent Catholic Perspective,” in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority*

заједнице, а не као спољашња надградња. Ипак, управо на овом месту појављују се и најозбиљније критике: да ли Зизијуласова онтологија личности довољно јасно разликује тријадолошки и еклисиолошки ниво? Да ли се иконична онтологија између Оца као узрока и примата у Цркви може применити без опасности од 'еклисиолошког субординационизма'? Критике Зизијуласове еклисиологије долазе из различитих праваца. Николаос Лудовикос у својим радовима инсистира на христолошком,[25] а не искључиво тријадолошком утемељењу примата, упозоравајући на опасност од пренаглашене иконичне онтологије између унутартројичног живота и црквене структуре. Са друге стране, у римокатоличкој теологији, постконцилски аутори попут Ива Конгара,[26] Јозефа Рацингера,[27] Валтера Каспера[28], Бруна Фортеа,[29] настоје да примат римског епископа интегришу у саборну еклисиологију, али и даље остаје питање да ли је та интеграција превасходно функционална или онтолошка.

Иако је корпус литературе изузетно богат, уочљиво је неколико структурних недостатака. Прво, већина радова третира примат или из перспективе историје и канонског права, или из перспективе савремене еклисиолошке полемике, без покушаја дубље онтолошке синтезе. Друго, тријадологија се често користи аналошки и фрагментарно, без доследног развоја иконичне онтологије као херменеутичког оквира. Треће, питање *primus universalis* ретко се поставља у односу на есхатолошку димензију Цркве, што доводи до његове функционализације.

Управо на тим местима овај рад позиционира свој оригинални научни допринос. Полазећи од патристичке тријадологије, иконичне онтологије и евхаристијске еклисиологије, рад настоји да покаже да *primus universalis* није ни нужност историјског развоја, ни пука институционална функција, већ богословски проблем који одражава начин на који Црква разуме своје биће као иконе Свете Тројице. Рад систематски повезује тријадолошку онтологију личности, иконично разумевање Цркве и савремене екуменске документе у јединствен аналитичко-синтетички оквир, нудећи нову перспективу примацијалне теологије која превазилази постојеће поларизације. На тај начин, *primus universalis* се не тумачи као претња саборности, већ као њен гарант, као отворено есхатолошко питање које захтева непрестано богословско расуђивање. Све наведено чини стање питања изузетно сложеним и вишеслојним, са значајним бројем приступа и перспектива. Уједно, то показује и потребу за свеобухватним, систематским и критичким приступом који неће ограничити тему на једну димензију, већ ће је посматрати у њеној пуноћи и сложености. Овај рад настоји да управо тај изазов прихвати и пружи допринос који ће бити релевантан за будуће теолошке расправе и практична решења у Цркви.

---

of Councils, vol. 1, ed. J. Chryssavgis (Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 217-239; Maxim Vasiljević, "Reflections on Authority and Synodality: An Eucharistic, Relational and Eschatological Perspective," in *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol II, ed. J. Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 531-555; Maximos Vgenopoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II: An Orthodox Perspective* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2013). Пре митрополита један од аутора који је наглашавао ову перспективу примата јесте Александар Шмеман. Уп. Alexander Schemann, „Towards a Theology of Councils," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6 (1962): 170-184.

[25] Nikolaos Ludovikos, "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church," *The Pemptousia Journal for Theological Studies* 10 (2020): 127-145. Уп. и његову студију. Исти, *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016).

[26] Yves Congar, „Bulletin d'ecclesiologie," *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 66 (1982): 87-119.

[27] Joseph Ratzinger, „The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality," *Concilium* 1, no. 1 (1965): 20-34. Уп. наш рад који пружа богословску упоредну анализу првих и последњих дана понтификата папе Бенедикта XVI у његовом разумевању службе папе као *епископа Рима*, засноване на његовим обраћањима и беседама. Небојша Стевановић, „Први и последњи дани понтификата папе Бенедикта XVI: упоредна богословска анализа," *Саборност* 18 (2024): 59-79.

[28] Walter Kasper, "Reflections on the Catholic-Orthodox Dialogue on Primacy," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, ed. J. Chryssavgis (Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 889-898.

[29] Bruno Forte, *La Chiesa nell' Eucharistia* (Napoli: Capodimonte, 1975), 5 и даље.

Стога, постоји опасност да се, у циљу сагледавања примата на историјским претпоставкама као реалности друштвене парадигме, црквено биће сведе на историјски продукт, а њена структура на административни ниво. Ипак, правилан смер решења ових питања лежи у адекватном осврту на тријадологију кападокијских отаца и примени њиховог богословља које врхуни у две реалности: монархији Бога Оца и *киноније*ској онтологији личности, а обе у тријадолошкој поставци 'Један-многи'. Директно: „Извор примацијалне и синодске визије мора бити светоотачка тријадологија са својим православним начелима ипостасне *киноније* и монархије Бога Оца, […] Сматрамо да се овде налази срце проблема различитог разумевања примата у Цркви".[30] Супротно поменутој тенденцији, темељни принцип МД мора постати смерница за тумачење теолошких тенденција 21. века, нарочито РД и АД који су допунили и критички протумачили 'азбучник екуменске еклисиологије', изазивајући лавину искључивих еклисиолошких ставова, особито на плану концепта првог на васељенског нивоу.[31] Ови документи овде представљају критичку и синтетичку тачку, која повезује концепт примата са саборношћу, те указује на неопходност да примат буде увек остварен у контексту дијалога и сагласности са свим помесним Црквама, а не као самосталан или самовољан апарат моћи. Речима савременог православног теолога Цркве, које су у основи нашег проматрања: „Састанци Мешовите комисије наших двеју Цркава од 2006. године до наших дана показују која еклисиолошка поставка и који тип теологије примата могу бити од користи настојањима за васпостављање јединства Цркава".[32] Ова изјава подвлачи практичну примену теолошког учења у конкретним црквеним околностима, показујући да само исправно разумевање примата у светлу тријадологије и *киноније* може довести до истинског јединства Цркава, превазилазећи етнонационалне, административне или институционалне баријере.

1.4. Методолошке претпоставке и структура рада

Методолошки оквир ове докторске дисертације условљен је самом природом теме која се истражује. Питање *primus universalis* у савременом систематском богословљу не може бити адекватно сагледано уколико се задржи унутар редукционистичких методолошких приступа који примат тумаче искључиво у категоријама канонског права, историјско-институционалних развоја или функционално-управних модела црквене организације. Полазна методолошка претпоставка овог рада јесте уверење да се примацијална теологија, у свом најдубљем значењу, темељи на онтолошким и тријадолошким основама еклисијалног бића, те да је разумљива једино унутар свеобухватне визије Цркве као иконе тројичног начина постојања.

Из тог разлога, истраживање је методолошки усмерено ка интегративном систематско-богословском приступу, који повезује тријадологију, еклисиологију, есхатологију и примацијалну теологију у јединствену херменеутичку целину. Такав приступ подразумева превазилажење модерних дуализама - између онтологије и историје, структуре и догађаја, институције и заједнице - и враћање патристичком начину богословствовања, у којем је биће Цркве неодвојиво од њеног иконичног тријадолошког и есхатолошког постојања.

Основна методолошка претпоставка рада јесте тријадолошко-онтолошки примат личности над апстрактним, суштинским (суштаственим) или функционалним категоријама. Полазећи од кападокијске и паламитске тријадологије, истраживање усваја личносни приступ

[30] Матић, *Примат римског епископа,* 336.
[31] Документ нуди пут уравнотеженог односа локалног и универзалног у еклисиологији, повезујући то питање са тријадолошким архетипом. Уп. Исти, *Да истинујемо у љубави - Званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2013), 55.
[32] Исти, *Примат римског епископа,* 40.

као кључ за разумевање не само унутартројичног односа Оца, Сина и Светога Духа, већ и еклисиолошке стварности Цркве. Монархија Бога Оца, као узрока постојања Свете Тројице, не тумачи се у категоријама хијерархијске доминације, већ као онтолошки принцип заједнице и другости. Та тријадолошка логика представља темељ за касније разматрање питања саборности, епископске службе и примата на различитим еклисијалним нивоима.

Други кључни методолошки елемент јесте иконична онтологија, која представља базични херменеутички оквир целокупног истраживања. Црква се у раду не посматра као аутономна историјска институција, већ као икона Царства Божјег, односно као есхатолошка реалност која се пројављује у историји. Овај иконични приступ омогућава да се еклисиолошки појмови - укључујући и примат - разумеју динамички, у напетости између већ-датог и још-не-оствареног, између историјске конкретности и есхатолошке пуноће. Самим тим, иконична онтологија темељи се на два принципа: учешће у иконизованом и оприсутњење иконизованог. У том контексту, питање *primus universalis* не поставља се као коначно решено институционално питање, већ као теолошки изазов који захтева стално преиспитивање у светлу есхатолошке истине Цркве.

Посебну методолошку улогу у раду има анализа идентитета Цркве. Идентитет Цркве не схвата се као статична суштинска датост, већ као релациона и динамичка стварност, утемељена у тријадолошком односу Једног и Многих. У том смислу, рад усваја аналитичко-синтетички метод: најпре се критички анализирају различити појмовни оквири идентитета у савременој философији и теологији, а затим се синтетички показује на који начин еклисиолошки идентитет произлази из евхаристијске и тријадолошке *киноније*. Оваква методологија омогућава да се примат сагледа не као спољашњи додатак црквеном бићу, већ као суштинска унутрашња димензија еклисијалне заједнице, чије значење зависи од онтологије која му стоји у основи.

Истраживање се такође ослања на историјско-богословски метод, али у строго одређеним границама. Историјски развој учења о примату, нарочито у другом миленијуму, не анализира се ради пуке реконструкције догађаја или институционалних модела, већ као простор рецепције, трансформације и понекад изобличења ранијих еклисиолошких претпоставки. Историја се у раду чита кроз призму еклисиолошке онтологије која је у њој деловале, што омогућава критичко сагледавање савремених позиција, како у савременој православној тако и у савременој римокатоличкој теологији.

Методолошки значајан сегмент рада чини и дијалошки приступ. Рад активно улази у дијалог са савременим православно-римокатоличким богословским документима, пре свега РД и АД и документом BR, као и са реакцијама које су ови текстови изазвали у различитим црквеним контекстима. Ови документи не третирају се као нормативни одговори, већ као теолошки простори у којима се огледају различите еклисиолошке визије и онтологије. Дијалог са њима омогућава да се питање *primus universalis* постави у шири контекст савремене екуменске теологије, без губитка сопственог богословског идентитета.

Структура рада у потпуности је условљена наведеним методолошким претпоставкама. Након уводних разматрања, рад у другом поглављу полази од патристичке тријадологије као подмета савремених еклисиолошких питања. Ово поглавље поставља онтолошке темеље истраживања, показујући како појмови монархије, τάξις-а и личности у Светој Тројици обликују начин на који се може мислити црквена заједница. У том контексту, указује се на конкретна места у кападокијској и паламитској патристичкој традицији који јасно говоре о сапостојању два онтолошка модела у начину постојања Свете Тројице: поредак и *киноније*.

Треће поглавље прелази са чисто тријадолошког плана на аналитичке претпоставке појма идентитета и његову примену у еклисиологији. Овде се развија концепт иконичне онтологије као методолошког оквира који указује на радикални преокрет од протологије ка

есхатологији, те надаље ка старозаветној и новозаветној еклисиологији, концепту аналогије, символа, и најважније, иконе. У том смислу, анализира се идентитет Цркве који се најдиректније пројављује у конкретном евхаристијском сабрању, које је схваћено као икона Царства Божјег. На тим основама, указује се на есхатолошко-богословску визуру 'сенка-икона-истина', што одређује правац анализе од старозаветне (сенка), преко новозаветне (икона) ка есхатолошкој визури (истина) Цркве у патристичком опусу. Курс се завршава навођење конкретних патристичких места о есхатолошкој утемељености Цркве, све до Максима Исповедника који је у оквиру богословског концепта 'Тајна Христа' интегрисао сва патристичка стремљења по овом питању. Ово поглавље представља кључни херменеутички мост између онтологије и конкретних еклисиолошких структура. У оквиру истог поглавља фокус се помера на однос тријадологије и еклисиологије, са посебним нагласком на саборност, епископску службу и евхаристијску *киноније*. Наиме, најпре се анализирају конкретна места код отаца који указују на Цркву као икону Свете Тројице. На тим основама анализира се сабор(ност) као суштинска тријадолошка реалност, односно пројава тројичног утемељења еклисијалног бића. Све аналитичке препоставке у овом поглављу воде ка питању евхаристијске еклисиологије *киноније* као оне које произлази из тријадолошке утемељености еклисиологије, где се указује на њене суштинске карактеристике. На овом месту смер анализе упућује на епископа, као личност, τόπος и τρόπος иконичног сусрета есхатологије и тријадологије у Цркви, што припрема терен за директно разматрање примацијалне теологије.

Четврто поглавље представља анализу најважнијих званичних докумената Мешовите комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве. Конкретно, анализа започиње од инцијалног документа МД, његове тријадолошке перспективе и почетака примацијалне теологије, преко анализирања конституисања нове перспективе теологије примата у РД. На тим основама смер анализе је усмерен на реакције на РД, тачније на његову богословску перспективу првог у Цркви, преко једног од учесника заседања, епископа бечког Илариона (Алфејева), документа 'Црква - ка заједничкој визији', КД, а свакако и ван билатералног дијалога, у оквиру мањих комисија (USTCa, USTCb, SPC, NCMC, CO), све до АД који примацијалну теологију тумачи у оквирима другог миленијума и данас. Сви примацијални токови унутар ових докумената биће крунисани анализом BR, који представља својеврсну синтезу, помиње сва ова стремљења и пружа конструктивне предлозе за даљи богословски развој *primus universalis*-а

Пето кулминативно поглавље примењује све наведене аналитичке претпоставке на питање *primus universalis*. Почевши од претпоставке конститутивног значаја овог питања у оквиру савременог систематског богословља, најпре се анализира концепт првог миленијума као парадигматичног периода за вршење *primus universalis* у савременим оквирима, нешто што се неретко помиње у многим радовима. На тим основама указаће се на перспективе *primus universalis* у оквиру савремене римокатоличке еклисиологије, те савремене православне еклисиологије, при чему ће у потоњем примацијални курс митрополита пергамског Јована бити од кључног значаја. Овај сегмент, место *primus universalis* у савременој православној еклисиологије је од кључне важности, јер ће се указати на сапостојање два различита и супротстављена еклисиолошка модела примером Става и PSP, као и ставом митрополита волоколамског Илариона (Алфејева), што ће истраживање довести ка суштинско питању: питању односа примата и саборности у оквиру Светог и Великог сабора на Криту (2016), који је показао, са једне стране, извесну кризу саборности у оквиру савремене православне еклисиологије, а са друге стране на извесне опасности аутокефализма по примацијалну теологију. На основу ових увида указаће се на извесне мањкавости и значењске одредбе *primus universalis* као примата части, што ће довести до најважнијег сегмента истраживања: *primus universalis* као онтолошко-тријадолошко-еклисиолошко-иконична реалности или *primus universalis* као политичка и социолошка реалност, настала као последица историјског прилагођавања Цркве. Након указивања на ова два правца синтетизују се резултати

истраживања и поставља питање *primus universalis* у контексту савременог систематског богословља, разматрајући различите еклисиолошке парадигме и њихове онтолошке претпоставке. Ово поглавље кулминира евалуацијом тријадолошко-онтолошког, иконичног и евхаристијског разумевања примата као могућег доприноса савременом систематском богословљу.

Утврђени смер и структура рада тежи ка томе да успостави *аутентичне* оквире примацијалне теологије. Базични циљ постављања теологије примата на овим основама огледа се у томе да се сâм примат тумачи и вреднује у *личносној* и *богословској* визури, не у перспективи етичко-социјалне реалности историјске парадигме. Другачије, утемељење примацијалне теологије на назначеним темељима има за циљ пружање основа за посматрање личности првог, фокуса примацијалне теологије, као конститутента црквеног бића, као *conditio sine qua non* Цркве.

На крају, речи које обухватају све наведене аспекте јесу речи, блажене успомене, митрополита пергамског Јована Зизијуласа, упућених у оквирима екуменског богословља, а ми их скромно проширујемо и унутар савременог систематског богословља: „Ако се, дакле, не можемо сусрести ни на пољу егзегезе, нити на пољу историје, требало би да се запитамо да ли се можемо сусрести на темељу самих фундаменталних теолошких начела, како бисмо дошчи до заједничког одговора на питање [...], конкретно: да ли нам и из којих *теолошких* разлога треба универзални *primus,* те како можемо разумети природу и улогу првог?“.[33]

[33] Зизијулас, „Недавне расправе о примату у православној теологији,“ 61-62.

2. Патристичка тријадологија - подмет савремених еклисиолошких питања

Патристичко богословље настоји на томе да покаже како се личносни начин постојања Тројице може пренети, кроз Христа у Цркви и на Цркву, као и на човека да би такав начин постојања по благодати и учешћу (*participatio*)[34] постао и начин његовог вечног живота.[35] Другим речима, ниједан отац Цркве, чак ни кападокијски оци, о којима ће бити речи, нису били примарно заинтересовани за философска питања као таква, већ су црквене околности налагале да се лате догматских тема. Управо из тог разлога, њихова богословска мисао не произлази из апстрактних спекулација, већ из литургијског искуства заједнице, у којој се откривала и утврђивала истина о Богу као Тројици. Стога је и методологију њиховог богословља неопходно разумети као егзистенцијалну и сотириолошку, а не као академску или раздвојену од живота Цркве.

Стога, тријадолошки карактер учествовања, с обзиром да се заснива на Оваплоћењу Логоса, конкретно се испољава као стварност еклисијална и евхаристијска, „будући да Црква представља [...] откривење о Тројици у њој (у тајни)“.[36] Дакле, полазна тачка православне тријадологије јесте њена егзистенцијална импликација,[37] која реципрочно укључује и еклисијалне последице. Управо у том преплитању егзистенцијалне и еклисијалне димензије настаје разумевање односа личности и природе, при чему однос са Богом постаје темељ сваког односа унутар Цркве. Зато је неопходно нагласити да тријадологија није самосталан догмат, него матрица која прожима читаво биће Цркве и постаје кључ за разумевање њеног живота и уређења.[38]

Наглашену чињеницу посебно истиче савремени православни теолог: „Догмат о Светој Тројици представља централну спону целокупног хришћанског учења и рефлектује се на дословно све аспекте теологије, од христологије преко пневматологије, еклисиологије и антропологије, па до хришћанске етике и социологије“.[39] Зато је било потребно поново

---

[34] Ову чињеницу је посебно наглашавао Јустин Поповић: „Пошто је Господ Христос као Богочовек највиша вредност, то је Он такав у исто време критеријум правих вредности [...] Тиме што је највећа вредност, Богочовек је најбољи критеријум свега Божјег и човечјег и у овом и у оном свету [...] Стога, немамо Бога мимо човека, нити човека мимо Богочовека“. Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Београд: Манастир Ћелије, 1993), 36. Исти аутор је, знатно раније, упозоравао на чињеницу да „чим се европски континент удаљи од оваплоћеног Бога - тоне у нечовечност, у безумље, у културно људождерство, у свеубилачке ратове“. Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Библиотека Свечаник, 1957), 23. Уп. и став да је ранохришћанска Црква тријадологију посматрала *увек* кроз сотириологију. Александар Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности - есенцијализам и релациона онтологија* (Београд-Пожаревац: Институт за Систематско богословље-Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2024), 24.

[35] Максим Васиљевић, *Човек заједнице у Христу - „Учествовање у Богу“ у богословској антропологији Светог Григорија Богослова и Светог Максима Исповедника* (Los Angeles: Sebastian Press, 2015), 84

[36] *Исто,* 406.

[37] Уп. став о томе да је догмат о Тројици егзистенцијално питање: „Догма о Тројици, на крају крајева, није нешто што хришћани верују о Богу, није теорија или објашњење, као извесни кратки хришћански символи: сажетак онога што хришћани налазе откривеним у једном дугом наративу о историји Израела, живот и смрт и васкрсење Исусово и наставак живота Цркве у сили његовог Духа као Христовог Тела“. Brian Daley, *Gregory of Nazianzus* (New York-London: Routledge, 2006), 70.

[38] На овоме је посебно инсистирао Јустин Поповић: „Целокупно учење Светог Откривења о Богу, изражено речима, симболима, делима, богојављењима, своди се, на крају крајева, на догму о Светој Тројици као на највећу и највећу тајну“. Уп. Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве,* књига 1 (Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978), 94.

[39] Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности - есенцијализам и релациона онтологија*, 8.

прековати нове термине, који би били адекватни.[40] Управо у том процесу 'поновног ковања' настају и основни појмови кападокијске тријадологије - личност (πρόσωπον), ипостас (ὑπόστασις) и заједничка природа (οὐσία) - који омогућавају да се на јасан начин избегну како субординационизам, тако и модализам. Тиме су Кападокијци поставили темеље онтологије односа, која ће касније дубоко утицати и на паламитску синтезу. Заснованост кападокијске тријадологије на библијском концепту Бога, као и на црквеном опиту догађаја сусрета са Тројичним Богом, изнедрила је, у историји догмата, систематичност и терминолошку прецизност православне тријадологије.

Стога, иако у Новом Завету, конкретно, не налазимо директан навод 'Тројица', овај израз је итекако био коришћен у богослужењу, али прву забелешку овог појма налазимо у периоду пре кападокијских отаца.[41] Ова динамика развоја појмова показује да је Црква кроз литургијску праксу чувала и преносила веру у Тројицу много пре њене теоријске артикулације, што јасно сведочи о органском јединству догмата и црквеног живота. У том контексту, важан је став Карл Барта који у својој познатој *Догматици* наглашава да управо учење о Тројици одређује хришћанско учење о Богу као хришћанско.[42] На истом курсу је и Бедиако, који напомиње да је централни моменат о Богу поставка: „Бог вечно постоји као три личности, Отац, Син и Свети Дух и свака личност је потпуни Бог".[43] Оваква разматрања модерних теолога показују да питање тријадологије није историјска догматска реликвија, већ живи темељ који омогућава да хришћанско богословље остане верно свом изворном откривењу.

Ипак, како помиње други аутор, неопходно је имати у виду проблем који представља перманентни изазов у овој ситуацији: претерано наглашавање чистог монотеизма у мери да тројичност или није схваћена уопште,[44] или се не схвата на *тријадолошки* (= кападокијски) начин, већ на модалистички.[45] Тај феномен открива дубоку тенденцију да се Божје биће сведе на апстрактни принцип, занемарујући да је Бог за хришћане пре свега заједница, однос, и љубав, а не 'јединица' математичког типа. Последице оваквог редукционизма неизбежно се одражавају и на еклисиологију, јер где је Бог схваћен као сâм, тамо и Црква бива схваћена као структура без односа. Управо доследан приступ оваквој кападокијског и паламитској тријадологији пружа могућност адекватног разумевања еклисиологије, и са тим у вези и теологије примата. Паламитска синтеза, додајући учење о нетварним енергијама, додатно продубљује разумевање учешћа човека у животу Бога, показујући да се заједница са Тројицом остварује *реално*, а не симболично или правно. Тиме се јасно уочава да је питање примата и саборности у Цркви неодвојиво од питања начина Божјег постојања, јер еклисиологија, доследно посматрана, није ништа друго до иконично остварење тројичне заједнице у историји.

---

[40] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXXIX, 12 (PG 36, 348B = SC 358, 174): εἰ δεῖ τι καί καινοτομῆσαι περί τά ὀνόματα σαφήνειας ένέκεν („Ако већ треба ковати нове термине, јасноће ради"). [Сви преводи светоотачких дела су дело аутора, осим ако није другачије назначено]. Схематски приказ важности ковања нових термина у богословском опусу кападокијских отаца уп. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу,* 84.

[41] Конкретно у Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* 2. 15 (SC 20, 138): Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ („Исто тако, та три дана која су била пре стварања светила су типови Тројице, Бога и Његовог Логоса и Његове Премудрости). На овом месту, Теофил Антиохијски користи овај израз као космолошки аргумент, у смислу поткрепљивања створености света. Такође у латинској традици уп. Тертулијан, *Adversus Praxean* 3, 3 (CCSL 2, 1162).

[42] Bart, *Church Dogmatics, Vol. I: The Doctrine of the World of God*, 260.

[43] Daniel Bediako, *God in Three Persons in the Old Testament* (London: Valey View University, 2015), 126. Сличан став уп. код Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: Inter-Varsity, 1994), 226.

[44] Постоје аутори који, конкретно, тројичност у Старом Завету, сматрају пренапрегнутим. Richard P. McBrien, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 347, 359. Док други сматрају да је има - у назнакама свакако - али постоји. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eedmans, 1996), 85. Grudem, *Systematic Theology*, 226.

[45] Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности*, 18.

2. 1. Монархија Бога Оца као узрока постојања Свете Тројице: личносни приступ кападокијске и паламитске тријадологије

Правилна поставка разумевање кападокијске тријадологије, чија суштинска мисао упркос свим могућим напорима није у потпуности схваћена,[46] лежи у дефинисању појма *монархије*, који код њих задобија личносни карактер. Овај личносни карактер монархије није тек један од могућих начина богословског изражавања, већ представља потпуно преображавање парадигме у односу на раније метафизичке моделе који су божанско јединство одређивали превасходно категоријама суштине. Другим речима, полазиште да је монархија Оца подмет тријадолошке еклисиологије *киноније*,[47] експлицитније теологије примата, претпоставља адекватни осврт на тријадолошки моменат кападокијских отаца, чије богословље *мора* бити у основи свих теолошких проматрања еклисиолошких питања,[48] сагласно речима Иринеја Лионског: „Бог Отац је, дакле, поредак вере наше и темељ грађевине (Цркве) и утврђење живљења нашег".[49] Управо зато, кападокијско одређење монархије претпоставља да се мисао о Богу не може развијати без сталне свести о релационом карактеру бића, односно да се сваки аспект божанског постојања мора тумачити у хоризонту личносне динамике.

Најраније значење божанске монархије везује се за *јединство владавине*.[50] Ипак, доминантна употреба овог појма у кападокијском опусу везује се за личносно и онтолошко порекло монархије, где би се концепт монархије односио на Оца.[51] Кападокијци тиме јасно

---

[46] *Исто*, 25.

[47] Уп. мисао да је нераскидивост тријадологије, персонологије и еклисиологије почива на њиховој суштинској повезаности. Петар Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике* (Београд: Отачник, 2011), 45.

[48] Потресне су речи Рењона које указује на алармантност проблема: „Очигледно је да је у наше време догмат о јединству Божјем прогутао догмат Тројичности, о коме је остало само сећање". Наведено према: Владимир Лоски, *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2003), 56, фн. 40. Слично мишљење са Рењоном дели и Лоски: „За Православну Цркву Пресвета Тројица јесте непоколебљива основа за сваку религиозну мисао сваку особеност, сваки духовни живот и сваки црквени опит [...] Удаљујући се од Тројице као јединственог утемељења сваке реалности [...] бивамо осуђени на беизлазни пут, приступамо безизлазу, безумљу и распаду нашег бића". *Исто,*57.

[49] Иринеј Лионски, *Demonstratio Praedicationis Apostolicae* 6 (SC 406, 90): Et hoc est ordo-dispositionis fidei nostrae et fundamentum aedificii et firmamentum conversationis - Deus Pater. Уп. српски превод у: Атанасије Јевтић, *Патрологија - Црквени Оци и писци прва три века историје Цркве* (Требиње-Београд: Епархија захумско-херцеговачка и западно-америчка-Православни богословски факултет, 2015), 240.

[50] Geoffrey Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 877.

[51] Сапостојање оба значења, са јасном доминацијом онтолошког модела, огледа се код Григорија Назијанзина у *Oratio* XXIX 1-2 (PG 36, 78B = SC 284, 178) где се у истом пасусу најпре говори о моралном, а затим, у синтетичком облику, о онтолошком значењу *монархије*, недвомислено повезане са личношћу Оца: Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περί Θεού, ἀναρχία καί πολυαρχία, καί μοναρχία. Αἱ μέν οὖν δύο παισιν Ἑλλήνων επαίχθησαν, καί παιζέσθωσαν. Τό τε γάρ ἄναρχον, ἄτακτον: τό τε πολύαρχον, στασιώδες, καί ούτως ἄναρχον, καί οὔτως ἄτακτον. Εἰς ταυτόν γάρ ἀμφότερα φέρει, τήν ἀταξίαν ἡ δέ εἰς λύσιν ἀταξία γάρ μελέτη λύσεως. Ημῖν δέ μοναρχία, τό τιμώμενον μοναρχία δέ, οὖν ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον έστι γάρ καί τό ἕνα στα: σιάζον πρός εαυτο πολλά καθίστασθαι), αλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καί γνώμης σύμπνοια, καί ταυτότης κινήσεως, καί πρός τό ἕν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις ὅπερ ἀμήχανον ἐπί τῆς γεννητής φύσεως, ὥστε κἄν ἀριθμό διαφέρη, τῇ γε οὐσία μή τέμνεσθαι („Три најдревнија схватања о Богу јесу: безначалност, многоначалност и једноначалност. Два прва мишљења беху (нека то и остану!) обична игра ума јелинских синова. Безначалност није ништа друго до беспоредак, док многоначалност ствара огорчење; сходно томе, оваква мишљења су истовремено и безначална, али и беспоредачна. И једно и друго води нас истом циљу - беспоретку, а беспоредак нас води - хаосу; беспоредак није ништа друго до устаљивање у хаотичном рушењу. Ми, међутим, поштујемо једноначалност, али не такву једноначалност која се дефинише јединством лица (једно, уколико је у расцепу са самим собом, такође ће представљати множину), него једноначалност која означава равнозначност јединства, једнодушност воље, истоветност покрета и усмеравање ка Једном Оних који су из Једнога"). Митрополит Јован (Зизијулас) напомиње да у оквиру првобитног значења монархије, у моралном смислу, учешће у оваквој реалности би било резервисано за *све* три Личности, док у онтолошком оквиру једноначалност се поистовећује са личношћу Оца. Јован Зизијулас, *Заједница и другост*, прев. Ј. Фемић-Касапис (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2011), 127, фн. 21. У тим оквирима је потребно

показују да јединство Бога није апстрактна нумеричка реалност, већ јединство које произлази из *конкретне ипостаси*, из живог и личног начела божанског постојања. У истом курсу, ако је Отац ἀρχή и αἴτιον, веза са Сином и Духом се објашњавају искључиво узрочним терминима. Речима Григорија Назијанзина: „Отац је начело и узрок Сина и Светог Духа".[52] Сâм појам ἀρχή,[53] који је у основи назначеног појма, подразумева *кретање*, двиг, покрет (ἔκστασις), што и јасно потврђује Григорије Назијанзин,[54] чија је тријадологија златна средина између Савелијевог сливања и Аријевог раздељивања ипостаси Тројице.[55] Ово схватање ἀρχή као динамичног и не-статичног појма показује да се божанско биће не мисли као нешто окамењено или затворено у себе, већ као непрестано кретање љубави, односа и међусобног даривања. Исти концепт монархије, као један ἀρχή, користи и Василије Велики, напомињући да је овај појам онтолошког порекла, 'побожна догма',[56] јер је Отац Онај који је дао почетак постојању Тројице.[57] Овде је важно нагласити да Василијева употреба термина 'побожна догма' није пуки опис, већ показатељ да је личносна монархија Оца у самом средишту богословља и да је она гарант правилног исповедања јединства и тројичности Бога. На крају, занимљиво је да Григорије Назијанзин у односу на Василија Великог још интензивније подвлачи јединство и монархију, једне врховне власти Бога.[58]

Са друге стране, узрочни језик је допустив само на равни *личности*, али не и на равни суштине. Зато је јасно да је у кападокијској представи о монархији Отац извор постојања Сина и Духа.[59] Следујући општу кападокијску схему, коју су следовали и каснији оци Цркве,[60] концепт узрочности се везује за елемент *како* (ὅπως ἐστίν), не за *шта* (τίς ἐστίν), иако је у основи оба елемента глагол 'бити' (εἶναι).[61] Овакво одређење узрочности представља један од највећих доприноса Кападокијаца, јер су управо тиме успели да сачувају библијско и литургијско искуство Бога од апстрактне метафизике, пружајући јасан модел односа личности унутар божанског бића. Тако се уместо философског поимања узрока као безличног принципа, уводи личносни модел који омогућава да се божански живот мисли у категоријама односа, заједнице и међусобног упућивања.

посматрати и концептуалну интервенцију у Символу веру, из ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός ('из суштине Очеве'**)** ка ἐκ τοῦ Πατρός ('од Оца')**.** *Исто*, 128, 172.

[52] Григорије Назијанзин, *Oratio XX - De Dogmate et constitutione episcoporum*, 6 (PG 35, 1072 = SC 270, 70).

[53] Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 235-236.

[54] На основу целокупног литерарног опуса Григорија Богослова може се закључити да су термини αἴτιον, αἰτία и ἀρχή готово у синонимном значењу 'узрока'. Уп. Christopher A. Beeley, „Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus," *Harvard Theological Review* 100, 2 (2007): 199.

[55] Инспирација за окарактерисање тријадологије Григорија Назијанзина на овај начин налази се у његовим речима, тачније, у *Oratio* XXXI, 30 (PG 36, 168D-169A = SC 250, 338): "Ἰσον γάρ εἰς ἀσέβειαν, καί Σαβελλίως συνάψαι, καί 'Αρειανώς διαστήσαι, τό μεν τῷ προσοώπω, τό δέ ταῖς φύσεσιν („Пошто нема ни једнога - у смислу Савелијевом, али ни тројице - у смислу садашњег лукавог (Аријевог) дељења"). Уп. такође и *Oratio* XX, 5-6 (PG 36, 142A = SC 270, 64).

[56] Василије Велики на овом месту исповедање ипостаси доводи у директну везу са неукидањем побожне догме о монархији: *De Spiritu Sancto* 18. 47 (PG 32, 153 = SC 17, 197): Οὕτω καί αἱ ὑποστάσεις ὁμολογούνται, καί τό εὐσεβές δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει („Тако се исповедају ипостаси, а побожна догма монархије не пропада"). Уп. и Зизијулас, *Заједница и другост,* 160.

[57] Василије Велики, *Contra Eunomium*, 2. 22 (PG 29, 620C = SC 305, 88): Διά ταύτα αἱ σεμνοί εκείναι τῶν ὀνομάτων διαστολαί, ὧν τόν ὄχλον ἡμεῖς ὑπερέβημεν ὡς οὐχὶ όσων αἱ ἐκφωνήσεις αἱ αὗται, ταύτα καί τῇ σημαινομένω ἤδη ταυτά, ἵνα τό Πατέρα εἶναι τοῦ Υιού τόν Θεόν διά τούς ἐπί γῆς πατέρας ὀνομαζομένους ἀφέληται („Наиме, тврди како она имена која су истоветна по изговору, нису истоветна и по значењу, да би тиме онемогућио да Бог буде Отац Сину, зато што се и људи на земљи називају оцима").

[58] Александар Ђаковац, „Велики кападокијски оци и њихово богословље личности," *Видослов* (2007): 199.

[59] Anthony Meredith, *The Capadocians* (New York: Vladimir's Seminary Press, 2000), 106. Уп. и Васиљевић, *Човек заједнице у Христу,* 79-84.

[60] Конкретно, Јован Дамаскин када говори о Оцу као узроку постојања говори увек у погледу τρόπος. Уп. Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 812D = ЕПЕ 19, 81), као и *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 832AB = ЕПЕ 19, 85). Уп. такође Лоски, *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве,* 54.

[61] Зизијулас, *Заједница и другост,* 133, 137.

Повезаност монархије и личности Оца показује Григорије Ниски,[62] полазећи од монархије Оца као темеља јединства ипостаси Свете Тројице: „Једна је и иста личност Оца из којега се рађа Син и исходи Свети Дух. Зато смело називамо један узрок (тј. Оца) и оно што је из узрока једним Богом у сопственом смислу“.[63] На истом курсу налази се и Григорије Назијанзин, 'тројични богослов',[64] који експлицитно тврди: „Јединство је, пак - Отац из Којег су Други и према Којем поредак тече, без сливања, већ сапребивајући са Њим, и не раздељујући се међу собом ни временом, ни хтењем, ни силом“.[65] Дакле, монархија представља гарант једносуштности и самог јединства, укључујући посредством принципа узрочности концепт *другости*, будући да је Отац последњи онтолошки принцип божанске личносности.[66] Другим речима, кретање божанског постојања иницира *личност*, што каузално подразумева да је и јединство Бога, као и њихова другост, иницирана од стране личности.[67] Овим Кападокијци успостављају антитезу свим облицима субординационизма, али и модализма, јер показују да се јединство не чува у нивелисању личности, већ у признавању личносног узрока који не нарушава једносуштност. Управо на овом месту открива се и снажна тријадолошка импликација: јединство са Оцем није правно нити морално, већ *онтолошки* засновано, што ће касније постати важан темељ и за еклисиологију.

На основу приказаних одељака из опуса Григорија Назијанзина може се недвомислено рећи да он преферира идеју монархије „где је Отац извор поретка и бића“.[68] Ипак, Василије Велики најдиректније доводи у везу јединство Бога са личношћу Оца: „Бог је један, зато што је Отац [један]“,[69] у чему га већ поменути Григорије Назијанзин следује: „Бог је заједничка природа Тројице, али Отац је њихово јединство“.[70] Оваква корелација природе и личности један је од најсуптилнијих домета тријадологије, јер показује да се заједничка суштина не може мислити као аутономна реалност одвојена од личности, нити се личности могу мислити као индивидуалне суштине.

Потребно је напоменути да повезаност узрока Свете Тројице са конкретном личношћу, Оцем, представља својеврсну философску револуцију. Јер, сâма замисао о постојању узрока у Богу је било саблажњиво за људе поникле на јелинској традицији,[71] и не само у јелинској традицији, већ и у западном предању. Конкретно, иако можемо наћи места код Августина која

[62] Георгије Флоровски, *Источни Оци IV века* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2009), 151-157.
[63] Григорије Ниски, *Adversus Graecos* (PG 45, 180 = GNO III/1, 53): "Εν γάρ καί τό αυτό πρόσωπος τοῦ Πατέρος, ἐξ οὗ ὁ Υιός γεννάται, καί τό Πνεύμα τό ἅγιον ἐκπορεύεται. Διό καί κυρίως τόν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν, ἕνα θεόν φαμέν ἐπεί καί συνυπάρχει αὐτοῖς.
[64] Флоровски, *Источни Оци IV века*, 112-117, 113.
[65] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLII - *Supremum vale*, 15 ((PG 36, 476B = SC 358, 82): "Ἕνωσις δέ, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ, καί πρός ὅν ἀνάγεται τά ἑξῆς: οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, αλλ' ὡς ἔχεσθαι, μήτε χρόνου διείργοντος, μήτε θελήματος, μήτε δυνάμεως.
[66] Григорије Назијанзин на више места говори о Оцу као о начелу Божанства: *Oratio* II, 38 (PG 35, 445C = SC 247, 140); *Oratio* XX, 6 (PG 36, 1072CD = SC 270, 70); *Oratio* XXXI, 9 (PG 36, 114C, 116A = SC 250, 290-292). Такође, и о Оцу као γεννήτωρ и προβολεύς, Сину као γέννημα и Духу као πρόβλημα. *Oratio* XXIX, *2* (PG 36, 76B = SC 250, 180), што понавља и Григорије Палама у *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, λόγος Β'*, 26 (ΕΠΕ 51, 232 [8-15]).
[67] Уп. закључак о разумевању монархије Бога Оца код Григорија Назијанзина: „Консупстанцијалност Сина и Духа са Оцем и божанским јединством, као и различити идентитети Оца, Сина и Светога Духа, јесу, стога, вечни резултат Очевог божанског нараштаја“. Beeley, „Divine Causality and the Monarchy," 209.
[68] Meredith, *The Cappadocians*, 107. Постоје још и директнија оцена места монархије Оца код Григорија Назијанзина, која се оцењује као „централно место у његовом огромном теолошком систему“. Уп. и Beeley, „Divine Causality and the Monarchy," 204, будући да је имплицитно и експлицитно присутна у свакој *Логији*.
[69] Василије Велики, *Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos*, 3 (PG 31, 605A = PTS 30, 84): Εἷς Θεός, ὅτι καί Πατήρ. Уп. такође и Флоровски, *Источни Оци IV века,* 88-91.
[70] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLII, 15 (PG 36, 476B = SC 358, 82).
[71] Ђаковац, „Велики кападокијски оци и њихово богословље личности," 198. Изгледа да помисао о постојању узрока и поретка у Светој Тројици није саблажњиво само за јелинствујуће, већ и за многе савремене теологе.

говоре о монархији Бога Оца,[72] узимајући у обзир његов целокупни став по овом питању, може се рећи да је у основи његове поставке, која је утицала у великој мери на касније савремене теологе, *корелативност* личности Свете Тројице,[73] где је полазиште *један* Бог, а тек накнадно Отац, или Света Тројица, што је дубоко повезано са његовим описом Тројице аналогно психолошким феноменима ума (*mens*), љубави (*amor*) и спознаје (*notitia*),[74] или на другом месту као сећање (*memoria*), разум (*intellegentia*) и воља (*voluntas*),[75] који се „одвијају унутар једне *индивидуе*“.[76] Ова психолошка аналогија, мада у својој намери пастирска и апологетска, довела је до тога да западна традиција често полази од јединства природе као примарне категорије, док је источно богословље, напротив, сачувало *примат личности* као почетног места тројичног дискурса. Управо ова разлика у методологији биће једна од кључних тачака и будућих расправа о природи еклисијалног јединства и темељима примата у Цркви.

Са друге стране, Григорије Ниски у оквиру дискурса на питање о човековој репродукцији наглашава *једну* ипостас, ипостас Оца, као ону од кога полази свака иницијатива,[77] показујући га као извор силе, Сина као силу Очеву и Духа Светог као Духа силе.[78] Оваква структура односа унутар Свете Тројице, коју Григорије природно и ненасилно извлачи из библијског и литургијског предања, не представља тек схематску расподелу функција, већ дубоко сведочанство о међусобном односу личности који је у темељу сваког божанског деловања. На овај начин Григорије показује да принцип монархије Оца није апстрактна метафизичка претпоставка, већ онтолошка реалност која објашњава како слобода и љубав могу бити истовремено заједнички и личносни модус постојања.

За разлику од јасног кападокијског става, који се базира на томе да је јединство Бога унутартројични покрет, те као такав не извире из икономијског покрета Тројице, Карл Ранер доноси другачији став. Наиме, полазећи од важности *икономијске* Тројице напомиње да без нашег *доживљаја* Оца, Сина и Духа у историји спасења не бисмо могли схватити на који начин

---

[72] Уп. Августин, *De civitatis Dei* XI. X, X, 1-25 (CCSL 47, 330): Quod enim de simplici bono genitum est, partier simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est; quae duo Patrem et Filium dicimus; et utrumque hoc cum Spiritu Sancto unus est Deus; qui Spiritus Patris et Filii, in sacris litteris nuncupatur. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est, nec Filius […] Et haec Trinitatis unus est Deus: nec ideo non simplex, quia Trinitatis („Јер оно што је рођено од једноставног добра, једнако је једноставно и исто што и оно од чега је рођено; то двоје називамо Оцем и Сином, и то обоје заједно са својим Духом Светим, један је Бог, а тај се Дух Оца и Сина у Светом Писму назива Дух Свети, са посебним значењем речи; А он је други него Отац и Син, јер Дух није ни Отац, ни Син [...] И то тројство један је Бог, те иако је тројство, ипак је једноставан“).

[73] Августин је у потпуности на прагу Аристотеловог схватања релативних предиката, где релација подразумева постојање ’пара’. Уп. директно: Августин, *De Trinitate* V., V, 3-4 (CCSL 50, 210): „За нешто се каже да је такво с обзиром на нешто друго, као Отац с обзиром на Сина и Син с обзиром на Оца.“ Уп. детаљно о томе Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности*, 127.

[74] Уп. Августин, *De Trinitate* IX., V, 8 (CCSL 50, 300).

[75] *Исто,* X., XI, 18 (CCSL 50, 355).

[76] Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности*, 129: „Пример са психолошким процесима је мањкав утолико што се они одвијају унутар *једне индивидуе*“.

[77] Григорије Ниски, *Adversus Graecos,* 1, 2 (PG 45, 108B = GNO III/1, 31): καί ἐπί τῆς ἀφαιρέσεως, τῆς τε ἀποβιώσεως καί γεννήσεως τῶν ἀτόμων, ἐνοίς θεωρείται καί τοῦ ἀνθρώπου ὅρος, ἀναγκαζόμεθα καί πολλούς λέγειν ἀνθρώπους καί ολίγους, τῇ τροπή καί ἀλλοιώσει τῶν προσώπων ἐκκρουσθείσης τῆς κοινής συνηθείας, καί παρά αὐτόν τόν τῆς οὐσίας λόγον ὥστε συναριθμεῖν τούς προσώπους τινά τρόπον καί οὐσίας. Επί δε τῆς ἁγίας Τριάδος οὐδὲν τοιούτον συμβαίνει ποτέ, διά τό τά αὐτά πρόσωπα, καί οὐχ ἕτερα καί ἕτερα λέγεσθαι, κατά τό αὐτό καί ὡσαύτως ἔχοντας („И у случају смањења, и смрти, и рађања недељивог, у чему видимо оно што разумемо под речју: човек, принуђени смо да кажемо: много је људи, а мало људи; штавише, променом и другошћу лица нарушава се општи обичај; а то се каже супротно самом појму суштине, тако да се на неки начин суштине убрајају у личности. Али у расуђивању Свете Тројице никада се ништа слично не дешава, јер су имена иста, а не друга и друга, лица која садрже исто и једнако“).

[78] Исти, *Adversus Macedonianos,* 13 ((PG 45, 1317A): Αλλά πηγή μέν δυνάμεώς τά έστιν ὁ Πατήρ, δύναμις δέ τοῦ Πατρός ὁ Υιός δυνάμεως δέ πνεύμα τό Πνεύμα τό ἅγιον ἡ δέ κτίσις πάσα όση τε αἰσθητή καί όση ἀσώματος, τῆς θείας δυνάμεώς έστιν ἀποτέλεσμα. Уп. и Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање - историја развоја догмата,* I том, прев. Бранко Босанчић (Београд: Службени гласник, 2009), 247.

постоје као један Бог.[79] То значи да је код Ранера епистемолошки приступ примаран: Бог се познаје кроз икономију, и то познање се ретроактивно уноси у разумевање унутартројичног живота. Иако је ова формулација у савременој теологији постала скоро аксиом, њена импликација је да икономија постаје мерило онтологије, што суштински разликује овај приступ од кападокијског, где је обрнуто: икономија сведочи о онтологији, али не детерминише је. Овакав став је суштински укорењен у тријадолошком концепту Августина. У свом говору о три личности, Августин уводи два принципа: 1) људски језик је сиромашан како би изразио тајну тројичности; 2) рећи да *у* Богу постоје три личност јесте став који нас одваја од ћутања, од тога да апсолутно ништа не можемо рећи. Директно: „Ако се неко запита, чега три? Људски језик је сувише сиромашан да каже. Али може се рећи: три личности. Но може се одговорити: кажемо три личности тек да нешто кажемо и да не останемо ћутећи".[80] Овде се види да је за Августина примарна психолошка аналогичност, која личностима Свете Тројице даје структуру односа унутар једног ума, а не међуипостасне односе који почивају на слободи и међуличносној динамици. Управо стога Августинова тријадологија, ма колико дубока била, методолошки припада другачијој категорији: она није личносна у кападокијском смислу, већ усиолошка. Супротно овоме, кападокијска претпоставка наводи неке ауторе да јасно закључе: Тројица је 'кретање' које је покренула личност.[81] И то не било која личност, већ Отац, који је „ἀρχή τῆς θεότητος" не по суштини, већ по ипостасном својству. Утврђени правац кападокијаца прати и Григорије Палама, који у више наврата говори о монархији Бога Оца, остајући на личносним основама овог концепта.

Монархија Бога Оца, према Палами, представља гарант јединства једносуштности и самог јединства, при чему у више наврата Оца назива 'један узрок', 'један извор', 'божанство', 'један почетак', 'један божански родитељ'.[82] Ове формулације нису пуке поновљене фразе: оне представљају систематски конструисан богословски речник који настоји да истакне да изворност Оца није функција, већ онтолошка реалност у којој се сабира и из које извире пуноћа божанског живота. Конкретно, Палама говорећи о једном Богу има у виду конкретну личност, личност Оца: „Један је Бог, не само стога што је једна природа, већ и зато што они који су из њега имају према једној личности одношење и што се према једном узроку и једном почелу они из почела односе; и то не само њих двојица заједно, већ и сваки од њих посебно".[83]

Отклањајући могућност да суштина буде фактор јединства Тројице, Палама напомиње да Отац постојање у целости додељује свакој од личности Свете Тројице.[84] Стога, може се рећи да Палама успоставља реципрочни однос између једносуштности и узрочности Оца, односно, искључује могућност да монархија Оца подразумева субординацију и неједнакост унутар Свете Тројице.[85] У том смислу он је један од најдоследнијих наследника кападокијске мисли, јер

[79] Rahner, *The Trinity*, 110-111.
[80] Авустин, *De Trinitate* V. IX, 10 (CCSL 50, 217).
[81] Зизијулас, *Заједница и другост,* 133.
[82] Μόνος αἴτιος, μόνος πηγή, θεότητος, μόνος ἀρχή, μόνος θεότητος θεόγονος. Уп. Микоња Кнежевић, „Поредак (таξις) личности Свете Тројице у *Аподктичким словима* Григорија Паламе," *Богословље* 1 (2011): 31-32.
[83] Григорије Палама, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 37 (ΕΠΕ 51, 160 [14-23]): „Οὐ γάρ μόνον ὅτι μία φύσις εἷς Θεός, ἀλλ᾽ ὅτι καί ἕν πρόσωπον τήν ἀναφοράν ἔχει τά ἐξ αὐτοῦ, καί εἰς ἕν αἴτιον καί μίαν ἀρχήν τά ἐξ ἀρχῆς ἀναφέρεται· οὐ τά δύο μόνον ἄμφω, ἀλλά καί ἑκάτερον αὐτῶν χωρίς. Και διά τοῦτο μία τῆς θεότητος ἀρχή καί εἷς Θεός ἐστι καί κατά ταύτην τήν ἀναφοράν· ὅτι καί ἑκάτερον ἀναφέρεται εἰς ἕν ἀμέσως".
[84] Уп. Исти, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 18 (ΕΠΕ 51, 114 [4-5]): καί προσεχῶς καί ἀμέσως τοῦ Πατρός ἔχεται καθ᾽ ὕπαρξιν („налази битијно одмах и непосредно код Оца, као и Син").
[85] Исти, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 1 (ΕΠΕ 51, 78 [19-21]): Ἀλλ᾽ ἡμεῖς καί τό ἴσον ἴσμεν τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα κατά τήν φύσιν καί τό μεῖζον τοῦ Πατρός ὁμολογοῦμεν κατά τό αἴτιον, ὅπερ ἄμφω, τό τε γεννᾶν καί ἐκπορεύειν, συμπεριβάλλει („Али, ми и једнакост Сина у односу на Оца у погледу природе познајемо и уздигнутост Оца у погледу узрочности исповедамо"). Уп. и речи блажене успомене митрополита Амфилохија: „Монархија или узрочност Оца повлачи аутоматски за собом и једносуштност, али и обратно; једносуштност трију божанских личности не може се схватити без одношења на један узрок, то јест, на личност Оца". Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице по Григорију Палами* (Острог: Манастир Острог, 2006), 82 и даље.

наглашава да се узрокованост не односи на биће као степен, већ на начин постојања, што искључује субординационистичко разумевање божанског живота. Овим Палама потврђује своју утемељност у кападокијској тријадологији која врхуни у томе да се наглашавањем монархије Оца избегава *нужност* и *субординација*[86] у онтолошкој узрокованости, јер имплицира реалност љубави и слободе.[87] Уколико се примат личности Оца, следујући Григорија Ниског, постави у односу на суштину, тиме се личност Оца показује као слободна.[88] Слобода Оца није слобода избора да ли ће 'произвести' Сина и Духа, већ слобода која означава да је Отац извор без икаквог пред-постојећег принципа, па чак ни суштине која би могла бити 'претпоставка' Његове личности. Али, на овом месту може се поставити питање, да ли етиолошки примат Оца, јасно конструисан у патристичком опусу, имплицира и темпорални примат? Другачије, на који начин се избегава да узрочност аутоматски подразумева и првенство које, у нашем случају, може бити не само темпоралног, већ и логичког карактера?

Правећи разлику између узрока и времена, конкретно, Василије Велики напомиње да је у односу на узрок безначалан само Отац, али у односу на време сабеспочетне су све личности Свете Тројице.[89] Ово је од пресудног значаја, јер елиминише могућност било каквог субординационистичког читања тројичног живота. Зато ће јасно направити дистинкцију између узрока и времена у Светој Тројици: „Јер Личности Божанства се међусобно не раздвајају ни по времену, ни по месту, ни по вољи, ни по поступцима, ни по енергији [...] Разликују се само по томе што Отац јесте Отац, а није Син, што Син јесте Син, а није Отац, а исто тако и што Дух Свети није ни Отац ни Син".[90] У овоме је сагласан са Григоријем Назијанзином,[91] док се обојица ослањају на иницијално учење код Василија Великог, када је реч о овом питању.[92] Василије Велики, пак, правећи разлику између безначалности и вечности говори да биће које је вечно не мора да буде и безначално, ако узрок свог бића има у неком другом, а не у себи.[93] Овом дистинкцијом Василије Велики се супротставља јелинској идентификацији вечности и безначалности и ствара нову, хришћанску онтологију, која личност поставља испред суштине.

На другом месту, Василије Велики непосредније наглашава ипостасну особину бића Оца које је *независно* од сваке узрочности.[94] Ову истину Максим Исповедник до танчина разрађује да би закључио: „Иако је биће од њега, Он сâм није биће као такво, јер Он је изнад онога што

[86] Ова претпоставка се наглашава будући да постоје аутори који су спремни да одбаце јасну узрочност Оца унутар Тројице због наведене субординације, или је радо прихватају унутар икономијске Тројице, не повезујући Тројицу *ad extra* и Тројицу *per se*. Уп. Булгаков, *Утешитељ*, 111.

[87] Према Максиму Исповеднику, Отац даје различитост Ипостасима, „мимо времена и љубављу" (ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς). Максим Исповедник, *Scholia in Libri De divinis nominibus* V (PG 4, 221A). Уп. и Lars Thunberg, *Man and Cosmos: The vision of St. Maximus the Confesior*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 34-40.

[88] Григорије Ниски, *Cathechetica magna* 5, 10 (PG 45, 24C = SC 453, 168): Οὐδεμία κακοῦ γένεσις ἐκ θείου βουλήματος τήν ἀρχήν ἔσχεν· ἦ γάρ ἂν ἔξω μέμψεως ἦν ἡ κακία, Θεόν ἑαυτῆς ἐπιγραφομένη ποιητής καί πατέρα αλλ' ἐμφύεται πῶς τό κακόν ἔνδοθεν, τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπό τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχής ἀναχώρησις („Никакав постанак зла није имао свој узрок у божанској вољи, када би Бог био проглашен за творца и оца злобе, онда би она била изван прекора. Напротив, зло, на неки начин ниче изнутра, задобијајући постојање кроз извољење, онда када се душа удаљи од добра").

[89] Василије Велики, *Contra Eunomium* 1.14 (SC 299, 190).

[90] Григорије Ниски, *Ad Graecos* (PG 45, 180C = GNO III/1, 25): Οὔτε γὰρ χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος, οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ [...] ἢ μόνον ὅτι ὁ Πατήρ, Πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ Υἱός Υἱὸς, Υἱός ἐστι καὶ οὐ Πατήρ ὁμοίως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ Πατήρ, οὐδὲ Υἱός.

[91] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXIX - *De Filii*, 3 (PG 36, 77A = SC 250, 180).

[92] Василије Велики, *Contra Eunomium*, I, 7 (SC 299, 192).

[93] Исти, *Contra Eunomium* I, 7 (SC 299, 192). Уп. такође и Лазар Кубат, *Патрологија* (Крагујевац: Каленић, 2016), 233.

[94] Василије Велики, *Epistola* 38, 4 (PG 32, 329D): Ο δε ἐπί πάντων Θεός ἐξαίρετον τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως, τό Πατήρ εἶναι, καί ἐκ μηδεμιάς αἰτίας ὑποστήναι („И Отац има посебну ипостасну особину бића Оца и бића независног од сваке узрочности").

јесте“.[95] Максим Исповедник тиме показује да је изворност Оца онтолошка категорија, што личност Оца поставља као онтолошки принцип који не може бити подведен ни под једну апстрактну категорију. Постаје јасно зашто је битно правилно и прецизно разумевање монархије Оца, које се одражава на све сегменте тријадологије, нарочито на плану исповедања личносних својстава личности Свете Тројице.[96]

Стога, Син је вечан, али није и безначалан, јер се поставком да је Отац једини почетак и узрок Свете Тројице, наглашава да узрочно првенство Оца не подразумева и темпорални *prius*. Ову чињеницу јасно показује поставка Григорија Назијанзина који, користећи прилог μείζων,[97] наглашава узрочно првенство Оца, које искључује и темпорално првенство: „Спреман сам да Оца назовем већим, будући да од Њега Једнаки имају једнакост, као, уосталом, и биће. Ипак, бојим се да Начело не направим Начелом мањих, и да не увредим претпостављањем“.[98] Овим се коначно разрешењује свака недоумица: Отац јесте ’већи’ као узрок по личности, али не и ’пре’ по времену, нити ’надмоћан’ по суштини, што представља потпуну победу личносне онтологије над сваком формом субординационизма.

На другачији начин, али у истом духу, Атанасије Велики наглашава релациони однос Сина и Духа према Оцу, кога Назива Начелом и Самовозглављењем Тројице, користећи парадигму ’Тројица-Јединица’: „Нераздељиву Јединицу распростиремо у Тројицу и неумањену Тројицу опет сводимо на Јединицу“.[99] Овим ставом, Атанасије Велики истиче да не постоји субординација по суштини међу ипостасима, већ искључиво релациони и функционални редослед унутар Тројице, што омогућава да се очува једносуштност и пуно божанско јединство.

Јасни етиолошки примат Оца унутар Тројице, уводи у питање *хијерахичности* тројичног бића. То подразумева да свака ипостас има свој специфични однос према Оцу, али тај однос није пројава супериорности у суштини, већ израз одређене узрочне функције у тројичном животу. Конкретно, чињеница да је Отац узрок постојања Сина и Духа, што је показано кроз кападокијски и паламитски концепт монархије Оца, води ка питању: да ли је могуће говорити о поретку *унутар* Свете Тројице? Да ли је хијерархичност *idiomatum* (својство) тројичног бића? Ово питање није само теоретско, већ има непосредне импликације на еклисиологију и на схватање начина на који Црква учествује у животу Тројице. Хијерархичност као својство ипостасног тројичног бића, мора се разматрати у контексту односа, где узрочност Оца не подразумева никакву супериорност у онтологији божанског бића.

Фокус истраживања и даље остаје на кападокијским оцима, са кратким освртом на паламитски богословски опус, који више векова након кападокијаца, поново отвара то питање и пружа синтетичке одговоре, који ће усмерити рад ка рецепцији тријадолошког догмата на еклисијално биће. Тако, узрочни примат Оца постаје основ за разумевање тога како Црква као саборно тело одражава и учествује у тројичном животу Бога, а свако богословско разматрање

---

[95] Максим Исповедник, *Ambioguorum liber* 10 (PG 91, 1180D): Εξ αὐτοῦ γάρ τό εἶναι, ἀλλ’ οὐκ αὐτό τό εἶναι. Υπέρ γάρ ἐστί καί αὐτοῦ τοῦ εἶναι.

[96] Уп. Мајендорф, *Византијско богословље*, 250.

[97] О концепту μείζων као богоименовању Оца види: Григорије Назијанзин, *Oratio* XXX, 18 (PG 36, 128A = SC 250, 264 [10-14]); Василије Велики, *Epistola* 189, 8 (PG 32, 696A); Исти, *Epistola* 8, 11 (PG 32, 265A). Богословски контекст овог именовања јесте тенденција Григорија Назијанзина да монархију Оца објасни као *искључиво* ипостасни појам. Уп. Ђаковац, „Велики кападокијски оци и њихово богословље личности“, 199.

[98] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLIII, 1 (PG 36, 419B = SC 358, 298): Θέλω τόν Πατέρα μείζω εἰπεῖν, ἐξ οὗ, καί τό ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις έστι, καί τό εἶναι. Τούτο γάρ παρά πάντων δοθήσεται. Καί δέδοικα τήν ἀρχήν, μή ἐλαττόνων ἀρχήν ποιήσω, καί καθυβρίσω, διά τῆς προτιμήσεως' οὐ γάρ δόξα τῷ ἐξ οὗ καί τῶν ἐξ αὐτοῦ ταπείνωσις („Спреман сам да Оца назовем већим, будући да од Њега Једнаки имају једнакост, као, уосталом, и биће. Ипак, бојим се да Начело не направим Начелом мањих, и да не увредим претпостављањем“).

[99] Атанасије Велики, *De Sententia Dyonisii* 17 (PG 25, 505A): Οὕτω μέν ἡμεῖς εἰς τε τήν Τριάδα τήν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καί τήν Τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τήν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα (“Нераздељиву Јединицу ми распростиремо у Тројицу и неумањену Тројицу опет сводимо на Јединицу“).

мора узети у обзир ову дубоку поставку и релацију личности и једносуштности. Додатно, истраживање указује да се питање хијерархије унутар Тројице не може сведено на просто логичко или философско питање; оно укључује динамичну повезаност личних ипостаси, коју Црква и теологија морају схватити као стварност која се испољава у икономијским и литургијским контекстима, те као таква има директне импликације на појам саборности, примата и учешћа у божанском животу.

2.2. Τάξις унутар Свете Тројице: кападокијски оци и Григорије Палама

Учестала употреба појма τάξις у библијском корпусу,[100] као и у ранохришћанском патристичком опусу,[101] налази своје утемељење и у кападокијској и паламитској мисли. Ово утемељење није само лексичко, већ онтолошко и теолошко, јер појам поретка (τάξις) указује на унутрашњу организацију божанских личности у вечном контексту и њихову међусобну релацију. Прва поставка патристичког разумевања поретка *унутар* Свете Тројице јесте негирање пејоративног схватања хијерархије и ауторитета као таквог. Наиме, неретко се хијерархија поима као онтолошки зла и проблематична, због свог одрицања могућности да прималац буде онтолошки други, производећи инфериориорност у односу. У том смислу, хијерархија је често погрешно интерпретирана као инструмент доминације, док је у патристичкој мисли она знак реда и организованости онтолошких односа. Другачије, ауторитет и хијерархија се посматра као негација *другости.* Ипак, патристички курс хијерархије окренут је ка онтолошким, личносним категоријама. Патристичка перспектива указује да истински ауторитет унутар Тројице не нарушава самосталност или вредност другог, већ напротив, омогућава изражавање и потврђивање другости личности у њеном пуноћом значењу. На који начин?

Полазећи од претпоставке да су лични односи увек онтолошки *асиметрични*, што значи да личности нису самооузроковане, већ имају свој узрок, даваоца, долази се до закључка да је давалац, узрок, онтолошки превасходнији. Ова превасходност није питање величине или моћи, већ статуса узрочности: Отац као узрок представља почетак, извор и гарант постојања друге две личности, што имплицира однос међусобног признања и релационе хармоније. Ипак, управо због постојања овакве асиметричности не може се говорити у исто време и о неједнакости. Другим речима, личносни приступ проблему хијерархије не негира њену унутрашњу структуру, већ у потпуности деконцептуализује доминантно поимање хијерархије, напомињући да постојање личности као онтолошки превасходније не подразумева неједнакост, већ је управо основ и подмет исте једнакости.[102] Ово указује на то да кападокијска тријадологија развија концепт 'равноправне асиметрије', где поредак служи као инструмент очувања слободе и индивидуалности сваке личности. Стога, не може се говорити о хијерархији као 'средству изнуђеног јединства',[103] већ као о конститутивном елементу јединства, наглашеном и утемељном у светоотачком опусу. Хијерархија овде постаје динамичка категорија: поредак не

[100] У Старом Завету овај појам се користи на осам места (Пс 109, 4; Јов 16, 3; Јов 28, 3; Јов 36, 12, 28; Ав 3, 11; 2 Мак 1, 19 и 1 Цар 7, 23), у истом броју и у новозаветном опусу (Лк 1, 8; 1 Кор 14, 40; Кол 2, 5; Јевр 5, 6, 10; 6, 20; 7, 11; 7, 17;). Уп. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint,* ed. Johan Lust and Erik Eynikel (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), 1164.

[101] Примећује се учесталост коришћења овог појма код Климента Римског, Јерминог Пастира, Теофила Александријског, али и у каснијем периоду код, конкретно, Кирила Јерусалимског и Јована Златоустог. Уп. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* 1373.

[102] Зизијулас, *Заједница и другост,* 153-154.

[103] Уп. Colin Gunton, „Being and Person: T. F. Torrance's Doctrine of God," in: *The Promise of Trinitarian Theology - Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, ed. Elmer Colyer (Lahman: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 60.

угрожава јединство, већ га конституише, јер свака личност одражава свој извор у Оцу, што обезбеђује интегралну коегзистенцију.

Најпре, еклисијална употреба имена Свете Тројице показује постојање τάξις-а у Светој Тројици, с обзиром на то да Отац у свим библијским и патристичким помињањима долази *први*.[104] Ова позиција првог места није произвољна: она показује етиолошку структуру, где свака радња, однос и откривење унутар Тројице извире из Оца, али без угрожавања интегритета Сина и Духа. Јеретици су у том духу, у формули крштавања, која познаје јасни поредак помињања имена, претварали у 'субнумерацију' (υπαριθμησις)[105] и у њему видели наговештај извесне онтолошке деградације ипостаси Сина и Духа.[106] Патристички одговор овоме је да поредак имена не имплицира и субординацију бића; ред је релациони, не квалитативан, и показује унутрашњи поредак љубави и узрочности.

Библијско, односно, црквено предање помињања имена Свете Тројице у конкретном поретку, јасно разрађују и анализирају поменута три кападокијца. Василије Велики у *Adversus Eunomum*, на два места, полазећи од утврђеног личносног приступа тријадологији напомиње: „Син је други по реду у односу на Оца".[107] Ово 'друго место' не указује на мању вредност или инфериорност, већ на релациону позицију унутар вечне узрочности, која је независна од било какве временске класификације. Григорије Ниски у истоветном духу наглашава постојање поретка *унутар* Тројице, са директним освртом на пневматологију.[108] Посебно се у томе истиче да Дух Свети, иако исходи из Оца, има пун онтолошки интегритет, што подупире концепт равноправне асиметрије.

Репрезентно место код Григорија Назијанзина које указује на поредак личности унутар Свете Тројице јесте: „Јединство је, пак, Отац, од кога и ка коме поредак тече".[109] Ова чињеница, у циљу вредновања овог места, у савременом систематском богословљу заузима важно место. У том смислу, савремени теолози користе овај пример да илуструју принцип 'примат без субординације', који је кључан за исправно разумевање тријадолошке динамике. Наводимо само један пример рецепције ове мисли: „Зато се свети Григорије Богослов не либи да каже да од Оца и ка Оцу поредак личности *тече* [...] У том току открива се живот Тројице, ток (пут

---

[104] Зизијулас, *Заједница и другост,* 147.

[105] О правилном схватању бројивости Личности Свете Тројице види: Ђаковац, „Велики кападокијски оци," 212-214. Као и Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике,* 43-45.

[106] Уп. Булгаков, *Утешитељ,* 99. Мада, Булгаков, иако, помиње ову констатацију није у потпуности доследан. Наиме, у извесном смислу је спреман да одбаци јасну узрочност Оца *унутар* Тројице због наведене субординације, али је радо прихвата унутар икономијске Тројице, напомињући да се у икономији кристалније открива поредак у Тројици, притом не повезујући онтолошку зависност између Тројице *ad intra* и Тројице *ad extra*. Овај став карактеристичан је за западну тријадологију. Уистину, на крају свог чланка, у контексту формуле крштавања из Мт 28, 19 закључује: „њен основни садржај би требало видети у обзнањивању тројичног догмата тројичности лица Свете Тројице са хијерархијским *првенством Оца,* а не у искључивости његовог редоследа као Прве, Друге и Треће". Проблем који постоји код овог аутора, по нашем мишљењу, јесте у томе да је полазиште увек тројичност, тријединство, триипостасност, *никада* Отац, дакле, конкретна личност, као узрок. Уп. Булгаков, *Утешитељ,* 111, 113.

[107] На оба места речи су истоветне: Василије Велики, *Contra Eunomium - De Spiritu Sancto* 1. 20 (PG 29, 557A = SC 299, 244); *Исто,* 3. 1 (PG 29, 656A = SC 305, 146): "Ως γάρ ὁ Υιός τάξει μέν δεύτερος τοῦ Πατρός.

[108] Григорије Ниски, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 133). На овом месту Григорије Ниски говори о Светом Духу као оном који у помињањима долази *након* Оца и Сина. Такође, Јован Дамаскин потврђује суштинску зависност Сина и Духа од Очеве Личности. Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 324B = ΕΠΕ 19, 102)

[109] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLII, 15 (PG 36, 465B = SC 384, 82): "Ενωσις δέ, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ, καί πρός ὅν ἀνάγεται τά ἑξῆς . У основи поретка личности Тројице, у овом цитату, јесте глагол ἄγω, са префиксом αν. На овом месту се, уместо утврђеног τάξις-а, помиње τά ἑξῆς, концептуално и семантички истоветан τάξις-у. Још једно место које јасно говори о поретку унутар Тројице код Григорија Назијанзина је *Oratio* XXXI, 14 (PG 36, 137A = SC 250, 280): Εἰ τό ἕν ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καί τά τρία ἦν („Ако један беше од почетка и тројица беше").

узвођења) је вечан, јер је Света Тројица вечна".[110] Додајемо да овај вечни ток указује на хијерархичност која је истовремено динамичка и интерактивна: свака личност у Тројици учествује у покрету једнакости и љубави, без нарушавања онтолошког статуса. Овде је усмерена пажња на општа места у опусу кападокијских отаца која указују на хијерархичност тројичног бића, у циљу показивања *духа* и атмосфере приступа тријадологији. Конкретнији по овом питању јесте, свакако, Григорије Палама, чија мисао следује уврђени ток кападокијске тријадологије етиолошког примата Оца, као извора и хијерархије, али и једносуштности *унутар* Тројице. Паламитска интерпретација поретка личности даје аналитички оквир који показује како τάξις интегрише једносуштност, узрочност и слободу личности унутар Тројице у један кохерентан и синтетички систем.

Према Палами, о поретку личности унутар Свете Тројице може се говорити на основу четири разлога,[111] при чему се остала три уклапају у групу првог, узрочног или етиолошког разлога. Дакле, следујући ову мисао, Отац се именује првим услед: а) узрочног односа који постоји између Оца као узрока и Сина и Духа као узрокованих; б) постојања поретка евхаристијског призивања божанских личности; в) постојања поретка откривења божанских личности (откривењски разлог); г) редоследа формулисања догмата о Богу Тројици (догматско-историјски разлог). Сваки од ових разлога указује на различити аспект τάξις-а: етиолошки, откривењски и догматско-историјски, показујући да поредак није једноставна линија, већ комплексна структура вечне коегзистенције и релационе хармоније.

На основу овог схематског приказа паламитског концепта поретка унутар Свете Тројице, постаје јасно зашто он наглашава претхођење и претпостављање Оца у односу на Сина. Директно: „Будући да Отац претходи и претпоставља се Сину као узрок, може се рећи да је Син 'други у односу на Оца'".[112] Зато у свом осврту на Јн 14, 28: „јер Отац мој већи је од мене" отворено говори да Отац има етиолошко првенство, односно да је већи од Сина, понављајући став Григорија Назијанзина.[113] Овим Палама истовремено успоставља суштинску повезаност између узрочног и релационог аспекта Тројице, показујући да сваки онтолошки поредак мора бити интегрисан са личносним присуством Божјих ипостаси. За последњи, четврти разлог, Палама напомиње да се „Син највише призива од нас и научава након Оца, и Дух након Сина".[114] Стога, свако другачије произношење осим овог, како и Палама констатује, по утврђеном предањском моделу, нарушило би идентитет сваке од три личности, као и њихова својства.[115] Такво поремећење реда довело би до конфузије у схватању односа међу ипостасима, јер редослед призивања је дубоко онтолошки, утемељен у природи самог Бога. Другим речима, τάξις као релациона категорија постоји *унутар* Тројице, како и показује поменута паламитска схема, бивајући онтолошки конституент, а не етички или естетски појам. То значи да τάξις није спољашњи додатак или апстрактан концепт, већ суштински елемент самог бића Тројице, који обезбеђује хармонију, интегритет и комплементарност између ипостаси.

---

[110] Матић, *Они од Пута - предлог сапутничке (син-одалне) еклисиологије*, 118. Као и ранији рад: Исти, *Примат римског епископа*, 349.

[111] Кнежевић, „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице," 22-23.

[112] Григорије Палама, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 33 (ΕΠΕ, 51, 148 [2-3]): τόν μέν Πατέρα προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ φησι, τόν δέ Υἱόν δευτερεύειν τοῦ Πατρός.

[113] Исти, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 14 (ΕΠΕ, 51, 106 [21]). Истоветни став понавља и у другом делу Аподиктичког слова: […] καί ὡς τῷ αἰτίῳ τοῦ Υἱοῦ μείζων ὁ Πατήρ, ὡς αἰτιατοῦ μόνον ὄντος τοῦ Υἱοῦ („[...] и као узрок Сина Отац је већи, као Узрок самог постојања Сина"). Исти, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, λόγος Β'*, 61 (ΕΠΕ 51, 298 [18]).

[114] Исти, *Περί τῆς εκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Λόγος Α'*, 34 (ΕΠΕ 51, 150 [21-23]): Ἵνα δέ σοι καί λόγον δῶμεν, μᾶλλον δέ καταξιώσωμεν διδάξαι· τίνος ἕνεκεν ὡς ἐπί πλεῖστον ὁ μέν Υἱός μετά τόν Πατέρα, τό δέ Πνεῦμα μετά τόν Υἱόν ἡμῖν ὑμνεῖται.

[115] Кнежевић, „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице," 26.

Надаље, јасна хијерархичност тројичног бића са собом не доноси индивидуализам, својствен људском начину постојања, већ представља релациони појам. Директно, постојање τάξις-а унутар Свете Тројице, као и у икономији, не представља тежњу ка индивидуализованим стремљењима, већ је плод тројичне *киниоије.* Ово открива дубоку богословску истину: сваки однос унутар Тројице је истовремено узрочни и релациони, стварајући динамику која не нарушава једносуштност и ипостасно достојанство сваке личности. Прецизније, „сваки покрет у Богу, *ad intra* и *ad extra* једнако започиње Оцем и окончава се Њим".[116] Овде се истакао принцип да свака божанска активност, било да је унутрашња (*ad intra*) или у односу на створени свет (*ad extra*), увек има свој почетак и свој циљ у Оцу, чиме се обезбеђује континуитет, јединство и ред у тројичном бићу.

Само повезаност поретка са личношћу Оца обезбеђује *једнакост* личности у Тројици, што апстрактни термини 'тријединство',[117] 'триипасност',[118] не могу. Овим се указује на ограниченост чисто концептуалног приступа Тројици, без препознавања релационих и онтолошких карактеристика личности, чиме схватање јединства остаје непотпуно и апстрактно. Све наведене претпоставке наводе на закључак да тројични поредак, као и Отац као узрок, не прете јединству, нити идентитету и пуноћи божанства Сина и Духа.[119] Напротив, етиолошки примат Оца у потпуности штити интегритет личности Сина и Духа, јер редослед и поредак нису показатељ неједнакости, већ управо простор очувања хармоније и пуноће божанских својстава.

Полазећи од основне патристичке претпоставке, да су тројична имена релационе категорије, поставља се питање: на који начин је могуће сапостојање τάξις-а унутар Тројице и *киниоије*? У овом контексту, потребно је нагласити да се *киниоија* не односи само на заједничко деловање, већ на суштинско заједништво бића, у којем свака личност учествује пуним бићем без ограничења. Да ли се у оквирима тријадологије, а самим тим и еклисиологије, ова два појма искључују у мери логичке контрадикторности? Овде се појављује изазов за систематску теологију: како објединити динамичку релацију поретка (τάξις-а) са хармоничним сапостојањем личности унутар *киниоије*, без да се угрози сâм концепт једносуштности. Додатно, у паламитској синтези се показује да сваки однос унутар Тројице представља непрекидно и симетрично откривање љубави, где свака личност има свој онтолошки интегритет, али без нарушавања укупног јединства. Овакав приступ омогућава да се схвати како поредак (τάξις) и киниоија нису у конфликту, већ се допуњују, оснажујући тројичну хармонију и изражавајући дубоку динамику Божјег бића. Ипак, како патристичка вера, која је у основи кретања овог рада, објашњава сапостојање, наизглед, два искључујућа онтолошка модела?

---

[116] Зизијулас, *Заједница и другост,* 147.

[117] Последња реалност у тројичном начину постојања, према Торенсу, јесте 'тријединство'. Уп. Alan J. Torrance, *Persons in Communion - An Essay on Trinitarian Description and Human Participation* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 293-294. Овим се Торенс приближава становишту који је изнео Мартин Бубер, који је појам 'између' идентификовао са Богом, односно са последњом, подметном, реалношћу Божијег постојања. Уп. Michael Theunissen, *The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, trans. Christopher Macan (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 383 и даље. Подсећамо на перманентну опасност апстрактности, деификације и индивидуализације у примене концепата 'штаство' у оквиру начина постојања Свете Тројице.

[118] Полазиште Сергеја Булгакова је слично Торенсовом. За њега полазиште јесте триипостасност, у смислу да представља последњу реалност тројичног начина постојања, што потврђује када говори о Августину. Булгаков, *Утешитељ*, 66. Уп. такође и: „Што се тиче западне концепције тријадологије, проблем се налази у *hiatus*-у који пресеца путању западне мисли. Како неко може од *abstractus deitas* (*Summum Ens*) да доспе до живог Бога". Васиљевић, *Човек заједнице у Христу,* 87, фн. 39.

[119] Уп. „Тројични поредак и узрокованост пре штите, него што прете јединству и пуноћи божанства сваке личности". Зизијулас, *Заједница и другост,* 150.

2. 3. Тријадолошки основ онтологије личности: кључ разумевања теме

Подмет онтологије *киониje*, односно, разумевање личности као непоновљиве и незаменљиве реалности релационог карактера, налази се у тријадологији кападокијских отаца.[120] Ова основа тријадологије пружа кључни увид у начине на које се личности Свете Тројице одржавају у заједничком постојању, наглашавајући да свака ипостас има свој специфичан и непоновљиви начин постојања у оквиру божанског живота. Револуционарном променом[121] доминантне онтологије нужности јелинског духа, поменута тројица отаца Цркве постављају нови темељ у приступу начину постојања. Ова промена није само терминолошка, већ и концептуална: она успоставља личносни модел постојања као динамичног и релационог, супротстављајући се статичном и апстрактном схватању бића које је доминирало у јелинској филозофији. На овоме посебно инсистира митрополит пергамског Јован (Зизијулас): „Шта означава рећи да Бог јесте Отац, Син и Свети Дух, не престајући да буде један Бог? Историја расправе које су се покренуле око ове велике теме [...] интегрише поље филозофије, револуцију у грчкој филозофији. Та револуција је историјски изражена кроз *поистовећење*: поистовећење 'ипостаси' са 'личношћу'".[122] Овим се успоставља нови онтолошки принцип: личност више није само категорија психолошког или моралног значаја, већ постаје суштинско својство саме структуре божанског бића, што омогућава да се појмови односа, љубави и иницијативе интегришу у саме основе постојања.

Неопходно је поменути да пре Кападокијаца, конкретно код Атанасија Великог, ипостас и личност нису били синоними, како је то било код кападокијских отаца. Код Атанасија Великог, ипостас је била блиска схватању 'суштине', па се сматрало да личност нема самосталан онтолошки статус, већ представља модификацију или актуализацију суштине Бога. Напротив, ипостас и суштина су били синоними и оба су имала значење стварно постојеће реалности: „Јер, ипостас је суштина и не значи ништа друго до оно што јесте, што Јеремија назива постојећим".[123] Ово значи да је раније разумевање ипостаси као статичног начина бића спречавало уочавање релационог и динамичног аспекта божанског живота.

Код Кападокијаца, како показују претходне речи митрополита пергамског, долази до, са једне стране, поистовећења личности и ипостаси, али са друге до *разликовања* ипостаси и суштине. Ова диференцијација омогућава да се истовремено признаје универзалност божанске суштине и непоновљивост сваке личности, што представља основу за развој концепта *киониje* као односа љубави. Стога, Василије Велики говори да „суштина има исти однос према ипостаси као опште према посебном", и прецизира овај однос опште-посебно: „израз суштина је општи, као доброта или божанство или било који сличан атрибут, док се ипостас схвата као посебно

---

[120] Појам личности који се налази у самом *credo* теологије омогућава одговор на три фундаментална питања: ко је Бог?; ко је Христос?; ко је човек?, при чему ми додајемо још једно питање: ко је први у Цркви?. Уп. Жил Емери, „Тројица, Христос и човек - теологија и метафизика личности," *Богословље* 72, no. 2 (2012): 54-55.

[121] Зизијулас управо овај коперникански обрт Кападокијаца назива револуционарним покретом. Уп. речи: „Он [теолошки дискурс кападокијских отаца] садржи кореницу преорјентацију класичног грчког хуманизма, појам о човеку и поглед на постојање за који се античка мисао показала немоћном, упркос својим многим достигнућима у филозофији". Зизијулас, *Заједница и другост*, 165. Ову мисао излаже и у ранијем делу: Zizioulas, *Being as Communion*, 36.

[122] *Исто*, 26.

[123] Атанасије Велики, *Ad Africanos* (PG 26, 1036B = SC 622, 184): Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ὅπερ Ἱερεμίας ὕπαρξιν ὀνομάζει. Атанасије овде јасно идентификује појам ипостаси са самим бићем (οὐσία), што значи да свака ипостас у Богу није нешто мање божанско или мање стварно, већ представља пуно биће. Референца ка пророку Јеремији (вероватно из контекста Писма које говори о егзистенцији или постојању) служи да се потврди ова дефиниција 'ипостаси' као егзистенције - што значи да је ипостас суштински једнако бићу, стварности. Пророк Јеремија у Старом Завету користи реч 'постојање' (ὕπαρξις) у смислу стварности и истинитости, што Атанасије применује на хришћански појам личности у Богу.

својство очинства, синовства и силе освећења".[124] Овим Василије Велики пружа методолошку основу за тријадолошку анализу: опште (суштина) даје контекст, а посебно (ипостас) конкретизује релациони и динамични аспект божанских својстава.

Инсистирање да је ипостас повезана са *својством*, тачније са односом који постоји у Тројици, постулирао је Григорије Назијанзин, за постојање које „ми, у православном смислу, кажемо једна суштина и три ипостаси, пошто прво означава природу божанства, а друго својства Тројице".[125] Ово показује да свака ипостас не само да има сопствену суштину, већ и специфичан начин деловања унутар тројичне заједнице, што омогућава интеграцију јединства и различитости унутар Свете Тројице. Због тога други кападокијац, Василије Велики, сматра да, конкретно, 'нерођеност' као ипостасно својство Оца, не спада под испитивање *шта* јесте, већ *како* јесте, што указује на личност, а надаље то имплицира да начин постојања указује на начин постојања ипостаси.[126]

Ова разлика између 'шта' и 'како' постојања омогућава прецизније разумевање тројичног односа, показујући да особине ипостаси нису апстрактни атрибути, већ активне и релационе категорије унутар тројичног бића. Његов млађи брат, Григорије Ниски, примењује ову логику и на постојање Сина, напомињући да сви библијски називи за Сина јесу заправо називи који су сводиви на Његов однос са Оцем. Зато у диспуту са Евномијем и пише: „Син, Десница, Јединородни, Логос, Премудрост и Сила су све слични називи који описују однос. Они су свакако коришћени са истовременим повезивањем на одређену релациону свезу са Оцем".[127] Као што показују наведена места, сама ипостасна својства су директно повезана са концептом узрочности и реалношћу односа, односно ипостасна својства постоје сходно узроку и односу који из њега проистиче.[128] Додатно, ова повезаност омогућава да се схвати како свака личност у Тројици има сопствени, али увек интегрисани и зависни однос према извору, што представља кључ за разумевање тројичне *киниоије* као модела односа љубави и слободе.

Са овом тријадолошком поставком, Василије Велики наглашава да је ова терминолошка разлика суштинска, јер, поред изричите различитости у својствима,[129] оваква терминолошка поставка заправо наглашава да свака личност постоји у истинској ипостаси, чувајући истовремено тријадологију од опасности тритеизма.[130] Овим Василије поставља темеље за дубље разумевање тројичне реалности као заједнице личности, где свака ипостас има своју непоновљиву динамику, али је увек интегрисана у једно божанско биће. Ово се нарочито види

---

[124] Василије Велики, *Epistola 214 - Terentio comiti* 4 (PG 32, 789B = Courtonne II, 205): λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν [...] τῆς οὐσίας λόγος κοινός οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, ἢ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος, ἢ τῆς υἱότητος, ἢ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται. Овај став ће поновити и у писму упућеном Амфилохију Иконијском. Уп. Исти, *Epistola 236 - Amphilocio* 6 (PG 32, 884A = Courtonne III, 53): Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ᾽ ἕκαστον.

[125] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXI, 5 (SC 210, 185).

[126] Уп. Василије Велики, *Contra Eunomium* I, 15 (SC 299, 226).

[127] Григорије Ниски, *Contra Eunomium* III (PG 45, 612D = GNO II, 27): Υἱὸς δὲ καὶ Δεξιὰ, καὶ Μονογενής, καὶ Λόγος, καὶ Σοφία, καὶ Δύναμις, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα ὅσα πρὸς τι λέγεται, καθάπερ ἐν συζυγίᾳ τινὶ σχετικῇ τῷ Πατρὶ πάντων συνονομαζόμενος λέγεται.

[128] Василије Велики, *Contra Eunomium* I, 20 (PG 29, 557B = SC 299, 246): Ἡμεῖς δὲ, κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα φαμέν („А ми, с обзиром на узрок и односе који из ње следе, стављамо Оца испред Сина").

[129] Василије Велики упозорава да је неопходно нагласити онтолошки интегритет сваке Личности Тројице. Исти, *Epistola 210 - Ad primores Neocaesareae* 5 (PG 32, 776C = Courtonne II, 196): Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον („Није довољно само набројати разлике Личности, него треба исповедити да свака личност постоји у истинитој ипостаси").

[130] Епифаније Кипарски прави својеврсни осврт на овај аспект кападокијске тријадологије: Епифаније Кипарски, *Panarion* 73, 16. 3 (PG 42, 433 = BAP 79, 461): προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσιν οἱ ἀνατολικοὶ, οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις, τρεῖς ἀρχὰς, ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες. Αναθεματίζουσι γὰρ, εἴ τις λέγει τρεῖς θεούς („Источни када кажу ипостас, то за њих значи признавање постојања личних својстава. А не кажу, дакле, да су три ипостаси три начела или три Бога, они анатемишу свакога ко говори о три Бога").

на горепоменутој терминолошкој разлици суштина-ипостас. Разлика између суштине и ипостаси овде није само семантичка: она омогућава да се различитост и јединство унутар Тројице истовремено признају, показујући како 'асиметричност' односа не угрожава онтолошку равноправност личности. У том контексту, обраћајући се савелијанцима, Василије Велики инсистира на следећем: „Када кажемо да је једна суштина, немој замислити да се једно дели на двоје, него да је Син ипостазиран од Оца као начела, а не да су Отац и Син из једне суштине, која је изнад њих [...] Не постоје два Бога, јер не постоје два Оца".[131] Овде се јасно види патристички напор да се избегне свако погрешно схватање тројичне структуре као поделе или градације суштине, те се истовремено истиче легитимност сваке ипостаси као реалног и независног начина бића унутар Тројице. Зато поједини аутори заправо инсистирају на томе да је Василије Велики увео τρόπος ὑπάρξεως, који је поред онтолошке утемељености указивао и на узрочност што је њему било познато, као *terminus technicus* у тријадолошки дискурс, јер пре тога то није био.[132] Ова иновација омогућава прецизније формулисање односа унутар Тројице: узрочност се не схвата као редослед у времену, већ као онтолошко превазилажење, што даје основу за разумевање Оца као извора, без наметања субординације или неједнакости.

Прецизније, утемељење тројичног бића на личности Оца, а не на суштини, представља *извор* хришћанског погледа на личност, односно, његове персонологије, а потврђујући да је хришћанска персонологија *еклисијална стварност*[133] и на сâму еклисиологију.[134] Овде се отвара значајан дијалог са савременом персонологијом и философијом личности, јер се показује да хришћански концепт личности није апстрактан, већ увек релациони и еклисијални: личност се поистовећује са односом, а не са изолованим својством. Стога, последњи осврт у оквиру патристичке тријадологије, утемељене у кападокијској мисли, огледа се у покушају изналажења одговора на који начин су назначени оци Цркве избегли индивидуализам када су говорили о Оцу као узроку постојања и као о ономе од кога и ка коме тече поредак унутар Тројице?

Одговор на ово питање лежи управо у концепту релационог постојања: свака личност се поистовећује са својим односом према другим личностима, тако да индивидуализам у модерном смислу уопште није присутан; оно што се истиче јесте динамичка и хармонична заједница која омогућава унутрашњи редослед, без нарушавања јединства или једнакости. Додатно, овај приступ показује како кападокијска тријадологија пружа основ за каснија савремена размишљања о тројичном животу као примарном узору за савршену заједницу и *киноније*, где свака ипостас има свој специфичан и одређен однос који не угрожава јединство, већ га ојачава.

2.3.1. Однос Једног и Многих: заједница и другост на тријадолошком плану

Личносна визура тријадолошког говора није изгубљена, код кападокијских отаца, ни у оквиру онтологије *киноније*. Ово показује континуитет између библијског откривења и

[131] Василије Велики, *Contra Sabelianos, et Arium, et Aenomaeos* 4 (PG 31, 605A = PTS 30, 85): Ὅταν δὲ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα, οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης [...] Οὐ δύο θεοί οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες.

[132] Ђаковац, *Тројичност Божије једноставности,* 209-210

[133] Уп. еклисијална личност насупрот биолошке ипостаси код Зизијуласа у: Zizioulas, *Being as Communion*, 49-67. Еклисијални карактер поимања личности као онтолошке категорије јесте правилан основ и импулс за разумевање и покретање патристичког богословља, јер „Дух Свети изграђује Цркву". Види: Василије Велики, *Commentario in Isaiam prophetam* 2. 107 (PG 30, 289D): τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀρχιτεχτονεῖ ἐκκλησίαν Θεοῦ. У оквиру овог места, као својеврстан контекст, јесте напомињање да је *присуство* веза између тријадолошке и еклисиолошке стварности.

[134] Упозоравајуће су речи православног теолога који тачно дијагностификује проблем: „и након толико векова, можемо рећи да њихово учење још увек није у потпуности схваћено од стране многих теолога, чак и на изворном пољу тријадологије, а камоли на пољу христологије, антропологије и еклисиологије". Александар Ђаковац, „Ричард од Светог Виктора: Личност и постојање," *Саборност* 14 (2020): 95.

онтолошког тумачења личности, где се свака од личности Свете Тројице доживљава као онтолошки повезана са осталима. У том контексту, њихов фокус смешта се у оквире појма *личности*.[135] Повезивањем појма личности са личношћу Оца показује се да се овај појам не изводи из опуса философске номенклатуре[136] како би се применио на концепт Бога, већ представља аутентичну онтологију *киниције* и личности која извире из тријадологије,[137] чиме се остаје на курсу духа библијске теологије,[138] експлицитно 1 Јн 4, 16.[139]

Овим се истиче да је личност унутар Тројице увек релациона, и да постоји искључиво у односу на друге личности, што спречава било какву конфузију са апстрактним или статичним појмом личности у јелинској философији. Другим речима, „проблем личности је у хришћанству настао као последица покушаја да се откривена тројичност Бога објасни дискурзивно".[140] Овде се наглашава да онтолошка димензија личности није само категорија мишљења, већ динамична реалност која у својој структури садржи односе и узрочност.[141] Стога, онтолошки језик је једини поуздан и аутентичан говор који доликује тријадологији, а тиме и свим осталим 'аспектима' богословља.[142] На овај начин, онтолошки језик постаје инструмент којим се мапира релациона структура Тројице, а не само семантички или лексички оквир. Само у овим оквирима могуће је правилно разумевање односа Једног и Многих, проблема који је један од централних места јелинске онтологије,[143] са којим се кападокијски оци хватају у коштац.[144]

Наиме, у циљу искључивања сваког савелијанског и евномијанског призвука тријадологије, једини начин за правилно разумевање тројичног догмата било је наглашавање потпуности и онтолошког интегритета сваке личности Свете Тројице, које постоје у *односу*.[145] Овде се види да Кападокијци инсистирају на парадоксу: свака личност је самостална, али истовремено не постоји независно од осталих, што представља срж тријадолошког онтолошког мишљења. Увођењем реалности личносног узрока, који је повезан са личношћу Оца, кроз

---

[135] Нећемо темељно говорити о терминолошким претпоставкама овакве онтологије. Иницијална студија која може пружити адекватно разумевање терминолошког обрта, са последицама на хришћанску онтологију, јесте: Христо Јанарас, *Личност и ерос* (Нови Сад: Беседа, 2009), 7 и даље.

[136] Тројично богословље, како кападокијских отаца, тако и свих других, никада није било грађено као ванцрквено или академско. Оно је извирало из *живота Цркве* и ради ње.

[137] За кападокијске оце „нераскидивост веза између тријадологије и персонологије почива на њиховој суштинској повезаности". Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике,* 45.

[138] Јован Зизијулас, „Битије Бога и битије човека - Покушај богословског дијалога," *Видослов* 10 (2003): 58, 74. Занимљив је став Владимира Лоског по овом питању који полазећи од чињенице да Тројица надилази свако поимање природе, изводи закључак да надилази и сâм појам личности, у духу апофатизма. Уп. Лоски, *Огледи о мистичкој теологији Источне Цркве,* 43-45.

[139] О осврту Григорија Назијанзина на ово место види: *Oratio* XXII, 4 (PG 36, 1136A = SC 270, 226); *Oratio* XIV, 2 (PG 35, 860C).

[140] Уп. Ђаковац, „Ричард од Светог Виктора: Личност и постојање," 95. Уп. такође у оквиру овог чланка кратак преглед развоја појма личности на Западу, са осврtом на латинску тријадологију. Исто, 96-99. Слажемо се са аналитичарима који тврде да централни моменат онтологије на Западу јесте мисао Боетија у *Contra Eutychen et Nestorium liber de Persona et Duabus Naturis, 3* (PL 64, 1345): Persona est naturae rationalis individua substantia („Личност је индивидуална суштина са рационалном природом").

[141] Ову поставку Јустин Поповић је изразио кратком реченицом: "Личност је све". Уп. Јустин Поповић, *Богоносни Христослов: изабрани списи* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2007), 243. До овог става долази зато што, према њему, Божје биће је оригинал наше личности. Уп. *Исто*, 240.

[142] Познање, али и заједничарење са Богом је могуће управо услед чињенице да је Бог Света Тројица, заједница *конкретних* ипостаси. Уп. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу,* 201-205, 205.

[143] Основни проблем јелинског размишљања јесте однос једног (ἕν) и мноштва (πολλά). Уп. Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике,* 28. У овом односу јелинска мисао даје онтолошку и логичку предност једном, при чему је мноштвеност, као еманирајућа реалност, деструктивна, мањкава и потребује превазилажење. О томе види: Зизијулас, *Заједница и другост*, 173, као и Ђаковац, „Велики кападокијски Оци," 195.

[144] Историјске токове овог времена види на сажет начин у: *Oxford History of the Christian Church,* ed. Henry and Owen Chadwick (New York: Oxford University Press, 2003), 20-26.

[145] Зизијулас, *Заједница и другост*, 167. У том контексту јасно је зашто су кападокијци, за разлику од никејских отаца, наглашавали, у оквиру аналогијског говора, три сунца, три луче, итд.

инсистирање да онај који узрокује да Бог постоји јесте Отац, кападокијски оци нису увели изолованост личности Свете Тројице,[146] већ су кроз концепт личности као релационе стварности увек имали у виду перихоретички карактер тројичног постојања.[147] Ово поставља темељ за разумевање *кинониje* као непрекинутог дијалога унутар Тројице, где свака личност одржава динамичку равнотежу између узрока и узрокованог.

Прецизније, Григорије Назијанзин, богослов који је умногоме инсистирао на постојању поретка унутар тројичног бића, напомиње да име Отац није назвање ни за суштину, нити за енергију, већ за однос,[148] у чему је сагласан још један кападокијски отац, до сада непомињани, Амфилохије Иконијски,[149] али и Григорије Ниски.[150] Ово јасно показује да Кападокијци користе језик односа као носиоца онтолошке истине, а не као описну категорију. Ако је Отац име за заједницу, како показују оци, онда је Отац зато што има Сина, а не сâм по себи. Овим се имплицира да свака личност добија своје својство кроз релацију, а не кроз апсолутну самосталност, што спречава тритеистичку интерпретацију. Имајући наведено у виду, неопходно је на овом месту указати на један од кључних сегмената овакве тријадологије.

Систематичар реалности идентификације *Јединице* и *Тројице,*[151] Григорије Назијанзин, као својеврсног кључа решења постављене проблематике, додатно разјашњава: „Када изговарам реч 'Бог', ви се озарујете једном и тројичном светлошћу".[152] Овде се подвлачи да богословски језик мора синхронизовати апстрактно са конкретним, где Један и Многи нису раздвојени, већ суштински повезани. Констатује се да се не ради о онтолошком првенству првог над многима, већ је реч о *идентификовању* и 'истовремености' тројичности и јединства. У овоме Кападокијци следују постављеној односној визури тројичне онтологије код Атанасија Великог, који напомиње да Јединородни „има одношење и својство према Оцу".[153] Ово указује да свака ипостасна дефиниција увек садржи релациону компоненту која је суштинска за разумевање Свете Тројице.

Такође, Георгије Лаодикијски, који је у великој мери утицао на Василија Великог, тријадологију посматра у постављеним релационим категоријама: „Имена 'Отац' и 'Син' означавају однос према нечему. Јер чак и ако користимо сâмо име 'Отац', ми под тим схватамо

---

[146] Напротив, поставка Оца као узрока постојања Свете Тројице подразумева очување истовремено и јединства, али и другости унутар тројичног живота. На основу овога, оваква поставка представља критеријум и принцип сваке друге 'логије' у богословљу. Уп. Зизијулас*, Заједница и другост*, 177-178.

[147] О термину περιχώρησις у тријадолошком кључу види: Lampe, *A Greek Patristic Lexicon,* 1077.

[148] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXIX, 16 (PG 36, 96 = SC 250, 210): ὅτι οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὡ σοφώτατοι, ούτε ἐνεργείας σχέσεως δέ καί τοῦ πώς ἔχει πρός τόν Υιόν ὁ Πατήρ, ἥ ὁ Υιός πρός τόν Πατέρα. („Отац је назвање Божје, не по суштини, нити по дејству, већ по односу који има Отац према Сину и Син према Оцу").

[149] Амфилохије Иконијски, *Fragmenti* (PG 39, 112D): τό γάρ, Πατήρ, Υιός καί Πνεύμα τό ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ήτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἁπλώς („Јер, Отац, Син и Дух Свети су начини постојања и односна имена, а не проста природа").

[150] „За светитеља из Нисе личност је, пре свега, била схваћена као однос [...] Доктринарно упориште таквој једној, радикално екстатичкој персонологији представља тријадологија, тј. учење о Светој Тројици". Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике,* 35.

[151] Занимљива је чињеница да на нивоу чувеног питања о односу сингуларитета и плуралитета у Божјем бићу у Старом Завету, постоје аутори који сматрају да имена Божја *Елохим* и *Адонај*, као и њихово упоредно коришћење, указује на однос Један-многи у Богу. Уп. Debiako, *God in Three Persons*, 54. Herman Baunick, *Reformed Dogmatics: God and Creation* (Grand Rapids, MI: Baker, 2004), 150-161.

[152] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXXIX - *In Sancta Lumina*, 11 ((PG 36, 345CD = SC 358, 170): Θεοῦ δε ὅταν εἴπω, ἕνα φωτί περιαστράφθητε καί τρισί. О томе да је Бог подједнако Јединица и Тројица говори и Максим Исповедник*: Capita Theologiae et Oeconomiae – Centena Iterium Gnostica capita*, 2. 1 (PG 90, 1125A): ὅλη μονάς ἡ αὕτη, καί ὅλη Τριάς ἡ αὕτη („Бог је подједнако Јединица и Тројица"). О томе види и: Васиљевић, *Човек заједнице у Христу*, 83-84. Многе аналогије које користи Григорије Назијанзин праве утврђени модел јединства који се огледа и започиње од Оца. Уп. Meredith, *The Cappadocians*, 106.

[153] Атанасије Велики, *Contra Arianos* 2. 62. 1 (SC 599, 123): εἰς τόν Πατέρα τήν ἀναφοράν ἔχει καί τήν ιδιότητα. Уп. појам ἀναφορά у овом значењу у: Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, 127.

и име Сина, пошто кажемо 'Отац' за Оца Сина".[154] Или, речима Кирила Јерусалимског: „када неко каже 'Син', одмах помисли и на Оца".[155] Ови цитати илуструју да је кападокијска тријадологија усмерена на релациони идентитет, где свако име подразумева друге личности као интегрални део божанског постојања. Другим речима, Бог је Отац не сâм по себи, нити у релацији са самознањем или апстрактном суштином, већ у *односу* на Сина и Духа. Зато се Божји идентитет, као вечан и непроменљив, заснива на вечно слободној заједници љубави Оца према Сину и Светом Духу.[156] Овим се доказује да љубав и узрочност унутар Тројице нису етички или морални аспекти, већ онтолошке категорије које одређују постојање личности.

У том контексту, „три Личности Тројице су један Бог, зато што су сједињене у неразориву заједницу да ниједан од Њих није замислив без осталих".[157] Такође, показује се да је карактер личности, као онтолошко-егзистенцијалне стварности, 'јемство' јединства и другости Божје, будући да је сâмо постојање идентификовано са личношћу Оца, као личности односне стварности.[158] Последња констатација, о нераскидивости постојања и заједнице, имплицира прецизније објашњење кроз појмове τρόπος ὑπάρξεως и ипостасна својства личности Свете Тројице, будући да се личности Свете Тројице *искључиво* описују као 'начини постојања'.[159] У оквиру опуса кападокијских отаца, као и осталих који су понели њихово предање, на основу чињенице да је постојање Свете Тројице односна стварност, која извире и увире у личност Оца, следи полазиште да су термини σχέσις (однос),[160] τρόπος ὑπάρξεως (начин постојања)[161] и ἰδιώματα ('својствâ') нераздвојиве и међусобно зависне реалности, до те мере да се у онтолошком смислу ради о *синонимима*. Овиме се наглашава да тријадолошки модел личносне *кинионије* представља интегралну структуру где сваки елемент има егзистенцијални и релациони значај, што је кључ за правилно разумевање онтологије личности у хришћанском контексту.

Полазећи од реалности да нерођеност, рођеност и исхођење именују Оца, Сина и Светог Духа изводи се закључак да су ипостасна својства онтолошке категорије. Ова констатација, уједно, поставља темељ за разумевање личносне динамике унутар Свете Тројице, јер свака ипостас има свој специфичан однос према осталима, који је онтолошки. Најпре, Василије Велики сâм појам узрока посматра као односно својство заједнице Оца и Сина.[162] У том смислу, узрок није само апстрактни принцип, већ живи однос који објашњава како Личности Тројице

---

[154] Епифаније Кипарски, *Panarion* 73. 19. 3-4 (PG 42, 437C = BAP 79, 492): ὅτι τό τοῦ Πατρός καί Υιού ὄνομα τήν πρός τι σχέσιν σημαίνει. Διό κἄν Πατέρα μόνον ὀνομάζωμεν, ἔχομεν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρός συνυπακουομένην τήν ἔννοιαν, τοῦ Υιού. Πατήρ γάρ Υίου Πατήρ λέγεται.

[155] Кирил Јерусалимски, *Cathecesis* VII - *De Patre*, 4 (PG 33, 608C): Υιόν τις ὀνόμασας, εὐθύς ἐνόησε καί τόν Πατέρα.

[156] Уп. Игнатије Мидић, *Сећање на будућност* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2009), 41-67.

[157] Зизијулас, *Заједница и другост,* 169. На овом месту је потребно указати на прворазредни онтолошки значај ове чињенице, нарочито код Григорија Назијанзина: *Oratio* XLI - *in Pentecosten*, 9 (PG 36, 441B = SC 358, 334): οὐδέ γάρ ἔπρεπε ἐλλείπω ποτέ, ἡ Υιόν Πατρί, ἡ Πνεύμα Υιῷ („Јер не приличи да икада недостаје Син Оцу или Дух Сину"). О томе да се ради о прворазредном онтолошком значају види: Васиљевић, *Човек заједнице у Христу,* 82.

[158] Постојање *посебитости* у односу на друге и *истоветности* са тим истим другима омогућава личност Оца. Уп. Јевремовић, *Патрологија у огледалу херменеутике,* 39.

[159] *Исто*, 64.

[160] О развојном путу овог појма у патристичком опусу види: Lampe, *A Greek Patristic Lexicon,* 1357.

[161] Овај израз је коришћен као истозначни или објашњавајући за појам ипостас, постајући *terminus technicus* у опусу, најпре, Амфилохија Иконијског, а затим и Василија Великог и Григорија Ниског. Уп. Амфилохије Иконијски, *Fragmenti* (PG 39, 112D). Такође, Александар Ђаковац, „Да ли је онтологија кападокијских отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ὑπάρξεως) и однос (σχέσις)," у: *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића),* прир. А. Јефтић, М. Кнежевић и Р. Кисић (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београд; Подгорица: Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори; Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки", 2021), 391.

[162] Василије Велики, *Contra Eunomium* I, 20, 36-41 (PG 29, 557C = SC 299, 246): ἡμεῖς δε, κατά μέν τήν τῶν αἰτίων πρός τά ἐξ αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υιού τόν Πατέρα φάμεν („На основу узајамног односа између узрокâ и онога што од њих потиче, ми говоримо да Отац претходи Сину").

трајно постоје у међусобној повезаности, одржавајући ипостасну различитост и истовремено јединство Свете Тројице.

На плану ипостасних својстава, Кирило Александријски, наглашава и односни моменат, али и аспект *диференцијације*, у чему следује Григорија Назијанзина: „нерођеност и рођеност и исхођење: само по овим ипостасним засебностима три свете ипостаси се разликују једна од друге“.[163] Ово указује на то да свака Личност има свој уникатан начин постојања, а да се ипостасна својства не могу редуковати на једноставне функције или на привремене улоге, већ представљају вечне и конститутивне елементе тројичног живота. Са друге стране, Дионисије Ареопагит директно доводи у везу поменута ипостасна својства са постојањем Личности Свете Тројице, изнова, са фокусом на личност Оца: „Нерођеност, рођеност и исхођење нашу мисао приводе Извору Сина и Светог Духа, Источнику Божанства - Оцу“.[164] У овом контексту се јасно показује да Отац није само прва Личност у поретку, већ да представља онтолошки центар из којег проистичу релације и својства друге две Личности, што потврђује етиолошки примат Оца. На истом курсу налази се и Јован Дамаскин: „Јер, Отац и Син и Свети Дух су у свему једно осим у нерођености, рођености и исхођењу“.[165] Међутим, исти светитељ додатно објашњавајући унутар-тројични однос визуром *кинониje* напомиње да се Личности Свете Тројице „сједињују без сливања и пребивају заједно, једна другу прожимајући без икаквог мешања и стапања. Оне не постоје једна изван друге и не деле се у суштини“,[166] насупрот људским личностима. Ово прожимање, које не доводи до губитка индивидуалности, представља суштински аспект кападокијске *кинониje*, показујући да јединство није апстрактна, него онтолошка категорија.

Настављајући у истом тону, у тријадолошком кључу, Јован Дамаскин наглашава: „У својим међусобним односима ипостаси постоје, не тако да би могле бити сливане, већ тако што носе једна другу и односе се једна према другој“.[167] Ово је кључни аргумент за разумевање да релације унутар Тројице нису инструменталне, већ суштинске за постојање самих Личности, и да свака ипостас својом егзистенцијом подржава и чува интегритет друге Личности. Зато појам личности, као и остале реалности, које се изводе из овакве тријадологије[168] никада не могу бити схваћени у терминима индивидуализације, изолације, самодовољности и искључивости. Личност у хришћанској онтологији је увек релациона, што значи да не постоји самостално, него увек у дијалогу и јединству са другим ипостасима.

Као мини-закључак дискурса поглавља о тријадолошким основама онтологије личности намећу се следећи ставови: према светоотачком опусу, у чему следују библијску веру, постоји само *један* узрок постојања Свете Тројице - Отац; поредак *унутар* Тројице је повезан са личношћу Оца; личност Оца представља τρόπος и τόπος проматрања односа и сусрета хијерахичности и *кинониje;* на крају, име ’Отац’ указује на постојање Сина и Духа, као

---

[163] Кирило Александријски, *De Sancrosancta Trinitate* 7 (PG 77, 1140D): πλήν τῆς ἀγεννησίας καί τῆς γεννήσεως, καί τῆς ἐκπορεύσεως. Εν ταύταις γάρ μόναις ταῖς ὑποστατικαίς ιδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιαι τρείς ὑποστάσεις. Код Григорија Назијанзина види: *Oratio* XXXIX 12 (PG 36, 348B = SC 358, 174)

[164] Дионисије Ареопагит, *De divinis nominibus* II, 7 (PG 3, 645B).

[165] Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa*, 1. 8 (PG 94, 828C = ΕΠΕ 19, 84): ἐν εἰσίν ὁ Πατήρ καί ὁ Υιός καί τὸ Πνεῦμα Ἅγιον πλήν τῆς ἀγεννησίας καί τῆς γεννήσεως καί τῆς ἐκπορεύσεως ἐπίνοια δε τὸ διηρημένον. О ипостасним својствима код Јована Дамаскина види: Георгије Флоровски, *Источни Оци V-VIII века* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази), 237-239.

[166] Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa* 1. 8 (PG 94, 829A = ΕΠΕ 19, 84): ἑνούνται γάρ, ὡς ἔφυμεν, οὐχ ὥστε συγχείσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων καί τήν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφής καί συμφύρσεως: οὐδέ ἐξισταμένων, ή κατ' οὐσίαν τεμνομένων.

[167] *Исто*, 1.14 (PG 94, 829A = ΕΠΕ 19, 92): ἐν ἀλλήλαις γάρ αἱ ὑποστάσεις εἰσίν οὐχ ὥστε συγχείσθαι, ἀλλά ὥστε ἔχεσθαι.

[168] Уп. речи: „Тријадологија и христологија откривају шта значи бити људска личност“. Јован Зизијулас, „Света Тројица и људска личност,“ у: *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Зизијуласа,* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 353. Уп. и Зизијулас, *Заједница и другост,* 188.

истоветних и једнаких њему. Ови закључци јасно показују да је свака Личност у Тројици неопходно онтолошки условљена од других Личности и да се сваки покрет унутар Тројице може разумети само кроз међусобну повезаност и узрочни однос. Додатно, они осветљавају како је кападокијска тријадологија у својој суштини учврстила еклисиолошку визуру личности као основ за кинонијско божанско деловање.

2.4. Личносна тријадологија: подмет еклисиолошког курса

Као својеврсна синтеза, али и увертира у еклисиолошка поглавља рада, потребно је послужити се запажањима појединих теолога, који тријадолошке поставке узрока, монархије, τάξις и онтологије *кинониje* пребацују на план еклисиологије са директним утицајем на њу. Овај прелаз са тријадологије на еклисиологију није само методолошки корак, већ представља и неопходан услов за разумевање начина на који истине о Богу непосредно обликују структуру и живот Цркве као заједнице. На тај начин, тријадолошки дискурс постаје матрица која формира оквире еклисиолошког размишљања, чинећи да се питања јединства, различитости, поретка и личносних односа смештају у срце еклисијалног бића.

Различите тријадолошке поставке теолога 20. и 21. века произвеле су различитост перспективе утицаја тријадолошког богословља на еклисиологију. Истовремено, ова разноликост показује колико је тријадолошка парадигма снажна и плодоносна, будући да различити аутори, полазећи са истог догматског темеља, могу развијати битно различите визуре о природи Цркве, њеном уређењу и динамици њеног живота, о чему ће бити детаљно речи. Управо овај плурализам приступа указује да је тријадологија у савременој теологији постала кључни критеријум за *процену* еклисиологије, али и извор *контроверзи* и *расправа*. Митрополит Јован Зизијулас, теолог на размеђи ова два века, у оквиру анализе односа тријадологије и еклисиологије долази до прецизног и схематског приказа овог односа.[169] За Зизијуласа, директно говорећи, свака еклисиологија може се адекватно разумети једино у односу на тријадолошку основу на којој почива или од које одступа. Зато његова анализа представља ретко систематизовани приступ који омогућава јасну схематизацију еклисиолошких оријентација у савременој теологији.

Према његовим увидима, најпре, постоје еклисиологије које су скептичне према хијерархији, сматрајући је деструктивном за заједницу и другост.[170] Ова еклисиологија најчешће истиче опасност да хијерархијска структура доведе до угрожавања слободе личности и пригушивања дарова које Дух даје различитим члановима заједнице. У том контексту, хијерархија се доживљава као нешто што по својој природи нарушава равноправност и директност односа унутар црквене заједнице. Израз овакве еклисиологије налази се у конгрегационистичким и слободно-црквеним протестантским круговима, где доминира посматрање хијерархије у *функционалном* смислу, а не у смислу конструисања личних односа онтолошке врсте. У овим моделима, заједница се посматра превасходно као скуп појединаца који формирају локално тело, без структуре која би постојала на онтолошком нивоу. Таквим приступом хијерархија губи сваки онтолошки значај, сведена на питање административне организације.

[169] Зизијулас, *Заједница и другост*, 155 и даље

[170] На овом становишту се налази Miroslav Volf, *After our likeness - The Church as the Image of the Trinity* (Michigan: Grand Rapids, 1998), 215-217; Gunton, „Being and Person," 197; Као и Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 200 и даље. Конкретно, Волф инсистира на 'перихоретској' тенденцији, инсистирајући на термину 'correspondence' у опису односа две *кинониje,*

Други еклисиолошки модел огледа се у посматрању хијерархијске структуре као средишњег елемента црквеног постојања, на основу тројичних модела, али са јасном назнаком да на овом месту постоји примат суштине над личношћу. Овај тип еклисиологије наглашава неопходност јединства, али то чини полазећи од категорије суштине као нечег општег, што стоји изнад и испред конкретних личности. Тако Црква постаје првенствено институција које почива на онтолошком јединству, док се личносне разлике видљиве у служби и поретку посматрају као секундарне и изведене. Прецизније, овај еклисиолошки модел на доминантно место у речи о Цркви поставља заједницу, док другост бива окарактерисана као секундарна појава.[171] На тај начин, иако овај модел наглашава саборност и органско јединство, он ипак сматра да различитост личности и служби не припада непосредно онтологији Цркве, него њеном феноменолошком испољавању. Зато је правилније, како митрополит и запажа, овај еклисиолошки модел назвати у основи *тринитарним* (*тројственим*) моделом, односно, у основи овакве еклисиологије стоји *усиолошки* приступ тријадологији, присутан код Августина, који оставља енормне последице по црквено биће. Конкретно, овакав концепт пружа негативну слику структуралног карактера Цркве, као и сâме хијерархије. Једна од тих последица јесте склоност ка униформности и потискивању различитих облика црквености које су постојале у историји.

На крају, постоји еклисиологија заснована на тријадолошким моделима, али у чијем се оквирима чува *другост* и она је асиметрична по карактеру.[172] Овај модел представља највеће приближавање кападокијској тријадологији, јер поставља личност као онтолошки принцип и у Цркви, на начин аналоган[173] односу Личности у Светој Тројици. У таквој визији, јединство није супротстављено различитости, нити различитост угрожава јединство; напротив, различитост постаје услов истинске заједнице. У границама овог еклисиолошког модела хијерархија не апсорбује, већ чува јединство и конституише другост, сагласно тројичном начину постојања. Хијерархија, у том смислу, није структура моћи, већ структура дарова - заснована на односу онога који дарује и онога који прима, у динамици која одражава унутартројичне односе. Зато се само у оквиру концепта *дара* који укључује однос примаоца и даваоца, суштинског аспекта тројичне хијерархије, поредак у Цркви може посматрати као конституент црквеног јединства и противтежа унификалности, која неизбежно води ка индивидуализму. Другим речима, хијерархија Цркве није наметнути поредак, већ догађај односа који омогућава пројаву различитих служби унутар једног тела.

Управо ће последњи анализирани еклисиолошки модел бити у центру истраживања и бити подвргнут критичком испитивању богословке релеватности кроз призму светописамске, патристичке, односно, једном речју, еклисијалне стварности. Ово ће истраживање, сходно томе, показати у којој мери хијерархијско уређење Цркве може бити схваћено као икона тројичне заједнице и како ова перспектива одређује разумевање црквеног јединства, саборности и примата. Такође, биће показано да само у оквирима овог модела постоји могућност да се превазиђу лажне антиномије између ауторитета и слободе, јединства и различитости, поретка и учешћа, које су у великој мери обележиле модерне расправе о идентитету и природи Цркве.

[171] Уп. и Гантов став о томе да је хијерархија средство изнуђеног јединства. Colin, „Being and Person," 60.
[172] Зизијулас, *Заједница и другост,* 156.
[173] О разумевању аналогног односа биће више речи касније.

3. Црква – икона Царства Тројичног Бога: есхатолошка и тријадолошка утемељеност еклисиологије

У оквиру еклисиологије, која представља централну осу овог истраживања, проблематика идентитета Цркве добија значајно велику тежину и алармантни карактер. Пре него што се посветимо том питању, дајемо само неколико општих напомена о процесу идентификовања.

Појам 'идентитет' припада онтолошкој категорији и карактерише се као комплексна и динамична појмовна целина.[174] У најопштијем смислу, идентитет неког ентитета обелодањује питање: *шта* или *ко* је он? Одговор на ово питање подразумева откривање специфичних елемената, односно описивање *кључних карактеристика* које дефинишу биће или предмет, где се посебна пажња посвећује основним компонентама идентитета.[175] У том смислу, идентитет стиче и значења *припадности* одређеном ентитету али и *опредељења*, нарочито у оквиру личносног аспекта.[176] Стога, основне претпоставке појма идентитета чине: специфичне одлике (*differentia specifica*), истоветност која подразумева очување разлика и другости, као и усмереност једног ентитета према другом, са којим је истовремено идентичан и различит. Питање које произлази из овог концептуалног оквира јесте како се наведена одређења појма идентитета примењују у оквиру еклисиологије, односно, како се утврђена значења овог појма одражавају у питању идентитета Цркве, што представља главни правац овог истраживања.[177]

3.1. Идентитет Цркве: еклисиолошка перспектива кроз призму преокрета појма узрочности

Идентификовати Цркву изразито је захтеван задатак.[178] У доба које се може назвати веком еклисиологије, Црква се намеће као основни предмет теолошке рефлексије, али и бриге.[179] Преокренут фокус ка етичко-историјским аспектима Цркве, а не ка ономе *шта Црква јесте* у онтолошком смислу, додатно наглашава неопходност *проеклисијализације* Цркве, која указује на постојећу неупућеност и одсуство интересовања савремених генерација за суштину

[174] André Gallois, *The Metaphysics of Identity* (New York: Routledge, 2017); Hannes Leitgeb and James Ladyman, "Criteria of Identity and Structuralist Ontology," *Philosophia Mathematica* 16, no. 3 (2008): 388‑396; Harold W. Noonan, *Objects and Identity: An Examination of the Relative Identity Thesis and Its Consequences* (Dordrecht: Springer, 1980).

[175] Christine L. B. Selby, *Who am I? Understanding Identity and the Many ways We Define Ourselves* (California-Denver: Greenwood, 2022), 3-5.

[176] Јован Зизијулас, „Идентитет Цркве," у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа,* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 70.

[177] О томе смо писали раније. Уп. Небојша Стевановић, „Однос протологије и есхатологије по еклисиологију: онтолошки ход Цркве у идентитетској визури сенка-икона-истина," *Црквене студије* 22 (2025): 205-223.

[178] Савремени теолог Раду Бордеиану је указао на комплексан проблем идентитета Цркве: неки ће одговор тражити у Светом Писму, историји Цркве, код савремених теолога; други, пак, на основу статистике, интервјуа, личне импресије; док ће неки теолози говорити о локалној Цркви сабраној око једног епископа, други ће је видети у оквиру парохије са својим парохијским свештеником; на крају, поједини ће говорити о Цркви као пројави Свете Тројице и о конкретном доживљају Цркве као иконе Царства Божјег. Уп. Radu Bordeianu, *Icon of the Kingdom of God - An Orthodox Ecclesiology* (Washington: The Catholic University of America, 2023), 1. Са друге стране, Конгар чврсто верује да никада неће бити написана *комплетна књига* о Цркви. Уп. Yves Congar, „My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries," *The Jurist* 32, no. 2 (1972): 169.

[179] Јован Мајендорф, *Живо Предање*, прев. К. Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008), 73: „прави 'објект' теолошке забринутости јесте, заправо, Црква".

црквеног бића.[180] Ово питање добија на ургентности, имајући у виду ризик и уобичајену опасност присутну у теолошком дискурсу, да се, у процесу дефинисања идентитета Цркве, еклисиологија замени социологијом. У свом, сада већ, класику, митрополит пергамски Јован Зизијулас истиче четири доминантне тенденције у дефинисању идентитета Цркве:[181] исповедничку, мисионарску, моралну (моралистичку) и терапеутску (психолошку).[182] За разлику од наведених приступа, суштина црквеног бића огледа се кроз евхаристијско сабрање. Како истиче Никола Кавасила: „Црква се у Тајнама пројављује".[183] Другим речима, појам ἐκκλησία непосредно се повезује са конкретним евхаристијским сабрањем,[184] које је, са своје стране, усмерено ка долазећој есхатолошкој стварности, о чему ће бити речи детаљније. Из тог разлога, стално постоје опасности у дефинисању идентитета Цркве које се огледају у процесима посветовњачења Цркве, где се заборавља есхатолошки идентитет и долази до поистовећења историје са есхатологијом. Ово поистовећење доводи до 'кварежа сигурности' и губитка есхатолошког зô ва 'Мараната'. У условима *деевхаристизације* и *деесхатологизације* идентитета Цркве, еклисијално биће престаје да буде победнички марш кроз гробља света и весник новог месијанског еона. За прецизније схватање есхатолошке основе еклисијалног бића неопходно је јасно разграничити протолошку и есхатолошку онтологију, а тиме и еклисиологију.

Јелинска онтологија по својој природи има протолошки карактер. Анализирајући конкретно биће, ова онтологија, у различитим својим варијантама као што су платонизам, аристотелизам и новоплатонизам, узрок постојања смешта у прошлост.[185] Конституисање и настанак бића у одређеном временском и просторном оквиру третира се као одступање од првобитног савршенства, представљеног концептом 'свете идеје' или 'протолошке ентелехије'. У овом контексту, онтолошки статус конкретног бића изостаје, а његов егзистенцијални квалитет своди се на феноменолошку појаву, илузију или бледу сенку прошлости. Главни циљ постојања бића јесте *повратак* у стање савршенства, које је у овом моделу утемељено у

---

[180] Игнатије Мидић, „За један другачији начин постојања," *Саборност - теолошки годишњак* 11 (2017): 28. На овом месту аутор управо у овим оквирима, незаинтересованости и незнања, види проблем у недефинисању Цркве.

[181] Уп. Зизијулас, „Идентитет Цркве," 72-76.

[182] Иако све тенденције доводе у питање аутентични идентитет Цркве, сматрамо да је у оквирима примацијалне теологије најпогубнија терапеутска тенденција, у смислу да 'старац-духовник' бива постављен изнад епископа, до мере радикалне *замене* и маргинализовања личности епископа, што доводи у питање и саму саборност, чији је он гарант и мерило. На другом месту, исти аутор изазове терапеутске тенденције по идентитет Цркве проматра у дијалектици два типа *духовности*: евхаристијска духовност и монашка духовност, неретко заснована на *индивидуалистичким* темељима. Уп. Јован Зизијулас, „Рана хришћанска заједница," *Видослов* 42, no. 14 (2008): 39-40. Индикативан је начин на који Кирило Јерусалимски решава питање односа саборности и греха, односно, терапеутске тенденције. Уп. Кирило Јерусалимски, *Catechesis XVIII - De carnis resurrection* 23 (PG 33, 1044B = FOCPS 64, 130): τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν („саборност лечи и исцељује сваки грех").

[183] Никола Кавасила, *Expositio Divinae Liturgiae* 36, 45 (PG 150, 453A, 465B = SC 004 [*bis*], 211, 244): Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις. Уп. и речи: „Када свети Никола Кавасила тврди да се кроз Тајну, у Тајнама назначује Црква, он неће да каже ништа друго до то да сама света Евхаристија јесте једина дефиниција Цркве". Јован Зизијулас, „Место и улога епископа у светој Евхаристији," *Саборност - теолошки годишњак* 11 (2017): 64. На истом становишту је и Јустин Поповић: „Црква је богочовечанска Личност, не формула, ни теорија, ни идеја, већ Личност. Дефиниција личности је немогућа. Отуда сва пометња око дефинисања Цркве и црквености". Јустин Поповић, „Новозаветно учење о Цркви," у: *Сабрана дела Св. Јустина Новог у 30 књига*, 20, прир. митрополит Амфилохије и др. (Београд: Манастир Ћелије, 2007), 188.

[184] На овом месту, аутор проматра чувену реченицу: Extra Ecclesia nulla salus. Уп. Свети Кипријан Картагински, *Epistola ad Jubinianum*, 21 (PL 3, 1169A): „мимо Цркве нема спасења". Аутор пружа правилно евхаристијско значење ове сентенце: „Ово је други начин да се каже оно што четврто Јеванђеље наглашава: уколико не једемо Тело и не пијемо Крв Сина Човечијег не може имати живот". Зизијулас, „Рана хришћанска заједница," 31. Уп. и предлог о. Џона Антони Макгакина да се ова сентенца преводи речима: „Изван Цркве нема сигурности". Everett Ferguson, *The Early Church at Work and Worship*, vol. II (Cambridge: James Clarke & Co., 2014), 73, фн. 1. Упућујемо критику на овом месту и овом предлогу превођења, услед *религијског* призвука концепта сигурности.

[185] Уп. Игнатије Мидић, „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века - Протолошка и есхатолошка онтологија," *Саборност - теолошки годишњак* 11 (2017): 74-76.

прошлости као јединој стварној и онтолошки квалитетној реалности. Јасно је да у оквирима протолошке онтологије садашњост и будућност не заузимају онтолошки значајна места.[186] Ова перспектива, својствена јелинској филозофији, налази своје пројаве и у хришћанском богословљу, посебно у раду Оригена.[187] Међутим, рецепција ове онтологије у хришћанском корпусу није доминантна, јер подразумева значајан преокрет у концепту појма узрочности, од протолошке ка есхатолошкој онтологији и еклисиологији. Хришћански теолошки корпус, утемељен на евхаристијским основама и јасном есхатолошком усмерењу, доноси кореницу промену (ἀνατροπή) старојелинског појма узрочности,[188] утемељену на библијским текстовима, о чему, између осталих перикопа, сведочи и она о слепорођеном: „И запиташе га ученици његови говорећи: „Рави, ко сагреши, овај или родитељи његови, те се роди слеп? Исус одговори: Не сагреши ни он ни родитељи његови, него да се јаве дела Божја на њему".[189] Овај пример илуструје како хришћанска онтологија помера фокус са прошлости као извора узрочности на конкретно деловање Бога у садашњости, где свака појава и сваки догађај има есхатолошко значење и оријентисан је ка крају, ка Царству Божјем.

Уместо усмерености ка почетку, хришћанска онтологија, а тиме и еклисиологија, усредсређује се ка крају, односно ка Царству Божјем као извору сталног и вечног постојања.[190] Ово есхатолошко усмерење омогућава да појам узрочности више не буде само апстрактна категорија, већ конкретно остварена у односу личности и заједнице, посебно унутар Цркве као *киноније*. Овај аспект потврђује и Максим Исповедник када каже: „Истражујући, дакле, свој крај, човек доспева на почетак, који се природно налази на крају".[191] Максим Исповедник овде показује да коначно усмеравање ка есхатолошком исходу није духовни циљ појединца, већ и онтолошки услов за истинско постојање, које у свом изразу пуноће захтева заједничко, црквено усмерење ка Богу.[192] Идентитетско утемељење еклисијалног бића у есхатолошкој стварности Царства Божјег омогућава Максиму Исповеднику да формулише: „Јер, целокупна тајна нашег спасења је мудро устројена да се одвија у сенци, икони и истини".[193] Зато, једна од најизразитијих Максимових еклисијалних изрека гласи: „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина стање будућих ствари".[194]

Ова констатација отвара тему *иконичности*, која представља неопходни кључ за правилно посматрање есхатолошког и тријадолошког утемељења Цркве. Стога, даљи смер рада подразумева истраживање базичних поставки иконичности, кроз анализу граница и питања

---

[186] Уп. Исти, „Есхатон као узрок постојања Цркве," у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића),* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021), 318.

[187] Уп. Јован Зизијулас, *Еклисиолошке теме*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2001), 12-21.

[188] Исти, „Евхаристија и Царство Божје," у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - допринос митрополита Јована Зизијуласа,* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 226.

[189] Уп. Јн 9, 2-3 (*NA28:* καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ).

[190] Григорије Назијанзин, *Oratio - In Penticosten* XLI, 1 (PG 36, 429B = SC 358, 314): ψυχῇ τι θησαυρίσαι τῶν ἑστώτων καὶ κρατουμένων, ἀλλὰ μὴ τῶν ὑποχωρούντων καὶ λυομένων („да уризничимо оно што је стално и трајно, не што је пролазно и пропадљиво").

[191] Максим Исповедник, *Quaestiones ad Thalassium* 59 (PG 90, 613D = CCSG 22, 61): Ἐκζητῶν οὖν τὸ ἑαυτοῦ τέλος ὁ ἄνθρωπος, εἰς τὴν ἀρχὴν καταντᾷ, φυσικῶς ἐν τῷ τέλει τυγχάνουσαν.

[192] Уп. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу*, 347.

[193] Максим Исповедник, *Ambiguorum libri* (PG 90, 1253C): Σκιᾷ γὰρ καὶ εἰκόνι καὶ ἀληθείᾳ τὸ καθ' ἡμᾶς ὅλον τῆς σωτηρίας σοφῶς ᾠκονομήθη μυστήριον.

[194] Уп. Исти, *Scholia in Libri De ecclesiastica hierarchia* III, 1 (PG 4, 137D): Σκιά γάρ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη, εἰκών δέ ἡ Καινὴ Διαθήκη, ἡ ἀλήθεια δέ μέν τῶν μελλόντων κατάστασις. Код Григорија Назијанзина догађаји Старог Завета су у знаку сенке, Новог у знаку иконе и будућих ствари који су истина. Уп. *Oratio* XXXI, 25 (PG 36, 160D-161B = SC 250, 322-324).

могућности примењивања концепта аналогије и символа у односу есхатологије и тријадологије, са једне, и еклисиологије, са друге стране.

3.2. Иконична онтологија: базични методолошки оквир теме

Сâм појам иконичности указује на *присуство* иконизованог лика, при чему то присуство није природног, већ личносног или ипостасног карактера. Другим речима, икона није копија бића, већ пројава односа, начин на који се личност прототипа присутно открива у простору иконе. Свети оци у језику иконе препознају управо пројаву личности, због чега изображење иконе представља опис начина постојања, што чини икону онтолошком категоријом. Усмереност ка иконизованом, ка прототипу, подразумева призив на „учествовање у личносном начину постојања“.[195]

Опасност психолошког, етичког или естетског приступа икони огледа се у могућем сведеном схватању иконичног присуства Царства Божјег и Свете Тројице у Цркви на ниво естетско-етичких момената, на пȗко опонашање или енергију божанске природе, при чему се занемарује чињеница да је главна свеза између творевине и Бога, једна Тројична ипостас – Син Очев, а не безлична божанска енергија. Оваква редукција водила би ка деперсонализацији односа човека са Богом, јер би се изгубила суштинска истина да спасење није морално усавршавање, него *улазак* у заједницу са Ипостасним Логосом. У том смислу, „Црква је увек сагледавала Свету Тројицу као присутну у творевини, захваљујући ипостасном присуству Сина унутар ње“.[196] Присуство Логоса у творевини, како то наглашавају оци, није спољашње или повремено, већ унутрашње и суштинско, јер у Њему све има биће и све се креће ка свом смислу. Овај став, најексплицитније изражен у делу Максима Исповедника, доводи есхатон, Свету Тројицу и Цркву у јасну иконичну везу.[197]

Наиме, тумачи тврде да Максим Исповедник заступа став да се „присуство Бога у творевини не може изразити преко *analogia entis* нити једним разумским помаком од значења ка означеном, већ искључиво као символ или тип“.[198] Ова светомаксимовска мисао уводи даље истраживање ка историјско-систематској анализи појмова аналогије, символа и иконе. Разумевање ових појмова омогућава да се јасније сагледа у којој мери је иконичност темељни принцип еклисиологије, а не њен споредни елемент. У циљу јасног дефинисања реалности иконичности, као и њених значењских одредби, неопходно је усмерити истраживање ка поменутим појмовима који се често значењски одређују као икона, али заправо могу имати другачију перспективу и значење.

3.2.1. Границе аналогије и символа у еклисиологији: ка иконичној онтологији

Концепт аналогије семантички је истоветан појмовима подударање, слагање, наликост, сразмерност и пропорција. У синтагмичном облику може се дефинисати као сагласност у

[195] Јанарас, *Личност и ерос*, 315.
[196] Уп. и Игнатије Мидић, *Један и многе Цркве и проблем њиховог јединства - теолошки приступ* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021), 72-80.
[197] Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице,“ 52.
[198] Максим Исповедник, *Mystagogia* I (PG 91, 668C = CCSG 69, 10). Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице,“ 53.

особинама, односима, правилу, закону, типу или обрасцу.[199] У грчком језику разликују се два, значењски слична, концепта аналогије: ἡ ἀνάλογος, у истоветној приказаној значењској одредби и ἀνά-λόγος, онај који је [окренут] према логосу, при чему изведена прилошка одредба ἀναλόγως у значењу '[два објекта] у једнакој размери' указује на релациони карактер овог концепта.[200] Другим речима, један појам је аналоган када није еквивокан (ὁμώνυμος), ни унивокан (συνώνυμος), већ стоји на размеђи између вишезначности и једнозначности.[201]

Све до времена Платона доминира математички приступ у разумевању овог појма,[202] те се није правила јасна разлика између аналогије и пропорције. За обе је коришћен термин ἡ ἀναλογία.[203] У онтолошкој поставци Платона заснива се филозофска употреба концепта аналогије[204] као δεσμών κάλλιστος,[205] у контексту разумевања четири елемента ствари. Иако је референтни пример примењивања аналогије у онтолошким оквирима из *Државе*, Платон и у другим делима (*Горгија*, *Парменид*, *Менон* и *Федон*) покушава да истинито постојање објасни методом аналогије. Ипак, познати *мит о пећини*[206] открива да је аналогија кључни појам у посредовању на онтолошком плану.[207] Наиме, Платон наглашава да је сâмо Добро створило примарну аналогију како би објаснило степене нашег знања. Све што постоји и јесте од Добра и постоји са Добром искључиво у *аналогном* односу.[208] На другом месту[209] јасно наглашава да и поред онтолошке удаљености између света који *јесте*[210] и видљивог света, у основи кореспонденције лежи спона која ствара аналошки однос између њих. Платон аналогију користи у синонимном значењу и са *пропорцијом* или директном сличношћу између две ствари[211], које подлежу аналогном односу.[212] Платоново поимање аналогије не подразумева

---

[199] У теорији граматике аналогија представља однос сличности који постоји између две речи, промене речи у облику деклинација или конјугација. Уп. James. P. Blevins, *Analogy in Grammar - Form and Acquisition* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 5-48.

[200] *Grčko-hrvatski rječnik,* prir. Stjepan Senc (Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara 1910), 58. У контексту анатомије човека овај појам се везује за *хармоничност* која постоји између аналогије видљивих и невидљивих органа. Уп. Елена Урысон, *Проблемы исследования языковой картины мира - аналогия в семантике* (Москва: Языки Славянской культуры, 2003), 51-59. Схваћена у таквим оквирима, аналогија не важи апсолутно и у сваком смислу, односно, „аналогије се ограничавају, али и модификују и прецизирају једна другу". Владан Перишић, *Теолошке студије* (Београд: Отачник, 2020), 33.

[201] *Исто*, 32.

[202] О примарној математичкој употреби (a:b=c:d/2:3=4:6) види: Јанарас, *Личност и ерос,* 331-332, нарочито, 331, фн. 11, где Јанарас говори да је математичка употреба аналогије везана за појам логоса, који је у математици значио однос два броја/величине, а аналогија пар односа, или што се од времена Цицерона назива *proportio.*

[203] Ralf M. W. Stammberger, *On Analogy - An Essay Historical and Systematic* (Frankfurt: Peter Lang, 1995, 13).

[204] На опасност примене аналогије у филозофији напомиње сâм Платон: „Онај ко хоће да буде сигуран треба да највише од свих увек буде веома опрезан што се тиче сличности (аналогије), јер је врста веома клизава" (*Софист* 231a, 6-8). Уп. Plato, *Thaetetus and Sophist,* ed. Christopher Rowe (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 120.

[205] 'Оквир најлепшег/самог Добра'. Потребно је нагласити да Платон овај појам користи и у онтолошком, и епистемолошком смислу (уп. *Држава* 534a). Српски превод у: Платон, *Држава,* прев. др Албин Вилхар, и др. (Београд: Дерета, 2013), 185. Мада „ова два приступа код њега нису јасно диференцирана". Фредерик Коплстон, *Историја филозофије - Грчка и Рим,* прев. Слободан Жуњић (Београд: Дерета, 2015), 193.

[206] *Држава* VII, 514a-517b. Српски превод у: Платон, *Држава,* 168-170.

[207] О Платону као иницијатору употребе аналогије у онтологији уп. Јанарас, *Личност и ерос*, 326. Платонова употреба аналогије ослања се на пресократовску традицију у оквиру изналажења одговора на питање 'шта *јесте*', при чему аналогија функционише као референтни принцип између две различите области постојања, те је као таква заснована не само на логичким, већ и на емпиријским основама. Уп. Archie J. Spencer, *The Analogy of Faith – The Quest for God's Speakability* (Illinois: InverVarsity Press, 2015), 35-36.

[208] *Федон*, 101b-c. Уп. српски превод у: Платон, *Федон*, прев. Милош Ђурић (Врњачка Бања: Еидос, 2001), 90-91. Логос који свако биће поседује, према Платону, учествује у истини бића путем аналогије бића и идеја. Директно, „Познајући логос бића аналогијски учествујемо у простору вечних истина". Уп. Јанарас, *Личност и ерос*, 326-327.

[209] *Тимај* 31b. Уп. Plato, *Timaeus and Critias,* trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008) 19-20.

[210] У *Федон* 65c, 2q назива се 'суштаство твари', које истински јесу. Уп. Платон, *Последњи дани Сократови*, прев. М. Ђурић (Београд: Култура, 1959), 77.

[211] Battista Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology* (New York: Springer Science & Business Media, 1968), 2.

поређење количинâ и величинâ између два објекта, већ представља *однос пресликавања (одражавања)*, а познање тог односа јесте динамичка чињеница.[213] Овај однос се може проширити концептом *учествовања* као једним од начина односа између Добра и чулног света.[214] Стога, метафоре о учествовању (μέθεξις) и подражавању (μίμησις) у основи подразумевају онтолошку различитост између суделујућег и оног у чему се суделује, подражаваног и оног који подражава.[215] Однос појединачних ствари и идеја објашњавају се концептима μέθεξις и μίμησις,[216] где су појединачне ствари предмети ὁμοιώματα (слике) или μιμητά (одрази), а подражавано παράδειγμα.[217]

У теолошки дискурс појам аналогије уносе Прокло и Дионисије Ареопагит.[218] Другим речима, „црквени оци и схоластичари користе реч аналогију најпре у теолошке и еклисиолошке сврхе".[219] У латинској традицији употреба овог појма бележи се најпре на лингвистичком плану,[220] док Августин користи аналогију у значењу сличности, подобија (*similitudo*) и метафоре, припремајући постојано тло за долазећу мисао Томе Аквинског и његовог конструкта *analogia entis* (аналогија бића), који ће бити реципиран и у философском и теолошком миљеу.

Најзначајнија примена аналогијског односа јесте на пољу онтологије, на однос између бићâ и Бића.[221] Овај однос, код Аквинског, дефинисан је концептом *analogia entis.* Оваква аналогија код Аквинског, али касније и код бројних реципијената његове мисли, поима се *само* у оквирима антитезе апсолутног и релативног, бесконачног и ограниченог. Иако је математички заснована,[222] *analogia entis* исцрпљује се у умном приступу суштини Божјој, те као таква превиђа личносно постојање Бога, односно, личносни начин постојања божанске суштине.[223] Превиђање личносног аспекта начина постојања видно је у рецепцији аналогијског односа, схваћеног у кључу Аквинског, у опусу Мартина Лутера, Жана Калвина, Серена Кјеркегора, и на крају у тријадолошком богословљу Карла Барта.

---

[212] *Држава* 508b. Уп. српски превод у: Платон, *Држава,* 164. Као и *Тимај* 29c у: Plato, *Timaeus and Critias,* 18.

[213] Јанарас, *Личност и ерос,* 330. Аналогија подразумева логос као спознајну могућност учествовања и заједничарења.

[214] Stammberger, *On Analogy*, 13-14

[215] Коплстон, *Историја филозофије,* 229. На овом месту нећемо улазити у појединости Платонове онтологије крајњег ентитета. О томе уп. Ирина Деретић, *Из Платонове филозофије* (Београд: Плато, 2010), 42-57.

[216] *Парменид*, 134d 1: „[…] да те идеје, попут узора, стоје у нарави, а да она друга њима личе и јесу налике, те да то суделовање оних других у идејама није ништа друго до бити им налик". Уп. Platon, *Parmenid*, prev. Petar Šegedin (Zagreb: Demetra, 2002), 36-37. Као и *Гозба*, 211b, 2: „Све друге лепе ствари учествују у њему, али тако да када настану или умру, сâма лепота не постане ни у ком погледу већа или мања, нити се подвргне било каквој промени". Уп. Plato, *The Symposium*, ed. M. C. Howatson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 49.

[217] Коплстон, *Историја филозофије,* 235 и даље. Иако Платон не дефинише прецизно сâм појам аналогије, њено значење се, како напомињу његови тумачи, налази у истоветном значењу са παράδειγμα и εἰκών. Уп. Spencer, *The Analogy of Faith*, 38.

[218] Реалност се, према Дионисију, пружа у различитим степенима, а сâм процес давања јесте аналошки. Уп. Дионисије Ареопагит, *De Ecclesiastica hierarchia* II, IV-1, VI-6; Исти, *De divinis nominibus* I, 2 (PG 3, 372D, 497A, 537C, 588A). Приказ односа аналогијског говора и теолошког дискурса види: Spencer, *The Analogy of Faith*, 58-94.

[219] Mondin, *The principle of analogy*, 4. О аналогији у црквеном значењу, са осврtом на историјски развој. Frank Cross, *Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 56.

[220] „Analogia est verborum similium declinatio" („Аналогија је деклинација сличних речи"). Види: Varro, *De lingua latina* 10, 74. Hellfried Dahlmann, ed., *Varro-De lingua latina, buch VIII* (Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1940), 41. О утицају овог дела на латински језик уопште види најновију опширну студију: Diana Spencer, *Language and Authority in De Lingua Latina - Varro's guide to Being Roman* (London: The University of Wisconsin Press, 2019).

[221] Јанарас, *Личност и ерос,* 335

[222] И за Аквинског, као и за Аристотела, аналогија је, пре свега, логичка категорија упоређивања значењâ именâ. Уп. Modin, *The principle of analogy*, 7.

[223] Јанарас, *Личност и ерос,* 342.

Концепт аналогије код Барта представља адекватно полазиште за његов целокупан теолошки опус.[224] Једина аналогија која је адекватна за теологију и разумевање Откривења јесте *analogia fidei,*[225] предмет бројних критика,[226] којој посвећује важно место у првом тому *Црквене Догматике,*[227] док ће касније фокус његовог теолошког дискурса бити на христолошким темама.[228] Полазећи од чињенице да је проблем теолошког језика уско богословске природе,[229] те да се као такав не тиче философског дискурса, *analogia fidei* је неизбежна, док унивокност и еквивокност остају у оквирима потенцијалности коришћења. Разлог зашто је аналогија неизбежна у овом контексту огледа се у томе што однос између Бога и створења не може, према Барту, бити објашњен идентитетом, јер би Бог престао да буде Бог, а човек човек. Такође, у супротном би се свака сличност негирала, што би имплицирало негирање могућности познања Бога. Ову дијалектику решава откривење као полазна тачка аналогијског говора, јер се сама аналогија успоставља одозго, она је чин 'експропријације откривења'.[230]

Сви приказани концепти аналогије уводе онтологију *онтичких* категорија и као такви се не тичу егзистенцијалних проблема, проблема начина постојања Бога и човека,[231] него изазивају перманентну опасност објективизације бића Божјег и логичку нужност постојања безличног Начела и Узрока света. Насупрот приказаном аналогијском моделу, византијски богослови следовали су, махом, Платоновој концепцији аналогије.[232] Аналогија је у Платоновом контексту, у оквиру своје *деконцептуализације*, повезана са *иконичношћу*, присутношћу, личним односом, хијерархијским поретком[233] и концептом *учествовања* целокупне личности, а не само ума, или одређеног дела човековог бића. Ипак, као што је приказано, средњевековна и модерна теолошка поставка када користи аналогијски језик, примењује га на *есенцијалистичку* перспективу тријадологије.

---

[224] Emily Dumler, „The Role of the Analogy of Faith in Karl Barth's Theological Ethics, Specifically in Relation to 'The Christian Community and the Civil Community'," *The Princeton Theological Review* 40, no. 1 (2009): 35.

[225] „Једина аналогија која може да разуме Бога и Његово Откривење јесте аналогија вере". Mondin, *The principle of analogy,* 148.

[226] Dumler, „The Role of the Analogy," 35. Мисли се на Hans Urs von Balthazar, Bruce McCormack, Ingrid Spierermann, George Hunsinger, John Webster, итд. Три опасности којима воде ови критичари јесу: редукционизам услед затвореног приступа Бартовог опуса; деконтекстуализација овог појма; неуспех да се Бартова *Црквена Догматика* прочита и разуме до краја. Уп. Spencer, *The Analogy of Faith,* 180.

[227] У овом делу Барт као полазишну тачку поставља *analogia fidei* за свако откривење и говор о Богу, као и за само човеково деловање. Уп. Dumler, „The Role of the Analogy," 40. Уп. и речи: „Фраза *аналогија вере* заиста обухвата све што Барт жели да каже, дозволи и теолошки похвали, као теологију". Уп. Spencer, *The Analogy of Faith,* 212. О детаљном приказу у оквиру *Црквене Догматике* (*Church Dogmatics*) види *Исто,* 217-234.

[228] Како напомиње Балтазар, у каснијем периоду оваплоћење и провиђење, а самим тим и откривење Божје, „постаје централна тема његове теологије". Hans Urs von Balthazar, *The Theology of Karl Barth,* trans. Edward T. Oakes (San Francisco: Communion Book - Ignatius Press, 1992), 130.

[229] Барт настоји да направи јасну дистинкцију између теологије и философије, што и потврђује тиме да објект философије јесте нешто апстрактно, док теологије конкретно, тачније, „конкретна историјска Реч Божја". Mondin, *The principle of analogy,* 149-151. Зато је Барт настојао да у *Црквеној Догматици* недвомислено разлучи теологију од философије, религије и метафизике уопште. Уп. Balthazar, *The Theology of Karl Barth*, 108, 119 и даље. О рефлексији оваквог Бартовог става по питању теолошког језика на плану догмата види: Swinburne, *From Metaphor to Analogy,* 360-361.

[230] Уп речи: „Однос се мора описати као средњи пут, који лежи негде између две крајности, а то називамо аналогијом". Balthazar, *The Theology of Karl Barth,* 131.

[231] Јанарас, *Личност и ерос,* 344.

[232] Јанарас, *Личност и ерос,* 346

[233] Ово је нарочито изражено код Дионисија Ареопагита. Уп. Дионисије Ареопагит, *De coelesti hierarchia* III, 1 (PG 3, 164D): Ἔστι μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμέ, τάξις ἱερά, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδές ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωμένοι, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομιμητὸν ἀναγόμενη („По моме мишљењу хијерархија је свештени поредак и устројство и делатност која, колико је то могуће, наликује на богообразност, а усмерена је ка подражавању Бога у складу са озарењима која је Он Сам предао"). Надаље, *Исто,* III, 2 (PG 3 165A): Σκοπός οὖν ἱεραρχία ἐστίν, ἡ πρός Θεόν, ὡς εφικτόν, ἀφομοίωσις τε καί ἕνωσις („Дакле, циљ хијерархије јесте што боље уподобљавање и сједињење са Богом"). Уп. и став да је хијерархија божански поредак агапијско-кенотичке заједнице. Јанарас, *Личност и ерос,* 356, 360.

Полазна тачка схоластичке аналогије јесте *сличност* (аналогија сличних објеката и аналогија релативног и апсолутног). Али, као што је било приказано, таква сличност је објективне природе, која напослетку не може да се посматра у прецизним оквирима онтологије. Конкретније, у својству суме приказаног развоја концепта аналогије следи закључак: „Аналогија значи да свака постојећа стварност има удела у битку, но од случаја до случаја на различит начин тако да наша спознаја у тренутку у коме изражава предмет потврђује његово постојање, али увек на другачији начин […] Ипак оно што се под аналогијом највише схвата, јесте то да је између двају субјеката, унаточ великој сличности кад их треба дефинисати, разлика увек голема“.[234] Стога, аналогија у себи не доноси две суштинске ствари: реално присуство реалности на које упућује и могућност учествовања у њој. На овом месту поставља се питање: какве су значењске одредбе симбола? Да ли овај концепт у значењској смислу више нагиње ка аналогији или икони?

Антички појам σύμβολον има дубоко релационо и онтолошку структуру која је инспиративна за каснија теолошка тумачења. Најраније употребе потичу из свакодневног живота у јелинским градовима-државама, где је σύμβολον означавао предмет који повезује две стране – као уговор, потврда идентичности или знак пријатељства. Та пракса, често материјализована у облику подељених плочица или печата, указује на суштинску структуру симбола: да се идентичност и заједништво препознају кроз интеракцију делова који чине целину. Јелинска реч σύμβολον потиче од глагола συμβάλλω („бацити заједно, довести у заједницу“), што већ садржи основну онтолошку димензију: бити симбол значи бити у *односу*. Лексикографски, Лидел и Скот наводе: „Σύμβολον: знак препознавања, подељена плочица или печат који омогућује повезивање“.[235] Поред практичне функције, већ у антици јавља се и метафизичка рефлексија: оно што повезује није привидно, већ ствара услов за појаву целине. Симбол је дакле *инструмент* којим се целина открива и у којој се појединачност не губи, већ се усмерава ка општем.[236] Платон у *Гозби* описује мит о првобитним људима који су били целине са два лица и четири уда, а које су богови поделили на две половине. Свако људско биће, према Платону, као σύμβολον тражи своју другу половину да би се обновила целина.[237] Овде симбол не представља нешто спољашње, већ саму онтолошку потребу: човек је *недовршен* ако није у односу, а пуноћа постоји кроз заједницу. Платон такође користи σύμβολον у смислу посредовања између чулног и интелектуалног нивоа бића. У *Федру* симбол означава конкретне примере који упућују на вечне форме. Симбол овде није случајни знак, већ дубља реалност која омогућава приступ истинитом бићу.[238]

Управо зато се у јелинском мисаоном свету симбол поима као динамична структура која омогућава кретање од фрагментарног ка пуноћи, од чулног ка истинском, што ће касније постати кључни темељ за хришћанско разумевање симбола као места сусрета Бога и човека. Овај релациони карактер симбола указује на то да је познање увек релационо: оно се збива у простору између ’делова’, где се истина открива као заједничка стварност, а не као самодовољно поседовање. Платонова антрополошка употреба симбола тако се може тумачити као рано философско наслућивање онога што ће хришћанска теологија касније назвати ’ипостасном релацијом’, односно бићем које постоји у односу. Слично томе, повезивање чулног и интелигибилног преко симбола показује да симбол није пуки алегоријски знак, већ структурно место у којем се две стварности сусрећу без мешања и без раздвајања, што додатно појачава његов онтолошки статус. Тако античка употреба σύμβολον, посебно у Платоновој традицији,

[234] *Enciklopedijski teološki rječnik*, ur. Starić Aldo (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009), 32-34.
[235] Henry Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 28.
[236] Jean Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris: Études augustiniennes, 1976), 45-48.
[237] Платон, *Гозба* 191D-193D. Plato, *The Symposium*, 52.
[238] Платон, *Федар* 275c-276a. Plato, *Phaedrus*, ed. R. Hackforth (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 123-125.

поставља концептуалну основу за касније хришћанско схватање симбола као начина на који се божанска стварност присутно пројављује у историјско-чулном поретку. Платонов пример показује да σύμβολον има два нивоа: а) онтолошки ниво – човек као 'половина' чија се пуноћа испољава у односу; б) егзистенцијални ниво – тежња за другом половином као израз суштинске природе бића. Ова двострука природа симбола указује на дубоку коинциденцију бића и односа, што ће касније бити пресудно за хришћанску концепцију иконе и иконичне онтологије.

Хришћанска употреба појма σύμβολον представља значајан развој и преображај јелинске концепције. Уместо да буде само знак препознавања или посредник у односу између појединаца, σύμβολον у хришћанству постаје онтолошки знак који учествује у сâмом откривењу и заједници вере. Симбол више није инструмент који само упућује на нешто друго; он постаје реалност у којој се истина живи и саопштава, кроз кога је могуће *учествовати* у истини. У првим вековима, термин σύμβολον појављује се у смислу Симбола вере (*Symbolum fidei*), који је служио као начин препознавања верника унутар Цркве. Ова употреба указује на прелаз са практичне функције симбола ка његовој онтолошкој улози у дефинисању и одржавању заједнице. Та пракса је имала двоструку функцију: са једне стране, она је служила као испит заједнице, а са друге, као начин да се одржи њено јединство. Рацингер наглашава да Симбол вере у раној Цркви није био 'пуки знак', већ живи израз односа са Богом и људима.[239]

Кирило Јерусалимски у *Мистагошким катихезама* истиче да је Симбол вере 'предан у Цркви', што значи да његова истинска вредност није у самој формули, већ у заједници која га живи.[240] Ово предавање Симбола вере у Цркви подразумева да сваки члан заједнице учествује у истинској иконичној реалности која се кроз Симбол остварује. Ово је први корак ка онтолошком схватању: симбол постаје простор сусрета верника и истине, где се истина не само изговара, већ и са-општава, у њој се учествује. Василије Велики види Симбол вере као „тајанствени знак благодати", што додатно указује на његову евхаристијску природу.[241] Симбол у овом контексту није само формула; он је реалност у којој се благодат пројављује и заједница остварује. Дионисије Ареопагит развија концепт симбола као онтолошког посредника између чулног и духовног, тврдећи да „симболи нису објекти представљања, већ средства учешћа".[242] Овде се јасно види трансформација симбола из спољашњег знака у онтолошку стварност која омогућава непосредно учешће. Ово је кључно за разлику између хришћанског и јелинског појма: симбол у Цркви није алегорија или знак, већ *догађај* који омогућује приступ истини и учешће у њој. Пратећи горепоменуту светомаксимовску логику, неопходно је прецизирати значењску одредбу појма иконе, те на крају указати и на однос између појмова 'симбол' и 'икона', показујући их као адекватне термине у односу тријадологије и еклисиологије.

3.2.2. Иконична онтологија: херменеутички кључ еклисиологије

Полазећи од јелинске онтологије, једно од првих употреба појма иконе јесте у одређењу времена као слике (εἰκών) вечности. Иконе у овом смислу нису само знакови, већ активни показатељи односа између пролазног и вечног, што указује на прву онтолошку функцију иконе као посредника између различитих нивоа стварности. Речима самог Платона: „Време је, дакле, постало с небом да би, родивши се у исто време, у исто време и нестали ако до некаквог њиховог нестанка икада дође, а постало је по узору на вечиту природу да том узору буде колико

[239] Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (San Fracisco: Ignatius Press, 1969), 43-45.
[240] Кирило Јерусалимски, *Catecheses mystagogicae* 5, 12 (SC 126, 160).
[241] Василије Велики, *De Spiritu Sancto* 27, 66 (PG 29, 188A = SC 17, 364): σημεῖον κοινωνίας.
[242] Дионисије Ареопагит, *De Ecclesiastica Hierarchia* 1 (PG 4, 369A-376A): τὰ σύμβολα οὐκ ἔστιν εἰκονικὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα, ἀλλὰ τῆς πρὸς τὰ θεῖα μεθέξεως ὀχήματα.

год је могуће сличније".[243] Овде се већ указује на примарни принцип иконе као модела и парадигме - нешто што је истовремено присутно и узор за будуће учешће у реалности. Зато Платон, сматра аутор који подробно анализира ову његову мисао,[244] покушава да направи јасну онтолошку дистинкцију између παράδειγμα и εἰκών, с обзиром на своју поделу света.[245] Таква дистинкција подразумева да икона представља посреднички појам који омогућава људској свести да *схвати* вечност кроз конкретне, чулне реалности. Конкретно, објашњавајући концепт иконе, Платон користи један пример: приликом посматрања воде и гледања сунца и зрака у води, оно што се види, она представа, јесте заправо икона.[246] Овде се икона већ појављује као видљиви посредник између спољашњег света и идеја, показујући да и у најпростијим примесама природа нуди онтолошки сигнал који води ка апстрактном и вишем разумевању бића.

На сличном курсу налази се и новоплатонистички концепт иконе. Наиме, у неоплатонизму, икона је повезана са највишим реалностима, она их осликава, али сама икона, што је најважније за наше истраживање, *не учествује* у реалности која је иконизована. Овде се већ увиђа кључна разлика са хришћанским схватањем: икона је код неоплатониста само пасивни знак, док у хришћанству она постаје активни учесник. Стога, душа је икона Νοῦς,[247] материја икона бића,[248] али ниједна од икона не учествује у онтолошком смислу у реалности коју иконизује. Ово указује на ограничену моћ икона у античкој мисли као посредника, где присуство није ипостасно, већ више формално и рефлективно.

Хришћанска онтологија од самих почетака доноси новине у односу на Плотина и неоплатонизам у погледу иконе. Она трансформише иконичност из пасивног сликовног појма у активну реалност која учествује у присуству Божјем и у есхатолошком остварењу света. Конкретно, за Климента Алесандријског, човека који је имао изузетно позитиван став према философији, те је и узет као пример, икона *учествује* у реалности коју иконизује.[249] То учешће није само интелектуално или идеално, већ онтолошко и личносно, што отвара пут ка христолошком разумевању иконе као реалне присутности Логоса. Свето Писмо икону види у светлости христологије. Као што је показао Кител: „У Новом Завету оригинал је увек присутан у икони [...] Када је Христос назван εἰκὼν τοῦ Θεοῦ у 2 Кор 4, 4 и Кол 1, 15, нагласак је на

---

[243] Платон, *Тимај* 38b (PO 4, 44): χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος („Време је, дакле, постало с небом да би, родивши је у исто време, у исто време и нестали ако до некаквог њиховог нестанка икада дође, а постало је по узору на вечиту природу да том узору буде колико год је могуће сличније"). Платон овде износи један од кључних увида у својој космологији: време је 'слика кретања у вечности', створено с материјалним универзумом као мерило промена. Свет је пролазан и подложан распадању, али настоји да се усагласи с вечним, непроменљивим облицима. Платон у *Тимају* представља време као нешто што није вечито као сама стварност Идеја, већ као појава која се јавља заједно са физичким универзумом - са небом и космосом. Вечност (ἀΐδιον) припада свету Идеја, који је непроменљив и ван простора и времена. Време је 'слика кретања' јер одражава кретање и промене у материјалном свету, али је само њихов одраз и мера. Платон је поставио темеље за каснију филозофију времена, у којој се време разматра као феномен који је везан за физички свет и његове промене, а не као нешто апсолутно. Овај концепт времена као „слике вечности" утицао је на хришћанску мисао, посебно на оце Цркве као што су Августин, који је развијао идеју времена као менталне мере промена. Тиме је време постављено као нешто што има почетак и крај, у складу са космолошким циклусом, а не као бесконачна димензија.

[244] Aleksandar Djakovac, "The Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor," in: *Ars Liturgia - From the Image of Glory to the Image of Idols of Modernity*, ed. Dumitru Vanca et al. (Alba Iulia: Reintregirea, 2017), 57.

[245] Платон, *Софист* 266de (PO 1, 453-454). О томе смо подробније писали у Небојша Стевановић, „Биће на размеђи двеју онтологија: вечност по себи или вечност по учествовању," *Богословље* 83, no. 1 (2024): 105-115.

[246] Платон, *Федон* 99d (PO 1, 156).

[247] Плотин, *Енеаде* V, 8, 12. Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd Gerson (Cambridge: Cambridge Universitxy Press, 2018), 622-623.

[248] Исти, *Енеаде* I, 8, 3. Plotinus, *The Enneads*, 111-112.

[249] Уп. став Иларије Рамели у Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assesment from the New Testament to Eriugena* (Leiden: Brill, 2013), 123-131.

упућености иконе на оригинал и учешће".[250] Ово учешће значи да икона није само знак за памћење или обележавање, већ средство реалног сусрета са Божјом присутношћу и истином. Ипак, све до кападокијских отаца, нема толико јасне разлике између платонистичког и хришћанског схватања времена и иконичности.[251] Потпуно разликовање долази тек кроз хришћанску есхатолошку перспективу, у којој време и историја постају иконизовани и усмерени ка будућем Царству, особито у опусу светог Максима Исповедника.[252]

Конкретно, за Григорија Богослова икона је још увек копија архетипа: „јер таква је природа иконе: да буде подражавање (имитација) архетипа".[253] Овде се и даље задржава примарна дистинкција између оригинала и слике, али се постепено гради концепт учешћа који ће бити разрађен касније. Свети Максим је тај који је на основу кападокијског опуса и ареопагитских списа направио *суштински помак* и допринос у разумевању иконе. Он превазилази платонску иконографску концепцију онтолошким, личносним схватањем иконе, где учешће није ограничено на видљиво или психолошко, већ укључује реалност сâме иконизоване стварности. Чувеном констатацијом да је „Стари Завет сенка, Нови Завет икона, а истина стање будућег века", Максим Исповедник прави јасну разлику између сенке и иконе. Ово представља суштински помак ка есхатолошкој онтологији: сенка је пролазна и пасивна, икона је активна и присутна. Оно што за овог оца Цркве представља сенка, код Платона је заправо икона.[254] Другим речима, за Максима Исповедника сенка је заправо реалност која у оригиналу учествује ипак само у *пасивном облику*, при чему се у овом ставу ослања на Јамвлиха који наглашава да сенка прати тело, али сама нема своју ипостас.[255] Са друге стране, икона је реалност која, са једне стране, указује на будуће ствари, већ *опристуњујући* ту реалност, јер у њој учествује.[256]

У том смислу, иконичност представља не само херменеутички кључ за разумевање односа Цркве и Царства, већ и онтолошки принцип који објашњава како заједница учествује у реалности која је истовремено присутна и долазећа. Суштина иконичности, посматрана из ове перспективе, не своди се на пуку рефлексију или симболичко указивање ка нечему одсутном, већ на динамичку реалност која постаје делатна у ономе што је икона. Стога је питање *природе иконичности* од пресудног значаја за еклисиологију: ако икона учествује у архетипу, онда и Црква, као икона Царства, реално учествује у есхатолошкој пуноћи, иако се она још увек не пројављује у свом коначном виду. То значи да иконичност није категорија одсуства, него *категорија присуства* - присуства које је делимично, али суштински аутентично, као залог коначне пуноће која ће се открити у есхатону. На овај начин иконичност постаје кључна категорија за разумевање црквеног бића: она формулише онтолошку структуру Цркве као заједнице која истовремено живи у времену и у вечности, у историјском и у есхатолошком плану.[257] Према томе, постављање питања о природи иконичности значи постављање питања о самом идентитету Цркве, јер се кроз иконични карактер њеног постојања открива како она

[250] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (London: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965), 395.
[251] Djakovac, "The Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor," 60.
[252] Robin Jensen, „Icons and Iconography," in: *Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian A. McFarland and David A. S. Fergusson (New York: Cambridge University Press, 2011), 232.
[253] Григорије Назијанзин, *Oratio* XXXVI, 12 (PG 36, 280 = SC 318, 268): αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου.
[254] Djakovac, "The Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor," 61.
[255] Јамвлих, *De communi mathematica scientia* 8. 6. Iamblichi, *De Communi mathematica scientia*, ed. Nicolaus Festa (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1891), 26.
[256] Јован Зизијулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)," у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 189-217.
[257] Зато се не слажемо са ставом Мирослава Волфа који сматра да претерано наглашена иконичност у Цркви може довести до тога да је свака личност претворена у „људски клон Христа". Volf, *After Our Likeness*, 81-82.

историјски делује, а истовремено остаје укорењена у есхатолошкој стварности која је њен архетип.

Ову поставку јасно показују старозаветна и новозаветна еклисиологија, али на њиховим темељима и патристички опус. Анализа библијских и патристичких извора који најдиректније потврђују наше претпоставке иконичне онтологије и омогућавају адекватан оквир за детаљније сагледавање Цркве као иконе Царства Божјег, тема је наредних параграфа овог аналитичког поглавља.

3.3. Старозаветна еклисиологија: ход од сенке ка икони

Јеврејски народ ишчекивао је остварење Божје воље која се огледала у *сабрању* свих људи око *једног* Месије, верујући у ову реалност у свим сегментима свог живота. Најинтензивнији израз те вере огледао се у пракси синагогâ и храма.[258] Ово ишчекивање није било само религијски акт, већ је укључивало и свеопшти морални, етички и социјални контекст живота заједнице, где је свака активност била прожета свештеним очекивањем и типолошком перспективом будућег спасења. Речима савременог теолога: „Израиљ је очекивао *једног* Месију око кога ће се окупити. Тај Месија је *Један* у коме ће се окупити *многи* [...] Читав Израиљ се сабирао на једно место, у Храм, у ишчекивању доласка Спаситеља Месија, око кога би се сабирали и који би био видљиви знак и показатељ његове заједнице са Богом“.[259] Такође, овај цитат илуструје да је месијанско ишчекивање деловало као јединствено богословско средиште у свести народа, кроз које су се артикулисали и индивидуални и заједнички онтолошки и есхатолошки аспекти вере.

У том смислу, суштина новог, радикалног етоса, односно новог начина постојања, који је у својој основи есхатолошки, према Старом Завету, састоји се у сабрању изабраног народа око Месије.[260] Овај контекст старозаветног богослужбеног живота схвата се као сенка есхатолошког τρόπος ὑπάρξεως (начина постојања). Конкретно, Григорије Назијанзин, говорећи о прослави Педесетог дана, јасно указује на есхатолошки карактер овог празника: „И Јевреји поштују Педесети дан, а поштујемо га и ми; као што постоје и неке друге јеврејске [ствари] које се код њих праобразно савршавају, а код нас су тајинствено остварене“.[261] Овде се може додати да Григорије Назијанзин схвата празник не као обредну манифестацију, већ и као типичан пример онтолошке иконичне структуре, која води ка новом есхатолошком стању бића. Осим тога, на примеру Пасхе, исти отац Цркве експлицитно истиче старозаветни карактер овог праобраза: „Учествујемо у Пасхи сада још у праобразу, мада јасније него некада - јер законска Пасха, усуђујем се рећи, била је бледи праобраз, а много касније савршенија и јаснија, када ће Логос пити нову у Царству Свом“.[262]

---

[258] Уп. Игнатије Мидић, „О саборности Цркве,“ у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића),* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске), 179-180.

[259] Александар Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности,“ *Видослов* (2007): 91-92.

[260] Уп. Мидић, „Есхатон као узрок постојања Цркве,“ 313. Уп. и директни навод јасног испуњења свега у есхатолошкој стварности Аг 2, 9: „Слава ће овога дома последњега бити већа него онога првога, вели Господ над војскама; и поставићу мир на овом месту, говори Господ над војскама (*LXX:* διότι μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην, λέγει κύριος παντοκράτωρ· καὶ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ δώσω εἰρήνην, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον).

[261] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLI, 4 (PG 36, 436A = SC 358, 322 [39-42]): τιμῶσι μὲν Ἑβραῖοι τὴν Πεντηκοστὴν ἡμέραν, τιμῶμεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὥσπερ ἐστὶ καὶ ἄλλα τινὰ τῶν Ἑβραϊκῶν, τυπικῶς μὲν παρ᾽ ἐκείνοις τελούμενα, μυστικῶς δὲ ἡμῖν ἀποκαθιστάμενα.

[262] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLV, 23 (PG 36, 653C-655A): Μεταληψόμεθα δὲ τοῦ Πάσχα, νῦν μὲν τυπικῶς ἔτι, καὶ εἰ τοῦ παλαιοῦ γυμνότερον (τὸ γὰρ νομικὸν Πάσχα, τολμῶ καὶ λέγω, τύπου τύπος ἦν ἀμυδρότερος· μικρὸν δὲ ὕστερον, τελεώτερον καὶ καθαρώτερον, ἡνίκα ἂν αὐτὸ πίνῃ καινὸν μεθ᾽ ἡμῶν ὁ Λόγος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς.

Детаљнијом анализом Старог Завета, са фокусом на однос старозаветне Цркве и Јахвеа,[263] открива се да је темељна стварност старозаветне Цркве управо долазеће Царство Божје. У овом контексту, свако појединачно богослужбено сабрање и заједничко обележавање празника може се схватити као праобраз есхатолошког начина постојања, где се идентитет народа остварује кроз заједничко учешће у Божјој вољи. Другим речима, еклисијалност и есхатолошка утемељеност старозаветне Цркве произлази из њеног односа са Јахвеом. Конкретно: „Старозаветна еклисиологија и есхатологија схватају будућност као потпуно у Божјим рукама".[264] У овом контексту, појмови 'Сион' и 'Јерусалим',[265] у старозаветном смислу и са директном новозаветном рецепцијом, добијају јасну евхаристијску и есхатолошку конотацију.[266] Сион се појављује као духовни центар сабрања, не само у просторној већ и у метафизичкој димензији, указујући на универзалну силу Бога у континуитету историје спасења. Детаљније, у такозваној Мојсијевој песми, односно „односној химни",[267] наглашава се да је један од атрибута старозаветне Цркве *заједница*, а не појединац.[268] Ово истиче суштински заједничарски аспект идентитета народа Божјег, где личност и заједница делују у симбиози, а индивидуална историјска улога се увек уклапа у шире есхатолошко планирање. На то указује и чињеница да у истој књизи (Изл 24) Бог позива не само Мојсија, већ и Арона, Надава, Авијуда и седамдесет старешина, уз напомену да приступа *само* Мојсије, што указује на то да је богослужбена заједница qâhâl Yâhweh[269] јерархијског карактера.[270] Стога, базични значењски оквир ове еклисијалне заједнице обухвата неколико аспеката: појам 'народ', у сингуларном облику корпоративног карактера као што су 'Јаков', 'Израиљ', 'Јуда',[271] кулминирајући у терминима 'Син', ἐκκλησία и 'свети'.[272]

На основу изнетих података могу се формулисати две кључне поставке у вези са старозаветном Црквом: прва, старозаветна еклисијална заједница обухвата све, одбацујући сваку врсту поделе, али не и различитости; и друга, ова заједница је сабрана око једног

---

[263] Уп. и речи: "У односу са Јахвеом настао је идентитет Израиља, његово 'ми' које је ту своју објективност црпило из односа". Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности," 85.

[264] Уп. Donald E. Gowen, *Eschatology in the Old Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 122.

[265] Уп. виђење Јерусалима у оквирима Царства Божјег у патристичком опусу: Григорије Назијанзин, *Oratio* XLV, 19 (PG 36, 649D): Ἐπὶ τὸ ὕψος σεαυτοῦ στῆθι, ἐν ταῖς αὐλαῖς Ἰερουσαλὴμ στῆσον τοὺς πόδας, ἐπὶ τῆς πέτρας (98) ἔμει σαν, ἵνα μὴ σαλεύηταί σου τὰ κατὰ Θεὸν διαξήματα („Стој на висини и постави ноге своје у дворовима Јерусалима, утврди их на камену, да ти се не поклизну кораци по Богу").

[266] У Старом Завету реч 'Сион' у овом значењу користи се 20х у Ис 1-39, 10х код Језекиља, 13х у Јеремијиним књигама. Са друге стране, 'Јерусалим' се користи код Јоил 3, 17-21, Авд 15-21, Аг 2, 9, Мал 3, 4, Дан 9, 2; 9, 24-26. Највећу рецепцију овај појам доживљава у корпусу Јеримијиних књига, са свега 106х. Уп. Gowen, *Eschatology in the Old Testament*, 4-6, 9.

[267] Изл 14. Уп. William Horbury, „Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church, in: *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*, ed. M. Bockmhehl et. al (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 4.

[268] Исто, 4: „Химна је испевана не само од стране Мојсија, већ такође и од деце/синова Израиљевих".

[269] Уп. рецепцију овог појма у Старом Завету [кључне синтагме ће бити подебљане]: Бр 16, 3: *LXX*: ὅτι πᾶσα ἡ συναγωγὴ πάντες ἅγιοι, καὶ ἐν αὐτοῖς Κύριος, καὶ διατί κατανίστασθε ἐπὶ **τὴν συναγωγὴν Κυρίου**. *BHS*: kî kol-hā'ēdāh kullām qĕdōšîm ûbĕtôkām YHWH ûmaddûa' titnaśśĕ'û '**al-qĕhal YHWH** - „Јер сва скупштина, сви су они свети, и Господ је међу њима. Зашто се, дакле, ви уздижете над сабором Господњим?"; Понз 23, 2: *LXX*: Οὐκ εἰσελεύσεται θλαδίας οὐδὲ ἀποκεκομμένος εἰς **τὴν ἐκκλησίαν Κυρίου**. *BHS*: lō'-yābō' pĕṣûa'-dakkâ ûkĕrût šāpēkâ **biqhal YHWH** - „Да не уђе у збор Господњи онај који је рођен од блуднице; ни десето колено његово да не уђе у збор Господњи"; ИНав 22, 16: *LXX*: ἦν ἐπλημμελήσατε ἐναντίον τοῦ Θεοῦ Ἰσραήλ, ἀποστραφῆναι σήμερον ἀπὸ Κυρίου οἰκοδομήσαντες ὑμῖν ἑαυτοῖς βωμόν, ἀποστάτας ὑμᾶς γενέσθαι **ἀπὸ τοῦ Κυρίου**. *BHS*: mah-hamma'al hazzeh 'ăšer mĕ'altēm bē'lōhê Yiśrā'ēl lašûb hayyôm mē'ăḥărê YHWH bibnōtəkem lākem mizbēaḥ limrədkem hayyôm **baYHWH** - „Какав је то грех којим се огрешисте Богу Израиљеву одвративши се данас од Господа начинивши олтар да се одметнете данас од Господа?".

[270] Уп. Предраг Петровић, „Богослужбена природа црквених служби, 2. део," *Саборност* 12, no. 1-2 (2008): 90.

[271] Мал 3, 4: „И угодан ће бити Господу принос Јудин и Јерусалимски као у старо време и као пређашњих година" (*LXX*: καὶ ἁρέσει τῷ κυρίῳ θυσία Ιουδα καὶ Ιερουσαλημ καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος καὶ καθὼς τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν).

[272] Поистовећење заједнице са *светима* наћи ће рецепцију и у новозаветној еклисиологији, на плану заједнице светих сједињених у *Једином Светом.* Уп. Јн 6; Лк 22, 29-30.

посредника - у овом контексту Мојсија, али прецизније, око Месије,[273] као првог.[274] Ове две поставке указују на основни принцип старозаветне еклисиологије, по којем свако сабрање има централни ослонац у једној личности која оличава Божји избор и посредништво. Такви закључци воде до закључка да је основни подмет qâhâl Yahweh сабрање свих народа на једно место, као и сабрање око једног Месије. У том смислу, старозаветна заједница функционише као пројава есхатолошког τρόπος ὑπάρξεως, где се јединство и сабраност народа око посредника сагледава кроз призму будућег испуњења Божјих обећања. Управо ова поставка отвара даљи ток истраживања: ка Цркви као *икони* Царства Божјег. Ова перспектива омогућава разумевање новозаветне еклисиологије, у постављеној светомаксимовској перспективи 'сенка-икона-истина'.

3.4. Новозаветна еклисиологија: покрет ка истини

Рана хришћанска заједница живела је у атмосфери непосредног очекивања доласка Царства Божјег, што потврђују речи: „Испунило се време и приближило се Царство Божије; покајте се и верујте у јеванђеље",[275] као и: „Јер још мало, врло мало, па ће доћи Онај који треба да дође и неће одоцнити".[276] Присуство Царства Божјег Црква искуствено прожима управо у литургијској Евхаристији. Другим речима, есхатолошки зîв Мараната постаје суштински начин постојања црквене заједнице.[277] Есхатолошка утемељеност појма qâhâl Yahweh представља идентитетски основ новозаветне Цркве.

Многи богослужбени елементи новозаветне, а тиме и ранохришћанске литургије, као што су речи 'амин' и 'Мараната', појање псалама или библијска читања јасно показују старозаветне претпоставке еклисиологије у Новом Завету.[278] Ови елементи указују на континуитет између Старог и Новог Завета, показујући да се Црква развија као реалност која је укорењена у божанском Откривењу. Те елементразвоја посебно подвлаче неки савремени православни богослови, до те мере да Флоровски говори о потпуној *новини* Новог Завета у еклисиолошком смислу: „Стари Завет више не припада Јеврејима. Он припада Цркви самој. Црква Христова је стога једини прави Израиљ".[279] Ова изјава подстиче на размишљање о радикалној трансформацији начина на који се *божанско* присуство остварује у историји, наглашавајући да Црква постаје нови израз Бога и његовог дела у свету, а не само наследник старозаветног предања.

---

[273] Horbury, "Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church," 8.

[274] Ис 44, 6: „Овако говори Господ цар Израиљев и избавитељ његов, Господ над војскама: ја сам први и ја сам пошљедњи, и осим мене нема Бога" (*LXX:* Οὕτως λέγει ὁ θεὸς ὁ βασιλεὺς τοῦ Ισραηλ ὁ ῥυσάμενος αὐτὸν θεὸς σαβαωθ Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός). Уп. и Пнз 6, 4: „Чуј, Израиљу: Господ је Бог наш једини Господ" (*LXX:* Ἄκουε, Ισραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν).

[275] Мк 1, 15: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ

[276] Јевр 10, 37: ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει.

[277] 1 Кор 16, 22: „Мараната" (*NA28:* μαράνα θά); Отк 22, 17, 20: „И Дух и Невеста говоре: Дођи! И који чује нека каже: Дођи! [...] Говори Онај који свједочи ово: Да, дођи ћу скоро. Амин, да дођи, Господе Исусе! (*NA28:* Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω ἔρχου [...] Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ).

[278] Посебно су важна запажања Роџера Беквита. Уп. Роџер Беквит, *Јеврејска позадина хришћанског богослужења* (Београд: Логос, 2003), 167-178. О конститутивном карактеру Старог Завета на све аспекте новозаветне, али и патристичка теологије уп. Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности," 81-82.

[279] Georges Florovsky, *The Furthers of the Church and the Old Testament* (Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1975), 32.

Први помен речи ’Црква’ у Новом Завету, према неким истраживачима, налази се у Мт 16, 18.[280] Ова појава речи већ у раној употреби наглашава да је Црква истовремено локална историјска, али и есхатолошка реалност, место где се Божје присуство непосредно испољава. Друга карактеристика овог појма у Новом Завету јесте да се првенствено везује за локално сабрање, у коме се истовремено пројављује свеопшта, католичанска заједница, јер су сва *локална сабрања* у кинонијском јединству.

На овом месту потребно је указати, следујући Минеару,[281] да постоје у Новом Завету чак 96 представа Цркве. Једна од чешћих представа Цркве у Новом Завету јесте ’народ Божји’. Овај појам има онтолошку димензију: народ Божји није само скуп појединаца, већ живи организам у коме се пројављује личносно иконично присуство Бога (уп. 1Пт 2, 9-10[282], као и Рим 9, 25-26[283]).

Како би показао континуитет у односу на старозаветну еклисиологију, исти аутор пружа приказе Цркве у Новом Завету које су директно повезане са старозаветним концептом: заједница Израиља (Еф 2, 12);[284] кућа Израиљева (Јевр 8, 8-10; 11, 25);[285] синови Израиљеви (Отк 2, 14)[286]. Сви ови прикази показују да Нови Завет не само да преноси старозаветне појмове, већ их трансформише у нову, есхатолошку димензију, где Црква постаје непосредна икона Божјег присуства. Оно што је карактеристично за ове приказе јесте да смер иконичности увек креће *од Бога* и Његовог начина постојања или деловања *ка* Цркви. Ово је суштински моменат за разумевање иконичне онтологије: свака црквена заједница постаје простор есхатолошке

[280] Мт 16, 18: „А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“ (*NA28*: κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς).Такође, реч ἡ ἐκκλησία помињу највише Дап (23х), 1 Кор (21х) и Откр (19х). Сва ова места се односе на конкретно сабрање. Чак од 114 помена и референци на ову реч, 85 се засигурно односе на конкретна сабрања. Уп. Cyril Hovorun, „Universal and Particular in the Church,“ *Філософска думка: Спецвипуск Sententiae* 4 (2013): 196. Ову чињеницу је додатно потврдио Донел, који је у обзир узео и ранохришћански опус. Уп. Christopher O’Donnell, *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Chruch* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 270-271.

[281] Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadephia: Westminster, 2004), 176.

[282] 1 Пт 2, 9-10: “А ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозва из таме на чудесну светлост своју; Који некад не бејасте народ, а сада сте народ Божији; који не бејасте помиловани, а сада сте помиловани” (*NA28*: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες).

[283] Рим 9, 25-26: “Као што и говори код Осије: Назваћу народом својим народ који није мој, и немилу милом; И биће да на месту где им је било речено: Ви нисте мој народ, тамо ће се назвати синови Бога живога” (*NA28*: ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.)

[284] Еф 2, 12: “Да бејасте у оно време без Христа, отуђени од заједнице Израиљеве и страни у заветима обећања, наде немајући, и без Бога на свету” (*NA28*: ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ).

[285] Јевр 8, 8-10: „Јер кореће њих говори: Ево иду дани, говори Господ, и учинићу са домом Израиљевим и са домом Јудиним Завет нови, Не онакав завет који учиних са оцима њиховим у дан кад их узех за руку да их изведем из земље Египатске; јер они не осташе у завету моме, и ја не марих за њих, говори Господ. Јер ово је Завет који ћу заветовати дому Израиљеву после оних дана, говори Господ: Ставићу законе моје у мисли њихове и написаћу их на срцима њиховим, и бићу им Бог, и они ће бити мој народ“ (*NA28*: μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν); Јевр 11, 25: „И више вољаше да страда са народом Божијим него да има привремену насладу греха“ (*NA28*: μᾶλλον ἑλόμενος συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν).

[286] Отк 2, 14: „Али мало ми је криво на тебе, што имаш ту оних који се држе учења Валаама, који научи Валака да баци саблазан међу синове Израиљеве да једу жртве идолске и да блудниче“ (*NA28*: ἀλλ’ ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι).

реалности и открива присуство Божјег начина постојања у историји. На овоме је посебно инсистирао апостол Павле у 1 Кор 13 где је љубав, као начин постојања Бога, дата човеку као *дар Духа*, који се огледа у конституисању заједнице, односно саборности.

У Новом Завету, све што Господ говори усмерено је ка саборности и сабирању народа.[287] Саборност овде није само спољашња организациона категорија већ дубоко онтолошко својство Цркве, које показује да биће Цркве као заједнице не постоји ван односа. Почевши од 1 Кор, Евхаристија и Црква се јасно идентификују. Директно, говор о Цркви подразумева истоветност са говором о Евхаристији, будући да су ове реалности нераздвојне.[288] Ово указује на суштински аспект иконичне онтологије, где сама Евхаристија није обред, већ присуство Царства Божјег и остварење Цркве као сабрања. У новозаветној еклисиологији изрази 'Господња вечера', 'сабрање на једно место' и 'Црква' означавају идентичне појмове.[289] Тако се може закључити да сваки акт сабирања има есхатолошки и онтолошки смисао, јер учествује у остварењу Божје заједнице у историји. Супротно овоме, што је често својствено академском богословљу, крије се опасност губитка идентитета Цркве као есхатолошког сабрања.[290]

Стога, једна од основних поставки есхатолошке евхаристијске еклисиологије јесте појам заједнице.[291] Сабрање свих народа, расејане деце Божје,[292] у Цркви представља аксиом новозаветне еклисиологије. Појам ἐκκλησία указује на Цркву као односну и саборну стварност.[293] Сви есхатолошки наводи у Новом Завету имају еклисијални карактер и јасан евхаристијски контекст, што показују речи: „И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их једне од других као пастир што разлучује овце од јаради".[294] Овај навод наглашава есхатолошку димензију саборности као један од кључних принципа хришћанског живота, где будуће Царство Божје већ у овом свету пројављује свој ред и правду унутар заједнице. Опис прве хришћанске заједнице пружа увид у јасну есхатолошку усмереност, која се најдиректније пројављивала у ломљењу хлеба: „Били су постојани у учењу апостола и заједници, ломљењу хлеба и молитвама".[295] Ломљење хлеба као централни моменат Евхаристије служи као иконични знак присуства Христовог Тела, а самим тим и Царства Божјег, те представља конкретизацију иконичне онтологије у животу заједнице. Присуство Царства Божјег у евхаристијској заједници за новозаветну Цркву није упитно, што потврђује и речено: „Царство Божје унутра је међу вама

[287] Уп. Јн 17, где је крајња молба Христова, категоричког карактера, указује на важност да сви буду једно (Јн 17, 21).

[288] Епископ Атанасије је на предавању Симпосиона Теолошких факултета у Ђакову, 1988. године, своје излагање почео речима: „О Евхаристији када говоримо, говоримо у ствари о Цркви. О Цркви, међутим, можемо говорити само полазећи од живе реалности Цркве, а то значи од опипљиве видљиве реалности, а то је опет Црква окупљена на *Вечери Господњој*, на Вечери Царства, на Евхаристији". Уп. Атанасије Јевтић, *Христос - Алфа и Омега* (Врњци-Требиње: Манастир Тврдош и братство Светог Симеон Мироточивог, 2004), 89.

[289] Уп. Александар Шмеман, *Евхаристија* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2007), 9, који их карактерише као 'тријединство речи'.

[290] Уп. „Велика је грешка говорити о Евхаристија без упућивања на Литургију. Академско богословље често прави ову грешку". Зизијулас, „Евхаристија и Царство Божје," 276.

[291] Уп. Шмеманов став по овом питању који се огледа у томе да је Литургија 'тајинство сабрања', те, стога, сабрати се у Цркву бива идентично сабрању које има за циљ пројаву Царства. Шмеман, *Евхаристија,* 9, 17. Као и директне речи: „Уколико сабирање у Цркви јесте, у најдубљем смислу речи, почетак евхаристијског свештенослужења [...] утолико је његов завршетак у усхођењу Цркве на небо, тј. њено остварење за трпезом Христовом, у Његовом Царству". *Исто*, 21.

[292] Јн 11, 52: „И не само за народ, него и да расејану децу Божију сабере у једно" (*NA28:* καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν).

[293] Зато је разликовање појмова ἐκκλησία и ἐκλεκτοί од онтолошког значаја. Уп. Philip Kariatlis, "Affirming Koinonia Ecclesiology: An Orthodox Perspective," *Phronema* 27, no. 1 (2012): 55-56.

[294] Мт 25, 32: *NA28:* καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων).

[295] Дап 2, 42: *NA28*: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς).

(у вама)“.[296] Ово присуство није просто духовна категорија, већ и конкретна реалност која се пројављује кроз литургијско сабрање, чинећи Царство Божје видљивим и у садашњем времену.

Закључимо: свест о близини Царства представљала је егзистенцијски темељ животног усмерења хришћана, одређујући како богослужбену праксу, тако и међусобне односе унутар заједнице. Радикална новина Христовог доласка није се доживљавала само као историјски моменат, већ као улазак *нове* стварности која преображава време и простор и преусмерава целокупно постојање ка есхатону. У том светлу, евхаристијско сабрање није посматрано као један од сегмената живота прве Цркве, већ као сâм простор и начин њеног идентитетског разумевања, као и трајни извор њене онтолошке обнове. Евхаристија је постала *locus* у којем се доживљава и открива коначни смисао заједнице, будући да је у њој откривана реалност долазећег Царства, не као симболички образац, већ као *иконично присуство есхатолошког живота*. Таква есхатолошка атмосфера у заједници подразумева радикално нов начин постојања[297] - преображај од биолошке ка еклисијалној личности,[298] у којој свака отаџбина постаје туђина,[299] а критеријум припадности има примарно еклисијалну, а не етичку или психолошку природу.[300] Прелазак из биолошког у еклисијални облик постојања означавао је не само моралну трансформацију, већ пре свега онтолошко преображење личности које је подразумевало прекид са детерминисаношћу природом и улазак у слободу односа. Управо зато ранохришћански идентитет није могао бити схваћен као статична категорија, већ као динамички процес сталног литургијског, а тиме и есхатолошког преображаја заједнице. Ова динамичност идентитета представљала је својеврсни коректив сваком облику еклисиолошког редукционизма, јер је показивала да се Црква не дефинише превасходно институционално или социолошки, већ својим учешћем у животу будућег века. Стога се православна еклисиологија у својој најдубљој основи показује као *еклисиологија Царства* - не у смислу апстрактне будућности, већ као конкретне стварности која већ сада преображава заједницу и открива њен прави идентитет. На овим основама, могуће је поставити питање: на који начин су оци посматрали есхатолошку утемељеност еклисијалног бића?

3.5. Есхатолошка визура еклисијалног бића: патристичка сведочанства

Синтагма ἡ καθολικὴ ἐκκλησία[301] у патристичком опусу и даље означава конкретно евхаристијско сабрање.[302] Овакво разумевање није само терминолошка особеност, већ

[296] Лк 17, 21: *NA28:* ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.

[297] Кол 3, 11 (= Гал 3, 28): „Где нема Јелина ни Јудејца, обрезања ни необрезања, варварина ни Скита, роба ни слободњака, него је све и у свему Христос“ (*NA28*: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός); Мт 10, 37-38: „Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан. И који не узме крст свој и не пође за мном, није мене достојан“ (*NA28:* Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος); Јн 15, 19: „Кад бисте били од света, свет би своје љубио, а како нисте од света него вас ја изабрах од света, зато вас мрзи свет“ (*NA28*: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος).

[298] Митрополит напомиње да је крштење, као улазак у Цркву, рађање *нове* есхатолошке личности. Уп. Зизијулас, „Рана хришћанска заједница,“ 27.

[299] *Epistula ad Diognetum* V, 5 (SC 33, 62): πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ᾽ ὡς οἰκοῦσιν ἰδίας. ἀλλ᾽ ὡς πάροικοι („Живе у отаџбинама својим, али као пролазници“).

[300] Уп. Зизијулас, „Рана хришћанска заједница,“ 27.

[301] Занимљив је став и напомена да „Игнатије Антиохијски први назива заједницу верника, која надилази месни карактер, ’католичанском Црквом’“. Уп Hubert Једин, *Velika povijest Crkve*, vol. I (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1978), 174. На истоветном курсу налази се и Августин. Уп. *Epistola* XCIII, 23 (PL 33, 333).

представља суштински теолошки избор ране Цркве, који указује на чињеницу да се пуноћа црквеног бића не поистовећује са апстрактном институцијом, већ са стварним, историјским и сабраним народом Божјим на једном месту.[303] Управо зато овај израз код апостолских отаца има снажан егзистенцијални карактер: Црква се открива тамо где се народ Божји сабира, а не у теоријским конструктима или каснијим канонским формулацијама. Због тога је за апостолске оце кључни аспект Цркве њено јединство, које непосредно произлази из евхаристијског сабрања. Јединство није схваћено као морална категорија или консензус, већ као онтолошка реалност која извире из једног Хлеба и једне Чаше,[304] што подразумева да је сâм чин евхаристијског сабрања темељно христоцентричан и тријадолошки укорењен. Овај ранохришћански нагласак открива чињеницу да је Црква, пре свега, догађај заједнице. Визура еклисијалног бића у овом периоду, следећи новозаветну еклисиологију, остаје, дакле, чврсто утемељена у есхатологији.

Есхатолошки мотив сабирања расејаног народа на једно место постаје основна поставка патристичке еклисиологије. Овај мотив, дубоко укорењен у старозаветној пророчкој традицији, добија своје испуњење у Цркви као народу који Бог поново сједињује, не више на географском, него на евхаристијском центру. Један од најрепрезентативнијих примера јесте *Учење дванаесторице апостола* - *Дидахи*: „Као што је овај хлеб који ломимо био расејан по горама и сабран постао један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земље у Царство Твоје“.[305] Слика хлеба који је био ’расејан’ и постао један, подвлачи космичку димензију Евхаристије, у којој се све расуто, фрагментирано и распаднуто у историји и творевини поново сједињује у Христу као центру и Логосу васељене. Овај текст рано сведочи да је идентитет Цркве неодвојив од њене евхаристијске и есхатолошке димензије, јер је циљ сабрања управо учешће у Царству Божјем. Као коначни циљ Цркве, овај спис истиче достизање Царства Божјег: „Спомени, Господе, Цркву Твоју да је избавиш од сваког зла и да је усавршиш у љубави својој [...] у Царство Твоје, које си припремио“.[306] Сабирање расутог народа у једну заједницу, са јасном есхатолошком усмереношћу, практично значи да у једном граду може постојати само једна заједница и један њен први, епископ.[307] Тако се основни концептуални елемент ранохришћанске еклисиологије огледа у једној Евхаристији и једном епископу (εἷς ἐπίσκοπος καὶ μία εὐχαριστία). Ова формула, која се јавља у различитим варијацијама код више апостолских отаца, представља темељни израз ранохришћанске самосвести да се јединство Цркве не може раздвојити од јединства Евхаристије и њеног предстојатеља.

За Игнатија Антиохијског, човека црквеног јединства,[308] Евхаристија је „лек бесмртности, предокушај да нећемо умрети“,[309] али и „смртни отров“[310] за оне који су изван

---

[302] Игнатије Антиохијски, *Смирњанима* VIII, 2 (SC 10, 162). Конкретно на примеру Игнатија Антиохијског, ова синтагма нема примесе универзалног у *географском смислу*, већ се односи на евхаристијско сабрање. Уп. Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 77.

[303] Уп. Robert M. Grant, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary* (New York: Thomas Nelson & Sons, 1964), 137-138.

[304] Уп. 1 Кор 10, 17: „Јер један је хлеб, једно смо тело многи, пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо“ (*NA28:* ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν).

[305] *Дидахи* 9, 4 (SC 248, 176): Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

[306] *Исто*, 10, 5 (SC 248, 180): Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου [...] εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.

[307] Зизијулас, „Рана хришћанска заједница,“ 29-30.

[308] Игнатије Антиохијски, *Филаделфијцима* VIII, 1 (SC 10, 150): Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος („Ја, дакле, чињах своје као човек потпуно спреман за јединство“).

[309] Исти, *Ефесцима* XX, 2 (SC 10, 90): φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. На овом месту потребно је указати на то да се синтагма ’лек бесмртности’ односи на евхаристијско сабрање, на ломљење хлеба, не на хлеб као *објект*. Уп. George F. Snyder, “The Text and Syntax of Ignatius *Πρὸς Ἐφεσίους* 20:2,” *Vigiliae Christianae* 22, no. 1

црквеног јединства. Игнатијева двострука употреба исте метафоре истиче озбиљност евхаристијске припадности и одговорности, јер учешће у Телу Христовом није ритуални чин, већ улазак у живот који преображава цело биће човека. Користећи двојако значење речи φαρμακός, а имајући у виду претње докетизма и јудествујућих „звери у људском облику“,[311] Игнатије истиче да је евхаристијско сабрање лек бесмртности само за оне „унутар жртвеника“.[312] Тако евхаристијска теологија постаје кључни критеријум за разликовање истинске вере и лажних учења, јер приступ жртвенику подразумева исповедање оваплоћења, страдања и васкрсења Христовог као реалних, а не привидних догађаја. Он повезује хришћане унутар Цркве термином ἐγκεκραμένους, изведеним из глагола ἐγκεράννυμι, што означава нераздвојиву мешавину многих елемената, указујући на јединство заједнице. Овај термин је нарочито снажан јер се у јелинској мисли односио на хармоничну и органску целину,[313] а Игнатије Антиохијски га користи да изрази онтолошку повезаност верних који постају једно у Христу. Зато исти отац позива на често окупљање на евхаристијском сабрању: „Стога се трудите да што чешће долазите на Евхаристију“.[314]

Слично овоме, Кирило Јерусалимски назива Евхаристију „даром бесмртности и залогом вечног живота“,[315] на шта указује и Максим Исповедник: „Не одвајајмо се од Свете Божје Цркве која нам дарује многе Тајне спасења кроз поредак савршених божанских символа“.[316] Максимова изјава показује дубоку свест о томе да је спасење неодвојиво од литургијског начина постојања, јер се у божанским симболима не откривају пуке слике, већ начин постојања Божјег које преображавају човека и уводе га у заједницу Свете Тројице.

Јустин Мученик описује евхаристијска сабрања другог века као приношења хлеба и вина, истичући њихову везу са новозаветним ломљењем хлеба.[317] Овај опис не представља само историјски податак о формирању ранохришћанске литургијске праксе, већ указује на дубље теолошко схватање Цркве као заједнице која живи од евхаристијске стварности и у њој се остварује као Тело Христово. Јустинова сведочанства су од изузетне важности зато што показују да су хришћани већ у другом веку имали јасну свест о Евхаристији као централном месту заједничког живота, кроз који су се сабирали не само ради молитве, него ради предокушаја есхатолошког Царства. Јасно је зашто је евхаристијски окупљена Црква, усмерена ка Царству Божјем, узвишенија од било ког индивидуалног подвига.[318] У том смислу, есхатолошки утемељена еклисиологија оспорава сваки облик индивидуализма. Како то изражавају речи: „Црква се пројављује у тајнама, не као у симболима, него као удови у срцу и као гране у корену дрвета, и као што рече Господ, као лозе у чокоту [...] Зато је и Господ уживање светих у будућем веку назвао вечером да покаже како ништа веће тамо нема од Трпезе

(1968): 11. У истом контексту користи га и Иринеј Лионски. Уп. *Adversus Haereses* IV, 18. 5 (SC 152, 464), као и *Исто,* V, 2. 2. (SC 153, 573).

[310] Игнатије Антиохијски, *Тралијанцима* VI, 2 (SC 10, 116): θανάσιμον φάρμακον.

[311] Исти, *Смирњанима* IV, 1 (SC 10, 158): ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων.

[312] Исти, *Ефесцима* V, 2 (SC 10, 72): ᾗ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου.

[313] Уп. Владан Перишић, *Игњатије Антиохијски - епископ-мученик-богоносац* (Београд: Институт за Теолошка истраживања Православног богословског факултета, 2012), 130, фн. 515.

[314] Игнатије Антиохијски, *Ефесцима* 13, 1: Σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν. Преводи се са 'чешће', а правилније је 'у најтешњој заједници'.

[315] Кирило Александријски, *Homiliae diversae* X (PG 78, 1028B): δωρεὰ ἀθανασίας, καὶ ἀῤῥαβῶνες ζωῆς ἀτελευτήτου.

[316] Максим Исповедник, *Мистагогија* 24 (PG 91, 712AB = CCSG 69, 55).

[317] Јустин Мученик, *Прва апологија* 64 (PG 6, 428B = SC 507, 304 [9-10]): ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος („Затим се предстојатељу браће приноси хлеб и чаша воде и вина“).

[318] Григорије Назијанзин, *Oratio* XII, 4 (PG 35, 848B = SC 405, 354 [19]): οὕτω καὶ Θεῷ κατορθοῦντος ἑνὸς ὅλην Ἐκκλησίαν κατηρτισμένην καὶ χρῆναι μὴ τὸ ἑαυ τοῦ μόνον σκοπεῖν („за Бога је изграђивање целе Цркве милије од напретка једног појединца“).

[Евхаристије]“.[319] Управо зато хришћанска духовност не може бити сведена на унутрашње доживљаје или на индивидуалне врлинске подвиге, јер је њен примарни облик у саборној литургијској заједници.[320]

Најдиректнији однос иконичности Цркве и Царства Божјег изражава Максим Исповедник. Максимова мисао представља врхунац патристичког богословског промишљања о есхатолошком карактеру Цркве, јер на јединствен начин спаја литургијску реалност и онтологију у једну кохерентну визију. Његов приступ овом односу може се посматрати кроз два нивоа: у оквирима литургијске праксе и кроз реалност ’Тајне Христове’ (Еф 3, 9; Кол 1, 26-27; 2, 2). Максимова дистинкција ова два нивоа не значи њихово раздвајање, већ открива њихову међусобну упућеност: Литургија открива оно што Тајна Христова онтолошки носи, док Тајна Христова даје садржај и истину ономе што се у Литургији пројављује. На овај начин Максим показује да Црква није просто институција или историјска заједница, већ простор откривења, τόπος у којем се будућа стварност већ сада иконично остварује. Максим Исповедник посматра однос Цркве и Царства Божјег кроз поменуту дијалектику ’сенка-икона-истина’, где узрочни ток почиње *од* истине *ка* икони и сенци. У том светлу, икона није пуки симбол или знак, него реални учесник у истини која ће се у пуноћи открити у будућем веку. У јасном евхаристијском контексту, он каже: „Учешће у добру оних који су достојни није као нешто што је већ прошло и распршило се, већ што ће доћи, а ми сада гледамо у икони“.[321] Овде се посебно истиче есхатолошка природа Евхаристије, која није обред сећања на прошло, већ предокушај онога што тек долази - будућег Царства. На онтолошком нивоу, уз одржавање есхатолошке перспективе, Максим Исповедник наводи: „Онај који је по природи Творац суштине постојећих бића мора бити и дародавац обожења по благодати онима који су постали, како би показао да је дар вечног добробића“.[322] У истој перспективи су и следећи његови ставови: „Оно што се сада врши у сабрању јесу иконе истинитих догађаја. Симболи су, а не стварна истина“.[323] То, међутим, не умањује стварност Евхаристије, већ открива њен парадоксални карактер: она је истовремено стварна икона и предокушај онога што ће се у пуноћи открити тек у есхатону. Такво разумевање штити Евхаристију од редукције на ритуал, али и од погрешног схватања да је она пуноћа сама по себи; она је реалан улазак у будућност која тек долази. Ова есхатолошка перспектива[324] пружа темељ за правилно и аутентично разумевање иконичног односа између Цркве и Царства Божјег у његовом богословском опусу. На тај начин Максим Исповедник поставља темеље еклисиологије која Цркву не схвата као затворени историјски ентитет, већ као динамични простор уласка у вечност.

---

[319] Никола Кавасила, *Expositio Divinae Liturgiae* 36, 45 (PG 150, 453A, 465B = SC 004, 211, 244): Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοι;, οὐχ ὡς ἐν συμβόλοις, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη, καὶ ὡς ἐν ῥίζῃ τοῦ φυτοῦ κλάδοι, καὶ καθάπερ ἔφη ὁ Κύριος, ὡς ἐν ἀμπέλῳ κλήματα [...] Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Κύριος τὴν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν ἁγίων ἀπόλαυσιν δεῖπνον ἐκάλεσεν ἵνα δείξῃ ταύτης τῆς τραπέζης μηδὲν εἶναι πλέον ἐκεῖ.

[320] Иако на овом месту Никола Кавасила говори у множини, ’у тајнама’, под овим изразом не треба подразумевати *седам светих тајни*, већ Литургију, евхаристијско сабрање, што потврђују литургијске речи: „Примивши божанске свете, бесмртне, небеске и страшне Христове Тајне“. Уп. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, 150.

[321] Максим Исповедник, *Ambiguorum* 7, 12 (PG 91, 1076C): καὶ ἀμετάθετον, ἤγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν, ἵν' ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνος ἀνελθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ. Уп. и најновији превод у критичком издању: *Maximus the Confessor - On Difficulties in the Church Fathers / The Ambigua*, ed. Nicholas Constas (Cambridge: Dumbarton Oaks Medieval Library, 2014), 90.

[322] Максим Исповедник, *Quaestiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 624D = CCSG 22, 79): "Εδει γάρ ὡς ἀληθῶς τόν κατά φύσιν τῆς τῶν ὄντως οὐσίας δημιουργών, και τῆς κατά χάριν αὐτουργόν γενέσθαι τόν γεγονότων θεώσεως: ἑνᾶ ὁ τοῦ είναι δοτήρ, φανή και τοῦ ἀεί εύ εἶναι χαριστικός.

[323] Максим Исповедник, *Scholia in Libri De ecclesiastica hierarchia* III, 1 (PG 4, 137B): Εικόνας ἐκάλεσε τῶν ἀληθῶν τὰ νῦν τελούμενα ἐν τῇ συνάξει. “Ὡς οὐδὲ τῶν συμβόλων. Ὅτι σύμβολα ταῦτα, καὶ οὐκ ἀλήθεια.

[324] Евхаристија је, на пример, и за Теодора Студита „садржај и резиме целокупне икономије спасења“. Теодор Студит, *Antirrheticus* I, 10 (PG 99, 340C): είρηκώς ο λόγος, και πάνυ συγκεφαλαίωσις γάρ της όλης οικονομίας τόδε το μυστήριον.

Најважније Максимово еклисиолошко дело јесте *Мистагогија*. На самом почетку овог дела, Максим Исповедник пружа аутентични оквир посматрања еклисијалног бића као иконе Бога. Литургију посматра у иконичном односу са Царством Божјим. Читање Јеванђеља види као „симбол свршетка века“.[325] Управо у овом раном постављању темеља, Максим жели да покаже да је свака радња унутар литургијског простора повезана са стварношћу будућег века и да као таква превазилази пуку симболичност, јер за њега симбол није алегорија, већ динамички улазак у оно што ће бити у потпуности откривено у есхатону. Он тиме наглашава да литургијско време није само историјско, већ ’згуснуто’ време у којем се прошлост и будућност сусрећу у садашњости, што Литургију чини онтолошким местом сусрета са Царством Божјим.[326] У истом опусу, силазак архијереја са престола и удаљавање оглашених представља „Други долазак великог Бога и Спаситеља Исуса Христа“.[327] Максим тумачи овај чин као отпуштање оних недостојних гледања Тајни, што „представља слику и образац истине“.[328] Максимова интерпретација указује на то да је литургијско сабрање есхатолошки суд у малом, у којем се показује разлика између оних који живе у складу са Тајнама и оних који то тек треба да постану.

Максимово богословље је посебно значајно јер успева да повеже све кључне домене православне теологије - тријадологију, христологију и еклисиологију - у један јединствени систем који свој врхунац налази у евхаристијском сабрању. Ово се најбоље види на примеру ’Тајне Христове’.

У максимовском богословском опусу, синтагма ’Тајна Христова’ потпуно је идентична самом Христу.[329] Схваћена на овај начин, она представља мерило и кључни критеријум постојања, као и основу црквеног бића. Како каже: „Тајна Христова јесте најтајанственија од свих божанских тајни и одређује свако савршенство - било постојеће или будуће - стојећи изнад сваке границе и краја“.[330] ’Тајна Христова’, као циљ постојања, била је сакривена од векова и конституисана према плану Оца. У есхатолошком кључу, овај појам гарантује истинитост Цркве и представља њену суштинску реалност: „Пројава истине у коју хришћани верују јесте да смо удови и тело Христово, да конституишемо пуноћу Христа Бога, који испуњава све ствари

---

[325] Исти, *Mystagogia* Ανακεφαλαίωσις (PG 91, 708B = CCSG 69, 61): Τὸ δὲ ἅγιον εὐαγγέλιον, γενικῶς μὲν συμβολὴν ἐστὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τούτου.

[326] Сличан став има и Григорије Назијанзин, на кога се Максим ослања, који каже: „Стајање испред олтара одмах после крштења представља предобраз ондашње славе. Песме којима ће бити примљен у Цркву увод су у вечни хор тамо. Свеће које ће упалити означавају светловодство тог места“. Григорије Назијанзин, *Oratio* XL, 46 (PG 36, 425A = SC 358, 308): Η στάσις, ἣν αὐτίκα στήσῃ μετὰ τὸ βάπτισμα πρὸ τοῦ μεγάλου βήματος, τῆς ἐκεῖθεν δόξης ἐστὶ προχάραγμα. Ἡ ψαλμῳδία, μεθ' ἧς δεχθήσῃ, τῆς ἐκεῖθεν ὑμνῳδίας προοίμιον. Αἱ λαμπάδες, ὥσπερ ἀνάψεις, τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον. Ослоњеност на Григорија Назијанзина није случајна, већ указује на Максимово дубоко поштовање кападокијске традиције у којој се литургијске радње схватају као реални улазак у будући живот, а не као пуке успомене или метафоре.

[327] Максим Исповедник, *Mystagogia* Ανακεφαλαίωσις (PG 91, 708C = CCSG 69, 62): "Η δε τοῦ ἀρχιέρεως ἀπό τοῦ θρόνου κατάβασις, και ἡ τῶν κατηχουμένων εκβολή, γενικώς μεν σημαίνει τήν ἀπ’ οὐρανού δευτέραν τοῦ μεγάλου Θεού και Σωτήρος ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ παρουσίαν“.

[328] *Исто*, XIV (PG 91, 692D = CCSG 69, 43): Μετὰ γὰρ τὴν θείαν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν, ὅ τε ἀρχιερεὺς κάτεισι τοῦ θρόνου καὶ ἡ τῶν κατηχουμένων, καὶ ἡ τῶν λοιπῶν δυσίλυτα. Τὸ ἰδικῶς μὲν, πρὸς τὸ, γενικῶς δὲ τὰ δὲ ἄλλα διὰ μέσου λεχθέντα, τῶν μετὰ τὸ Εὐαγγέλιόν εἰτι θεωρήματα ωθέντας τῶν αναξίων τῆς Θείας τῶν δειχθησομένων μυστηρίων θεωρίας, ἀπόλυσις τε και εκβολή διά τῶν λειτουργών γίγνεται σημαίνουσα και προτυπούσα δι' ἑαυτῆς τήν αλήθειαν, ἧς εἰκών ὑπάρχει και τύπος.

[329] Јустин Поповић је посебно наглашавао ову димензију христологије Максима Исповедника. Уп. директно: „Ако икаква појава у овом загонетном свету време и простора заслужује да се назове тајном, онда је то Личност Исуса Христа“. Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве,* књига друга (Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978), 4.

[330] Максим Исповедник, *Liber ambiguorum* II, 42 (PG 91, 1332C): Εἰ γὰρ πάντων τῶν θείων μυστη ρίων μυστηριωδέστερον τὸ κατὰ Χριστὸν ὑπάρχει μυστήριον, καὶ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν ἔννοιαν ἐν πᾶσιν ἢ οὔσης ἢ γενησομένης τελειότητος ὁριστικὸν, καὶ παντὸς ὅρου καὶ πέρατος.

на сваки начин, а који је, према плану, сакривен у Богу Оцу пре века".[331] Из овог разлога, у Максимовој мисли, 'Тајна Христова' у потпуности је истоветна реалности Царства Божјег. Он наглашава да „постоји нека стварност пре векова - непоколебљиво Царство Божје".[332]

Овако радикално изједначење 'Тајне Христове' са самим Христом омогућава му да све димензије црквеног живота - литургијску, онтолошку, космолошку и историјску - сабере у један јединствени, суштински центар. Христос није само мерило истине у Цркви, него и сама структура њеног бића, принцип њене саборности и основ њене есхатолошке динамике. Зато еклисиологија Максима Исповедника није могућа без овог појма који прожима његову антропологију, христологију и космологију, представљајући темељно мерило за разумевање смисла створеног света. Управо у том јединству богочовечанске реалности лежи разлог због којег Максим толико истиче да се сва бића крећу ка свом архетипу, а архетип је увек Христос као Тајна сакривена пре векова. Пратећи ову богословску нит, постаје јасно да је Евхаристија догађај увођења 'ипостасног Царства'[333] кроз деловање Духа Светога. Свети Дух као „Дух заједнице"[334] усмерава ка Евхаристији[335] као месту где се пројављује у облику Цркве.[336] Тако пневматолошки карактер Максимових навода открива суштину Евхаристије као догађаја Педесетнице.[337] У тумачењу молитве Господње, Максим Исповедник је јасан: „да дође Царство Твоје, то јест Дух Свети".[338] Он поставља еклисиологију, пневматологију и есхатологију на једнаку раван, како би на прави начин схватио и тумачио 'Тајну Христову'.[339] Пневматолошки аспект, дакле, појашњава есхатолошки карактер 'Тајне Христове' и пружа фокус на природу црквеног бића.

Максим Исповедник овде развија једну од најсофистицираних визија деловања Светога Духа у раној византијској теологији: Дух није само онај који актуализује спасење, него онај који Цркви даје њено есхатолошко 'обличје' и уводи је у будући век. Евхаристијско сабрање није пука историјска заједница, већ простор учествовања у божанском животу који ће у пуноћи бити откривен тек у есхатолошкој реалности. Свети Дух, као онај који гради Цркву, постаје принцип њене непрестане обнове, непрестаног изливања благодати и њеног кретања ка Царству које је већ присутно, али још није испуњено. Ова динамика 'већ, а још не' представља сâм центар Максимове еклисиологије.

---

[331] Исти, *De differentiis quaestionibus* 7 (PG 91, 1097A): φανέρωσιν τῆς κατά Χρι στιανοὺς ἀληθῶς πεπιστευμένης αληθείας, στις μαθόντες δι' αὐτῆς. "Οτι καὶ μέλη καὶ σῶμα καὶ πλήρωμά ἐσμεν τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ.

[332] Исти, *Capita theologica et oeconomica* 2.86 (PG 90, 1165).

[333] Григорије Ниски, *Adversus Macedonianos* 16 (PG 45, 1321A): βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον

[334] 2 Кор 13, 13: *NA28:* ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.

[335] Григорије Назијанзин, *Oratio* XII, 4 (PG 35, 848A = SC 405, 354): Βούλεται τὸ δὲ εἰς μέσον ἄγειν, καὶ καρποφορεῖν τῷ κοινῷ βούλεται („[Дух Свети] жели да ме доведе у средину [сабрање Цркве] и да заједници донесем плода").

[336] Јермин Пастир, *Прича девета* LXVIII, 1: Θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας („Хоћу да ти покажем оно што ти је показао Дух Свети који је говорио са тобом у обличју Цркве"). Уп. текст у: *The Apostolic Fathers - The Shepherd of Hermas*, ed. Bart Ehrman (London: Harvard University Press, 2003), 386.

[337] Григорије Назијанзин, *Oratio* XLI, 5 (PG 36, 436AB = SC 358, 324): Πεντηκοστὴν ἑορτάζομεν, καὶ Πνεύματος ἐπιδημίαν, καὶ προθεσμίαν ἐπαγγελίας, καὶ ἐλπίδος συμπλήρωσιν („Педесетницу празнујемо и Духа долазак и испуњење времена обећања и наде").

[338] Максим Исповедник, *Orationis Dominicae expositio* V (PG 90, 885B): Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· τουτέστι, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

[339] Уп. Исти, *Mystagogia* 24 (PG 91, 704A = CCSG 69, 55 [889-890, 894): μὲν παροῦσαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν, ιδιοτρόπως δὲ μάλιστα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας συνάξεως, [...] καὶ πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελουμένων μυστηρίων ἄγουσαν („Јер таква је благодат Духа, особито у време светог сабрања [...] да узводи ка ономе што пројављују савршаване Тајне").

Истовремено, 'Тајна Христова' као „космичка Литургија"[340] представља и крајњи циљ стварања, што потврђује њено есхатолошко утемељење у онтолошком смислу. Речима Максима Исповедника: „Гледајући на овај циљ, Бог је створио суштине постојећих бића [...] Јер, ради Христа, то јест ради Тајне Христове, добили су сви векови и све што је у тим вековима у Христу почетак и крајњи циљ бића".[341] Догађај Христос, као 'Тајна Христова', представља *par excellence* стварност која обухвата сву истину и реалност Цркве и Царства Божјег.[342] На овим темељима, Христос као Црква, односно Собом као Црквом, уводи есхатон у историју, „одозго, насилно улази у историју",[343] уводећи нови еон Царства Божјег.[344]

Говор о 'Тајни Христовој', постављеној на христолошко-пневматолошким основама есхатолошке еклисиологије, уводи нас у нову тему - Цркву као икону Свете Тројице. Овде се поставља питање: каквог Бога је Црква? На основу тога следи питање о односу Бога и Цркве. Одговори на ова питања отварају адекватну перспективу за разумевање теологије примата, уз подсећање на речи блажене успомене епископа Атанасија: „Јер, есхатолошко Царство Небеско неће бити ништа друго до евхаристијска Вечера Царства, Вечна Литургија, то јест вечна Светотројична заједница Бога у Христу Богочовеку и Духу Светоме са свима нама. А то и јесте и Црква и Царство".[345] Још једном директније речено: „Литургија као заједница многих и различитих личности у Христу је [...] пре свега икона Свете Тројице, а као сабрање свих људи око Христа у последњи дан представља икону будућег Царства Божјег".[346] Пратећи овај есхатолошки набој, потребно је усмерити истраживање ка личности која је гарант и мерило црквеног сабрања. Базично полазиште говора о епископу укључује, дакле, јасну есхатолошку основу и осврт на тријадолошки аспект еклисиологије, који се огледа у појму Цркве као иконе Свете Тројице.

3.6. Црква - икона Свете Тројице: библијска и патристичка сведочанства

Новозаветна Црква, као испуњење старозаветног qâhâl Yahweh[347] и дело Свете Тројице у икономији,[348] обилује многим хијерархијским појмовима. Ова богословска перспектива указује да хијерархијска структура Цркве није само организациони инструмент, већ дубоко есхатолошки облик који одражава природу Свете Тројице у историјском току спасења. Мноштво хијерархијским концепата огледа се у постојању управитеља,[349] списка служби,[350] као

[340] Уп. Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: Universe According to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003).

[341] Уп. Максим Исповедник, *Quaestiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 621B = CCSG 22, 75): Πρός τοῦτο τό τέλος αφορών, τάς τῶν ὄντων ὁ Θεός παρήγαγεν οὐσίας [...] Διά γάρ τόν Χριστόν, ἤγουν τό κατά Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰώνες, και τά ἐν αὐτοῖς τούς αἰώσιν, ἐν Χριστῷ την ἀρχήν τοῦ εἶναι και τό τέλος ειλήφασιν.

[342] Јевтић, *Христос - Алфа и Омега*, 229.

[343] У питању су речи о. Георгија Флоровског. Наведено према: Мидић, „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века," 84.

[344] Уп. Зизијулас, „Евхаристија и Царство Божје," 231.

[345] Јевтић, *Христос - Алфа и Омега*, 237.

[346] Мидић, „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века," 87

[347] У опусу римокатоличког теолога Ж. -М. Тијара Црква као испуњење старозаветног qâhâl Yahweh има веома важно место. Уп. Матић, *Примат римског епископа,* 240-252.

[348] Уп. Мидић, „О саборности Цркве," 27: „Црква је сама Света Тројица у свету". На овом месту се упућује својеврсна критика постојећим тенденцијама да се хијерархичност повеже само са икономијском Тројицом, при чему се прави разлика са Тројицом *ad intra.* Закључује се да овакви ставови не могу издржати озбиљну конструктивну критику, чија је полазишна тачка да је Црква управо дело Тројице у икономији, те је стога одбацивање хијерархије у Цркви према тројичном моделу недоследност у ставу. Уп. и Зизијулас, *Заједница и другост,* 159.

[349] Уп. Рим 12, 8: „Ако је тешитељ, нека теши; који даје, нека даје искрено; који управља, нека је ревностан; који чини милостињу, нека чини радосно" (*NA28*: εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ

и оних који председавају ранохришћанским црквеним сабрањима.[351] Ови појмови нису наметнути споља, већ произлазе из самог литургијског живота заједнице, где сваки чин и положај добија своје место у функцији икономије спасења.

Помињани појам τάξις се у великом броју, у оквиру Новог Завета, помиње управо у евхаристијском контексту,[352] нарочито у опусу пастирских посланицâ апостола Павла.[353] Такво поимање унутрашње структуре Цркве показује да је у њој све усмерено ка сабирању народа Божјег и реализацији есхатолошког циља. На основу овога може се рећи да је у оквирима Новог Завета хијерархија ослобођена од легалистичког и пирамидалног концепта Цркве. Другим речима, већ у библијском корпусу сапостојање хијејархичности и црквеног јединства, односно, *киноније*, пројављује дубоки релациони карактер црквеног живота, што недвосмислено потврђује и тзв. *црквено очинство*, које је повезано са крштењским рођењем, препородом, пресаздавањем,[354] уласком у вечну заједницу „Царства Сина љубави Своје [Очеве]".[355] Ово очинство не само да гарантује правилно учешће у литургијском животу, већ представља и онтолошку везу са Христом као Главом Цркве, кроз коју се заједница сабира и обожује. Самим тим, јединство Цркве представља *теолошку* категорију, која је заснована на исповедању вере у Једног Тројичног Бога.[356] Јединство се стога не може свести на формалну хармонију међу члановима, већ се темељи на учешћу у заједничком животу Христовог Тела и пуном искуству Тајне Христове. Стога, јасно је да је у Новом Завету Црква идентификована као икона Свете

προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι); 1 Сол 5, 12: „Молимо вас пак, браћо, одајите признање онима који се труде међу вама, и вашим претпостављеним у Господу, и онима који вас поучавају" (*NA28*: Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς).

[350] 1 Кор 12, 28-31: „И ове постави Бог у Цркви: прво апостоле, друго пророке, треће учитеље, затим чудотворце, онда дарове исцељивања, помагања, управљања, различитих језика. Јесу ли сви апостоли? Јесу ли сви пророци? Јесу ли сви учитељи? Јесу ли сви чудотворци? Имају ли сви дарове исцељивања? Говоре ли сви језике? Да ли сви тумаче? А ревнујте за веће дарове. И показаћу вам још узвишенији пут" (*NA28*: Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν; ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα).

[351] Уп. Дап 2, 46-47: „И сваки дан бејаху истрајно и једнодушно у храму, и ломећи хлеб по домовима, примаху храну с радошћу и у простоти срца, хвалећи Бога, и бијаху омиљени код цијелог народа. А Господ сваки дан додаваше Цркви оне који се спасаваху" (*NA28*: καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό).

[352] 1 Кор 14, 40: „А све нека бива благообразно и уредно" (*NA28*: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω). Са друге стране, поред поменутих експлицитног места, постоји мноштво индиректних места чији контекст указује на то да се τάξις односи управо на евхаристијско сабрање: 1 Кор 4, 1-2; 11, 3; Еф 4, 15; 5, 23; Кол 1, 18; 2, 10, 19; 1 Петр 5, 1-2; 2 Јн 1, 1; 3 Јн 1, 1.

[353] Овај корпус посланица апостола Павла се и односи на структуру ранохришћанске заједнице, те, стога, обилује конкретним примерима односа τάξις-евхаристијско сабрање. Наводимо само нека: 1 Тим 3, 1-2, 3, 8; 5, 17; Тит 1, 5, 7.

[354] 1 Петр 1, 3: „Благословен Бог и Отац Господа нашега Исуса Христа, који нас по великој милости својој препороди за живу наду васкрсењем Исуса Христа из мртвих" (*NA28*: Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν;); 1 Петр 1, 23: „Препорођени не од семена трулежног него нетрулежног, речју живога Бога која остаје увек" (*NA28*: ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλ' ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος); Јн 3, 3: „Одговори Исус и рече му: Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди одозго. не може видети Царства Божијега" (*NA28*: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

[355] Кол 1, 13: *NA28*: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

[356] Уп. Јн 17; Дап 2, 1; 1 Кор 12-14; Еф 4, 3-6; Фил 2, 1-11; Отк 21. За прво наведено место (Јн 17) напомиње се да „аутор финалне редакције јеванђелског текста улаже напоре да докаже да је црквена *киноније* утемељена у вечном *circumincessio* Оца и Сина". Матић, *Примат римског епископа,* 110. Занимљиво је да на овом месту аутор јеванђелског текста, ради објашњења ове две заједнице, у узрочно-последичном односу, користи καθὼς, уместо ὡς, јер би се у првом случају могло говорити о унутар-тројичној *киноније* као извору сваке хришћанске заједнице, док би у другом имплицирало спољашњу сличност. *Исто*, 111-112.

Тројице,[357] нарочито на плану постојања хијерархичности и међузависности носилаца свих служби. Ово идентификовање наглашава да сваки епископ, презвитер, ђакон, као и лаик, јесу непосредни учесници и носиоци иконе тројичне заједнице у историји.

Утврђени еклисијални пут новозаветне Цркве следују и дела првих епископâ и учитељâ Цркве.[358] Сваки од њих у својим текстовима и посланицама наглашава значај литургијског и хијерархијског реда као елемента који одражава иконичну природу Цркве. Пре свега, Игнатије Антиохијски, утемељивач епископоцентричног карактера црквеног бића, у личности епископа види везу између тројичног и еклисијалног начина постојања. За њега је Бог Отац парадигма епископа,[359] који седи на Његовом месту,[360] као икона Очева.[361] Такође, Игнатије указује да литургијска послушност епископу није само дисциплински чин, већ реалност која обједињује заједницу у Тајни Христовој и икономији спасења. Самим тим, јединство Цркве, према Игнатију, кореспондира са Божјим јединством.[362] Ово јединство није само апстрактно или теоријско, већ се конкретно пројављује у сваком евхаристијском сабрању, где свако учешће учвршћује хармонију Тела Христовог. Другим речима, прве назнаке присутности Свете Тројице *начином постојања* у Цркви види се одмах код Игнатија, који је у личности епископа, окруженог презвитерима и ђаконима, показао постојање *поретка* унутар Цркве, поставивши јасне смернице за правилно тумачење еклисиологије. Ова структура омогућава да Црква као заједница остане жива, динамична и саборна, те да сваки члан, у складу са својом функцијом, учествује у литургијском и есхатолошком животу заједнице. Поставку Игнатија Антиохијског анализираће даље и други *епископи* Цркава, при чему је потребно, најпре, поменути Климента Римског.

Климент Римски наставља и продубљује ту традицију, наглашавајући важност реда и јединства у Цркви као темеља заједнице и очувања вере преношене апостолским наслеђем. Наиме, *Прва посланица Коринћанима* Климента, епископа римског, говори о хијерархији, о постојању τάξις-а у еклисијалној заједници, односно, различитих служби унутар Цркве, распоређених у јасном поретку, уоквирених тројичним помињањем.[363] Ово наглашава да

[357] Уп. 2 Кор, 13, 13. Еф 2, 10-22. Уп и речи: „Црква мора у свим аспектима и изнад свега у свом бићу, у својој онтологији бити 'Црква Божја', како је назива свети Павле, што значи икона (слика) или знак Тројице". John Zizioulas, *The One and the Many - Studies on God, the Church, and the World Today*, ed. Gregory Edwards (Alhambra: Sebastian Press, 2010), 16. О еклисиологији апостола Павла, у овом контексту, опширније види: Lucien Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* (Freiburg-New York: Herder & Herder, 1960), 80-100.

[358] Схематски приказ развитка хијерархије у раној Цркви пружа: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo di Berardino et. al (Downers Grove, IL: InterVarsity Christian Fellowship/USA, 2014), 97-105.

[359] Игнатије Антиохијски, *Магнежанима* 3, 1 (SC 10, 96): κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ· („по моћи Бога Оца да му указујете страхопоштовање").

[360] *Исто*, 6, 1 (SC 10, 98): προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ („под председништвом епископа [који је] на месту Божјем").

[361] Исти, *Тралијанцима* 2, 2 (SC 10, 112). На овом месту анализира и место презвитера и ђакона у Цркви, чија је служба усмерена ка епископу. Уп. Исти, *Смирњанима* 8, 1 (SC 10, 162).

[362] Исти, *Филаделфијцима* 8, 1 (SC 10, 148): ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου („ако се покају за јединство Божје и сабор епископов"); Исти, *Филаделфијцима* 9, 1 (SC 10, 166): ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ („и Црква, све то у јединство Божје"); Исти, *Смирњанима* 12, 2 (SC 10, 180): ἐν ἑνότητι θεοῦ („у јединству Божјем").

[363] Климент Римски, *Episola I, ad Corintii* 42. 1-4 (PG 1, 292AB = SC 167, 168): Οι ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπό τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστού, Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἀπό τοῦ Θεοῦ. Εξ επέμφθη ὁ Χριστός οὺν ἀπό τοῦ Θεοῦ, καί οἱ ἀπόστολοι ἀπό τοῦ Χριστού ἐγένοντο οὺν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος Θεοῦ. Παραγγελίας οὺν λάοντες, καί πληροφορηθέντες διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστού, καί πιστωθέντες ἐν τῷ λόγω τοῦ Θεοῦ, μετά πληροφορίας Πνεύματος ἁγίου, ἐξήλθον εὐαγγελιζόμενοι τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι („Апостоли су постали благовесници нама од Господа Исуса Христа, Исус Христос је послан од Бога (Оца). Христос је, дакле, од Бога и Апостоли од Христа; обоје је, зато, било према добром поретку од воље Божје. Апостоли, опет, добивши заповести и испунивши се увереношћу кроз васкрсење Господа нашег Исуса Христа и потврђени речју Божјом, са пуноћом Духа Светог, изашли су (у свет) благовестећи да ће Царство Божје доћи. Проповедајући, пак, по земљама и

хијерархија није само организациони инструмент, већ дубоко теолошки структурирана у односу на Тројицу, чиме свака служба у Цркви одражава тројични ред божанског живота. Конкретно, сведочи о постојању епископа, презвитера, ђакона и лаика.[364] На овај начин, већ у првим вековима примећујемо интеграцију свих служби у један поредак који није једноставно функционалан, већ и есхатолошки оријентисан, тако да сваки члан заједнице учествује у пуноћи Цркве Тројичног Бога. Такође, Иринеј Лионски у више наврата говори о структуралном бићу Цркве, наглашавајући постојање началника, свештеника и презвитера, односно, раних служби које ће бити интегрисане и испуњене у епископској служби.[365] Иринеј додаје да хијерархијско устројство Цркве служи као видљива пројава невидљиве благодати и тројичне једности, што показује да ред у Цркви није само спољашњи већ и светотајински. Надаље, Иполит Римски, у оквиру Молитве за посвећење епископа, јасно тријадолошког карактера („Боже и Оче Господа Нашег Исуса Христа"), говори: „ […] и начелнике и свештенике поставио си, не остављајући Светињу Твоју небогослужену [...] И сада, излиј од Тебе силу Владалачког Духа Твог [...] на славу и непрестану похвалу имена Твог".[366]

Са друге стране, Тертулијан ће ићи корак даље и Цркву Божју директно идентификовати са *телом Тројице*.[367] На овај начин, Тертулијан ствара теолошку платформу на којој се хијерархијско устројство и богословска суштина Цркве преплићу, показујући да је свака служба у Цркви уједно и учешће у божанском животу. Занимљиво је да на овом месту Тертулијан câмо спомињање Цркве у крштењским симболима вере повезује са њеним тријадолошким подметом. На другом месту, исти аутор, изједначавајући Цркву са Духом повезује је са простором јединства тројичног божанства: „Јер Црква је, најпре и суштински Дух, у коме је Тројица једног Божанства, Отац, Син и Свети Дух".[368] Ова изједначеност показује да хијерархијски поредак Цркве није у основи људска структура, већ најпре иконични одраз тројичне заједнице, где свака служба учествује у божанском јединству.

Кипријан Картагински такође је познат по својим трактатима у којима показује своју бригу о јединству Цркве.[369] Кипријан наглашава да хијерархијска координација не представља ограничење слободе, већ служи као заштита и средиште иконе јединства у Цркви. У једном од својих трактата Цркву види као јединство Оца и Сина и Светог Духа, јасно наглашавајући

градовима, они постављаху првенце своје, опробавши их Духом, за епископе и ђаконе оних који буду поверовали"). Уп. такође и *Исто*, 44. 1-4 (PG 1, 296C = SC 167, 172); *Исто,* 57. 1 (PG 1, 324B = SC 167, 191).

[364] *Исто*, 40. 5 (SC 167, 166): τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται („Јер, архијереју су дате посебне литургијске службе и свештеницима је назначено посебно место и левитима су наложена посебна служења, а човек лаик везан је одредбама који се односе на лаике"). Уп. такође и *Исто,* 42. 4 (SC 167, 168), где помиње само епископа и ђакона.

[365] Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* IV, 26, 2 (SC 100, 718): „Quarpropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum" („Зато је неопходно да се они који су у Цркви покоравају свештеницима, онима који имају прејемство од апостола, јер смо показали да је са прејемством епископа харизма истине извесна").

[366] Иполит Римски, *La Tradiition Apostolique*, 3 (SC 11, 28): „principes et sacerdotes constituens et sanctum tuum sine ministerio non derelinquens […] nunc effunde eam virtutem quae a te est principalis spiritus […] in gloriam et laudem indeficientem".

[367] Тертулијан, *De Baptismo*, 6 (SC 35, 75): „[…] et testation fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesia mentio, quionam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est" ([...] и сведочанство вере и потврда спасења нужно је заложена у Цркви, јер где су тројица, то јест, Отац и Син и Дух Свети, тамо је Црква која је тело Тројице). Уп. и речи: „После Тертулијана, ниједан Отац цркве се не изражава на овај начин: чак се и Августин, велики црквени теолог, ограничава само на речима. После Тројице морамо додати Цркву, као становника после своје куће, по Богу његов храм, по ктитору његов град". Berardino, *Encyclopedia*, 1774.

[368] Тертулијан, *De pudictia*, 21, 16 (SC 394, 274): „Nam et Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Fillius et Spiritus Sanctus".

[369] Један од његових најбољих дела управо носи такво име 'О јединству католичанске Цркве' (*De ecclesiae catholicae unitate*). Латински текст са критичким апаратом и у критичкој форми види: SC 500, 166-249.

тријадолошки моменат еклисијалног бића.[370] Поред тога, Кипријан указује да је људски поредак у Цркви директно повезан са сотириолошким редом Тројице, што чини Цркву иконом божанског живота. У жељи да додатно појасни повезаност Тројице са Црквом користи се породичним концептима (отац-мајка), постављајући категоричку везу између њих. Јер, Кипријан, идентификујући Оца са Богом Оцем, а Цркву са мајком, успоставља категорички став између њих: „Ко нема Цркву за мајку, нема ни Бога за Оца".[371] Ова формулација указује на дубину тројичног и еклисијалног јединства, где људска и божанска заједница постају нераздвојиво повезане. Истовремено, она указује да учешће у Цркви није само формално или ритуално, већ суштинско за учешће у пуноћи Божјег живота. На крају, ови патристички примери[372] показују да је хијерархија Цркве уједно и теолошки, есхатолошки и пневматолошки конструисана, што значи да свака функција, чин и служба у Цркви одражава тројични ред и учешће у пуноћи Царства Божјег.

У истом духу Јован Златоусти, у веку све већег степена сложености хијерархије,[373] сумирајући моменте нераскидивости црквеног јединства и поретка, сагласно тројичном моделу, напомиње: „Црква је име за устројство и саборност".[374] Он овде јасно указује да свака локална заједница, иако посебна у организацији, није одвојена од универзалног иконичког јединства Цркве, које је, видели смо, утемељено на Тројици.

Враћајући се поново на латински свет, помињемо Иларија од Поатјеа. Он користи ранохришћанске концепте 'браћа', 'један отац', 'једно тело и глава', како би објаснио повезаност Свете Тројице са Црквом. Наиме, посматрајући Цркву као шатор Божји, Иларије напомиње: „Тако је својствено Божјем народу да буду браћа под једним Оцем, да буду једно под једним Духом, складно напредују у једној породици, буду чланови једног тела под једном главом".[375] Овим примером Иларије подвлачи да Црква није само институција већ заједница, чији поредак одражава ред тројичне хармоније. Са друге стране, Исидор Севиљски везу тријадологије и еклисиологије повезује са реалношћу *потврђивања*. Правећи аналогију са тим да је свака реч бивала потврђивана у речима три сведока, тајну Цркве, односно, њен *sacramentum,* потврђује Света Тројица.[376] Овим се јасно показује да у богословљу Исидора јединство Цркве произлази из самог начина божанског деловања и није произвољно успостављено људским институцијама. Кирило Александријски, пак, не повезује јединство Цркве са личношћу Оца, већ јединство еклисијалног тела темељи на јединству божанске суштине, при чему, на основу целокупног богословског контекста, дâ се закључити да има у виду њено ипостасно утемељење.[377]

---

[370] Кипријан Картагински, *Liber de Oratione Dominica* (PL 4, 553): „de unitate Patris et Filii, et Spiritus Sanctii, plebs adunata" („о јединству Оца и Сина и Светога Духа, народа уједињеног").

[371] Исти, *De ecclesiae catholicae unitate* 6 (SC 500, 188): Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.

[372] Овде можемо додати и сведочанство једног учитеља, који у једној од својих небројених омилија говори да је Црква испуњена Тројицом: „у Цркви [...] испуњеној Светом Тројицом". Ориген, *Selecta in Psalmos XXIII* (PG 12, 1265B): ὁ δέ ἐν τῇ ἐκκλησία […] τῇ πεπληρωμένη τῆς ἁγίας Τριάδος.

[373] Уп. „Од четвртог века појавило се усмерење које је довела до сложеније и хијерархијске структуре: црквене покрајине". Berardino, *Encyclopedia,* 1769.

[374] Јован Златоусти, *Expositio in Psalmum* CXLIX, 1 (PG 55, 493A = ΕΠΕ 64, 517-518): ἐκκλησία γάρ συστήματος καί συνόδου ἐστίν ὄνομα.

[375] Иларије од Поатјеа, *In psalmus* CXXXII, 3 (PL 10, 746): „Hot itaque populo Dei congruit sub uno Patre fratret, et subo uno Spiritu unum esse, sub una domo unanimes incedere, sub uno capite unius corporis membra est".

[376] Исидор Севиљски, *Etymologium* VI, 46 (PL 82, 256B): „Sicut enim in tribus testibus stat omne verbum, ita hoc sacramentum confrimut ternarius numerous nominum divinorum" („Јер, као што свака реч стоји у три сведока, тако и сада број божанским имена поврђује ову тајну"). Уп. и новије издање, у енглеском преводу, *The Etymologies, Isidore of Seville,* trans. Stephen A. Barney et al (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 138.

[377] Кирило Александријски, *In Ioannes*. 11, 11 (PG 74, 560B).

У целини, сви наведени аутори показују доследну нит која повезује хијерархијско устројство Цркве са тројичном реалношћу, што омогућава да се Црква посматра као икона која обухвата све службе унутар једног литургијског и есхатолошког контекста. Ово тумачење истиче да свака локална заједница, свака литургијска функција и сваки свештенички чин постају носиоци дубље теолошке реалности, која има есхатолошки и тријадолошки карактер. Ипак, најдиректније наводе о тријадолошком утемељењу еклисијалног бића налазимо у кападокијском опусу и у корпусу отаца на које су они директно утицали.

3.6.1. Тријадолошко утемељење еклисиологије: Василије Велики

Конкретнији развој односа тријадологије и еклисиологије налази се у опусу, најпре, Григорија Назијанзина,[378] а затим и Василија Великог. Ови аутори показују да се еклисијално биће не може посматрати одвојено од догматског оквира, те да свака хијерархијска и литургијска структура добија смисао кроз тројичну перспективу. Овај однос код последњег аутора, нажалост, није разматран у довољној мери.[379] Ипак, кроз његову богословску терминологију и обрасце мисли могу се препознати јасни трагови синтезе тројичне заједнице и еклисијалног поретка. Иако се еклисијална синтагма 'једна, света, саборна и апостолска Црква' експлицитно не налази у његовом опусу, елементи који су засновани на поменутој синтагми присутни су у његовој речи о Цркви, чак, представљају својеврсне смернице за утемељење еклисиологије.[380] Ово показује да је Василије Велики био свестан теолошког значаја јединства Цркве и њене повезаности са божанским поретком. Питање да ли је еклисиологија код овог оца стриктно теолошки формулисана оставља се по страни, будући да се код њега налази бројни осврти који недвосмислено указују на нераскидивост тријадологије и еклисиологије. Ове иконе служе као средства која омогућавају да се схвати однос између Бога и Цркве.

Најпре, оно што је важно нагласити јесте да овај епископ Цркве када говори о Цркви користи облик и у једнини (ἡ ἐκκλησία) и у множини (αἱ ἐκκλησίαι). Самим тим, иако нигде не даје извесну дефиницију или одређење Цркве, пружа библијске приказе или библијске иконе кроз које указује на нераскидивост тројичног догмата и еклисиологије.[381] Ове иконе служе као средства која омогућавају да се схвати однос између Бога, Цркве и света. Конкретно, за Василија Великог је разумевање заједнице у творевини условљено и повезано са разумевањем тројичне заједнице и икономије спасења.[382] Он наглашава да сваки аспект црквеног живота, било литургијски, пастирски или дисциплински, треба да одражава хармонију Оца, Сина и Духа

[378] Григорије Назијанзин својом тријадологијом показује могућност да динамичност унутар-тројичних односа дозвољава и приоритет и продуктивност без могућности изолације или отуђења на еклисијалном плану. Уп. Daley, *The Gregory of Nazianzus*, 47.

[379] Једина студија на Западу која се бавила еклисиологијом Василија Великог од 20. века је Paul J. Fedwick, *The Church and the Charisma of leadership in Basil of Caesarea* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979). Уп. речи: „Однос друге две Личности Тројице према животу Цркве није детаљно обрађен […] Међутим, нико се још није осврнуо на еклисиологију Светог Василија у односу на његову тројичну теологију". Olga A. Druzhinina, *The Ecclesiology of St. Basil the Great - A Trinitarian Approach to the Life of the Church* (Eugene-Oregon: PickWick Publications, 2016), 2-3.

[380] Уп.: „Морамо напоменути да се у овој књизи посебно не говори о тзв. 'својствима' Цркве (Једна, Света, Католичка и Апостолска), која су званично изречена на Сабору у Цариграду убрзо после смрти Светог Василија. Међутим, трагови мисли које су повезане са овим 'обележјима' присутни су у разумевању Цркве код Светог Василија". Druzhinina, *The Ecclesiology of St. Basil the Great,* 5.

[381] Давид Перовић, „Еклисиологија Св. Василија Великог," *Богословље* (2003): 135.

[382] Druzhinina, *The Ecclesiology of St. Basil the Great,* 26-29. Конкретно, овакво очинство је „темељ људског односа и могао би се аналогно одразити на односе међу људима". *Исто,* 28.

Светога. Такође, користи и *метафоре*,[383] у истоветном циљу, на релацији Отац-Црква као што је 'ћерка Цара',[384] Син-Црква 'невеста Христова'.[385] Зато ће говорити да без обзира на мноштво локалних Цркава, „не постоји ништа друго до само двор Божји, у којем га треба славити и тај двор јесте Црква".[386] Ово појашњење потврђује Василијев став да је једино у јединству Цркве могуће потпуно учешће у спасењу и литургијској реалности. Посебно је важан и библијски утемељен приказ Цркве као Очевог винограда.[387] Такође, присутне су и метафоре које укључују све три личности Свете Тројице ('град Божји', 'породица Божја', 'дом Божји'[388]). Оне пружају образац за разумевање Цркве као живог, динамичног организма, у коме свако деловање заједнице има одјек у вечности и божанском поретку. Позивајући се на 1 Тим 3, 15, Василије Велики кроз појашњење да дом Божји представља Цркву живог тројичног Бога наглашава да „сва Света Тројица интегрисана у еклисијалној делатности".[389] Овим ставом Василије показује да Црква не функционише као аутономна институција, већ као икона заједништва Бога и људи.

Са друге стране, осврћући се на део из посланица апостола Павла која говоре о подели дарова Духа Светога, Василије Велики користи ову поставку како би указао на перманентно постојећи поредак у Цркви. На овај начин, свака служба и дар у Цркви добија смисао кроз деловање Духа Светога, који управља и усмерава целокупну заједницу. Другачије, његовим речима: „Тај поредак је устројен у сагласности са деобом дарова Духа Светог".[390] Према њему, дакле, целокупно уређење Цркве јесте дело Духа Светог који конституише заједницу. Овакву поставку Василије Велики објашњава описом Цркве као πανταχού ἀδελφότης (свуда присутно братство),[391] са тежњом да обухвати све људе под сунцем, јер је то воља Тројичног Бога.[392] Сваки хришћанин, без обзира на место или улогу, постаје делатник иконичног и тројичног устројства Цркве. Из тог разлога постаје јасно да је највећи изазов или непријатељ овако схваћене тријадолошке еклисиологије, према Василију Великом, неправилно исповедање тројичног догмата, 'побожног догмата', о чему је било речи раније, али такође и раскол или раздор: „Били бисмо заиста најгори од свих људи, ако бисмо се радовали црквеним расколима и поделама; и ако јединство чланова Тела Христовог не бисмо сматрали највећим благом".[393] У том смислу, Василијев поглед на Цркву као на реалну икону Тројице омогућава интеграцију

[383] Метафоре које користи Василије Велики са једне стране пружају до тада ново светло на еклисијално биће, а у исто време задржава тројичну перспективу еклисиологије. Уп. *Исто*, 80-81.

[384] Василије Велики, *Homilia in Psalmum* XLIV, 10 (PG 29, 409A): Προσκαλεῖται τὴν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν καὶ τὴν τήρησιν τῶν προστασσομένων, καὶ προσοικειοῦται αὐτὴν διὰ τῆς προσηγορίας, θυγατέρα αὐτὴν προσαγορεύων οἱονεὶ τεκνοποιούμενος αὐτὴν διὰ τῆς ἀγάπης. Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε. („Цар позива Цркву да га слуша и чува заповести, чини је блиском себи и назива је ћерком, и то као кад би је усиновио кроз љубав").

[385] О томе да је црквени идентитет, према Василију Великом, условљен заједницом са Оцем и Христом, што имплицира да она није људска институција, већ тријадолошки ентитет види: „Идентитет Цркве је пре свега одређен њеним односом према Оцу и Христу као њеном женику, а не односом према верницима који чине заједницу. У мисли Светог Василија, то није само људска институција, већ и мистични ентитет који је на посебан начин сједињен са Оцем и Сином". Druzhinina, *The Ecclesiology of St. Basil the Great*, 61.

[386] Василије Велики, *Homilia in Psalmum* XXVIII, 3 (PG 29, 288B): Προσκύνησις δὲ ἡ οὐκ ἔξω τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῇ τῇ αὐλῇ τοῦ Θεοῦ τελουμένη.

[387] Исти, *Homilia in Hexameron* V, 6 (PG 29, 108B = SC 29, 304): ἄμπελος τοῦ Πατρός.

[388] Исти, *Homilia in Psalmum* XXIX, 1 (PG 29, 308A): Ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος („Да би знао како се треба владати у дому Божјем, који је Црква Бога живота"). На овом месту, епископ Давид Перовић проналази сличност са Јерминим *Пастиром* у одељку у којем говори о Цркви као грађевини која се непрекидно зида. Уп. Перовић, „Еклисиологија Светог Василија Великог," 137.

[389] Druzhinina, *The Ecclesiology of St. Basil the Great*, 78: „целокупна Тројица интегрисана у црквеној делатности".

[390] Василије Велики, *De Spiritu Sancto* 16, 39 (PG 32, 141A = SC 17, 181): Αὕτη γὰρ ἡ τάξις κατὰ τὴν διαίρεσιν τῶν ἐκ τοῦ Πνεύματος δωρεῶν διατέτακται.

[391] Овај појам може бити нарочито занимљив у екуменском дијалогу, нарочито ако имамо у виду да концепт 'братства' игра огромну улогу у многим папским документима и енцикликама.

[392] Исти, *Epistola CXXXIII - Petri episcopo* (PG 32, 569B = LCL 190, 302).

[393] Исти, *Epistola CLVI - Evagrio presbyterio* 1 (PG 32, 613CD = LCL 215, 386) Καὶ γὰρ ἂν εἴημεν ὡς ἀληθῶς πάντων ἀνθρώπων ἀτοπώτατοι, σχίσματι καὶ κατατομαῖς Ἐκκλησιῶν ἐφηδόμενοι καὶ μὴ τὴν συνάφειαν τῶν μελῶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν τιθέμενοι.

тријадолошког, евхаристијског и хијерархијског аспекта еклисиологије у једну кохерентну целину.

Кападокијско наслеђе процветало је у светом Максиму Исповеднику. Он систематски повезује есхатолошку, христолошку и пневматолошку перспективу у својој еклисиологији, показујући да је Црква истински иконични одраз Свете Тројице на земљи. У својој *Мистагогији,* у оквиру *првог* питања, он наглашава: „Икона Божја, пак, јесте [...] света Црква".[394] Овде се јасно види да Максим Исповедник схвата Цркву не само као заједницу, већ као непосредно место где се тројична стварност пројављује и постаје присутна међу људима. Дакле, Максим Исповедник, синтетичар претходних богословских предања, Цркву и Свету Тројицу поставља у иконичну релацију, имајући у виду њену саборност и њено уређење. Ово уређење подразумева структуру која омогућава функционалну хармонију унутар Цркве, одражавајући ред и јединство унутар Тројице.

У свим приказаним библијским и патристичким одељцима који говори о нераскидивости тријадологије и еклисиологије као основ стоји управо црквена заједница, *киноније.* Црквена *киноније*, у овом контексту, постаје мерило за схватање сваког заједничког дела у Цркви, показујући да истинско сабрање одражава савршено јединство и начин постојања Свете Тројице. Конкретна пројава оваквог тријадолошко-еклисиолошког модела јесте институција *сабора*, односно 'продужена' евхаристијска реалност која својом структуром и начином функционисања показује своју повезаност са тројичним моделом. Сабор, као конкретни израз саборности Цркве, представља продужетак евхаристијског сабрања.

Стога, наредно поглавље посвећено је анализи концепта сабора и епископа као конституента уређења сабора, остајући у назначеним црквеним оквирима, са погледом на тријадолошки уплив и у ову реалност црквеног постојања. Проучавање ове теме омогућиће да се боље разуме како хијерархија, литургијски ред и учешће у саборном животу Цркве представљају конкретан „одраз" тројичног начина постојања, као и да се утврди значај епископа као гаранта овог јединства. На овај начин, сабор и епископ заједно чине динамични модел у којем се испољава нераскидива веза између Бога и Цркве, а сваки аспект организације и функционисања сабора постаје продужена реалност 'Тајне Христове' у историји.

3.7. Сабор(ност) и епископ: икона светоотројичног начина постојања

У историји догмата, грчка реч σύνοδος и латинска *concilium* коришћени су најпре да означе сабрања епископа у северној Африци, у 3. веку,[395] с обзиром на њихову употребу од стране Дионисија Александријског, Климента Александријског,[396] Тертулијана[397] и Оригена.[398]

---

[394] Максим Исповедник, *Mystagogia* I (PG 91, 668C = CCSG 69, 10): Εἰκών μέν οὖν ἐστί τοῦ Θεοῦ [...] ἡ ἁγία ἐκκλησία). О рецепцији оваквих ставова Максима Исповедника у модерном и савременом богословљу види списак у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor,* ed. Pauline Allen and Bronwen Neil (Oxford: Oxford University Press, 2015), 380-391.

[395] Cyril Hovorun, "Conciliarity and the Holy and Great Council," in: *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision*, ed. Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić (Alhambra: Sebastian Press, 2017), 81.

[396] Климент Александријски реч σύνοδος користи не само у означавању Цркве, већ и *брака*. Климент Александријски, *Stromata* II, 23 [143] (PG 8, 1083C = SC 38, 138): Γάμος μὲν οὖν ἐστὶ σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς. Климент Александријски у овом месту истиче суштински карактер брака као савеза двоје људи - мушкарца и жене. Реч σύνοδος значи 'заједница', 'састајање' или 'сабирање', што наглашава идеју о уједињењу, заједничком животу.

[397] Тертулијан, *Adversus Marcionem* IV, 43 (CCSL 1, 550).

[398] Ориген, *Fragmenta in euangelium Joannis* 28, 6 (PG 14, 694B): κληθῆναι ἐν γάμῳ, αὐτός ὢν ὁ μετὰ τὸ πλάσαι τὴν Εὔαν ἀγαγὼν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ· διὸ καὶ ἐν εὐαγγελίῳ περὶ τῆς συνόδου λέγει· Ὃ ὁ Θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. У овом фрагменту Ориген тумачи Христову делатност у категоријама брачног јединства, повезујући

Овај историјски податак указује на рану утемељеност концепта сабора као институције која има специфичан организовани карактер у животу Цркве, при чему се сабор не може свести на формално или административно окупљање, већ носи дубоку теолошку важност. Важно је нагласити да употреба термина σύνοδος и *concilium* од самог почетка садржи концепт канонске одговорности, указујући на то да сабор није само физичко окупљање, већ догађај у којем се изражава јединство вере, учење и пастирска брига за цело Тело Христово. Неопходно је напоменути одмах да је Црква показала отвореност према овим појмовима, који се не налазе директно у новозаветном опусу, као што је био случај са ὑπόστασις и οὐσία, тако и са речју σύνοδος, али и ἐκκλησία. Ово указује на то да је рана Црква способна да интегрише и примењује терминологију која је настала у различитим културолошким и философским контекстима, при чему се те речи трансформишу и усмеравају ка јасно дефинисаним еклисиолошким циљевима. У овом смислу, термин σύνοδος постаје реалност који омогућава теолошко артикулисање саборне природе Цркве и њеног односа према Христу, док *concilium*, такође, са друге стране, осликава латинску тенденцију уједињавања и синтезе пастирске и канонске праксе. Зато није чудно што се у исто време интегришу оба појма у еклисиологију, и то од стране Тертулијана.[399] Овај синтетички приступ омогућава раној Цркви да изгради концепт сабора који је истовремено хијерархијски, литургијски и догматски утемељен.

Истовремено, у предхришћанској традицији σύνοδος и ἐκκλησία су имали слично значење: ἐκκλησία је означавала сабрање слободних грађана једног грчког полиса, а σύνοδος је означавао било какву врсту сабрања. Такав паралелни развој омогућава да се схвати како рана Црква није просто позајмила реч, већ је детаљно трансформисала њено значење у теолошки контекст, тако да термин добија богословску димензију која укључује заједницу верника, литургијски живот и канонску одговорност. На Истоку сам корен речи, ὁδός, даје нам увид у то како се у том периоду схватао сабор: да би епископ отишао на сабор морао је да напусти своју епархију и крене на пут (ὁδός),[400] неретко јако дуг и опасан, како би стигао. Овим се наглашава физички и духовни напор који је потребан за учешће у сабору, што истовремено симболизује превазилажење индивидуализма и интегрисаност у саборно тело Цркве. Заједно са њим су кретали и други, и сви они су називани σύνοδοι (они који иду путем заједно). У том смислу је реч σύνοδος била синоним за реч συνοδοιπόρος (сапутник на путу), а за епископа се користи συνοδοιπόρων (партиципни облик), те су се на крају сви састајали и сусретали - σύνοδος.[401] Овај етимолошки детаљ открива дубоко схватање сабора као пута ка јединству и заједништву, у коме свако учешће има значај и улогу у заједничкој одговорности за догмат и литургијски поредак.

Тако сабор, као институција и појам, већ у 3. веку постаје реалност иконичног и саборног постојања Цркве, што ће у наредним вековима послужити као основа за развој догматских и канонских традиција.

стварање Еве и њено привођење Адаму са Христовим учењем о браку у Јеванђељима. Управо у том контексту употребљава термин σύνοδος, који у класичном грчком означава 'састанак', 'заједнички пут', 'удруживање', а у хришћанској терминологији добија дубље еклисиолошко и сотириолошко значење. Код Оригена σύνοδος не означава само спољашње, правно јединство супружника, већ унутрашњу реалност заједничарења засновану на Божјем деловању. То је синергијско, богоустановљено заједништво, чија је парадигма Христос као истински сјединитељ. Употреба овог појма већ у раној александријској егзегези показује да је матрица брака у схватању Оригена иконични образац за разумевање сваке богоустановљене заједнице - од брака до саме Цркве као σύνοδος коју Бог сједињује и коју човек не сме раскидати.

[399] Cyril Hovorun, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Adwareness* (New York: Palgrave Macmillian, 2015), 3-4. Исти, "Conciliarity and the Holy and Great Council", 82.

[400] О важности римских путева као мреже који су касније коришћени у организацији сабора уп. Anne Kolb, *Roman Roads: New Evidence* (Berlin: De Gruyter, 2019), 85-91.

[401] *Исто*, 83.

Почевши од четвртог века, сабор, као еклисијална реалност, означава божанствену Евхаристију. Овде се јавља јасна идентификација сабора са самим централним догађајем литургијског живота, што указује на интеграцију теологије Сабора и Евхаристије у еклисијалном животу. У том контексту, Јероним изједначује Цркву са *сабором* мученика.[402] Такво изједначавање показује да је сабор више од административног тела; он је место где се подвиг и сведочанство вере заједнички сабирају у литургијску и теолошку перспективу. У истој визури сабор посматра и Јован Златоусти.[403] Оба теолога су на истоветном становишту, које се огледа у томе да сабор има *еклисиолошки* и *евхаристијски* карактер. Овај аспект наглашава да сабор не функционише самостално, већ увек у контексту Тела Христовог и саборне заједнице, као конкретне пројаве Цркве у историји. Ово је посебно важно у оквиру савременог систематског богословља.

Александар Шмеман, у раду писаном у време Другог ватиканског концила, наглашава истовремено значење сабора и Цркве: „Пре него што разумемо место и функцију сабора [...] морамо видети саму Цркву као сабор".[404] Он инсистира на сагледавању Цркве као сабора, што је неопходни услов у разумевању саме речи сабор. Шмеман на овај начин успоставља дијалектички однос између локалног и универзалног нивоа Цркве, показујући да сваки конкретан сабор или локална заједница учествују у васељенској саборној стварности. Ову повезаност, Шмеман ће показати и на тријадолошком плану, доводећи ове појмове у најдиректнију везу са тројичним бићем: „Црква је заиста сабор у најдубљем значењу, јер је она пре свега откривење Божанствене Тројице, Бога и божанског живота који је по својој суштини савршени сабор". Овде се јасно види да је сабор не само институционални или организациони феномен, већ пре свега онтолошка и пневматолошка реалност, која одражава однос унутар Тројице у самој структури Цркве. Зато ће и наставити даље: „Она је икона Тројице и дар тројичног живота јер се у њој живот обнавља као по својој природи саборан".[405] Занимљиво је да ће неколико деценија касније, један од руских теолога и заступника концепта 'соборность', Атанасије Васиљев, нагласити заправо утемељеност сабора, као и појма саборности на тријадолошким основама: „Појам саборности почива на основном догмату тројичног јединства Божанства. Однос између ипостаси Божанске Тројице, који исповедамо, јесте однос без мешања и без раздвајања [...] све се то може назвати саборност Божанства".[406] Овај став истиче да сваки сабор и свако саборно деловање Цркве има своју пројекцију у вечном и непромењивом односу ипостаси Тројице, што сабор чини делом вечне теолошке (= тријадолошке) реалности. На истом курсу налази се и, блажене успомене, епископ Атанасије (Јевтић): „Црква је сабор, сабрање и заједница".[407] Овим се саборност[408] Цркве представља као основни принцип хришћанског постојања, где јединственост вере и заједништво верника одражавају структуру и хармонију Тројице, чинећи Цркву истовремено локалним и васељенским сабором.

Користећи анализу речи ἐκκλησία, Флоровски стоји на становишту апсолутне идентификације Цркве и сабора, указујући на континуираност сабора: „Црква је *ecclesia*,

[402] Јероним Стридонски, *Epistola LX - ad Heliodorum*, 12: „Martyrum Concilabula" (PL 22, 597).
[403] Јован Златоусти, *In Epistola I ad Cor. Homil*., XXVII, 3, (PG 61, 228); Исти, *In eos qui Pascha jejunat, Adversus Jud. III*, 2 (PG 46, 864).
[404] Alexandar Schemann, „Towards a Theology of Councils," in: *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, ed. Alexandar Schemann (New York: Crestwood, 1979), 159.
[405] Исто, 163-164.
[406] Афанасий Василев, „Первое явление восресающей соборности Рижский епархиальнй собор 20 сентбря – 6-го октября 1905 года," *Прибавления к Церковным Ведомостям* 48 (1905): 2058.
[407] Атанасије Јевтић, „Васељенски сабори и живо предање Цркве," *Богословље* 27 (1973): 46.
[408] За разумевање широког дијапазона значења концепта саборности, значајна је студија Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (New York: Oxford University Press, 1987), 183-187.

сабрање, које никада није распуштено".[409] Овде Флоровски наглашава да сабор није привремени или пролазни догађај у животу Цркве, већ непрекидна реалност која прожима све аспекте еклисијалног постојања. Он види саборност као дубоко укорењену у историјском току спасења, где се сваки догађај Цркве, сваки локални сабор, и свака одлука епископа интегришу у један континуитет са божанским планом. Његов концепт саборности ће посебно бити важан у наредном поглављу и речи о односу ауторитета и сабора, јер Флоровски сматра да се у оваквој поставци саборности решава: а) опасност субјективизма - неопходност савладавања сопствене субјективности у смислу ослобођења од психолошких ограничења и уздизање сопствене свести на њене саборне мере; б) опасност ауторитаризма - где појединац не може да апсолутизује своје мишљење, већ је нужно да се увек односи према саборној истини Цркве, као мерилу и критеријуму исправности; в) опасност партикуларизма – потребно је да живи у сагласју и у разумевању историјске целовитости искуства Цркве, као и у разумевању појма саборности.[410]

Поједини аутори су концепту сабора и саборности придавали смисао универзалног, какав је случај код Едвардса.[411] Многи су на тим основама повезивали и саму појаву сабора, као и конституисање саборности, у односу на јеретике.[412] Оно што је њима заједничко јесте чињеница да је сабор схваћена као нешто *изван* Цркве, као нешто што не припада самој природи Цркви. Другим речима, генезијска природа сабора и саборности тражена је у апстрактном општем, у смислу да указује на извесну васељенскост без упућивања на конкретно евхаристијско, еклисијално сабрање, те се самим тим корен његовог настанка налази у нечему спољашњем. Такво становиште занемарује дубоку теолошку и литургијску повезаност сабора са Црквом као Телом Христовим, те потцењује значај ипостасног и тријадолошког учешћа у саборном животу Цркве. На таквом становишту се налази и Бауер. Наиме, у свом лексикону, под значењем саборности, указује најпре на 'универзалистичко' значење и на саборност која је последица деловања *ван* Цркве,[413] док се са њим не слаже други приређивач лексикона теолошких речи - Ламп.[414] Ламп истиче да је саборност утемељена у реалном животу Цркве, у живом и конкретном сабирању верних, где се сваки члан заједнице непосредно повезује са Христом као централном личношћу сабрања, те да је саборност стога нераздвојна од евхаристијског искуства.

Са друге стране, поједини аутори указују најпре на сабор и саборност као на квалитативно, или тачније, онтолошко својство Цркве, наглашавајући да Црква иконично поседује пуноћу Тројичне саборности, да је повезана са конкретним литургијским сабрањем у личности епископа, те да је то простор остварења и пројављивања њене саборности.[415] Оваква перспектива омогућава увид у то како саборност није пуко апстрактно или формално својство, већ конкретно деловање Бога у заједници, где се литургијско сабрање и теолошки смисао сусрећу и прожимају. Самим тим, настанак сабора, а самим тим и саборности, није везано са настанак јереси, већ је пројава самог њеног бића, што је посебно наглашавао митрополит

---

[409] Florovsky, Georges "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers," in: *Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, ed. Gerhard Krüger and Georg König (Leiden: E. J. Brill, 1967), 95.

[410] Исти, „Саборност (Католичанскост) Цркве," у: *Црква је живот - изабране беседе, есеји и студије*, прир. Матеј Арсенијевић (Београд: Фине Граф, 2005), 439.

[411] Mark Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham: Ashgate, 2009), 9-11.

[412] Michael Fahey, „The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period," *Jurist* 52, no. 1 (1992): 44-70.

[413] Уп. Walter Bauer, ed., *A Greek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2000), 493.

[414] Lampe, *A Patristic Greek* Lexicon, 690.

[415] Поред Флоровског, аутори који се истичу као они који су на овом курсу јесу Јован Мајендорф, Владимир Лоски, Жан Мари Тијар, итд. Уп. John Meyendorff, „The Orthodox Concept of Church," *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 6, no. 2 (1962): 60-61; Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 169-181; Jean-M.R. Tilliard, „The Local Church Within Catholicity," *Jurist* 62 (1992): 448-454.

пергамски Зизијулас.[416] Зизијулас, посматрајући саборност као онтолошку и литургијску категорију, истиче да сабор није последица спољних околности, већ непосредна пројава живог Тела Христовог, где се свако учешће чланова Цркве одражава на пуноћу Тројичне заједнице. У том смислу, сабор и саборност представљају не само организационе или административне појмове, већ суштински израз есхатолошке реалности Цркве, која се у сваком литургијском сабрању конституише као Тело Христово и као икона Тројице.

Ова анализа појма сабора и саборности наводи нас на неколико закључака, неопходних за даље истраживање. Сабор је од самих почетака био више од формалног окупљања, представљајући евхаристијску и онтолошки утемељену реалност Цркве. Преузимањем термина из предхришћанске традиције, као што су συνόδος и ἐκκλησία, рана Црква је интегрисала овај језички и концептуални материјал у своју еклисиологију, истовремено наглашавајући пут, сапутништво и заједничку одговорност учесника. Од 4. века, сабор добија дубок евхаристијски и тријадолошки карактер: Црква је сама по себи сабор и њена саборност огледа се у учешћу у тројичном животу. Ова повезаност са Тројицом, коју наглашавају, конкретно, Васиљев и нарочито Зизијулас, показује да саборност није спољашња категорија или последица социјалних околности, већ суштинско својство Цркве. Флоровски додаје континуитет и органску повезаност сабора кроз историју и Завете, указујући на потребу развијања 'саборног ума' као предуслова истинског учешћа у Цркви. Евхаристијско порекло сабора обезбеђује да његова суштина произлази из заједничког литургијског живота, а не из спољашњих политичких или дисциплинских услова, што наглашава онтолошку и еклисијалну природу саборности. Саборност се тако показује као непосредна пројава бића Цркве, утемељена на литургијском искуству, епископалности и тријадолошком животу, и стога представља кључни оквир за разумевање синодалности и примацијалне теологије у савременом систематском богословљу.

Истовремено са назначеним, изједначавањем реалности сабора са Црквом и Евхаристијом негира се њен генезијски јуридички моменат, док се са друге стране изједначава са евхаристијским *догађајем.* Управо је ова поставка неретко занемаривана, у смислу да се замагљивала чињеница да је сабор *par excellence* евхаристијски и есхатолошки καιρός.[417] Овакав приступ често доводи до скраћења перспективе на чисто институционалне или формалне аспекте сабора, занемарујући његов значај као кинонијског иконичног присуства Тројичног Бога у Цркви. Губљењем визуре сабора као *догађаја*, догађања, прожетог неизвесношћу до сâмог краја, постоји опасност *религизације* еклисијалног бића пројављеној у 'кварежи сигурности'.[418] Такође, ризик је да се сабор редукује на рационално управљачку институцију, чиме се губи дубинска повезаност са литургијским животом заједнице и континуитетом традиције раних отаца Цркве. Евхаристијско порекло сабора најдиректније се види у њеној *епископалности*, односно, у учествовању *епископа*, као предстојатеља *локалне* црквене заједнице, у конституисању 'саборског догађања'.[419] Зато, сабор никада није био симпосион или теоретско заседање. Чак, сабор се ни не исцрпљује у практичним потребама, дисциплинарног и уређивачког карактера и не карактеришу га спољашње тенденције, већ своју суштину црпи управо из евхаристијске заједнице као такве. У том смислу, сваки сабор, без обзира на географску удаљеност или политичке околности, носи исту есхатолошку природу, јер је његов центар у Христовој присутности и заједници која се сабира око Тела и Крви Господње. Уколико се пренебрегне еклисијални феномен сабора, односно, евхаристијска генеза сабора, постоји опасност сагледавања настанка сабора према друштвеним парадигмама, постојећим у,

[416] Зизијулас, „Институција сабора," 101-145.
[417] Vasiljević, „Reflections on Authority and Synodality: An Eucharistic, Relational and Eschatological Perspective," 534.
[418] Уп. Христо Јанарас, *Против религије*, прев. Б. Радичевић (Лос Анђелес-Врњци: Севастијан Прес, Интерклима-графика, 2019), 185-217.
[419] Уп. Зизијулас, „Институција сабора," 143 и даље.

конкретно, Западном и Источном ромејском царству[420], што је довело до тзв. *тезе прилагођавања* политичким структурама и уређењу,[421] о чему ће бити детаљније речи, чиме се одриче и њен тријадолошки моменат.[422] Историјска искуства показују да је ова редукција довела до бројних спорова и кризних ситуација у Цркви, јер је сама саборност, као литургијска категорија, неподесна за апсолутизацију световних параметара.[423]

Зато, прва претпоставка за правилну анализу темеља сабора је проналажење његових корена *унутар* Цркве, што показују, између осталих постојање *епископаних* сабора, јединог историјског и еклисиолошки исправног сабора,[424] као и реалност да су све одредбе сабора на крају у релацији са проблемом причешћивања, односно, учешћа у евхаристијској *кинонији.* Оваква поставка показује да саборност није механички процес, већ непрекидно, живо иконично присуство Тројичне заједнице у Цркви, где сваки учесник учествује у конкретном остваривању Тројичне воље. Директно, саборност се (по)рађа из црквене вере да је евхаристијско општење у конкретној заједници ствар која се тиче свих заједница у свету.[425] Дакле, тријадолошки и еклисиолошки моменат у постојању сабора огледа се у епископалности сабора, њеној повезаности са самим бићем Цркве, као и у постојању првог. Свака одлука и канон, сваки акт сабора, произлази из ове евхаристијске динамике, што значи да је сабор у суштини исто што и Црква у пуном, тројичном значењу.

Пре него што се детаљно објасни последњи став, који се тиче личности епископа, а тиме и примацијалне теологије, потребно је осврнути се на концепт оне еклисиологије, која представља *једини* правилан оквир посматрања саборности и примацијалне теологије унутар Цркве. Потребно је одредити еклисиологију која омогућава разумевање сабора као активне реалности Цркве, која је и универзална и локална, и која непрекидно прожима време и простор, повезујући прошлост, садашњост и есхатон. Само кроз ову призму може се адекватно сагледати однос примата, саборности и тројичне структуре, као и њихова непоновљива улога у историји и савременом животу Цркве. Питање примата, заправо, суштински је повезано са евхаристијским утемељењем Цркве. Самим тим, приликом разматрања овог питања, као најважнију и најаутентичнију реч о Цркви, идентификујемо евхаристијску еклисиологију.[426]

---

[420] Репрезент на овом пољу јесте Франсис Дворник, својим делом *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andew* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 1, полазећи од *чисто* историјских претпоставки наглашава моменат друштвене парадигме у оквиру говора о сабору. Уп.: „[...] рана Црква пронашла је модела своје организације у политичкој организацији Римске Империје у већој мери него у апостолској традицији". Такође види: Nikolaos Asproulis, „Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature", in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils,* vol. I, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 314.

[421] Ради се о тези 'прилагођавању политичкој подели'.

[422] Занимљив је став о. Јустина по питању односа тријадологије и самог сабора. Оци Шестог васељенског сабора су, према Јустину, говорили о Светом Симболу вере као 'диктату' Свете Тројице: „У Никеји на великом и знаменитом Сабору, Света Тројица је сâма издиктирала Символ вере и осудила Аријево безумље". Поповић, *Догматика православне Цркве*, 229.

[423] Јустин Поповић посебно наглашава да саборност не може бити упоређивана са световним парадигмама, већ је она у суштини *богочовечанска*. Уп. директно: „Сама Богочовечанска природа Цркве по себи је свеобухватно васељенска, саборна [...] У Богочовечанском организму Цркве сваки живи пуноћом своје личности као жива богололика ћелијица. Закон Богочовечанске саборности обухвата све и дела кроза све". Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 1995), 24-25.

[424] Уп. Зизијулас, „Институција сабора," 172.

[425] Zizioulas, *Being as Communion,* 157, n. 2. Постоје гледишта да је управо еклисијална потка пружа донетим одлукама да постану над-темпорални, да надиђу оквире садржаја саборског заседања, и да буду посматране *sub specie aternitatis.* Уп. Paul Valliere, „The Ethical Reality of Councils: An Anglican Perspective," in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils,* vol. I, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 154.

[426] Аристотель Папаниколау, „Евхаристия, соборы и первенство," *Государство, Религия, Церковь* 34 (2016): 360.

3.7.1. Евхаристијска еклисиологија *кинониje*: аутентични оквир односа саборности и примата

Историјски гледано, евхаристијску еклисиологију[427] у савремено богословље уводи Анри де Либак, у оквиру покрета 'nouvelle thélogie' ('нова теологија').[428] Вапај овог теолога 20. века огледа се у речима: „Евхаристија чини Цркву". Како исти теолог примећује, формирање еклисиологије на Евхаристији је врло добро описано и утврђено средњевековним еклисиолошким моделом „мистичног Тела Христовог".[429] Ипак, Либак наглашава да овај модел, иако интензивно теолошки разрађен, често заборавља динамичну димензију заједнице, у којој свака личност кроз учешће у Евхаристији постаје учесник Цркве као сабора, чиме се јасно истиче континуитет са патристичким концептом саборности. Либак такође указује на опасност да ова визија не наглашава довољно улогу верних у реализацији Цркве у Евхаристији, што је један од кључних момената његове критике традиционалних схватања. Он подвлачи да без разумевања Евхаристије као заједничког дела свих верника, еклисиологија остаје формална и дистанцирана, лишена онтолошке дубине која омогућава Цркви да буде стварно Тело Христово.

Сличну линију заузимају и други римокатолички теолози: Ив Конгар,[430] Емануел Лан,[431] Луј Бује,[432] Хајнц-Јоахим Шулц, Јозеф Рацингер,[433] као и Бруно Форте.[434] Они наглашавају онтолошки аспект Евхаристије, односно да она није само чин заједничког учешћа, већ и сам носилац и утемељујући фактор еклисијалног бића, што омогућава да свако локално сабрање постане део васељенског тела Цркве.[435]

Неки од најзначајнијих савремених православних аутора који су прихватили Евхаристију као кључ еклисиологије, према Николсу, су Павле Евдокимов,[436] Јован Мајендорф,[437] Александар Шмеман,[438] као и митрополит пергамски Јован Зизијулас.[439] Сви они на различите начине показују да је Евхаристија не само простор присуства Бога у заједници, већ и простор

[427] Неки од радова који дају општу представу о евхаристијској еклисиологији су: Kallistos Ware, "Sobornost and Eucharistic Theology: Aleksei Khomiakov and His Successors," *International Journal for the Study of The Christian Church* 11, no. 2-3 (2011): 216-235; Anactacia Wooden, „Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev and Its Ecumenical Significance: A New Perspective," *Journal of Ecumenical Studies* 45, no. 4 (2010): 543-560; Radu Bordeianu, „Orthodox-Catholic Dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiology," *Journal of Ecumenical Studies* 44, no. 2 (2009): 239-265; Barbu Stefanita, „Charisma, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology," *Sobornost* 31, no. 2 (2009): 19-43. Peter De Mey, „An Investigation of the Willingness to Develop a Eucharistic Ecclesiology in Roman Catholic Magisterial Teaching on the Church and in the Orthodox-Roman Catholic Ecumenical Dialogue," *ET Bulletin* 19, no. 2 (2008): 79-99.;

[428] Hovorun, „Does Primacy Belong to the Nature of the Church," 514

[429] Уп. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages* (Notre Dam: Notre Dam Press, 2007). Ослањајући се на Либака, кога препознаје као иницијатора евхаристијске еклисиологије у западној традицији, Рацингер наглашава да чувена Либакова синтагма *corpus mysticum* несумњиво упућује на Евхаристију. Joseph Ratzinger, *Co-Workers of the Truth* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 320-325, нарочито 324.

[430] Congar, *Diversity and Communion*. У вези његове евхаристијске еклисиологије уп. Timothy I. MacDonald, *Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes* (Lanham: University Press of America, 1984).

[431] Emmanuel Lanne, "L'Eglise locale et l'Eglise universelle," *Irenikon* 43 (1970): 481-511.

[432] Louis Bouyer, *L'Eglise de Dieu: Corps du Christ et temple de l'Espirit* (Paris: Éditions du Cerf, 1970).

[433] Joseph Ratzinger, "The Ecclesiology of Vatican II," *Osservatore Romano* (1985): 8-10. О евхаристијској еклисиологији код Рацингера уп. Lieven Boeve, *The Ratzinger Reader* (London: T&T Clark, 2010); Maximilian Heim, *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 2007); Aidan Nichols, *Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (London: T&T Clark, 2007).

[434] Bruno Forte, *La Chiesa nell' Eucharistia* (Napoli: Capodimonte,1975).

[435] Уп. Кирилл Говорун, „Экклезиология общения как общий язык церковных традиций," в: *Общение-Communio-Koinonia-истоки, пути осмысления и воплощения,* прир. Константин Сигов (Киев: Дух и Литера, 2015), 49-58.

[436] Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris: Cerf, 1959), 128-130.

[437] John Meyendorff, "The Orthodox Concept of Church," *SVSQ* 6 (1962): 59-71.

[438] Alexander Schmemann, "The Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Ecclesiology," *Theologia* 22 (1951): 240-254. Као и: Alexander Schmemann, „The Eucharist and the Doctrine of the Church," *SVSQ* 1 (1954): 7-12.

[439] Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*.

конституисања саме саборности Цркве, те да свако учешће у Евхаристији има дубоке онтолошке и тројичне импликације. На тај начин, савремена теологија успоставља мост између патристичке традиције и актуелних богословских истраживања, осветљавајући основну премису да је Црква сабор у својој суштини, а сабор и Евхаристија су две нераздвојиве димензије тог саборног бића.

Ово показује да је традиција Евхаристије као центра Цркве дубоко укорењена у православном богословљу и да се развијала кроз више генерација мислилаца, што јој даје још већу историјску и богословску тежину. Поред тога, Скубликс указује на то да је евхаристијска еклисиологија у православној традицији конструисана тако да се непрестано ослања на литургијско искуство, чиме се наглашава егзистенцијална страна Цркве која проистиче директно из богослужбеног живота.

Концепт евхаристијске еклисиологије на Истоку особито се везује за о. Николаја Афанасјева, иако су га, нешто раније од њега, схематски анализира Јован Романидис, као и касније митрополит Калистос Вер.[440] Скубликс је у облику схематског приказа донео одличну студију о томе да се евхаристијска еклисиологија у православној мисли сагледава код Алексеја Хомјакова, Сергеја Булгакова, Николаја Берђајева, Георгија Флоровског, Јустина Поповића, Думитру Станилоја, Владимира Лоског, Николаја Афанасјева, Александра Шмемана, Јована Зизијуласа, Христа Јанараса, Георгија Мандзаридиса и Панајотиса Неласа.[441]

Афанасјев наглашава да саборност Цркве и њена егзистенција као сабора не може бити схваћена без директног осврта на Евхаристију, јер она представља онтолошки почетак Цркве, место где се саборност не само изражава, већ и реално дешава. Овакво афирмисање Евхаристије као срца Цркве подстиче и савремене православне мислиоце да ревидирају механизме црквеног управљања, односе ауторитета и синодалности, узимајући у обзир да сваки сабор, без обзира на своју административну форму, има литургијску и тријадолошку дубину.

Конкретно, идеја о заснивању еклисиологије на тајни Евхаристије је по први пут у потпуности, напомиње Николс, код Афанасјева приказана у чланку из 1934. године, под називом „Две идеи вселенской Церкви“,[442] где се аутор надовезује на речи из Мт 18, 20.[443] Потребно је истаћи да је у ово време еклисиологија била под јаким утицајем Берђајева и концепта ’соборность’ код Алексеја Хомјакова,[444] тако и са римокатоличке стране у виду Јохана Адама Мелера и уопште немачког романтизма.[445] Ови радови показују јасну интересовање Афанасјева према литургијској традицији и његову жељу да обнови свест о Цркви као евхаристијској заједници. Посебно се истиче његов нагласак на евхаристијском присуству као критеријуму за препознавање пуноће Цркве, што имплицира и захтев за учешће у литургијском животу као услов за истинску саборност. Зато ће Афанасјев наново постулирати ранохришћанску поставку - *Eucharistia facit Ecclesiam*.[446] Ова формула није само реторички

[440] Уп. његову монографију: Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Harmundsworth: Pengiun Books, 1963).

[441] Ernest Skublics, “The Rebirth of Communion Ecclesiology Within Orthodoxy: From Nineteenth Century Russians to Twenty-First Century Greeks,” *Logos* 46, no. 1 (2005): 95-124.

[442] Афанасьев, „Две идеи вселенской Церкви,“ 16-29.

[443] Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora - Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanaseev (1893-1966)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 163.

[444] За Алексеја Хомјакова овај концепт је био „епистемолошка категорија која је подразумевала заједнички ум верник“. Ховорун јасно напомиње да се Хомјаков у великој мери осврtао на мисао Јохана Адама Мелера. Уп. Hovorun, „Conciliarity and the Holy and Great Council,“ 93.

[445] Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, 62-93.

[446] Индикативне су речи, које је неопходно поменути на овом месту, представљају речи Бруна Фортеа о односу Цркве и Евхаристије, које се надовезују на мисао Афанасјева: „’Пребивање у Христу’ које доноси евхаристијско кушање чини Цркву до те мере да, где је Евхаристија, тамо је и Црква. Евхаристија је знак црквености. Јединство, тај врхунац Исусовог стремљења у првосвештеничкој молитви, има пре свега евхаристијски корен. Црква и Евхаристијха су уједињене у свом настанку и расту“. Forte, *La Chiesa nell’ Eucharistia*, 92.

израз, већ теолошка категорија која интегрише догматску, литургијску и практичну димензију Цркве, показујући да се саборност и живот заједнице остварују кроз Евхаристију као конкретна реалност кинонијског живота.

Дакле, у својим раним радовима,[447] дубоко повезаним са радовима везаним за теологију сабора,[448] Афанасјев ће наглашавати евхаристијску еклисиологију[449] и успостављајући модел у коме литургијски живот и теолошка мисао нису паралелни токови, већ једно сложено ткање које конституише Цркву као кинонијску стварност.

За Афанасјева, Црква у контексту ове еклисиологије увек има локални карактер, односно увек је полазиште локална Црква, која је концентрисана на локално евхаристијско сабрање. Оно што је карактеристично за његову поставку еклисиологије јесте заправо да је неопходни чинилац евхаристијског сабрања предстојатељ, док истовремено наглашава учешће свих, целог народа Божјег.[450] Ради разумевања даљег тока истраживања неопходно је указати на суштинске одредбе евхаристијске еклисиологије код Афанасјева. Евхаристијска еклисиологија о. Николаја Афанасјева, иако једна од најутицајнијих богословских модела 20. века, носи у себи неколико структурних проблема које савремена теологија истиче као суштинске.

Пре свега, његово разумевање локалне евхаристијске заједнице као потпуне пројаве Цркве - засновано на начелу *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia* - доводи до тенденције еклисиолошког 'локализма', јер недовољно разрађује трајну и неопходну везу међу Црквама. У таквом оквиру, епископ се превасходно схвата као предстојатељ једне заједнице, при чему улога саборности епископата као саставног и конститутивног елемента јединства остаје недовољно утемељена. Афанасјев такође не прави јасну разлику између пуноће Цркве у свакој локалној евхаристијској заједници и канонско-институционалне аутокефалности, што доводи до извесне могућности еклисиолошке изолације. Ослоњен на ранохришћански образац 'једна евхаристија - један епископ', он недовољно узима у обзир историјски развој ширих структура црквеног организовања, попут митрополија и патријаршија, које су у традицији имале кључну улогу у очувању саборности. На тај начин остаје недоречен и теолошки статус над-локалних механизама јединства, као што су васељенски сабори, чији се значај релативизује уколико се претерано инсистира на самодовршености локалних Цркава. Исто тако, овакав модел претпоставља хармонију међу локалним заједницама, али не нуди јасан механизам за решавање догматских и канонских спорова који премашују компетенцију једне епископије. Због тога, мада утицајан и плодан, овај модел остаје недовољно структурисан, захтевајући даља разјашњења и допуне како би се постигла равнотежа између локалне пуноће и саборног јединства Цркве, које је од самих почетака конститутивно за православно еклисиолошко предање. Систематска анализа, критика и конкретни закључци на пољу евхаристијске еклисиологије, 'једине истинске православне еклисиологије',[451] везују се за личност и рад

[447] Уп. Nicholas Afanasiev, "Una Sancta," *Irenikon* 36 (1963): 436-475.

[448] Према њему „сабор представља црквено сабрање као сабрање чланова Цркве са Христом ради разматрања и решавања питања католичанске природе." Николай Афанасьев, *Церковные соборы и их происхождение* (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003), 16. Ипак, уистину, касније, на страници 44, говори да сабор представља Цркву, као што део представља целину.

[449] Поред евхаристијске еклисиологије, Николс показује да још три теме владају у делима Афанасјева, а тичу се непосредно екуменизма: 1) проблем повезаности универзалног и партикуларног у бићу Цркве; 2) однос догматског магистеријума и његове рецепције; 3) улога римског примата у уједињеној Цркви. Уп. Nichols, *Theology in Russian Diaspora*, 163. Занимљиво је да исти аутор наглашава да није тешко рећи да је папски примат имао главну улогу у расправама унутар савременог примацијалног дискурса. Уп. *Исто*, 204.

[450] Уп. његову студију о лаицима Affanasev, „The Ministry of the Laity in the Church," 255-263. Чак се и Батиста Мондин осврнуо на овај аспект евхаристијске еклисиологије код Афанасјева, нарочито на концепт учествовања свих. Battista Mondin, *Le Nuove ecclesiologie* (Rome: Pauline, 1980), 238-248.

[451] Мајендорф, *Живо предање*, 77. Еклисиологија *кинонијe* представља и јединствену и аутентични оквир екуменског богословља и дијалога: „Од првог усвојеног документа у Минхену 1982. године [МД], до петог, Равенског (2007) [РД], који је директан плод дијалога на тему упоредне еклисиологије, догматска подлога рада

митрополита пергамског Јована Зизијуласа.[452] Зизијулас не само да преиспитује овај концепт, већ га и проширује, уводећи дубљу онтолошку димензију личности у Цркви и повезујући локално евхаристијско сабрање са васељенским јединством Цркве. То је критика, како примећује Мајендорф, „у потпуности оправдана“,[453] или према речима Вера ова критика је пружила одличне и директне исправке еклисиологије код Афанасјева.[454]

У схематском облику приказана суштинска разлика између ова два става, става Афанасјева и митрополита пергамског, у циљу прецизирања суштинских одредби евхаристијске еклисиологије, би изгледала овако: 1) код Афанасјева је кључна идеја да се Црква открива и остварује у сваком локалном евхаристијском сабрању, при чему је нагласак на локалној заједници окупљеној око епископа чија је служба еволуирала у раном хришћанству од старијег презвитера до епископа. Стога, јединство се гради сабрањем верних у Евхаристији, без неопходности постојања хијерархије; 2) код митрополита пергамског Црква је заједница *личности* које постоје кроз односе љубави, а то се открива кроз евхаристијску заједницу. Нагласак је на ипостасности, односно на поставци да се личност остварује у односу са другима унутар Цркве. Ово показује дубоку онтолошку основу Зизијуласове еклисиологије, где јединство Цркве није само формално, већ реално и личносно. Из овакве онтологије односа, јединство Цркве је утемљено на личности епископа и његовом односу са другим епископима и евхаристијском сабрању као простору локалног и универзалног сабрања.[455] Ово јасно демонстрира како митрополит пергамски избегава опасност локализма и обезбеђује интегритет саборног јединства.

Ова разлика између ова два теолога Цркве јасно се види у речима митрополита пергамског које представљају својеврсну синтезу његове представе о Цркви, сабрању и надилажењу онтолошког, а самим тим и еклисиолошког индивидуализма: „Евхаристија је, пре свега, сабрање, заједница, реалност односа у којем човек не живи као биолошко биће, јер он овде постаје члан Тела у којем се превазилази свака изолованост биолошког и социјалног карактера“.[456] Имајући све наведено у питању, закучује Николс,[457] није случајно зашто је први усвојени документ у Минхену (МД) написан у таквом духу, с обзиром на овако редиговану и исправљену евхаристијску еклисиологију, што потврђује поставку митрополита пергамског да је оваква еклисиологија једина аутентична православна еклисиологија, а очигледно и екуменска.[458] На овај начин, историјски развој евхаристијске еклисиологије показује да је њена

Комисије јесте тзв. еклисиологија заједнице (*киноније*, општења)“. Матић, *Примат римског епископа,* 312. Шишков, опет, напомиње да би универзализација само једног својства Цркве, у овом смислу саборности, могла да доведе до ’тотализирајућег ефекта’, те је потребно интегрисати и друге аспекте Евхаристије у оквиру евхаристијске еклисиологије. У ту сврху, концепт еклисиологије код Афанасјева му се чини отворенијим, у односу на Зизијуласа. Андрей Шишков, „Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии,“ *Вестник ПСТГУ I: Богословие, Философия* 57, no. 1 (2015): 36.

[452] Конкретно се мисли на Zizioulas, *Being as Communion*, 24-25, 132-169, 257-259. Опширније о критици види Victor Alexandrov, “Zizioulas’s Criticism of Afanasiev,” *Eastern Theological Journal* 6, no. 2 (2020): 223-278.

[453] Ово Мајендорф показује у предговору чувене књиге *Being as Communion*, 12: „Није ли Афанасјев донекле превидео тријадолошку и антрополошку димензију еклисиологије, усредсређујући проблеме истине и универзалних претпоставки јединства“.

[454] Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1997), 338.

[455] Конкретно, у *Being as Communion*, 132-138, митрополит оштро критикује концепт ’васељенска Црква’ код Афанасјева у смислу да васељенска Црква представља реалност која је ван евхаристијске заједнице, односно која се посматра мимо евхаристијског сабрања. Митрополит је инсистирао на томе да се Божја воља огледа у постојању Цркве као заједнице не само на локалном нивоу, већ и на васељенском. John Berry, “Communion Ecclesiology in Theological Ecumenism,” *Studies in Liturgy* 90, no. 2-3 (2009): 101.

[456] Zizioulas, *Being as Communion*, 61.

[457] Aidan Nichols, *The Holy Eucharist* (Dublin: Veritas, 1991), 107.

[458] Dennis Doyle, *Communion Ecclesiology: Vision and Versions* (Maryknoll: Orbis Books, 2000), 14-17. Књига анализира различите моделе евхаристијске еклисиологије након Другог ватиканског концила.

суштина у хармонији локалног и универзалног, као и у интегрисању личности епископа у суштинску структуру Цркве.

Можемо, стога, закључити: истраживање евхаристијске еклисиологије у савременом богословљу показало је да је њен први систематски развој у западној традицији започео кроз рад Либака и покрет 'нова теологија', док је на Истоку овај концепт дубље анализиран код Афанасјева, Јована Романидиса и митрополита Калистоса Вера. Афанасијев је поставку *Eucharistia facit Ecclesiam* развио у контексту локалног евхаристијског сабрања, наглашавајући улогу предстојатеља и учешће целог народа Божјег, али његов модел носи ризик локалистичке самодовршености и недовољног утемељења саборности епископата. Митрополит пергамски Јован Зизијулас пружа критичку и онтолошки обогаћену корекцију овог модела, повезујући личност епископа са саборношћу и васељенским јединством Цркве, чиме се избегава индивидуализам локалне заједнице. Римокатолички аутори, попут Рацингера, у основи потврђују исту оријентацију, наглашавајући интеграцију локалне и универзалне Цркве као Тела Христовог. Историјски и концептуално, овакво схватање показује да је суштина савремене евхаристијске еклисиологије у хармонији локалне пуноће и саборног јединства, у узајамној зависности личности и заједнице, као и у интеграцији онтолошког и еклисиолошког принципа у структуру Цркве. На тај начин, модел евхаристијске еклисиологије у корективној интерпретацији митрополита пергамског представља аутентичну православну еклисиологију и пружа основу за екуменску дискусију о природи и јединству Цркве као *киноније* и места епископа, па и првог епископа, у њој. Сада је потребно управо се посветити нешто кокретније самом концепту *киноније*.

3.7.2. *Киноније* - од тријадолошко-евхаристијске перспективе ка личности епископа

Као што је наглашено у првом аналитичком поглављу, *киноније*[459] је *тројична реалност*, само на личносној тријадологији могуће је градити онтологију киноније, као аутентичног оквира односа примата и саборности. Ову повезаност нагласио је Сирс,[460] који је нагласио да је задатак Цркве као *киноније* да буде прозор и огледало тројичног начина постојања, односно тројичне љубави. Бертхолд, врхунски познавалац дела *Мистагогија*, при тумачењу Цркве као иконе Бога код Максима Исповедника, наглашава да је неопходно проматрања Цркве као кинонијске реалности.[461] Другачије, речима другог аутора: „Хришћанска пракса *киноније* сматра се практичним учешћем у Божјој љубави".[462] Грчки теолог Кариатлис такође, поред евхаристијског утемељења појма *киноније*,[463] наглашава и тријадолошки основ и генезу, наглашавајући да Црква као икона Бога заправо учествује у истој *кинонији* која одувек постоји у Тројичном Богу.[464] Поред јасног тријадолошког утемељења *киноније*, Дејли, као историчар, што је јако занимљиво, кроз прегледе бројних отачких места,[465] постулира да је остварење *киноније*

[459] Концепт *киноније* је семантички истоветан појмовима: заједница, повезаност, веза, однос, следовање, дело, даривање, заједница живота, учешће у, заједница верних са Христом, учествовање, итд. Уп. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, 762-764.

[460] Robert Sears, "Trinitarian Love as Ground for the Church," *Theological Studies* 37, no. 4 (1976): 679.

[461] George Berthold, ed., *Maximus the Confessor: Selected Writings* (New York: Paulist Press, 1985), 186-188.

[462] Nicolas Sagovsky, *Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 17.

[463] *Киноније* је средишњи појам Новог Завета и разуме се као наставак концепта завета са Богом у Старом Завету. Уп. Adam Keshishian, „Growing Together Full Koinonia: A Report of the Moderator," *Ecumenical Review* 44, no. 4 (1992): 492.

[464] Kariatlis, *Church as Communion*, 9-10.

[465] Уп. нека од њих: Јован Златоусти, *De proditione Judae* I, 1 (PG 61, 687): μυστηρίων κοινωνίαν; Василије Велики, *Epistola CCXVIII,* 82 (PG 32, 808A): τὴν κοινωνίαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Потребно је истаћи да оваква поставка

могуће само у *долазећој реалности*.[466] Поред ових сегмената *киниије*, потребно је нагласити да *киниија* неодвојиво јесте и пневматолошка и христолошка реалност, „јер Дух Свети конституише Христов лик у Цркви“.[467] Самим тим, једино дејством Духа Светог могуће је живети заједничарским животом.[468] Све ове аспекте и поставке *киниије* Зизијулас сажима у једној реченици: „У Евхаристији Црква постаје икона есхатологије *киниије* Христа, Месије, икона Тројичног живота“.[469]

Успостављајући јасни аксиом да се идентитетски корен Цркве налази у Евхаристији, свака црквена реалност захтева посматрање у овој визури, чиме се пружа адекватно и екуменски реципирано гледиште о евхаристијској утемељености синодалности и примацијалне теологије.[470] Управо је митрополит пергамски пружио *црквено* разумевање синодалности и примата, односно ’једног’ и ’многих’ и на тријадолошком и на еклисијалном нивоу. У истоветном смеру креће се и римокатолички теолог Тијар, који директно заступа иконичну повезаност Цркве и Свете Тројице, са напоменом да *киниија* има извор у тројичном *circumincessio.* Укратко, Црква Тијарове теологије је *Ecclesia de Trinitate,* „а његова еклисиологија је *тријадолошка* еклисиологија *киниије*“.[471] Закључно, за Тијара Црква је католичанска, зато што је Божја, тачније, зато што је тројична. Он подсећа да у сваком сабору и у сваком литургијском окупљању одјекује одраз тројичне хармоније, што осигурава интегритет и јединство Цркве у свим временским и просторно-историјским оквирима.

Оваквој перспективи припада, стварајући нешто раније, и наш о. Јустин Поповић који напомиње: „Да би се стварност саборности [...] могла разумети, треба поћи од центра свих – од Свете Тројице. Света Тројица и јесте идеал и савршенство саборности“.[472] Зато, сматрамо, суштински проблем откривају речи: „Говори се врло интензивно о Христу, Духу Светоме или Богу као првоме у Цркви и од тога се, нажалост, прави идеологија“.[473] Ово упозорење истиче опасност редукције *киниије* на апстрактну теорију, без практичне и литургијске примене, чиме се угрожава пуноћа Цркве као заједнице личности. Стога, потребно је на овом месту вратити се горе постављеној перспективи, перспективи сабора и поставити питање: какве су последице евхаристијске еклисиологије по реалност саборности или *киниије*?

Полазиште сваког ваљаног става на плану речи о Цркви јесте јединство еклисијалног бића. Бригу за очување, као и остваривање, јединства Цркве, као што је било речи, пројављује сабор. Сабор, у овом смислу, није само механизам одлучивања већ сам израз живог

налази своју рецепцију и у делима савремених аутора. Уп. Olivier Clément, „Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion,“ *One in Christ* 4 (1970): 101-122.

[466] Brian Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[467] Paul Avis, *Christians in Communion* (London: A. R. Mowbray, 1990), 132.

[468] Sagovsky, *Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion*, 17.

[469] Zizioulas, *Being as Communion*, 254.

[470] Уп. речи: „Рођена је нова еклисиологија, такозвана евхаристијска еклисиологија заједништва помесних Цркава у чијем светлу се читаво питање примата сада испитује […]. Овако схваћени примат и саборност не негирају саборност сваке помесне Цркве“. Vgenopoulos, „Primacy in Orthodox Theology: Past and Present,“ 257.

[471] Матић, *Примат римског епископа,* 11-12, 109-110. Уп. и речи: „Пошто је утврдио да је хришћанска *киниија* неодвојива од *киниије* Оца и Сина и Светог Духа, Тијар закључује да се сва црквена реалност, њено биће и делање, мора тумачити у том светлу“.

[472] Поповић, *Догматика православне Цркве,* 218. Уп. и речи: „Самим тим што је ’сутелесник’ у телу Цркве, сваки хришћанин је ималац Богочовечанске, Светотројичне саборности. Да, он је слика и прилика те саборности [...] Са једним циљем: постати ’обитељ’ Свете Тројице’“. *Исто,* 220. Исти аутор, у тројичном духу наставља: „Тек у Цркви=Богочовеку, човек је по први пут свестрано осазнан, објашњен, казан у свој његовој божанској тројиценикој саборности и јединству. Кроз сутелесништво у Богочовечанском телу Цркве, човекова тројична саборност добија своје савршенство“. *Исто,* 225. О томе уп. детаљно Златко Матић, „Тријадолошке претпоставке саборности Цркве у делу Светог оца Јустина Поповића,“ у: *Зборник радова са научног скупа „Богословље код Срба: изазови и перспективе“* (Београд: Православни богословски факултет и Храм Светог Саве, 2021), 347-361.

[473] Исти, *Примат римског епископа,* 342.

литургијског присуства Цркве у историји. Изједначавање сабора са црквеним јединством, односно, са њеним *esse* појашњава *онтолошку* заснованост сабора изједначеног са Црквом. У оваквој поставци поменути Шмеманов позив на преокрет од феноменолошкој ка онтолошкој заснованости реалности сабора представља доследан потез. Наиме, за њега, као у осталим и за све оне који заснивају реч о Цркви на овим темељима, саборност или *киноније* представља јединство *конкретних личности*, који употпуњују своје личносно постојање општењем са другим личностима, препознајући првог као свог конституента.[474] Дакле, онтолошка поставка сабора, осим што чува и повезана је са јединством и другошћу црквеног бића, препознаје хијерархичност. У овим речима препознаје се призвук личносне онтологије кападокијске тријадологије, експлицитно на плану еклисијалне хијерархије.

Прецизније, ако верујемо у јерархијску структуру Цркве и њено јединство, „а требало би да верујемо и да је чувамо као зеницу ока", то чинимо „јер она није продукт људске историје и људске мудрости, већ је дело Божје".[475] Зато, сама конструкција *киноније* у основи подразумева назначену тројичну хијерархичност. Структура, односно постојећи поредак, представља једну од имликација синодалности и од суштинског је значаја.[476] Симптоматично је да рад о. Александра Шмемана, публикован у навечерју Другог ватиканског концила, везу између структуралности и синодалности доводи до идентификације.[477] Поред тога, Шмеман истиче да иконична природа Цркве омогућава да се *киноније* изражава кроз конкретне односе међу епископима и верним народом, тако да свако сабрање има дубоку тријадолошку основу. Ипак, чини се да се заборавља да се иконична онтологија, конститутивна за богословље уопште, не преноси и на саборско уређење. Тачније, „иконична онтологија (кроз символ, тип и икону) није ограничена на црквену архитектуру, литургијске покрете, већ се синодално манифестује".[478] То значи да *киноније* и литургијско сабрање не могу бити ограничени формалним структурама, већ морају одражавати саму икону Свете Тројице у односу између личности и заједнице.

Зато, следујући постављеном тријадолошком моделу, за постојање *киноније* и сабора потребан је први, односно, онај који председава и руководи овим еклисијалним догађајем. Прецизнијим речима, „да би сабор могао да постоји и да доноси правоснажне одлуке мора да има патријарха који њиме председава и који својим деловањем остварује јединство међу епископима".[479] Овде се показује да први није само формални лидер, већ литургијски гарант јединства, који својом службом одржава интегритет целе заједнице. У том контексту први се јавља као гарант црквеног јединства. Ипак, ради бољег разумевања потребно је, најпре, кренути од локалног или помесног нивоа, тачније, од личности епископа. Додатно, овом анализом може се боље разумети како се кинонија првог и саборности реализују у пракси и како се остварује универзално јединство Цркве.

Аксиом православне еклисиологије јесте да личност епископа представља конституент црквеног постојања, њеног јединства, али и њене *особености*. Локални ниво, као правилно полазиште еклисиологије и теологије примата, препознаје свог првог у личности *конкретног*

---

[474] Alexander Schemann, „Towards a Theology of Councils," *St. Vladimir Theological Quarterly* 6 (1962): 172-178. Уп Asproulis, „Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature," 313.

[475] Мидић, *Један и многе Цркве и проблем њиховог јединства*, 75.

[476] Мајендорф, *Живо предање - православно сведочење у савременом свету*, 74-80.

[477] Уп. речи: "Црква је хијерархијска зато што је саборна". Schemann, „Towards a Theology of Councils," 184. Уп. и став Asproulis, "Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature", 312 по питању овог рада: „овај чланак теолошки истражује природу сабора са православне тачке гледишта".

[478] Vasiljević, „Reflections on Authority and Synodality: A Eucharistic, Relational and Eschatological Perspective," 537.

[479] Игнатије Мидић, „Сабор: икона светотројичног сапостојања једног и многих," у: *Саборност - антологијски избор 1995-2020, Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића),* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021), 248-249. У питању је интервју који је Одбор за просвету и културу урадио са митрополитом пожаревачко-браничевским Игнатијем, у којима се виде искрени вапаји бриге и упозорења због опасности који су се надвили над црквеним јединством, а тичу се теологије примата.

епископа. Зато, узгред речено, приликом хиротоније епископа се увек говори конкретна епархија за коју се епископ назначује.[480] До овог момента, чини се, не постоји забуне или неразумевања. *Апорија* се јавља у моменту када је потребно сагледати очигледан еклисијални примат епископа на регионалном нивоу у оквиру сабора и његовог деловања, а нарочито на васељенском нивоу. Пренебрегава се често чињеница да поменути епископ јесте равноправни учесник сабора, стварности ради остваривања јединства Цркве на регионалном или васељенском нивоу, где он представља своју заједницу. Стога, у епископу се огледа и локални и васељенски моменат. Зато, „као што постоји месна Црква као литургијска заједница, чије јединство и постојање чини епископ, тако треба да постоји и јединство васељенске Цркве, које осигурава Сабор епископа, тј. први међу њима. То је учење које су нам св. оци Цркве оставили о Богу у Тројици у кога верујемо и чија је Црква верна икона".[481] Сумирајући тврдимо да ова перспектива омогућава да се сабор, први и евхаристијска реалност посматрају као интегрална и међусобно зависна компонента живота Цркве, што представља темељну позицију савремене православне еклисиологије.

3.8. Закључак: епископ као личност иконичног сусрета есхатологије и тријадологије у еклисиологији

Базична поставка старозаветне и новозаветне еклисиологије јесте, као што је било речи, *сабрање*. Сабирање расејаног народа на једно место имало је, такође, јасну јерархијску структуру. Ова структура огледа се у сабрању око *Месије*, као носиоца сабрања. У назначеној перспективи рада, сабрање народа Божјег око Месије идентично је сабрању Цркве Божје *око* и *кроз* епископа. На овај начин, историјски континуитет између старозаветног сабрања и новозаветне Цркве постаје видљив. Речима савременог православног теолога: „Присуство Божје кроз постојање уређене заједнице око одређеног човека, који по божанским вољама све окупља у јединство, основна је истина и старозаветне и новозаветне библијске мисли".[482] Ова дефиниција наглашава да сабрање није само формално окупљање, већ динамично учешће у божанском плану спасења, у коме централно место заузима личност епископа као видљиви показатељ заједнице. Овај став показује да је основна претпоставка евхаристијског сабрања постојање епископа. Конститутивност личности епископа за евхаристијско сабрање досеже до те мере да епископ као икона јединства Цркве представља „контекст у коме се први пут реч 'Евхаристија' јавила".[483] То потврђују *диптиси,* унутар литургијског поретка, у којима се помињу живи, а међу њима прво епископ, јер без њега нема Литургије.[484] Ово место епископа у диптиху није случајно, већ указује на централну улогу коју има у остварењу заједништва и у посредовању присуства Тројичног Бога у евхаристијској реалности.

У тим оквирима епископ се пројављује као *критеријум* и *мерило* литургијског сабрања. Другим речима, да би извесно сабрање било литургијско, те као такво било икона Царства Божјег и Свете Тројице, неопходан је епископ. Овај концепт поставља епископа не само као административну или канонску фигуру, већ најпре као икону јединства и интегритета заједнице, чије присуство гарантује истинску саборност и евхаристијску пуноћу Цркве.Управо

[480] Постојање 'титуларних' епископа представља еклисијалну интерполацију у православну теологију, јер је, будући преузета са Запада, у основи свог постојања подразумева разликовање 'канонске' од 'литургијске' власти. Римокатоличка еклисиологија прави ову разлику, у смислу да постоје епископи који могу да началствују Евхаристијом, чак су и епископи извесне епархијске територије, али конкретну власт, која проистиче из Евхаристије, немају.
[481] Исто, 247.
[482] Уп. Петровић, „Богослужбена природа црквених служби," 89-90.
[483] Уп. Ferguson, *The Early Church at Work and Worship,* 76.
[484] Уп. Зизијулас, „Место и улога епископа," 70

из овакве перспективе, утемељене на евхаристијским, есхатолошким и тријадолошким основама постоји *осећање поштовања* према епископу.[485] Поштовање епископа није форма религијског обичаја, већ изражава дубоко теолошко сагледавање његове улоге у остварењу Цркве као *киноније*, у којој се одражава сâм начин постојања Тројице.

Надаље, његово постојање, заправо, представља простор иконичног сусрета есхатологије и тријадологије. Другим речима, епископ представља *гарант* присуства Сина Божјег,[486] есхатолошког Цара Славе, „икону Бога невидљивог". Ова поставка остала је и у патристичком периоду. Игнатије, епископ града Антиохије, оставио је бројне наводе који додатно појашњавају *епископску* природу Цркве. Најпре, аксиом његове еклисиологије представља иконична перспектива епископске службе, у односу на *Христа*. Другим речима, епископ, у самој евхаристијској природи, јесте *икона Христова*.[487] Оваква поставка дозвољава поменутом оцу да говори: „на епископа треба гледати као на самог Господа".[488] Директни навод Игнатија даље имплицира да се повиновање епископу подразумева као повиновање „Исусу Христу".[489] У истоветном иконичном смислу, исти аутор говори о епископу као икони Очевој, у смислу да је Отац *парадигма* епископа,[490] епископ свих,[491] док епископ седи на месту Божјем.[492] На овом курсу налази се и Василије Велики који као парадигму епископске службе поставља Христа: Христос је „велики (универзални) и истинити епископ".[493] Стога, не чуди што и за Игнатија Антиохијског, али и за Василија Великог, општење епископâ је гарант јединства Цркве, а прекид заједнице је прекид заједнице епископâ. Ово јединство епископâ огледа се и у структури сабора, где сваки члан има улогу у одржавању хармоније и саборног дискурса, што директно утиче на догматско јединство Цркве. Зато епископ Кесарије Кападокијске описује епископа као „украс Цркве, стуб и тврђаву истине, небески свод вере у Христа, заштиту својих, необорив за противнике, чувара отачких установа".[494]

На тим основама, постаје јасно зашто неучествовање у литургијској заједници возглављеној епископом, представља директни удар на црквено биће, на њену есхатолошку и тројичну утемељеност. Ову чињеницу додатно потврђује Игнатије Антиохијски: „Ко поштује епископа, тога Бог поштује; ко тајно од епископа нешто [у Цркви] ради - служи ђаволу".[495] Овим речима, Игнатије Антиохијски не само да поставља епископа као централну фигуру, већ и успоставља правило које повезује послушност, саборност и непосредно учешће у Евхаристији возглављеној епископом.

---

[485] Уп. Исто, 71: „У својој православној свести, наш благочестиви народ је сачувао осећање поштовања према свом епископу током векова. Данас постоје одређене тенденције [...] које би хтеле да удаље верне од епископа [...] То је крајње опасна појава, јер, ако би она надвладала, разрушила би Цркву".

[486] Мидић, „О саборности Цркве," 181.

[487] Губитак иконичног језика, конкретно, на плану личности епископа огледа се у сагледавању епископа као *индивидуе*, са фокусом на његове природне особине. Из тог разлога битна је есхатолошка перспектива иконичне онтологије, будући да сагледавање епископа као иконе Христове представља предокус есхатолошке реалности. Уп. Зизијуас, „Место и улога епископа," 69-70.

[488] Игнатије Антиохијски, *Ефесцима* VI, 1 (SC 10, 74): τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.

[489] Такође и Исти, *Тралијанцима* II, 1 (SC 10, 112): Ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ („Јер, када се епископу повинујете као Исусу Христу").

[490] Исти, *Тралијанцима* III, 1 (SC 10, 112); и Исти, *Смирњанима* VIII, 1 (SC 10, 162).

[491] Исти, *Магнежанима* III, 1 (SC 10, 96): ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.

[492] *Исто*, VI, 1 (SC 10,98): προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ („под председништвом епископа [који је] на месту Божјем").

[493] Василије Велики, *Epistola L - Inocentio episcopo* 1 (PG 32, 388B = LCL 190, 320): τοῦ μεγάλου καὶ ἀληθινὸ ἐπισκόπου τοῦ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην

[494] Исти, *Episola XXVIII - Ecclesiæ Neocæsariensi consolatoria* 1 (PG 32, 303A = LCL 190, 160): Ἐκκλησιῶν κόσμος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, οἰκείοις ἀσφάλεια, δυσμαχώτατος τοῖς ὑπεναντίοις, φύλαξ πατρώων θεσμῶν

[495] Игнатије Антиохијски, *Смирњанима* IX, 1 (SC 10, 162): ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

Игнатијевска перспектива епископалне природе Цркве наводи на констатацију да јерархијска структура Цркве, као конститутивни елемент еклисиологије утемељене на есхатолошко-тријадолошким основама, извирући из евхаристијске заједнице, пројављује се у личности епископа. Овај став имплицира да свака еклисијална реалност, било да се ради о локалној заједници или ширем сабору, има своје корене и смисао у личности епископа који је представник јединства Цркве у конкретној евхаристијској реалности.

Следујући постављену игнатијевску визуру, епископ представља личност *киноније*. Другим речима, *потврда* његове службе огледа се у окренутости свих осталих еклисијалних служби ка њему. Ова кинонијска оријентација није формална, већ има дубоко онтолошко значење, јер омогућава да се саборност Цркве и њена евхаристијска реалност стално обнављују у конкретној заједници. Речима систематске теологије, неопходно је да епископа окружују они који ће са њим имати исти однос као апостоли са Христом, при чему се никада не губи *есхатолошка* визура овог односа. Конкретна пројава односа потврђивања, конкретно личности епископа, јесте *рукоположење*. Рукоположење тако постаје иконични моменат у којем се види синтеза апостолског наслеђа, литургијске конститутивности и саборне структуре Цркве. Управо у овој еклисијалној реалности огледа се чињеница да епископ представља *почетак* и *циљ* свих еклисијалних реалности. У овој поставци јасно се препознаје тријадолошки моменат еклисиологије. Истоветно тријадологији, где је Отац узрок и почетак самог постојања Свете Тројице, епископ као икона Очева, или икона Иконе Очеве, јесте почетак и циљ евхаристијског сабрања. На овај начин, личност епископа постаје живи показатељ тројичног присуства у Цркви и гарант есхатолошког пута сваке заједнице, показујући да саборност није организациони или дисциплински концепт, већ суштинско својство Цркве. Постаје јасно да ова еклисијална претпоставка није социолошко-историјског карактера и генезе, већ је *идентитетски* укорењена у есхатолошкој реалности Тројичног Бога. У оваквом контексту, епископ, такође, представља херменеутички кôд решења онтолошког, а најпре еклисиолошког, питања односа *једног и многих*. Дакле, свака промена или искорак у односу на епископа директно утиче на саборност, а самим тим и на целокупну еклисијалну структуру, показујући како један и многи у Цркви постају саборна реалност кроз личност епископа.

Христолошка, тријадолошка и есхатолошка заснованост личности епископа представља полазну тачку разумевања односа *једног и многих* у еклисиологији. Методолошки оквир, и у овом контексту, остаје правилно схваћен однос *заједнице* и *другости*, односно, јединства и различитости у оквирима *иконичности*. У јелинској онтологији конкретна бића, као категорија мноштвености, представља *одступање* од првобитног јединства, те се, стога, сама различитост, или друг(ачиј)ост сматра онтолошки *декандентном*. Увођењем тријадолошке перспективе у онтологију, експлицитно *личносне* тријадологије, са фокусом на преокретање појма узрочности ка Царству Тројичног Бога, ово питање задобија другачији контекст. Основна поставка личносне тријадологије, као што је било речи, јесте личност *Оца*. Управо у личности Оца решава се проблем јединства и мноштвености. Конкретно, личносна тријадологија говори о томе да је Отац узрок јединства, дакле, *личност* је узрок јединства. Са друге стране, назвање 'Отац', као што је напомињано, јесте назив за *однос*, али однос који не дозвољава губљење различитости и поништава сваку *поделу*. Будући заснован у личности Оца, однос једног и многих, сада, Једног и Многих, указује на њихову *истовременост* и *нераскидиву повезаност*.

У еклисијалном смислу, ситуација је идентична. Иконична онтологија у еклисиологији имплицира да је личност епископа икона Христа, икона иконе Очеве и тиме поставља овај однос на правилним основама. Епископ постаје тачка конституисања саборности, место где се један и многи сусрећу, а његова присутност гарантује интегритет и иконичну хармонију Цркве. На тим темељима, епископ се показује као извор и увир односа *једног* и *многих*. Конкретно пројављено, полазећи од чињенице да је 'Тајна Христова' идентична Христу, као и то да је Црква Тело Христово, закључује се да не постоји расцеп између црквене заједнице, односно,

њених чланова, и Христа, односно, епископа. Другим речима, реалност Христа као *саборне* личности представља закључну реч о односу једног и многих. Стога, не постоји дихотомија између Главе и Тела, између Христа и Цркве, будући да се ради о истоветним реалностима. На тим основама, управо личност епископа, као *видљиве пројаве* јединства, представља полазну тачку ка заједници и другости. Личност епископа јесте и мора остати извор и црквеног јединства, али и различитости у еклисијалном смислу. Само у тим оквирима, заједница неће представљати опасност за другост, док ће другост (п)остати *conditio sine qua non* заједнице. Овакво разумевање омогућава да се саборност Цркве, заснована на евхаристијском сабрању, сагледава као реалност која интегрише јединство и различитост, без компромиса на било који аспект једног или многих. Оваква перспектива показује *конкретно* пројављени еклисијални етос који се огледа у *иконичној онтологији есхатолошко-тријадолошке утемељености Цркве,* етос примацијалне теологије. Управо овај етос представља оквир за правилно разумевање примацијалне теологије у савременом контексту, где примат епископа није само институционални, већ онтолошко-есхатолошки, суштински повезан са Тројичним Богом. Тој тези посвећујемо наставак нашег истраживања.

4. Путем примацијалне теологије

Од самог почетка званичног православно-католичког дијалога, фокус рада и истраживања усмерен је на *природу Цркве*.[496] Конкретно, почевши од састанка двојице епископа, папе Јована Павла II и патријарха Димитрија, у Цариграду, 30. новембра 1979. године, свечано је објављен почетак богословског дијалога и конституисање Комисије.[497] Овим сусретом започет је континуитет међусобних преговора који ће, током наредних деценија, поставити темеље савремене упоредне еклисиологије, указујући на потребу синтезе и поштовања различитих традиција унутар Цркве. Од овог периода, све до МД, дијалог су обележиле бројне поткомисије и координациони комитети.[498] За разумевање историјског и мисаоног, а најпре *богословског* контекста МД, потребно је подсетити на важну чињеницу да Мешовити координациони комитет у Венецији (25-30. мај 1981), разматрајући извештаје поткомисија у Шеватоњу (5-9. октобар 1980), Риму (27-30. децембар 1980) и Ополеу (Пољска, 29. април 1981), ствара *експозе* који је био подељен у три дела: Евхаристија и Пасха Господња, Евхаристија и Света Тројица, Локална и универзална Црква.[499] Ово троструко усмерење разматрања показује да је у центру дијалога увек била еклисиологија као основ заједништва и теолошког дијалога. Дакле, на основу ових података, показује се да је у центру разматрања будућег дијалога, управо, еклисиологија. Ипак, базични проблем који лежи у самом дијалогу, што су приметили и водећи теолози обеју страна, још од самог почетка, представљају две *различите* еклисиологије, као и отуђеност која стоји између њих.[500] Превазилажење ове отуђености и изналажење заједничког језика представља критичан корак ка успостављању интегралне и аутентичне примацијалне теологије. Управо је изналажење *заједничке еклисиологије* основна перспектива МД, која пружа аутентичне оквире за тумачење примацијалне теологије.

4.1. Тријадолошка перспектива еклисиологије МД

Први конкретан резултат постављених смерница дијалога сагледава се већ у првом усвојеном документу поменуте Комисије 'Тајна Црква и Евхаристије у светлости Тајне Свете Тројице',[501] донетом у Минхену (30. јуни - 6. јули 1982. године). Овај први званични продукт дијалога, представља експлицитно настојање да се изгради заједнички теолошки речник и

[496] Christian Petscu, "The Theological Premise and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document," *International Journal of Orthodox Theology* 5/2 (2014): 60.
[497] Матић, *Да истинујемо у љубави*, 15.
[498] Неки од учесника су: Johannes Willebrands, William Baum, Joseph Ratzinger, Stylianos, Zizioulas, Papadopoulos, Jean-Marie R. Tilliard, епископ Сава, проф. Стојан Гошевић. Ови учесници биће присутни и на састанку у Минхену, где ће бити објављен први званични документ. *Исто*, 25-27. Нека од тема који су биле разматране су: Евхаристија као највиша тајна Цркве; Тајне хришћанске иницијације и њихова повезаност са јединством Цркве; Веза између сакраменталне и канонске структуре Цркве. Уп. Petscu, „The Theological Premise," 61 и даље.
[499] Уп. Златко Матић, „Минхенски документ (1982) - еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве," *Саборност* 3 (2009): 145.
[500] Уп. Nikolaos Ludovikos, "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church," *The Pemptousia Journal for Theological Studies* 10 (2020): 127.
[501] Оригинални текст МД на француском: „Le Mystere de l' Eglise et de Eucharistie a la lumiere dy Mystere de la Sainte Trinite," *Irenikon* 55 (1982): 350-362. У раду је коришћен интернет извор: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese4/1982-documento-di-monaco-di-baviera---il-mistero-della-chiesa-e-.html (приступљено, 11. 09. 2025.). Превод овог документа, као и прецизне коментаре види Матић, *Да истинујемо у љубави*, 51-73.

осигура конститутивна једнакост у тумачењу тајне Цркве. Овај документ,[502] са правом назван 'азбучник екуменске еклисиологије'[503] и 'дело врхунских теолога двеју Цркава',[504] више од три деценије пре РД поставља правилну трасу теологије примата.[505] Иако овај документ представља резултат рада већег броја теолога Цркве, може се констатовати да су *најнепосреднији* утицај на МД оставили митрополит пергамски Јован Зизијулас и римокатолички теолог Жан М. Тијар. Утицај ових мислилаца огледа се у томе што су обезбедили повезивање патристичких термина са савременим еклисиолошким контекстом, омогућавајући њихову примену у ширем екуменском оквиру. Аутентична еклисиолошка перспектива, успостављена у МД, на отачким изворима, посредништвом поменуте двојице теолога, најбоље се може сагледати на примени неколико отачких термина, унутар самог документа: τρόπος, ἀνάμνησις, ἐπίκλησις, σύναξις, κοινωνία, ἐφάπαξ.[506] Ови термини служе као кључни концепти који омогућавају разумевање саборности, евхаристијске конститутивности и тријадолошког контекста Цркве.

Почевши од самог наслова, јасно је да се реалност примата у Цркви посматра у тријадолошком кључу. Другим речима, МД поставља Цркву и Евхаристију vis-â-vis са Тројицом.[507] Ова перспектива одмах указује на дубоку теолошку утемељеност документа, који не само да посматра институционалне аспекте Цркве, већ инсистира на њеној онтолошкој повезаности са Тројичним Богом. Директно: „Евхаристијско служење сагледано у целини пројављује тројичну тајну Цркве".[508] У оквиру утврђивања тријадолошке заснованости Евхаристије и Цркве, МД карактерише *личносна* тријадологија: „У Евхаристији [...] омогућује им се да се у духу жртве предају једни другима, као што се Христос предао Оцу ради многих [...] Ово испуњење јединства, остварено нераздељивим дејством Сина и Духа, према Очевом плану, јесте заправо Црква у свој својој пуноћи".[509] Овде МД недвосмислено истиче да Црква, као реалност јединства у многострукости личности, није само институционална заједница, већ живи организам у коме се љубав и посвећеност свих чланова реализују кроз синергију тројичног даровања. Ову чињеницу индикативно показују речи: „Ова тајна јединства у љубави многих личности управо и представља новину тројичне *koinonia*-је која се у Цркви, на Евхаристији, саопштава људима".[510] Тако МД експлицитно повезује теолошки концепт тројичне киноније са конкретним литургијским искуством верних, указујући да је евхаристијско сабрање кључна реалност присуства Тројице у људском историјском контексту.

Будући да је Црква *односна* стварност, објава тројичне еклисиологије *киноније* не подразумева једносмерни правац, што МД недвосмислено показује: „Иако је дар тројичног

---

[502] Уп. речи православног теолога о овом документу: „Документ нуди пут уравнотеженог односа локалног и универзалног у еклисиологији, повезујући то питање са *тријадолошким архетипом*". *Исто*, 55.

[503] 'Abbecedario eccesiologo'. Уп. Исти, „Примат у Цркви - званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога," *Саборност* 8 (2014): 58.

[504] Тако га окарактеришу услед учесника као што су J. Ratzinger, W.W. Baum, J. M. Tilliard, Stylianos, Zizioulas, Papadopoulos, епископ шумадијски Сава, итд. Исти, *Да истинујемо у љубави*, 56. Зависност МД у кључним параграфима од Тијарових ставова, у схематском облику види: Исти, *Примат римског епископа*, 304-313.

[505] Уп. речи: „Са дистанце од три деценије, слободно можемо рећи да је примацијално богословље *Равенског документа* природно богословско испуњење еклисиолошких начела минхенске изјаве". *Исто*, 314.

[506] Уп. Dorianne Buttigieg, "Receptive Hermeneutics in the Dialogue Between Roman Catholic and Eastern Orthodox Christians: New Approaches" (PhD Thesis, September 2020), 140-141.

[507] Исто, 140.

[508] МД I, 6: „La célébration eucharistique prise en son ensemble rend présent le mystère trinitaire de l'Église".

[509] МД I, 6: „Par l'Eucharistie […] et reçoivent le pouvoir de s'offrir en esprit de sacrifice les uns aux autres comme le Christ lui-même s'est offert au Père pour la multitude [...] Cette consommation dans l'unité, accomplie inséparablement par le Fils et l'Esprit, agissant dans la référence au Père et à son dessein, est l'Église en sa plénitude".

[510] МД II, 1: „C'est pourquoi l'Église trouve son modèle, son origine et sa fin dans le mystère du Dieu un en trois Personnes. Bien plus, l'Eucharistie ainsi comprise à la lumière du mystère trinitaire constitue le critère pour le fonctionnement de la vie ecclésiale en son entier. Les éléments institutionnels ne doivent être qu'un reflet visible de la réalité mystérique".

Бога, *кинонија* је, такође, одговор људи".[511] Ово наглашава интерактивну природу Цркве, где људски одговор на дар Тројице није пасиван, већ активно учествовање у остварењу пуноће црквеног бића, чиме се истовремено јача и њена есхатолошка утемељеност. Самим тим, сâма *кинонија*,[512] према МД, представља *тројични* дар спасења, дар који чува заједницу и другост,[513] са назнаком да је тријадолошка *кинонија* извор еклисијалне заједнице, заједнице боготворене љубави Оца кроз Сина у Духу Светом. Важно је нагласити да ова перспектива тројичне *кинонијe* подразумева да сваки члан заједнице учествује у животу Тројице, чиме МД успоставља континуитет између личног и заједничког спасења у еклисијалном контексту. Самим тим, *кинонија,* као унутаршњи аспект целокупног дијалога, почевши од МД, обликована је тријадолошком перспективом. То значи да свака анализа локалне Цркве или евхаристијског служења неизбежно мора узети у обзир овај тројични оквир, јер само у њему постаје могуће правилно разумети аутентичну природу црквеног јединства и различитости.

Посматрана под овом перспективом, показује се да правилно схваћен *однос* три Личности Свете Тројице прожима цео МД, конкретно, појам *кинонијe.* У том смислу, МД не само да теоретише о *кинонији*, већ даје практичне импликације за схватање улоге локалних заједница и њихове везе са 'универзалном' Црквом, показујући да јединство не значи укидање различитости, већ је подразумева. Као последице оваквог проматрања заједнице, *кинонија,* према МД, поред свог тријадолошког и *есхатолошког* карактера,[514] јесте реалност „истовремено јерархијска и пневматолошка".[515] То значи да хијерархијски аспекти Цркве, укључујући примат, не поништавају дар Духа, већ га ојачавају, док Дух конституише интегритет и хармонију унутар различитих служби Цркве. Поред јасне тријадолошке утемељености еклисиологије, у чему се уклапа у постављену визуру Другог ватиканског концила, МД, у циљу разматрања и бољег разумевања теологије примата, додатно појашњава теологију *локалне* Цркве. На овај начин се успоставља двоструки оквир: са једне стране, Црква као мистично Тело Христово и извор тројичне *кинонијe*, а са друге стране, конкретна локална заједница као аутентична пројава те универзалне стварности. Базични оквир у овом контексту за МД јесте, свакако, новозаветна еклисиологија, тачније тријадолошко-еклисиолошка синтагма 'Црква Божја'. Директно: „При проучавању Новог Завета уочава се да Црква првенствено представља једну 'локалну' реалност [...] Увек се, наравно, има у виду Црква Божја, али на конкретном месту".[516] Овиме је наглашено да МД не прихвата апстрактне концепте универзалне Цркве као независне од конкретних локалних заједница, већ управо полази од њих.

Базични оквир у коме МД проматра еклисиологију, а самим тим и теологију примата, поред тријадолошког аспекта, јесте теологија *локалне* Цркве. Другим речима, према МД, дâ се констатовати да је полазиште речи о Цркви *конкретна* литургијска заједница, не апстрактна или 'универзална' Црква. Овај став истовремено указује на практичну примену принципа примата у животу локалних Цркава, где сваки епископ и заједница делују као конкретна пројава јединства са Тројичним Богом и са целокупном Црквом. Самим тим, остајући на курсу директних навода МД намеће се кратак закључак: „Због свега наведеног, свој модел, своје порекло и своје испуњење Црква налази у тајни једног Бога у Три Личности. Штавише, Евхаристија схваћена у светлости тројичне тајне конституише критеријум свеобухватног

[511] МД II, 2: „Tout en étant don du Dieu trinitaire, la koinônia est aussi réponse des hommes".
[512] У МД транскрибован појам *кинонија* (грч.) налази се на десетак места, док *communion* на четрдесет.
[513] МД III, 2: „Loin d'exclure la diversité sur la pluralité, la koinônia la suppose et elle guérit les blessures de la division, transcendant celle-ci dans l'unité" („*Koinonia* не жели да искључи разлику или различитост, већ је претпоставља и лечи ране поделе, превазилазећи их јединством").
[514] Есхатолошки аспект *кинонијe*, у екуменској еклисиологији, нарочито наглашава Behr, „The Trinitarian Being of the Church," 68-69.
[515] МД II, 2: „à la fois ministérielle et pneumatique".
[516] МД II, 1: „En se référant au Nouveau Testament, on remarquera d'abord que l'Église désigne une réalité 'locale' […] Il s'agit toujours de l'Église de Dieu, mais dans un lieu".

црквеног живота. Институционални елементи [Цркве] морају на видљив начин иконизовати Тајну".[517] Не само да ова реченица подвлачи онтолошку и литургијску природу Цркве, већ наглашава и дужност институционалних структура да својим деловањем и видљивим формама пројаве тријадолошко и есхатолошко постојање Цркве, чиме се утемељује аутентична теологија примата. Неопходност да институционални елементи Цркве *рефлектују*, речником МД, светотројични начин постојања, уводи овај документ у нове оквире. Истовремено, ова поставка отвара могућности за екуменски дијалог и конкретну примену принципа примата у савременим локалним и универзалним структурама Цркве, указујући на начин на који традиција и савремена пракса могу бити хармонично интегрисане у теолошку и литургијску стварност.

4. 2. Последице тријадолошке еклисиологије *киноније* МД по примацијалну теологију

Пратећи теолошку нит МД, утемељеност *киноније*, као самог бића Цркве, на тројичним основама, са фокусом и полазиштем на *конкретно* литургијско сабрање, следећи битан моменат јесте личност *епископа.* МД зато гради свој аргумент постепено: полазећи од литургијског сабрања као места јављања Царства, документ показује да се биће Цркве не може замислити ван свог началног облика – епископске службе која оваплоћује јединство. Другачије, МД у својој визури указује на *директне* последице утемељености тријадолошке и конкретне *киноније.* Тиме документ жели да истакне да евхаристијска заједница није само социолошка или канонска категорија, него непосредни одраз тројичне релационе структуре, која се у историји управо препознаје преко службе оних који 'предстоје' сабрању. Зато, у овом контексту, МД наглашава: „Епископска служба стриктно је повезана са евхаристијским сабрањем, коме он председава [...] Као што Црква не може бити одвојена од свог епископа, тако ни епископ не може бити одвојен од своје Цркве".[518] Наведена формулација није тек декларативне природе: она представља синтезу читаве древне еклисиолошке традиције у којој се сматрало да епископ, као онај који председава, обезбеђује континуитет заједнице са Христом. Јасно је да се у овим речима МД налази на курсу *епископске* природе евхаристијског сабрања, на курсу светоигнатијевске еклисиологије. Утврдивши да је *киноније,* како и сâма реч напомиње, релациона реалност, у овом контексту, на примеру *рукоположења,* показује се да је епископ гарант, мерило и *пројава* заједнице: „Присуство епископа суседних катедри на литургији његове хиротоније 'сакраментализује' и актуелизује сву *киноније*".[519] Овај детаљ има прворазредни значај: рукоположење није индивидуални чин нити формално правно постављење, већ евхаристијски догађај у којем се пројављује саборно јединство Цркве. Присуство бројних епископа тумачи се као литургијска пројава чињенице да се ниједна локална заједница не поима ван заједнице других локалних Цркава. Присуство других епископа, конститутената православне еклисиологије, најнепосредније се огледа у реалности *признавања*. Документ тиме желе да покаже да примат није наметнути ауторитет, већ плод узајамног признавања које претходи сваком еклисијалном дејству.

На овом месту МД, у оквирима личности епископа као предстојатеља сабрања, усмерава свој правац ка примацијалној теологији: „Поменуто признавање најпре се остварује на

[517] МД II, 1: „C'est pourquoi l'Église trouve son modèle, son origine et sa fin dans le mystère du Dieu un en trois Personnes. Bien plus, l'Eucharistie ainsi comprise à la lumière du mystère trinitaire constitue le critère pour le fonctionnement de la vie ecclésiale en son entier. Les éléments institutionnels ne doivent être qu'un reflet visible de la réalité mystérique".

[518] МД II, 3: „La fonction de l'évêque est étroitement liée à l'assemblée eucharistique qu'il préside [...] Pas plus que celle-ci ne peut être coupée de son évêque, l'évêque ne peut être séparé de son Église"

[519] МД III, 4: „La présence d'évêques de sièges voisins à son ordination épiscopale 'sacramentalise' et actualise cette communion".

регионалном нивоу“.[520] Ова констатација отвара простор за даље разматрање: ако је локално евхаристијско сабрање темељ, онда је регионални ниво први облик ширег заједничарења локалних Цркава и наредна сфера у којој почиње да се обликује структура првог. Стога, будући тријадолошки заснована, еклисијална *киноније* је, како је речено, јерархијска и одражава се на сва три еклисијална нивоа (локални, регионални и универзални). Управо овај моменат МД-а показује његов пионирски значај: документ из осамдесетих година већ предвиђа оно што ће касније постати стандардна матрица одговора у екуменском дијалогу, нарочито у оквиру наредних докумената. Тачније, МД неколико деценија пре РД препознаје три еклисијална нивоа, тумачи их у тријадолошком кључу и позива да: „*Киноније* регионалног типа треба сâму себе да надиђе, преображавајући се у општење сестринских Цркава“,[521] односно, у општење на васељенском нивоу. Тиме документ јасно сугерише да се саборност не исцрпљује у географској организацији, већ има есхатолошку димензију која тежи пуноћи јединства свих Цркава. Из тог разлога, МД закључује: „*Episkopē* универзалне Цркве поверена је Духом Светим целокупном збору локалних епископа који су у међусобном општењу. Та *киноније* се традиционално изражава у саборској пракси Цркве. Начин на који се разуме и остварује ова пракса испитаћемо накнадно, свакако, у перспективи ставова изнетих у овом документу“.[522] Овим речима МД тематски отвара простор прелаза са еклисиологије на *primus universalis*, односно показује да сваки вид универзалног руковођења мора бити заснован на саборности. Уједно, документ најављује да се однос примата и саборности може разумети само унутар тројичног живота, који је мерило сваког еклисиолошког модела.

Мини-закључак кратког осврт на МД огледа се у неколико поставки: базична перспектива еклисиологије, као и примацијалне теологије, јесте тријадологија, тачније, *личносна* тријадологија; реалност која указује на нераскидиви однос тријадологије и еклисиологије јесте *киноније*; основно полазиште, како напомиње МД, аутентичне екуменске еклисиологије јесте *конкретно литургијско сабрање*, односно, ’Црква Божја’ као локална Црква; тријадолошки утемељено литургијско сабрање, према МД, огледа се и врхуни у личности *епископа*; кроз тријадолошку перспективу, са фокусом на личност епископа, открива се правилан смер ка теологији примата, тачније, правилан ход ка тумачењу односа Цркве и епископа на регионалном и универзалном еклисијалном нивоу.

Управо овај свеобухватни оквир омогућава да МД буде схваћен не као документ ограничен на једно историјско раздобље или на једну специфичну контроверзу, већ као програмски текст који поставља темељне категорије неопходне за сваку будућу екуменску расправу о примату и саборности. Посебно је значајно што МД конзистентно показује да тријадолошки концепт личности, слободе и односа није само надградња еклисијалног учења, него његов конститутивни принцип. Тиме начин постојања Свете Тројице постаје не само метафорички модел за црквену заједницу, већ онтолошка основа њеног устројства. Управо из тог разлога, примат - као служба јединства - бива сагледан у перспективи дароване и остварене *киноније*, а не у категоријама јуридичности или институционалне доминације. Даље, МД омогућава да се сагледа унутрашња логика еклисиолошких нивоа. Од локалне Цркве, која је у пуном смислу Црква, преко регионалног сабирања епископа које актуализује и проширује локалну *киноније*, па све до васељенског нивоа, МД сугерише да сваки степен еклисијалног живота поседује свој тројични ’одраз’. Другим речима, примат на сваком нивоу није нешто што се намеће споља, већ се природно рађа из динамике литургијске заједнице. У том светлу, улога епископа није само литургијско-предстојатељска, већ и егзистенцијално-односна: он постоји

[520] МД III, 3: „Cette reconnaissance s’accomplit d’abord au plan régional“.
[521] МД III, 3: „Cette communion à l’intérieur d’une même région doit se dépasser dans la communion entre Églises sœurs“.
[522] МД III, 4: „L’épiskopé de l’Église universelle se trouve confiée, par l’Esprit à l’ensemble des évêques locaux, en communion les uns avec les autres. Cette communion s’exprime traditionnellement dans la pratique conciliaire. Nous aurons à examiner ultérieurement la manière dont celle-ci est conçue et réalisée, dans les perspectives de ce que nous venons de préciser“.

као икона Христова у заједници, али истовремено као веза конкретне Цркве са другим Црквама. Управо његово учешће у саборима, његово признавање других и признање од других епископа, представља видљиви облик јединства који се у апсолутном смислу темељи на тријадолошкој заједници. МД, дакле, не стиче значај само због својих историјских поставки, већ зато што поставља парадигму по којој ће каснији документи - укључујући РД - моћи да се тумаче, проверавају и развијају. Чињеница да је МД у неколико кључних момената предухитрио, па чак и концептуално припремио терен за РД, јасно указује да овај документ представља полазну тачку за свако озбиљно истраживање савремене примацијалне теологије. Стога овај закључак не представља пуку систематизацију, већ указује на унутрашњи ток богословске логике МД: од тријадологије ка еклисиологији, од Литургије ка устројству Цркве, од локалног ка универзалном, и од личности епископа ка теологији примата. У томе се открива дубљи значај документа, који не само да историјски маркира почетак званичног дијалога, него и обликује методолошку парадигму за његово даље развијање.

На овим основама могу се ишчитати неколико принципа који успоставља МД, у циљу разумевања односа *киноније* и епископске службе, у којима ће се кретати и остали примацијални документи, 'документи киноније': принцип *киноније;* принцип *интегрисања* трију служби Христове: пророчке, првосвештеничке и царске; принцип *комплементарности* између епископске *киноније* и опште *киноније* Цркве, које нису ни одвојене, нити комплементарне.[523] Ови принципи, премда формулисани сажето, у МД добијају статус темељних координата за разумевање целокупне еклисијалне структуре, јер се у њима преламају тријадолошка перспектива, евхаристијска димензија и христолошко-пневматолошко поље које одређује биће Цркве. Управо зато, сваки од наведених принципа може да се сагледа као оквир који не тумачи само одређени еклисиолошки сегмент, већ читаву унутрашњу динамику Цркве као заједнице. Набројени принципи који прожимају *дух* докумената, потребују, такође, методолошки кључ, као и директно усмерење ка примацијалној теологији. Методолошки приступ није споредна категорија, јер начин на који се еклисијална структура чита, одређује и начин на који се говори о примату. У том смислу, погрешна методологија може произвести продукцију категорија које су стране духу Предања, док исправна омогућује да се појам *primus universalis* схвати унутар литургијско–тројичне логике еклисиологије.

Управо у тој тачки постаје очигледно да се еклисиолошка структура не може разумети без анализа које следе након МД, првенствено оне у РД, јер РД наставља, продубљује и проширује теме које МД иницијално отвара. Наиме, РД преузима тријадолошко–литургијску оријентацију МД, али истовремено уноси већи степен конкретности када је реч о институционалним и канонским импликацијама примата. На који начин РД посматра питање примата? Да ли је задржана тријадолошка перспектива МД у РД? На крају, најбитније, шта РД говори о природи службе *primus universalis* и пројави његовог примата на универзалном нивоу? У том смислу, неопходно је најпре осврнути се на два документа Северно-америчке богословске комисије која су настала као рецепција МД, уједно утирући траг ка РД и његовом конституисању нове перспективе теологије примата.

4.2.1. Рецепција МД: Северноамеричка богословска комисија

Документ USTCa,[524] усвојен на 26. састанку Северноамеричке богословске комисије, одржаном 23-25. маја 1983. у Њујорку, представља један од првих покушаја систематског

[523] Уп. Pescu, "The Theological Premise," 71-72.

[524] „A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church Regarding the Munich Documents, US Theological Consultation,"

сагледавања МД у контексту православно-римокатоличког дијалога. Комисија оцењује МД као „креативно становиште“, што указује на његову способност да пружи нову перспективу у богословском разматрању односа саборности и примата, као и у превазилажењу историјских конфликата који су обележили векове међусобног отуђења. У тексту се истиче: „Текст [МД] нас удаљава од наше историје међусобног отуђења и дозвољава Црквама да говоре једним гласом о питањима која су у срцу хришћанске вере“,[525] што показује да МД настоји да обезбеди платформу за јединствену изјаву Цркава у централним догматским и практичним питањима.

У контексту објашњења саборности и синодалне природе Цркве, МД се позива на различите облике заједнице: „заједница у истој патријаршији“, „у неком другом облику регионалног заједништва“ и „заједница међу сестринским Црквама“. Комисија упозорава на потенцијалну нејасноћу: „Да ли се то односи на патријаршије или јурисдикције у пуној заједници или на посебан однос између Православне и Римокатоличке Цркве?“.[526] Овим се указује да је МД потребно реципирати у контексту јасних канонских и богословских одредби, како би се избегла погрешна интерпретација његовог смисла и циља. Истовремено, Комисија упозорава на ограничену пажњу документа према конкретним друштвеним питањима: „Документ је отворен за критику због недовољног препознавања социјалних димензија Цркве и Евхаристије. Чини се да се одвраћа од конкретних друштвених проблема“,[527] што наглашава потребу за интеграцијом социјалних аспеката у будуће кораке дијалога.

Са друге стране, документ USTCb,[528] усвојен на 39. састанку у Брингтону, 28. октобра 1989, наставља теме из претходног документа, али их продубљује и повезује са тријадолошким и есхатолошким концептима. Комисија наглашава значај Цркве као „тајне јединства датог од стране Бога“, као *кинониje* и Тела Христовог. У документу се наводи: „Придружена Светим Духом Сину у његовој љубљеној послушности Очевој вољи, Црква пројављује искупљену твар у загрљају Тројичне стварности Божје, називајући Бога ’Авва, Оче’, даром Духа свог Сина (Гал 4, 6)“.[529] Овим се директно повезује тријадолошки и есхатолошки карактер црквене *кинониje*, при чему Црква својим сабрањем и Евхаристијом одражава живот и заједницу Свете Тројице.

Комисија даље истиче да саборна Црква прославља Сина у „послушности до смрти“ (Фил 2, 8) и учествује у Његовом васкрслом животу, чиме „најпотпуније изражава оно што је, у Божјем поретку спасења: сабрање верујућих личности који су приведени у заједницу од и са личностима Свете Тројице и који се радују испуњењу тог заједништва у вечној слави“. Сабрање као есхатолошка реалност представља кулминацију Божјег звања Цркве, а његов људски одраз види се у „хришћанској заједници уједињеној да служи Евхаристију, окупљеној својом заједничком вером, у свој својој разноликости функција и личности, за једном трпезом, под једним председавајућим (proestos)“.[530] Овде појам ’proestos’ постаје кључан за разумевање

---

https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/1988bari (приступљено: 11.10.2025.).

[525] USTCa 2: „The text distances us from our history of mutual estrangement and allows the Churches to speak with one voice on issues at the heart of the Christian faith“.

[526] USTCa 7: „Does this refer to patriarchates or jurisdictions in full communion, or to the special relationship between the Orthodox and Roman Catholic Churches?“

[527] USTCa 12: "The document is open to criticism for insufficient recognition of the social dimensions of the Church and the Eucharist. It seems to turn away from concrete social issues“.

[528] „An Agreed Statement on Conciliarity and Primacy in the Church“, US Theological Consultation,“ https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/an-agreed-statement-on-conciliarity-and-primacy-in-the-church-u.s.-theological-consultation-1989 (приступљено: 15.10.2025.).

[529] USTCb 1: „Joined by the Holy Spirit to the Son in his loving obedience to the Father's will, the Church manifests redeemed creation within the embrace of the Triune reality of God, calling God "Abba! Father!" by the gift of the Spirit of his Son (Gal 4.6)“.

[530] USTCb 4: „the Christian community united to celebrate the Eucharist, gathered by its common faith, in all its variety of persons and functions, around a single table, under a single president (proestos)“.

примата у савременој теологији, јер указује на функцију првог која је комплементарна сабору, а не супротна њему.

Документ наглашава да „Црква у сваком месту учествује у универзалној Цркви кроз служење једне Евхаристије“,[531] чиме се јасно потврђује универзални карактер саборног живота. Најважнији аспект је разматрање односа саборности и примата: „Две институције, међусобно зависне и међусобно ограничавајуће [...] биле су сабрање епископа и других именованих поглавара на саборима, и примат или призната власт једног епископа међу браћом епископима“.[532] Сабори представљају израз ’старања о свим Црквама’ и централну пастирску одговорност епископа, док примат допуњује саборност као служба вођења и континуитета. Стога, прерогативи првог укључују: „Први је тај који сазива сабор, председава његовом делатношћу и настоји, заједно са својом браћом, да обезбеди његов континуитет у вери и дисциплини са апостолском Црквом. Ипак сабор је тај који заједно са првим даје глас и дефиницију апостолском предању. То је такође сабор који, у већини Цркава, бира првог, помаже у његовом руковођењу и сматра га одговорним за своју службу у име целе Цркве“.[533] На овај начин документ повезује примат и саборност као међусобно зависне и допуњујуће институције.

На крају, Комисија констатује да је „посебан облик примата међу Црквама који су имали епископи Рима био и остало главна тачка спора Православне и Римокатоличке Цркве и њихова главна препрека потпуном црквеном општењу“.[534] Православни признају примат ’по части’ (*primus inter pares*), али не прихватају примат који искључује колегијалност и међусобну зависност епископа, као што је дефинисан на Првом ватиканском концилу (USTCb 8). Овде се јасно види како USTCb настоји да успостави баланс између саборности и примата, истовремено указујући на историјске изазове и богословска ограничења. Управо ова перспектива, међузависности саборности и примата, као и указивање на историјске и богословске изазове повезане са овим односом представљају аутентични оквир за проматрање РД и његовог конституисања нове перспективе овог односа.

4.3. *Primus universalis* и РД: конституисање нове перспективе

Анализа петог усвојеног документа Комисије ’Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве: Црквено општење, саборност и ауторитет’[535], у хришћанском

[531] USTCb 4: „The Church in each place expresses its participation in the universal Church through its celebration of the one Eucharist“.
[532] USTCb 6: „The two institutions, mutually dependent and mutually limiting [...] have been the gathering of bishops and other appointed local leaders in synods, and the primacy or recognized preeminence of one bishop among his episcopal colleagues“.
[533] USTCb 6b: “It is the primate (*protos*) who convenes the synod, presides over its activities, and seeks, together with his colleagues, to assure its continuity in faith and discipline with the apostolic Church: yet it is the synod which, together with the primate, gives voice and definition to the apostolic tradition. It is also the synod which, in most Churches, elects the primate, assists him in his leadership, and holds him to account for his ministry in the name of the whole Church”.
[534] USTCb 7: “The particular form of primacy among the Churches exercised by the bishops of Rome has been and remains the chief point of dispute between the Orthodox and Roman Catholic Churches, and their chief obstacle to full ecclesial communion with each other”.
[535] Оригинални текст РД на енглеском види: „Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority,“ http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html (приступљено: 14. 10. 2025.). Превод овог документа, као и коментаре преводиоца, види Матић, *Да истинујемо у љубави,* 155-179.

граду Равени, 8-14. октобра 2007. године, припреманог у Београду, 2006. године,[536] надилази оквире датог истраживања, будући да у себи интегрише и сажима целокупну слику резултата дијалога, експлицитно на плану еклисилогије.[537] Овај документ представља својеврсни кумулативни пресек претходних етапа православно-римокатоличког богословског сусрета, у којем се, на систематичан и методолошки уобличен начин, износе зрели плодови дугогодишњег рада Комисије. Управо зато се РД може разумети као једна од најважнијих тачака историјског развоја дијалога, јер пружа јединствени увид у континуитет аргумената, узајамних расправа и богословских приближавања која су током више деценија постепено градила простор узајамног поверења. Имајући у виду комплексност тема који је РД обрадио у неколико страница, препознаје се свакако доминантна тема: *теологија примата*[538], као конститутивни мотив који прожима све остале еклисиолошке и канонске аспекте. РД настоји да покаже да се питање примата не може свести на јурисдикцијску формулацију, већ да је дубоко укорењено у светотајинску свест Цркве, те да сваки разговор о ауторитету и примату мора почети од реалности Евхаристије и односа Личности Свете Тројице. Отуда и његов значај за ово истраживање: РД представља не само богословску чињеницу, већ и методолошку вертикалу која пружа упориште за разумевање примата у светлу тријадологије и еклисиологије.

Стога, у наставку биће назначени само одређени моменти РД, они суштински за ово истраживање, са назнаком императивног пречитавања и рецепције РД у савременом систематском богословљу. Овде се нарочито мисли на неопходност да систематска теологија, у својој унутрашњој логичкој доследности, процени богословске нагласке РД, те да у складу са сопственом предањском парадигмом одреди места потенцијалног договора, али и области које захтевају даљу разраду. То подразумева не само критичку рецепцију текста, већ и његово укључивање у шири богословски дискурс о односу саборности и примата, као и оцртавање реалних домета заједничке еклисиолошко-тријадолошке основе.

Сâм РД,[539] у оквиру увода, почиње тријадолошким речима првосвештеничке молитве: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свет верује да си ме ти послао“.[540] Овај избор није случајан, нити је пуко реторичко призивање јеванђељског текста, већ дубоко програмски гест који показује да се темељни богословски оквир РД налази у самој доксологији односа Оца, Сина и Светога Духа, којим се свака еклисиологија, па тиме и свака разрада примата, мора оријентисати. Документ тиме наглашава један од централних принципа православно-римокатоличког приближавања: да јединство Цркве, као и разматрање њених структура, нужно проистиче из тројичне онтологије, а не из административних нужности. Конкретно, кроз чињеницу да РД почиње и завршава се тројичном доксологијом показује се да суштинско питање РД јесте тријадолошка еклисиологија

[536] Неопходно је рећи да су представници Руске православне Цркве, већ следећег дана, 9. октобра 2007. године, на челу са епископом бечким Иларионом, напустили заседање, док на самом заседању није било представника Бугарске православне Цркве. Такође, исти аутор стоји на становишту да је већ у припремном делу РД, у Београду, претходне године, се назирао проблем који се ескалирати почетком заседања РД. Уп. Калистос Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога,“ *Саборност* 16 (2022): 173.

[537] Уп. Petscu, “The Theological Premise,” 61.

[538] Уп. преглед односа Тијарове радне верзије и РД у: Матић, *Примат римског епископа,* 322-328. Међународни сусрети, као и документи фокусирани су на однос примата и синодалности. Уп. речи: „Ово није изненађујуће, пошто је питање вршења папског примата било предмет неслагања између православних и католика током једног миленијума“. Archibishop Job of Telmessos, “Synodality: Results and Challenges of the Theological Dialogue Between The Orthodox Church and The Catholic Church,” https://www.unifr.ch/orthodoxia/de/assets/public/files/Dokumentation/Synodality/Introduction_Mgr-Job.pdf (приступљено: 13. 11. 2025.).

[539] Наслов РД синтетише и интегрише Никео-Цариградски Символ вере. Уп. Petscu, “The Theological Premise,” 64.

[540] Јн 17, 21: *NA28*: ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

киноније.[541] Та структура, у којој се пролог и епилог састају у тројичном славословљу, открива богословску намеру да се целокупан текст чита као иконични одраз односа који владају унутар Свете Тројице - односа различитости, личносне пуноће и савршеног јединства. Отуда је јасно да РД не тежи само да дефинише канонске параметре општења, већ да пре свега укаже на чињеницу да сваки канонски поредак извире из евхаристијске, а тиме и тријадолошке логике. Управо овај тројични оквир омогућава да се питање ауторитета и примата разуме не као 'спољашња' организациона одредба, већ као последица унутрашњег живота Цркве, која је икона Свете Тројице.

Корацима иницијалне визуре дијалога креће се и РД: „Следећи план усвојен на њеном првом састанку на Родосу, 1980. године, Мешовита комисија је почела обраћајући се тајни црквене *киноније* у светлу Пресвете Тројице и Евхаристије".[542] Овај корак показује јасну конститутивну нит између првих докумената дијалога и каснијег развоја еклисиологије, истовремено наглашавајући значај литургијске и тријадолошке перспективе као основног методолошког оквира. Разматрајући дотадашње резултате Комисије, РД сумира њихове резултате, напомињући да је почетна визија дијалога „омогућила дубље разумевање црквеног заједништва, како на нивоу локалне заједнице [сабране] око свог епископа, тако и на нивоу односа између епископа и између помесних Цркава, у којима сваки [епископ] председава у заједништву са Једном Црквом Божјом, која се простире широм васељене".[543] Ово подвлачи не само институционални значај епископске службе, већ и њен есхатолошки аспект као посредника *киноније* заједнице, у којој се локални и универзални елементи Цркве сливају у једну хијерархијску, али истовремено пневматолошки утемељену структуру.

Истоветно МД, РД стоји на становишту да „саборност одражава Тројичну Тајну и у њој проналази своју крајњу основу".[544] Таква перспектива потврђује да сваки акт црквеног општења, било на локалном или ширем нивоу, има своје дубоко теолошко упориште у Личности Тројичног Бога, што представља кључ за правилно разумевање примата у Цркви. Стога, навод који, са једне стране, пружа синтезу дотадашњих резултата, а са друге, уводи *нову* перспективу, ново поглавље,[545] 'постајући темељни камен',[546] у оквире еклисиологије, јесте питање: „Будући да Евхаристија, у светлу светотројичне тајне, конституише критеријум црквеног живота у целини, на који начин институционалне структуре видљиво одражавају тајну ове *киноније*?"[547] Наведено питање формира саму структуру РД, чије је разумевање идентично

[541] Уп. Матић, *Да истинујемо у љубави*, 157 и даље. Колико је, заправо, огроман чак и постхумни утицај Тијарове еклисиологије на РД, доказује Матић, закључујући да Црква Тијарове еклисиологије јесте *Ecclesia de Trinitate*, „а његова еклисиологија је *тријадолошка* еклисиологија *киноније*". *Исто,* 11-12, 109-110. Тијар, конкретно, иконичну повезаност Цркве и Свете Тројице види у томе да еклисијална саборност има извор у тројичном *circumincessio*. Поред Тијара, круцијалну улогу у богословском формирању РД има и митрополит Јован Зизијулас. Уп. *Исто,* 302-303.

[542] РД Увод, 2: „Following the plan adopted at its first meeting in Rhodes in 1980, the Joint Commission began by addressing the mystery of ecclesial koinônia in the light of the mystery of the Holy Trinity and of the Eucharist".

[543] РД Увод, 2: „This enabled a deeper understanding of ecclesial communion, both at the level of the local community around its bishop, and at the level of relations between bishops and between the local Churches over which each presides in communion with the One Church of God extending across the universe".

[544] РД I, 1, 5: „Conciliarity reflects the Trinitarian mystery and finds therein its ultimate foundation".

[545] Иако је допринос РД неминован и представља рад врхунских теолога обеју страна, „такође можемо тврдити да је отворило ново поглавље у разумевању еклисиологије у свим њеним аспектима". Уп. Petscu, "The Theological Premise," 63.

[546] Buttigieg, „Receptive Hermeneutics in the Dialogue," 181: „Захваљујући Равенској позицији, постигнута је прекретница у дијалогу између Католичке и Православне Цркве".

[547] РД Увод, 3: „Since the Eucharist, in the light of the Trinitarian mystery, constitutes the criterion of ecclesial life as a whole, how do institutional structures visibly reflect the mystery of this *koinonia*?".

разумевању самог *идентитета* Цркве,[548] који *експлицитно* говори о три еклисијална нивоа (локални, регионални и универзални ниво), тумачећи их у односу на теологију примата.

РД не само да дефинише структуру, већ и поставља критеријуме за дијалектички однос саборности и ауторитета, истовремено интегришући тријадолошку основу у практичну реалност Цркве. Самим тим, тек се у РД, након деценија дијалога, започело разговарати о ономе што је дуго раздавајало Цркве, о односу примата и саборности, постављеним на три еклисијална нивоа.[549] Ово представља прекретницу у екуменском дијалогу, јер се напушта искључиво институционални или канонски приступ, у корист интегрисаног схватања примата као динамичног елемента који прожима све нивое Цркве, од локалног сабрања до васељенског тела епископа. Имајући наведене поставке у виду, неопходно је усмерити истраживање ка питању *статуса* и *међусобног односа* поменута три еклисијална нивоа. Поставља се кључно питање: на који начин саборност и власт на сваком нивоу обликују јединство Цркве, и како тријадолошка *киноније* утиче на правилно остваривање примата, осигуравајући хармонију између локалног сабрања и универзалне заједнице? Другим речима, да ли постоји повезаност између еклисијалних нивоа и какав је њихов однос са два конститутивна појма РД: 'саборност' и 'власт'?[550] Одговор на ово питање представља темељ за свако даље тумачење примата и указује на неопходност да сви акти црквеног живота буду промишљени кроз призму тријадолошког јединства и пневматолошке *киноније*, како би институционални ред био истински функционалан и теолошки оправдан.

4.3.1. Равенска теологија примата и три еклисијална нивоа: кључ разумевања теологије примата

РД по *први пут* препознаје, поред локалне и регионалне еклисијалне заједнице, и универзалну заједницу, саборност, а самим тим и реалност примата на том степену.[551] Овај моменат представља прекретницу у историјском току православно-римокатоличког дијалога, јер се први пут у једном заједничком документу изричито установљава трострука структура еклисијалног постојања, која је дуго била предмет спорења и различитих тумачења у оквиру двеју традиција. Важност овог доприноса огледа се у експлицитно на плану православне еклисиологије. Речима кардинала Каспера: „Важан развој је тај што су први пут Православне Цркве рекле 'да': ова универзална димензија Цркве постоји, и на универзалном нивоу постоји и саборност или синодалност, као и *primus*".[552] Ова оцена није само коментар спољашњег посматрача дијалога, већ формулише суштину корака који је РД учинио у дефинисању црквеног живота. Прецизније, како напомиње исти аутор, православни су признавали само два еклисијална нивоа,[553] док је са друге стране, еклисијална заједница у латинској Цркви познавала различито схватање локалног и универзалног, без помена регионалног нивоа, са напоменом да је универзални ниво „био веома присутан код римокатолика, али одсутан код православних".[554] Оваква диференцијација између Истока и Запада показује да полазишта двеју страна нису била

[548] Уп. Petscu, "The Theological Premise," 64.
[549] Уп. Edward Siecienski, *The Papacy and the Orthodox* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 412.
[550] О развитку концепта власти унутар екуменске еклисиологије види: Nedungatt, „The Council in Trullo Revisited," 658-662.
[551] Уп. Исто, 652. Како митрополит Вер напомиње, постоји склоност да се ова три еклисијална нивоа редукују на два. У католичкој еклисиологији, било би изједначавања другог и трећег, док православни „не само у прошлости, већ и данас, одбацују трећи ниво васељенског примата". Уп. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога," 161.
[552] Наведено према: Nedungatt, „The Council in Trullo revisited," 652
[553] Исто, 653.
[554] Исто.

само богословска, већ и историјско-канонска, заснована на различитом искуству развоја црквеног управљања. Стога, РД интегрише оба погледа на еклисијалне нивое.[555] Базични оквир у коме проматра, како примат, тако и остварење примата на различитим еклисијалним нивоима, јесте реалност *киноније*, саборности. *Киноније* представља темељни категоријални оквир РД, јер само полазећи од ње, постаје могуће разумети како се различити ступњеви црквеног живота међусобно прожимају, условљавају и узајамно осветљавају.

Стога, правилно разумевање саборности открива разлог зашто РД дозвољава међусобно прожимање и интегрисање еклисијалних нивоа. Поред показане тријадолошке утемељености поменутог појма, у његовом дефинисању, РД је несумњиво прецизан: „Термин саборности или синодалности [...] првенствено означава сабрање епископа који имају одређену одговорност".[556] Сама чињеница да се саборност дефинише кроз одговорност наглашава динамични и етички карактер еклисијалног живота, у коме свако место и служба добијају своју суштину у релацији, а не у самодовољности. На другом месту, опет, РД прецизира значење и пројаву речи *одговорности*. Директно: „Ова 'саборност' не показује се само у односима солидарности, узајамне подршке и допуњавања [...] саборност која обухвата, међутим, све чланове заједнице у послушању епископу, који је protos и kephale локалне Цркве, јесте предуслов црквеног заједништва".[557] Самим тим, термини као што су одговорност или послушност указују на *однос*, на саму суштину значења концепта саборности у РД. Поред свог релационог значења, ови термини указују и на постојање *поретка*, као оног који, истоветно тријадологији, постоји и у еклисиологији: „Слично томе, постоји поредак међу локалним Црквама, који, међутим, не имплицира неједнакост у њиховој црквеној природи".[558] Овим РД јасно поставља разлику између поретка и суштинске равноправности: поредак не значи супериорност, већ унутрашњу уређеност, док равноправност не значи хаотичност, већ онтолошку једнакост локалних Цркава у једној Евхаристији. Тако се показује да примат, на било ком нивоу, није правни апсолутизам, већ усклађени облик служења у оквирима саборне структуре Цркве.

Констатује се да се тријадолошки аспект и модел еклисиологије, примењен на њен *начин постојања*, не огледа само у *саборности*, већ и на плану τάξις-а, или речником РД, на плану власти (ἐξουσία). Из тог разлога, РД одмах напомиње: „Вршење власти у Цркви [...] мора у свим облицима и на свим нивоима бити служба љубави [...] једино у љубави између оног који је врши и оних који су јој подложни".[559] Другим речима, РД указује да се истинска власт не мери доминацијом, него способношћу да се унутар заједнице очува нераскидиви однос служења, и узајамног поверења. Тако схваћена, власт престаје да буде административна категорија и постаје реалност у којој онтолошки примат припада љубави као начину постојања Цркве. Власт, у овом контексту, губи сваку примесу пејоративне и свакодневне употребе овог појма,[560] кулминирајући, у конститутивном смислу, у оквирима *киноније*. Као што је то случај са *киноницом*, сâма власт је тријадолошка реалност, тачније, *Очев дар*: „Примивши власт од Бога Оца, Христос ју је, после свог васкрсења, поделио Духом Светим са својим апостолима".[561]

---

[555] Исто, 653-654.

[556] РД I, 1, 5: „The term conciliarity or synodality [...] primarily denotes a gathering of bishops exercising a particular responsibility".

[557] РД II, 1, 20: „This 'synodality' does not show itself only in the relationships of solidarity, mutual assistance and complementarity […] Synodality, however, also involves all the members of the community in obedience to the bishop, who is the protos and head (kephale) of the local Church, required by ecclesial communion".

[558] РД I, 1, 5: „Similarly, there also exists an order (taxis) among local Churches, which however does not imply inequality in their ecclesial nature".

[559] РД I, 2, 14: „The exercise of authority accomplished in the Church […] must be, in all its forms and at all levels, a service (*diakonia*) of love [...] except in the love between the one who exercises it and those subject to it".

[560] Уп. Јован Зизијулас, „О појму ауторитета," у: *Саборност - антологијски избор (1995-2020),* прир. З. Матић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020), 412-413.

[561] РД I, 2, 12: „Having received his authority from God the Father, Christ after his Resurrection shared it, through the Holy Spirit, with the Apostles".

Овакво разумевање власти открива да је по својој природи евхаристијска и сотириолошка категорија: постоји ради изградње Тела Христовог, а не ради утврђивања институционалне хијерархије као сврхе саме по себи. Стога, сваки облик ауторитета у Цркви мора бити окренут према евхаристијском сабрању и усмерен на очување јединства које се у њему пројављује.

Базични еклисијални подмет РД огледају се у значењским одредбама термина: личносна тријадологија, *киноније*, власт, али и личност *епископа* као личности која у еклисијалном смислу интегрише све ове моменте. Епископ, посматран у тројичној перспективи, није самодовољни носилац власти, већ онај који својом службом и личним етосом представља иконични израз односа Оца према Сину и Духу, као и начина на који се тај однос излива на цео народ Божји. Управо зато, у РД епископ представља кључно место где се преплићу еклисијална различитост и јединство, а не први у низу административних инстанци.

Имајући у виду све наведене елементе и поставке, РД директно констатује: „Овако дефинисина, саборна димензија Цркве присутна је на три нивоа црквене заједнице - помесном, обласном и васељенском/универзалном“.[562] Аналогно помену τάξις-а, и на овом месту РД директно наглашава: „Ово разликовање нивоа не умањује светотајинску једнакост сваког епископа или саборност сваке помесне Цркве“.[563] Разликовање, дакле, није хијерархијска дистанца, већ динамични однос унутар једне исте евхаристијске пуноће, која се пројављује на различитим степенима без нарушавања своје суштине. Такво разликовање претпоставља да сваки ниво, иако поседује сопствену надлежност, учествује у целини живота Цркве, чинећи је простором у којем различитост није препрека, него услов јединства. Другим речима, критеријум и полазна тачка РД јесте *заједница* и *другост*. Другачије, разликовање еклисијалних нивоа не подразумева нужно њихово раздвајање или порицање. Напротив, будући заснована на тријадолошким основама, тачније, на личносном приступу тријадологије и фокусу на Личности Оца, РД тим херменеутичким кодом тумачи *киноније*, власт у Цркви, као и разликовање еклисијалних нивоа. У том контексту, Отац као узрок и извор тројичног живота постаје парадигма за разумевање начина на који један примат може постојати без доминације, и на који јединство може бити гарантовано без униформности. Зато се у РД примат не рађа из административне потребе, већ из теолошког принципа да је свака заједница, да би била евхаристијска, позвана да има ’првог’ у љубави и служењу.

Стога, сваки неаутентични приступ разликовању еклисијалних нивоа, што се одражава и на сâм идентитет Цркве, представља одступање од личносне визуре, конкретно, кападокијске тријадологије која неповређеним чува *и* заједницу *и* различитост. Примењивање тројичног начина постојања на саму реалност еклисијалних нивоа, РД усмерава свој правац ка *примату*. Тачније, све наведене поставке стоје у служби примата који их интегрише, отварајући нову перспективу и приправљајући *нови пут* свом најактуелнијем питању: *primus universalis.*

4.3.2. Природа еклисијалне службе *primus universalis* и пројава универзалног примата

Базични оквир за правилно тумачење *primus universalis* јесте *нераскидиви* однос примата и *киноније*. Речима РД: „Примат и саборност су међусобно зависни. Због тога се примат на различитим нивоима живота Цркве [...] мора увек разматрати у контексту саборности, а

[562] РД I, 1, 10: „Defined thus, the conciliar dimension of the Church is to be found at the three levels of ecclesial communion, the local, the regional and the universal“.
[563] РД II, 3, 44: „This distinction of levels does not diminish the sacramental equality of every bishop or the catholicity of each local Church“.

саборност исто тако у контексту примата“.[564] Повезујући је нераскидиво са *киноницом,* РД настоји ка томе да постави реалност примата на ’суштинским основама’, односно, на канонском предању Цркве: „Примат на свим нивоима јесте пракса која је чврсто заснована на канонском предању Цркве“.[565] Другим речима, примат као реалност која интегрише саборност и власт, схваћеним у назначеној визури, „у црквеној *киноници* повезан је са овим суштинским устројством: њено вршење је регулисано канонима и правилима Цркве“.[566] На овај начин РД доследно наглашава да примат није накнадно придодата институционална форма, већ органска и неотуђива компонента живота Цркве, која се јавља као последица њене тројичне онтологије. Примат, дакле, није правно наметнута категорија, већ динамички израз унутрашњег односа личности у Цркви, што га у потпуности удаљава од сваког поимања ауторитарне или монолитне власти.

Не остајући недоречен, РД помиње конкретан канон (34 апостолски канон, о коме ће бити речи касније),[567] камен темељац или камен спотицања,[568] имајући у виду и друге каноне истоветне садржине,[569] кога, иако, најпре, вреднује и помиње на регионалном еклисијалном нивоу,[570] уз претходне констатације *прожимања* еклисијалних нивоа, примењује на универзалном плану. Овим поступком РД показује да историјски развој канонске свести није резултат административне еволуције, већ теолошке конзистентности која прожима све нивое црквеног постојања. Тако РД чини видљивом органску везу између локалних, регионалних и универзалних структура. Другим речима, РД, што је битно, говори и о *primus universalis* кроз овај канон, задржавајући методолошки оквир и основ проматрања овог канона - везу *реципроцитета* и *узајамности* примата и саборности.[571] Конкретни показатељ да РД и на плану *primus universalis* реципира поменути канон јесте коришћење терминологије πρῶτος и κεφαλή, дубоко отачких термина.[572] Управо ови термини показују да РД не користи категорије примата као апстрактне или административне појмове, већ их уграђује у предањску матрицу која примат схвата као личносно устројство, а не као институционалну надмоћ. Самим тим, РД позива да поменути однос ’диференциране међузависности’[573] применимо и на плану *primus universalis*.[574]

Таква примена показује да за РД универзални примат не може бити ни апсолутизован ни минимализован, већ мора бити тумачен у категоријама личносне разлике и заједнице, по узору

---

[564] РД II, 3, 43: „Primacy and conciliarity are mutually interdependent. That is why primacy at the different levels of the life of the Church [...] must always be considered in the context of conciliarity, and conciliarity likewise in the context of primacy“

[565] РД II, 3, 43 [1]: „Primacy at all levels is a practice firmly grounded in the canonical tradition of the Church“.

[566] РД I, 2, 16: „in the ecclesial communion is linked to this essential structure: its exercise is regulated by the canons and statutes of the Church“.

[567] „Епископи сваког народа треба да знају Првог међу њима и да га сматрају за главу и ништа сувишно да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али, ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископâ). Јер тако ће бити једнодушност (слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светом Духу, Отац и Син и Свети Дух“. Уп. *Свештени канони Цркве*, прир. Атанасије Јевтић (Београд - Врњци: Браство Светог Симеона Мироточивог, 2005), 45. Такође, *Правила Православне Цркве с тумачењима*, прир. Никодим Милаш (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895), 93. Овај канон „одређење односа сабора и првог оправдава осврtом на заједницу и славу Тројичног Бога“. Зизијулас, „Институција сабора,“ 183. Такође, Реч ομόνοια која се користи у овом канону има дубоку еклисијалну употребу нпр. код Игнатија Антиохијског, који овај појам повезује са јединством Цркве. Уп. Перишић, *Игњатије Антиохијски - епископ-мученик-богоносац*, 74-89.

[568] Уп. „Апостолски канон 34, расправљајући о регионалном примату, у Православљу се посматра као камен темељац“. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога,“ 171.

[569] Уп. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 100-101.

[570] Уп. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога“, 171. Мада постоји и ранија алузија на овај канон у РД I, 10.

[571] Исто, 170.

[572] Уп. Матић, *Да истинујемо у љубави*, 171.

[573] У питању је Веров концепт. Уп. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога“, 170

[574] Уп. Матић, *Да истинујемо у љубави*, 165.

на тројични архетип. То даље значи да *primus universalis* није само функционална потреба, већ теолошка последица начина постојања Цркве, која своје јединство не заснива на апстрактној идеји, већ на конкретној личности која служи јединству. Такав став, односно, перспектива *primus universalis,* јесте *радикално* другачији од римског примата, схваћеног у оквирима Првог ватиканског и Другог ватиканског концила, у коме се напимиње да папа може деловати *без* колегијума, док епископски колегијум *не може* без своје главе.[575] У овом контексту РД суштински преображава дискурс о примату, јер не полази од асиметричног односа моћи, већ од тројичног модела узајамности, у којем *primus* не укида саборност, него је омогућава и артикулише. На тај начин РД отвара простор за нову еклисиолошку парадигму, у којој се питање *primus universalis* више не посматра као затворена препрека у дијалогу, већ као могућност за теолошко приближавање Истока и Запада.

Ипак, остајући на курсу РД, уочава се једна суптилност. Неопходност прожимања три еклисијална нивоа, према РД, корацима постављене логике, имплицира неопходност постојања првог и на универзалном нивоу. То значи да примат не може бити ограничен на локални или регионални оквир, већ се мора разматрати као интегрални елемент који уједињује све нивое Цркве у *киноније*. Нарочита потреба постојања првог огледа се, према РД, у још једном сегменту.[576] Повезаност еклисијалних нивоа, са директним утицајем на *primus universalis*, огледа се, поред канонских импликација, и на плану *сабора*.[577] Директно: „Супротно епархијским и регионалним синодима, васељенски сабор није 'институција'[578] чија се учесталост може регулисати канонима; он је, пре свега, 'догађај', *kairos*". Овим се наглашава динамична димензија васељенског сабора, у којем *primus universalis* учествује не као надређени ауторитет у апстрактном смислу, већ као носилац саборног јединства Цркве.

Ипак, неопходно је да реалност сабора, те самим тим и примата, не буде разумевана само у канонским, јуридичком контексту, већ као аутентична, интегрална и перманентна реалност Цркве.[579] То подразумева да примат и саборност делују као коегзистентне структуре које се међусобно подржавају, гарантујући да свако функционисање Цркве остане у складу са тројичним и литургијским моделом постојања. Самим тим, „сваки уд Цркве је под бригом првог (πρῶτος), али овај однос делује у оба смера".[580] У том смислу, *primus universalis* није изоловани чин властодршца, већ интегрални елемент саборне структуре, узајамно одговоран према свим члановима заједнице и њиховим помесним и регионалним представницима. Иако постоји став да РД више кроз кратка *указивања* и *смернице*, него кроз конкретне *закључке,* говори о *primus universalis,*[581] налазимо да је оваква методологија РД оправдана, будући да РД жели да оправда нову перспективу и да је теолошки заснује и вреднује, не претендујући да буде и постане

[575] Уп. LG 22, 12, *Nota explicativa* 4: „Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli" („Међутим, епископски колегијум или тело немају ауторитет осим ако нису замишљени као уједињени са римским папом, Петровим наследником, као својим поглаваром, и без прејудицирања његове моћи првенства над свима, и пасторима и верницима"). Уп. превод са латинског на енглески језик: *The Document of Vatican II,* ed.Walter Abbott, et. al. (New York: The America Press, 1966), 60.

[576] РД на последњем еклисијалном нивоу однос синодалности и примата посматра у оквирима васељенског сабора, указујући на неопходност темељног проучавања ових параграфа, имајући у виду еволуцију црквених структура током последњег периода и на Истоку и на Западу. Уп. Nedungatt, "The Council in Trullo revisited," 654.

[577] Уп. Pescu, "The Theological Premise," 66. Као и директни навод РД I, 1, 9: „Councils are the principal way in which communion among bishops is exercised" („Сабори представљају основни начин на који се остварује заједница међу епископима"). Тројични модел еклисиологије, такође, имплицира и то да је сабор „an expression of the Trinitarian nature of the Church", будући да, када Црква употребљава реч 'сабор', управо има у виду тројичну реалност 'један-многи'. Уп. Ware, *The Orthodox Church,* 245.

[578] Када се у РД говори о тзв. институционалном елементу Цркве не користи се израз 'црквена администрација', већ се говори о црквеним институцијама. Уп. Матић, *Да истинујемо у љубави,* 168.

[579] Pescu, "The Theological Premise," 69.

[580] Исто, 73.

[581] Уп. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога," 170.

заокружени документ. Ова стратегија омогућава да *primus universalis* буде посматран као концепт у развоју, као теолошки нуклеус који интегрише локалну, регионалну и универзалну саборност.

Ову поставку потврђује још један аспект РД. Наиме, проматрајући природу πρῶτος-а, а логиком РД, и природу *primus universalis,* најприхватљивијег и најразвијенијег 'експеримента',[582] уочава се постојање *односних* πρῶτος-а. То указује на могућност паралелног деловања више 'првих' у оквиру различитих еклисијалних нивоа, али у увек саборној и координисаној структури, где ниједан *primus* није аутономни суверен. Другим речима, посматрајући личност епископа као оног који возглављује евхаристијске сабрање, *киноницју*, РД, полазећи аналогно МД од *локалне* Цркве,[583] ставља акценат на аксиом аутентичне еклисилогије: „Свака помесна Црква, када је у заједници са другим локалним Црквама, јесте пројава једне и нераздељиве Цркве Божје".[584] Овим се подвлачи суштинска истина да *primus universalis* није само институционални центар, већ активни гарант и перспектива јединства Цркве у сваком њеном деловању, од локалног до васељенског нивоа.

Дакле, међусобна *идентитетска* условљеност сваке локалне Цркве огледа се у *заједници* са другом локалном Црквом, пројављујући *Una Sancta*. Ова условљеност није формална или спољашња, већ суштинска, јер свака помесна Црква постоји као реална Христова Црква, која се конкретно и видљиво сабира у евхаристијском сабрању, узајамно повезујући све своје чланове и епископа. Потребно је указати да *географски* елемент 'једне Цркве', у смислу универзалне Цркве, РД негира, штавише, наглашава *истовременост* локалне и универзалне Цркве, негирајући сваки географски призвук католичанскости Цркве. Оваква позиција РД указује на то да не постоји никаква хијерархијска супериорност простора или територије, већ само онтолошка и евхаристијска повезаност свих локалних Цркава које чине једну нераздељиву Цркву Божју. Директно: „Свака помесна Црква је у заједништву, не само са суседним Црквама, већ са целином локалних Цркава".[585] Самим тим, пратећи мисаону нит РД, епископ је *увек* епископ *конкретне* литургијске заједнице, у међузависној повезаности, те је, консеквентно томе, *primus universalis,* најпре, конкретни *епископ*, дакле, *личност,* возглавитељ конкретног евхаристијског сабрања. У том смислу, *primus universalis* није апстрактна институција, већ конкретна личност, чија аутентичност и деловање зависе од дубоке повезаности са саборним телом Цркве и са њеним литургијским и канонским устројством. У овим оквирима, као што се дâ ишчитати из *предања* РД, природа *primus universalis* упоредива је са личносно-тријадолошко-евхаристијском природом Цркве. Другим речима, *primus universalis* постаје посредник тријадолошке реалности, где личност епископа као носиоца примата конкретно остварује *икону* јединства Оца, Сина и Светог Духа у *киноницји*. Самим тим, РД не дозвољава да се, аналогно самом концепту примата, служба *primus universalis* схвати у институционализованом контексту, где би сабор, концил или синод био изједначен са овом службом, што је, како ће бити речи, својствено, нажалост, појединим православним теолозима. Из тог разлога, РД гради својеврсни епилог, који *кулминира* у перспективи *primus univesalis:*

[582] Уп. Gareth Evans, *The Church and the Churches - Towards on Ecumenical Ecclesiology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 91.

[583] Вер напомиње да од три главне теме које је Комисија донела (примарни значај *киноније* у еклисиологији, нераскидива веза између Цркве и Евхаристије и средишњи значај локалне црквене заједнице), „прве две су наглашене у самом Равенском документу". Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога," 160. Ипак, стојимо на другачијем становишту, будући, како је показано, *полазиште* РД је увек теологија локалне Цркве. Понтификат бившег папе Фрање унео је *нови импулс* у еклисиологију локалне Цркве, чиме се показује да је РД директно утицао и на саму римокатоличку еклисиологију. Уп. Bujak, "The Teaching of Pope Francis About Synodality," 149.

[584] РД I, 11: „Each local Church, when in communion with the other local Churches, is a manifestation of the one and indivisible Church of God".

[585] РД II, 32: „Each local Church is in communion not only with neighbouring Churches, but with the totality of the local Churches".

„Док је чињеница примата на васељенском нивоу прихваћена и на Истоку и на Западу, постоје разлике у схватању његове примене у животу, као и његове богословске и библијске утемељености“.[586]

Све наведене поставке анализе упућују на на директне *закључке* и *последице* које је РД донео по питању *primus universalis*: полазећи од еклисиологије, РД је посматра у оквирима *личносне* тријадологије; базични оквир равенске теологије примата, уопште, јесте реалност *киноније*, која остаје мерило и гарант сваке речи примацијалне теологије; стварност *киноније* је пројављена у личности *епископа*, стојећи у реципрочној вези са њим; концепти ἐξουσία и τάξις, јасног тријадолошког карактера, посматрају се у оквирима *киноније*; личност која интегрише литургијску *киноније* и власт јесте епископ; полазећи од аксиома аутентичне еклисиологије, сâмо постојање Цркве упућује на заједницу са другом, помесном Црквом, или речником РД, неопходно је прожимање три еклисијална нивоа: локалног, регионалног и универзалног; на тим основама, *primus universalis*, јесте, најпре, *епископ* конкретне Цркве, њен πρῶτος у перспективи *Una Sancta*; *primus universalis* интегрише и представља директну пројаву нераскидивости *киноније* и власти, пројављених на свим еклисијалним нивоима, без поделе.[587] Управо овим РД открива истинску природу службе *primus universalis*: она није централизација моћи, већ живо, евхаристијско и тријадолошко заједништво, које конкретно показује како власт и саборност коегзистирају у Цркви, те како сваки епископ, у свом месту, постаје непосредан и аутентичан носилац универзалног јединства Цркве.

На крају, указујући на богословски проблем рецепције,[588] РД недвомислено указује да оваква перспектива, у бити *богословска,* „обезбеђује чврсту основу за будућу дискусију о питању примата на универзалном нивоу Цркве“.[589] Дакле, речима о *primus universalis* РД отвара даљу перспективу будућег екуменског дијалога, пружајући базичне и директне смернице анализе природе универзалног првог. Остајући на наслovљеном курсу званичних докумената Комисије, поставља се питање: на који начин наредни документ, КД, проматра и анализира *primus universalis?* Да ли је горе назначена перспектива РД пренета у КД, сачувана и теолошки реципирана, чиме би, уједно, било актуелизовано и продубљено начелно позивање РД за даљу екуменску дискусију и практичну примену концепта примата у заједници Цркава? Ово питање није само формално или методолошко, већ има директне импликације за тумачење саборности, *киноније* и личносног приступа примату, јер КД представља следећи корак у процесу конституисања универзалног примата у оквирима дијалога Истока и Запада.

Одговори на постављена питања, пре него што се укаже на унутарправославну рецепцију равенске теологије *primus universalis,* захтева да се пружи осврт на КД,[590] како би се истакли

---

[586] РД II, 43 [2]: „While the fact of primacy at the universal level is accepted by both East and West, there are differences of understanding with regard to the manner in which it is to be exercised, and also with regard to its scriptural and theological foundations“. Иако је равнодушно прихваћен овај документ као ништа више од декларације Мешовите комисије, „упућен је самим Црквама ради оцене и критике“. Вер, „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога,“ 174.

[587] Један од православних архиепископа, Јов телмесијски, активни учесник екуменских дијалога, посебно је наглашао три закључка РД: 1) примат и синодалност су међусобно повезани; 2) примат на свим нивоима је утемељен у канонској традицији; 3) иако је примат на универзалном нивоу прихваћен, са обе стране, постоји проблем његовог разумевања.

[588] Уп. Јован Зизијулас, *Екуменизам - Огледи из екуменског богословља* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2014), 13-27. Уп. и Nedungatt, “ The Council in Trullo revisited,” 654. Такође речи: „Када тема јединства Цркве и напора да се оно очува или васпостави и постане саставни део наших катихеза, проповеди и изнад свега молитве, започеће лагани процес рецепције свих досадашњих корака на том путу“. Pescu, “The Theological Premise,” 10.

[589] РД II, 46: „it provides a firm basis for future discussion of the question of primacy at the universal level in the Church“

[590] Уп. речи: „Овај кратки документ Кјети […] може се сматрати једним од обележја позитивних дела у области теолошког језика између православне и католичке цркве, још од Равенског документа“. Buttigieg, „Receptive Hermeneutics in the Dialogue,“ 315.

континуитет и могуће трансформације ставова, као и како би се уочила кохерентност или евентуалне разлике у херменеутичком и методолошком приступу ове теме у односу на РД. Таквим осврtом добија се могућност прецизнијег одређивања теолошког и практичног домета примата, као и процене утицаја овог документа на даље екуменске разговоре, те на релевантне интерпретације унутар православне еклисиологије.

4.3.3. Перспектива *primus universalis* у КД

У оквиру четрнаестог заседања Комисије (16-21. септембар 2016. године), у градићу Кјети (Италија), усвојен је документ, шести по реду, под називом: 'Саборност и примат током првог миленијума: према заједничком разумевању у служби јединства Цркве'.[591] Овај документ представља значајан искорак у разматрању основних принципа који дефинишу идентитет Цркве и њену улогу у савременом друштву. Већ у првом параграфу, у коме је наглашен тријадолошки моменат еклисиологије,[592] говори се да „црквена заједница директно настаје Оваплоћењем Логоса Божијег, по благоволењу Оца, Духом Светим".[593] Ова реченица указује на непосредну повезаност самог идентитета Цркве са тријадолошким постојањем, убрзо након тога стављајући нагласак на евхаристијску реалност као централни моменат пројаве саборности. „Јединство које постоји међу Личностима Свете Тројице одражава се у заједници (*koinonia*) чланова Цркве [...] То тројично јединство пројављује се у Светој Евхаристији, где се Црква моли Богу Оцу кроз Исуса Христа у Светоме Духу".[594] На овај начин, КД директно потврђује да је сваки облик црквеног деловања, било локалног или универзалног, неизоставно интегрисан у тројични контекст. Тројично јединство, које је према приказаној патристичкој теологији, личност Бога Оца, пројављује се и одражава на сâмо биће Цркве, односно, на њен идентитет, на оно што је суштински пројављује – на Евхаристију. Ова реалност указује на дубоку повезаност између теологије и живота Цркве, што подразумева да свако литургијско сабрање и заједничко деловање представљају одраз те дубоке тријадолошке истине. После говора о јединству, саборности,[595] темељном квалитету Цркве,[596] које, према КД, извире из тријадологије и увире у њу, у истом кључу говори о примату. Примат као концепт захтева дубље разумевање, јер подразумева не само власт, већ и одговорност и служење у контексту *киноније*. КД овде не само

[591] Изворни текст КД на енглеском језику: „Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church," http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html (приступљено: 10. 09. 2025.). Уп. превод на српски језик: Златко Матић, „Документ из Кјетија (2016): Саборност и примат током првог миленијума," *Саборност* 10 (2016): 89-100. О самом скупу и припремном периоду види: Исто, 89-90.

[592] Од свог почетка, смер КД је експлицитно *евхаристијски*. Уп. Paul McPartlan, "Chieti and the Trajectory of Catholic-Orthodox Dialogue," *Centro pro Unione* 94 (2018): 9.

[593] КД 1: „Ecclesial communion arises directly from the Incarnation of the eternal Word of God, according to the goodwill (*eudokia*) of the Father, through the Holy Spirit".

[594] КД 1: „The unity that exists among the Persons of the Trinity is reflected in the communion (koinonia) of the members of the Church with one another [...] This Trinitarian unity is manifested in the Holy Eucharist, wherein the Church prays to God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit".

[595]КД напомиње да је саборност темељни квалитет Цркве као целине, наглашавајући да је његово основно значење (сабор) окупљање епископâ (КД 3), дакле, окупљање конкретних личности. Такође, из КД недостају речи као што су 'jurisdiction' и 'power'. КД преферира концепте: 'diakonia' и 'koinonia'. Уп. Buttgieg, „Receptive Hermeneutics in the Dialogue," 316. Уп. речи митрополита Вера у вези са овом констатацијом: „Одмах је уочљиво да одређене речи недостају у документу, посебно термини 'власт' и 'јурисдикција'". Kallistos of Diokleia, "Catholic-Orthodox Relations Following the Holy and Great Council in Crete (2016)," *Centro pro Unione Bulletin* 93 (2018): 25.

[596] КД 3: „Synodality is a fundamental quality of the Church as a whole" („Саборност је темељни квалитет Цркве као такве").

што идентификује примат као власт, већ га истовремено повезује са службом љубави и обавезом да свака одлука и сваки акт управљања буду у потпуном складу са саборним животом Цркве.

Сагласно КД, *primus universalis*, иако теолошки утемељен на локалним и регионалним искуствима, мора бити схваћен као интегративни принцип који обезбеђује јединство и хармонију свих нивоа Цркве, без нарушавања саборности. Не остајући само на констатацији проблематике, КД, изнова следујући РД, постављени однос посматра на три нивоа: локални, регионални и универзални. Овде се јасно види покушај КД да обезбеди херменеутички мост између примата на нивоу помесних Цркава и примата као универзалне реалности која обухвата читаву васељену. Детаљна анализа сваке реченице у овим оквирима надмашује постављене оквире рада, али имајући у виду рецепцију РД и КД у савременом систематском богословљу, неопходно је указати на одређене аспекте КД, на плану примацијалне теологије у границама три еклисијална нивоа.[597] Наиме, КД експлицитно указује да ниједан ниво - локални, регионални и универзални - није изолован, већ дели заједничку суштину, која је у центру примата и саборности, те да узајамна повезаност ових нивоа омогућава истинско пројављивање *Una Sancta* у сваком аспекту еклисијалног живота.

На локалном нивоу, напомиње КД, епископ, προεστώς, чини „видљивим присуство Исуса Христа“,[598] ослањајући се на добро позната места Игнатија Антиохијског,[599] који идентификује епископа са Христом, а КД га дефинише и као ’знамење јединства локалне Цркве’. Управо у том игњатијевском оквиру епископ није тек административни орган, већ онтолошки гарант да се заједница не окупља око идеје или принципа, већ око Христа који се онтолошки пројављује кроз његову службу. Међусобни однос зависности између епископа као председавајућег и заједнице, КД види као „конститутивни елемент живота локалне Цркве“,[600] будући да заједница не може да служи Евхаристију без προεστώς-а, али и он са своје стране мора служити са заједницом.[601] Тако се остварује динамични однос узајамног приепознавања: заједница препознаје свога епископа као онога који председава у Христово име, док епископ не поседује власт као самодовољну категорију, већ је врши у литургијском односу, што чува саборност од било каквог монархистичког поимања. Као својеврсна *уста* Цркве, епископ, глава локалне Цркве, представља своју Цркву у заједници свих Цркава и међу другим помесним Црквама, поседујући *одговорност,* не пуку част.[602] Ова представничка улога није симболичка, већ еклисиолошки реална, јер свака локална Црква кроз свог епископа улази у однос са осталим Црквама, чинећи видљивим јединство које је већ садржано у евхаристијском етосу једне Цркве.

Констатује се да КД, нарочито у КД 12, дефинише *природу* првог: он је први међу епископима једног региона и његова служба је повезана са катедром, те се закључује да је саборност у КД *епископоцентрична*.[603] Катедра, као *locus* богословског ауторитета, постаје место са кога први не само координује, него и чува предање, гарантујући да саборни процес не

[597] Уп. коментар преводиоца: „Чини нам се да овиме сâма Комисија продубљује примену начелâ *Равенског документа*“. Матић, „Документ из Кјетија (2016),“ 91.
[598] КД 8: „the bishop makes visible the presence of Jesus Christ“.
[599] Игнатије Антиохијски, *Ефесцима* VI, 1 (SC 10, 74): „на епископа треба гледати као на самог Господа“. Такође и Исти, *Тралијанцима* II, 1 (SC 10, 112): Ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ („Јер, када се епископу повинујете као Исусу Христу“).
[600] КД 9: „a constitutive element of the life of the local church“.
[601] КД 8: „In the Eucharist, the proestos and the community are interdependent: the community cannot celebrate the Eucharist without a proestos, and the proestos, in turn, must celebrate with a community“ („У Евхаристији, proestos и заједница су међузависни: заједница не може да служи Евхаристију без *proestos*-а, али и он, са своје стране, мора служити са заједницом“).
[602] КД 11: „There is abundant evidence that bishops in the early Church were conscious of having a shared responsibility for the Church as a whole“ („Постоји довољно доказа да су епископи у раној Цркви били свесни тога да имају заједничку одговорност за читаву Цркву“).
[603] Уп. Матић, „Документ из Кјетија (2016),“ 91.

изгуби везу са апостолском вером и предањем конкретне Цркве. Овакву еклисиолошку поставку односа саборности и примата на локалном нивоу, КД примењује и на регионални, али и на универзални ниво. Прелазак са локалног на регионални и универзални ниво није механичко преношење модела, већ органско ширење исте евхаристијске логике: оно што важи за однос епископа и заједнице, аналогно се примењује у односу првога и сабора на вишим нивоима. Основна поставка, постављена од стране РД, остаје и на плану КД: „Хришћанско предање јасно показује да је у саборном животу Цркве на различитим нивоима један епископ признаван као 'први'".[604] То показује да примат није накнадна историјска творевина, нити функционална потреба административног типа, већ унутрашњи принцип саборног поретка, заснован на древном предању које је увек повезивало улогу првога са структуром јединства.

Најпре, на регионалном нивоу свеза јединства епископа види се у потреби да најмање *тројица* учествују у хиротонији новог епископа (КД 11), на саборима, у размени посланица, посетама, итд. Ова пракса није тек дисциплински захтев, већ одраз свести да епископска служба по својој природи припада заједници епископа, те да се епископ не може схватити изоловано, него искључиво у хабитусу саборности која га поставља, признаје и укључује у евхаристијско јединство региона. Зато КД констатује да током прва четири века долази до формирања различитих групација епархија у један регион са напоменом: „Πρῶτος, први међу епископима једног региона, био је епископ првог трона [...] и његова служба митрополита увек је била повезана са његовом катедром".[605] Историјски развој ових регионалних структура показује да се примат није појавио као последица административне рационализације, већ као природна пројекција евхаристијског устројства, где најстарија или најзначајнија катедра добија улогу оријентира у односу са осталим епископима. Другим речима, права митрополиту, која *очигледно* нису само почасног карактера, дата су *увек* у оквиру саборности, при чему је постојање првог било *евидентно*. Напротив, у канонском предању јасно се увиђа да су та права имала за циљ очување јединства, уједначавање праксе и спречавање појаве локалних самовоља, што потврђује да је први позван да служи сабору, а не да стоји изван њега или насупрот њему.

Од параграфа 13, цитирајући 34. апостолски канон, КД, утврдивши однос саборности и примата, прелази на универзални ниво. Управо овај канон, који наглашава узајамну зависност првога и осталих епископа, представља херменеутички кључ за разумевање сваког облика примата у Цркви, јер установљава принцип да ниједан ниво црквеног устројства не може функционисати без равнотеже између првога и сабора. У том духу помиње пентархију, римску столицу са приматом части (πρεσβεία τῆς τιμῆς)[606] и остале катедре по τάξις-у,[607] помињући, аналогно РД, *писма киноније* као видљиве пројаве *киноније* на васељенском нивоу (КД 17), завршавајући документ *позивом* да: „обе стране морају промислити како примат, сабор и њихов међусобни однос могу бити конципирани и вршени сада, али и убудуће".[608] Тако КД констатује да историјски модели, попут пентархије или римског примата части, не могу бити механички пренети у наше доба, али могу послужити као полазиште за осмишљавање савремених модалитета вршења примата, који би били верни предању, а уједно одговорни према изазовима савременог света.

---

[604] КД 4: „Christian Tradition makes it clear that, within the synodal life of the Church at various levels, a bishop has been acknowledged as the 'first'".

[605] КД 12: „The protos, the first among the bishops of the region, was the bishop of the first see, the metropolis, and his office as metropolitan was always attached to his see".

[606] КД у оквиру Рима говори о апелацији римском епископу, сагласно 3. и 5. канону Сардичког сабора. Реалности овакве апелације, изнова, посматра у синодалном контексту (КД 19). О самом тексту канона види: Јевтић, *Свештени канони Цркве,* 273-277.

[607] Уп. КД 17: „*Tâxis* патријаршијских катедри налазио је свој највиши израз у служењу Евхаристије".

[608] КД 21: „both must consider how primacy, synodality, and the interrelatedness between them can be conceived and exercised today and in the future".

Закључно, Комисија у оквиру овог усвојеног документа не одступа од постављене визуре у МД, три деценије раније. Однос између саборности и примата, као реалности еклисијалне онтологије, јесте реципрочан, међузависан и конструктиван за постојање Цркве, засноване на тројичном начину постојања. Зато се може рећи да КД само продубљује претходно установљену перспективу, истичући да Црква постоји као заједница личности у односу, у којој примат није спољашњи додатак саборности, већ њена унутрашња димензија. Примењивање овакве поставке у оквирима ових докумената представљао је логички след, без прављења еклисијалног јаза између локалног, регионалног и универзалног нивоа. На тај начин, хијерархијски поредак није схваћен као вертикални систем надређености, већ као структуирано јединство које проистиче из евхаристијске сабраности и у њој проналази своју потпуну меру. Речима теолога нашег времена: „Ова и многа друга питања, која (ин)директно отвара *Кјети документ* још једном потврђује став да је дијалог истинит само ако смо спремни да се кроз њега мењамо и вернији иконизујемо истину да је наша Црква - икона Свете Тројице, постојање у односу“.[609] Ова мисао уједно резимира и главну интенцију читавог документа: да сваки разговор о примату и саборности мора водити ка дубљем разумевању Цркве као односа, а не као институционалне структуре утемељене у правним категоријама.

4.3.4. Реакције на еклисиологију РД: епископ бечки Иларион (Алфејев), Документ 214. Комисије ‘Вера и поредак’, SPC, NCMC, CO

Утврђени еклисиолошки модел РД, нарочито на плану примацијалне теологије, засноване на отачкој тријадологији, изазвао је лавину различитих коментара и приступа, што указује на алармантност разматрања извесних аспеката теологије примата. Овај интензивни одјек у богословској јавности сведочи да је питање примата, када се доведе у везу са тријадолошком онтологијом, далеко више од административног или канонског проблема: оно преиспитује целокупно разумевање црквене саборности, идентитета и начина постојања Цркве. Тадашњи епископ бечки, Иларион Алфејев, је већ на заседању Комисије у Београду, септембра 2006. године, заступао одређене личне ставове који се различито тумаче.[610] Ти ставови су у основи изражавали резерву према било каквом облику примата који се протеже изван локалног или аутокефалног оквира, што је додатно нагласило разлике у еклисиолошким визијама између православних еклисиологија. Контекст оваквих ставова била је (не)могућност сазивања васељенског сабора у чему се, годину дана пре РД, види неправилно схватање примата, нарочито изражено у ставу: „општење са престолом Цариграда није никада сматрано као неопходна претпоставка саборности Цркве“.[611] Оваква формулација открива еклисиолошки модус који примат схвата искључиво функционално, без уважавања чињенице да је и у првим вековима управо постојање једне ’прве’ катедре служило као гарант јединства и референтна

[609] Матић, „Документ из Кјетија (2016),“ 92.

[610] Власије Фидас, *Канони и дијалог - теолошка разматрања савремених тема*, прев. Д. Мачковић (Београд: Отачник-Бернар, 2018), 205-212, 206. Уп. и Матић, *Да истинујемо у љубави*, 23. На свом деветом пленарном заседању настављен је рад о теми еклисиолошких и канонских последицâ светоотајинске природе Цркве која је детаљно анализирана у РД.

[611] Фидас, *Канони и дијалог,* 205-206. Ово је и сâм митрополит потврдио изјавом из 15. новембра 2007, после РД: „Пре свега, у 39. параграфу документа се тврди да су након раскида Истока и Запада 1054. године, који је учинио немогућим сазив Васељенских Сабора у строгом смислу те речи, обе Цркве наставиле да сазивају саборе у кризним ситуацијама. „На тим су саборима присуствовали епископи помесних Цркава који су се налазили у општењу са Римским престолом и, мада се то и другачије схватало, у општењу са Константинопољским престолом. Ове речи ја сам оспорио још у Београду 2006. године, назвавши их противречним еклисиолошком самопоимању помесних Православних Цркава“. Уп. Иларион Алфејев, „’Равеннский инцидент’ был подстроен, чтобы поставить Московский патриархат перед фактом новой модели церковного устройства,“ http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=156 (приступљено: 15. 09. 2025.).

тачка у односима међу Црквама. Овакве реакције, касније митрополита волоколамског, помало недоследне,[612] добиће конкретнију форму у тзв. 'Равенском инциденту'. Тиме се показало да различити приступи примату унутар православља нису плод искључиво теоријских разлика, већ и дубљих богословских слојева који утичу на савремене интерпретације.

Наиме, ради се о поновној реакцији митрополита Илариона, овог пута директније и конкретније, у форми изјаве под насловом: „'Равенски инцидент' је исцениран да би се Московска патријаршија свршеним чином поставила пред нов модел црквеног устројства".[613] Таква интерпретација ослања се на претпоставку да свако јачање улоге Константинопоља нужно подразумева слабљење улоге других аутокефалних Цркава, што имплицира конкурентни, а не саборни модел односа, који је у супротности са духом докумената Комисије. Како напомињу неки други учесници Равене, „протест епископа Илариона није био изазван реалним или измишљеним неделима Католичке Цркве, него присуством делегације Православне Цркве Естоније, чија је аутокефалија, дата од стране Константинопоља, још увек непризната у Русији. Овај акт је наравно управо показао неопходност једног јаког универзалног примата као противтеже синодалности у Цркви".[614] Ова запажања јасно указују да се криза у Равени није тицала само међуправославних односа, већ је у свом темељу открила структурални проблем: на који начин помирити јаку синодалност са потребом за централном референтном тачком јединства, која би функционисала на васељенском нивоу. Кључно за нашу тему, поред наведених чињеница, јесте да се, као у сенци, провукла мисао о примату на универзалном нивоу,[615] коју ће он детаљно разрадити неколико година касније, о чему ће бити речи. Управо је овај 'подтекст' реакција митрополита Илариона постао један од главних оријентира за његове касније богословске интервенције, у којима ће развити концепт универзалног примата радикално различит од онога у РД и КД, што показује да је спор у Равени био увод у дубље размимоилажење унутар православног промишљања примата.

Ипак, услед недостатка тријадолошког помена у овој изјави, што је у основи нашег истраживања, анализа ће бити усмерена на следећи документ, 'Црква - ка заједничкој визији (Документ 214 Комисије 'Вера и поредак'),[616] који посвећује одељку 'Црква Тројичнога Бога' 23 параграфа (р. 11-33).[617] Овај избор није случајан, јер управо у овом документу тријадолошки приступ није само тематски акценат, већ структура која прожима целокупну еклисиолошку визију, чинећи га релевантним за разумевање савременог промишљања примата у оквиру тројичног начина постојања. Наиме, у поднаслову 'Иницијатива Бога: Оца и Сина и Светог Духа', Црква Тројичног Бога се најпре посматра као *киноније*. Црква је реалност која се

---

[612] Постоји заједничка свест о томе да су након раскола велики број сабора које је Цариград сазивао показао аутентичним наставком православног предања Источне Цркве, бивајући истинска пројава свеправославне црквене свести. Управо оваква заједничка свест је јасно изражена у 'Правилнику рада Предсаборских свеправославних конфедерација' који је израђен управо на предлог Руске Православне Цркве. Уп. Фидас, *Канони и дијалог,* 212.

[613] У последњем питању изјаве митрополит то и потврђује: „Ја сам већ износио мишљење да ће Константинопољу бити лакше да се домогне прихватања принципијелно новог еклисиолошког модела у одсуству делегације Руске Цркве, него у присутности те делегације".

[614] Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, 369.

[615] „Управо то питање треба да послужи као полазна тачка следеће етапе дијалога, када ће на дневни рад бити постављено питање о првенству у Васељенској Цркви. И овде ћемо се ми, како изгледа, наћи у клопци. Католици ће настојати да формулишу такав еклисиолошки модел Васељенске Цркве, према којем би улога 'првог епископа' била описана максимално приближно оној коју у садашњој Католичкој Цркви има Римски папа. Са своје стране Константинопољска Патријаршија ће стремити да се 'првом' присвоје права којима данас Константинопољска Патријаршија у Православној Цркви не влада, али којима би, очигледно је, хтела да овлада". Алфејев, „'Равеннский инцидент'".

[616] Изворник: *The Church Towards a Common Vision* - Faith and Order Paper No. 214 (Geneva: WCC Publications, 2013), 9-21. Уп. превод на српски језик: *Црква - ка заједничкој визији* (Документ 214 Комисије „Вера и поредак"), прев. З. Вујановић (Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду, 2020), 31-55.

[617] *Исто*, 31-33.

посматра у односу Оца и Сина. Из овог односа јасно произлази да Црква није аутономни социо-религијски организам, већ динамични одраз односа који постоји унутар самог Тројичног Бога, те да је њен идентитет неодвојив од унутартројичног живота.

Тачније, јединство Цркве, њено еклисијално биће, посматра се у односу на Тројичног Бога, што потврђују речи параграфа 22: „Црква је једна зато што је Бог један". Овим се наглашава да еклисиолошко јединство није последица организационе уређености или договореног консензуса, већ онтолошка чињеница која извире из јединства Божјег бића, односно из јединства Оца, Сина и Духа Светога. Детаљним ишчитавањем овог документа може се закључити да поменути наслов у 23 параграфа представља базу целокупног списа. Цео контекст овог документа јесте одговор на питање: каква је улога Цркве у Божјем космичком плану возглављења ствари у Христу? Постављањем овог питања, документ превазилази уске институционалне оквире и смешта Цркву у есхатолошку перспективу, у којој је Христос Алфа и Омега историје, а Црква икона тог божанског домостроја. Дакле, неколико година након РД, следујући постављену визуру тријадолошке еклисиологије *киноније*, овај документ наставља у том правцу, посматрајући Цркву као *икону* Свете Тројице, напомињући да све црквене реалности извиру из Божјег начина постојања и увиру у њега. Тако је учињен корак даље у теолошком продубљивању теме: не само да се истиче тројични карактер Цркве, већ се показује да без тог карактера није могуће ни оправдати, ни богословски образложити било који аспект њеног устројства, укључујући и примат као однос, а не као власт.

Са друге стране, документ SPC,[618] који је донела севрноамеричка комисија (The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation), представља значајан корак у рецепцији РД, насталог у оквиру одговора Мешовитој међународној комисији за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве. Заседање америчке Комисије на Колеџу Светог Петра одржано је 24. октобра 2009. године, при чему је овај састанак био четврти у низу претходних припремних сусрета, као што и сâм документ наглашава. У прегледу реакција на РД, SPC посматра његову рецепцију као „охрабрујући знак",[619] што указује на континуитет и динамичност дијалога који настоји да повезује различите еклисијалне традиције и да продуби теолошко разматрање саборности и примата.

Један од централних аспеката који Комисија истиче јесте снажно ослањање на Свето Писмо и на учење Отаца Цркве. Као што се наводи у SPC 4: „Ослањајући се снажно и мудро на Свето Писмо и Оце Цркве [...] Документ [РД] покушава да пружи равнотежу саборности (или синодалности), укорењену у крштењу и још директније у Светој Тројици, и ауторитета самог Христа, који захтева служење, а не доминацију и припада ономе на шта се документ односи као на 'дубоко усађену природу' Цркве".[620] Овај исказ наглашава да РД настоји да интегрише два суштинска аспекта црквеног живота: саборност као израз заједничког именитеља заједнице свих и примат који се јавља као служење, а не као доминантна власт. У том смислу, РД покушава да покаже да је саборност не само практична форма организације Цркве, већ дубоко теолошки укорењена у тројичном поретку, као и у послушности и љубави Христовој.

Међутим, Комисија указује и на одређене недостатке РД. SPC 5 истиче: „Иако проширује концепте саборности на сваког крштеног члана Тела Христовог који носе 'савест Цркве' или *sensus fidelium*, није детаљно објашњено какве су импликације овакве перспективе

[618] „A Common Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue between Orthodox Church and Roman Catholic Church Regarding the Ravenna Document," https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/response-ravenna?utm.com (приступљено: 17.10.2025.).
[619] SPC 3: „an encouraging sign".
[620] SPC 4: „Drawing heavily and wisely on Scripture and the Fathers of the Church [...] The Document attempts to balance conciliarity (or synodality), rooted in baptism and even more fundamentally in the Holy Trinity, and authority, rooted in the authority of Christ Himself, which requires service rather than domination, and belongs to what the document refers to as the 'deep-seated nature' of the Church".

саборности на плану вршења синодалности у Цркви".[621] Ово је важан коментар, јер указује да, иако РД успоставља принцип да сваки верујући учествује у саборном животу Цркве, недостаје конкретизација како овај принцип функционише у стварној црквеној пракси, нарочито у питањима одлучивања и пастирске управе. Другим речима, теолошки концепт саборности јесте присутан на нивоу начина размишљања, али практична примена унутар локалних, регионалних и универзалних структура остаје недовољно разрађена.

Комисија такође указује на значај локалног еклисијалног нивоа. SPC 6 поставља питање које се тиче парохијског живота и функције епископа: „Како треба разумети саборност унутар локалне Цркве, с обзиром на реалност савремене епархије?"[622] У овом контексту се позива на Игнатија Антиохијског као узора локалне саборности, али се истовремено указује на реалну праксу у којој епископ ретко или уопште не присуствује животу сваке парохије. SPC наглашава: „Ако је дакле наше разумевање локалне Цркве и председништва епископа укорењено у слици коју нам је дао Игнатије Антиохијски, како на ту слику утиче када епископ ретко, ако уопште, посећује локалну парохију?"[623] Овим се указује на потребу критичког преиспитивања начина на који саборност и примат функционишу на локалном нивоу, што је кључно за јасну еклисиолошку дефиницију у пракси.

На регионалном нивоу, Комисија истиче да се РД „не бави на адекватан начин улогом првог сваког од региона".[624] Овде се отвара простор за даљу теолошку и практичну дискусију о функцији митрополита и патријарха у савременом црквеном поретку. SPC 9 доноси конкретан пример који се односи на економа као службену улогу повезану са финансијском одговорношћу у епархијама. Наводи се да 25. канон Четвртог васељенског сабора захтева да свака епархија има свог економа, али уколико епископ не именује никога, према 11. канону Седмог васељенског сабора, митрополит провинције има право да интервенише, а исто право у крајњем случају има и патријарх. Комисија у овом примеру поставља питање, да ли та линија овлашћења може указивати на концепт *primus universalis*, како у канонској пракси финансијске управе, тако и према апелацијама сагласно канонима Сардичког сабора.

Зато, SPC 11 примећује да РД „остаје на нивоу принципа, а не праксе. Оставља по страни практичне расправе о вршењу власти на регионалном нивоу".[625] Ово је значајно јер показује да, иако РД успешно поставља теолошке принципе примата и саборности, јасно дефинисање граница и конкретних функција на регионалном и локалном нивоу изостаје. У Закључку, SPC 14 истиче: „Као и свака аналогија између вечног Бога и створених бића, аналогија између поретка који постоји међу три личности Свете Тројице и поретка који постоји међу локалним Црквама захтева даље објашњење и развој".[626] Овде се види континуитет са претходним комисијама (USTCa и USTCb). На крају, Комисија јасно закључује: „Равенски документ не даје довољно јасно еклисиолошки статус регионалних израза примата и саборности".[627] Ова констатација указује на две кључне тачке: прво, чак ни на регионалном нивоу, као што је

[621] SPC 5: „The document extends the concept of conciliarity and presents it as more than simply a gathering of bishops. It sees each of the baptized as a member of the Body of Christ having his or her place and proper responsibility within the Eucharistic *koinonia*. The whole community, not just the bishops, bears 'the conscience of the Church (ekkesiastike syneidesis) or the sense of the faithful (*sensus fidelium*)".

[622] SPC 6: „How, then, should conciliarity be understood within the local Church, given the reality of the modern diocese?"

[623] SPC 6: „If, then, our understanding of the local Church and the presidency of the bishop is rooted in the image given to us by St. Ignatius of Antioch, how is that image affected when the bishop rarely, if ever, visits the local parish?"

[624] SPC 8: „it does not adequately deal with the role of the 'first' (protos) of each of these regions".

[625] SPC 11: „The text remains at the level of principle rather than practice. It leaves aside practical discussions of the exercise of authority at this level".

[626] SPC 14: „Like any analogy between the eternal God and created beings, the analogy between the order (*taxis*) which exists among the three persons of the Holy Trinity and the order (*taxis*) which exists among local Churches requires further explanation and development". Посебно је важно што се овде користи концепт 'аналогија', а не 'иконичност'.

[627] SPC 14: "The Ravenna text does not make sufficiently clear the ecclesiological status of regional expressions of primacy and synodality".

митрополија, границе вршења власти првог нису довољно прецизне и јасне; друго, документ оставља питање првог у универзалној Цркви недовољно разјашњеним, што значи да и даље постоји потреба за систематским теолошким и канонским разматрањем.

Укупно, ова анализа SPC показује како је РД значајан корак у дијалогу о саборности и примату, али да постоје недостаци у практичном остваривању саборности на локалном, регионалном и васељенском нивоу. Комисија, ослањајући се на Свето Писмо, оце Цркве и канонску традицију, наглашава да је потребно даље разјашњење и конкретизација. Принципи саборности и примата морају бити усклађени са реалностима епископске службе и живота парохија, али и са функцијама митрополита и патријарха у оквиру ширег црквеног поретка. SPC тиме наставља традицију претходних северноамеричких докумената, који констатовано указују на теолошку дубину, али и на изазове имплементације принципа у црквеном животу. Управо овај сегмент, однос примата и саборности, као и питање његовог остваривања на три еклисијална нивоа, у духу РД, огледа се и у NCMC.

Документ NCMC,[628] донет у Риму, 29. јануара 2009, настоји да пружи систематски преглед основних еклисиолошких претпоставки и структуралних принципа Цркве у дијалогу између Римокатоличке и Оријенталних Православних Цркава. На самом почетку, NCMC наглашава значај интегрисаног посматрања тријадологије и еклисиологије. Као што се истиче у првом поглављу документа: „Реч 'Црква' односи се на сабрање верних које је сазвао Бог Отац у Исусу Христу кроз Духа Светог. Присни однос верника и Свете Тројице, као и међу самим верницима, на новозаветном грчком изражава се изразом *koinonia* што значи заједница".[629] Овим се од самог почетка конституише нераскидивост тријадолошке основе и еклисијалног живота, а појам *кинонuје* постаје кључни инструмент за разумевање структуре Цркве и њене духовне суштине.

Документ наставља дефинисањем двоструке димензије *кинонuје*: „*кинонuја* има: 1) вертикалну (трансцендентну) димензију - означавајући заједницу свих верних са Богом Оцем у Господу Исусу Христу, Духом Светим; 2) хоризонталну - означавајући заједницу верних свих времена и простора.[630] Овим се истиче да Црква није само људска институција, већ има дубоку повезаност са Тројичном реалношћу. Вертикална димензија указује на непосредну припадност Богу и учешће у спасоносном делу Сина и Духа, док хоризонтална димензија открива универзалност Цркве, која обухвата све верне без временских или просторних граница. Тријадолошка утемељеност Цркве наглашена је и у следећем месту: „Црквена заједница има своје порекло у Богу Оцу, од кога долази сваки добар дар и сваки савршен поклон (Јак 1, 18)".[631] Ово указује да је свака црквена реалност, од људских односа до литургијског живота, коренито везана за Бога као извора свега добра. У том смислу, еклисиологија не може бити разумљива без непрекидног осврта на тријадолошку стварност. Документ даље указује на историјски континуитет развоја еклисиологије: „Еклисиологију заједнице даље су развијали оци Цркве Истока и Запада. Многи од њих повезују јединство Цркве са јединством божанских

[628] „Nature, Constition and Mission of the Church," https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html (приступљено: 20.10.2025.).

[629] NCMC I, 6: „The word 'Church' (ekklesia) relates to the assembly of faithful convened by God the Father in Jesus Christ through the Holy Spirit. The intimate relation between the faithful and the Holy Trinity and also among the faithful themselves is expressed in New Testament Greek by the term koinonia, which means 'communion'".

[630] NCMC I, 7: „The term *koinonia* comprises two essential dimensions: (1) the vertical-transcendent communion of all the faithful with God the Father in the Lord Jesus Christ by the Holy Spirit and (2) the horizontal communion of all the faithful in all time and all space with each other, a special aspect of which is the communion of the one Church on earth and in heaven. Without either of these dimensions the Church would not be the Church".

[631] NCMC I, 9: „The ecclesial community has its origin in God the Father, from whom 'every good endowment and every perfect gift' is coming".

личности, јединством Тела Христовог и са Евхаристијом“.[632] Ово показује да се концепт јединства Цркве не ограничава на институционалне или административне оквире, већ има дубоке богословске корене у учењу о Тројици и тајни Евхаристије. NCMC не само да указује на тријадолошку основу, већ и на практичне последице јединства Цркве: „Црква је једна због свог порекла у Три Личности једног Бога Оца, Сина и Светог Духа. Сви хришћани се слажу да је садашња подела међу хришћанима скандал за свет и да оставља ране на Богом дано јединство Христове Цркве“.[633] Поделе у Цркви нису, дакле, само институционални или организациони проблем, већ дубоко богословски, јер погађају саму природу сабрања и сведочанство јединства у свету.

Јединство Цркве је у документу директно повезано са личношћу епископа: „Служба епископа (*episkopos*) је служба надзирања (*episkopē*) и састоји се у поучавању, освећењу и управљању заједницом верних“.[634] Епископ је представник Христа у Цркви, а његова улога као „иконе Христа“ (NCMC I, 32) означава да је његово учешће у црквеном животу и одржавање јединства суштинско за саму реализацију пуноће Цркве. NCMC наглашава да је епископ кључна фигура за локалну Цркву: „Служба епископа као Главе своје јерархије неопходна је за живот и структуру Цркве и за њено јединство“.[635] Локална Црква је, када је сабрана ради Евхаристије под предстојатељством епископа, истинита и потпуна Црква: „Нарочито када је сабрана ради служења Евхаристије, под предстојатељством свог епископа, свака локална Црква је истинита и потпуна Црква“.[636] Непрестани изазов локализма у Цркви превазилази се васељенским карактером службе епископа: „Преко свог епископа, свака локална Црква такође остаје у заједници са епископима и верницима свих осталих локалних Цркава, како синхроно са свим Црквама данас, тако и дијахроно са Црквама свих времена“.[637] Ово истиче истовремено локалну и универзалну димензију Цркве, повезујући епископа са његовим колегама у целокупној Цркви. Документ истиче да заједница епископа има практичан и литургијски израз: „Заједница међу епископима се током историје светотајински изражава кроз заједничко служење Евхаристије и међусобно присуство на епископској хиротонији, као и братски кроз размену посланица, међусобне посете Цркава и сабрање епископалних сабора“.[638] Овим се директно повезује саборност и примат: „Заједница међу епископима се изражава и остварује кроз вршење саборности и примата у Цркви“.[639]

Документ јасно дефинише природу примата и саборности, показујући њихову међусобну повезаност: „Саборност и примат су суштински повезани. Ова међусобна повезаност је добро

[632] NCMC I, 12: „The ecclesiology of communion has been further developed by the Fathers of the Church in both East and West. Many of them relate the unity of the Church to the unity of the divine Persons, to the unity of the body of Christ and to the Eucharist.”

[633] NCMC I, 25: „All agree that the present division among Christians is a scandal to the world and wounds the God-given unity of Christ’s Church“.

[634] NCMC II, 32: „The ministry of the bishop (*episkopos*) is one of oversight (*episkopé*) and consists in teaching, sanctifying and governing the community of the faithful“.

[635] NCMC II, 33: „The ministry of the bishop, as the Head of his diocese, is essential for the Church’s life and structure and for her unity“.

[636] NCMC III, 39: „Particularly when gathered for the celebration of the Eucharistic, under the presidency of her own bishop, each local/diocesan church is truly and fully church“.

[637] NCMC III, 40: „Through her own bishop, each local/diocesan church also remains in communion with the bishops and the faithful of all other local/diocesan churches, both synchronically with all churches of today and diachronically with the churches of all ages“.

[638] NCMC III, 41: „In the course of history, communion among bishops has been expressed sacramentally through the common celebration of Eucharist and the attendance of one another’s episcopal consecration, as well as fraternally through the exchange of letters, the visits of one church to another and the gathering of episcopal synods/councils“.

[639] NCMC III, 43: „Communion among bishops is expressed and realised through the exercise of both synodality/conciliarity and primacies in the Church“.

изражена у заједничком предању, конкретно, у 34. апостолском канону".[640] Власт епископа који је 'први' има надзорну и јурисдикциону улогу, увек усмерену ка очувању јединства и функционисању саборности: „Епископи који су 'први' у својој области имају извршну, надзорну и јурисдикциону улогу међу својим епископима, ради јединства".[641] Након дефинисања ових принципа, NCMC разматра конкретан пример функције сабора: „Сабори су углавном сабрања епископа [...] Презвитери, ђакони и лаици могу имати своју специфичну улогу у саборном животу Цркве и у процесу доношења одлуке. Коначне одлуке, међутим, припадају епископима који одобравају акте сабора".[642] Документ закључује: „Док се наше Цркве у основи слажу у погледу вршења примата и саборности на локалном и регионалном плану, разликују се у начину на који се ови концепти могу применити на универзалном нивоу".[643] Суштински изазов остаје *primus universalis* и његова примена у оквиру тријадолошке еклисиологије.

Један од најзначајнијих савремених докумената који директно разматра однос примата и саборности јесте документ СО, Мешовите православно-римокатоличке радне групе Св. Иринеја.[644] Већ у уводу, документ наглашава да проблематика односа примата и саборности никако није новијег датума. Напротив, она дубоко прожима богословске и еклисиолошке расправе првог миленијума, док је у другом миленијуму позната превасходно кроз полемичке дискусије између Римокатоличке и Православне Цркве.[645] Управо је зато Радна група већ на почетку јасно формулисала да је реч о питању које није само екуменско, већ и дубоко еклисијално, будући да је постављено како на Синоду епископа у Риму 2015. године, тако и на Свеправославном сабору на Криту 2016. године, о чему ће бити речи.

Документ у целинама 7-11[646] даје опсежан историјски преглед односа примата и саборности кроз пет историјских периода: 1) период древне Цркве (1-6 век); 2) период постепеног отуђења Истока и Запада (9-15 век); 3) период конфесионализма (16-18. век); 4) период 'црквене тишине' у 19. веку; и 5) период еклисиолошког препорода у 20. и 21. веку. Управо се у овом последњем периоду, наглашава СО, појављује кључни појам модерне

[640] NCMC III, 44: „This inter-relatedness is well expressed in the common tradition of the Church, for example by the 34thApostolic Canon".

[641] NCMC III, 45: „Bishops who are 'primates' in their region are endowed with an executive, supervisory and jurisdictional role among their fellow bishops for the sake of unity".

[642] NCMC III, 51: Synods/councils are mainly gatherings of bishops […] Priests, deacons and lay persons can play their specific role in the synodical/conciliar life of the Church and in the process of decision making. The final decisions however belong to the bishops, who approve the acts of the synods/councils".

[643] NCMC III, 53: „While our Churches are in basic agreement concerning the functioning of primacy and synodality/conciliarity at the local and regional levels, they differ on the way these concepts can be applied at the universal level".

[644] „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," *Вопросы теологии* 1, no. 3 (2019): 352-404. Мешовита православно-католичка радна група Св. Иринеја основана је 2004. године у Падеборну (Немачка), у тренутку када је званична Мешовита комисија пролазила кроз одређене тешкоће у свом раду (до РД није имала састанке). Групу чини 13 православних и 13 римокатоличких теолога из широког спектра земаља - Аргентине, Аустрије, Бугарске, Велике Британије, Немачке, Грчке, Либана, Малте, Холандије, Русије, Румуније, Србије, Украјине, Француске и САД. Неки од учесника јесу, са православне стране: Данијел Бенга (Румунија), Кирил Ховорун (Украјина), Никола Лудовикос (Грчка, Солун), Пол Мајендорф (САД), Григорије Папатомас (Грчка, Атина), Владан Перишић (Србија), Евгеније Пилипенко (Русија). Са римокатоличке стране: епископ Герхард Фајге (Немачка), Јохан Елдеман (Немачка), Пабло Аргарате (Аргентина), Томас Бремер (Немачка), и други. Бивши учесници били су, са римокатоличке стране, Брајан Дејли, а са православне митрополит пожаревачко-браничевске Игнатије (Мидић), као копредседавајући 2004-2008. године, као и архимандрит Јов (Геча), као копредседавајући 2013-2017. године. На територији СПЦ одржана су заседања 2007. године у манастиру Покајница (Велика Плана) и 2019. године у Требињу. Чланови Радне групе нису представници својих помесних Цркава, већ су позвани искључиво на основу своје богословске компетентности, што овом документу даје академски карактер.

[645] Исто, 354.

[646] „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 363-389

еклисиологије – *соборност* (СО 11, 1),[647] појам који ће касније постати централни оријентир православно-римокатоличког дијалога.

У оквиру историјског осврта документ посебно помиње Сверуски помесни сабор (1917–1918), који је међу својим тематским целинама имао и питање односа примата и саборности. Ипак, због драматичних историјских околности тог периода, поменуто питање није било отворено (СО 11, 2). Као што СО истиче, управо би дискусија на овом сабору, да је историјски контекст дозволио, вероватно представљала први значајни православни покушај да се на саборском нивоу формулише еклисиолошка синтеза примата и саборности. Документ затим указује на различита православна разумевања израза πρεσβεία τῆς τιμῆς када се говори о примату на васељенском нивоу (СО 11, 4). За Руску Православну Цркву овај термин означава искључиво почасни статус, док за Цариградску Патријаршију подразумева читав сет активних прерогатива: право сазивања сабора, давање аутокефалије, примање апелација итд. Ове разлике нису само терминолошке, већ представљају дубоко укорењене еклисиолошке визије, чије неусаглашено присуство утиче на читав православно-римокатолички дијалог.

Посебну тежину у документу има анализа локалне Цркве као еклисиолошког полазишта, чему су значајно допринели еклисиолошки концепти Афанасјева, Шмемана и Зизијуласа.[648] Овај оријентир ка локалној евхаристијској заједници омогућио је да се на дубљи начин сагледа јединство Цркве и међуодноси Цркава, као и да се преиспитају еклисиолошке поставке 19. века о националним Црквама.[649] Управо је овај помак од национално-конфесионалне парадигме ка евхаристијској еклисиологији био један од предуслова за обновљено промишљање примата и саборности.

У наставку документа, у СО 11, 6, помиње се и састанак предстојатеља 14 православних Цркава у Шамбезију 2016. године, у вези са сазивањем Светог и Великог Сабора Православне Цркве. Већ овај податак показује колико је, и у савременом контексту, питање примата дубоко повезано са саборном динамиком Православне Цркве. Римокатоличка Црква је, са своје стране, на Другом ватиканском концилу поново отворила питање разумевања примата и његове повезаности са папском службом. Примат је и даље остао у оквирима дефиниције Првог ватиканског концила, али је истовремено проширио своје значење кроз учење о епископату (СО 11, 12). У том контексту, Други ватикански концил није смањио тежиште примата, али је развио снажно учење о *колегијалности*, чиме су различите еклисиолошке визије Истока и Запада поново постале дијалогички упоредиве.

СО затим уводи новозаветни термин *киноније*, наглашавајући његове вишеструке аспекте - укључује општење са Богом кроз Христа и општење једних са другима (СО 12, 2). За наше истраживање посебно су значајне речи документа: „Тајна Цркве је укорењена у Тајни Свете Тројице. Општење са Тројичним Богом је основа живота Цркве“.[650] СО затим подсећа да је тројична утемељеност *киноније* дубоко присутна у светоотачком предању - код Василија Великог, Григорија Ниског и Јована Дамаскина. Управо у овој перспективи налази се један од најоригиналнијих увида документа: прва два својства Цркве - *Једна* и *Света* - односе се на

[647] Исто, 381.

[648] СО 11, 5: „Одним из важнейших результатов стала концепция евхаристической экклезиологии, к главным представителям которой относятся прот. Николай Афанасьев (1893-1966), прот. Александр Шмеман (1921-1983) и митрополит Иоанн Зизиулас (род. 1931)“. „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью,“ 385.

[649] СО 11, 5: „Это видение привело к более глубокому осмыслению отношения между единством и многообразием в Православной церкви, что, в свою очередь, помогло поставить под вопрос узкие концепции XIX в. о национальных церквях“. „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью,“ 386.

[650] СО 12, 3: „Тайна Церкви коренится в тайне Святой Троицы. Общение с Триединым Богом есть основа жизни Церкви“. „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью,“ 390.

њено општење са Тројичним Богом.[651] Иако су поједини аутори и раније указивали на овај тријадолошки темељ црквености, овако јасна формулација на 'званичном нивоу' готово је јединствена. У наставку, документ у СО 13 разматра питање власти и ауторитета. СО 13.1 прави оштру разлику између ауторитета и власти. Како документ дословно каже: „Ауторитет се односи на утицај личности или институције, заснован на традицији и компетенцији, и на поштовању које они изазивају. Власт се, са друге стране, односи на способност коришћења одређених средстава и процедура за доношење одлука. И једно и друго се може превише лако злоупотребити".[652] У Цркви, међутим, власт поприма сасвим другачији смисао: она није самостална категорија, већ почиње као Божји атрибут.[653] Васкрсли Христос прима пуноћу власти (ἐξουσία) од Оца и предаје је апостолима. Стога, СО наглашава да власт у Цркви никако не сме бити схваћена као господарење, већ као служење по моделу Крста.[654] Христос је једини извор сваке црквене власти, те су и сабор и први међу епископима носиоци те власти једино у мери у којој учествују у Тајни Цркве као Тела Христовог у Духу.[655] Посебно значајно, СО додаје: „Ово се односи и на питање остваривања примата на различитим нивоима".[656]

Овим теолошким оквиром СО уводи анализу еклисиолошких основа примата, позивајући се на еклисиологију Игнатија Антиохијског и његову формулацију епископа као гаранта јединства (СО 14, 6). На регионалном нивоу, кључни нормативни текст остаје 34. апостолски канон, који утврђује међусобну зависност првога и сабора.[657] СО 14, 10,[658] међутим, напомиње да сваки канон мора бити читан у светлу свог историјског контекста, укључујући развој појма примата, различите облике његове примене и историјске услове његове пројаве. Док су регионални сабори имали прописано време састајања, васељенски сабори били су *ad hoc* догађаји, што битно мења еклисиолошку динамику у којој је примат деловао. СО у параграфима 16 и 17 изводи своју можда најважнију поставку: примат и саборност су не само комплементарни, него и онтолошки неопходни за живот Цркве; они припадају самом бићу Цркве.[659] Ниједно остваривање примата, према томе, није по природи власт над Црквом, него искључиво служење.[660] И евхаристијско искуство и канонско предање показују да примат и саборност стоје у односу међузависности.[661] Иако се зависност примата и саборности на

[651] СО 12, 3: „Первые два из четырех свойств Церкви, о которых говорится в Никейском Символе веры (Единая, Святая), также восходят к общению Церкви с Триединым Богом". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 390.

[652] СО 13, 1: „Авторитет относится к влиянию человека или институции, основанному на традиции или компетенции, и к уважению, ими порождаемому. Власть же имеет отношение к способности исполь зовать определенные средства и процедуры для вынесения решений. Тем и другим можно слишком легко злоупотребить". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 391-392.

[653] СО 13, 2: „Власть (*dynamis*) проявляется в первую очередь как атрибут Бога". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 392. Уп. Отк 7, 12; Пс 62, 3; Јевр 1, 13.

[654] СО 13, 2: „Следуя заповеди Иисуса, власть в Церкви должна пониматься не как господство, а как основанное на силе Креста служение народу Божию". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 392.

[655] СО 13, 4: „Власть собора и председательствующего на нем коренится в тайне Церкви как Тела Христова в Духе Святом". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 392.

[656] СО 13, 5: „Это относится и к осуществлению первенства на различных его уровнях". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 392.

[657] СО 14, 7: „Церковный статус первенства на региональном уровне описан в 34-м Апостольском правиле". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 394.

[658] СО 14, 10: „Совершенно необходимо принимать во внимание особый исторический контекст каждого утверждения о первенстве, историю его развития, его значение для своего времени, а также историю его влияния". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 395.

[659] „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 398-401.

[660] СО 16, 1: „Каждая форма церковного первенства является по своей природе властью не *над* церковью, а в церкви - как служение, подчиненное Иисусу Христу, ее главе". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 398.

[661] СО 16, 2: „Евхаристический опыт и каноническая традиция показывают, что первенство и соборность зависят друг от друга". „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью," 398.

локалном, регионалном и васељенском нивоу примењује *аналогијски*, постоје значајне разлике међу овим нивоима. Документ притом истиче два проблема: „Недостатак православне позиције о примату на васељенском нивоу отежава православно-римокатолички дијалог у овом погледу; као и недостатак јасне саборске структуре у Римокатоличкој Цркви“.[662] Ова изразито уравнотежена анализа сведочи о зрелости документа. У последњим аналитичким параграфима СО закључује да историја Цркве открива две тенденције: „на Истоку претежно, али не искључиво саборну, а на Западу претежно, али не искључиво примацијалну“. Поновно успостављање пуне заједнице, каже документ, захтеваће „са обе стране јачање саборских структура и обновљено разумевање васељенског примата. И једно и друго у служби заједнице Цркава“.[663]

Сагледавајући целокупну аргументацију документа СО јасно се уочава да је Радна група Св. Иринеја успела да на систематичном и у великој мери методолошки уједначеном плану прикаже историјску комплексност, богословску дубину и савремену екуменску релевантност питања односа примата и саборности. Иако документ није екуменски договор у строгом смислу, његов значај произлази из чињенице да представља једну од ретких званично координисаних студија која синтетише историјско предање, канонску праксу, тријадолошке и еклисиолошке поставке, као и савремене изазове дијалога. Посебно је значајно што документ истрајно избегава редукцију ових тема на административне или правне категорије, истичући да су примат и саборност, у својој суштини, унутартројичне реалности и да као такве припадају самом бићу Цркве. Тиме је постављен важан теолошки оквир који премошћава историјске и конфесионалне деформације, а истовремено омогућава дубље разумевање еклисиолошких разлика Истока и Запада. Управо овај теолошки темељ чини документ релевантним не само за међуцрквени дијалог, већ и за унутарцрквене расправе у оквиру православне еклисиологије, нарочито у контексту савремених криза односа првог и осталих Цркава. У еклисиолошком делу документа нарочито долази до изражаја тежња да се класичне поставке - од Игнатија Антиохијског до савремених теолога - доведу у везу са актуелним питањима функционисања Цркве на локалном, регионалном и васељенском нивоу. Документ тиме индиректно наглашава да без повратка теолошким темељима ниједно савремено решење не може бити адекватно или одрживо. Ово је посебно важно за православни контекст, где се питање примата на васељенском нивоу често појављује као спорна или недовољно разрађена тема.

Свеукупно гледано, СО представља један од најзначајнијих покушаја да се питање примата и саборности размотрити целовито - историјски, канонски, теолошки и екуменски. Његова вредност није само у синтези већ и у јасном указивању на проблематичне тачке које и данас оптерећују православно-римокатолички дијалог: од недостатка прецизног православног учења о васељенском примату до структурних тешкоћа Римокатоличке Цркве у артикулисању практичних облика саборности. Управо у тим напетостима документ налази простор за будући дијалог, предлажући не повратак у прошлост као идеализовани модел, већ одговорно преузимање предања кроз критичко и заједничко тумачење. У том смислу, СО представља драгоцен траг за свако истраживање које настоји да постави примат и саборност у шири теолошки - тријадолошки и еклисиолошки контекст, нудећи уравнотежену основу за будуће разговоре, али и за изграђивање унутрашње црквене свести у свакој од двеју традиција.

[662] СО 16, 4: „Отсутствие православной позиции по первенству на вселенском уровне осложняет православно-католический диалог в этом отношении, равно как и отсутствие ясной соборной структуры в Католической церкви“. „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью,“ 399.

[663] СО 16, 7: „Возможное восстановление полного общения между Католической и Православной церквами потребует с обеих сторон укрепления соборных структур и обновленного понимания вселенского первенства. И то и другое - в служении общению между церквами“. „Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью,“ 399.

Управо ова уравнотежа основа за будући дијалог подразумева и детаљан осврт на још неке сегменте односа примата и саборности. Наиме, у КД однос примата и саборности посматран је у визури првог миленијума. Оно што остаје као неопходна анализа, у циљу прецизирања односа примата и саборности, јесте осврт на овај однос у оквиру другог миленијума. То је фокус последњег усвојеног документа Комисије - АД.

4.4. АД: преглед односа примата и саборности у другом миленијуму

У древном хришћанском граду Александрији, чланови Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве одржали су, од 1-7. јуна 2023. године, своје 15. пленарано заседање. На скупу је било присутно 18 римокатоличких представника, и по два из 10 Православних Цркава,[664] са ко-секретаром из Васељенске Патријаршије, тако да је било укупно 39 учесника.

Као резултат рада овог пленарног заседања донет је и упућен пуноћама Цркве на рецепцију, након 7 година, нови, седми документ ове Комисије, под називом 'Саборност и примат током другог миленијума и данас'.[665] Усвојени документ је настао на основу богословских активности Координационог комитета на седницама у манастиру Босеу (Италија, Падска низија, 2018. и 2019.) и Ретимну (Крит, 2022).

Током усвајања нацрта документа, суштинска поставка будућег документа, према речима учесника, јесте да међузависност саборности и примата представља основно начело у животу Цркве, те да се на то начело треба позивати, како би се задовољиле потребе и захтеви Цркве у нашем времену. На овај начин, Комисија је желела да нагласи да примат и саборност нису супротстављени принципи, већ узајамно условљене димензије црквеног постојања, које добијају свој пуни смисао тек у тројичном оквиру. Међузависност ова два начела постаје посебно значајна у контексту савремених изазова, јер Цркве трагају за моделима управљања и сведочења који ће бити верни предању, а истовремено одговарати на пастирске потребе данаашњице. Циљ овог пленарног заседања, како је изражено у документу, представља заједничко читање проблематичне историје другог миленијума, као и прилику да Римокатолици и Православни унапреде међусобно разумевање и поверење, које је суштински предуслов за помирење и јединство на почетку трећег миленијума.[666] Управо ово 'заједничко читање' представља један од најважнијих методолошких приступа Комисије, јер историјске догађаје не сагледава из једне, него из две традиције које желе да превазиђу насложена тумачења прошлости. Стога АД не тежи да нивелише разлике, већ да омогући нови простор за разумевање, у којем би обе стране могле да препознају и сопствене заблуде и доприносе.

---

[664] Конкретно: Васељенска, Александријска, Јерусалимска, Румунска, Грузијска патријаршија, Кипарска Црква, Грчка Црква, Пољска Црква, Албанска Црква и Црква Чешке и Словачке. На овој пленарној седници СПЦ није имала своје представнике.

[665] Оригинални потписани документ на енглеском језику „Synodality and Primacy in the Second Millennium and Today", објављен је на званичном ватиканском сајту. Уп. https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie---synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html (приступљено: 23.10.2025.). Уп. анализу и синтетички увиде у нашем раду: Матић и Стевановић, „Александријски документ Комисије за дијалог Католичке и Православне Цркве," 307-321.

[666] АД Увод, 3: "The present document considers the troubled history of the second millennium in four periods. It strives to give as far as possible a common reading of that history, and it gives Orthodox and Roman Catholics a welcome opportunity to explain themselves to one another at various points along the way, so as to further the mutual understanding and trust that are essential prerequisites for reconciliation at the start of the third millennium. The document concludes by drawing lessons from the history that has been surveyed".

АД је и са историјске и са теолошке тачке гледишта веома значајан текст, чији је циљ проналажење заједничке основе у православном и римокатоличком разумевању односа саборности и примата. Та тежња ка заједничкој основи не значи уједначавање различитих еклисиолошких парадигми, већ наглашавање могућности да се ове две визије узајамно обогате и разјасне у светлу тројичног богословља и живота Цркве. Због тога документ има потенцијал да послужи као кључни референтни текст за наредне фазе дијалога, али и као оријентир за унутарцрквене разговоре у обе традиције. Полазећи од претходних докумената ове комисије, РД и КД, и бивајући строго на богословским фреквенцијама које су они успоставили, нови текст из Александрије нуди систематизовано, заједничко читање историје другог миленијума, са тежњом ка превазилажењу подела које су током историје дубоко утицале на однос између Истока и Запада. Овај континуитет са претходним документима сведочи да Комисија гради један кохерентан корпус богословских увида, у којем се сваки нови текст надовезује на већ утврђене темеље, посебно на тријадолошку основу јединства и динамику *киноније*. Тако документ из Александрије представља логичан наставак, али и продубљење започетог процеса, пружајући богословски оквир који омогућава да се историјске ране сагледају са већом објективношћу и у духу помирења.

Уводни део АД утврђује методолошке и теолошке смернице: у средишту је визија Цркве као *киноније* - заједнице локалних Цркава у јединству Духа Светога. Тај појам постаје кључан за разумевање како саборности, тако и примата, јер упућује на хармонију различитости и јединства у животу Цркве. Посматрање Цркве кроз призму *киноније* омогућава да се свако разматрање примата и саборности не сведу на чисто институционалне или правне категорије, већ да се у њих угради богословска мерила јединства и заједништва. Документ наговештава приступ који обједињује историјску анализу и теолошко разматрање, са акцентом на узимање у обзир перспектива обеју традиција. Такав методолошки оквир омогућава и детаљну рефлексију о томе како различите историјске ситуације обликују разумевање примата и саборности, без претераног поједностављивања или изостављања кључних догађаја.

Документ обухвата и анализира време од Великог раскола 1054. године[667] до наших дана, да би у завршном делу афирмисао став да саборност није само историјска категорија, већ принцип који се односи на свеобухватан живот Цркве. Документ позива на даље заједничко разматрање модела примата који би могао бити прихватљив унутар заједнице Цркава - као служба љубави (*primatus caritatis*), а не као унилатерална власт.[668] АД, користећи историјску анализу као алат за обнову поверења, пружа практичан пример како прошла искуства могу служити као основа за екуменски дијалог који интегрише обе традиције, наглашавајући потребу за поштовањем различитости и постепеним приближавањем Истока и Запада. Употребом историјске анализе као средства за обнову поверења, АД пружа снажан допринос екуменском дијалогу, отварајући могућност за постепено приближавање Истока и Запада у духу поштовања различитости, али и тежње ка пуној заједници. Документ истиче да је саборност принцип, који омогућава Цркви да одржава јединство у различитости, при чему примат није средство контроле, већ служба у љубави која подржава заједнички живот и мисију Цркве. На тај начин, документ истовремено представља наставак традиције Комисије и нови корак ка конкретном остваривању јединства Цркве кроз богословску сарадњу.

[667] Детаљније о Великом расколу из 1054. године уп. Владислав Пузовић, *Црквене и политичке прилике у доба Великог раскола 1054. године* (Београд: Хришћански културни центар, 2008), као и Небојша Стевановић, „'Нека Бог види и суди' - Питање упућених анатема из 1054. године," *Теолошки погледи* 53, no. 1 (2020): 55-68.

[668] Иако ова идеја одавно циркулише екуменским дијалогом, на постојан богословски начин ју је, са римокатоличке стране, представио један од чланова Комисије. Уп. Paul McPartlan, *A Service of Love. Papal Primacy, the Eucharist, and Church Unity* (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2016). Посебно је битно његово повезивање папске службе љубави са служењем Евхаристије.

Главна богословска брига документа, кроз историјску анализу, јесте суштинско питање *очувања односа саборности и примата*. АД истиче да је одржавање овог односа кључно за правилно функционисање Цркве, јер саборност и примат нису супротстављене категорије, већ међузависне димензије црквеног живота које се узајамно обогаћују. Управо овим методолошким кључем документ анализира историјске догађаје у Цркви Запада и Истока, указујући на директне препреке и претње овог односа. АД систематски идентификује моменате конфликта, као што су централизација власти на Западу или етнофилетизам на Истоку, као факторе који ремете природну хармонију саборности и примата, истовремено наглашавајући да управо кроз историјску рефлексију могу настати предуслови за екуменско превазилажење ових тензија. Не занемарајући детаљну анализу историјских токова Цркве, примећује се да фокус документа остаје на 19. и 20. веку, почевши свакако од Првог ватиканског концила на Западу и проблема покушаја интегрисања национализма у Цркву, конректно, *етнофилетизма*, на Истоку. АД овде указује да су ови историјски феномени кључни за разумевање како се папски примат и саборност практично изражавају и какве су последице њихових злоупотреба или непромишљене примене.

На овом месту АД се концентрише на питање односа папске и епископске службе, под визуром Првог ватиканског концила, који се може повезати са Другом Ватиканумом. Последњеи сабор, наиме, овај однос поставља у међузависну везу папе и епископског корпуса, чији је конкретни показатељ Епископски Синод. АД наглашава да овај синодални модел омогућава практичну реализацију хармоније примата и саборности, где примат више није апсолутна власт, већ служба у љубави која потврђује и заштиту заједничког саборног деловања епископата. Узгред речено, документ наглашава постојање, битно за еклисиологију претходних докумената, РД и КД, концепта Цркве као иконе Свете Тројице, у Тибингенској школи крајем 19. и почетком 20. века. АД овде показује континуитет теолошког разматрања, истичући да идеја Цркве као иконе Тројице није апстрактна, већ утиче на правилно схватање примата и саборности као евхаристијске реалности. У последњој историјској етапи коју документ разматра, анализира се концепт *саборности*, његова историјска и значењска перспектива, нарочито помињући евхаристијску еклисиологију, као и Сабор на Криту 2016. године. АД истиче да саборност, потврђена на Криту, показује живу и динамичну природу црквене колегијалности, која укључује и локалне и регионалне Цркве у заједничкој одговорности за јединство Цркве. На крају дискурса о 20. и 21. веку, документ нагалашава међусобно укидање анатема, као епилога Другог ватиканског концила, завршавајући екуменском делатношћу Папе Павла VI, енцикликом UUS Јована Павла II и Фрањом и његовим, сада доминатним, концептом синодалности Цркве.

На крају, АД, утемељујући се на КД у уводу, у закључној речи стоји на истом становишту у двема тачкама: саборност и примат су међусобно повезане, комплементарне и неодвојиве реалности; неопходно је посматрање односа примата и саборности на *богословској* основи. На тим основама, логиком АД, за овај однос је неопходно дубоко утемељење Цркве у тајни Свете Тројице, као и озбиљно узимање у обзир чињенице да је еклисиологија *киноније* кључ за артикулисање аутентичне теологије саборности и примата (АД 5.3.). Само у том контексту могуће је разумети јасни и недвомислени епилог Александријског документа, заснован, најпре, на примацијалној теологији РД: „Међузависност саборности и примата је основно начело у животу Цркве. Оно је суштински повезано са служењем јединства Цркве на локалном, регионалном и универзалном нивоу“.

Постулирајући јасни међузависни однос саборности и примата, АД, следећи РД и КД, такође препознаје троструко остваривање саборности и примата. Ово троструко остваривање представља централни оквир за разумевање како се јединство Цркве конкретно остварује на различитим нивоима, омогућавајући интеграцију локалних реалности са регионалним и васељенским оквиром. Другим речима, овај однос је суштински повезан са „јединством Цркве

на локалном, регионалном и универзалном нивоу".[669] АД, дакле, остваривање примата и саборности види у саборској перспективи: „У Православној Цркви саборност и примат практикују се на свеправославном нивоу, према канонском предању, одржавањем светих и великих сабора".[670] Документ овде истиче да је свеправославни примат средство очувања јединства Цркве, а не средство апсолутне власти, и да велики сабори представљају конкретан простор у коме се остварује хармонија примата и колегијалности епископата. На крају, исти документ крунише овај однос, заснивајући се на РД и КД, детаљно прецизирајући и сумирајући све наведено: „Велика питања компликују аутентично разумевање саборности и примата у Цркви. Црква није правилно схваћена као пирамида, са приматом који управља са врха, али није ни правилно схваћена као федерација самодовољних Цркава".[671]

Закључно, Комисија у оквиру последњег усвојеног документа не одступа од постављене визуре у РД. Однос између саборности и примата, као реалности еклисијалне онтологије, показује да сваки ниво Цркве (локални, регионални, универзални) делује у синергији, што је предуслов за истинско јединство унутар Цркве. Однос саборности и примата, као реалности еклисијалне онтологије, јесте реципрочан, међузависан и конструктиван за постојање Цркве, засноване на тројичном начину постојања. Примењивање овакве поставке у оквирима ових докумената представљао је логички след, без прављења еклисијалног јаза између локалног, регионалног и универзалног нивоа. Другим речима, „то троструко остваривање саборности и примата засновано је на светоотачкој Тријадологији и иконизацији унутартројичних односа на евхаристијском сабрању што је узор организације Цркве у простору и времену".[672]

Водећи се овим смерницама, последњи део рада усмерен је ка питању: на који начин, се синтетише однос примата и саборности у првом и другом хиљадугодишту? Другим речима, упоредо са АД долази до објављивања студијског документа BR који управо пружа својеврсну синтезу свих наведених примацијалних токова, од МД, преко USTCa USTCb, NCMC, КД и СО, до АД. Стога, последњи део аналитичког истраживања, пре него што се најдиректније пређе на питање универзалног првог, биће повећен анализи овог документа. Као својеврсна синтеза омогућиће прецизније синтетичке увиде о истраживачком питању - *primus universalis*.

4.5. Синтеза примацијалне теологије: документ BR

Студијски документ BR[673] представља свеобухватан екуменски преглед ставова различитих хришћанских заједница о примату епископа Рима у светлу синодалности или саборности, као и теолошких дијалога који су уследили након позива папе Јована Павла II у енциклици UUS (1995), у којем је изразио спремност да се начини корак ка проналажењу облику примата римског епископа који би био „признат од свих". BR, који је резултат рада Пленарног заседања Синода за унапређење хришћанског јединства, настоји да понуди синтезу богате и сложене дискусије о примату у служби јединства Цркве. Прегледом одговора Цркава, теолошких дијалога и историјског развоја учења, документ истиче могућности за обновљено разумевање и практиковање примата у 21. веку. Рад је посебно значајан због својих практичних

[669] АД 5, 4: „It is intrinsically related to the service of the unity of the Church at the local, regional and universal levels".
[670] АД 5, 2: „In the Orthodox Church, synodality and primacy are practised at the panorthodox level, according to the canonical tradition, by the holding of holy and great councils".
[671] АД 5, 1: „Major issues complicate an authentic understanding of synodality and primacy in the Church. The Church is not properly understood as a pyramid, with a primate governing from the top, but neither is it properly understood as a federation of self-sufficient Churches".
[672] Матић, *Да истинујемо у љубави*, 157-158.
[673] *The Bishop of Rome: Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and in the Responses to the Encyclical Ut unum sint* (Città del Vaticano: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 2024).

предлога Римокатоличкој Цркви у правцу већег уважавања синодалних структура и подстицаја екуменском дијалогу. Документ је резултат колективног рада чланова и консултаната Синода, уз сарадњу научника из различитих хришћанских традиција, те је његов карактер не магистеријски, већ синтетички и дескриптиван, с намером да подстакне даљу екуменску и теолошку расправу. У њему се анализирају: историјски развој разумевања папског примата, теолошки одговори различитих Цркава и конфесија, основна теолошка питања о примату и непогрешивости, перспектива синодалног вршења примата у 21. веку, као и практични предлози за Римокатоличку Цркву. Како је истакао дугогодишњи префект, кардинал Курт Кох, у предговору: „Документ је резултат истински екуменског и синодалног рада. Он сумира тридесетак одговора на UUS и педесет докумената екуменског дијалога на ту тему“.[674]

Своју повезаност са Другим ватиканском концилом BR показује одмах на почетку. Наиме, „разумевање и вршење службе епископа Рима је са Другим ватиканским концилом ушло у нову фазу“.[675] Како показује BR 3, аутор UUS, папа Јован Павле II приликом позива на поновно разматрање службе римског епископа (UUS 95), за епископа користи појам ἐπισκοπεῖν (чување straже) - то је служба јединства (UUS 89) и служба љубави (UUS 95).[676] Важне су речи UUS 89: „После векова жучних контроверзи, друге Цркве и црквене заједнице све више и изнова гледају на ову службу јединства [...] Такође је значајно и охрабрујуће да се ово питање појављује као суштинска тема не само у богословским дијалозима [...] већ уопштено у екуменском покрету у целини“. BR 4 показује да сам папа Бенедикт је у више наврата подсећао на ову идеју Јована Павла II о разлици између природе и модуса вршења примата.[677] Чак је и папа Фрања у својој познатој енциклици EG приметио да се напредовало по овом питању (EG 32). У једној својој беседи нагласио је да се петровска служба папе не може разумети „без отворености за дијалог са свим верницима у Христу“,[678] наглашавајући један од својих ’заоставштина’ - концепт синодалности. У обраћању поводом 50-годишњице Синода епископа (17. октобар 2015.) нагласио је: „Папа није по себи изнад Цркве, већ као један од крштених и у оквиру Епископског колегијума као Епископ међу Епископима, позван је, у исто време бивајући Петров наследник, да види Римску Цркву као ону која у доброчинству председава свим Црквама“.[679]

BR одмах констатује које су хришћанске заједнице одговориле на позив UUS да заједно изнесу став о служби епископа Рима, као и о концепту примата, напомињући: „Није било званичних одговора из Православне или Оријентално-Православних Цркава“.[680] Документ говори о РД у контексту једног од богословских дијалога и докумената који су одговорили на папски позив, као и о КД, АД и документима Северноамеричке православно-римокатоличке теолошке комисије - USTCa и USTCb,[681] напомињући неколико параграфа касније и документ

[674] *The Bishop of Rome*, 2.
[675] BR 1: „The understanding and exercise of the ministry of the Bishop of Rome entered a new phase with the Second Vatican Council“. *The Bishop of Rome*, 4.
[676] *Исто*, 4-5.
[677] “Adress at a Meeting with Representations of Orthodox and Oriental Orthodox Churches,” https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_orthodox-freiburg.html (приступљено: 23.10.2025.). Уп. наш рад Стевановић, „Први и последњи дани понтификата папе Бенедикта XVI: упоредна богословко-историјска анализа,“ 59-79.
[678] Homily for the Vespers on the Solemnity of the Conversion of Saint Paul the Apostle,” https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125_vespri-conversione-san-paolo.html (приступљено 27.10.2025.).
[679] „Adress marking the 50th anniversary of the Institution of the Synod of Bishops,“ https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html?utm.com (приступљено: 28.10.2025.).
[680] BR 12: „There were no official answers from the Orthodox or Oriental Orthodox Churches“. *The Bishop of Rome*, 11.
[681] BR 17: „Some national Orthodox–Catholic commissions have also dedicated important documents to the question of primacy. In 1986 the North American Orthodox–Catholic Theological Consultation published a document entitled Apostolicity as God’s Gift in the Life of the Church, in which the question of primacy and ’petrinity’ was first addressed.

'Црква - ка заједничкој визији'. На основу прегледа свих одговора како на билатералном, тако и на мултилатералном нивоу (укупно око 30 одговора и 50 докумената), BR 31 констатује обновљено и интензивно расправљање о примату, конкретно о папском примату.[682]

BR 32 постулира да богословско тумачење и проматрање питања примата не укључује само догматске разлике из прошлости, већ мора имати у виду садашњи живот наших Цркава, „њихов унутрашњи развој, изазове и односе".[683] Другим речима, дијалог мора бити теолошки прилагођен и да води дијалогу живота који се одвија на локалном нивоу, јер по папи Фрањи управо је „локална Црква и њени изазови са којима се сусреће истински *locus* или извор теологије".[684] Након дефинисања концепта ауторитета у примацијалном дискурсу, кога повезује са служењем, кенозом и тајном крста,[685] а осврћући се директно на CO 13, документ поставља једно од кључних питања: „Да ли је неопходан примат за целу Цркву?"[686] У том контексту, BR истиче да поред библијских текстова који говоре о Петровом примату, многи одговори на UUS предлажу још 3 аргумента: 1) аргумент апостолског предања; 2) еклисиолошки аргумент, који је суштински за наше истраживање; 3) прагматични аргумент. У том контексту, осврћући се на документе дијалога Православне и Римокатоличке Цркве, али не само њих, BR напомиње: „Бројни дијалози су нашли оправдање за остваривање васељенског примата заснованог на признању да постоји међузависност примата и саборности на сваком нивоу живота Цркве: локалном, регионалном и васељенском".[687] BR такође разматра критеријум првог миленијума, тачније, вршење примата у првом миленијуму као парадигматичном моделу, при чему наглашава да је сама историја Цркве првог миленијума одлучујућа,[688] стојећи на истом курсу као и КД.

Како би пружио одговор на тему односа примата и саборности, BR најпре наглашава евхаристијско утемељење ових двеју реалности. Наиме, „највиши одраз заједништва међу Црквама увек је било служење Свете Евхаристије".[689] У том контексту напомиње да су изрази заједништва у првом миленијуму у правом смислу речи васељенски сабори.[690] Ипак, често помињање првог миленијума, не дозвољава да се тај миленијум прикаже као савршен, односно без икаквих мана. Конкретно, BR упозорава на опасност идеализације првог миленијума: „Ако је историја првог миленијума 'одлучујућа', први миленијум ипак не треба идеализовати".[691]

Its 1989 Agreed Statement on Conciliarity and Primacy in the Church was the first Orthodox–Catholic joint statement wholly dedicated to this subject". *The Bishop of Rome*, 14.

[682] *Исто*, 19.

[683] BR 32: „Theological reflection on primacy cannot relate only to the dogmatic differences of the past, but should also reflect on the present life of our Churches - their internal developments, challenges and relationships." *The Bishop of Rome*, 23.

[684] "Adress to the Members of the Joint International Commision for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches," https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/june/documents/20220623-dialogo-teologico.html?utm_com (приступљено: 29.10.2025.).

[685] BR 41-42: „На овнову савреме егзегезе, теолошки дијалози наглашавају да су ауторитет и служење (*diakonia*) блиско повезани". *Bishop of Rome*, 29-30.

[686] BR 75: „Many theological dialogues and responses to Ut unum sint acknowledged the requirement of a primacy for the entire Church". *Bishop of Rome*, 23.

[687] BR 81: "A number of dialogues have found justification for the exercise of a universal primacy based on the recognition that there is a mutual interdependency of primacy and synodality at each level of the life of the Church: local, regional, and universal". *Bishop of Rome*, 62.

[688] BR 88: „Principles and models of communion honoured in the first millennium can remain paradigmatic for a future restoration of full communion". *Bishop of Rome*, 65.

[689] BR 92: „The highest expression of communion between the Churches has always been the celebration of the Holy Eucharist". *Bishop of Rome*, 68.

[690] BR 104: „The expressions of communion *par excellence* of the first millennium at the universal level were the ecumenical councils". *Bishop of Rome*, 73.

[691] BR 108: „If the history of the first millennium is 'decisive', the first millennium should nevertheless not be idealized". *Bishop of Rome*, 76.

Стога, у наредним поглављима инсистира на неопходности сагледавања примата у другом миленијуму (уп. АД), у циљу адекватног решења савременог модела примата.

Два принципа која проистичу из одговора и коментара на UUS, а у циљу изналажења модела примата у 21. века јесу: 1) заједничко, саборно и лично уређење Цркве; 2) артикулација локалног, регионалног и васељенског нивоа.[692] Под првим принципом мисли се на међузависност примата и саборности[693] и одређења 'сви', 'неки', 'један'. У том контексту BR наглашава да је прва комисија која је нагласила међузависност примата и саборности била Северно-америчка православно-римокатоличка богословска комисија, наводећи да су: „две институције, међусобно зависне и међусобно ограничавајуће, које су вршиле најјачи утицај на одржавања уређеног заједништва Цркава од апостолских времена". Ово је уједно основна теза РД 41, као и СО 16.

У обраћању Мешовитој радној групи Св. Иринеја, 7. октобра 2021, папа Фрања је нагласио да се „синодалност у ширем смислу може посматрати као израз три димензије: 'сви', 'неки', 'један'". Неки теолози, констатује BR, инсистирају на шири и ужи аспект синодалности, где би учешће свих верних било шире, а само епископа уже, у црквеном животу, инсистирајући на три комплементарне димензије Цркве: заједничке ('сви'), колегијалне ('неки') и личне 'један'. Схваћено у том контексту, „примацијална служба је суштински елемент динамике синодалности, као и заједнички аспект који укључује цео народ Божји, колегијалну димензију која је део вршења епископске службе".[694] Ипак, BR 120[695] сматра да је једно од кључних питања односа примата и саборности свакако однос локалне и универзалне Цркве. Иако се често са римокатоличком еклисиологијом повезује њено наглашавање универзалног карактера Цркве, LG је отворио питање односа локалне и универзалне Цркве, рекавши да је „појединачна Црква обликована по моделу универзалне Цркве" и да „у и из појединачних Цркава једна и једина Католичка Црква настаје" (LG 23). На основу ових претпоставки, BR прелази на рецепцију овакве поставке у оквиру екуменског дијалога. Наиме, у МД се постављају основи за разматрање односа локалне и универзалне Цркве, конкретно МД III, 2: „Пошто је Христос један за многе, тако и у Цркви која је Његово Тело, један и многи, васељенско и локално, нужно су истовремени".[696] На истоветном становишту, у оквиру дијалога Римокатоличке Цркве и Светског савета Цркава, показује се такође на истовременост једног и другог аспекта Цркве.[697]

Посебно су важне речи BR који повезују концепт примата од Другог ватиканског концила све до савременог доба, до папе Фрање: „Разумевање и вршење службе епископа Рима је ушло у нову фазу са Другим ватиканским концилом. Од тада екуменска димензија је суштински аспект ове службе [...] Позив Јована Павла II у *Ut unum Sint* да се, уз помоћ пастира и теолога свих Цркава, пронађе начин остваривања примата, који ће препознати сви заинтересовани, означио је епохални тренутак у овој екуменској свести. Тај позив налази

[692] BR 111: „Two recurring frameworks emerge from the theological dialogues and responses to Ut unum sint, which can help to reflect on the exercise of primacy in 21st century: the communal, collegial and personal ordering of the Church; and the articulation between the local, regional and universal levels". *Bishop of Rome*, 77.

[693] BR 111-112: „Most of the responses and dialogue documents clearly agree that primacy should be exercised in an authentic conciliar/synodal Church". *Bishop of Rome*, 77.

[694] „Adress to the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group," https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/papa-francesco/2021/audiences/en.html?utm_.com (приступљено: 21.10.2025.).

[695] *Bishop of Rome*, 83.

[696] МД III, 2: „Puisque le Christ est un pour la multitude, ainsi dans l'Église, qui est son Corps, l'un et le plusieurs, l'universel et le local, sont nécessairement simultanés".

[697] *Bishop of Rome*, 83

посебну подршку у контексту понтификата папе Фрање, чије учење и пракса наглашавају синодалну димензију његове службе.“[698]

На самом крају BR нуди 4 предлога који би могли помоћи прецизнијој перспективи примацијалне теологије: 1) римокатоличка ’ре-рецепција’, поновно тумачење, званично тумачење, обновљени коментар, или чак ’преформулисање’ учења Првог ватиканског концила;[699] 2) успостављање јасније разлике између различитих одговорности епископа Рима, са посебним фокусом између његове службе патријарха у Цркви Запада и његове примацијалне службе јединства у заједници Цркава, као и издвајање ових двеју служби од функције шефа државе, са акцентом на његову службу унутар епархије - на његову епископску службу;[700] 3) неопходан је развој концепта синодалности унутар Римокатоличке Цркве, при чему би се на универзалном нивоу наглашавало учешће целокупног народа Божјег;[701] 4) унапређивање ’саборног заједништва’ кроз редовне састанке црквених поглавара на васељенском нивоу у циљу продубљивања заједништва.[702]

Папа Фрања је управо у једном обраћању радној групи Св. Иринеја изјавио: „Схватили смо потпуније да у Цркви примат и синодалност нису два супростављена принципа која треба да се одржавају у равнотежи, већ две стварности које успостављају и подржавају једна другу у служби заједнице. Као што примат претпоставља вршење синодалности, тако и синодалност подразумева вршење примата“.[703]

Два понављајућа оквира за вршење примата у 21. веку, нарочито на плану *примус универсалис*, на основу коментара и одговора на UUS, која анализира BR, јесу: 1) неопходна је артикулација димензија ’заједничке’, ’колегијалне’ и ’личне’ димензије Цркве на 2) локалном,

[698] BR 161: „The understanding and exercise of the ministry of the Bishop of Rome entered a new phase with the Second Vatican Council. Since then, the ecumenical dimension has been an essential aspect of this ministry [...] John Paul II’s invitation in *Ut unum sint* to find, with the help of the Pastors and theologians of all Churches, a way of exercising primacy ’recognized by all concerned’, marked an epochal moment in this ecumenical awareness. That invitation finds particular support in the context of the pontificate of Pope Francis, whose teaching and practice emphasise the synodal dimension of his ministry“. *Bishop of Rome*, 107. Папа Фрања концепт синодалности и јединства види као недељиве: „Јединство се неће догодити као чудо на самом крају. Уместо тога, јединство настаје на путовању - Дух Свети то чини на путовању. Ако не ходамо заједно, ако се не молимо једни за друге, ако не сарађујемо на много начина на које можемо у овом свету за народ Божји, онда до јединства неће доћи. Али то ће се десити на овом путу, у сваком кораку који направимо. И то не чинимо ми, него Дух Свети види нашу добру намеру“. “Homily for the Vespers on the Solemnity of the Conversion of Saint Paul the Apostle,” https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125_vespri-conversione-san-paolo.html?utm_.com (приступљено: 22.10.2025.).

[699] BR 177: „Throughout the ecumenical dialogues and responses to Ut unum sint concerning primacy, various practical suggestions or requests have been made to the different Christian communions, and especially to the Catholic Church. Since the first ecumenical duty of Catholics is ’to examine their own faithfulness to Christ’s will for the Church and accordingly to undertake with vigour the task of renewal and reform’ (UR 4), they are invited to seriously consider the suggestions made to them so that a renewed understanding and exercise of papal primacy can contribute to the restoration of Christian unity“. *Bishop of Rome*, 112.

[700] BR 179: “A second suggestion made by some ecumenical dialogues is a clearer distinction between the different responsibilities of the Bishop of Rome, especially between his patriarchal ministry in the Church of the West and his primatial ministry of unity in the communion of Churches, both West and East, possibly extending this idea to consider how other Western Churches might relate to the Bishop of Rome as primate while having a certain autonomy themselves. There is also a need to distinguish the patriarchal and primatial roles of the Bishop of Rome from his political function as head of State”. *Bishop of Rome*, 113.

[701] BR 180: “A third recommendation made by the theological dialogues concerns the development of synodality within the Catholic Church”. *Bishop of Rome*, 113.

[702] BR 181: “last proposal is the promotion of ’conciliar fellowship’ through regular meetings among Church leaders at a worldwide level in order to make visible and deepen the communion they already share”. *Bishop of Rome*, 114.

[703] “Adress to the Saint Irenaeus Joint Orthodox Catholic Working Group”.

регионалном и универзалном нивоу Цркве.[704] Зато ће свој дискурс о предлозима даљег вршења примата у Цркви, BR нагласити: „Нова примена примата мора се на крају формирати по узору на *диаконију*. Власт и служење су уско повезани [...] Стога примат треба да буде укорењен у тајни Крста и по узору на кенотички пример Христа“.[705]

[704] BR 5, 12: „The dialogues call for a symphonic articulation of (1) the 'communal', 'collegial' and 'personal' dimensions at (2) the local, regional, and universal levels of the Church.“ *Bishop of Rome*, 122.

[705] BR 5, 28: "A renewed exercise of primacy must ultimately be modelled on *diakonia* […] Primacy should therefore be rooted in the mystery of the Cross and modelled on the kenotic example of Christ". *Bishop of Rome,* 132.

5. *Primus universalis:* еклисиолошка неопходност или додатак црквеном бићу

Један од највећих плодова Другог ватиканског концила је тај што је „глас који је произашао из концила добио димензије које надилазе Римокатоличку Цркву“,[706] што се најдиректније види у учешћу римокатолика у Мешовитим комисијама, од којих је најважнија свакако она са православнима,[707] у оквиру дијалога и размене теолошких ставова који су водили ка најспорнијем питању еклисиологије заједнице, ка питању реформе папског примата, притом наглашавајући и тријадолошку перспективу еклисиологије[708] и примата.[709] На тај начин, концил је отворио могућност да се питање примата више не сагледава искључиво у историјско-канонском оквиру, већ у ширем тријадолошко-еклисиолошком контексту који обухвата динамику односа Оца, Сина и Духа Светога.

Према мишљењу Мекпартлана, захваљујући Другом ватиканском концилу у савременој теологији је све мање присутан јуридички акценат стављен на питање примата, а више његово посматрање на светотајинском нивоу, као служење једне Евхаристије коју служи цела Црква, као икона Тројичног Бога.[710] Ово премештање акцента са правне функције ка евхаристијској реалности примата суштински мења начин разумевања црквеног поретка и омогућава да се примат тумачи у категоријама заједнице, а не правне надлежности. Другим речима, за Мекпартлана постоји тенденција коју је пројавио Други ватикански концил да се примат повезује и са Евхаристијом и са тријадолошком перспективом.[711] Такво повезивање омогућава да се примат сагледа као служба јединства чији је узор и извор сâм тројични живот, а не као институционална функција која стоји изван евхаристијског искуства. Јован Павле II[712] је успео да се на најдиректнији начин у свом документу UUS надовеже на тријадолошку перспективу Другог ватиканског концила,[713] тумачећи и тражећи решење за вршење примата,[714] што је изазвало лавину коментара, како од стране римокатоличких, преко многих мултилатерних докумената,[715] тако и православних теолога,[716] о чему је приказано у BR. На тај начин, UUS је

---

[706] Guiseppe Alberigo and Joseph A. Komonchak, *History of Vatican II* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995-2006), 522-523. О томе уп. и Radu Bordeianu, „The Reception of Vatican II by the Orthodox Church,“ in: *The Oxford Handbook of Vatican II*, ed. Catherine E. Clifford and Massimo Faggioli (Oxford: Oxford University Press, 2023), 494-505.

[707] Adriano Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 9.

[708] То се најдиректнији види у LG 4 и UR 2 где су цитиране речи Кипријана Картагинског: „народ доведен у јединство из јединства Оца, Сина и Светог Духа.“ Кипријан Картагински, *De Orat. Dom.* 23 (PL 4, 556).

[709] Bordeianu, „The Reception of Vatican II by the Orthodox Church,“ 498.

[710] Paul McPartlan, “Primacy and Eucharist: Recent Catholic Perspective,” 217.

[711] Исти, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (London: T&T Clark, 1993), 35. Такође, исти аутор помиње да је у оквиру Другог ватиканског концила, али и касније, учињено доста тога да се концепт примата и непогрешивости посматра у другачијем кључу. McPartlan, “Primacy and Eucharist,” 229.

[712] Оно што је карактеристично за овог папу јесте чињеница да је наглашавањем тријадолошке перспективе и порекла Цркве, указао и на њену есхатолошку перспективу и порекло, с обзиром да јој основ није у овом свету, већ у *некоме* другом. Leon Siwecki, “John Paul II’s Idea of Trinitarian Ecclesiology,” *Teologia w Polsce* 4, no. 1 (2010): 46.

[713] Siwecki ово показује директном паралелом UUS са LG 3 где је представа Цркве повезана са Црквом народа *Божјег*, што је синтагма која се највише користи у документима Другог ватиканског концила. Прецизније, поред LG, *Redemptor Dominus* – 192 пута се користи реч ’Црква’, док 22 пута ’народ Божји’, као и у *Dives in Misericordia* – 8 пута ’народ Божји’, а ’Црква’ 53 пута. Овде није нагласак на народу, већ на Богу, односно овом синтагмом се наглашава *порекло* Цркве у Богу. Такође у три документа (*Redemptor hominis, Dives in Misericordia, Dominum et Vivificantem*) јасно се види тријадолошка перспектива и утемељеност еклисиологије и примата. Уп. Siwecki, “John Paul II’s Idea of Trinitarian Ecclesiology,” 34, 36.

[714] Исто, 34.

[715] Уп. „Реч примат односи се на рани обичај [...] где су епископи Александрије, Рима и Антиохије, а касније Јерусалима и Цариграда, вршили службу надгледања над широм области од својих црквених области [...] Према 34. апостолском канону први међу епископима у сваком народу би само донео одлуку у договору са осталим

постао један од кључних докумената који је поново актуелизовао питање примата унутар екуменског богословља и отворио простор за дијалог који превазилази конфесионалне границе.

Стога, поједини аутори ову перспективу и значај UUS упоређују са РД, указујући да је та отвореност у промишљању и вршењу примата остварена у РД.[717] Сличност ова два документа огледа се у њиховој тежњи да вршење примата схвате као динамичну и релациону категорију, која се не може свести на статичку институционалну одредбу. Такође, након UUS[718] и позива папе Јована Павла II одржана су два симпосиона на тему 'Петрове службе у контексту примата', најпре у Ватикану, у организацији Конгрегације за доктрину вере у децембру 1996. године, и друга у организацији Фрањеваца-помиритеља у Анђеликуму, децембра 1997. године.[719] Ови скупови представљали су значајан корак у продубљивању теолошког дијалога, јер су омогућили да се различити богословски приступи упореде у оквиру академског и црквеног дискурса, уз настојање да се идентификују заједничке тачке које би могле водити ка ширем екуменском консензусу. Ово наводи на питање директног испитивања теме и места примата у савременом упоредном и екуменском богословљу.

5.1. Примат у савременом систематском богословљу: конститутивно и трновито питање

Према мишљењу многих православних теолога, који су учесници и у екуменском дијалогу са римокатолицима, тема односа примата и саборности,[720] а најдиректније *primus universalis* јесте најважније питање теологије, нарочито у контексту тренутних догађања.[721] Ово становиште произлази из уверења да се управо у односу примата и саборности најјасније откривају темељне структуре еклисиолошког идентитета, као и границе могућег богословског компромиса између Цркава Истока и Запада. Другим релима, оно је рапидно упозоравајуће питање, једно од најтрновитијих питања у екуменског дијалогу,[722] „једно од горућих питања екуменизма [...] централно питање раздвајања Истока и Запада, као и на самом Западу",[723] те самим тим и „параноидни аларм", како за савремену православну еклисиологију, тако и за савремено систематско богословље уопште.[724] Терминолошка оштрина ових оцена сведочи о дубини еклисиолошке кризе, али и о томе да савремена православна теологија осећа снажну потребу да одговори на актуелне изазове који се тичу природе ауторитета, начина вршења служби и релационе структуре саме Цркве. Његова алармантност се огледа и у чињеници да је

епископима и ови не би доносили никакву одлуку без сагласности првог". *The Church: Towards a Common Vision*, 55.

[716] Јован Кармирис и Василије Кривочејн били су незадовољни чињеницом да суштински по овом питању, по питању примата, Други ватикански концил није урадио ништа драстично другачије од Првог, чак и упркос позитивним кораком у односу папе и Епископског колегијума који је део Другог ватиканског концила.

[717] Joseph Famerée, "L'Eglise locale selon *Lumen Gentium*: Réactions orthodoxies à l'époques du concile," *Irénikon* 88/2 (2015): 164-180.

[718] UUS 94 отвара једну одличну перспективу у оквиру евхаристијске еклисиологије на Западу, наглашавајући да такав модел еклисиологије нужно подразумева и потребује теологију примата: „Све Цркве су у потпуној и видљивој заједници зато што су сви Пастири у заједници са Петром сједињени у Христу". Иако је овај тренд повезивања евхаристијске еклисиологије и теологије примата постојао раније, тек од Јована Павла II започиње нова перспектива у служби примата у смислу његовог *вршења* или практиковања, где не остаје све на нивоу теорије или принципа, већ се као контекст узима пракса.

[719] Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 11.

[720] Zizioulas, „Foreword," 447.

[721] Ware, "Foreword," 7.

[722] Уп. став да је папски примат, као и примус универсалис било и остало трновито питање у историји односа православних и римокатолика. Vgenopoulos, „Primacy in Orthodox Theology: Past and Present," 239.

[723] Tilliard, "Primacy," 932.

[724] Chryssavgis, "Introduction-Reflecting on the Past," 15.

ово питање заправо било главни разлог раскола, али и најтеже питање које треба да се реши ради јединства.[725] У том смислу, питање првог није само историјски проблем нити пуки резултат институционалног развоја, већ дубоко теолошко питање које се тиче разумевања односа локалног и универзалног, харизме и службе, слободе и поретка, те, на крају, самог начина постојања Цркве као евхаристијске заједнице. Због тога се у богословским круговима често истиче да се истински екуменски напредак може очекивати тек онда када се ово питање размотри не само на нивоу историјских спорова, већ и кроз ново промишљање тријадолошких основа еклисиологије, које су способне да пруже заједнички језик разумевања двеју традиција.

Још у енциклици ES папа Павле VI је као највећи изазов јединству Цркве претпоставио управо примат.[726] У том контексту, већ се у овом документу види наговештај да питање примата није тек административне природе, већ суштинско еклисиолошко питање које одређује однос Цркава. Ово је нарочито изражено у ES 110: „То што нас, који говоримо о овом помирењу, многа наша раздвојена браћа сматрају препреком за то, дубоко нас узнемирава. Чини се да је та препрека примат части и јурисдикције које је Христос дао апостолу Петру, а које смо наследили као његов наследник [...] Зар нема оних који кажу да би се јединство између одвојених Цркава и Римокатоличке Цркве лакше постигло када би се укинуо примат римског првосвештеника? Молимо нашу одвојену браћу да размотре неоснованост овог мишљења […] Додали бисмо да овај кардинални принцип свете Цркве није доминација духовног поноса и жеља за доминацијом над човечанством, већ примат служења, служења и љубави“. Овим се јасно артикулише намера римског епископа да примат интерпретира у кључу кенотичког служења, што представља нови теолошки тон у односу на раније векове, у којима је јуридички образац био доминантан. Ово је нарочито битно, како због тога што је овој тематици у историји римокатоличке еклисиологије било посвећено мало пажње,[727] тако и на плану упоредног богословља, јер упоредо са овим документом, стоји LG 23 који напомиње да је римски првосвештеник, као наследник Петров, трајни и видљив принцип и темељ јединства епископа и верника.

Тако се већ унутар самог корпуса докумената Другог ватиканског концила јавља двострука линија: са једне стране теолошки нагласак на примату служења, а са друге стране догматско-еклисиолошко инсистирање на институционалној улози римског епископа као гаранта јединства. Ова двојност постаје једна од кључних тачака каснијих екуменских расправа. На извесну парадоксалност о овој служби, са јасним импликацијама по *primus universalis,* указао је Тиернеј који је указао на амбивалентност савременог папства: „Савремено папство је парадоксална институција. Папа је симбол јединства Цркве, али тврдње Римске катедре су главна препрека поновном уједињењу Цркве“.[728] Овим указивањем Тиернеј наглашава да је самим развојем папске службе створена ситуација у којој се питање јединства и структура власти налазе у деликатној напетости, што је постало једно од најсложенијих питања екуменске

[725] McPartlan, “Primacy and Eucharist,” 216.

[726] “Ecclesiam Suam - Encyclical of Pope Paul VI on the Church,” https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.pdf (приступљено: 8.11.2025.). О рецепцији концепта примата, конкретно, у православној еклисиологији и мисли уп. Asproulis, „Primacy and Synodality: An Essay Review of Official Statement,“ 719-743; са фокусом на концепт синодалности и практичних импликација, уп. Will Cohen, „Recent Trends and Tensions Intra-Orthodox and Intra-Catholic Thinking on Primacy and Synodality,“ in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. I, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2016), 839-859.

[727] Вер говори да је у време Флорентинског сабора (1438-1439), последњем заседању православних и римокатолика, уследила након сабора дебата о филиокве која је трајала око 10 месеци, док о питању примата само око 20 дана. Данас, у 21. веку, круцијално питање у односу православних и римокатолика јесте место папе у универзалној Цркви. Metropolitan Kallistos of Diokleia, „The Orthodox Church and the Primacy of Peter: Are We Any Closer to a Solution?,“ in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. I, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2016), 861.

[728] Brian Tierney, “Modelli Storici del Papato,” *Concilium* 11 (1975): 88.

теологије уопште. Управо у овом парадоксу лежи и разлог због којег бројни савремени теолози сматрају да је поновно промишљање примата неопходно не само ради дијалога са православнима, већ и ради унутрашње кохерентности саме римокатоличке еклисиологије.

Конститутивни значај примата, али и његову улогу препреке јединства, нарочито је нагласао један од највећих прелата екуменског дијалога, Каспер, који о универзалног примату говори: „За не-римокатолике папска служба је најважније питање на путу ка јединству“.[729] Каспер овим формулацијама не само да дијагностикује основни проблем, већ указује да питање примата представља својеврсни херменеутички кључ, преко којег се читају сва друга еклисиолошка неслагања између Истока и Запада. На другом месту наглашава се да је овај проблем огледа у различитом богословском тумачењу појма *киниције,*[730] док остаје, заједно са Зизијуласом и васељенским патријархом Вартоломејем,[731] у поставци да суштински проблем ка јединству није папска непогрешивост, већ примат. Овакво сагледавање показује да је у савременој теолошкој свести све јасније присутно уверење да извор раздвајања није у догматском домену, већ у еклисиолошком моделу односа ауторитета и служења унутар Цркве.

Примат као суштинску препреку јединству нагласили су и два италијанска теолога, Копола[732] и Мана,[733] један указујући на контроверзност овог питања, а други на неопходност разматрања природе папског примата као *primus universalis*. Њихови ставови су значајни јер долазе изнутра, из римокатоличке традиције, тиме показујући да критичко преиспитивање примата није искључиво ’спољашње’ питање, већ и унутрашњи богословски изазов саме Римокатоличке Цркве. На овом месту значајно је нагласити став „оца римокатоличког екуменизма“,[734] Тијара, који говори о томе да је још увек отворена перспектива *primus universalis* и да захтева озбиљну и *богословску* визуру и тумачење.[735] Тијарова оцена је посебно важна јер у њој одзвања свест да примат, уколико треба да служи јединству, мора бити концептуално деконструисан од историјских наслага и поново промишљен у светлу библијско-предањске еклисиологије. Зато ће Гарути позивати да се приликом указивања на неопходност постојања примата, сâм концепт примата одвоји од сваке конфесионалистичке и политичке конотације, што је један од неопходних услова ка правилном и аутентичном разумевању како примата, тако и његовом остваривању.[736] Овим Гарути инсистира на богословској *purificatio memoriae*, која подразумева уклањање историјских идеолошких интерпретација како би се примат могао сагледати у свом еклисијалном кључу, очишћеном од притисака каснијих

[729] Kasper, *Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue,* 9.
[730] Исти, *That May All Be One: The Call to Unity,* 21.
[731] Васељенски патријарх види управо питање места епископа Рима у универзалној Цркви као суштинску препреку. Metropolitan Kallistos of Diokleia, „The Orthodox Church and the Primacy of Peter,“ 862.
[732] Nicola Coppola, „Primato papale ed ecumensimo,“ *Nicolaos* 11 (1986): 3-4: „Примат је контроверзно питање које представља кључну тачку у данашњој екуменској теологији. Горуће и тешко питање, са фундаменталним аспектима својственим библијског егзегези, историјском тумачењу и правном тумачењу, у целини није ограничено на сферу канонског права, укључујући спољашње црквено јасно право“.
[733] Salvatore Manna, „L’impegno dell’ Instituto ecumenico ’S. Nicola d’Bari nel dialogo,“ *Nicolaos* 19 (1992): 315: „Права срж ствари [...] остаје основа примата епископа Рима, који као такав представља озбиљну препреку између римокатолика, са једне, и православаца и протестаната, са друге стране.“
[734] Williem H. Visser, *Memoirs* (London: SCM, 1973), 319. Овај став се правда чињеницом да је Ив Конгар из перспективе западног предања заправо био претходник РД, КД и АД. Уп. директне речи: „Прича о католичком екуменизму, у којој је Конгар имао водећу улогу, прича је о томе како је католичка теологија почела да препознаје све импликације и последице које су остаци ’ecclesiae’ имали за однос између Католичке цркве и некатоличких хришћанских заједница. Конгар је схватио да ће хришћанско уједињење захтевати развој који ће бити способан да помири одређене доктрине које су му историјски биле стране, и реформу која ће бити способна да интегрише праксе које су се развијале вековима изван ње“. Andrew Mozaros, „The Birth of ’Catholic Ecumenism’,“ in: *Generous Orthodoxies: Essays on the History and Future of Ecumenical Theology,* ed. Paul S. Peterson (London: Wipf and Stock Publishers, 2020), 19. Уп. и Pablo Gefaell, „The Ecclesiological Foundations of the Ecumenism and the Primacy of the Successor of Peter,“ in: *Harmonizing the Canons*, ed. Pablo Gefaell (Bengaluru: Dharmaram Publications, 2016), 61-89.
[735] Jean-M. R. Tilliard, *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion* (Collegeville, 1992), 256-257.
[736] Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 5.

политичких и конфесионалних околности. Овакав став одвојености примат од историјског утемељења не треба схватити у апсолутном смислу, у смислу негирања самог утицаја историје на службу, али је неопходно указати на богословско превасходство у разумевању примата.[737] Другим речима, историјски развој не може бити игнорисан, али не сме постати мерило које одређује еклисиолошку норму. Напротив, нормативни карактер увек проистиче из теологије, а не из историјске контингентности. Управо у овој тачки, у различитом богословском тумачењу примата, најдиректније се пројављују разлике у еклисиологији Истока и Запада.[738] Та разлика се може сагледавати на примеру примата епископа Рима. Како би се јасније показала ова разлика, неопходно је указати на још један сегмент примацијалне теологије. Наиме, често се унутар екуменског дијалога суштинско питање - примат, као и његово вршење, доводе у везу са првим миленијумом, као парадигмом вршења. Самим тим, пре него што се пређе на проматрање концепта примата у савременој римокатоличкој еклисиологији, неопходно је указати на овај аспект примацијалне теологије.

5.2. Еклисиолошка парадигма првог миленијума: постконцилска перспектива

У оквиру свог чувеног обраћања у Грацу 1976. године, Рацингер је изнео кључне речи: „Рим не сме захтевати од Истока у погледу догмата о примату више него како је био формулисан и постојао у првом миленијуму“.[739] Овим је Рацингер нагласио потребу поштовања историјских оквира и ограничења, указујући на значај првог миленијума као парадигматичног периода, али не као апсолутног модела који се може механички пренети у савремене услове. У оквирима говора о првом миленијуму као парадигми вршења примацијалне праксе, Гарути сматра да је неопходно гледати на први миленијум мање романтичарски и демитологизовано, чак иако многи сматрају да би однос Запада и Истока могао бити објашњен мирном коегзистенцијом. Гарути овде истиче да идеализација историјских периода може водити до неправилног тумачења примата и до погрешних закључака у савременој екуменској дискусији. Такви обично, сматра овај аутор, тврде да је раскол настао услед коначног негирања римског примата од стране Истока и износи врло интересантан став: „Овај раскол препоставља се да је настао можда и зато што је примат представљен Грцима елементима људског права, елементима који су их могли лако учинити несклонима да прихвате такав примат“.[740] Овај осврт на перцепцију примата од стране Истока показује да историјски и културолошки контекст значајно утичу на прихватање или одбијање централистичких концепата.

Стога, потребно је бити опрезан при говору да први миленијум може апсолутно бити парадигматичан за вршење примата у новим околностима. Бордеиану је показао у својој студији да је у првом миленијуму Црква била саборна на свим нивоима (локалном, регионалном и универзалном), али, ипак, од другог миленијума „православље је постало мање саборно на васељенском нивоу, али све више саборно у епархијској и аутокефалној Цркви“.[741] Због тога упозорава на чињеницу да осврtање на први миленијум, па чак и на други миленијум, у решавању проблема *primus universalis* у савременом контексту, не сме довести до идеализације,

[737] Овај став смо нагласили, услед постојања радикалног мишљења, као што су речи: „Папство, не; Петрова служба, да; или у нијасниранim појмовима: папство као историјски феномен може нестати, без штете по веру, да би се омогућио нови израз Петрове службе“. Heinrich Stirnimann, *Papato e servizio petrino* (Alba: Edizioni Paoline, 1976), 27-28.
[738] Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 15.
[739] Joseph Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones For a Fundamental Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 199.
[740] Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 21.
[741] Radu Bordeianu, “Synodality, Possibilites and Pitfalls from on Orthodox Perspective,” *Ecumenical Trends* 53, no. 2 (2024): 19.

али ни *имитације* таквог модела, већ су неопходни нови принципи.[742] Са друге стране, Шац напомиње да не постоји *јединствени модел* који дели цела Црква.[743] Сартори[744] и Букс[745] се налазе на истом становишту, изазивајући сумње у то да први миленијум може бити парадигматичан, услед постојања многих недостатака. Каспер је још директнији по овом питању: једноставни повратак ка првом миленијуму није могућ из историјских разлога који су се издешавали у другом миленијуму (на Западу - грегоријанска реформа у 11. веку; на Истоку - пад империјалне еклисијалне структуре падом Византије, проглашење Руске Православне Цркве за патријаршију, аутокефалне Цркве, итд).[746] Историјске промене показују да је примат увек био условљен конкретним институционалним и културолошким оквирима, те да се његово тумачење не може механички пренети из једног периода у други. Индикативан је и став једног грчког теолога који, осврћући се на питање парадигматичности првог миленијума у вршењу примата, јасно наглашава да из православне перспективе папски примат, односно концепт *primus universalis*, не може бити прихваћен као суштински принцип *Una Sancta*, већ само као теологумена латинске Цркве, или оне Цркве која инсистира на томе.[747] Овај став јасно поставља границе прихватања примата, указујући на његову релативну природу и зависност од традиције и догматске позиције сваке помесне Цркве. Уједно овај став усмерава истраживање ка савременој римокатоличкој еклисиологије. Како се *primus universalis* посматра у овој перспективи? Да ли је направљен својеврсни помак у односу на раније дефиниције примата?

5.3. *Primus universalis* у савременој римокатоличкој еклисиологији: постконцилска перспектива

Јанис Спитерис, римокатолички архиепископ Крфа, Закиниса и Кефалоније је указао на перспективу источних по питању универзалности епископа Рима: „Исток је генерално признао епископу Рима ауторитет и примат, који се не може свести на обичан примат части. Римска катедра је прва од патријаршијских катедара и има посебну надлежност у објављивању Петрове вере и представља простор црквеног јединства, јер је заједница са епископом Рима за њих била од суштинске важности“.[748] За разлику од њега, Шац показује разлику између римског ’примата јурисдикције’ и препознавање Рима као крајње норме еклисијалне *киноније*. Стога, показује да се могу наћи симултана сведочанства која говоре о Риму као поглавару, предстојатељу, али такође и она која изражавају супротно мишљење: Рим је само једна у низу патријаршија.[749] Сартори је на сличном курсу, правећи разлику између *cum Roma* и *sub Roma*, наглашавајући да ово разликовање представља суштину ствари, јер би модел првог миленијума заправо указивао

[742] Исти, “Primacies and Primacy According to John Zizioulas,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 58, no. 1 (2014): 5-24.
[743] Klaus Schatz, *Papal Primacy: From its Origins to the Present* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 22.
[744] Luigi Sartori, „Ecumenismo nel terzo millenio. Considerazioni sull’ enciclica ’Ut Unum Sint’,“ *Studia patavina* 42 (1995): 627-650, нарочито 644.
[745] Nicola Bux, *Il quinto sigillo. L’unità dei christiani verso il terzo millenio* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997), 90-96.
[746] Walter Kasper, “Reflections on the Catholic-Orthodox Dialogue on Primacy,” in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. II, ed. John Chryssavgis (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2016), 891.
[747] John Panagopoulos, “Ut Unum Sint: Remarques sur la nouvelle encyclique pontificale: point de vue orthodoxe,” *Concilium* 261 (1995): 173-176. Такође, познати новозаветник Јован Каравидопулос чак упућује озбиљну сумњу да је примат као такав постојећи на Западу, могао уопште да буде прихваћен на Истоку, јер, сматра, да такав примат није ни постојао. Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 24.
[748] Yannis Spiteris, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo II* (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979), 4. Занимљиво је да он овде користи ’епископ Рима’ и ’катедра Рима’, разумевајући да је полазиште примацијалног дискурса управо локална Црква.
[749] Schatz, *Papal Primacy: From its Origins to the Present*, 60.

на неопходност заједнице *са* Римом, а не *под* Римом.[750] Синтетишући ова два става, Гарути инсистира да је линија разграничења разлика између природе и обима који произлази из овог концепта. Дакле, није у питању моћ надлежности, већ неопходност τάξις-а који је одређен потребом за добром праксом.[751] Управо ова разлика у разумевању природе примата омогућила је развој двеју различитих еклисиолошких парадигми, чије се последице и данас јасно препознају у екуменском дијалогу. Стога је од суштинског значаја да се свака даља расправа о примату заснива на прецизном богословском одређењу категорија које обликују однос између локалног и универзалног нивоа црквеног живота.

У том контексту, правећи разлику између западног и источног виђења примата, Гарути наглашава да је концепт примата какав је конституисан Првим ватиканским концилом, поново разматран и анализиран на Другом концилу, јесте директна јурисдикција, која је епископална и непосредна,[752] која је обавезивала остале на дужност хијерархијског поретка и послушности.[753] Гарути овим указује да се западни модел примата одувек ослањао на јасну институционалну структуру, где је централни епископ носилац одлучујуће ауторитативне функције у односу на све друге епископе и локалне Цркве. Источни не схватају концепт јурисдикције папе као вршење правне моћи, већ као моћ јурисдикције судије, највишег судије по питањима вере, а понекад и дисциплине. Овде се открива суштинска теолошка разлика: источна перспектива инсистира на саборности, при чему примат има консултативну и координациону улогу, али никада не превазилази канонску аутономију локалних Цркава. На тим основама је Рим препознат као еклисијални центар, а његов ауторитет је увек био схватан унутар ограничења, и у саборском контексту. Ово значи да примат на Истоку није централистички инструмент моћи, већ служи као тачка саборског сагледавања, место где се чува континуитет и јединство вере без нарушавања аутономије сваке помесне Цркве. Зато напомиње: „Православни поглед на примат не оставља простора за идеју примата са хијерархијским карактером".[754] Овај став јасно илуструје дубоко теолошко неслагање између Истока и Запада: док Запад види примат као канонски и институционални ауторитет, Исток га третира као функцију саборске оријентације и духовног примата љубави и службе. Нисиотис је,[755] такође, још 1970. године напомињао, у контексту питања природе таквог примата, да православни никада нису оспоравили *примат љубави* и *части* епископу Риму, али као епископу Рима, а не као својеврсном универзалном над-епископу, те је рекао: „Универзалистички и централистички систем супротстављен је аутономном и аутокефалном систему помесних Цркава на основу синодалне и саборске управе."[756] Овим Нисиотис наглашава да је суштина православне позиције у одржавању равнотеже између поштовања примата и очувања саборног карактера управе, што је кључно за разумевање савремене еклисиологије Истока. Истовремено, овај приступ указује на могућност

[750] Тај став је изражен у Уводу за италијанско издање Шацове књиге. Уп. *Исто*, 16.
[751] Garuti, *Primacy of Bishop of Rome*, 18.
[752] О овоме уп. Ролан Минерат, *Папа - универзални епископ или први међу епископима* (Београд: Институт за Систематско богословље, 2020), 74-97.
[753] Занимљив је став који донси Лан, који говори о томе да „још од апостолске ере епископу Рима је признато да има јединствени ауторитет који он тумачи у правним терминима, док оци седам васељенских сабора, сви одржани на Истоку, нису пренели овај догмат у каноне". Emmanuel Lanne, „Il vescovo locale nei canoni dei primi concili," *Nicolaos* 18 (1991): 95.
[754] Garuti, *Primacy of Bishop of Rome*, 18. Исти аутор даље напомиње да би уместо примата требало говори о *изузетној власти* која није по карактеру моћ доминације, већ привилегија координације, саветовања и сведочења, те је као таква *морална* по суштини.
[755] Ове ставове је поменути грчки теолог изнео у односу на Други ватикански концил. Уп. Nikos Nissiotis, „Report on the Second Vatican Council," *The Ecumenical Renew* 18, no. 2 (1966): 200-201. О његовом ставу према примацијалном дискурсу Другог ватиканског концила уп. Emmanuel Clapsis, "The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II," *Greek Orthodox Theological Renew* 35, no. 3 (1990): 221-236, као и новију студију: Radu Bordeianu, "Orthodox Observers at the Second Vatican Council and Intra-Orthodox Dynamics," *Theological Studies* 79, no. 1 (2018): 86-106.
[756] Nikos Nissiotis, „Quést-ce qui nous sépare encore de l'Eglise catholique romaine? La réponse d'un orthodoxe," *Concilium* 54 (1970): 25.

дијалога: примат се може промишљати као средство јединства, а не као средство власти, што пружа основу за екуменски напредак.

Надаље, Але у овом смислу негира сваку врсту постојања над-епископа у еклисиолошком дискурсу: „Митрополитанска и патријаршијска организација црквене власти не може укључивати надепископску власт божанског порекла. Јерархија увек остаје подложна синодалности“.[757] Овим ставом Але јасно поставља границе унутар којих примат може бити разматран у римокатоличком контексту, наглашавајући да сваки ауторитет мора бити интегрисан у саборни и синодални живот Цркве, а не изнад њега. Управо овакав став није могућ услед чињенице на којој је инсистирао Клеман: претпоставка разумевања примата код православних јесте поставка реалности локалне Цркве, сабране у Евхаристији под једним епископом.[758] То значи да је сваки примат по својој природи функционалан и мора бити увек у служењу саборности, што онемогућава било какву апсолутну или универзалну надмоћ над локалним Црквама. Стога, осврћући се на овај став, Гарути наглашава да православни тешко могу, у свом примацијалном дискурсу, да помире пуни и супериорнији ауторитет римског понтифика са епископалним, са директном јурисдикцијом епископа у локалној Цркви, и његовом месту у оквиру васељенског сабора.[759] Ово указује на дубоко структурално и теолошко неслагање између концепта универзалног примата на Западу и саборне традиције Истока, која инсистира на равнотежи ауторитета и колегијалности.[760] На том становишту је и Вер који управо овакву перспективу *primus universalis*, конкретно примат римског епископа, види као основну препреку у успостављању како еклисијалног јединства, тако и у оквиру концепта примата.[761]

Када говори о односу епископа Рима и осталих у пентархији, Шац напомиње да је Рим имао свакако неоспоран примат, мада је њихов однос варирао кроз векове и интересе. Ово показује да и унутар историјске традиције постоје примери где примат није био инструмент доминације, већ признавање центра који омогућава дијалог и координацију унутар саборне заједнице. Ауторитет који је епископу Рима признавао Исток био је ауторитет сведока и гаранта, ’регулатора’ и ’модератора’, у оквиру заједнице Цркава.[762] Тај ауторитет није био надмоћан у смислу јурисдикције, већ је служио као реалност очувања црквеног јединства, односно као место консултације и усаглашавања одлука у саборском контексту. Потребно је на овом месту напоменути Тијарове речи које објашњавају могућност примењивања оваквог примата у оквиру екуменске еклисиологије: „Православне Цркве би тешко прихватиле римски примат који се разликује од првих векова, чак и ако неки православни осећају потребу за службом јединства у другачијем облику од садашњег који врши патријарх Цариграда“.[763] Овим Тијар показује да је могуће размотрити форму примата која је компатибилна са историјским и теолошким искуством Истока, али само уколико примат не нарушава саборни поредак и

[757] André de Halleux, “L’institution patriarcake et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe,” *Revue Théologique de Louvain* (1972): 198.
[758] Olivie Clément, *La Chiesa ortodossa* (Brescia: Paideia, 1989), 62-64.
[759] Garuti, *Primacy of Bishop of Rome*, 27.
[760] Други аутор сматра да је овај однос једнакости, као и концепт примата, био нарушен симултано са променом Символа вере. Gerardo Cioffari, *L’Ecclesiologia ortdossa: Problemi e perspettive* (Bari: Quaderni di O Odigos, 1992), 36.
[761] Уп. директно: „Круцијално питање између Православља и Рима је управо разумевање папске службе у Цркви. Ми православни не можемо да прихватимо дефиниције Првог ватиканског концила, објављеног 1870. године, концентрисано на непогрешивости и универзалној јурисдикцији Рима“. Ware, *The Orthodox Church,* 316.
[762] Уп. „Тумачење овог ауторитета варирало је у зависности од околности: генерално се сматра да је то више од обичног примата части, али се никада није ишло толико далеко да би га прихватили као ’plenitudo potestatis’ универзалног епископа, што би било неспојиво са источном концепцијом међузависности примата и саборности. Дефиниција примата на самом Флорентинском сабору, којом је инспирисан Први ватикански концил, произашла је из [...] радикалног папизма Латина, који су Петровог наследника сматрали ‘jure divino’ изворем целокупне црквености“. André de Halleux, “La Collégialite dans l’Eglise ancienne,” *Revue Théologique de Louvain* 24 (1993): 450.
[763] Jean -M.R. Tilliard, “Primato”, in: *Dizionario del movimento Ecumenico*, eds. AA. VV (Bologna: EDB, 1994), 884.

аутономију локалних Цркава. Тако се отвара простор за дијалог у којем примат служи јединству, а не постаје инструмент централистичке власти, што представља један од кључних предуслова за екуменску перспективу.

Стога, намећу се два различита модела и концепта примата, на основу приказане анализе односа Запада и Истока по питању примата: 1) римска перспектива - јуридички поглед и нагласак на еклисиологију са фокусом на права и дужности папе у односу на универзалну Цркву; 2) источна перспектива - фокусира се на односе у *киноније* Цркава, ограничавајући јуридичност на реалност сабора, нарочито васељенског, што представља оквир деловања првог.[764] Ова свест о двострукој перспективи примата служи као неопходан предуслов за правилно и одговорно промишљање *primus universalis* у савременој православној еклисиологији.

5.4. *Primus universalis* у савременој православној еклисиологији

Према гледишту бројних теолога 20. века постојање првог, конкретно на универзалном плану, представља ствар *jure humano*.[765] Позадина оваквог става, који примат често тумачи у почасним оквирима, јесте дистинкција између догме и поретка, а у основи је разликовање човечанског и божанског аспекта Цркве.[766] У овом разликовању подручју догме припада епископска и саборска структура, док примат као производ људског уплива у еклисиологију не припада. Уколико саборност, логиком наведених теолога, постоји *jure divino,* онда би и примат, као неопходни конституент њеног постојања, морао на исти начин постојати. Ипак, овај став морамо доказати у евалуативном делу истраживања.

Наиме, прва поставка у покушају синтезе најважнијег момента примацијалне теологије, *primus universalis,* огледа се у томе да ниједна заједница није отишла тако далеко и дубоко у теологији примата као римска заједница.[767] Са друге стране, како напомињу поједини аутори, примат у унутарправославној еклисиологији познаје се експлицитно, мимо локалног, на митрополитанском или патријаршијском нивоу, кореспондирајући једино са концептом *primus inter pares*.[768] Као што је речено, према гледишту бројних теолога 20. века (Григориос Зигауинас, Јован Месоларас, Анастасиос Кириакос, Јован Кармирис, и др.) постојање првог, конкретно на универзалном плану, представља ствар *jure humano,*[769] реалност почасног карактера.[770] Овакав став кулминира ка томе да су многи од њих, чак, *негирали* сâмо постојање

[764] Garuti, *The Primacy of the Bishop of Rome*, 16.

[765] Јован Зизијулас, „Недавне расправе о примату у православној теологији," 41. Показује се да је Зизијуласов концепт примата, каквог га изводи у овом чланку, „теолошки далеко најкреативнији и екуменски најпровокативнији у контексту савремене дебате". Asproulis, „Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature," 317.

[766] Зизијулас, „Недавне расправе о примату у православној теологији," 45-48. Следујући анализи савремених теолога на плану примацијалне теологије, митрополит ставропољски Константин је говорио о универзалном првом као централној тачки екуменског дијалога. Уп. Vgenopulos, „Primacy in Orthodox Theology: Past and Present," 248.

[767] Неретко се, према запажањима аутора, наглашавање римског примата као универзалног посматра као *изазов* регионалним црквеним заједницима/патријаршијама. На тој основи, он се посматра не као фактор јединства, већ као реалност *раздора.* Уп. Evans, *The Church and Churches*, 98.

[768] *Исто*, 95: „То је пастирски, не јурисдикцијски у суштини".

[769] Зизијулас, „Недавне расправе о примату у православној теологији," 41. Изворни текст види у: Zizioulas, *The One and the Many*, 275-288.

[770] Православни теолози након *Vaticanum primum*, у коментару на *Pastor Aeternus*, у дијалектици са римским приматом као чисто јуридичком реалношћу, нису признавали никакав примат, осим примат чисте почасти. Конкретно, Хризостом Пападопулос (тридесетих година 20. века), као и поменути теолог Кармирис, на примеру Рима, признавали су само примат по части. Уп. директне речи: „Епископ Рима као *primus inter pares*, без икакве моћи или јурисдикције над својом браћом епископима". Siecienski, *The Papacy and the Orthodox,* 371.

видљивог универзалног центра или главе у Цркви, што је резултирало да се Црква једино видела као *конфедерација* националних аутокефалних Цркава, уједињених у једној и истој вери и тајнама.[771] На сличном курсу налази се и теолог 21. века, проф. Николаос Лудовикос, који на универзалном нивоу, као и на плану примацијалне теологије уопште, дозвољава само *аналогијски* примат, односно, партиципирајући примат у вечном примату Христовом.[772] На тим основама, на темељу учествовања у божанским *енергијама* манифестованим у Христу као вечном првом у Цркви, идеју да је монархија Бога Оца повезана са приматом сматра противном оцима и Истока и Запада.[773] Следујући оваквој поставци, заснованост примата, експлицитно *primus universalis,* на темељима монархије Бога Оца, конкретно на дијалектици 'један-многи', представљало би негирање или маргинализовање христолошки специфичне еклисиологије, где Христос има вечни примат. Са друге стране, други савремени теолог напомиње да симултаност једног и многих у примацијалном дискурсу мора бити сачувана. Директно: „Та тајанствена симултаност је од суштинске важности за нашу хришћанску веру. Еклисиологија се од тога не сме удаљавати, како не би била потпуно угрожена јереси". У том смислу, наставља аутор, „тајна епископа је локална и универзална".[774] Ову поставку нагласио је и руски теолог који је напоменуо да модел Цркве који подразумева јединство у различитости и различитост у јединству, а последично томе симултаност једног и многих јесте једини „који се поклапа са природом Цркве".[775] Ипак, Лудовикос, уколико и дозвољава постојање уопште примата, види га искључиво у форми очувања поменутог аналогијског односа. Постављен на овим основама, аналогијски примат је примат 'по части',[776] о чему ће бити речи. Бивајући генезијски заснован у *историји, primus universalis* се мери историјом, као и све реалности које се директно тичу примацијалне теологије.[777] Позадина оваквог става, који примат често тумачи у почасним оквирима, јесте дистинкција између догме и поретка,[778] а у основи разликовање човечанског и божанског аспекта Цркве.[779] У овом разликовању, подручју догме припада епископска и саборска структура, док примат, као производ људског уплива у еклисиологију, не припада. Овај општих преглед сапостојања два различита еклисиолошка модела, која се најдиректније пројављују на питању *primus universalis*, очигледна су у савременој православној еклисиологије. Изазов сапостојања двеју еклисиолошких поставки најбоље се види на примеру става једне Православне помесне Цркве и одговора на овај документ. Оба документа настају након РД и

---

[771] Уп. *Исто*, 369-371.

[772] „То значи примат у учествовању у Христовом јединственом примату". Уп. Ludovikos, „Christological or Analogical Primacy," 131.

[773] „Идеја да је монархија Бога Оца директна слика црквене харизме примата је страна патристичкој традицији и Истока и Запада". Исто, 131.

[774] Перовић, „Еклисиологија Светог Василија Великог," 181-182.

[775] Filaret of Kyev, „Paper Read at the Solemn Meeting on Occasion of Celebration of the 35th Anniversary of the 1945 Lvov Church Council," *The Journal of the Moscow Patriarchate* 10 (1981): 10.

[776] Ludovikos, „Christological or Analogical Primacy," 133.

[777] А. Шишков, осврћући се на рад митрополита Зизијуласа напомиње: „Будући да еклисиологија *киниције* код митрополита није повезана са историјским контекстом, она не може да опише настанак институције митрополита, патријарха, аутокефалне Цркве, као и да објасни основ историјског првенства ове или оне Цркве. Самим тим говорити о првенству Рима или Константинопоља у еклисиологији, дакле, на богословским основама, је *некоректно*". Уп. Андрей В. Шишков, „Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа)," *Вестник Русско христианской гуманитарной академии* 15, no. 1 (2014): 31-32. Са друге стране, Иларион Алфејев, овакве ставове митрополита, о богословској заснованости *primus universalis,* не сматра доприносом у оквиру савремене еклисиологије.. Уп. Alfeyev, *Orthodox Christianity: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, 320.

[778] На овом становишту налазио се још Булгаков, који прави разлику између духовног и јурисдикцијског примата, признавајући само примат части, док се моћ, иако се говори о њој, поставља у оквире духовности. Уп. Sergei Bulgakov, *The Orthodox Church,* trans., Lydia Kesich (New York: Crestwood, 1988), 94, 376-377.

[779] Зизијулас, „Недавне расправе о примату у православној теологији," 45-48. Следујући анализи савремених теолога на плану примацијалне теологије, митрополит ставропољски Константин је говорио о универзалном првом као централној тачки екуменског дијалога. Уп. Vgenopoulos, „Primacy in Orthodox Theology: Past and Present," 248.

указују на сапостојање двоструке перспективе учења о Цркви, а последично томе и поставке о универзалном првом у Цркви.

5.4.1. Сапостојање два различита еклисиолошка модела (= две онтологије): Став и PSP

'Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви',[780] донет 25-26. децембра 2013. године, настаје као плод рада Синодске богословске комисије, касније назване Синодска библијско-богословска комисија,[781] чији је председавајући био митрополит волоколамски Иларион Алфејев. Овај нормативни документ за представнике Руске Православне Цркве у свим екуменским наступима,[782] изражава изричито неслагање са РД у делу о примату и саборности на васељенском плану. Директно: „Проучивши *Равенски документ* Руска Православна Црква се није сложила с њим у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу васељенске Цркве".[783] Овим се, уједно, потврђује став да сваки приступ примату мора бити у функцији Христовог вечног првенства, а не као аутономни или унилатерални чин власти. Став, при томе, не одбацује постојање примата, већ га поставља у другачији контекст - као етичку категорију, која је увек потчињена Христу и саборности Цркве. Наиме, аналогно РД и КД, првенство[784] у Цркви припада Исусу Христу, али за разлику од ова два документа, Став различите облике првенства у Цркви посматра као „другостепене у односу на вечно првенство Христа као Главе Цркве".[785] Ова перспектива, заснована на христоцентричном принципу, указује да се свако људско или институционално првенство мора увек мерити и проверавати кроз призму саборности и јединства у Христу. Стога, постојање првенства представља етичку реалност, односно, она се идентификује са *службом помирења* у циљу стварања сагласности, те, очигледно, према Ставу, она није конститутивни елемент Цркве. Првенство овде није канонска или догматска категорија која дефинише Цркву, већ инструмент за остваривање хармоније, јединства и саборности унутар локалних, регионалних и васељенских структура. Ипак, на нивоу епархије, на локалном нивоу, првенство је чврсто утемељено на богословским и канонским основама. Ово локално првенство служи као основа за изградњу епископске колегијалности, где сви учесници имају одговорност за живот Цркве у својој епархији, а његово правилно остваривање је предуслов за стабилност ширих црквених заједница. Са друге стране,

---

[780] Оригинални текст на руском језику види на званичном сајту Руске православне Цркве: „Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви," http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html (приступљено: 19. 11. 2025.), Као и у оквиру зборника примацијалне теологије: „Position of the Moscow Patriarchate on the Problem of Primacy in the Universal Church," in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils,* vol. 2, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 421-431. У анализи биће коришћен превод, као и коментари преводиоца: Матић, „Примат у Цркви - званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога," 53-66.

[781] Исто, 57.

[782] Уп. бојазан једног православног теолога: „Хронолошки континуитет дијалога у овом конкретном историјском тренутку је угрожен". Исто, 54

[783] Став 3: „Изучив Равеннский документ, Русская Православная Церковь не согласилась с ним в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви".

[784] Став користи реч 'првенство' како би избегао постојање јуридичког призвука термина примат. У овоме следује поставку митрополита Илариона у оквиру интервјуа датог након напуштања дијалога у Равени 2007. године. Пре њега, у оквиру своје студије *Црква председавајућа у љубави*, Афанасјев прави ову суптилну разлику, говорећи да термин 'примат' имплицира јуридичност, док концепт првенства указује на благодат и дар. Овакав став је нарочито изражен у речима: „једноставно мора да се прихвати или првенство и евхаристијска еклисиологија, или примат и универзална еклисиологија". Nicholas Afanassieff, „The Church Which Presides in Love," in: *The Primacy of Peter - Essay in Ecclesiology and the Early Christian*, ed. J. Meyendorff (NY Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1992), 94. Види такође и: Исто, 91-93.

[785] Став 1: „[...] различные формы первенства в Церкви, совершающей историческое странствие в этом мире, являются вторичными по отношению к вечному первенству Христа как Главы Церкви, посредством Которого Бог Отец примиряет с Собою все, умиротворяя через Него […] и земное и небесное (Кол 1, 20)".

на регионалном нивоу, на нивоу аутокефалне помесне Цркве извор првенства представља *сабор*, што Став поткрепљује цитирањем 34. апостолског канона (Став 2). На овом нивоу, првенство није апсолутно или унилатерално, већ је увек ограничено саборним одлукама и канонским оквиром, тако да ниједна епархија не може деловати самостално на штету других.

На универзалном нивоу, пак, првенство се одређује „традицијом свештених диптихâ и оно је првенство части“ (Став 3)[786] и наводе се 3. канон Другог васељенског, 28. канон Четвртог васељенског и 36. канон Шестог васељенског сабора. По мишљењу Става, ова веза поретка и традиције диптиха, која је кроз векове пролазила кроз промене и прилагођавања, значи да први није стална институција већ флуидна служба, која се мења према потребама Цркве и историјском контексту, али увек у функцији саборности и јединства. Овај универзални ниво првенства има више симболичку и церемонијалну димензију, наглашавајући поштовање канонске традиције, али истовремено не преузима потпуно извршну власт над другим помесним Црквама.

По нашем мишљењу, везивање поретка за традицију диптиха, који се мења кроз историју, значи везивање првенства за променљиву категорију, што имплицира да први није постојана, већ *флуидна служба*.[787] Став, надаље, напомиње да поред поретка извор првенства части на нивоу васељенске Цркве јесте „канонско предање Цркве“, док „садржајна пуноћа првенства части на васељенском нивоу није одређена канонима Васељенских или Помесних саборâ“.[788] Овај став потиче од *разликовање природе* првенства, што је изазвало одређене реакције, о чему ће бити речи. Такође, документ указује да правилно разумевање првенства захтева стално богословско и канонско промишљање, као и усаглашеност са саборним духом Цркве, како би се избегле злоупотребе и неразумевања у међуправославним и екуменским односима.

Дакле, одмах након одређивања извора првенства на васељенском плану, Став напомиње да природа првенства на три нивоа није идентична. Овим се истиче сложеност црквеног устројства и потреба за прецизним дефинисањем улога на сваком нивоу, како би се избегле конфузије и злоупотребе у управљању Црквом. Другим речима, „пошто је природа првенства које постоји на разним нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском) различита, функције првенствујућега на разним нивоима нису истоветне и не могу се преносити са једног на други ниво“.[789] Оваква позиција наглашава да сваки ниво има своје специфичне задатке и одговорности, те да се првенство не сме схватати једноставно као хијерархијски ред, већ као служба различитих аспеката јединства Цркве. Разлог зашто се функције првог не могу преносити, што и јесте *de facto* проблематика Става у разматрању примата, је у томе што би оно иницирало постојање ’васељенског архијереја’, при чему се укида светотајинска једнакост епископата, о коме, према Ставу, ништа не говоре ни свештени канони, ни светоотачко предање (Став 3). Ово упозорава на опасност од централизације моћи која би могла угрозити саборну и

[786] Став 1: „[...] первенство определяется в соответствии с традицией священных диптихов и является *первенством чести*“. Са друге стране, митрополит Зизијулас указује на то да црквене службе, самим тим и примат, не представљају паралелу Христовој власти и примату, већ Он сам делује кроз њих и у њима. Уп. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, 79.

[787] О флуидности традиције диптиха говори и сâм Став 3: „Порядок диптихов исторически менялся“ („Поредак диптиха историјски се мењао“).

[788] Став 3: „Источником первенства чести на уровне Вселенской Церкви является каноническое предание Церкви, зафиксированное в священных диптихах и признаваемое всеми автокефальными Поместными Церквами. Содержательное наполнение первенства чести на вселенском уровне не определяется канонами Вселенских или Поместных соборов“ („Извор првенства части на нивоу Васељенске Цркве јесте канонско предање Цркве, утврђено у свештеним диптисима и признато од стране аутокефалних Помесних Цркава. Садржајна пуноћа првенства части на васељенском нивоу није одређена канонима Васељенских или Помесних сабора“).

[789] Став 3: „В силу того, что природа первенства, существующего на разных уровнях церковного устройства (епархиальном, поместном и вселенском), различна, функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой“.

епископалну структуру Цркве, нарушавајући традиционалну хармонију саборности и примата. Симптоматично је, а помало и дискутабилно, да се негира примат конкретне власти, не само части (Став 5), на васељенском нивоу, али се концепт примата, са извесним назнакама затворености, прихвата и чак *чува* на нивоу аутокефалности. Таква позиција показује тензију између очувања традиционалног локалног примата и одбијања универзалне извршне власти, што отвара питање могућности синтезе саборности и примата у васељенском контексту Цркве.

Стога, у виду својеврсне суме, неопходно је нагласити да Став прави разлике у карактеру три еклисијална нивоа и не допушта њихово мешање (нити прожимање). Овакво наглашавање различитих нивоа указује на сложеност односа саборности и примата у Цркви и потребу за прецизним разграничењем функција на сваком нивоу. Ово води ка вечитој дилеми на плану еклисиологије, изражену кјеркегорском дијалектиком или-или: првенство се може посматрати „или на основу тријадолошког (есхатолошког, онтолошког) приступа тајни Цркве, или на постулатима историје, социологије или политике“.[790] У овом контексту, дилема указује да избор перспективе одређује да ли примат добија богословски карактер или остаје ограничен историјским и институционалним оквирима. Круцијално за нашу тему, првенство на васељенском нивоу се посматра у *почасним оквирима* (примат части), негира се извесна власт првог, при чему се, изгледа, постојање првог на васељенског нивоу доводи у питање. Ово сугерише да, према Ставу, васељенски примат није заснован на личносном ауторитету, већ служи као симболична потврда јединства и части унутар Цркве. Сви ови аспекти Става изазвали су озбиљну критику и реакцију митрополита Елпидофора, који ће следовати постављену схему Става и критички је анализирати кроз призму богословске релевантности изнетих гледишта.

Текст митрополита Елпидофора ’*Primus sine paribus* - Одговор на текст Московске Патријаршије о примату’[791] уследио је непуна три месеца после Става, 12. фебруара 2014. године.[792] Овај рад се одмах позиционира као критички одговор, имајући за циљ да расплете сложене импликације које је Став оставио на плану схватања примата у васељенској Цркви. Митрополит Елпидофор, заузимајући оштру позицију према доминантним тенденцијама Става, говори о два разликовања у контексту концепта примата које проматра и анализира: одвајање еклисиолошког од теолошког примата; одвајање различитих еклисиолошких нивоа.[793] Ова разликовања имају дубоке импликације за практично управљање Црквом и за разумевање њеног устројства, јер показују да сваки облик примата мора бити увек усаглашен са његовим теолошким кореном. У контексту прве тенденције, одвајање еклисиолошког од теолошког примата, присутно у Ставу, говори о погубним последицама њихове одвојености. Директно, „намеравано одвајање еклисиологије од теологије (или христологије) имало би штетне последице по обоје“.[794] Елпидофор даље истиче да би такво одвајање угрозило и аутентичност учења Цркве, јер би се теолошки принципи свели на чисто интелектуалне конструкције, без еклисијалних последица и примене у заједници. Већ у следећим реченицама указује на

[790] Матић, „Примат у Цркви - званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога,“ 58.

[791] Оригинални текст на енглеском језику види: Metropolitan Elpidophoros (Lambriniadis) of Bursa, „First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate,“ https://orthodoxyindialogue.com/2019/01/22/the-ecumenical-patriarch-first-without-equals-by-metropolitan-elpidophoros-lambriniadis-of-bursa (приступљено: 13. 11. 2025.). Уп. српски превод, Раде Кисић, „*Primus sine paribus*: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату,“ *Саборност* XIV (2020): 199-214.

[792] Руски теолог Ермилов сматра да је овај текст митрополита Елпидофора заснован на радовима митрополита Зизијуласа. Уп. Эрмилов, „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики,“ 146.

[793] Насупрот овом ставу, Ермилов поставља став А. Павлова у оквиру дела *Теория восточного папизма в новйешей русской литературе канонического права* (Москва: Университетская типография, 1879), 23 који говори да ни папизам ни институција патријаршија није повезана са бићем Цркве и њеним унутрашњим уређењем. Уп. Эрмилов, „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики,“ 147.

[794] „[…] the intended separation of ecclesiology from theology (or Christology) would have adverse consequences for both“. Кисић, „*Primus sine paribus*: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату,“ 207.

конкретне последице, погубне и по теологију и еклисиологију: „црквени живот би био одвојен од теологије и редукован на једну суву административну институцију, док би, са друге стране, нека теологија без односа са животом и структурама Цркве постала неко стерилно академско занимање“.[795] На овај начин, митрополит Елпидофор повезује институционални живот Цркве са њеном христолошком основом, наглашавајући да је свака административна пракса која не произлази из теолошког и евхаристијског живота, у суштини деформисана. Јасно се ишчитава из ових речи да одвајање ове две реалности имплицира њихову де-онтологизацију, свођење на нетеолошке (и не црквене) категорије. Таква деонтологизација не само да смањује вредност примата, већ и нарушава интегритет саборности, јер се губи изворни смисао служења и јединства у Цркви. Уколико се, дакле, реч о Цркви одвоји од тријадологије, постоји директна опасност свођења црквеног бића и његових пројава на ствари административног карактера само историјске парадигме. Ова опасност подразумева да Црква постаје објект политичких и социјалних констелација, лишена свог тријадолошког и онтолошког идентитета. Исто тако, тријадологија без односа, без директног онтолошког уплива у све сфере црквеног постојања бива стерилно, неплодоносно учење салонског типа.

Утврђену тријадолошку визију, митрополит Елпидофор не губи ни када говори о другом аспекту који проналази у Ставу. Како и сâм напомиње, Став када говори о три еклисиолошка нивоа, као међусобно неспојива, проналази различите изворе примата на сваком нивоу засебно. Ауторовим речима, „као што закључује текст Московске Патријаршије, ова три нивоа и њима одговарајуће форме примата нису међусобно упоредиве, како их на основу 34. апостолског канона посматра РД“.[796] Овиме се отвара дилема око усклађивања еклисијалних структура и односа првенства на различитим нивоима, јер сваки ниво има своју унутрашњу логику и канонску оправданост која се не може произвољно преносити на друге нивое. Стога, напомиње митрополит, према Ставу, примат представља нешто страно и спољашње личности првог, који се у том смислу пројављује као *прималац*, а не као *извор* примата. Другим речима, ако је први прималац примата, сâм примат постоји одвојено од њега, што имплицира да је примат, у Ставу, *аперсонално* (ἀνυπόστατος) институционализован. То значи да у оквиру ове концепције примат губи своју личносну и онтолошку тежину, те је његова функција сведена на формални чин, без дубљег утицаја на живот и структуру Цркве.

У намери да прикаже новине које Став уводи, митрополит поставља на теолошки пијадестал реч о *тријадолошком подмету еклисиологије*. Света Тројица, тачније Бог Отац, представља *извор* сваког примата. Овим митрополит наглашава да истински примат не може бити апстрактан или институционализован без односа са животом Тројице, јер би у супротном био лишен своје теолошке тежине и екуменског значаја. Самим тим, уколико би Отац био прималац, а не извор примата унутар Тројице, дошло би до преокретања (’бркања’) односа Свете Тројице. У том случају Син и Дух, као они који дају примат Оцу, би му као такви претходили.[797] Експлицитније, „ако бисмо следили логику текста руског Синода, морали бисмо тврдити да сâм Бог Отац није лично (тј. Он сâм) безузрочни Узрок Божанства и Очинства, него постаје прималац свог сопственог ’примата’“.[798] Такво посматрање примата, како истиче

[795] „[…] church life is severed from theology and is reduced to a dry administrative institution, while on the other hand a theology without correspondence in the life and structure of the Church becomes a sterile academic preoccupation“. Уп. и: Исто, 208.

[796] “Thus, as the text of the Moscow Patriarchate concludes, these three levels and their corresponding primacies are not commensurate, as the text of Ravenna takes them to be on the basis of the 34th Apostolic canon“. Уп. и Исто, 209.

[797] Исто, 210. У случају конзистентности говора све што се дешава на локалном нивоу рефлектује се, иконизује и на свеправославном. Исто, 209, фн. 34.

[798] „If we were to follow the logic of the text of the Synod of Russia, we would also have to claim that God the Father is not Himself the anarchic cause of the divinity and fatherhood but becomes a recipient of his own ‘primacy’”. Уп. и Исто, 209-210.

митрополит, може довести до дубоке теолошке конфузије, нарушавајући хијерархију и онтолошку коегзистенцију личности Свете Тројице.

Допринос овог текста је у јасној укорењености речи о Цркви на тријадологији, тачније, на личносној тријадологији кападокијских Отаца. Ово ставља митрополитов текст у континуитет светоотачке традиције, наглашавајући да свака расправа о примату мора бити интегрисана са онтолошком реалношћу Цркве и њеном утемељеношћу у тројичном животу.

На основу анализе Става и PSP, јасно је да сагледавамо сапостојање два различита еклисиолошка модела у самом Православљу, који у основи откривају сапостојање две онтологије: један који неретко примат посматра као продукт историје, те тако као оног који није део *esse* Цркве и другог који полазећи од тријадолошких претпоставки примат сагледава као онтолошку категорију, као реалност која припада самом *бићу* Цркве. Таква анализа открива дубоку напетост између институционалног и онтолошког разумевања примата, и наглашава потребу да се свака реформа или екуменска иницијатива темељи на исправној теолошкој основи, како би се избегла редукција Цркве на административну структуру.

Ипак, указивање на међусобно прожимање еклисијалних нивоа, као и на тријадолошки подмет еклисиологије, неће бити реципиран у довољној мери у православној еклисиологији. Напротив, већ 8. новембра 2014. године, у оквиру трибине на Православној духовној академији Светог Владимира у Њујорку (САД), митрополит Иларион Алфејев ће се директно надовезати на поменуте аспекте PSP. Управо ово предавање обухватиће собом РД, Став и PSP, остављајући за собом извесне ставове који прете да подведу под знак питања досадашњи допринос и резултат Мешовите комисије и примацијалне теологије уопште.

5.4.1.1. Тројичне аналогије у еклисијалном кључу: став једног митрополита

Основ проматрања предавања митрополита Илариона[799] представља пречитавање и анализа РД. У овом смислу, текст се детаљно бави покушајем тумачења односа саборности и примата у оквиру различитих црквених традиција, наглашавајући методолошку строгост и потребу за прецизним дефинисањем термина. На самом почетку, митрополит прави осврт на тзв. 'контроверзни' документ из Равене и изражавања саборне димензије на три еклисиолошка нивоа. Он указује да РД меша два различита модела црквене организације: *централизован*, односно, заснован на папиној универзалној јурисдикцији и *децентрализован*, укорењен на идеји заједнице аутокефалних помесних Цркава.[800] Овај дијалектички оквир, по митрополитовој анализи, открива потенцијалне недоследности у тумачењу примата као апсолутног или само почасног, показујући потребу за богословским усаглашавањем у светлу тријадолошких принципа. Самим тим, код римокатолика постоји само један и једини примат (папски примат), док, пак, на Истоку такав вид примата не постоји, већ егзистира усклађени поредак (диптих)

[799] Hilarion Alfeyev, "Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective," https://mospat.ru/en/news/50932/?utm_source.com (приступљено: 12.11.2025.).

[800] „The Ravenna document makes no mention of any differences in ecclesiology between the Orthodox and the Catholics; in this way it is misleading. Having spoken about the way the Church is administratively organized in the Western and in the Eastern traditions, the document nowhere mentions that we are dealing with two very different models of church administration: one centralized and based on the perception of papal universal jurisdiction; the other decentralized and based on the notion of the communion of autocephalous local Churches" („Равенски документ не помиње никакве разлике у еклисиологији између православних и католика; на овај начин документ обмањује. Говорећи о начину на који је Црква административно организована у западној и источној традицији, у документу се нигде не помиње да имамо посла са два веома различита модела црквене управе: једним централизованим и заснованим на перцепцији папске универзалне јурисдикције; другим децентрализованим и заснованим на појму заједнице аутокефалних помесних Цркава").

„сагласно којем један од предстојатеља заузима првенстујући положај“.[801] До овог момента наизглед се не налазе проблематична места, односно, концепти који би угрожавали постојање православне примацијалне теологије.

Међутим, негирање папског примата схваћеног у универзалистичкој еклисиологији[802] не значи и правилно схватање сâмог примата на поменутим нивоима. Он подсећа да је неопходно разликовати онтолошки примат, укорењен у тријадолошкој реалности, од историјских и административних конструката, како би се очувало целовито поимање Цркве. Чини се да у наступајућим речима не постоји доследна примена тријадологије, у иконичном смислу, на плану еклисиологије. Конкретно, „неки од богослова су отишли тако далеко да су инсистирали на томе да постоји 'хијерархија' међу Трима Личностима, налазећи за то потпору у одломцима дела Светог Василија, који говори о τάξις (поретку) унутар Тројице“.[803] Митрополит критички истиче да овакав приступ доводи до ризика теолошког диспаритета, јер неправилно аплицирајући људску концепцију реда на Личности Свете Тројице, ствара се потенцијални извор конфузије у учењу о примату. Индикативно је што се најпре на овом месту помиње име само Василија Великог, када се има у виду да свештена јерархија, према отачком предању, унутар Тројице представља незаобилазни говор у тријадолошким оквирима,[804] што је и представљао садржај истраживања личносне тријадологије у раду. Овим се подвлачи потреба за комплетним и контекстуалним читањем свих кападокијских отаца како би се избегле селективне интерпретације које могу искривити теолошки смисао. У наставку, митрополит указује на опасност да погрешна примена концепта хијерархије унутар Тројице води ка редукцији примата на форму, без дубљег онтолошког и богословског утемељења, што би могло да поремети интегритет православне еклисиологије. Дакле, проблематичност овакве поставке наставља се и даље у тексту.

Наиме, негирање хијерархичности тројичног бића митрополит рефлектује и на конкретне пројаве црквеног постојања. Он упозорава да неправилна апликација тројичног поретка на људске црквене структуре може довести до погрешног схватања примата. Напомињући да постоје теолози који говори о τάξις унутар Тројице напомиње да исти говоре о потреби пресликавања тројичног начина постојања на *административну структуру Цркве*.[805] Следи претпоставка да митрополит поредак у Цркви, као и саму реалност примата посматра као продукте и последице административног деловања, те тако и продукта историјског карактера. Другим речима, следећи логику митрополита Илариона, која је присутна и у Ставу у речима да је примат другостепен, примат, као и поредак, не припадају самом бићу Цркве, већ су у оквиру црквеног *bene esse.*

Ипак, централно место које представља и својеврсни лајтмотив целокупног предавања јесу речи: „Не би требало, ипак, ићи даље од тога у покушају да се људске црквене структуре упореде са заједништвом у Божанственој Тројици. Нити би било примерено објашњавати

[801] „It is the pope who confirms the decisions of councils, both regional and universal, who gives agreement to each episcopal appointment, and who embodies the fullness of ecclesial power. No such primacy has ever existed in the Orthodox tradition, even though there is an established taxis, whereby one of the primates enjoys first place“ („Папа је тај који потврђује одлуке сабора, регионалних и универзалних, који даје сагласност сваком епископском именовању и који оличава пуноћу црквене моћи. Такав примат никада није постојао у православној традицији, иако постоје устаљени taxis, по којима један од примуса ужива прво место“).

[802] Уп. Afanassieff, „The Church Which Presides in Love," 92 и даље.

[803] „Some theologians went so far as to insist that there is 'hierarchy' among the three Persons, having found support in passages from St Basil the Great who speaks of a *taxis* (order) in the Trinity“.

[804] Приликом претраге конкретних места код отаца у вези са *taxis* унутар Тројице изнета су само референтна места у циљу прегледности рада. Назначеним местима не исцрпљује се отачки опус који говори о постојању поретка унутар Свете Тројице.

[805] Нераскидива веза између тријадологије и еклисиологије не дозвољава да се црквене структуре посматрају као аспекти црквене администрације. Уп. Manoussakis, „Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue," 177.

узајамни однос примата и саборности са светројичним аналогијама, и на тај начин се позивати на ’примат’ у односу на Сина и Светог Духа“.[806] Овај концепт заправо представља сâму срж нашег истраживања. Наиме, поистоветивши поредак и примат у Цркви са реалношћу *jure humano*, митрополит спречава сваки покушај проналажења извора ових реалности у тријадологији. То поврђује директним наводом да се однос примацијалне теологије и богословља саборности не треба упоређивати са односом ’један’ и ’многи’, односно, Оцем са једне стране и Сином и Духом Светим, са друге. Циљ овакве поставке јесте у негирању, према његовим речима, само *извесног* примата Оца унутар Тројице. Може се поставити питање: који је заправо прави циљ оваквог става?

Одговор на постављено питање пружа наставак предавања. У оквиру анализе три еклисиолошка нивоа, митрополит, осврћући се на Став, чији је идејни творац, говори о *извору првенства* на овим нивоима. Прелазећи преко локалног нивоа, што и није проблем *de facto* ни у Ставу, митрополит тумачи 34. апостолски канон у оквирима регионалног нивоа. Са тим у вези говори да иако постоји тројично славословље на крају канона, тријадолошки модел се не може применити на ’административну структуру Цркве’ на регионалном нивоу. Зато, уместо овог аспекта тријадолошког модела ставља фокус на *сагласје* које влада у Тројици а које се пројављује као парадигма следовања у црквеном функционисању на овом нивоу.

Узгред речено, чини се да је сâм појам *сагласности* (ὁμόνοια), сагласја, реалност етичке категорије, те као такво бива неадекватно за примењивање у оквирима тријадологије. Тачније, објашњење односа саборности и примата само у оквирима етичких категоријâ, без онтолошког постулата тријадологије (један-многи), приказује се као проблематично, што се и види у ставу: „Неки сматрају да се сâмо по себи подразумева да је саборност тако тесно повезана са првенством да не постоји сабор без првенствујућег“.[807] Другим речима, уколико се уплив тријадологије на еклисиологију сведе на етичке категорије долази се до става да први у сабору не представља еклисиолошку неопходност, чак и да га нема, не би се поставило питање саме суштине, онтологије, сабора. Зато се митрополит на овом месту ограђује и напомиње да се ово начело *in praxis* примењивало на регионалном нивоу, имајући у виду митрополитански систем. Али, као што је то био случају и са Ставом, проблем настаје на плану првог на васељенском нивоу. На овом месту митрополит директно цитира Шмемана[808] и његов став о неопходности универзалног епископа као фокуса јединства и његовом ставу супроставља традицију борбе са папизмом која је обележила цео други миленијум, губећи визуру првог миленијума на којој су инсистирали и усвојени документи, али и теолози обеју Цркава.[809] Стога, првенство у васељенској Цркви за њега представља само првенство части. Ипак, потребно је нагласити да се не слаже ни са ставом PSP о ипостазираној црквеној установи, где би извор примата био сâм јерарх. Зато у виду својеврсног мини-закључка митрополит напомиње: „За православље, пак, саборност је изнад примата, јер је првенствујући потчињен сабору“.[810]

---

[806] „One should not, however, go any further than that by attempting to compare human ecclesial structures with the divine Trinitarian communion. Neither is it appropriate to interpret interrelationships between primacy and synodality in the Church by using Trinitarian analogies and, thereby, to refer to the ’primacy’ of the Father with regard to the Son and the Holy Spirit“.

[807] „It has been somewhat taken for granted by some that synodality is so linked with primacy that there can be no synod without a primate“.

[808] Правећи осврт на ово предавање, Paul Valliere, бивајући на истом становишту као митрополит, говори да митрополит Иларион у разумевању односа примата и синодалности следује познатом месту код А. Шмемана. Чини нам се да овај аутор наглашава *само* једну страну овог односа, да је примат садржај синодалности и да се само у њему разумева, пренебрегавајући реципрочни однос примата и синодалности код о. Александра Шмемана. Уп. Valliere, „The Ethical Reality of Councils: An Anglican Perspective,” 164.

[809] Мисли се на Рацингера, Тијара, Шмемана, Мајендорфа, Афанасијева, Зизијуласа, итд.

[810] „For the Orthodox, synodality is higher than primacy, since the primate is subordinate to the council“.

Закључује се да постоје два проблематична места која представљају смернице даљег истраживања: 1) негирање примењивања тројичних аналогија на структуру Цркве,[811] што је у основи односа тријадологије и примата у Цркви; 2) посматрање првог на универзалном нивоу у строго етичким категоријама, до мере његовог постојања у естетским оквирима. Пре него што се ток синтетичких увида настави у оквирима савремене православне еклисиологије, на примеру Светог и Великог сабора на Криту, неопходно је осврнути се на канонске импликације примата и то из два разлога: 1) конкретно, 34. апостолски канон цитирају и осврћу се на њега документи Мешовите комисије; 2) 34. апостолски канон, и њему слични, представљају једну од кључних тачака разматрања *primus universalis* у оквирима савременог систематског богословља. Стога, какав је став 34. апостолског и још неких њему сродних канона по питању примацијалне теологије и *primus universalis*?

5.4.1.2. Канонске импликације *primus universalis*: 34. апостолски канон, 9. и 16. канон Антиохијског помесног сабора у тријадолошкој визури

На самом почетку неопходно је напоменути да канонско предање не представља самосталну целину или стварност, одвојену од Цркве.[812] Будући да су донете на сабору, догађају Цркве *par excellence*, канонске одредбе имају *еклисијално извориште*. Однос примата са установом сабора је коренито повезано са православном еклисиологијом помесне Цркве.[813] Постоји мноштво канона које се односе на разне дисциплинарне мере, али они који су битни за наше истраживање тичу се суштинских момената црквеног постојања. Као што је речено, најчешће цитирани канон у примацијалној теологији[814] јесте 34. апостолски канон. Ради прегледности постављене теме, канон доносимо у целости:

„Епископи сваког народа[815] треба да знају Првог међу њима и да га сматрају за главу и ништа сувишно да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али, ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископâ). Јер тако ће бити једнодушност (слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светом Духу, Отац и Син и Свети Дух“.[816]

---

[811] Критички осврт на ову проблематику види: Матић, *Примат римског епископа,* 336-339.

[812] Јевтић, *Свештени канони Цркве,* 9-10.

[813] Фидас, *Канони и дијалог - теолошка разматрања савремених тема*, 205.

[814] На овом месту важан је став Фидаса који напомиње да је пре раскола канонска основа примата служила јединству Цркве, а после шизме она постаје једна од најважнијих концепата и тачака деобе, како између Истока и Запада, тако и у оквиру западног хришћанства, кроз протестантизам. Уп. Власиос Фидас, „Примат папы римского и пентархия патриархов в православной традиций,“ в: *Петрово служение - Диалог католиков и православных*, прир. Вальтер Каспер (Москва: Библеско-Богословский институт Св. Апостола Андрея, 2006), 79.

[815] Како показује Дејли, синтагма „епископи сваког народа (етноса)“ указује најпре на римску провинцију, за коју и везује настанак овог канона. Уп. Brian Daley, “Primacy and Collegiality in the Fourth Century: A Note on Apostolic Canon 34,” *The Jurist Studies in Church Law and Ministry* 68, no. 1 (2008): 5-21. У овој анализи се у великој мери осврће на Pierre Duprey, „La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale,“ *Proche-Origent chrétien* 20 (1970): 123-145. Са друге стране, Ермилов и Грацијански сматрају да ова фраза може да има корене у опусу апостола Павла, конкретно мислећи на 1 Сол 5, 12-13, где апостол тражи да „знају и поштују оне који се труде међу вама и ваше поглаваре“. У питању је глагол εἰδέναι. Иако се овај глагол неретко преводи са ’признавати’, ’држати се’, ’бирати’, ’постављати’, неопходно је инсистирати на буквалном значењу ове речи, у смислу ’знати’. Уп. Павел Ермилов, Михаил Грацианский, „Институт первенства в античном мире: К вопросу об историческом контексте 34-го апостолского правила,“ в: *Понятие первенства: Исток и контекст* (Москва: ПСТГУ, 2022), 303.

[816] Јевтић, *Свештени канони Цркве,* 45. Такође, Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима*, 93. Уп. овај канон у изворном облику: Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρή τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι. Οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ Κυρίου ἐν ἁγίῳ Πνεύματι· ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

Овај канон је у опусу савременог систематског богословља означен као „камен и одлучујући критеријум у богословљу примата“,[817] као и „кључ у екуменском дијалогу о примату“.[818] Другим речима, 34. апостолски канон постаје важан и центар фокуса почевши од МД, па све до АД.[819] Овај канон, како се показује пажљивим читањем, најпре, говори о *узајамној* повезаности првог и осталих епископа, тачније, примата и саборности.[820] Реципрочна онтолошка нераскидивост примата и саборности бива јамчена, односно, потврђена тријадолошком доксологијом на крају сâмог канона.[821] Вер нарочито инсистира на овој тројичној доксологији 34. апостолског канона: „Велика грешка била би да се завршна формула овог канона који говори о Светој Тројици третира као некакав декоративни код. Напротив, овде је назначен веома важан еклисиолошки принцип. Та једнодушност која обједињује епископе и прве међу њима, није ништа друго до одраз вечне перихорезе која влада у самом срцу Бога“.[822] Наиме, крај канона користи не хипотетичку, већ категоричку реченицу, показујући да је *само* у таквом сагласју, тачније *киноније*,[823] могуће правилно разматрање питања примата у Цркви, и то на свим еклисијалним нивоима.[824]

---

[817] Уп. Kallistos Ware, “The Ravenna Document and the Future of Orthodox-Catholic Dialogue,” *The Jurist* 69 (2009): 782.

[818] Andre Halleux, „La Collégialité dans l’Eglise anciene,“ *Revue théologique de Louvain* 24, no. 4 (1993): 433-454, 443. Такође, Ципарас показује да је управо у покушају да се изнађе канонска потпора за стварање националних Цркава узет први део канона. Уп. директно: „Овај канон представљао је канонску потврду за формирање скоро свих Цркава на Балкану.“ Γεωργίου Τσύπρα, „Ὁ λδ΄ Ἀποστολικός Κανόνας καὶ οἱ ‘Ἐθνικές Ἐκκλησίες’,“ *Θεολογία* 90, no. 2 (2019): 126. Иако се Ципрас противи становишту да овај канон не може послужити као основа за националне Цркве, односно за њихово конституисање, постоје аутори који тумаче овај канон у смислу основе за националне Цркве, сагледавајући тај канон као прилагођавање новим околностима у историји Цркве. Уп. Ἰωάννης Καλογήρου, „Ἔννοια τῆς Οἰκουμενικότητος τῆς Ὀρθοδοξίας ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἐθνικὰς αὐτοκεφάλους Ἐκκλησίας,“ *ΕΕΘΣΑΠΘ* 19 (1974): 204-218.

[819] Нагло интересовање за овај канон, почевши од МД, Мана повезује са говором православних о важности овог канона у оквиру екуменског дијалога. Уп. Salvatore Manna, „Il primato del papa nel dialogo tra cattolici e ortodossi,“ *Credere oggi* 103, no. 1 (1998): 73-88.

[820] Пример аутора који негира оба суштинска аспекта 34. апостолског канона (тројичну утемељеност и указивање на примену на васељенском нивоу) јесте Лудовикос. Наиме, овај став наглашава у својој студији која је публикована исте године када и КД. Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016), 110-130.

[821] Овај канон „одређење односа сабора и првог оправдава осврtом на заједницу и славу Тројичног Бога“. Зизијулас, „Институција сабора,“ 183.

[822] Ware, “The Orthodox Church and the Primacy of Peter,” 884.

[823] Реч ομόνοια која се користи у овом канону има дубоку еклисијалну употребу нпр. код Игнатија Антиохијског, који овај појам повезује са јединством Цркве. Уп. Перишић, *Игњатије Антиохијски - епископ-мученик-богоносац,* 74-89. Такође, уп. и историјску и друштвену утемељеност овог појма: „Ако се ослонимо на класичну грчку и хеленистичку литературу у њеном целокупном обиму, реч ομόνοια има три основна значења: 1) грађанско слагање; 2) слагање међу Грцима на општијем нивоу; 3) породично слагање. Углавном, овај термин описује стање мира унутар хомогене социјалне и политичке групе, било да се ради о полису, грчкој нацији или домаћинству. Међутим, према доступним изворима, од три значења која се јављају у грчким текстовима које означавају јасно изражену ситуацију мира и спокојства у различитим областима“. Erica Prinzivalli, “The Use of ὁμόνοια and Related Terms in the Septuagint and in Christian Literature of the First Three Centuries”, in: *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, ed. E. Bons and R. Brucker (Tubingen: Mohr Sieback, 2014), 117-118. Ермилов и Грацијански са своје стране наглашвају да је овај термин искључиво историјског и политичког карактера и утемељења, у смислу да канон користи већ постојеће поделе и разумевање овог концепта, пренебрегавајући чињеницу еклисиолошке рецепције овог појма, коју виде као последицу савременог размишљања међу извесним теолошким кружоцима. Ермилов и Грациански, „Институт первенства в античном мире: К вопросу об историческом контексте 34-го апостолского правила,“ 311.

[824] Уп. „Познато 34. апостолско правило јасно осветљава ову дијалектичку везу између примата и саборности на свим нивоима црквеног општења, укључујући и васељенски, чак и поред тога што не постоји сабор који обједињује патријархе.“ Michel Stavrou, „Théologie et manifesti ons de la synodalité: Un défi permanent pour l’Eglise,“ *Recherches de science religieuse* 106, no. 3 (2018): 420. У целој студији Ставру следи митрополита Зизијуласа у ставу да постоји реципрочна повезаност саборности и примата и да се они међусобно условљавају.

На примењивост овог канона на најдиректнији начин у оквиру наше теме *primus universalis* упућивао је Мекпартлан. Наиме, тумачећи 34. апостолски канон, нарочито његову тријадолошку доксологију на крају, он доказује да, иако се канон тиче еклисијалног уређења најпре на регионалном нивоу, може се применити и на вишем нивоу. Своју аргументацију је сумирао речима: „Ово правило се односи на постојање Цркве на регионалном нивоу. Ипак, његово завршно славословље, које на посебан начин истиче ово правило, указује, очигледно, на то да оно описује модел потојања који одражава модел постојања самог Бога, и да оно тиме има потенцијално шире примене“.[825] Ову потенцијалност овог канона ка примењивању на васељенском нивоу нарочито је наглашавао Кариатлис,[826] али и други аутори.[827]

Ово је у више наврати нагласио и грчки теолог Ципрас који поставља овај канон као простор где се најбоље види тријадолошка утемељеност еклисиологије. Наиме, директно: „Тежиште целог канона налази се на јединству тела Цркве по аналогији са јединством које влада у односима Личности саме Свете Тројице“.[828] Свакако, неопходно је бити свестан и извесних критика о *апстрактности* канона, које, конкретно, упућује Захаров: „Овај канон не описује конкретне функције и привилегије, већ формулише довољно апстрактан принцип међусобне условљености првенствујућег епископа и сагласности епископског колегијума. Уколико се жели, у њему се може видети и утврђивање везе примата у сагласју са земаљском Црквом и односа Личности Пресвете Тројице, иако финална доксологија није директно разјашњена у овом кључу од стране састављача канона“.[829] Са друге стране, паришки теолог Клеман, управо због постојеће тројичне доксологије на крају канона, сматра да канон има „посебну харизму“ и „посебни значај“.[830]

Један од еминентиних српских теолога, епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић), тумачећи овај канон напомиње да је „један од темељних канона Цркве, који *Саборну* организацију Цркве повезује са тајном Свете Тројице, јер је Црква по слици Божанске Тројице и створена и живи и дела“.[831] Дакле, тројична доксологија којом се завршава поменути канон не указује на пῦко *imitatio trinitatis*, већ представља крајњу реч при помену односа првог и многих епископа у Цркви. Овим се показује да утемељеност примацијалне теологије на тријадологији не треба тражити у јуридичким и етичким категоријама, већ дубоко у онтолошким, експлицитно у категорији *присутности* тројичног начина постојања на све сегменте црквеног

---

[825] Paul McPartlan, “The Ravenna Agreed Statement and Catholic-Orthodox Dialogue,” *The Jurist* 69 (2009): 754.

[826] Кариатлис напомиње да иако намењен за регулисање примата и саборности на регионалном нивоу, са лакоћом може бити примењен и на васељенском. Уп. Philipp Kariatlis, *Church as Communio: The Gift and Goal of Koinonia* (Adelaide: ATF Press, 2011), 227-228. На крају, по оваквом ставу је карактеристиан и садашњи ко-председавајући Комисије, митрополит Јов (Геча). Уп. Archibishop Job of Telmessos, “The Perspectives and Challenges of Primacy and Synodality in the Orthodox Church,” *Ecumenical Review* 72 (2020): 356-369, нарочито 367-368.

[827] Епископ Кирил (Катерелос) у једном свом чланку, на самом крају анализе, воговри о односу патријарха Фотија и његовог диспута са Римом, и доноси закључак да 34. апостолски канон делује не толико на регионално нивоу, већ најпре на васељенском. Уп. Κυρίλλος Κατερέλος, „Ο ἱερὸς Φώτιος καὶ τὸ πρῶτειον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης,“ *Θεολογία* 85, no. 1 (2010): 5-34.

[828] Τσύπρα, „Ὁ λδ΄ Ἀποστολικός Κανόνας καὶ οἱ ‘Ἐθνικές Ἐκκλησίες’,“ 127.

[829] Захаров, *Единство Церкви в Пресании, истории современости,* 73. На истом становишту се налазе и Ермилов и Грацианскиј. Наиме, своју аргументацију образлажу тако да, најпре указују на чињеницу да канон претендује на примену овог начела на васељенском нивоу. Затим, постављајући га *искључиво* у оквире историчности, ови аутори наглашавају да творци овог канона нису могли да се ослоне на неку општеприхваћен и разрађен систем црквеног управљања, а овакав систем који инсистира на регионалном уређењу је постојао у државном уређењу. Зато, сматрају даље, аутори канони су били принуђени да користе *најопштије категорије* у канону, примењиве на ситуацију сваког канона и да предложе тзв. апстрактну, али у исто време разумљиву схему. Стога, „овај канон треба схватити као прелазно искуство законодавства уз употребу лексике која је за хришћанско језичко изражавање била пробна и експериментална“. Уп. Ермилов и Грациански, „Институт первенства в античном мире: К вопросу об историческом контексте 34-го апостолского правила,“ 301.

[830] Оливие Клеман, *Рим: Взгляд по стороны: Православие воспряитие идеи первенства римского епископа* (Москва: Скимень, 2006), 17.

[831] Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 45, фн. 30.

постојања. Назначени канон, готово идентично, понавља и 9. канон помесног антиохијског сабора:[832]

„Епископи у свакој области треба да познају првога у митрополији епископа, који има старање о читавој области, зато што се у митрополију одасвуд стичу сви који имају послове. Зато се нађе за добро да он (= митрополит) и у части претходи, и да остали епископи ништа сувишно без њега не чине, сходно старијем од Отаца наших важећем канону, осим само оно што припада епископији свакога од њих и подручних јој насеља. Јер сваки епископ има власт над својом епископијом, 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 (= митрополита), нити овај без сагласности осталих (епископâ)“.[833]

Најпре, како показује Тијар, овај канон проширује 34. апостолски канон, јасније прецизирајући природу првог и осталих.[834] Такође, у оквиру језичког изражавања, 9. канон антиохијског сабора додатно појашњава концепт ’етнос’ и ’глава’ из 34. апостолског канона, наглашавајући још један додатан термин који објашњава однос првог и осталих: προέστως.[835] Такође, у овом канону постоји пракса придодавања *locus specificus* Црквама главних места у царевини. Уосталом, оваква пракса је потврђена и у ранохришћанском опусу,[836] која се огледа у томе да ове Цркве врше уплив на подручне и мање црквене општине, што је двосмерно кретање услед тежњи мањих да се придруже већим заједницама, ради *јединства*. У истом правцу креће се и 2. канон Другог васељенског сабора који поставља јасан *поредак* у свакој области, наглашавајући првенство Цркава великих градова,[837] постављајући основе за каснији 3. канон Другог васељенског, 28. канон Халкидонског сабора[838] и 36. канон Пето-шестог сабора. Место првог, као непроменљивог председавајућег,[839] јесте конститутивно, што недвосмислено показује 20. канон Антиохијског сабора: „Није, пак, допуштено да неки за себе чине (сазивају и држе) Саборе, без оних којима су поверене митрополије (тј. без митрополитâ)“.[840]

Сумирани закључак ових канона представља 8. канон Трећег васељенског сабора који напомиње: „Зато овај Свети и Васељенски сабор изволи да свакој области буду сачувана чиста и неповређена она од почетка и издавна припадајућа јој права, сходно од старине устаљеном обичају [...]“.[841] Напоменувши да према канонском предању први заузима конкретно место,

---

[832] Сâм еклисиолошки оквир и проматрање примата у периоду када настаје овај канон је у суштинској мери утицај на речник овог канона. Уп. речи: „Почетак монархијског епископата је на крају било избалансиран синодалним принципом: системом уздржавања и равнотеже, групним консензусом, препознатим како би убажиле инвидиуалне радње“. Уп. John McGuckin, *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of New Civilization* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2012), 74.

[833] Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 257. Уп. и Милаш, *Правила православне Цркве с тумачењима,* 59-60.

[834] Уп. Jean M-R. Tilliard, *L’Eglise locale: ecclésiologie de communion et catholicité* (Paris: Editions du Cerf, 1996), 428-429. Тијар чак сматра да је овај канон у хронолошком смислу настао неколико година раније него 34. апостолски канон.

[835] Овај концепт је нарочито битан у оквиру КД. О његовој употреби у оквиру римског закона уп. Adolf Berger, “A Encyclopedic Dictionary of Roman Law,” in: *Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadephia for Promoting Useful Knowledge* 43, no. 2 (New York, 1953), 420.

[836] Уп. Јермин Пастир, *Vis.* II, 8, 3 (SC 53, 96): Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια και πέμψεις ἓν Κλήμεντι [...] Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τάς ἔξω πόλεις, ἐκείνω γάρ ἐπιτέτραπται („Написаћеш, дакле, две књижице и послаћеш једну Клименту [...] Климент ће је послати у спољне градове, јер је то њему поверено“). Уп. и Атинагора Атински, *Legatio pro Christianis* (PG 6, 896B = SC 379, 72 [22-23]): αἱ δέ πόλεις πρός ἀξίαν τῆς ἴσης μετέχουσι τιμῆς. Атинагора наглашава да становници уживају достојанство, сагласно достојанству и части града коме и припадају.

[837] Уп. Власије Фидас, *Канонско право - богословска перспектива*, прев. И. Игњатовић (Београд: Богословски факултет СПЦ, 2001), 53.

[838] Према појединим тумачима, овај канон, тумачен у историјском смислу, представља средство прилагођавања, напомињући да је други Рим захваљујући пресељењу државних институција у Константинопоље учинио другим у поретку. Уп. Hovorun, „Does Primacy Belong to the Nature of the Church,“ 529.

[839] Канон 36. апостолски, у истом духу као наведени 34. апостолски канон, напомиње да се сабори састају под *непроменљивим* председништвом првог епископа веће црквене власти. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, 100-101.

[840] *Исто*, 263.

[841] *Исто*, 110.

дакле, ради се о *конкретној личности*,[842] не улазећи у проблематику митрополитанског система црквеног устројства, сви наведени канони говори о томе да *потврда* избора епископа припада митрополиту. Прецизније, „а потврда тог догађаја (= хиротоније) припада у свакој области митрополиту“.[843] Стога, примат не представља пуку част, већ има извесну власт, конкретно деловање. Будући да се деловање првог, према назначеним канонима, тиче хиротоније епископа, као и рада сабора, постаје јасно да простор пројаве првог јесте евхаристијског карактера. Тачније, служба првог је неодвојиво повезана са евхаристијском реалношћу, а самим тим, и са тријадолошким начином постојања.

Након указивања на канонске импликације теологије примата у тријадолошкој визури, смер истраживања усмерен је ка анализи Светог и Великог сабора на Криту. Као разлози постављања овог сабора на ово место намећу се њих неколико: сабор је показао потенцијално реалну ситуацију унутар савремене православне еклисиологије; сабор разматра најдиректније однос примата и саборност; појаву кризе саборности која је нераскидиво повезана са суштинском темом овог истраживања - *primus universalis*; сабор указује на потенцијалне изазове који могу указати на неопходност *primus universalis*, као и схватања нераскидивости примата и саборности, како је схваћено у МД, РД, КД и АД. Стога, на који начин овај сабор посматра однос примата и саборности?

5.4.2. Свети и Велики Сабор на Криту (2016)

Сабор на Криту 2016. године представљао је прво велико (али ипак не у потпуности свеправославно) сабрање православних епископа[844], сазван са циљем јачања еклисијалног јединства и заједничког деловања Православне Цркве у савременом свету. Одржан је од 16. до 27. јуна на острву Крит, уз учешће десет помесних Цркава (међу њима и СПЦ), док су га неке од њих, укључујући Антиохијску, Бугарску, Грузијску и Руску Православну Цркву, делимично или потпуно бојкотовале због различитих канонских и теолошких питања. То је већ указивало на постојање дубљих раскорака у схватању саборности и примата унутар савремене православне еклисиологије. Управо овај изостанак пуног учешћа свих помесних Цркава постао је један од најзначајнијих показатеља да формални предуслови за саборност - консензус, међусобно поверење и заједничко разумевање природе примата - у значајној мери нису били довољно развијени, те да су трвења унутар православног света имала дубоко историјско, али најпре еклисиолошко утемељење. Упркос томе, сâмо одржавање Сабора представљало је преседан у савременој православној историји, јер је показало да постоји реална потреба и спремност да се еклисиолошка питања разматрају на ширем нивоу, упркос изостанку потпуне јединствености унутар православне дијаспоре и аутокефалних јурисдикција[845]. Православне Цркве су, заиста, имале велики проблема да сазову овакав сабор. Зашто?

---

[842] Користимо прилику да напоменемо праксу *апелације* на основу одлуке Сардичког сабора, који у основи управо указује на то да крајња истанца, конкретно у пракси апелације, представља *личност.*

[843] *Исто*, 207-208.

[844] Занимљива је чињеница да на Западу где је римски примат био неупитан и његова моћ неизменљива, концили су се ипак сазивали током другог миленијума. Уп. John Behr and John Chryssavgis, “Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership,” in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. II, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016), 902.

[845] Paul Valliere, “The Idea of Council (Συνοδος, Собор) in Orthodox Tradition and Ecclesiology,” in: *The Pan-Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church? - Interdisciplinary Perspectives*, ed. Vasilios Markides et Sebastian Rimestad (Berlin: Peter Lang, 2021), 41. Ову реалност је додатно потврдио Јован Крисавгис, који је био задужен за медије и дијалог Цариградске Цркве на Криту, рекавши: „много је лакше исповедати саборност, а да је много теже практовати саборност“. У свом интервјуу за *Huffington Post* из 7. октобра 2016. године, Јован Крисавгис се осврtао на Критски сабор и том приликом изјавио: „Православни тврде да смо заједничка Црква и саборно тело, али

Постављање оваквог питања указује не само на свест о историјском дисконтинуитету у пракси сазивања сабора, већ и на дубоки осећај да православни свет није до краја развио механизме који би могли да обезбеде хармонизацију односа између саборности и примата, што је неодвојиво од питања црквеног идентитета и канонског поретка. Осим тога, постављено питање одражава и свест о драматично промењеном глобалном контексту, у коме Црква мора да одговори на савремене изазове - од секуларизације до односа према другим хришћанским заједницама - што додатно наглашава значај заједничког саборског гласа. Тек се крајем 19. века у православној еклисиологији јавила мисао о сазивању сабора, јасно подржана концептом 'саборске ренесансе',[846] па све до 1961. године и заседања на Родосу,[847] на коме су се представници *свих* аутокефалних Цркава договорили о сазивању таквог једног сабора,[848] као и заседања у Шамбезију јуна 1968. године где је будуће сабрање насловљено као 'Свети и Велики Сабор Православне Цркве'.[849] Овај дуги процес припреме сведочи о нужности да се поново осмисле темељи православне саборности, укључујући питања ауторитета, односа међу јурисдикцијама и начина формулисања заједничких ставова о савременим изазовима. Постепено формирање консензуса кроз деценије припремних конференција у Родосу и Шамбезију открива сложеност савремене православне еклисиологије, у којој је неопходно ускладити разноврсност помесних традиција са идејом јединства у вери и канонском поретку. Стога је Критски сабор био круна једног вишедеценијског настојања да се обнови саборска пракса, али и огледало унутрашњих изазова са којима се савремена Православна Црква суочава у покушају да свој идентитет јасније артикулише у глобалном контексту.

Критски сабор је донео и пуноћама Цркве упутио укупно 8 докумената: 'Енциклика Светог и Великог Сабора Православне Цркве'; 'Порука Светог и Великог Сабора Православне Цркве'; 'Важност поста и његовог поштовања данас'; 'Односи Православне Цркве са осталим хришћанским светом'; 'Аутономија и средства којима се она проглашава'; 'Православна дијаспора'; 'Тајна брака и брачне сметње'; 'Мисија Православне Цркве у данашњем свету'.[850] Сабор није доносио формалне догматске дефиниције, већ се више фокусирао на препоруке и принципе који треба да воде живот Цркве. У том смислу, сабор се више кретао у правцу

чињеница остаје да смо често много више ближи систему који критикујемо и осуђујемо у Римокатоличкој Цркви – Цркви која се данас заправо удаљава од средњевековног папског система хијерархије и ауторитета". Уп. Исто, 42.

[846] Крај 19. и почетак 20. века је обележен концептом 'саборске ренесансе', односно ово су периоди оживљања саборности. Директно: „По први пут још од апостолског доба, саборност је повезана са телом Божјег народа". Уп. Hovorun, „Conciliarity and the Holy and Great Council," 93. О 'саборској ренесанси' детаљније уп. Paul Valliere, *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 10. О 'саборској ренесанси' са фокусом на римокатоличко предање, као и саборну перспективу еклисијалног живота у римокатоличкој еклисиологији уп. Hans Kung, *Structures of the Church* (New York: Crossroad, 1982), 35-48.

[847] Ховорун истиче да иницијатива за сазивање свеправославног сабора 1920-их, те састанка на Родосу 1961. године имала за циљ идеју да будући сабор не решава толико горућа питања, већ се састаје због саме саборности, односно да покаже да саборност није само формула, формалност, већ начин постојања Православне Цркве. Hovorun, „Conciliarity and the Holy and Great Council," 95. О овом заседању уп. и Joseph Minihan, "The Pan-Orthodox Meeting at Rhodes," *Blackfairs* 42, no. 498 (1961): 507-516. И овај аутор истиче да основни циљ и мотив будућег сабора није било решење неког специфичног питања или проблема, већ пројава синодалности и саборности.

[848] О овом заседању уп. Viorel Ionitâ, *Towards the Holy and Great Council of the Orthodox Church* (Fribourg: Institute for Ecumenical Studies, 2014), 143-151. На овом месту показују се теме, њих 10, које би требало да се разматрају, а након Првог предсвеправославнпг пленарног заседања у Шамбезију (Швајцарска) 1976. године. Занимљиво је да на овом заседању није било представница Православне Цркве у Америци и Јапанске Православне Цркве, будући да су аутокефалност добили од Руске Православне Цркве 1970. године, а ниси били признати од стране цариградског патријарха.

[849] О томе детаљно Исти, „The Participation of the Local Orthodox Churches in the Preparatory Process of the Holy and Great Synod - Prerequisite for the Reception of its Decision," *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa* 62, no. 1 (2017): 7.

[850] Сви документи могу се пронаћи у: Alberto Mellani, *The Great Councils of the Orthodox Churches Crete* (Turnhout: Brepols, 2016). Као и на званичном сајту https://holycouncil.org/ (приступљено 12.11.2025). Уп. превод свих докумената на српски језик у: Максим Васиљевић, *Дневник са Сабора: Светог и Великог Сабора Православне Цркве у Православној академији на Криту, од 17. до 26. јуна 2016. године* (Београд: Интерклима-графика, 2016).

регулисања практичних питања црквеног живота - од дијаспоре до односа са другим хришћанским заједницама - него у формулисању нових догматских учења. Овакав приступ изазвао је контроверзе и различита тумачења унутар православне заједнице, посебно у погледу канонског поретка, примата и процедуралних аспеката рада. Поједине Цркве и теолози истицали су да сабор, иако формално замишљен као 'Свети и Велики', није имао институционални ауторитет који би га несумњиво поставио у низ васељенских сабора, будући да су значајне јурисдикције изостале.

Сабор на Криту је наишао на критику и различите реакције.[851] Постоје и радикални ставови који у сабору на Криту виде „саборно укидање саборности".[852] Оваква оцена одражава дубоко неповерење према идеји да се саборност може остварити у условима делимичног учешћа и иницијативом једне патријаршије, што је, према мишљењу критичара, супротно традиционалном православном схватању равноправности аутокефалних Цркава. У исто време, друга струја унутар савремене теологије наглашава да је саборност динамичан процес, који се остварује управо кроз дијалог и сусрете, чак и онда када нису испуњени идеални услови.

С друге стране, многи теолози сабор сматрају значајним кораком у историји савременог православног богословља,[853] јер је поставио основу за даљи дијалог уједначавања теолошког разумевања унутар Православне Цркве. Овај сабор је, дакле, не само институционални акт, већ и показатељ актуелних богословских и еклисиолошких питања и врло различитих одговора, који се тичу јединства, саборности и примата у 21. веку. Другим речима: „Сама чињеница његовог одржавања има изузетан црквени и историјски значај".[854] Та чињеница указује да је Православна Црква свесна потребе да се, упркос тешкоћама, поново активира и учврсти древна саборска пракса, како би се одговорило на изазове који нарастају у све сложенијем свету. На тај начин, сабор је, макар индиректно, покренуо процес дубљег преиспитивања темељних еклисиолошких категорија које обележавају православни идентитет, конкретно реалност саборности. Све ово ни у ком случају не замагљује прилично изражену кризу саборности у православној еклисиологији. Рећи ћемо нешто више о томе.

Презвитер Петар Хереш изнео је забрињавајућњ статистичке податке о сабору: Цркве учеснице - 10 од 14 помесних Цркава (71%); учешће православних епископа - учествовало је 162 од 350 позваних (46%); заступљеност православних епископа - 162 од 850 (19%); укупан

---

[851] Једна од најоштријих студија о самом сабору и темема које је расматрао јесте Григорий Скобей, „Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Сабора Восточной Православной Церкви," *Церковь и время* 19 (2022): 54-199.

[852] Презвитер Петар Хереш сматра да у историји Цркве изузев *Латроцинијума* ниједан сабор није показао толико непоштовање према суштини саборности као сабор на Криту, што сматра аутор, се нарочито види на плану тога да су многи документи (припремни документи) били сакривани од епископа и били су само ствар неколицине. Аутор наводи три примера који јасно указују да је на Криту дошло до укидања саборности: 1) пре сабора на Криту Грчка Црква је донела одлуку да се јеретичке заједнице не називају Црквама, а задатак архиепископа и пратње био је да то представе и бране, до чега није дошло, јер су архиепископ атински и његова пратња гласали за измену верзије текста који говори о томе; 2) од 24 епископа који су чинили делегацију Српске Православне Цркве само 7 су гласали за коначни текст о јеретицима, док су 17 одбили да потпишу (обзиром да је српски патријарх потписао, сабор је рачунао да цела помесна Црква прихватила, што је, сматра аутор, кршење 34. апостолског канона); 3) 4 од 17 присутних епископа са Кипра су одбацили да потпишу исти текст о јеретицима, укључујући и митрополита Атанасија из Лемесоса, сви су они напустили, али је касније архиепископ Кипра потписао и у њихово име, као да је имао њихову сагласност. Уп. Peter A. Heeres, "The 'Council' of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination," 8, https://www.orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination?utm.com (приступљено: 13.11.2025.).

[853] Уп. речи: „Колико год да је имао својих недостатака, Свеправославни сабор је ипак остао аутентични глас саборности у нашем времену". Уп. Hovorun, „Conciliarity and the Holy and Great Council," 96. Овај став је Ховорун детаљније разрадио у Исти, "Evolution of Synodality in the East," in: *The Trinitarian Breath of the Church - Synodality as Seen by Eastern Christians*, ed. Alberta M. Putti and Maria Campatelli (Roma: Lipa Srl, 2023), 47-61.

[854] Александар Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности", *Политичка ревија* 29, no. 2 (2017): 104.

број епископа са правом гласа - 10 од 162 присутна епископа (6%) или 10 од 850 епископа у Православној Цркви (1,1%).[855] Ови бројеви показују да је сабор функционисао под значајним ограничењима репрезентативности, што је директно утицало на перцепцију његове саборности и легитимитета. Није спорно да је ова статистика постала један од најјачих аргумената критичара, који указују да саборност, уколико жели да буде верна свом богословском и канонском наслеђу, мора почивати на неупоредиво ширем учешћу пуноће епископата. Истовремено, наведени подаци позивају на озбиљно разматрање питања начина репрезентативности на будућим свеправославним саборима, јер досадашњи модел очигледно није био у стању да одговори на комплексност савременог православног света.

Позив на припрему Светог и Великог сабора на Криту била је велика стимулација и прилика за указивање на примат и место сабора у животу Цркве.[856] Он је, пре свега, представљао могућност да се поново артикулише значај саборности у савременом православном богословљу, као и да се кроз конкретан поступак припреме сабора истакну механизми њеног остваривања у условима одсуства политичких гаранција или униформног канонског ауторитета. Ову чињеницу је посебно истакао васељенски патријарх у свом писму поглаварима Цркве (’Fifth Synaxis of Heads of Orthodox Churches’), 8. октобра 2008. године, у контексту припреме сабора: „Немамо, као у византијско време, на располагању државни фактор који је гарантовао, а понекад чак и наметао, наше јединство. Нити наша еклисиологија допушта било какву централизовану власт која је у стању да наметне јединство одозго. Наше јединство зависи од наше свести. Осећај потребе и дужности да чинимо једну канонску структуру, и тело, једну Цркву, довољан је да гарантује наше јединство, без икакве спољне интервенције.“[857] Овде је, најпре, потребно нагласити да патријарх указује на нови контекст, отвара питање ко може да сазове сабор, услед утврђеног става да само цар то може да уради, као и шта се поставља као критеријум за сазивање. Према томе, његове речи не само да обележавају промену у начина организовања саборских процеса, већ и откривају дубоку свест о неопходности активног учешћа свих помесних Цркава у обезбеђивању саборског јединства, без спољног принуде или политичког притиска. Овај позив истиче значај личне и заједничке еклисијалне одговорности у остваривању јединства, наглашавајући да саборност није дата аутоматски, нити је ико (па ни протос) може наметнути, већ је производ свесног деловања Цркве у складу са њеним догматским и канонским начелима.

Посебно су важне речи два савремена аутора који чињеницу неодржавања сабора толико година, преко једног миленијума, виде заправо у теологији примата. Наиме, „Римокатоличка Црква, упркос томе што има универзалистичку еклисиологију, или боље речено делује по том моделу, са поглаваром који на тај начин има универзални примат, заправо је једина Црква која је могла имати потпуни сабор у модерно време, док је са друге стране, саборна природа Православне Цркве, којом је била изражена и живела, имала све, али учинила сабор немогућим!“[858] Овај увид указује на сложеност односа саборности и примата, те да у савременој православној еклисиологији управо идеја равноправности помесних Цркава и одсуство централизованог ауторитета стварају парадокс у организовању свеправославних сабора. Такође, анализирајући овај феномен, савремени аутори наглашавају да је недостатак присуствовања политичке и институционалне принуде истовремено благослов и изазов: благослов јер омогућава аутентичну саборност, а изазов јер значајно компликује практично остваривање саборских скупова у савременом контексту. У том смислу, припрема и одржавање Критског сабора представља покушај да се овај дугогодишњи парадокс превазиђе и да се саборност

[855] Peter A. Heeres, “The ’Council’ of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination,” 2.
[856] Behr and Chryssavgis, “Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership,” 899. На овом месту постаје јасно да само јединство Цркве патријарх поставља као мерило доношења одлука *in corporis*, а не личност цара.
[857] Ecumenical Patriarchate Bartholomew, “Patriarchal Exhortation,” in: *Speaking the Truth in Love*, ed. John Chryssavgis (New York: Fordham University Press, 2011), 121.
[858] Behr and Chryssavgis, “Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership,” 909.

обнови кроз нове облике дијалога и међусобног поверења међу помесним Црквама. Из тог разлога важне су речи: „Чињеница немогућности одржавања сабора, онда када спољашње околности више не прете његовом одржавању, а мноштво нерешених питања оптерећује међусобне односе помесних Цркава и њихов унутрашњи живот, сведочи о дубокој кризи Цркве. Ова криза није само организационе или административне природе, већ онтолошка, јер се саборност, као суштински елемент православног бића Цркве, сматра једним од њених онтолошких одређења. Та криза је онтолошка, у оној мери, у којој саборности Цркве сматрамо њеним онтолошким одређењем“.[859] Зато су у том контексту упозоравајуће речи који говоре да се не сме заборавити да, иако многи православни јерарси и теолози говоре о *киноније* и саборности, прошло је много времена од тренутка када су ’ходали заједно’ и били ’сапутници’. Недостатак овог сапутништва, или синодалности јесте управо главни разлог неуспеха Критског сабора и његове трансформације у ’Сабор десет аутокефалних Цркава’, што је била и последично томе неучинковитост Предсаборских комисија чији ставови о синодалности нису јасно реципирани *пре* самог Критског сабора. Овај недостатак јасне рецепције и усклађености ставова комисија наглашава да без унапред успостављене методолошке основе и истинског црквеног доживљаја, саборност постаје условно средство, које ризикује да буде делимично или селективно остварено.

У том контексту, с обзиром да сабор није донео будуће кораке о концепту синодалности као свом методолошком кључу, већ је на томе инсистирао само васељенски патријарх у својим обраћањима, питање вршњења синодалне праксе у процесу саборности јесте отворено, или директно: „Сабор на Криту не би требало да буде изговор ни за четири Цркве које су одбиле да учествују, ни за десет Цркава које су учествовале, а затим се повукле из процеса“.[860] То указује на парадокс савремене православне саборности: она је са једне стране теоријски призната и објашњена, али са друге стране практично условљена унутрашњим и спољашњим факторима који могу ограничити њену пуну реализацију. Као разлог неки аутори наводе чињеницу да су се Православне Цркве удаљиле од концепта саборности и пригрлиле национализам, што јасно показује појава етнофилетизма и његове осуде у 19. веку.[861] Ову кризу саборности Батрелос је показао у поставци о амбивалентности рецепције сабора, јер је нагласио: „Сабор би могао да се покаже као значај први корак, и из овог разлога разумљиво неспретан, у правцу ближе сарадње Православних Цркава, што може ојачати јединство Цркве и унапредити саборност. Али, нажалост, могао би да се такође покаже као нешто што ће Црква брзо желети да заборави“.[862] Ова амбивалентност указује на дубоку тензију између потенцијала сабора да обнови и ојача Цркву и опасности да недовољна припремљеност и непотпуна репрезентативност резултирају разочарањем и брзим заборавом. Своју аргументацију појачава у тексту написаном у сутону Критског сабора, где указује на извесну опасност: постојало је извесно нарушавање саборности нарочито на нивоу сабора, јер први преузимају иницијативу не следећи увек одговарајући саборски процес, што се десило и на Криту, где је утврђено да само мањина епископа (25), укључујући *primus*-а из сваке аутокефалне Цркве, учествује у сабору и његовом раду, док су остали искључени.[863] Другим речима, „Перспектива отвореног и инклузивног сабора, са свештеницима, ђаконима, лаицима, па чак и посматрачима из других хришћанских Цркава,

[859] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности,“ 104.
[860] Alexander Kyrlezhev and Andrey Shishkov, “The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation,” in: *The Pan-Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church?*, ed. Vasilios N. Makrides and Sebastian Rimestad (New York: Peter Lang, 2021), 121.
[861] Behr and Chryssavgis, “Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership,” 913.
[862] Demetrios Bathrellos, „The Holy and Great Council: A Presentation and Assessment,“ *Synaxi* 140 (2016): 72.
[863] На питање шта су многи видели у Криту, један епископ говори да је то био „сабор првенствујућих са својим пратњама“. Уп. Metropolitan Hierotheos (Vlachos), „Intervention and Text in the Hiearchy of the Church of Greece“, https://www.parembasis.gr/index.php/holy-great-council-menu/4705-ni-intervention-hierarchy-cog-nov-2016?com (приступљено: 10.11.2025.) .

потпуно је искључена".[864] Овај аспект наглашава ограниченост Критског сабора у смислу синодалног учешћа, што представља озбиљан изазов за идентитет саборности у 21. веку. Због свих ових дешавања, а нарочито неучествовања неколико помесних Цркава, аутор сабор сматра делимичним успешним.[865] Делимични успех се, пре свега, може тумачити као успостављање платформе за дијалог и поновно артикулисање саборских принципа, иако са озбиљним ограничењима у њеној имплементацији. Стога, Батрелос сматра да је велики раскорак сабору управо одсуство Цркава које 'носе' са собом скоро половину православног света.[866]

Другим речима, како показује савремени аутор Валијер, који тумачи значај Критског сабора, самосвест Православне Цркве била је и остала саборност, *киниција*, сабрање, те су православни предстојатељи и теолози били сагласни у две поставке: 1) да је Православна Црква саборска у духу; 2) да је саборно устројена, те постоји израчито поштовање православних за оно што аутор назива 'поезијом саборности'.[867] Повезано са овим јесте и чињеница да поред концепта саборности, овај аутор сматра да је један од разлога за тромост православног саборског система одсуство вође који има ауторитет да сазове сабор оваквих размера, мислећи на цара. Недостатак оваквог централизованог ауторитета значајно је утицао на способност Православних Цркава да спроведу свеобухватне саборске процесе, јер се саборност ослањала искључиво на консензус, који је често отежан због различитих националних, културолошких и канонских интереса. Тај ауторитет је, како примећује, био поверен у случају овог Критског сабора Синаксису предстојатеља четрнаест аутокефалних Цркава. У том смислу, поред чињеница да је Православна Црква саборна,[868] ипак саборски принцип није једини принцип еклисијалног живота, стога, неопходан је још један снажан принцип: *примацијални* принцип.[869] Примацијални принцип обезбеђује функционалну координацију и јединство у Цркви, допуњујући саборност и омогућавајући да и у ситуацијама делимичног учешћа процеси одлучивања буду легитимни и организовани. На тај начин, живот Православне Цркве у савременом контексту може се разумети као међусобни однос саборног и примацијалног принципа, где сваки од њих доприноси очувању јединства и поретка Цркве.

Криза саборности (али и примата) испољена је неучествовањем свих помесних Цркава на сабору, али не само тиме, већ и у оним темама којима се сабор *није* бавио.[870] У питању је аутокефалија.

Ово је посебно у оквиру Критског сабора показало отворено писмо васељенског патријарха Вартоломеја (20. јун 2016),[871] за кога Батрелос говори као о ономе који је беспрекорно председавао и сви епископи су имали прилику да кажу и да буду саслушани.[872] Ово истиче патријархову способност да унапреди саборност кроз инклузивну праксу, обезбеђујући да сваки глас у сабору буде уважен и интегрисан у процес доношења одлука. Наиме, у отвореном писму стоји: „Саборска институција којој смо данас позвани да служимо у свом највишем облику потиче из самих дубина тајне Цркве. То није само питање канонске традиције коју смо примили и чувамо, већ темељне теолошке и догматске истине, без које нема

[864] Demetrios Bathrellos, "The Holy and Great Council: Expectations and Worries," https://hcgost.academia.edu/DemetriosBathrellos/CurriculumVitae (приступљено: 15.11.2025.).
[865] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности," 106.
[866] Bathrellos, „The Holy and Great Council: A Presentation and Assessment," 68.
[867] Valliere, "The Idea of Council (Σύνοδος, Собор)," 39.
[868] Он сматра да се спори напредак ка сазивању сабора и његовог организацији, што је било од 1920. године, би био лако објашњив када Православна Црква не би уопште прихватала начело саборности као облик еклисијалне управе.
[869] Исто, 45.
[870] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности," 111.
[871] "Opening Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Inaugural Session of the Holy and Great Council," https://www.holycouncil.org/opening-ecumenical-patriarch (приступљено: 12.11.2025.).
[872] Bathrellos, „The Holy and Great Council: A Presentation and Assessment," 68.

спасења“. Овим патријарх указује да саборност није спољашњи или формални елемент Цркве, већ суштински аспект њене сотириолошке природе и постојања. Важност саборности, као и последично томе, саборске институције нагласио је и патријарх Александрије Теодор II,[873] при свом говору у којем је рекао: „Црква се сабира. И овај догађај сам по себи представља успех и добитак. Јер Православна Црква се никада не боји дијалога“. Овим изјавама се потврђује да сâм акт сабрања представља не само институционални чин, већ и теолошки значај, јер отвара простор за дијалог, консензус и обнову саборске свести међу Црквама. Зато у истом писму васељенски патријарх наглашава да без синодалности,[874] сва четири својства Цркве су доведена у питање: прекида се њено јединство; светост се своди на обичну личну моралност и говор о врлинама; саборност бива жртвована у корист индивидуалних, колективних, националних и других секуларних интереса и намера, а апостоличност постаје плен разних јереси и лукаства људског ума. На овај начин, патријарх наглашава интегралну повезаност саборности са свим осталим аспектима црквеног бића, истичући да је њено одсуство не само институционални недостатак, већ озбиљан теолошки ризик. Уосталом, то потврђује и Енциклика (I, 1), на сваком почетку, помињући сва четири својства Цркве: „Једна, света, саборна и апостолска Црква је *богочовечанска* заједница у *икони* Свете Тројице и предокус и искуство есхатона у Евхаристији и откривење славе ствари које ће доћи“.[875] Како би додатно потврдио свој дискурс о саборности, епископ Цариграда наглашава саборност као кључни аспект организовања Цркве, као и њеног деловања, али напомиње да је саборност и видљива веза заједнице међу локалним Црквама на регионалном и универзалном плану, помињући 34. апостолски канон речима: „Ово златно правило синодалност од тада је дефинисало и разумевање примата у Православној Цркви, који га промовише као модел за све Цркве и конфесије“.

Оне који нису учествовали у самом сабору,[876] васељенски патријарх назива „браћом мање добре воље“. Овим изразом патријарх указује на постојање напетости између идеала саборности и стварности црквеног живота, истичући да одсуство учешћа не мора нужно значити непријатељство, већ разлику у перспективи и спремности за заједничко деловање. Цркве које нису узеле учешћа су Антиохијска Православна Црква,[877] Руска Православна Црква,[878] Бугарска Православна Црква,[879] Грузијска Православна Црква,[880] свака образлажући

[873] „Opening Session: Holy and Great Council - His Beatitude Patriarch Theodore of Alexandria“, https://www.holycouncil.org/opening-session-holy-and-great-council-his-beatitude-patriarch-theodore-of-alexandria (приступљено: 12.11.2025.).

[874] Ову кризу синодалности је Батрелос изразио чињеницом да иако је у савременој православној мисли доминатна евхаристијска еклисиологија, сабор није успео да је довољно узме у обзир, услед чињенице да није било консултације епископа са својим клирицима и лаицима. Bathrellos, „The Holy and Great Council: A Presentation and Assessment,“ 72.

[875] Поред јасног тријадолошког утемељења саборности, Енциклика такође указује на христолошку и пневматолошку утемељност саборности. Уп. Енциклика I, 5.

[876] Постоји став да није дошло до кризе саборности на Криту, услед неучествовања извесног броја помесних Цркава, због тога што би говор о кризи саборности подразумевао да је пре тога саборност имала нормалан и сталан облик. Kyrlezhev and Shishkov, “The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation,” 120.

[877] Антиохијска патријаршија је у својој одлуци од 27. јуна 2016. године изјавила да сматра да је сабор на Криту припремни састанак за Свеправославни сабор и да одбија да потпише епитет свеправославности сабору на коме нису учествовале све аутокефалне Цркве. Такође, разлог неучествовања јесте било заправо питање јурисдикције над Катаром, питање које се отворило између Антиохијске патријаршије и Јерусалимске патријаршије. У том контексту, васељенски патријарх Ватроломеј је покушаоа да тај проблем речи, предлажући заседање експертске комисије обе стране, до чега нажалост није дошло. Уп. детаљно Ionitâ, „The Participation of the Local Orthodox Churches in the Preparatory Process of the Holy and Great Synod,“ 5-16.

[878] Руска Православна Црква при заседању Светог синода из 15. јула 2016. године одбила да прихвати сабор на Криту као свеправославни, те да и документи не могу бити израз свеправославног консензуса. Уп. Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations, „On the situation caused by the refusal of several Local Orthodox Churches to participate in the Holy and Great Council of the Orthodox Church,“ www.mopsat.ru/en/2016/06/13/news132897 (приступљено: 18.11.2025.). Такође и објаву након 13. јуна 2016. године. Уп. “Russian Orthodox Church pulls out of Pan-Orthodox Coucnil”, https://www.christiantoday.com/news/russian-

разлоге свог неучествовања, док су неке Цркве учеснице сабора указале на извесне изазове везане за сâм сабор.[881]

Свестан свих ових изазова, неопходно је рећи да патријарх Вартоломеј у овом контексту указује на неколико разлога сазивања сабора: 1) више не постоје они историјски услови за сазивање (нпр. личност цара), што је био велики и донекле кључни проблем несазивања сабора, или барем његовог нереализовања - овај аспект указује на дуготрајну зависност саборског процеса од политичких, социјалних и геополитичких околности, које су у прошлости често блокирале практичну могућност сабрања свих помесних Цркава; 2) решавање унутрашњих проблема Православне Цркве (питања која су настала као резултат система канонске структуре које се састоји од мноштва аутокефалних Цркава, те је тешко изнедрити јединствени став). У том контексту указује да постоји обимност у концепту тзв. 'федерација Цркава'[882] које би прокламовале своје индивидуалне интересе и амбиције, који нису еклисиолошке, подривајући концепт синодалности. Овај феномен наглашава опасност од колизије између саборног и аутокефалног принципа, где независност Цркава може довести до фрагментације саборског делања и смањења ефективности заједничког еклисијалног деловања. Овај разлог крунише речима: „Ако је синодални систем углавном обавезан у животу Цркве, систем аутокефалије треба да га чини још обавезнијим за очување и изражавање њеног јединства"; 3) потреба за сабором и због тога услед нових изазова и потреба за заједничким смерницама и ставовима Православне Цркве. Савремени изазови, укључујући глобалне социјалне, културолошке и екуменске токове, захтевају саборску реакцију како би се очувала униформност учења и праксе у свим помесним Црквама. Ову чињеницу посебно истиче Енциклика I, 2: „Православна Црква је у свом јединству и саборности Црква сабора". Ово истиче теолошки принцип да саборност није само институционална, већ дубоко усађена у есхатолошку структуру Цркве, где свака одлука одражава присуство Свете Тројице у саборском телу. Другим речима, Црква кроз

---

orthodox-church-pulls-out-of-pan-orthodox-council (приступљено: 18.11.2025.). Савремени руски теолог, Павел Ермилов, види одлуку о неучествовању Руске Православне Цркве у раду сабора услед тежњи цариградског патријарха да буде центар православља, универзални православни центар. У том смислу, исти теолог напомиње да би заправо дати право једној помесној Цркви да сазове сабор, у духу присуства свих осталих Православних Цркава био увод, али сасвим друга ствар је потврда превасходства једне помесне Цркве над другом, што је заправо била бојазан представнике РПЦ, али и касније оних који нису узели учешћа. Уп. Павел Эрмилов, „О причинах неучастия Русской Церкви в Критском соборе," в: *Византийский клуб: альманах-материалы заседаний 2018-2019*, прир. Н. Н. Болгов (Белгород: БелГУ, 2019), 25. На другом месту, Ермилов говори да у овим трвењима стоји покушај борбе за власт од стране цариградског патријарха. Уп. Исти, „О саборности подлинной и мнимой: Куда ведет экклезиология критского 'Великого Собора'," www.pravoslavie.ru/95312.html (приступљено: 20.11.2025.).

[879] Бугарска Православна Црква је на заседању сабора своје Цркве 15. новембра 2016. године изјавила да сабор није ни велики, ни свети, ни свеправославни, највише због неучествовања одређеног броја аутокефалних Цркава. Одлука о неучествовању је објављена 1. јуна 2016. године. „Bulgarian Orthodox Church withdraws from Pan-Orthodox Coucnil in Crete," www.pravoslavie.ru/english/93882.htm (приступљено: 19.11.2025.). Уп. и вест сутрадан, 2. јуна 2016. Године, „Resolution of the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church Regarding the Pan-Orthodox Council," https://www.pravmir.com/resolution-of-the-holy-synod-of-the-bulgarian-orthodox-church-regarding-the-pan-orthodox-council/?com (приступљено: 21.11.2025.).

[880] Грузијска Православна Црква се састала у децембру 2016. године негирајући свеправославност сабора и да је укинут принцип консензуса и да његове одлуке нису обавезујуће за Цркву Грузије. Одлука о неучествовању је објављена 11. јуна 2016. године. Russian Orthodox Church, Department for Exetrnal Church Relations, „The Georgian Orthodox Church will not take part in the Pan-Orthodox Council," www.mopsat.ru/en/2016/06/11/news132881 (приступљено: 20.11.2025.). О сабору на Криту из перспективе ове помесне Цркве уп. David Tinikashvili, „The Orthodox Church of Georgia and the Ecumenical Movement (before and after 1997)," *Journal of Eastern Christian Studies* 71, no. 1-2 (2019): 127-159. Аутор овде покушава да одговори на питање места Грузијске Православне Цркве у пост-совјетском периоду, али доноси и мноштво информација о ставу ове Цркве према агенди самог сабора.

[881] Румунска патријаршија која је учествовала је нагласила потребу исправки извесних ставова изнетих у документима Критског сабора, али да се то мора учинити у духу свеправославности. Уп. Heeres, "The 'Council' of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination," 19.

[882] Управо у томе, у хетерегености православних Цркава, које се обично схватају као 'федерација' или 'породица' Цркава јесте још један разлог неучествовања неколицине помесних Цркава. Kyrlezhev and Shishkov, "The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation", 108.

васељенске и локалне саборе пројављује тајну Свете Тројице; 4) формирати јединствени став свих аутокефалних Цркава у погледу екуменског дијалога.

Такође, неопходно је указати и на још један сегмент, који је важан за наредно поглавље о Критском сабору. Наиме, у оквиру православне еклисиологије прелазак са територијалног принципа (више епархијâ огранизованих као митрополија)[883] ка националном принципу није био пропраћен адекватном еклисиолошком потврдом, те је довео до многих унутрашњих сукоба који су присутни и данас.[884] Овај став потврђује Мајендорф, који наглашава да је етнички фактор умногоме заменио регионални и територијални принцип црквене структуре, што је временом резултирало да се на нацију гледа као на циљ, а не као на средство.[885] Овај процес демонстрира како национализација црквених структура, иако често мотивисана политичким и социјалним околностима, може угрожавати саборност и интегритет Цркве, претварајући јединство у инструмент за етничку или државну идентификацију. Суштински, 'националне' Цркве настају на парадигми и принципу 'једна нација-једна Црква',[886] претежно настале у периоду Отоманске империје[887] или приликом ствара нових држава. Другим речима, територијални принцип заснован је на поставци 'један град-један епископ-једна Црква', без обзира на хетерегоност становишта у том граду, док национални принцип функционише на поставци 'једна нација-једна Црква'. Ово упоређивање јасно илуструје како промена парадигме у организацији Цркве има дубоке последице по саборност, јер национални принцип често фаворизује локалну централизацију над динамичном саборском праксом.

Са друге стране, Леустеан напомиње да верски идентитет, конкретно Црква, није био повезиван само са политичком реалношћу, са стварањем нове земље, већ задобија и етничку ноту која укључује засебну структуру и језик.[888] Зато за независност једне помесне Цркве један од кључних мотива јесте принцип аутокефалије, који је уско везан за модерни модел еклисиологије и националне Цркве.[889] У том контексту, приликом проматрања свих помесних Цркава, постоје аутори који инсистирају на двема еклисиолошким парадигмама које су повезана са самим настанком и положајем Православних Цркава, а уско је везано за Критски сабор. Наиме, уочавају две парагидме: империјална (анахрона) парадигма и национална (синхрона) парадигма.[890] Ово раздвајање парадигми показује дубоку тензију између традиционалног византијског модела Цркве, који наглашава универзалност и саборност, и модерног националног модела који ставља акценат на етничку идентификацију и аутокефалност. У овом смислу деловање Цариграда виде као ону сагласну овој империјалној парадигми, која тежи да задобије 'васељенскост', нарочито у односу на аутокефалност (у смислу доношења) и дијаспору.[891] Тиме се истиче настојање васељенског патријарха да

[883] Андрей Шишков, „Спорные экклезилогические вопросы повестки Всеправославного сабора и проблема верховной власти в Православной Церкви," *Государство, Религия, Церковь* 34 (2016): 213. Овај принцип је заснован на канонима као што су 8. канон Првог васељенског сабора, 17. канон Четвртог васељенског сабора, 25. канон Трулског сабора.

[884] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности," 108

[885] Јован Мајендорф, „Католичанскост (саборност) Цркве," у: *Саборност Цркве*, књ. 1 (Београд, 1986), 119.

[886] Kyrlezhev and Shishkov, "The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation," 108.

[887] Hovorun, *Scaffold of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, 111-120.

[888] Lucian Leustean, *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century* (New York: Abington Press, 2014), 75-111.

[889] Уп. Исти, „Eastern Orthodoxy and Diasporic Communities: The Challenges of Nationalism," in: *The Pan Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church?*, ed. Vasilios N. Makrides и Sebastian Rimestad (Berlin: Peter Lang, 2021), 175-184.

[890] Управо упоредно постојање ових двеју парадгми јесте и један од разлога неучестовања неколико помесних Цркава. Kyrlezhev and Shishkov, "The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation," 118.

[891] Исто, 112. Мада, сматрају аутори, потребно је бити опрезан приликом указивања на ове парадигме, јер оне нису јасно раздвојене. Конкретни показатељи јесу Цариград и Москва. Наиме, иако Цариград је повезан са

саборност буде реалност јединства свих помесних Цркава, укључујући дијаспору, наглашавајући универзални и синодални карактер Цркве који превазилази националне и етничке границе. У овом контексту потребно је указати на један потенцијални изазов или потпору примацијалној теологији. У питању је аутокефалија. На који начин је Критски сабор указао на могуће изазове овог концепта?

5.4.2.2. Аутокефалија: могући изазов или потпора примацијалној теологији?

Кључно еклисиолошко питање којим се сабор није детаљно позабавио јесте питање аутокефалије, које је за неке ауторе, а особито за Шишкова, у суштини питање врховне власти у Православној Цркви, њеног места и начина остваривања.[892] Ово питање није само административне природе, већ дубоко продире у срж еклисиолошке структуре Цркве, јер одређује баланс између саборности и примата, тј. односа универзалног и локалног унутар православне еклисиологије. Другим речима, то је еклисиолошко питање 'првог реда', али у вези са њим не постоји православни консензус.[893] Недостатак сагласности указује на дугогодишњу тензију између традиционалних византијских принципа и модерних национално-црквених парадигми, што се директно одражава у пракси сазивања и рада свеправославних сабора. Превасходност овог еклисиолошког питања види се најдиректније на сапостојању два различита модела власти у Цркви, а последично томе и два различита примацијална модела, слично ономе које је анализирано у оквиру Става и PSP. Иако се питање примата везује још за време припреме сабора,[894] ово питање се најдиректније отвара у питању врховне власти који суштински стоји као разлог неучестовања, али је дубоко повезано и са реалношћу аутокефалије.

Наиме, први модел који предлаже васељенски патријарх, како у својим обраћањима, тако и у перспективи у оквиру које посматра саборност, огледао би се у чињеници да је власт повезана суштински са јединством, са саборношћу, а до ње се долази синодалним путем, односно путем сабора. Овде се приметно истиче идеја да је *primus universalis* реалност саборског јединства, а не аутократске контроле, где се саборност остварује кроз консензус и дијалог свих помесних Цркава. Такав *primus* је централна и референтна тачка савремене православне еклисиологије, он сазива сабор, њиме председава, глас је сабора и гарант јединства Цркве, али све то чини у оквиру саборности и сагласности са другим помесним Црквама, притом не нарушавајући принцип једнакости помесне Цркве.

Други модел, који предлаже Руска Православна Црква заснован је на принципу једнакости сваке аутокефалне Цркве, где свака Црква има право над својој паством у дијаспори, као и право организовања епархија, парохија, нарочито негирајући праксу апелације првом. У овом моделу, саборски процес и одлуке заснивају се на принципу консензуса, што јасно указује на увођење модерног појма суверенитета у структуру управљања Црквом. У овом моделу није важно ко сазива сабор, већ је суштинска сагласност свих аутокефалних Цркава. Самим тим власт припада аутокефалним Црквама и остварује се у њиховим границама. Глас и симбол јединства није њен предстојатељ, већ сâм сабор и саборска формула „изволе се Духу Светоме и

империјалном парадигмом, претежно је грчка, док Москва, иако бивајући заснована на националној парадигми, има империјалистичке тежње. Зато, истом логиком аутора, Москва се приближила националној аутокефалној парадигми, док Цариград живи унутар измишљеног империјалног простора.

[892] Шишков, „Спорные экклезилогические вопросы повестки Всеправославного сабора и проблема верховной власти в Православной Церкви," 212.

[893] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности", 111.

[894] Шишков, „Спорные экклезилогические вопросы повестки Всеправославного сабора и проблема верховной власти в Православной Церкви," 247.

нама“, а кључни принцип у решавању проблема, као и у самом функционисању, јесте заправо консензус.[895]

Зато, Шишков ова два модела види на следећи начин: први модел на коме инсистира Цариградска Црква је премодеран, империјалан, где аутокефалност није била повезана са концептом суверенитета;[896] други модел је продукт модерног времена и у основи је модерно разумевање суверенитета, нарочито настало под утицајем стварања националних држава. Речником примацијалне теологије, оба модела су у дијалектици ’први без једнаких’ (*primus sine paribus*) или ’једнаки без првог’ (*paria sine primo*). Дијалектика ’први без једнаких’ или ’једнаки без првог’ није само теоретски конструкт, већ оквир кроз који се мери способност Православне Цркве да одржи саборност и примат у савременом контексту. Управо овај пример сапостојања два еклисиолошка модела, а тиме и два примацијална модела, показују заправо важност, озбиљност и неопходност говора о *primus universalis*. Два модела указују да без уравнотеженог првог, који интегрише саборску праксу консензуса и признаје аутокефалност, савремена православна еклисиологија ризикује да остане у стању институционалне фрагментације и да не оствари свој есхатолошки и саборски потенцијал.

Неуспех окупљања свих Православних Цркава види се не у неслагању са питањима која су требала да буду анализирана, већ у дубоком осећају самодовољности помесне Цркве,[897] што се јасно показује као опасност *аутокефализма*. Овај аутокефализам, као елемент савремене православне еклисиологије, представља својеврсни парадокс: са једне стране гарантује независност и самоуправу локалних Цркава, а са друге стране омета способност за ефективну синодалну сарадњу на свеправославном нивоу. На ову чињеницу посебно упозорава један од докумената сабора, ’Аутономија и средства којима се она проглашава’, наглашавајући да је концепт аутономности и аутокефалије као канонских израза дубоко повезано са питањем првог у тој заједници и његовим односом са другим протосима, јер у случају добијања томоса аутокефалности „први јерарх аутокефалне Цркве обавештава Васељенску Патријаршију и друге аутокефалне Православне Цркве о проглашењу аутономне Цркве“.[898] Овим се показује да аутокефалија није самосталан административни чин, већ увек носи имплицитну дужност у оквиру свеправославне и канонске заједнице, што повезује примат и саборност у практичном и теолошком смислу. Ова повезаност концепта аутокефалије са теологијом примата исти документ тумачи и у оквиру реалности, канонски засноване, апелације: „У случају да две аутокефалне Цркве доделе аутономни статус унутар исте географске црквене регије, што изазива спорење око статуса сваке аутономне Цркве, стране укључуне у спор обраћају се - заједно или одвојено - Васељенској Патријаршији, како би пронашла решење по постојећој свеправославној пракси“.[899]

Због свега тога су документи донети на Криту декларативни и несадржајни, а суштинска питања су остала нерешена.[900] Тако је Критски сабор илустративан пример како формална саборска структура без потпуне еклисиолошке рефлексије и прихватања примата, ризикује да производи резултате који нису дубоко интегрисани у живот Цркве. Зато, рецепција Критског сабора у будућности јесте заправо рецепција самог концепта саборности, као и примата. Тачније: „Након сабора на Криту, питање није у томе како ће помесне Православне Цркве

[895] Шишков, „Спорные экклезилогические вопросы повестки Всеправославного сабора и проблема верховной власти в Православной Церкви,“ 247.
[896] О концепту суверенитета уп. Исти, „Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта,“ *Государство, Религия, Церковь* 3 (2013): 197-224.
[897] Исто, 115.
[898] Patriciu Vlaicu, “Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents Adopted by the Holy and Great Council,” *Theologia Orthodoxa* 62, no. 1 (2017): 111.
[899] „Autonomy and the Means by Which it is Proclaimed,“ https://www.holycouncil.org/autonomy (приступљено: 25.11.2025.).
[900] Ђаковац, „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности,“ 115.

прихватити његове одлуке, већ у томе како ће сâм сабор бити реципиран“.[901] Ово значи да ће историјска и богословска вредност сабора зависити мање од његових формалних докумената, а више од начина на који ће се схватити, интерпретирати и применити његова саборска логика у пракси помесних Цркава и међусобних односа унутар православне заједнице. Интегрисање саборске логике мора водити ка теологији примата, ка питању природе службе првог и његовом месту у Цркви. Ова претпоставка која произлази из логике Критског сабора води ка питању *primus universalis*, питању које је суштинско за наше излагање, као и питању ка коме је целокупна анализа водила.

Питање *primus universalis* представља, навели смо већ, а током ове анализе и показали, један од централних изазова савремене православне еклисиологије, јер се директно односи на природу и остваривање врховне власти у Православној Цркви. То питање повезује саборност, примат и синодални систем, указујући на неопходност баланса између универзалне референтне тачке и аутокефалне једнакости помесних Цркава. Критски сабор, иако је покренуо значајан дијалог о саборности, није до краја разрешио питање улоге *primus*-а и његове функционалности у савременим условима. Разматрање овог концепта захтева анализу историјских модела власти у Цркви, њихове теолошке основе и актуелне праксе у односу на врховни ауторитет. Услед тога, тема *primus universalis* постаје кључни фокус за разумевање будућег уређења и јединства Православне Цркве, на чему је посебно инсистирао један од најважнијих епископа Критског сабора - митрополит пергамски Јован Зизијулас. У циљу успостављања синтезе примацијалног пута у оквиру савремене православне еклисиологије, понудићемо његове најважније синтетичке увиде по питању теологије примата, а конкретно *primus universalis*. Ова анализа је посебно битна за наше истраживање, јер поменути митрополит кроз свој опус предлаже одговоре на готова сва питања која смо већ отварали у претходним поглављима, али и нуди смернице за проналажење решења многих других недоумица примацијалне теологије.

5.4.3. Примацијални курс митрополита пергамског Јована Зизијуласа

Митрополит Јован Зизијулас,[902] теолог на размеђи векова, представља најважнију личност православног богословља 20. и 21. века. „Драги Зизула”,[903] „достојан ученик свог учитеља Флоровског”,[904] „Сент-Егзипери теологије”,[905] централна личност екуменског богословља, „истинити теолог”,[906] један од најоригиналнијих богослова[907] и најцитиранији

[901] Kyrlezhev and Shishkov, “The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation,” 121.

[902] О овоме смо писали детаљније у: Стевановић, „Путем богословско-онтолошке поставке теологије примата у опусу митрополита Јована (Зизијуласа): питање рецепције тријадолошке утемељености примата пред изазовима у савременој православној еклисиологији,“ 153-181

[903] Јустин Поповић, *Писма - Сабрана дела Светог Јустина у 30 књига*, прир. А. Јевтић (Београд: Светигора, 2020), 178.

[904] Zlatko Matić, „'I Have Not Met a More Profound and Intelligent Orthodox Theologian than Him': John Zizioulas in the Letters of Holy Father Justin (Popović)“, *Edinost in dialog Unity and Dialogue* 78 (2023) 1: 265–283, 268. Јустин Ћелијски је овим речима, већ шездесетих година двадесетог века, описао његову теологију, у контексту неопатристичке синтезе.

[905] Максим Васиљевић, „Знаци времена и богословска прозрења Јована Зизијуласа: Митрополит пергамски Јован и савремени изазови за човека,“ у: *Бесмртни учитељ*, прир. З. Матић, Н. Стевановић (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 95. На овом месту, у оквиру свог излагања, епископ западноамерички проф. др Максим Васиљевић наводи речи Дионисија Склириса.

[906] Ово су речи Хенрија Чедвика: „He’s real theologian”. Наведено према: Zizioulas, *The One and the Many*, XIII.

[907] Congar, “Bulletin d’ecclesiologie,” 88: „un des théologiens les plus originaux et les plus profonds à notre epoque”. Индикативно је да већ у следећим речима након ових цитираних, Ив Конгар под оригиналношћу и дубином мисли подразумева Зизијуласово читање Отаца и његово повезивање са еклисиологијом. Уп. и André Halleux,

православни теолог,[908] за кога преподобни Јустин Ћелијски каже да није „срео дубљег и умнијег православног теолога,"[909] само су неки од описа митрополитове личности, који указују на ширину и дубину тема и отворених питања у оквирима савременог систематског богословља. Ипак, ишчитивањем огромног опуса Јована Зизијуласа, нарочито оних дела која су већ постала класици православне теологије, назире се централна тема: реч о Цркви Божјој (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ). Управо из овакве перспективе, у својим најзрелијим радовима митрополит Јован стреми да савремене, акутне и ургентне богословске теме, конкретно, питање теологије примата као централног питања екуменског и савременог православног теолошког дискурса,[910] објасни перспективом тријадолошке еклисиологије *киноније*, једине аутентичне перспективе сваког говора о Цркви Божјој, водећи се методологијом неопатристичке синтезе. Самим тим, базична поставка теологије примата у митрополитовој мисли јесте Теологија, прецизније, тријадологија.

У оквиру свог екуменског ангажовања, митрополит Јован је већ крајем 20. века говорио о неопходности постојање 'три теолошка алата' у разматрању круцијаног питања екуменске еклисиологије - теологије примата, у циљу конституисања еклисиологије *киноније* као једине аутентичне за примацијалну теологију.[911] Конкретно, митрополит говори о тријадологији, пневматолошкој христологији и есхатологији као неопходним херменеутичким кључевима за реч о првом у Цркви. Ипак, митрополит и у том контексту јасно постулира: „Посебна пажња се мора посветити питањима као што су јединство Бога и начин на који се оно чува у тријадологији (кроз 'суштину' или кроз 'личност' Оца); концепт *перихорезе*, односа и јединствености тројичних личности". Инсистирањем на тријадолошкој поставци 'један-многи' митрополит утире јасан пут ка примацијалном курсу.

Водећи се његовом логиком, суштинско питање савремене православне еклисиологије, као и екуменског богословља, теологија примата, конституише се правилно схваћеним односом примата и саборности, нарочито, како и сâм митрополит каже, „у наше време".[912] Оно што је базично за пергамског теолога јесте *нераскидива* повезаност примата и саборности, у мери онтолошке међузависности. Зато за његов примацијални курс једна крилатица остаје карактеристична и препознатљива: „без сабора нема првог, без првог нема сабора".[913] Постаје јасно да је овакав однос једног (примата) и многих (саборности), односно, речником митрополита, једног *епископа* и многих *епископа*,[914] произлази из правилно схваћеног

"Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Peres Capadociens? Une mauvaise controversies," *Revue theologique de Louvain* 17 (1976): 132; Hervé Legrand, "Le métropolite Jean Zizioulas: docteur honoris causa de l'Institut Catholique de Paris," *Service Orthodoxe de Presse* 148 (1990): 19-22. Последњи аутор говори ово у оквиру свечане доделе и избора митрополита Јована у почасног доктора Католичког института у Паризу. Занимљиво је да ове речи ови теолози исказују скоро деценију и по након преподобног Јустина Ћелијског.

[908] Даглас Најт, у оквиру свог приређивачког издања *The Theology of John Zizioulas*, наглашава овај аспект митрополитове личности: „John Zizioulas is one of the best known theologians of the contemporary Orthodox Church, a central figure in the ecumenical scene and one of the most cited theologians at work today". Douglas Knight, ed., *The Theology of John Zizioulas - Personhood and the Church* (Hampshire: Ashgate, 2007), 1.

[909] Поповић, *Писма*, 48. Ове речи преподобни Јустин Ћелијски изговара након сусрета *лицем к лицу* са младим грчким теологом Зизијуласом у манастиру Ћелије.

[910] Како сâм митрополит напомиње, питање примата представља најважнији теолошки проблем. Зизијулас, „Примат у Цркви - православни приступ," 20. На другом месту, овај аутор у истоветном курсу говори о питању примата које „без сумње лежи у самом срцу римокатоличко-православног односа". Исти, „Недавне расправе о примату," 41.

[911] О три теолошка алата која митрополит предлаже уп. John Zizioulas, "Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology," in: *Faith and Order 1985-1989: The Commission Meeting at Budapest 1989*, ed. T. F. Best (Geneva: WCC Publications, 1990, 215. Христологија је незамислива без тријадолошког контекста, јер је *Христос* - тројично име. Уп. Harkianakis, "Can a Petrine Office be Meaningful in the Church? A Greek Orthodox Reply," 118-119.

[912] Zizioulas, "Foreword," 447.

[913] Уп.: „No council without a primus, and no primus without a council". Исто, 449.

[914] Према Зизијуласу, ауторитет као и примат не припада епископу као *индивидуи*, већ као *предстојатељу* конкретне локалне Цркве. Radu Bordeianu, "Primacies and Primacy According to John Zizioulas," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 58, no. 1 (2014): 11.

тријадолошког модела Једног и Многих. Прецизније, посматрајући примат као *sine qua non conditio* за Цркву, објашњава однос тријадологије и теологије примата: „Идеја један-многи која прожима целокупно учење Цркве, одвешће нас право до службе примата“.[915] Стога, митрополит у предговору издања *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, једном од најпоузданијих и најбољих референци за теологију примата, утемељење првог у Цркви у овој дијалектици види као суштинско. Директним речима: „Појам 'један-и-многи' који се провлачи кроз целокупну теологију Цркве (укључујући догмат о Светој Тројици, христологији и Евхаристији) чини примат теолошком, а не само административном ствари. Постоји примат чак и у уздизању Тројице, јер је Отац тај који је узрок Свете Тројице и Онај из чијег узроковања произлазе сва божанска активност и деловање“.[916]

Са друге стране, у радовима који се директно баве питањем примата,[917] митрополит разликује два приступа овом питању, што ће бити и анализирано касније: 1) историјски приступ, који је својствен групи теолога који о *primus*-у говоре као о *канонској*, а не еклисиолошкој неопходности; 2) теолошки приступ, који и сâм детаљно анализира,[918] а који се огледа у проматрању примата у Цркви као реалности која припада црквеном *esse*.[919] Другим речима, крајњи циљ указивања на двоструки приступ концепту примата огледа се у томе да је митрополит често указивао на перманентну опасност приписавања примата историјским и социјалним факторима, „политичким коинциденцијама, утицајима историјских личности и идеолошких струја“.[920] Признајући, свакако, да овакав приступ и у 21. веку има значајну улогу у оквиру питања начина практиковања примата, оно што, ипак, остаје карактеристично за њега јесте перманентно наглашавање богословског фактора у разумевању првог у Цркви, као и у контексту начина његовог практиковања, што и директно показује: „Када је једна одређена Црква изгубила своју политичку важност, она је остала на месту које јој је одређено свештеним канонима“, односно, начелима еклисиологије.[921]

Тачније, смером митрополита, богословски приступ полази од отварања темељних питања о природи Цркве, смештајући је у шири контекст хришћанског учења, експлицитно укључујући „нашу веру у Тројичног Бога, у Христа и у Светог Духа“.[922] Самим тим, Зизијулас следујући овој методи, наводи базичне принципе теологије примата: Црква не може, а да не буде јединство Једног и Многих у *исто време*; истовременост једног (првог епископа) и многих (осталих епископа) произлази из истовремености Једног (Оца) и Многих (Сина и Светог Духа).

Другачије, у дефинисању природе примата митрополит *никада* не губи тријадолошко, а самим тим ни еклисиолошко и евхаристијско утемељење и оквир, што и показује наглашавањем реалности сабора/саборности. Ову поставку митрополит крунише речима: „Из свезе са Евхаристијом и саборношћу следи да примат у Цркви има за своју основну делатност надилажење свих раздеоба у телу Цркве“. Не желећи да остане недоречен, митрополит зато наглашава: „Православље је изабрало да одржи смисао примата колико у симболичној,

[915] Зизијулас, „Примат у Цркви - православни приступ,“ 29.
[916] Zizioulas, „Foreword,“ 450.
[917] Конкретно, „Примат у Цркви - православни приступ“, „Недавне расправе о примату“. Као и Исти, „Примат и национализам,” 123-189. Уп.: „У свим овим чланцима, Зизијулас истиче потребу да се прида приоритет теолошкој процени питања, избегавајући нетеолошку процену, као што је историјска метода, приликом разматрања примата и саборности […] У истим чланцима Зизијулас описује улогу примата у контексту саборности, у светлу поменутог канона, према којем описани онтолошки однос између ова два начина приказивања одражава сâм живот Тројице“. Asproulis, “Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature,” 323.
[918] Зизијулас, „Примат у Цркви - православни приступ,“ 23 и даље.
[919] О овој разлици уп. Asproulis, “Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature,” 317.
[920] Зизијулас, „Примат и национализам,” 175.
[921] Исто, 176.
[922] Исти, „Примат у Цркви - православни приступ,“ 23.

литургијској, толико и у канонској равни, постављајући саборски систем попут безбедоносног бедема како би се избегла његова злоупотреба".[923] На овим местима, полазећи од поставке да *киноница*, односно, саборност има своју конкретну *форму* и конкретни *израз* - примат, митрополит јасно понавља нераскидивост примата и саборности: „Никада није било, нити ће бити синода или сабора без првога, πρῶτος-а".[924] На овој поставци о нераскидивости примата и саборности митрополит на крају говори о *примењивању* примата на три еклисијална нивоа: локалном, регионалном и универзалном. Наиме, питањем којим истовремено синтетише своју поставку *природе* примата и отвара питање његовог примењивања јесте: „Ако се, дакле, не можемо сусрести ни на пољу библијске егзегезе нити на пољу историје, требало би да се запитамо да ли се можемо сусрести на темељу самих фундаменталних теолошких начела, како бисмо дошли до заједничког одговора на питање [...] да ли нам, и из којих *теолошких* разлога треба универзални *primus*, те како можемо разумети природу и улогу првога?"[925]

У одговору на ово питање митрополит примењује *истоветну* перспективу на свим нивоима: примат на свим нивоима или треба теолошки оправдати или га потпуно игнорисати.[926] Чак и у оквирима канонских импликација теологије примата, конкретно 34. апостолског канона, пергамски архијерej говори да теолошко утемељење примата, као и нераскидива повезаност ове еклисијалне реалности са саборношћу бива јамчено и гарантовано тријадолошком доксологијом на крају канона, односно, бива потврђено тријадологијом. Логиком овог аутора, правилно уравнотежен однос 'један-многи' у структури Цркве стоји иза сваке канонске одредбе Цркве,[927] што је нарочито битно за питање примењивања примата на поменутим еклисијалним нивоима.

Такође, према митрополиту, примат треба да буде вршен у саборском контексту како на локалном и регионалном, тако и на универзалном нивоу, јер „логика саборности води примату, а логика васељенског сабора универзалном примату".[928] Зато за њега сваки еклисијални ниво *мора* да сачува неповређеним утемељење теологије примата на начелу 'један-многи', односно на начелу нераскидивости примата и саборности, реалности која ће се у том контексту открити не само као нешто корисно за Цркву, већ као *еклисиолошка неопходност* у уједињеној Цркви. Из тог разлога је овај теолог курс о теологији примата, као и о њеном најпровокативнијем питању *primus universalis* завршио речима наде: „Лично, то указује да би се у уједињеној Цркви аутоматски поставило питање универзалног примата, јер не може бити заједнице помесних Цркава без неког облика васељенске саборности, нити васељенске саборности без неког облика универзалног примата".[929] Закључно, на овим основама постаје јасно зашто је митрополит одлучно одбацивао могућност да се први постави *изнад* или *изван* саборности.[930] Оно што ће поједини тумачи митрополитовог примацијалног дискурса нагласити јесте да је оваква поставка постала интегрални део *заједничког* схватања примата и уопште теологије примата у екуменској еклисиологији, али и у речи о Цркви у савременој православној теологији.[931] Управо овај аспект нераскидивости примата и саборности као и њихов *правилан однос* са једне стране указује на истоветан курс митрополитовог поимања примата и примата у једном од најважнијих

[923] Зизијулас, „Примат и национализам," 178, 181-182.
[924] Исти, „Недавне расправе о примату," 54, 49. Овај став је реципиран и у ставовима других теолога који анализирају питање теологије примата: „Зизијулас је у праву када каже да 'саборност не може постојати без примата'. Никада није постојао, нити може постојати, сабор или синод без протоса". Aristotle Papanikolaou, "Primacy in the Thought of John Zizioulas, Metropolitan of Pergamon," in: *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, ed. J. Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press), 272.
[925] Зизијулас, „Недавне расправе о примату," 62.
[926] Исти, „Примат у Цркви - православни приступ," 33.
[927] Zizioulas, *The One and the Many*, 53.
[928] Зизијулас, „Недавне расправе о примату," 57.
[929] Zizioulas, *The One and the Many*, 259.
[930] *Исто*, 55.
[931] Bordeianu, „Primacy and Primacies," 24.

докумената екуменског дијалога (РД),[932] док са друге, отвара питање рецепције овакве примацијалне поставке у оквирима *православне еклисиологије*.

Управо реалност рецепције овакве примацијалне поставке усмерава даље наше истраживање. Као што је било приказано у назнакама, оно што је карактеристично великом броју православних теолога јесте посматрање *primus universalis* као примата по части. На овом месту смер истраживања је окренут управо том питању. Указивањем детаљније на овај аспект примацијалне теологије у оквиру савременог православног учења о Цркви, допринеће разматрању, речима митрополита Јована, доминантне двоструке перспективњ *primus*-а: или као тријадолошкој реалности или као историјској стварности.

5.5. *Primus universalis*: примат (по) части

На основу реакција православних теолога на бројне документе и тенденције унутар примацијалне теологије, једна ствар је перманентна: *primus universalis*, и ако постоји, постоји као примат части. Ово указује да, иако римски примат има универзални карактер, Исток га традиционално схвата кроз призму почасног, церемонијалног и саборног признавања, а не као инструмент директивне власти. Овај сегмент *primus universalis*-а су нарочито критиковали најпознатији каноничари Цркве, Јован Зонара и Теодор Валсамон. Наиме, иако, како примећује Дејли,[933] у 3. канону Другог васељенског сабора се по први пут помиње примат части, Зонара и Валсамон упозоравају да се примат части схвата исувише (или готово) церемонијално.[934] Ипак, један од најдиректнијих студија која проблематизују концепт примата части, примењеног на универзалном нивоу, јесу студије поменутог Дејлија.

Наиме, „примат части, његово разумевање само у почасном смислу јесте неразумевање појма части у каснијој антици“, односно у времену васељенских сабора, као реалности која је историјски припадала римском друштву.[935] Ово означава да примат части има дубоке корене у социјалним и политичким структурама старог Рима, а његово прихватање у Цркви подразумевало је преношење цивилизацијских и моралних принципа на теолошки и саборски контекст. Како показује Дејли, у старом римском друштву концепт ’части’ није био само статус узвишености једног над осталим, већ је носилац части био јавно прихваћен и препознат од заједнице, чиме јасно кореспондира са заслугом, као мотивом такве части. Ово значи да у корену примата части постоји елемент јавне одговорности, где ауторитет није сâм себи сврха, већ средство за опште добро и хармонију заједнице. Зато је част била извесна служба даривања, повезана са појединцем или заједницом, на основу чега се градио ауторитет који је био јасно препознат од стране свих. Стога, имати позицију у друштву која дозвољава успостављање реда

[932] Како сâм митрополит напомиње, један од суштинских доприноса РД јесте нераздвојива повезаност примата и саборности и немогућност вршења једне реалности ван друге, што извире из правилно схваћене тријадологије. Zizioulas, „Foreword,“ 448.

[933] Brian Daley, „The Meaning and Exercise of ‘Primacies of Honor’ in the Early Church,” in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, ed. John Chryssavgis (New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2016), 35.

[934] Зонара је коментаришући 3. канон Другог васељенског сабора истакао последице оваквог проматрања примата. Уп. Јован Зонара, *Analium Libri IV* (PG 134, 325C). Са друге стране, Валсамон иде корак даље, коментаришући Халкидонски сабор у жељи да покаже да је један од знакова примата било ношење фригијске капе епископа Рима, напрсник, председавање у процесу апелације и јахању коња. Уп. Теодор Валсамон, *In Canones III Synodi Constantinopolitanae* (PG 137, 325C). Зато обојица стоје на становишту да примат који је постао лишен стварне власти, ауторитета и постао церемонијалан односи се на промену поретка у литургијском помињању, уписивању у саборска документа, право ношења фригијске капе, ланца као символа функције, жезла и права јахања коња.

[935] Ову тему детаљније обрађује у другом чланку уп. Brian Daley, “Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of ’Primacy of Honor’,” *Journal of Theological Studies* 44 (1993): 529-533, нарочито 531-533.

или поретка, ради свеопштег добра и благостања, значило је признати част (τιμή). То је посебно важно за разумевање примата Рима у васељенском контексту, јер се овај примат не остварује насилно или аутократијски, већ кроз признавање заслуга, реда и саборног поретка. Друга реч, важнија за наше истраживање, јесте πρεσβεία,[936] термин који кореспондира са значењем прерогатива или старешинства, а повезан са придевом стар (πρεσβύς), што је указивало на степен, ранг и ауторитет базиран на годинама и служби једне личности.[937] Ово показује да концепт πρεσβεία истовремено носи и теолошку и социјалну димензију: ауторитет је резултат искуства, дуготрајне службе и признања за допринос заједници, а не самовољног наметања.

Самим тим Дејли износи неколико кључних тачака истраживања о примату часту, нарочито са његовом применом на васељенском нивоу:

1) фраза ’примат части’ *није* у оригиналном значењу упућивала само на почасну разлику, нити је имала само церемонијални карактер. Примат части подразумевао је и моралну и административну одговорност, односно стварну улогу у одржавању јединства Цркве и у решавању спорова који су надмашивали локалне заједнице. Конкретан пример је епископ Јерусалима, који свој статус митрополитског достојанства добија 7. каноном Првог васељенског сабора, у мери да не смањује ауторитет митрополита Кесарије, а на крају 6. седнице Халкидонског сабора добио је статус ’вишег ранга’ (πρεσβεία), али ’само именом’, док је део провинције у Витинији био под јурисдикцијом митрополита у Никомидији. Ово показује да титула ’вишег ранга’ није била само симболична, већ је подразумевала специфичне канонске функције и одговорност за одржавање реда и хармоније унутар саборске заједнице. Ипак, примат части који има Цариград или поново потврђени Рим нису такви: „они имплицирају стварну *јурисдикцију*, способност да у заједници донесу одлуке за Цркву“.[938] Овај примат представља интеграцију церемонијалног, административног и богословског аспекта власти, што га чини суштински различитим од локалних или чисто почасних функција. Овакав примат искључује концепт неограниченог примата у црквеном учењу и поретку какав је проглашен од стране Флорентинског сабора или Првог ватиканског концила. То показује да је примат части у својој историјској примени увек био усклађен са саборским и синодалним принципима, чиме се обезбеђивала равнотежа између ауторитета и заједничког одлучивања;

2) терминолигија и титула првих остаје непрецизна и флуидна све до краја 6. века. Различите титуле као што су ’митрополити’ или ’архиепископи’ указују на постепено форматирање и развој црквене хијерархије, где је свака титула носила специфичне дужности и степен надзора. Поглавари заједница су се називали ’митрополити’ или за пет великих катедара ’архиепископи’. Тек од Јустинијановог времена устаљена је употреба имена ’патријарси’. Ово стандардизовање титула било је важан корак ка конституисању примата као институционално дефинисаног положаја унутар васељенске Цркве;

3) примат током 4, 5. и 6. века означавао је надгледање, дакле, корак ка конкретној одговорности. То подразумева да је примат части био више од почасног ранга - био је простор одговорности и посредовања у решавању спорова и организационих питања Цркве, што је омогућавало јасно дефинисану улогу заједнице у канонском животу;

4) улога таквог епископа, без обзира да ли је носилац титуле митрополита, егзарха или патријарха, најбоље се може разумети службом покровитељства. Носилац ауторитета ’примата

[936] О канонским импликацијама овог појма уп. Исти, „Primacy and Collegiality in the Fourth Century: A Note on Apostolic Canon 34,“ *The Jurist* 68 (2008): 5-21.
[937] Ово се јасно види код Аристотела. Уп. Аристотел, *Πολιτικῶν* I, 2/1259 b11-12: ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ βασιλική· τὸ γὰρ γεννῆσαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς („А почетак (односно власт) над децом је царска: јер онај који рађа влада и по љубави и по старешинству, што и јесте облик царске власти.“ Aristotelis, *Politica*, ed. Petrus Ramus (Francofurti: Duke University, 1601), 10.
[938] Daley, “The Meaning and Exercise of ’Primacies of Honor’ in the Early Church,” 49.

части' на свим нивоима је користио свој ауторитет да ратификује избор епископа, потврди правилан избор и да посредује у проблемима који нису могли бити решени на мањем нивоу.[939] Остали су заузврат њему указивали поштовање, поверење и подршку. Оваква пракса демонстрира синтезу почасног ранга и конкретног функционалног ауторитета, што је било кључно за одржавање саборности и равнотеже моћи у Цркви.

Управо ова чињеница (однос подржавања и његово лично посредовање) јесте кључ за разумевање концепта 'примата части'.[940] Овакве закључке провлачи и Вил, који је у свом раду написаном у атмосфери UUS, наглашавајући да примат не може бити у потпуности објашњен концептом 'примата части' као што је случај код православних, ни 'демократским председништвом', што је случај код протестаната, ни 'секуларним ауторитетом' какав је случај у земљама северне Европе, нити национализмом.[941] На овоме је нарочито инсистирао Рацингер који је, правећи осврт на посету папе Павла VI Цариграду, упутио на речи цариградског патријарха Атинагоре: „Епископ Рима је [...] први међу нама по части, који председава у љубави". Осврћући се на ове речи, Рацингер је поставио питање: „Зар не би требало сматрати ово довољним? Рим не мора да тражи ништа више".[942] Овим Рацингер има у виду посведочено место код Нила Кавасиле, које сведочи о перспективи римске службе у првом миленијуму.[943] Стога, тумачећи ове речи на другом месту, Рацингер их је поделио у два кључна израза: 1) примат части; 2) председавајући у љубави. У том смислу важне су његове речи: „Ако се Црква у самој дубини свог бића поклапа са Евхаристијом, онда председавање у љубави носи са собом одговорност за јединство, које има значај унутар Цркве; ипак, истовремено је и одговорност за разликовање хришћанског од световног друштва, те стога увек има мартириолошки карактер".[944]

На овом месту долазимо до најважнијег момента истраживања. Ово је моменат ка коме су водиле све аналитичке претпоставке. У наредним поглављима *primus universalis* је постављен у дијалектици: тријадолошка реалност *par excellence* или реалност прилагођавања историјским парадигмама. На основу анализе ова два сегмента, на крају истраживања пружићемо евалуацију која ће, у суштини, бити заснована управо на одговору на ову дијалектику.

---

[939] Ову чињеницу ће посебно наглашавати Вер, постулирајући да служба примата није толико у формулацији неке одлуке или доминације, већ у иницирању. Ware, „Foreword," 13.

[940] Daley, "The Meaning and Exercise of 'Primacies of Honor' in the Early Church," 50.

[941] Уп. Папаниколау, „Евхаристија, соборы и первенство," 372: „Православни често говоре о потреби инкултурације вере и о томе да је национални идентитет пример оваплоћења вере не само у појединцу вернику, већ и у конкретној културолошкој матрици. Не оспоравајући да то оваплоћење треба да се прошири [...] треба истаћи да тренутно стање Православних Цркава и православних идентитета често показују замагљеност између етничког, националног и православног идентитета, што доводи у питање могућност општења Цркава". Са друге стране, Ципра наглашава да се постојање националних Цркава у данашње време посматра као самоподразумевајућа реалност у оквиру православне еклисиологије. Τσύπρα, „Ὁ λδ΄ Ἀποστολικός Κανόνας καὶ οἱ 'Εθνικές Ἐκκλησίες'," 125.

[942] Ratzinger, *Principles of Catholic Theology*, 217. Ове речи Мекпартлан назива *монументалим*. Уп. McPartlan, "Primacy and Eucharist," 232.

[943] Нил Кавасила, *De Primatu Papae* II (PG 149, 701D): τό τε εἶναι Ῥώμης ἐπίσκοπον, ὡς αἱ σύνοδοι μαρτυροῦσι, καὶ ἔτι τὸ πρῶτον εἶναι τῶν ἄλλων ἐπισκόπων („И то што је епископ Рима, као што сведоче васељенски сабори, и да је он први међу осталим епископима"). Овај исказ највероватније потиче из црквено-канонског или догматско-историјског контекста, и указује на примат римског епископа (папе), који признају васељенски сабори, али често у оквиру онога што се у православној традицији назива πρῶτος μεταξύ ἴσων - први међу једнакима.

[944] Joseph Ratzinger, *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 233. На овом месту Рацингер наглашава да је патријарх Атинагора користио речи Игнатија Антиохијског, те да на основу целокупног опуса термин љубави код Игнатија има јасне евхаристије назнаке. Уп. и Ratzinger, *Principles of Catholic Theology*, 220.

5.6. *Primus universalis*: тријадологија као основ примацијалне теологије

На постојећу двоструку и противречну перспективу односа примата и саборности (*primus universalis* као тријадолошка, онтолошка и еклисиолошка или историјска, социолошка и етичка реалност), оштро пројављену на нивоу *primus universalis*, указивали су многи теолози, врло директно Крисавгис. Занимљиво је да он ову поделу показује на следећи начин: прва перспектива на којој је инсистирао митрополит пергамски Зизијулас јесте „forward-looking theology", заснована на моделу отвореног ума у приступу светоотачкој и систематској мисли о примату и саборности, а самим тим и *primus universalis*; друга перспектива је "backward-looking theology" која се огледа у успостављању извесне параноје[945] и полемичког духа православних теолога у односу на римокатоличку еклисиологију,[946] њихову поставку примацијалне теологије и њиховој перспективи *primus universalis*.[947]

Са друге стране, како показује Вер, у многим расправама у оквиру примацијалне теологије кључно питање јесте: да ли примат и саборност припадају црквеном *esse* или *bene esse*. Тачније, да ли први на васељенском нивоу припада добром бићу или самом бићу Цркве, да ли је део вечне Божје намере за свој народ на земљи или једноставно део административне структуре. Иако Вер на овом месту помиње божанско утемељење примата, наглашавајући да постоје аутори који еклисијални примат повезују са Светом Тројицом, ипак он сам не иде у том смеру: „Тешко ми је да повучем паралелу између Свете Тројице и Цркве у том смислу".[948] Зато је за њега служба *primus universalis* διακονία, односно специфична служба јединства, успостављања хармоније између локалних заједница, што се огледа у унапређивању *киниције*. Другим речима, она је *мостоизграђујућа* служба, служба отворених врата и отвореног срца. Самим тим, примат унутар дијалога би се могао огледати у титули *servus servorum Dei* (слуга слугу Божјих), која је коришћена најпре од стране Григорија Великог, као и фраза *solicitudo omnium ecclesiarum* (брига за све Цркве), коришћена у 2 Кор 11, 28, а у римском контексту од папе Сирицијуса и Инокентија I.[949] Са друге стране, поред митрополита пергамског, за кога Вер каже да је у теологији примата до краја и аутентично интегрисао еклисиологију *киниције,*[950] један од православних аутора који на најдиректнији могући начин указује на тријадолошку перспективу и онтолошку страну *primus universalis*, као и самог концепта примата, јесте митрополит силиврijски Максим (Вгенопулос).

Наиме, овај митрополит у више наврата је нагласио да је примат био и остао интегрални део структуре Цркве, поткрепљујући свој став примерима из историје Цркве.[951] Надовезујући се на мисао митрополита пергамског Зизијуласа, Вгенопулос јасно износи став: „Суштински, ипак,

---

[945] Упозоравајуће су речи руског мислиоца 19. века, Владимира Соловјева: „Док јединство Православних Цркава није пројављено у било ком живом делу, њихово 'јединство у вери' је само апстрактна формула која не производи ништа и нема моћ везивања. Стога, означава фикцију; оне су само изоловане националне Цркве". Овај цитат је донет према: Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 302.

[946] Џон Ериксон упозорвана на концепт *неопапизма* у савременом еклисиолошком дискурсу и говори: „линија између легитимног примата и неопапизма није исцртана". John Erickson, „Collegiality and Primacy in Orthodox Ecclesiology," in: *The Challenge of Our Past*, ed. J. Erickson (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1991), 74.

[947] Chryssavgis, "Introduction," 18.

[948] Ware, "Foreword", 9, 12.

[949] Основни проблем у овој поставци, сматрамо, није у томе што је нагласак на хармонији и *киниији*. Проблем је у томе што Вер концепт хармоније, киниије, као и поретка, не види у иконичној визури.

[950] Kallistos Ware, "Sobornost and Eucharist Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 216, 218. На истом становишту је и митрополит силиврijски. Уп. Vgenopoulos, "Primacy in the Orthodox Theology: Past and Present," 243.

[951] Уп. детаљно у озбиљној студији Maximos Vgenopoulos, *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II: An Orthodox Perspective* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2013), 140, 194, нарочито 126.

без систематске дефиниције Цркве, како је Зизијулас наглашавао, није могућа систематска теологија примата".[952] Под овим подразумева утемељење еклисиологије, најпре, на тријадолошким, а последично томе и на христолошким и пневматолошким темељима, а из тога утемељење примата на тим еклисијалним претпоставкама, односно у оквирима еклисиологије *киноније*, која ће верно чувати тријадолошки принцип 'један-многи'.[953] Стога, уместо концепта *primus inter pares* или примата части и њихових недостатака, предлаже да је *први* (πρῶτος) најбољи термин јер је, и канонски заснован (34. апостолски канон, 19. канон Антиохијског сабора, о чему је било речи), и показује на правилан начин јединствену улогу и позицију првог међу осталим епископима и његову одговорност и дужности у синодалном контексту,[954] а уједно остаје поставка да *први* најдиректније указује на ипостасни карактер примацијалне теологије.[955] Са друге стране, и он потврђује да постоји јасан *поларитет* у разумевању примата у оквиру савременог систематског богословља.[956] Оно што је јако битно за наше истраживање јесте став митрополита Вгенопулоса да је пре и након Првог ватиканског концила говор о примату са обе стране био искључиво полемички, али током 20. и 21. века захваљујући развоју богословља, конкретно личносне тријадологије у савременој теологији, и еклисиологије, дошло је до другачијег разумевања примата: као тријадолошке и еклисиолошке реалности.[957]

На сличан начин, нарочито наглашавајући тријадолошку утемељеност примата, изражава се архиепископ Аустралије Стилијанос Харкианакис[958], као и Шерард који наглашава нераскидивост тријадологије и еклисиологије у примацијалном контексту: „Одвојити еклисиологију од тројичног догмата и посматрати је издвојено јесте једнако томе да се Црква сматра неко врстом историјске институције која нема суштински онтолошки извор у Божанству".[959] Истоветни курс се налази и код Евдокимова: „Еклисилогија мора бити саздана на тројичном догмату".[960] Наиме, према логици Харкианакиса, примат заснован на аутентичној тријадологији није ни у ком случају у сукобу са православним схватањем *киноније*, јер је тријадологија простор сапостојања поретка и *киноније*,[961] а што чини основ саме еклисиологије од њених почетака.[962]

Осим тога, моменат синодалности Цркве у вршењу примата је суштински за Харкианакиса, јер: „ако би Црква искључила из свог живота, макар и на моменат, идеју синодалног система, престала би да буде Црква".[963] Овај аутор иде и корак даље у разумевању

[952] Исти, "Primacy in Orthodox Church: Past and Present," 248.
[953] Исто, 253.
[954] Исти, *Primacy in the Church*, 57, 137. Такође, у овим редовима напомиње да примат прве катедре, катедре Рима у првом миленијуму, никада није био чисто почасна привилегија, већ је укључивао директни и посебни ауторитет, који је садржавао гаранцију јединства Цркве у вери и канонској дисциплини. Уп. Исти, "Primacy in Orthodox Church: Past and Present," 255.
[955] Чињеницу да примат никада није аперсолан је нарочито наглашено у студији John Manoussakis, *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue Between East and West* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015), 32-39. Овај пример неопходности заснивања примата на личносним темељима аутор је показао на примеру Мт 16, 18-19, где је указао да се Петров примат у овом контексту односи најпре на његову личност, а потом и на веру или исповедање.
[956] Vgenopoulos, "Primacy in Orthodox Church: Past and Present," 241.
[957] Исто.
[958] Harkianakis, "Can a Petrine Office be Meaningful in the Church?," 115-121.
[959] Philip Sherard, *Church, Papacy and Schism: A Theological Enguiry* (Limni: Denise Harvey, 1996), 96.
[960] Paul Evdokimov, „The Petrine Office: An Orthodox Commentary," in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016), 337.
[961] Stylianos Harkianakis, *The Infallibility of the Church in Orthodox Theology* (Sydney: ATF Press, 2008), 115-125.
[962] Уп. став Евдокимова који наводи да је често навођење синтагме 'Црква Божја' заправо јасно постојећи тројични принцип у еклисиологији ране Цркве. Evdokimov, „The Petrine Office: An Orthodox Commentary," 335.
[963] Harkianakis, *The Infallibility of the Church in Orthodox Theology*, 129. Колико је за овог аутора синодална поставка Цркве битна показје да је публиковао низ радова који говоре о томе. Уп. Исти, „Synod and Synodality," 1-10; Исти, „The Undermining of the Synodal Institution," *Phronema* 24 (2008): 1-18; Исти, „Commemoration in Orthodox Worship and Life," *Phronema* 19 (2004): 1-22.

тријадолошке утемељености примата. Наиме, осврћући се на Јн 17, 21[964] напомиње да концепт καθώς дозвољава повезаност тријадологије и еклисиологије.[965] Таква тријадологија, пак, која врхуни у појму поретка и *киноније*, заправо представља „заједницу љубави у животу Личности Свете Тројице, кроз једнакост и недељивост који су прототип заједнице личности, коју православни никада нису схватали као субординацију, већ као вечно међусобно прожимање“.[966] Стога, тројични догмат *persona est relatio* је неопходно интегрисати у еклисиологију и примацијалну теологију под *persona est in relatio*.[967]

На овим основама, Харкианакис[968] предлаже три принципа у вршењу оваквог примата, схваћеног у тријадолошком и кинонијског кључу, а с обзиром на његово деловање на васељенском нивоу: 1) истинита служба бриге (*solicitudo*)[969] која се врши *кинонијски*; 2) служба која подржава онтолошки интегритет локалних Цркава; 3) служба која одражава аутентични однос истовремености ’једног’ и ’многих’. Заснован теолошки, примат треба да буде *реална* и *перманентна* служба, а не тек почасна. Такође, директно упозорава на концепт примата који би негирао једнакост епископа, постулирајући: „Потпуно догматски неутемељена теорија везана за ово, о зависности, подређености и потчињавању оних око првог међу једнакима је последица страшне еклисиолошке деградације“.[970] У тројичном догмату о истовремености једног и многих не постоји могућност потчињавања епископâ једни другима, нарочито не у односу на *primus universalis* који би се у супротном схватао као ’над-епископ’ или ’супер-епископ’, што је нарочито критиковано током 20. века.[971]

Са друге стране, Мекпартлан износи тзв. иманентне или икономијске аргументе у оквиру теологије примата, што се конкретно види у ставу да за неопходност примата за Тројичну Цркву могу постојати различити облици који могу бити: 1) засновани на самој тријадологији; 2) фокусирани на суштинске захтеве евхаристијског живота Цркве. Зато овај први аргумент даље објашњава: „С обзиром на први аргумент, могло би се тврдити да је примат иконично неопходан [...] тиме што, у контексту саборности, одржава на универзалном нивоу живота Цркве образац тројичног живота“.[972] Како би додатно поткрепио овај аргумент, Мекпартлан се умногоме осврће на митрополита пергамског Јована Зизијуласа који је почевши од 1995. године говорио о томе да примат има основу у догмату о Богу,[973] као и касније 2006,[974], о чему је било речи. У том контексту овај англикански теолог изјављује: „Као што је у Тројици сâмо биће Божје кретање од Оца ка Сину и Духу, које се коначно враћа личности Оца, тако и у Цркви, све

[964] Осврћући се на цитат Јн 17, 21, један од стараца Свете Горе, архимандрит Василије Ивироншки говори: „Ово светотројично ’као што смо ми’ [...] је једина ствар која нам треба [...] Не постоји други начин аутентичног и плодоносног живљења“. Archimandrite Vasileios, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1984), 43.
[965] Stylianos Harkianakis, *The Orthodox Church and Catholicism* (Sydney: ACC, 1975), 14.
[966] Исти, “Commemoration in Orthodox Worship and Life,” 10.
[967] Philip Kariatlis, “Primacy in the Thought of Stylianos [Harkianakis], Archbishop of Australia,” in: *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, ed. John Chryssavgis (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016), 290.
[968] Исто, 292-298.
[969] Тако и Евдокимов посматра конкретну пројаву *primus universalis*, као *solicitudo*. Evdokimov, “The Petrine Office: An Orthodox Commentary,” 337.
[970] Harkianakis, “Commemoration in Orthodox Worship and Life,” 2.
[971] На овоме је посебно инсистирао Николај Лоски који је указао на савремене тенденције у православној еклисиологији о стварању супер-епископа који би имао већу моћ над епископима и већу моћ од њих, и могао би да расправља у стварима која потпадају под јурисдикцију неке аутокефалне Цркве. Уп. Nicholas Lossky, “Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective,” in: *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, ed. James Puglisi (Colegeville: Liturgical Press, 1999), 129.
[972] McPartlan, “Primacy and Eucharist,” 221.
[973] Зизијулас, “Примат у Цркви“.
[974] John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London-New York: T&T Clark, 2006).

се креће од службе која одржава и иконизује Оца до осталих чланова, да би се коначно вратило Оцу који је на небесима".[975] Са друге стране, како примећује, за разлику од митрополита пергамског који инсистира на примату усред саборности на основу тројичног τάξις-а, други теолог, Рацингер, позива се на Свету Тројицу како би афирмисао плуралистичку структуру хришћанског живота,[976] у чему се приближава извесном броју православних теолога који пренебрегавају чињеницу τάξις-а унутар Свете Тројице, наглашавајући *само* заједничарску перспективу у односу тријадологије и еклисиологије.[977] Мада, истовремено у циљу избалансираности примата и саборности, Рацингер је током Другог ватиканског концила нагласило да концепт епископске колегијалности неће нарушити примат, напротив, нагласиће његов централни богословски значај унутар *Ecclesia de Trinitate*.[978]

Проматрајући примацијални курс ове двојице, Мекпартлан предлаже три конкретна примера универзалног примата, у односу и на Други ватикански концил, мисао Рацингера и Зизијуласа, као и у односу на праксу првог миленијума и Евхаристије: 1) вођење спорова - Други ватикански концил помиње у UR 14 да је римска катедра деловала према општем консензусу као водиља. Стога је у Цркви неопходно да постоји арбитража, како би се обновио мир и евхаристијска заједница, а постоје велики број доказа да је управо Рим био то место. За наше истраживање, важно је да је управо ова перспектива у којој се посматра право апелације, у контексту постојања јасног примата, помињући Сардички сабор као и каснију рецепцију канона исте садржине обе Цркве; 2) председавање васељенским саборима - LG 22 јасно стоји на становишту да је „прерогатива римског папе да сазива такве саборе, да председава њима и да их потврђује"; 3) служење евхаристијској заједници - Мекпартлан напомиње да претходне две службе (вођење спорова и председавање васељенским саборима) нису трајног или континуираног карактера и јављају се само по потреби. Самим тим, потребно је постојање *трајне* службе која би директно била везана за *primus universalis* - служење Евхаристије.[979] Стога, свој дискурс завршава речима: „Евхаристија је та која нас мора водити ка решењу питања универзалног првог".[980] Зато ће Харкианакис у данима рецепције Другог ватиканског концила писати: „Као што у случају тројичног догмата није био дозвољен субординационизам, већ је дефинисао међусобно прожимање личности, тако ни у случају нашег еклисиолошког проблема, једна одређена Црква не сме да захтева од друге да јој се потчини".[981] Другим речима, само у '*киноније* у различитости', по икони тројичног модела могуће је правилно разумевање примата.

Истражујући приказану перспективу *primus universalis*, неопходно је указати и на други оквир проматрања овог питања: историјско утемељење *primus universalis*. Наиме, извесни број теолога, као што смо навели, инсистира на поставци да је примат ствар историјског прилагођавања и да је као такав настао према историјско-социолошко-етичкој парадигми. Зато

[975] McPartlan, "Primacy and Eucharist," 221. Неколико година пре објављивања књиге *Заједница и другост* митрополита пергамског, Мекпартлан је већ објавио чланак у коме почиње да отвара ову перспективу. Уп. Исти "Showing what God is Like," *Priest & People* 17 (2003): 315-319.

[976] Исти, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 30-43, нарочито 36-38.

[977] Ratzinger, „The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality," 20-34. Уп. и наш рад: Стевановић, „Први и последњи дани понтификата папе Бенедикта XVI: упоредна богословска анализа," 59-79.

[978] Ratzinger, "The Pastoral Implications," 25.

[979] Ову поставку нарочито наглашава Папаниколау рекавши да извор примата, поред тријадологије, мора остати управо Евхаристија. Папаниколау, „Евхаристия, соборы и первенство," 369.

[980] McPartlan, "Primacy and Eucharist," 236. Зато је кардинал Рацингер, сада као папа, у једној од својих беседа (19. фебруара 2012. године) рекао: „Петрова служба је дакле примат љубави у евхаристијском смислу, односно старање о васељенској заједници Цркве у Христу. А Евхаристија је облик и мера те заједнице". „Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals and for the Vote on Several Causes of Canonization Eucharistic Concelebration with the New Cardinals," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120219_nuovi-cardinali.html (приступљено: 08.11.2025.).

[981] Stylianos Harkianakis, "The Ecclesiology of Vatican II," *Diakonia* 2 (1967): 248.

сада постављамо питање: које су основне теолошке или онтолошке претпоставке оваквог проматрања *primus universalis*? Одговор на ово питање води ка последњем одељку истраживања, ка евалуацији ова два еклисиолошка модела.

5.7. *Primus universalis* у историјској динамици: између контекстуалних прилагођавања и еклисиолошких последица

Теолози који нарочито инсистирају на историјском приступу реалности примата, а нарочито *primus universalis*, поред наведених у претходним поглављима, јесу и Фидас[982] и Пацавос.[983] Оно што је заједничко за оба аутора јесте поставка да је примат на свим еклисијалним нивоима, нарочито на васељенском, средство ефективног прилагођавања ране Цркве у управљању, према примеру тадашњег државног уређења, у сврху адекватног функционисања. Таква поставка доводи у питање богословско, тријадолошко и онтолошко утемељење примата: наиме, он није део Цркве, већ свој извор и парадигму има споља. Оваква поставка навела је једног од најпознатијих учесника екуменских дијалога, Дворника,[984] да утврди да је примат припадао концепту прилагођавања политичком принципу.[985] Другим речима, Дворник је један од оних који су у својој анализи дошли до поставке да је сâм концепт примата, а нарочито *primus universalis*, заправо црквени поредак који је пресликано империјално уређење.[986] Самим тим, водећи се овом логиком, важно је поменути став који се надовезује на ставове Дворника, али притом тумачећи и извесне каноне, који инсистирају на томе да су оци сабора утврдили прерогативе које припадају катедри древног Рима, услед чињенице да је то био царски град, преносећи такву перспективу и на садашњи облик, на примеру цариградског патријарха.[987]

Занимљиво је да Крисавгис, који у извесном мери наглашава да питање примата има наслаге историјских и апологетских полемика, такође примећује да су перспектива и посматрање примата на Истоку и Западу текли значајно другачије: „док је Исток искључивао свако повезивање примата са ауторитетом, Запад је управо примат повезивао са овом и сличним реалностима“.[988] Са источне стране, индикативан је пример Јована Кармириса који инсистира на томе да не постоји повезаност између примата, еклисиологије и догмата, те је примат искључиво *jure humano*, а не *jure divino*,[989] о чему је раније било детаљнијих речи.

Овакав концепт примата, односно његова заснованост на историји, присутан је и у савременој примацијалној теологији, конкретно код Ховоруна. Наиме, 2008. године, у оквиру рецепције РД, Кирил Коворун је у свом предавању на Вилановом Универзитету (САД) указао

[982] Vlassios Phidas, “Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition,” in: *The Petrine Ministry: Catholic and Orthodox in Dialogue*, ed. Walter Kasper (New York: Newman Press, 2006), 65-82.

[983] Lewis Patsavos, *Primacy and Conciliarity Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1995).

[984] Вил је на становишту да је један од твораца проматрања *primus universalis* у оквиру принципа прилагођавања чешки историчар Франсис Дворник. Ville, „The Principles of Accomodation and Forgetting in the Twenty-First Century,“ 473.

[985] Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, 99-105.

[986] Важно је напоменути да је управо овај принцип прилагођавања имао велики утицај током 16. века, у концепту Москве као Трећег Рима, у чијој концепцији је лежало да вођење Цркве јесте прилагођено империјалним вођством и са њим се поклапа. Уп. детаљно о овоме Borys Gudziak, „The Creation of the Moscow Patriarchate,“ *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37 (1996): 219-272.

[987] Уп. Peter L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Works of the First Four Ecumenical Councils* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1992), 267.

[988] Chryssavgis, „Introduction - Reflecting of Past,“ 25.

[989] О њему уп. опширну студију у: Vgenopoulos, *Primacy in the Church*, 101-108.

на смернице историјског проматрања примата као *јединог оправданог* и *до краја разумљивог*. Лајтмотив тог предавања било је питање: на који начин се примат, историјски заснован и историјски пројављен, посматра у православној перспективи, заснивајући свој дискурс на бројним канонима и на историјским темељима, притом не помињући ни у једној сегменту богословску темељеност примата.[990] Један од савремених теолога који истиче ову перспективу *primus universalis* јесте Павле Ермилов, који се осврће на примацијални став митрополита Елпидофора (PSP)[991] и митрополита пергамског Јована Зизијуласа.

Најпре, Ермилов, као онај који је један од заговорника историјског утемељења примата, сматра да савременом примацијалном дискурсу, а нарочито дискурсу о *primus universalis*, недостаје историјско проматрање развоја самог овог појма.[992] Због тога ће у више наврата наглашавати да је примат заправо последица прилагођавања општем политичком животу Римске државе. Са друге стране, у његовом ставу стоји пример поставке историјског тумачења примата, који произлази из [другачије схваћеног] *тријадолошког дискурса*. Другим речима, на његовом примеру се показује како различита иницијална тријадолошка поставка води ка различитом тумачењу примата.

Наиме, како би анализирао примат Оца, Ермилов наводи да се овај концепт у Светом Писму и код отаца[993] користи подједнако за све три личности, а не само за Оца. На тим основама, Ермилов изводи једну логику: пошто је у средишту тријадологије однос (занемарујући и другу суштинску поставку тријадологије: поредак), постоји први у Цркви тамо где постоји *други*, те је примат односна реалност, а будући да у Тројици нема другог, „зато у Богу нема примата“. Негирајући постојање било каквог примата у *суштинском* смислу, Ермилов заправо не види било какву повезаност између идеје монархије и идеје примата. Стога, напомиње: „Сва размишљања грчких теолога о ’богословском примату’ јесу без основа и могу без проблема бити остављене по страни као неко својеврсно модерно неразумевање“.[994] Истовремено, Ермилов инсистира на *христолошкој* основи примата,[995] притом заборављајући да је заправо христологија *тријадолошка* реалност и да је са њом нераскидиво повезана.[996]

---

[990] Кирил Говорун, „Восточный взгляд на первенство в Церкви: проблема консензуса,“ в: *Дружба: ее формы, испытания и дары*, прир. Константин Сигов (Киев: Дух и Литера, 2008), 344.

[991] Поред бројних критика на PSP, Ермилов је сагласан са PSP о неопходности новог облика примата, јер, сматра, стари облици примата престају да буду аутентични за савремени контекст. Ипак, обојица долазе до различитих концепција примата.

[992] Эрмилов, „Первенство как политический институт,“ 50.

[993] Атанасије Александријски, *Contra Arianos, Oratio* III, 6 (PG 26, 333C = AW 3, 313 [30-31]): ὥσπερ ὁ πατήρ πρῶτος ἐστιν οὕτως καί αὐτός πρῶτος ἐστιν („Као што је Отац први, тако је и Христос први“); Амвросије Милански, *De Institutione virginis* 10, 64 (PL 16, 322A): „Hic ego non est secundus, quia primus est“ („Син - није други, зато што је Он први“). Ермилов се највише надовезује на Кол 1, 17-18: „И Он је пре свега, и све у њему постоји. И Он је глава тела, Цркве, који је почетак, Прворођени из мртвих, да у свему Он буде први“ (*NA28*: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων).

[994] Эрмилов, „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики,“ 151-152. У том контексту напомиње да је реч πρεσβεῖα у руском предању представљена термином ’преимущство’, а никада као примат, док везивање ове речи за концепт примата види у латинској канонској традицији са речју *primatus*, а ретко када са *privilegia*. На другом месту, у коауторском раду са Михајлом Грацијанским стоји став да реч πρεσβεῖα никада није било повезана са приматом, показујући то примером 28. канон Халкидонског сабора и сентенцом „једнаке привилегије“ (ἴσα πρεσβεῖα) двеју катедара, истовремено указујући да примат и изузетна част припадају Риму. Стога, за оце Халкидона πρεσβεῖα и πρωτεῖα нису биле исте речи. Уп. Эрмилов и Грацианский, „Институты первенства в античном мире: к вопросу об историческом контексте 34-го апостолского канона,“ 203-249.

[995] Чак у једном раду супроставља христолошко утемељење примата тријадолошком. Уп. Эрмилов, „Первенство как политический институт,“ 51.

[996] Эрмилов и Михаил Грацианский, „Институты первенства в античном мире: к вопросу об историческом контексте 34-го апостолского канона,“ 204.

У даљој аргументацији исти аутор напада и личносну перспективу код PSP и митрополита пергамског и напомиње да је такав став стран православној екилисиологији. Самим тим, ако је примат уипостазиран, сматра Ермилов, и ако је стога био везан за епископа Рима као *primus universalis*,[997] онда са расколом и одвајањем Рима нестаје и идеја *primus universalis* (јер је носилац отпао), а Цариград је и даље остао други, што Ермилов нарочито наглашава. У том контексту поставља питање: „Какав општецрквени орган је дао легитимитет преношења примата са отпалог првог епископа на другог?“ Наш прелиминарни одговор, с обзиром да ће бити детаљно речи о томе у евалуативном делу рада, јесте да би решење могло бити у ономе на чему су документи МД, РД, КД и АД инсистирали: прожимање црквених реалности. Из ове поставке следи наш одговор да би ово омогућило *наслеђивање* које произлази из неопходности да постоји први, односно омогућава *преношење својстава*, како унутар еклисијалних нивоа, тако и међу епископима и у оквиру службе *primus universalis*-а, с обзиром на ову ситуацију и неопходност постојања изнад регионалног примата.

Супротно овоме, став Ермилова би био да примат везан за цариградског архијереја је, супротно PSP, заправо канонски неоснован, и као такав плод обичаја и слободног признања таквог положаја од стране других поглавара.[998] Овакав став примењује и на *primus universalis*. Наиме, он *апсолутно* одриче *могућност* постојања таквог примата, јер „савремена аргументација ове новонастале теорије од стране грчких аутора се показује као својеврсна нумерологија“,[999] и крунише речима: „Страшно је чак и помислити где би могло да одведе такво ’богословље’“. Зато за њега *primus universalis*, који је историјски био апсолутно повезан у суштинском смислу са политичким системом једне државе, у својој примени у савременом контексту и еклисиологији, представља бесмислени покушај успостављања анахроног и архаичног облика, као што је *primus universalis*.[1000]

Стога, свој дискурс о *primus universalis* и његовом богословском утемељењу Ермилов постулира речима: „Не може се игнорисати свесно уклањање историјске методологије из дискурса о примату у другој половини 20. века, услед наглог повећања броја публикација на ту тему. Са своје стране имамо потешкоћа у тачном класификовању типа научног дискурса који карактерише главне савремене радове посвећене проблему примата. Због изразите манипулативне природе тог дискурса, сасвим је прикладно описати га као ’псеудобогословски’“.[1001]

---

[997] Уп. Лав Велики, *Epistola XIV - Ad Anastasium Thessalonicensem episcopum* 11 (PL 54, 676 = FCPS 34, 65): „Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quædam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut cæteris præemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio, et magna ordinatione provisum est ne omnes sibi omnia vindicarent; sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia; et rursus quidam in majoribus urbibus quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret“ („Код свештеника достојанство је иако заједничко, ипак није истог општег ранга, пошто и међу најсветијим апостолима, упркос сличности части, постојала је нека разлика у власти и иако је изабраност била једнака, само је једном било дато да се издваја међу свима. Из овог примера такође је настала и разлика и међу епископима, а великим предорећењем је било предвиђено да не присвајају сви себи све, него да постоје у свакој провинцији они који међу својом браћом имају право првог пресуђивања. И опет, да они који су постављени у већим градовима преузимају на себе ширу бригу и кроз њих бригу о универзалној Цркви сливала се ка једној катедри Петра, и ништа никада није било против своје главе“).

[998] Эрмилов, „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики,“ 156.

[999] Исто, 158.

[1000] Исти, „Первенство как политический институт,“ 57. Уп. директне речи: „Може се претпоставити да ће, током изградње стварног и делотовног међухришћанског односа, представа о универзалном првенству Цариградске патријаршије бити избачена као антиисторијска. У ширем смислу, она би могла доживети исту судбину као политичка концепција Москве као Трећег Рима - достојно и часно место у историји Цркве“.

[1001] Эрмилов и Грацианский, „Институты первенства в античном мире: к вопросу об историческом контексте 34-го апостолского канона,“ 335.

Изазови сапостојања два еклисиолошка модела на примеру *primus universalis* указују на неопходност еваулације и указивања на могуће смернице решења овог питања. Стога, као што је било речено, последњи део овог истраживања јесте евалуација која тежи да понуди одговор на суштинско питање: да ли се решење свих наведених изазова примацијалне теологије налази у адекватној схваћеној тријадологији и иконичној онтологији, примењеној на еклисиологију и на њено суштинско питање 20. и 21. века - теологију примата? Циљ евалуације аутора огледа се у покушају да се укаже на тријадолошки и иконични приступ сваком питању еклисиологије, а с обзиром да је најакутелније питање учења о Цркви примат, и на поље примацијалне теологије.

5.8. Евалуација: тријадолошко-онтолошко-иконичко и евхаристијско разумевање *primus universalis* у савременом систематском богословљу

Целокупно истраживање теме *primus universalis* у савременом систематском богословљу показало је да је објашњење примата у Цркви могуће само ако му се приступи на начин који интегрише тријадолошке, еклисиолошке и евхаристијске перспективе, при чему свака од њих игра суштинску улогу у онтолошком оправдању *primus*-а. Ова интеграција није само формалан оквир, већ представља дубоко богословско разумевање Цркве као иконичне заједнице у којој свака личност и свако сабрање учествују у начину постојања Тројице. У најширем смислу, сâм *primus universalis* не може се сматрати искључиво институционалним или канонским феноменом, нити може бити редукован на историјску или административну категорију, већ представља богословску реалност чији начин постојања произлази из начина постојања Цркве, који је, пак, у свему је утемељен у начину постојања Свете Тројице. У том смислу, *primus universalis* представља онтолошку иконичну реалност тројичне динамике у конкретном животу Цркве, где иницијатива, поредак и заједница нису само апстрактне категорије, већ неопходни услови који остварују присуство Царства Божјег на земљи. Свако разматрање примата без ове онтолошке и тријадолошке перспективе ризикује да се сведе на чисто формалну категорију, лишену дубине и богословског садржаја који је суштински за савремено систематско богословље. Тако редукован, *primus* постаје средство формалне контроле или административне моћи, што је у супротности са есхатолошким и тријадолошким карактером Цркве, која се остварује кроз евхаристијско учешће и саборност.

Премиса ове евалуације је да се унутар Свете Тројице налазе две кључне реалности које чине могућност постојања истинског првог: поредак и *киноније*. Ова двострука структура представља не само онтолошку основу за првог, већ и концептуалну схему која омогућава разумевање саборности као суштинског елемента примата, при чему се сваки акт иницијативе увек реализује у контексту заједнице. Поредак, или τάξις, унутар Тројице није само опис односа између личности, већ представља онтолошку структуру која омогућава да се говори о првоме као о иницијатору и као о ономе који чува поредак и стабилност живота Тројице. Поредак (τάξις) обезбеђује да први није произвољан чин, већ интегрисан у структуру целокупног тројичног живота, тако да његова иницијатива увек долази из узајамног односа, а не из самовоље или самосталности. *Киноније*, с друге стране, указује на непрекинуту заједницу бића и дара између личности, што подразумева да ниједна личност не постоји у изолацији или као самодовољна. Управо та двоструког - поредак као извор иницијативе и *киноније* као динамика заједничког постојања - омогућава да се *primus universalis* види као тријадолошка реалност: он је први у односу, али никада сâм, увек у заједници са другима, исто као што је Отац први у Тројици али увек у односу са Сином и Светим Духом. Ова паралела са тројичним поретком открива да је *primus universalis* више од функције или титуле; он је конкретна реалност која остварује поредак и кинонију унутар Цркве, чинећи сваку локалну и васељенску заједницу истинским учесником у животу Тројице. Такође, овај приступ омогућава да се *primus* посматра

као интегрални елемент који повезује онтолошко и евхаристијско учешће у Цркви, где иницијатива увек има саборни и кинонијски контекст. Свако евхаристијско сабрање постаје тачка у којој се локални и васељенски ниво сусрећу, а личност првог, као конститутивни елемент, остварује пуну интеграцију поретка и *кинониje*, чиме се остварује иконичко присуство Царства Божјег у Цркви.

Ова тријадолошка поставка има непосредне импликације по еклисиологију. Црква, као икона Царства Божјег и као икона Свете Тројице, не постоји по себи, већ као реална заједница у којој су локални и васељенски ниво постојања истовремени. Ова истовременост није само теоретска категорија, већ конкретна реалност која се остварује у сваком евхаристијском сабрању, где локално сабрање и заједница постају делови васељенског тела Цркве. Епископ као личност представља конституент евхаристијског сабрања: он чини локално сабрање реалним и иконичним, а истовремено његово посматрање у оквирима примацијалне теологије омогућава да локално сабрање буде повезано са васељенским нивоом. Тако, личност епископа функционише као централна тачка кроз коју се сусрећу поредак и *кинониja*, чиме се обезбеђује да свака иницијатива и сваки чин унутар сабрања буде интегрисан у целокупну структуру Цркве. На овај начин *primus universalis*, сагледан кроз тријадолошку перспективу, омогућава да се поредак и *кинониja* који постоје унутар Тројице „пренесу“ на Цркву, тако да примат и саборност постоје истовремено и нераскидиво. Ово сагледавање омогућава да се *primus* не сведе на формалну или церемонијалну позицију, већ да постане услов који омогућава да Црква оствари свој есхатолошки и онтолошки смисао.

Сама концепција иконичне онтологије представља кључно средство за разматрање овог односа. Икона у православном богословљу није симбол или аналогија, схваћени у уобичајеном смислу. Она није ограничена на визуелно или естетско осликавање или пресликавање, већ представља динамични начин постојања, у којем оригинални лик или догађај постаје реално присутан. Она није, дакле, тек слика, било визуелна или естетска. Икона је начин постојања оригинала у присуству оних који се с њом сусрећу. Ово присуство подразумева две основне могућности: прво, оприсутњење иконизованог, односно реално присуство онога што икона представља; и друго, учешће у иконизованом, односно могућност да сабрање постане део начина постојања који икона представља. У том смислу, икона функционише као посредник који омогућава локалном сабрању да буде интегрисано у васељенско тело Цркве, а *primus universalis* постаје реализација ове синтезе. У контексту *primus universalis*, ова два аспекта су пресудна.

Иконична онтологија омогућава да се личност епископа не види само као администратор или функција, већ као икона Оца, и Христа, као и онтолошки конституент сабрања, кроз који локално и васељенско постојање Цркве постају истовремени и нераздвојиви. Епископ, као *primus universalis*, постаје тачка у којој се остварују све три димензије Цркве: онтолошка (постојање Цркве као реалне заједнице), иконична (учешће и присуство у начину постојања оригинала) и евхаристијска (активно учешће у сабрању које спаја локално и васељенско). Ово омогућава да сваки чин првог буде у складу са тројичним поретком и *кинонијом*, тако да личност епископа не само да води, већ и остварује онтолошку интеграцију Цркве. Додатно, овакво сагледавање првог елиминише опасност редукционистичких тенденција (аутокефализма или национализма) у савременој православној еклисиологији, јер локално сабрање никада није довољно само себи; његово постојање у пуноћи зависи од повезаности са васељенским телом Цркве и интегрисаности у иконичну структуру која одражава тројичну динамику.

У односу на аналогијску перспективу, иконичност пружа неопходан онтолошки и еклисиолошки ниво *учешћа*. Иконичност омогућава да се први схвати као неопходан елемент Цркве, а не као формална или апстрактна категорија; она пружа мост између тројичног поретка и конкретног живота сабрања, омогућавајући да сваки чин првог буде интегрални део

онтолошке реалности. Аналогија, било да је у западној аналогији бића или у историјским аналогијским моделима примата, може осликати само један део реалности и не омогућава стварно учешће. Она често редукује првог на символ, схваћен као знак или формалну функцију, лишавајући га дубине и присуства који произлазе из тројичне динамике и иконичне онтологије. На еклисиолошком нивоу то би значило да се примат своди на локални ниво, без могућности да се оствари повезаност са васељенским. У аналогијским моделима, личност епископа остаје функционални елемент, сличан административној позицији, али без истинског учешћа у сабрању као целини, што маргинализује онтолошку и евхаристијску улогу првог. Личност епископа у аналогијском моделу не учествује у онтолошкој реалности сабрања, већ само врши функцију администрације, што отвара пут еклисиолошким аномалијама. Такво редуковано разумевање првог доводи до ситуације у којој локално сабрање функционише као самодовољно, што нарушава интеграцију локалног и васељенског и угрожава заједничко сведочење Цркве у свету. Икона, напротив, омогућава да личност епископа буде истовремено локални и васељенски услов постојања првог, тако да *primus universalis* постаје онтолошки неопходан, а не произвољни или формални концепт. Ово учешће не само да обједињује поредак и *киноније* из Тројице, већ и трансформише свако локално сабрање у реалну иконичну заједницу, у којој се осећа присуство и динамика васељенског тела Цркве.

Разматрајући иконичку онтологију, неопходно је обратити пажњу на концепт ’присуства начина постојања’. Овде се не ради само о присуству као таквом, већ о присуству *начина постојања* Свете Тројице у Цркви. То је суштински различито од аналогијских модела, где се реалност само осликава (рефлектује) или пресликава. У аналогијским моделима, први се редукује на функцију или на формални статус; он постоји само као концепт или административна категорија, што искључује могућност стварног учешћа у животу Цркве. У аналогијским моделима *primus*-а, локални епископ може бити схваћен као носилац функције, али не и као реални учесник у онтолошком животу Цркве. Ова редукција често води ка практичним и теолошким ризицима: примат постаје само административна категорија, саборност се смањује на локални оквир (све до парохијске реалности), а васељенски контекст Цркве бива потпуно маргинализован. Икона, напротив, омогућава да личност епископа буде онтолошки конститутивна за сабрање, што уједно осигурава интегритет локалног и васељенског нивоа. Личност епископа тако постаје тачка у којој се перихоретски спајају, а не само рефлективно одражавају, поредак и *киноније*, локално и васељенско, историјско и есхатолошко, чинећи *primus universalis* реалним и иконичним условом постојања Цркве.

Процес евалуације захтева да се нагласи истовремени смисао локалног и васељенског. Овде се посебно истиче значај евхаристијског учешћа, где први није само титуларна позиција, већ активни фактор који чини локално сабрање потпуним и усклађеним са васељенским контекстом. Личност епископа чини локално сабрање реалним, а његова функција као првога омогућава да локално сабрање буде иконично, али и васељенско. Ова синтеза омогућава да сваки евхаристијски чин буде истинско учешће у тројичном животу и у потпуности одражава поредак и *киноније* који већ постоје унутар Тројице. На овај начин, примат више није само редоследни или функционални концепт, већ постаје онтолошка категорија заснована на поретку и *киноније* која већ постоји у Тројици. Ово омогућава да *primus universalis* буде истински носилац иницијативе, али увек у заједници са другим епископима, чувајући хармонију и саборност Цркве. Први, конституисан личносно, омогућава Цркви да постоји као заједница у којој се локално и васељенско преплићу, у којој се истовремено чува поредак, остварује иницијатива и сведочи јединство, у складу са иконом Божјег живота. Такође, ова перспектива отклања било какву могућност да први буде сведен на формалну улогу или да се локално сабрање искључиво посматра као аутономно, наглашавајући узајамну зависност и интеграцију свих нивоа Цркве у светлу тројичне реалности, једне интегришуће католичанске вредности и пројаве бића Бога и бића Цркве.

Такође је важно нагласити да *primus universalis* није крајња инстанца у смислу владавине или аутократског управљања, већ представља *онтолошку гаранцију поретка и киноније*, која се остварује кроз личност. *Primus* није функција моћи у смислу доминације, већ израз тројичног поретка који се иконично примењује у Цркви, показујући да иницијатива увек постоји у заједници и да сваки чин *primus*-а увек има саборни и есхатолошки контекст. Као што је у Тројици Отац први у односу, али никада сâм, тако и у Цркви први не имплицира усамљену власт, већ односну и иконичну улогу која гарантује јединство сабрања на свим нивоима. Ова иконична и онтолошка перспектива омогућава да *primus universalis* буде реални, присутни и конститутивни елемент Цркве, који остварује поредак и *киноније* без потребе за аутократском или формалном контролом. У том смислу, *primus universalis* постаје контрапункт свим тенденцијама редукционизма, где локална самодовољност угрожава васељенски карактер Цркве, и где одсуство онтолошког иконичког разумевања првог води ка свођењу примата на функцију или церемонијалну улогу историјске парадигме. У овом контексту, *primus universalis* представља не само онтолошки услов саборности, већ и кључни критеријум против релативизације примата у функцији националистичких или парцијалних интереса. Овај принцип омогућава да се очува и васељенски карактер Цркве, као и њена унутрашња хармонија и јединство саборног живота, чиме се спречава фрагментација и дисконтинуитет локалних заједница.

Есхатолошка компонента овог модела примата такође је од кључног значаја. Црква није само институција или заједница присутна у историји - она је икона Царства које долази. Ова перспектива наглашава да сваки чин *primus*-а, свако евхаристијско сабрање и свака локална иницијатива представљају есхатолошку реалност, у којој садашњост постаје место сусрета са будућим Царством, а локално учешће је увек интегрално са васељенским контекстом. Евхаристијско сабрање је тачка у којој се на иконичан начин преплићу не само локално и васељенско, него и историјско и есхатолошко, где је будућност присутна и где се *primus* остварује као онтолошка стварност. Личност епископа овде делује као кључна тачка интеграције, кроз коју се локални и васељенски ниво сусрећу, чинећи свако сабрање истинским учешћем у тројичном животу и иконичном присуству Царства Божијег. Епископ у овом контексту није 'функционер', већ реални услов који омогућава да локално сабрање учествује у васељенском и да истовремено буде иконично присуство Царства. Први овде није формални или административни чин, већ онтолошка и тријадолошка реалност, у којој личност епископа постаје реалност сусрета тројичног поретка и Цркве као његове иконичне есхатолошке стварности и истине. Први у Цркви, дакле, постаје личност која остварује примат кроз онтолошку, тријадолошку и евхаристијску структуру, а не кроз формалну или административну власт. Ово значи да сваки први има дубоко богословско и онтолошко утемељење, које гарантује да поредак, *киноније* и саборност постоје у складу са тројичним животом, и да локална заједница никада није одвојена од васељенског тела Цркве. Први тако постаје израз интегрисаности свих нивоа Цркве, омогућавајући јединство, хармонију и стварно учешће у иконичкој реалности Цркве као иконе Царства Божјег.

Продубљујући ову онтологију, могу се размотрити и доприноси евхаристијске перспективе. Евхаристија није обредни чин или магловито мистичко искуство; она је конкретно остварење сабрања, где локално учешће постаје васељенско, а васељенско се остварује кроз локално. Евхаристија, посматрана кроз иконичну онтологију, постаје простор првог, кроз који личност епископа интегрише све нивое Цркве у једну иконичну реалност. Личност епископа у евхаристијском сабрању остварује синтезу поретка и *киноније*: он је први, али увек у заједници, чиме се омогућава реално учешће свих присутних у онтолошкој иконичној структури. Први, у овом контексту, није објективна категорија која се може само именовати или формализовати, већ учесник у сабрању који чини да Црква постоји и делује као интегрисана целина. Он је locus сусрета тројичне реалности и Цркве као иконе, он осигурава да поредак, *киноније* и саборност

буду истински остварени и да локално сабрање буде увек део васељенске заједнице, што представља суштинску основу савремене примацијалне теологије.

Кроз ову перспективу може се јасно видети и разлика између *тријадолошко-иконичког* и *историјско-есенцијалистичко-аналогијског* модела. Док тријадолошко-иконични модел истиче реално учешће, поредак и *киноницју* као основу првог, аналогијски модел редукује *primus universalis* на формалну, функцијску улогу, лишену онтолошког и тројичног значења. У првом случају, *primus universalis* је личност која омогућава вишеслојно учешће (при-частије) и присуство различитих сфера и реалности заједнице на свим нивоима - локалном, регионалном и васељенском - и самим тим не може бити редукован на функцију или церемонијални положај. Сваки његов чин и свака иницијатива интегришу локалну заједницу у васељенску реалност Цркве и остварују присуство тројичног поретка на сваком нивоу црквеног живота. У аналогијском моделу, *primus universalis* је само 'присутан' у формалном смислу, без учешћа у реалности сабрања. Ово присуство је чисто формално, административно и феноменолошки симболично; оно не омогућава стварну интеграцију локалног и васељенског, нити трансформацију сабрања у онтолошку иконичну реалност. То води ка провинцијалистичким тенденцијама, јер се локално сабрање може сматрати самодовољним, без потребе за васељенским ангажовањем. У овом моделу, *primus universalis* постаје само именована или церемонијална улога, лишена иконичног присуства и тројичке динамике; оваква перспектива истовремено угрожава интегритет Цркве и саборност као онтолошки услов постојања и ње саме и првог.

У продужетку разматрања, неопходно је истакнути да *primus universalis*, као онтолошка реалност, има конкретне импликације за савремену примацијалну теологију. Оне се огледају не само у теолошкој интерпретацији улоге првог у Цркви, већ и у практичним импликацијама управљања, литургијског живота и односа локалног и васељенског нивоа. *Primus*, рекли смо, није формална титула, већ активни учесник који конституише заједницу, гарантује јединство и омогућава реално учешће свих у Црквеном телу. Упркос често доминантним историјским или канонским приступима, чији је фокус на функцији, реду или формалним овлашћењима, онтолошко-тријадолошко-иконично-евхаристијско разумевање *primus*-а пружа могућност да се концепт првог у Цркви сагледа у пуној богословској димензији. Ово проширује разматрање примата изван чисто административног или церемонијалног оквира, постављајући га у оквир онтолошког и евхаристијског постојања Цркве. Оно укључује, на једној страни, тријадолошку перспективу, која омогућава да се поредак и *киноница* Свете Тројице непосредно одражавају на начин на који се *primus* остварује, и, на другој страни, еклисиолошку перспективу, где личност епископа као првог постаје конститутивни услов реалног учешћа у сабрању. Овим се обезбеђује интеграција локалног и васељенског нивоа, тако да свако сабрање не само да учествује у заједници, већ и остварује иконичко присуство Царства Божјег. Први, као личност, омогућава да свако евхаристијско учешће буде истовремено локално и васељенско, обезбеђујући да буде реално присутан на сваком нивоу Цркве. У овом смислу, *primus universalis* постаје гарант јединства Цркве, али и реални израз тројичног поретка и иконичне структуре бића Цркве, што представља темељ савремене примацијалне теологије.

У схематском облику евалуацију нашег питања представили бисмо на следећи начин.

а) Тријадолошка перспектива: поредак и киноница као онтолошки темељ примата

Прва велика целина евалуације полази од кључне чињенице: све до Кападокијаца није постојала довољно развијена тријадолошка терминологија која би могла да разликује биће Божије као *суштину* и биће Божје као *личносни начин постојања*. Управо та разлика - која је касније постала одлучујућа за целокупну хришћанску онтологију - омогућила је да се говори о Богу не као о апстрактној суштини, већ као о *заједници личности* чији унутрашњи живот

постоји у односу слободе, поретка, међусобног даривања и заједнице. Тријадологија Кападокијаца и паламитске мисли почива на две суштинске поставке:

1. постоји поредак (τάξις) унутар Свете Тројице - Отац је извор, узрок, почетак, онај који „држи поредак“ (σύστασις τῆς τάξεως),
2. постоји *киноница* - заједница бића, односа и живота - ниједна личност Свете Тројице не постоји изван односа, изван даривања, изван динамике међусобне љубави.

Из ове двострукости следи могућност да се, након изведених еклисиолошких иконичних претпоставки, о примату у Цркви говори као о тријадолошкој реалности, уз назнаке:

- као што је Отац први не по суштини, него по начину постојања,
- тако је и први у Цркви први не по суштини (јурисдикцији, моћи, власти), него по начину еклисиолошког постојања, односно по кинонијској служби која чува поредак, иницира сабрање и сведочи јединство.

Ту је прва тачка у којој се *primus universalis* јавља као богословска реалност, а не као канонско-политичка конструкција.

б) Иконична онтологија као епистемолошки, ерминевтички и онтолошки кључ: продубљена и проширена анализа

Икона, у православном богословљу, није ’слика’ у модерном, естетском или психолошком смислу. Она је начин постојања, односно: оприсутњење будућег оригинала у историјски и материјално пројављеној икони, при чему се инсистира на двострукој перспективи:

- поштовање разлике између оригинала и иконе,
- могућност учешћа у ономе што се иконизује.

То значи:

- икона није *аналогија* (сличност),
- није *символ* (као знак који упућује на нешто),
- није *копија* или *имитација*,
- и није *пресликавање, одражавање или пројекција* у менталном смислу.

Две последице иконичности које су кључне за нашу тему су:

- могућност оприсутњења иконизованог,

  - тј. оно што икона представља бива присутно у икони на реалан начин.

- могућност учешћа у иконизованом

  - тј. икона не само представља, већ *уводи* онога који је гледа у реалност коју представља.

Ове две последице су важне када се говори о односу тријадологије и еклисиологије, јер оне омогућавају:

- да Црква буде икона Свете Тројице (не аналогија),

- да сабрање буде икона Царства које долази (иконочност, не симболичност),
- да епископ буде икона Христа (не само представник или одраз),
- да се први у Цркви може разумети као икона Оца, а не као надређени ’владалац’.

в) Недовољност аналогије

Историјска употреба аналогије (*analogia entis* у западном богословљу и касније аналогијска тријадологија) омогућила је да се говори о неким сличностима између Бога и света, али истовремено:

- онемогућила је реално учешће,
- онемогућила је реално оприсутњење,
- свела је односе Бога и света на епистемолошку сличност,
- а еклисиологију испразнила и унизила на структурално пресликавање, а не на онтолошки однос.

У аналогији, оно што је аналогно:

- нуди само један сегмент истине,
- не учествује у ономе што представља,
- не поставља човека у заједницу са иконизованим,
- не пружа онтолошку спону између иконе и оригинала.

У аналогијској онтологији:

- нема истовремености локалног и универзалног,
- нема реалног присуства оригинала у икони,
- нема потпуне тријадолошке логике поретка и *киноније*.

г) Иконична онтологија и примат: зашто је први увек личност

Пошто је у икони битна конкретна личност, онда се примацијална теологија укорењује у христолошким претпоставкама. Не негирајући врховни примат Господа Христа, извлачи одатле мистириолошке последице:

- личност епископа, иконе Христове, је услов постојања локалног сабрања,
- личност првога је услов истовремености локалног и васељенског,
- личност је услов за постојање еклисиолошког поретка,
- личност је услов за саборност.

д) Епископ и први: логика односа у тријадолошко-иконичној еклисиологији

Епископ је личност која чини Евхаристију Евхаристијом, онај у коме се, као личности која постоји у заједници, сабирају и пројављују:

- локална заједница,
- васељенска Црква,
- будуће Царство,
- тријадолошки начин постојања у Цркви.

ђ) Две перспективе: тријадолошко-иконична и есенцијалистичко-аналогијска

У представљеној тријадолошко-иконичној перспективи:

- поредак и *киноније* су истовремено присутни,
- еклисиологија је тријадолошка,
- личност је конститутивна,
- постоји истовременост локалног и васељенског,
- *primus* је неопходност Цркве као иконичне евхаристијске заједнице,
- опасност од свих редукционизама бива превазиђена,
- Црква не постоји сама за себе, већ кинонијски.

У историјско-есенцијалистичко-аналогијској перспективи:

- суштина је примарна категорија за разумевање Бога,
- аналогија не омогућава учешће у оригиналу,
- епископ није онтолошки конституент,
- примат постоји само локално,
- не постоји истовременост локалног и универзалног,
- васељенско јединство је административно или идеолошко, а не онтолошко,
- пројављују се опасности самодовољности Цркве.

е) *Primus universalis* као антитеза егоистичким редукцијама и као онтолошка нужност

Самодовољност еклисијалних заједница, посебно у савременом облику, представља највећу опасност за јединство Православне Цркве. У таквој логици:

- свака Црква постоји сама по себи и за себе,
- нема потребе за васељенским нивоом постојања,
- јединство је декларативно, не онтолошко.

Primus universalis је зато:

- антитеза еклисијалном егоизму,
- онтолошка нужност иконичне еклисиологије,

- личносна гаранција поретка и *киноније*,
- тријадолошко-еклисиолошко-евхаристијска реалност,
- иконични услов да Црква постоји као Црква, а не као савез или конфедерација националних Цркава.

ж) Коначна синтеза

Primus universalis је:

- тријадолошки утемељен,
- иконично оправдан,
- еклисиолошки неопходан,
- евхаристијски прихватљив,
- онтолошки заснован,
- личносно конститутиван,
- антитеза еклисијалним редукцијама,
- услов за пуно постојање Цркве као Православне Цркве.

Закључна синтеза показује да *primus universalis* у савременом систематском богословљу није концепт који се може редуковати на формалне или административне категорије, већ представља онтолошку, тријадолошку и евхаристијску реалност Цркве. Он је интегрално повезан, како са тријадолошком структуром, у којој поредак и *киноније* омогућавају постојање првог, али искључиво у заједници, тако и са еклисиолошким животом Цркве, где личност епископа остварује локално и васељенско учешће. На овај начин, *primus universalis* постаје тачка спајања тријадолошке онтологије, иконичног начина постојања и конкретне еклисиолошке реалности, тако да сваки чин сабрања одражава динамику поретка, *киноније* и саборности.

Савремена примацијална теологија, посматрана кроз анализирану призму, мора да инсистира на тријадолошко-иконично-евхаристијској перспективи. Личност епископа, као конститутивни елемент сабрања, представља тачку синтезе која омогућава да се локално и васељенско испреплету, да примат и саборност буду усклађени. У овом смислу, *primus universalis* постаје не само теолошка категорија, већ и конкретна гаранција јединства Цркве, али и њене саборности и светости, у којој се чува поредак, остварује *киноније* и реализује иконично присуство Царства Божјег.

Јасно је да различите тријадологије и концепти Бога директно утичу на примацијалну теологију и концепт *primus universalis*. Личносна тријадологија, заснована на поретку и *киноније*, омогућава реално постојање првог. Есенцијалистички или аналогијски приступи могу осликавати само један аспект, остављајући простор за редукцију првог на локални или формални ниво, чиме се отвара могућност аутономашких тенденција. Само интегрисани модел који спаја тријадолошку, иконичну и евхаристијску перспективу омогућава да *primus universalis* буде онтолошки и богословски легитиман, истовремено очувајући саборност и васељенски

карактер Цркве. Овако схваћен универзални први најбоља је одбрана, сматрамо, саборности Цркве.

Закључно, евалуација показује следеће: *primus universalis* није ни функција, ни церемонијални чин, већ онтолошка служба, категорија која иконично изражава поредак и *киноницју* Свете Тројице у Цркви, остварује иконично и евхаристијско учешће Свете Тројице, и као таква постаје антидот свим самодовољним и самозатвореним тенденцијама квази-еклисијалног карактера. Личност епископа, као првог, представља конститутивни услов овог примата, гарантујући да се локално и васељенско учешће остваре у пуноћи, у складу са есхатолошком визијом Цркве као иконе Царства Божјег. Овакво разумевање интегрише примат и саборност, тријадологију и еклисиологију, икону и евхаристијско сабрање, чиме се формира комплетан и кохерентан модел *primus universalis* у савременом систематском богословљу.

6. Закључак

Полазиште овог истраживања било је уверење да се питање *primus universalis* у савременом систематском богословљу не може адекватно разматрати уколико се задржи у оквирима канонско-јуридичких категорија, историјско-институционалних анализа или функционално-административних модела. Иако су ови приступи неопходни и легитимни у својим доменима, остају недовољни да захвате дубљу димензију проблема, јер не дотичу његов онтолошки темељ. Управо из тог разлога, овај рад је од самог почетка поставио захтев за померањем методолошког тежишта ка тријадолошкој и еклисиолошкој онтологији, унутар које питање примата не представља спољашњу или секундарну тему, већ израз самог начина постојања Цркве. У тим оквирима, поставили смо тезу да је управо *богословски* оправдан и предањски објашњен *primus universalis* највећи гарант очувања саборности и различитости у Цркви.

У том контексту, основни проблем који је рад настојало да осветли може се формулисати као питање односа између јединства и мноштва, првог и многих, узрочности и заједнице, не само на еклисиолошком, већ и на тријадолошком плану. Питање првог на универзалном нивоу показало се као симптом дубљег богословског раскорака: различитих онтологија које стоје у позадини савремених еклисиолошких модела. Због тога је било неопходно да се истраживање врати на ниво основних појмова и категорија, пре свега на појмове личности, узрочности, τάξις-а, *киноније* и иконичности, како би се омогућило правилно разумевање самог идентитета Цркве.

Истраживање је показало да патристичка тријадологија не представља историјски артефакт или догматски систем затворен у оквире прошлости, већ онтолошки подмет који одређује могуће правце савремене еклисиологије. Посебно се показало да личносни приступ тријадологији, у којем монархија Бога Оца не означава субординациони модел, већ личносни извор постојања, омогућава превазилажење дијалектике јединства и мноштва. У том оквиру, τάξις унутар Свете Тројице не означава хијерархијски поредак у функционалном или јуридичком смислу, већ онтолошку структуру односа, у којој различитост не угрожава јединство, нити јединство поништава различитост. Ова тријадолошка перспектива показала се као кључна за разумевање еклисиолошких питања, јер омогућава да се Црква схвати не као институција која накнадно уређује односе међу својим члановима, већ као заједница чији је начин постојања иконичан у односу на саму Свету Тројицу. Управо у том смислу, рад је показао да еклисиологија не може бити изграђена на аналогијама преузетим из друштвених, политичких или правних система, већ искључиво на иконичној онтологији, у којој Црква постоји као икона будуће есхатолошке стварности.

Еклисиолошка анализа појма идентитета показала је да се „ја“ Цркве не може разумети протолошки, као нешто што је дато једном за свагда у прошлости, већ есхатолошки, као стварност која се остварује у кретању ка пуноћи. Ова есхатолошка перспектива не релативизује историјску димензију Цркве, већ јој даје прави смисао, показујући да историја није простор затварања, већ динамика отварања ка будућем Царству. У том светлу, Црква се показује као жива икона Царства Божјег, чије је постојање одређено напетошћу између ’већ’ и ’још не’, између датог и обећаног.

Посебан значај у том контексту добија иконична онтологија као методолошки оквир. Икона не функционише као симбол (знак) који упућује на одсутну стварност, већ као реално присуство будућег у садашњем. Применом ове категорије на еклисиологију, показује се да Црква не представља копију или рефлексију неке небеске стварности, већ њено стварно, иако још увек непотпуно, присуство у историји. Управо због тога, еклисиолошке категорије не могу

бити редуковане на функционалне улоге или институционалне позиције, већ морају бити схваћене као активни и мобилни онтолошки модуси постојања.

У том оквиру, евхаристијска еклисиологија *кинониje* показала се као аутентични богословски простор у којем се тријадолошка онтологија конкретизује у животу и вери Цркве. Евхаристијско сабрање није само обредни чин, већ онтолошки *догађај* у којем се открива и епифанијски објављује истина Цркве као преображене заједнице личности. Локална Црква, сабрана око епископа, не представља део неке шире целине, већ пуну Цркву конкретног места и времена. Овај увид, показали смо, има далекосежне последице за разумевање односа између локалног и васељенског, као и за питање примата.

Истраживање је показало да примат не може бити схваћен као надградња већ постојеће саборности, нити као коректив њених 'недостатака'. Напротив, примат је унутрашња димензија саборности, њен онтолошки израз. Као што унутар Свете Тројице постоји личносни извор јединства који не укида једнакост и заједницу, тако и у Цркви постоји служба која изражава и чува јединство, не на основу власти, већ на основу односа. Ова служба не постоји ради себе, већ ради Цркве као заједнице, и њен смисао се може разумети једино унутар иконичне и есхатолошке перспективе. У том светлу, епископ се показује као τόπος и τρόπος сусрета тријадологије и еклисиологије. Његова служба није функционална, већ онтолошка: он није администратор заједнице, већ икона Христа у евхаристијском сабрању. Ова иконичност подразумева релациону улогу, у којој епископ постоји као први међу многима, управо зато што постоји за друге. Овај модел представља кључ за разумевање сваког облика примата у Цркви, укључујући и питање *primus universalis*.

Било која повреда наведених претпоставки, било да је чине многи или да је злоупотребљава први, доводи до катастрофалних последица које се тичу бића Цркве. Показали смо, наиме, да проблеми који настају у савременим расправама о примату често проистичу из губитка овог онтолошког хоризонта. Када се примат одвоји од евхаристијске и тријадолошке основе, он неминовно бива редукован или на јуридичку власт или на симболичку функцију без реалног садржаја. Оба решења показују се као еклисиолошки недовољна, јер не успевају да повежу јединство и слободу, ауторитет и заједницу, на начин који је сагласан самом бићу Цркве. У том смислу, овај рад је показао да питање *primus universalis* не може бити решено компромисом између различитих конфесионалних позиција, већ искључиво повратком на заједнички онтолошки темељ. Тај темељ није апстрактна идеја, већ конкретна тријадолошка и евхаристијска реалност, која захтева преиспитивање не само појединих еклисиолошких структура, већ и самог начина на који се разуме Црква.

Настављајући се на претходне увиде, постаје јасно да се питање *primus universalis* не може изоловати као посебна еклисиолошка тема, већ да се оно тиче начина на који се у савременом богословљу разуме сама структура црквеног бића. Управо због тога, један од кључних резултата овог истраживања јесте показивање да се различити ставови о универзалном примату не разликују превасходно по својим практичним импликацијама, већ по онтологијама које их условљавају. Тамо где је еклисиологија утемељена на усиолошкој или функционалној онтологији, примат се појављује као проблем који захтева спољашње решење; тамо, пак, где је еклисиологија заснована на личносној, тријадолошкој и иконичној онтологији, примат се показује као унутрашња димензија самог еклисијалног постојања.

Посебно је значајно што је анализа савремених еклисиолошких докумената и богословских расправа показала да се појам примата често третира на нивоу еклисијалних нивоа - локалног, регионалног и универзалног - без довољног разматрања онтолошке логике која те нивое уопште чини могућим. У том смислу, један од кључних доприноса овог рада јесте показивање да ти нивои нису административне степенице, већ различити модуси једног и истог еклисијалног бића. Они не постоје један поред другог као самосталне целине, већ један у

другом, у иконичном односу који одражава тријадолошку структуру заједнице. У том контексту, локална Црква се не може схватити као ’основна јединица’ која тек касније ступа у односе са другим локалним Црквама ради формирања ширих целина. Она је од самог почетка усмерена ка васељенској димензији, јер је њено постојање евхаристијско и, самим тим, есхатолошко. Евхаристијско сабрање не познаје затвореност у себе, јер оно унапред претпоставља пуноћу заједнице која превазилази сваки локални и историјски оквир. Управо из те есхатолошке отворености локалне Цркве произлази могућност и нужност различитих облика примата.

Истраживање је показало да се примат на регионалном и универзалном нивоу не може оправдати позивањем на историјску еволуцију или практичне потребе Цркве, иако су и ови фактори релевантни. Његово *теолошко* оправдање лежи у онтолошкој логици еклисијалне *киноније*. Као што евхаристијско сабрање захтева конкретан личносни израз јединства, тако и заједница локалних Цркава захтева личносни модус у којем се њихово јединство пројављује и чува. Овај модус не може бити безличан, нити се може свести на колективни механизам, јер би тиме био нарушен сâм личносни карактер Цркве. У том светлу, *primus universalis* се показује као иконична служба, чији смисао није у вршењу власти, већ у пројави јединства. Његова улога није да стоји изнад Цркве, нити да је представља као спољашњи ауторитет, већ да изнутра сведочи о јединству које Црква већ јесте и ка којем се креће. Овај увид има далекосежне последице, јер показује да је свака форма примата у Цркви неодвојива од саборности, и да се ове две реалности не налазе у односу тензије, већ у односу узајамног прожимања.

Један од значајних резултата рада јесте и критичка анализа покушаја да се примат оправда путем аналогија са унутартројичним односима на начин који води ка субординационим или монархистичким интерпретацијама. Истраживање је показало да такви приступи произлазе из неадекватног разумевања тријадолошке монархије и τάξις-а. Критиковали смо сваки приступ монархији Оца као моделу власти који би се могао директно пресликати на еклисијалне структуре, и представили је као онтолошки извор заједнице, у којем примат постоји као изворни однос давања (тоталног жртвовања за друге, многе), а не као позиција доминације. Сходно томе, сваки покушај да се *primus universalis* утемељи као носилац посебне суштине, харизме или непогрешивости која би га издвајала из Цркве, показује се као онтолошки проблематичан. Такви модели неизбежно нарушавају еклисиолошку равнотежу, јер уводе разлику између ’онога који јесте Црква’ и ’оних који Цркву чине’, чиме се подрива сама идеја Цркве као заједнице личности. Насупрот томе, иконично-евхаристијски приступ показује да се примат може разумети једино као служба унутар заједнице, чији је смисао управо у томе да заједницу чини видљивом и делатном.

Анализа рецепције савремених еклисиолошких докумената показала је да су управо они делови који остају нејасни у погледу онтолошких претпоставки изазвали највеће недоумице и отпоре. Тамо где примат бива формулисан као функција без јасног односа према евхаристијској структури Цркве, он бива доживљен као наметнути елемент; тамо, пак, где се покушава његово оправдање без јасне тријадолошке основе, остаје недовољно утемељен и отворен за различита, често супротстављена тумачења. Овај увид потврђује основну тезу рада да се питање *primus universalis* не може решити формулацијама које заобилазе онтологију.

Посебно је важно истаћи да је истраживање показало како историјска динамика примата не представља линеарни развој једне исте идеје, већ сложен процес у којем су различите онтологије долазиле до изражаја у различитим контекстима. У том смислу, други миленијум не може бити схваћен искључиво као период ’деградације’ или ’скретања’, већ као простор у којем су одређене еклисиолошке претпоставке постале доминантне, често на рачун других. Ово не значи релативизацију историјских разлика, већ њихово правилно теолошко читање. Управо у том контексту, екуменски дијалог се показује као простор у којем питање *primus universalis*

добија нову актуелност. Међутим, ова актуелност не проистиче из практичне потребе за институционалним јединством, већ из дубљег богословског питања: да ли је могуће формулисати такав модел примата који неће нарушити еклисиолошку свест Цркве као заједнице слободе и љубави. Истраживање је показало да је такав модел могућ једино уколико се полази од тријадолошко-иконичне онтологије, у којој јединство не претходи заједници, већ из ње произлази. У том светлу, *primus universalis* се не може разумети као 'врховни епископ' у јуридичком смислу, нити као координатор административних структура, већ као личносни израз васељенске димензије Цркве. Његова служба није да замени саборност, већ да је омогући и оснажи, делујући као простор сабирања различитости у јединству. Овај рад је, између осталог, желео да укаже на опасности које постоје и код носилаца тријадолошке онтологије примата, иако сам аутор њу сматра православним изразом. Ни најузвишеније идеје нису имуне на историјске деградације или друге биолошке слабости њених носилаца, било да су индивидуалне (деспотизам) или колективне природе (национализам).

Истраживање је, надаље, показало да се питање *primus universalis* не може одвојити од ширег питања идентитета Цркве у савременом свету. У контексту глобализације, културне плурализације и кризе ауторитета, Црква је позвана да поново промисли своје структуре не као механизме контроле, већ као просторе сведочења. У том смислу, примат, схваћен иконично и есхатолошки, може постати не проблем, већ дар, не претња саборности, већ њен најдубљи израз.

У светлу досадашњих увида, постаје могуће формулисати дубљу синтезу питања *primus universalis* као еклисиолошке категорије која припада самом бићу Цркве, а не њеним спољашњим облицима. Истраживање је показало да примат не може бити схваћен као случајни историјски производ, нити као прагматични одговор на потребе црквене администрације, већ као онтолошка реалност која произлази из начина постојања Цркве као иконе Тројичног Бога. У том смислу, питање примата више није питање 'да ли', већ 'како' - не да ли је примат потребан, већ на који начин може бити промишљен тако да буде сагласан са еклисијалном истином.

Кључни допринос овог рада огледа се у показивању да *primus universalis* припада домену *esse Ecclesiae*, а не њеног *bene esse*. Ово не значи да је универзални примат неопходан у истом облику и са истим историјским изразима у сваком времену и контексту, већ да је сâм принцип личносног изражавања јединства конститутиван за Цркву. Тамо где је Црква схваћена као заједница личности, а не као апстрактна целина или институционални апарат, неизбежно се јавља питање личносног носиоца јединства. Одсуство таквог носиоца не води већој слободи, већ ризикује распад заједнице у мноштво самодовољних целина. Истраживање је показало да је управо страх од губитка слободе један од главних разлога отпора идеји универзалног примата у савременом систематском богословљу. Међутим, овај страх се често заснива на редукованом разумевању примата, које га поистовећује са јуридичком влашћу или централистичким моделом управљања, али и са грешкама носилаца примата на васељенском нивоу. Насупрот томе, иконично-евхаристијска перспектива показује да примат, када је правилно утемељен, не угрожава слободу, већ је омогућава. Слобода у Цркви није слобода *од* односа, већ слобода *у* односу; она не произлази из изолованости, већ из заједнице.

У том смислу, *primus universalis* се показује као *служба* која стоји у парадоксалном односу према власти. *Он има одговорност, али не и аутономну моћ; он има првенство, али не и изузетност; он има глас који сабира, али не и право да замени глас Цркве. Ова парадоксалност није слабост, већ израз саме логике еклисијалног постојања, у којој се примат пројављује кроз служење, а ауторитет кроз жртву.* Истраживање је показало да је ова логика дубоко укорењена у тријадолошкој онтологији. Унутар Свете Тројице, личносна различитост не доводи до поделе, јер је јединство утемељено у односу, а не у апстрактној суштини. Управо овај тријадолошки образац омогућава да се примат мисли без супротстављања саборности. Као што

у Тројици постоји личносни извор јединства који не укида једнакост, тако и у Цркви може постојати личносни израз јединства који не нарушава саборни карактер црквеног живота. Овај увид има посебан значај у контексту савремених екуменских расправа. Овај рад је показао да је могуће формулисати теологију примата која не поништава различите еклисиолошке традиције, већ их позива на заједничко онтолошко промишљање.

Посебно је значајно што је истраживање указало на ризике који настају када се примат сведе искључиво на ниво *bene esse Ecclesiae*. У таквом приступу, примат постаје условна и променљива категорија, зависна од историјских околности и практичних потреба. Иако ова флексибилност може деловати привлачно, она носи опасност релативизације самог појма јединства. Уколико јединство Цркве није утемељено у онтолошкој реалности, већ у договорима и процедурама, оно остаје крхко и подложно сталним преиспитивањима и злоупотребама. Насупрот томе, разумевање *primus universalis* као категорије *esse Ecclesiae* не значи његову апсолутизацију, већ његово правилно постављање. Он није извор Цркве, јер је извор Цркве Христос; он није глава Цркве, јер је глава Цркве Христос; он није гарант истине, јер је истина Христос. Али он јесте иконични сведок свих ових реалности, као и јединства Цркве у историји, онај који својим постојањем указује на есхатолошку пуноћу и истину ка којој Црква стреми.

Истраживање је показало да ова иконична функција примата има директне последице по разумевање црквене власти. Власт у Цркви не може бити схваћена као моћ над другима, већ као одговорност за друге. У том смислу, *primus universalis* није 'виши епископ', већ епископ чија служба има васељенску димензију. Ова димензија не произлази из његове индивидуалности, већ из односа у које је постављен, и из заједнице која га препознаје као свог првог. Овај релациони карактер примата посебно је важан, јер показује да примат не може постојати без *рецепције*. Он није нешто што се намеће, већ нешто што се прима; није право које се присваја, већ служба која се препознаје. Ова рецепција није формална, већ евхаристијска и саборна, јер се тиче самог живота Цркве. Тамо где примат није препознат као служба заједнице, он губи свој смисао и постаје извор подела.

Истраживање је, такође, показало да се питање *primus universalis* не може решити изоловано од питања историјске динамике Цркве. Црква постоји у историји, али није сведена на историју; она је историјска, али не и историцистична. У том смислу, историјски облици примата морају бити читани у светлу онтолошких принципа, а не обрнуто. Ово омогућава да се разликују суштински елементи од контекстуалних прилагођавања, без њихових релативизација. У том контексту, примат се показује као динамична категорија, која се увек изнова обликује у односу на конкретне историјске услове, али остаје утемељена у истој онтолошкој логици. Ова динамика не представља слабост, већ снагу еклисиолошког модела који је у стању да одговори на изазове времена, а да при томе не изгуби свој идентитет. Управо овде се открива потенцијал *primus universalis* као фактора стабилности и кохезије у савременом свету обележеном фрагментацијом и кризом ауторитета.

Питање *primus universalis* сагледавамо у његовој пуној богословској дубини, као питање које истовремено припада онтологији Цркве, њеној историјској динамици и њеној есхатолошкој оријентацији. Оно што се у почетку показивало као спор око структуре, власти или поретка, у коначници се открива као питање самог идентитета Цркве: да ли је Црква пре свега институционална организација која тежи ефикасности и контроли, или је, пак, икона Тројичног начина постојања, у којој се јединство пројављује кроз слободу и љубав? Истраживање је показало да се сваки покушај решавања питања *primus universalis* који заобилази тријадолошку онтологију неминовно суочава са унутрашњим противречностима. Тамо где примат бива схваћен као власт без онтолошког утемељења, он прети да постане фактор поделе; тамо где бива сведен на симболичну или почасну функцију без стварне еклисиолошке садржине, губи способност да изрази и чува јединство. Само унутар иконично-евхаристијског оквира примат

може бити промишљен као стварност која није ни наметнута ни празна, већ реална и животворна.

Кључни допринос овог рада састоји се у показивању да *primus universalis* не представља 'додатак' еклисиологији, већ њену унутрашњу последицу. Уколико је Црква заједница личности, онда не може постојати без личносног начина изражавања свог јединства. Овај начин није супротстављен саборности, већ је њен предуслов и њен израз. Саборност без личносног фокуса ризикује да постане аморфна и нефункционална; примат без саборности, пак, ризикује да се изроди у ауторитарност. Само њихово узајамно прожимање, утемељено у тријадолошкој логици односа, омогућава да Црква остане верна свом позиву. Посебно је важно истаћи да разумевање *primus universalis* као иконичне службе подразумева радикално преиспитивање појма власти у Цркви. Власт, схваћена у светлу тријадолошке онтологије, није моћ која се намеће, већ способност да се служи; није право да се одлучује уместо других, већ одговорност да се други саберу у јединству. У том смислу, *primus universalis* не стоји изнад Цркве, већ у њој и за њу, као онај чија служба има за циљ да учини видљивим оно што је у Цркви већ дато као дар.

Истраживање је показало да је овај модел примата дубоко есхатолошки. Он не претпоставља да је јединство Цркве већ у потпуности остварено, нити да је њен историјски облик коначан. Напротив, *primus universalis* указује на јединство које долази, на пуноћу која се очекује. Као онај унутар иконе будућег Царства, постоји у напетости између већ оствареног и још неиспуњеног, сведочећи да Црква живи од будућности, а не од прошлости. У том светлу, историјска динамика примата добија ново значење. Различити облици и тумачења примата кроз историју не морају се схватити као једноставна одступања од 'изворног модела', већ као покушаји да се једна иста онтолошка логика изрази у различитим контекстима. Ово не значи релативизацију историјских грешака или злоупотреба, већ њихово критичко сагледавање у светлу богословских принципа. Само на тај начин историја може постати место учења, а не препрека за будућност.

Посебан значај оваквог приступа огледа се у екуменском контексту. Истраживање је показало да је могуће формулисати теологију *primus universalis* која не поништава еклисиолошки идентитет ниједне традиције, већ их позива на заједничко промишљање онтолошких темеља Цркве. Уместо да се дијалог води искључиво на нивоу историјских права или канонских надлежности, овај рад указује на потребу да се дијалог врати на ниво питања: шта значи бити Црква и како се црквено јединство уопште мисли. У том смислу, *primus universalis* престаје да буде тачка спора и постаје потенцијално место сусрета. Овај увид омогућава да се питање примата коначно ослободи терета историјских страхова и конфесионалних предрасуда, и да се постави у хоризонт будућности Цркве као заједнице која живи од јединства и за јединство.

Истраживање је, такође, показало да савремени контекст поставља пред Цркву нове изазове који захтевају обновљено промишљање примата. У свету обележеном фрагментацијом, индивидуализмом и кризом поверења у ауторитет, Црква је позвана да сведочи о другачијем начину постојања. У том смислу, *primus universalis*, схваћен као служба јединства у слободи, може представљати снажан знак против логике моћи и доминације која управља савременим друштвом. Посебно је важно нагласити да овај модел примата не нуди брза или једноставна решења. Он подразумева стални процес преиспитивања, покајања и обнове. *Primus universalis* је позив на одговорност; није осигурање од сукоба, већ начин да се сукоби проживе унутар заједнице, а не изван ње. Овај ризик је саставни део црквеног живота, јер је Црква заједница слободних личности, а не механички систем.

У коначници, овај рад је показао да се питање *primus universalis* не може решити без дубоког преображаја еклисиолошке свести. Тај преображај не тиче се само појединих структура

или служби, већ начина на који се мисли однос између јединства и различитости, слободе и ауторитета, историје и есхатона. Тријадолошко-иконична онтологија нуди оквир унутар којег је могуће мислити ове односе без редукција и супротстављања. *Primus universalis*, схваћен тријадолошки, иконично и евхаристијски, не представља претњу еклисиолошкој слободи, већ њен најдубљи израз.

Закључно, може се рећи да *primus universalis*, схваћен у светлу тријадологије, еклисиологије и евхаристијске *киноније*, представља не проблем који треба елиминисати, већ дар који треба правилно разумети и живети. Он није претња саборности, већ њен израз; није ограничење слободе, већ њен услов; није знак институционалне моћи, већ сведочанство есхатолошке наде. Управо у том кључу, овај рад нуди свој допринос савременом систематском богословљу, настојећи да отвори простор за ново, дубље и плодније разумевање црквеног јединства и њене саборности. У том смислу, питање *primus universalis* остаје отворено, али не као нерешен проблем, већ као позив. Позив да Црква изнова промишља себе у светлу Тројичног Бога, да своје структуре обликује у заједници, и да у свом животу сведочи да је истинско јединство могуће само тамо где се жртвени примат живи као христолика икона тројичног начина постојања, а власт служења као икона тројичне *киноније*.

7. Литература

7.1. Извори

À Diognète: Introduction, édition critique, traduction et commentaire. Edited by Henri-Irénée Marrou. SC 33. Paris: Les Éditions du Cerf, 1954.

Aristotelis. *Politica*. Edited by Petrus Ramus. Francofurti: Duke University, 1601.

Athanase d'Alexandrie. *Traités contre les ariens, Tome II*. Edited and translated by Lucian Dîncă. SC 599. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.

Athanase d'Alexandrie. *Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains*. Edited and translated by Annick Martin and Xavier Morales. SC 622. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021.

Augustinus. *De civitate Dei*, Libri I-X. Edited by B. Dombart and A. Kalb. CCSL 47. Turnhout: Brepols Publishers, 1955.

Augustinus. *De trinitate libri XV*, Libri I-XII. Edited by W. J. Mountain and F. Glorie. CCSL 50. Turnhout: Brepols Publishers, 2001.

Basile de Césarée. *Sur le Saint-Esprit*. Edited and translated by Benoît Pruche. SC 17. Paris: Les Éditions du Cerf, 1947.

Basile de Césarée. *Hexaémeron: Homélies sur la création du monde*. Edited and translated into French by Marcel Borret. SC 29. Paris: Les Éditions du Cerf, 1953.

Basile de Césarée. *Lettres*, Tome II: Lettres CI-CCXVIII. Edited by Yves Courtonne. Courtonne II. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Basile de Césarée. *Lettres*, Tome III: Lettres CCXIX-CCCLXVI. Edited by Yves Courtonne. Courtonne III. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Basile de Césarée. *Contre Eunome, Livre I*. Edited and translated by Bernard Sesboüé. SC 299. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

Basile de Césarée. *Contre Eunome*, Livre II-III. Edited and translated by Bernard Sesboüé, Georges-Mathieu de Durand, and Louis Doutreleau. SC 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

Basilius Caesariensis. *Homilia contra Sabellianos*. Edited by Bernard Sesboüé. PTS 30. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988.

Basil of Caesarea. *Letters*, Volume I: Letters 1–58. Edited and translated by Roy Deferrari. LCL 190. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926

Basil of Caesarea. *Letters*, Volume II: Letters 59–185. Edited and translated by Roy J. Deferrari. LCL 215. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Fifth revised edition. Edited by Karl Elliger and Wilhelm Rudolph. BHS. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Clément d'Alexandrie. *Les Stromates, Tome II: Stromate II*. Edited and translated by Michel-Claude Guillaumont. SC 38. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

Clément de Rome. *Épître aux Corinthiens*. Edited by Annie Jaubert. SC 167. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

Cyprien de Carthage. *L'unité de l'Église*. Edited, introduced, and translated into French by Michel Poirier. SC 500. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

Cyrille de Jérusalem. *Catéchèses mystagogiques: Introduction, texte critique et notes*. Edited by Auguste Piédagnel. SC 126. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

Cyril of Jerusalem. *The Works of Saint Cyril of Jerusalem, Volume 2*. Translated by Leo P. McCauley, S.J. FOCPS 64. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1970.

Grégoire de Nazianze. *Discours 1-3*. Edited and translated by Jean Bernardi. SC 247. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

Grégoire de Nazianze. *Discours 27-31: Discours théologiques*. Edited by Paul Gallay. SC 250. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

Grégoire de Nazianze. *Discours 20-23*. Edited by Justin Mossay. SC 270. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

Grégoire de Nazianze. *Discours 24-26*. Edited by Justin Mossay. SC 284. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.

Grégoire de Nazianze. *Discours 38-41*. Edited by Claudio Moreschini and Paul Gallay. SC 358. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Grégoire de Nazianze. *Discours 42-43*. Edited and translated by Jean Bernardi and Jean Bernardi. SC 384. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

Grégoire de Nazianze. *Discours 6-12*. Edited and translated by Marie-Antoinette Calvet. SC 405. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

Grégoire de Nysse. *Discours catéchétique*. Edited and translated by Raymond Winling. SC 453. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

Gregorius Nyssenus. *Gregorii Nysseni Opera: Opera dogmatica minora, Volume 3*. Edited by Friedrich Müller, et. al. GNO II. Leiden, Boston: E. J. Brill, 1958.

Gregorius Nyssenus. *Gregorii Nysseni Opera: Contra Eunomium libri, Pars altera: Liber III (vulgo III–XII); Refutatio confessionis Eunomii*. Edited by Werner Jaeger. GNO III/1. Leiden, Boston: E. J. Brill, 1960.

Hermas. *Le Pasteur*. Edited, introduced, and translated by Robert Joly. SC 53. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976.

Hippolyte de Rome. *La Tradition apostolique*. Edited and translated by Marcel Borret. SC 11. Paris: Les Éditions du Cerf, 1953.

Iamblichi. *De Communi mathematica scientia*. Edited by Nicolaus Festa. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1891.

Ignace d'Antioche and Polycarpe de Smyrne. *Lettres; Martyre de Polycarpe*. Edited, translated, and with introduction and notes by Pierre-Thomas Camelot (O.P.). SC 10. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957.

Irénée de Lyon. *Adversus haereses, Livre IV: Introduction, texte critique, traduction.* Edited by Adelin Rousseau and Louis Doutreleau. SC 100. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre V, Tome I: Introduction, notes justificatives et tables*. Edited by Adelin Rousseau, Charles Mercier, and Louis Doutreleau. SC 152. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre V, Tome II: Texte et traduction*. Edited by Adelin Rousseau, Charles Mercier, and Louis Doutreleau. SC 153. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

Irénée de Lyon. *Contre les hérésies, Livre III: Tome I: Introduction, texte critique, traduction.* Edited by Adelin Rousseau and Louis Doutreleau. SC 210. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

Irénée de Lyon. *Démonstration de la prédication apostolique*. Edited and translated by Adelin Rousseau. SC 406. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

Isidore of Seville. *Etymologies.* Translated by Stephen A. Barney et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Justin. *Apologie pour les chrétiens*. *Introduction, texte critique, traduction*. Edited by Charles Munier. SC 507. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006

La Doctrine des douze apôtres. Edited, introduced, and annotated by Willy Rordorf and André Tuilier. SC 248. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

"Le Mystere de l'Eglise et de Eucharistie a la lumiere du Mystere de la Sainte Trinite." *Irenikon* 55 (1982): 350-362.

Letters by Leo the Great. Translated by Edmund Hunt. FCPS 30. New York: The Catholic University of America Press, 2004.

Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium, Volume II: Quaestiones LVI–LXV, una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita*. Edited by Carl Laga and Carlos Steel. CCSG 22. Turnhout: Brepols Publishers, 1990.

Maximus Confessor. *Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*. Edited by Christian Boudignon. CCSG 69. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

Nicolas Cabasilas. *Explication de la divine liturgie*. Edited and translated Paul Lazerges. SC 004. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.

Novum Testamentum Graece, 28. edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland. *NA28.* Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Parmenid. Translated by Petar Šegedin. Zagreb: Demetra, 2002.

Patrologia cursus completus, Series Graeca. Edited by Jacques Paul Migne. PG 1, 3, 4, 6, 8, 12, 14, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 39, 41, 42, 45, 46, 55, 61, 74, 77, 78, 90, 91, 94, 99, 150. Pariis, 1841-1864.

Patrologia cursus completus, Series Latina. Edited by Jacques Paul Migne. PL 3, 4, 10, 22, 64, 82. Pariis, 1841-1864.

Platonis Opera, tomus I, tetralogias I-II Continens. Edited by Joannes Burnet. PO 1. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907.

Platonis Opera, tomus IV, tetralogias III-IV Continens. Edited by Joannes Burnet. PO 4. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907.

Plato. *Phaedrus.* Edited by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Plato. *The Symposium.* Edited by M. C. Howatson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Plato. *Timaeus and Critias.* Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Plato. *Thaetetus and Sophist.* Edited by Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Plotinus. *The Enneads.* Edited by Lloyd Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

"Position of the Moscow Patriarchate on the Problem of Primacy in the Universal Church." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. II, edited by John Chryssavgis, 421-431. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, 2nd ed. Edited by Alfred Rahlfs. *LXX*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Tertullianus. *Opera II: Opera montanistica*. Edited by E. Dekkers. CCSL 2. Turnhout: Brepols Publishers, 1954.

Tertullien. *La Pudicité, Tome I.* Edited by Claudio Micaelli and Charles Munier. SC 394. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

Théophile d'Antioche. *Trois livres à Autolycus*. Edited by Gustave Bardy. SC 20. Paris: Les Éditions du Cerf, 1948.

The Bishop of Rome: Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and in the Responses to the Encyclical Ut Unum Sint. Città del Vaticano: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 2024.

The Church Towards a Common Vision – Faith and Order Paper No. 214. Geneva: WCC Publications, 2013.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III, *De Fide*. Translated by F. Williams. BAP 79. Leiden: Brill, 2013.

Varro. *De lingua latina, Buch VIII.* Edited by Hellfried Dahlmann. Berlin: Weidmannsche Verlagesbuchhandlung, 1940.

Јевтић, Атанасије. *Патрологија - Црквени Оци и писци прва три века историје Цркве.* Требиње-Београд: Епархија захумско-херцеговачка и западно-америчка-Православни богословски факултет, 2015.

Кисић, Раде. „*Primus sine paribus*: Одговор на текст Московске Патријаршије о примату." *Соборност* XIV (2020): 199–214.

Матић, Златко. „Примат у Цркви - званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога.“ *Саборност* 8 (2014): 53-67.

Матић, Златко. „Документ из Кјетија (2016): Саборност и примат током првог миленијума.“ *Саборност* 10 (2016): 89-100.

Платон. *Последњи дани Сократови.* Превео М. Ђурић. Београд: Култура, 1959.

Платон. *Држава.* Превели Албин Вилхар и др. Београд: Дерета, 2013.

Платон. *Федон.* Превео Милош Ђурић. Врњачка Бања: Еидос, 2001.

Правила Православне Цркве с тумачењима. Приредио Никодим Милаш. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895.

„Служение общению: переосмысление связи между первенством и соборностью.“ *Вопросы теологии* 1, бр. 3 (2019): 352-404.

Свештени канони Цркве. Приредио Атанасије Јевтић. Београд – Врњци: Браство Светог Симеона Мироточивог, 2005.

Црква - ка заједничкој визији (Документ 214 Комисије „Вера и поредак“). Превео З. Вујановић. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић; Институт за Систематско богословље ПБФ Универзитета у Београду, 2020, 31-55.

Γρηγόριος Παλάμας. *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ*. Ἐπιμέλεια Β. Δ. Φανσυργάκη. ΕΠΕ 51. Θεσσαλονίκη: Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, 1981.

Ἰωάννης Δαμασκηνός. *Δογματικά* Α’. Ἐπιμέλεια Η. Ζήση. ΕΠΕ 19. Θεσσαλονίκη: Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, 1976.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου. *Ὑπόμνημα τοῖς Ψαλμοῖς* (ΡΚΔ–ΡΝ). Ἐπιμέλεια Ἐλευθέριου Μερετάκη. ΕΠΕ 64. Θεσσαλονίκη: Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, 1983.

7.1.1. Интернет извори

“An Agreed Statement on Conciliarity and Primacy in the Church, US Theological Consultation.” Accessed October 15, 2025. https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/an-agreed-statement-on-conciliarity-and-primacy-in-the-church-u.s.-theological-consultation-1989.

“A Common Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue between Orthodox Church and Roman Catholic Church Regarding the Ravenna Document.” Accessed October 17, 2025. https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/response-ravenna?utm.com.

“Address to the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group.” Accessed October 21, 2025. https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/papa-francesco/2021/audiences/en.html?utm_.com.

"Address at a Meeting with Representations of Orthodox and Oriental Orthodox Churches." Accessed October 23, 2025. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_orthodox-freiburg.html.

"Address marking the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops." Accessed October 28, 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html?utm.com.

"Address to the Members of the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches." Accessed October 29, 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/june/documents/20220623-dialogo-teologico.html?utm_com.

Alfeyev, Hilarion. "Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective." Accessed November 12, 2025. https://mospat.ru/en/news/50932/?utm_source.com.

"A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church Regarding the Munich Documents, US Theological Consultation." Accessed October 11, 2025. https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/1988bari.

"A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church Regarding the Munich Documents, US Theological Consultation." Accessed October 11, 2025. https://www.assemblyofbishops.org/ministries/ecumenical-and-interfaith-dialogues/orthodox-catholic/1988bari.

"Autonomy and the Means by Which it is Proclaimed." Accessed November 25, 2025. https://www.holycouncil.org/autonomy.

Bathrellos, Demetrios. "The Holy and Great Council: Expectations and Worries." Accessed November 18, 2025. https://hcgost.academia.edu/DemetriosBathrellos/CurriculumVitae.

"Bulgarian Orthodox Church withdraws from Pan-Orthodox Council in Crete." Accessed November 19, 2025. www.pravoslavie.ru/english/93882.htm.

Heeres, Peter. "The 'Council' of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination." Accessed November 13, 2025. https://www.orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination?utm.com.

"Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority." Accessed October 14, 2025. http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html.

„Ecclesiam Suam - Encyclical of Pope Paul VI on the Church." Accessed November 8, 2025. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.pdf.

"Homily for the Vespers on the Solemnity of the Conversion of Saint Paul the Apostle." Accessed October 22, 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125_vespri-conversione-san-paolo.html?utm_.com.

Job of Telmessos, Archbishop. "Synodality: Results and Challenges of the Theological Dialogue Between The Orthodox Church and The Catholic Church." Accessed November 13, 2025. https://www.unifr.ch/orthodoxia/de/assets/public/files/Dokumentation/Synodality/Introduction_Mgr-Job.pdf.

Louth, Andrew. "The Eastern Orthodox Ecclesiology." Accessed December 12, 2025. https://afkimel.files.wordpress.com/2019/02/313016155-andrew-louth-eastern-orthodox-eschatology.pdf.

Metropolitan Elpidophoros (Lambriniadis) of Bursa. *First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate.* Accessed November 13, 2025. https://orthodoxyindialogue.com/2019/01/22/the-ecumenical-patriarch-first-without-equals-by-metropolitan-elpidophoros-lambriniadis-of-bursa.

Metropolitan Hierotheos (Vlachos). „Intervention and Text in the Hiearchy of the Church of Greece." Accessed November 10, 2025. https://www.parembasis.gr/index.php/holy-great-council-menu/4705-ni-intervention-hierarchy-cog-nov-2016?com.

"Nature, Constitution and Mission of the Church." Accessed October 20, 2025. https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html.

"Opening Ceremony of Theological Dialogue Between Orthodox & Roman Catholic Churches in Alexandria." Accessed October 22, 2025. https://www.mecc.org/news-en/2023/6/2/-1-ajd7l?utm.com.

"Opening Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Inaugural Session of the Holy and Great Council." Accessed November 12, 2025. https://www.holycouncil.org/opening-ecumenical-patriarch.

"Opening Session: Holy and Great Council - His Beatitude Patriarch Theodore of Alexandria." Accessed November 12, 2025. https://www.holycouncil.org/opening-session-holy-and-great-council-his-beatitude-patriarch-theodore-of-alexandria.

„Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals and for the Vote on Several Causes of Canonization Eucharistic Concelebration with the New Cardinals." Accessed November 8, 2025. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120219_nuovi-cardinali.html.

"Resolution of the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church Regarding the Pan-Orthodox Council." Accessed November 21, 2025. https://www.pravmir.com/resolution-of-the-holy-synod-of-the-bulgarian-orthodox-church-regarding-the-pan-orthodox-council/?com.

Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations. „On the situation caused by the refusal of several Local Orthodox Churches to participate in the Holy and Great Council of the Orthodox Church." Accessed November 18, 2025. www.mopsat.ru/en/2016/06/13/news132897.

"Russian Orthodox Church pulls out of Pan-Orthodox Council." Accessed November 18, 2025. https://www.christiantoday.com/news/russian-orthodox-church-pulls-out-of-pan-orthodox-council.

Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations. „The Georgian Orthodox Church will not take part in the Pan-Orthodox Council." Accessed November 20, 2025. www.mopsat.ru/en/2016/06/11/news132881.

"Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church." Accessed September 10, 2025. http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html.

"Synodality and Primacy in the Second Millennium and Today." Accessed October 23, 2025. https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie---synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html.

Алфеев, Иларион. „'Равеннский инцидент' был подстроен, чтобы поставить Московский патриархат перед фактом новой модели церковного устройства." Accessed September 15, 2025. http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=156.

Алфеев, Иларион. „Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви." Accessed November 12, 2025. https://blagogon.ru/blog/29.

Эрмилов, Павел. „О саборности подлинной и мнимой: Куда ведет экклезиология критского 'Великого Собора'." Accessed November 20, 2025. www.pravoslavie.ru/95312.html.

"Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви." Accessed November 19, 2025. http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html.

7.2. Секундарна литература

7.2.1. Латинична литература

Affanasiev, Nikolai. "The Ministry of the Laity in the Church." *Ecumenical Renew* 10 (1957–1958): 255-263.

Afanasiev, Nicholas. "Una Sancta." *Irenikon* 36 (1963): 436-475.

Afanassieff, Nicholas. "The Church Which Presides in Love." In *The Primacy of Peter - Essay in Ecclesiology and the Early Christian*, edited by J. Meyendorff, 91-145. NY Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

Alberigo, Giuseppe, and Joseph A. Komonchak. *History of Vatican II*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995-2006.

Alexandrov, Victor. "Zizioulas's Criticism of Afanasiev." *Eastern Theological Journal* 6, no. 2 (2020): 223-278.

Alfeyev, Hilarion. *Orthodox Christianity: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, Vol. II. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2011.

Archibishop Job of Telmessos. "The Perspectives and Challenges of Primacy and Synodality in the Orthodox Church." *Ecumenical Review* 72 (2020): 356-369.

Asproulis, Nikolaos. “Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature.” In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 1, edited by John Chryssavgis, 309-333. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016.

Avis, Paul. *Christians in Communion*. London: A. R. Mowbray, 1990.

Balthasar, Hans Urs. *The Office of Peter and the Structure of the Church*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

Balthasar, Hans Urs. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.

Barth, Karl. *Church Dogmatics, Vol. I: The Doctrine of the World of God.* Edited by Thomas F. Torrance. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

Bathrellos, Demetrios. „The Holy and Great Council: A Presentation and Assessment.“ *Synaxi* 140 (2016): 67-72.

Bauer, Walter, ed. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago–London: University of Chicago Press, 2000.

Baunick, Herman. *Reformed Dogmatics: God and Creation.* Grand Rapids, MI: Baker, 2004.

Bediako, Daniel. *God in Three Persons in the Old Testament.* London: Valey View University, 2015.

Beeley, Christopher A. „Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus.“ *Harvard Theological Review* 100, no. 2 (2007): 199-214.

Behr, John. „The Trinitarian Being of the Church.“ *St Vladimir’s Theological Quarterly* 48, no. 1 (2003) 67-88.

Behr, John, and John Chryssavgis. “Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership.” In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. II, edited by John Chryssavgis, 899-914. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016.

Berger, Adolf. “A Encyclopedic Dictionary of Roman Law.” *Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadephia for Promoting Useful Knowledge* 43, no. 2 (1953): 333-429.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology.* Grand Rapids, MI: Eedmans, 1996.

Berry, John. “Communion Ecclesiology in Theological Ecumenism.” *Studies in Liturgy* 90, no. 2-3 (2009): 92-105.

Berry, John. “On Joseph Ratzinger’s Eucharistic Ecclesiology.” In *The Quest for Authenticity and Human Dignity*, edited by Emmanuel Agius et al., 93-115. Malta: University of Malta, 2015.

Berthold, George, ed. *Maximus the Confessor: Selected Writings*. New York: Paulist Press, 1985.

Black, Anthony. *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth Century.* London: Burns & Oates, 1992.

Blevins, James P. *Analogy in Grammar - Form and Acquisition.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Boeve, Lieven. *The Ratzinger Reader*. London: T&T Clark, 2010.

Bordeianu, Radu. "Orthodox-Catholic Dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiology." *Journal of Ecumenical Studies* 44, no. 2 (2009): 239-265.

Bordeianu, Radu. "Primacies and Primacy According to John Zizioulas." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 58, no. 1 (2014): 5-24.

Bordeianu, Radu. "Orthodox Observers at the Second Vatican Council and Intra-Orthodox Dynamics." *Theological Studies* 79, no. 1 (2018): 86-106.

Bordeianu, Radu. "The Reception of Vatican II by the Orthodox Church." In *The Oxford Handbook of Vatican II*, edited by Catherine E. Clifford and Massimo Faggioli, 494-505. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Bordeianu, Radu. *Icon of the Kingdom of God - An Orthodox Ecclesiology.* Washington, DC: The Catholic University of America, 2023.

Bordeianu, Radu. "Synodality, Possibilities and Pitfalls from an Orthodox Perspective." *Ecumenical Trends* 53, no. 2 (2024): 19-21.

Bouyer, Louis. *L'Eglise de Dieu: Corps du Christ et temple de l'Espirit*. Paris: Éditions du Cerf, 1970.

Bulgakov, Sergei. *The Orthodox Church*, trans. Lydia Kesich. New York: Crestwood, 1988.

Buttigieg, Dorianne. „Receptive Hermeneutics in the Dialogue Between Roman Catholic and Eastern Orthodox Christians: New Approaches". PhD diss., September 2020.

Bux, Nicola. *Il quinto sigillo. L'unità dei christiani verso il terzo millenio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Chryssavgis, John. "Introduction - Reflecting on the Past." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, edited by John Chryssavgis, 15-35. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Cerfaux, Lucien. *The Church in the Theology of St. Paul.* Freiburg-New York: Herder & Herder, 1960.

Clapsis, Emmanuel. "The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II." *Greek Orthodox Theological Renew* 35, no. 3 (1990): 221-236.

Cioffari, Gerardo. *L'Ecclesiologia ortdossa: Problemi e perspettive*. Bari: Quaderni di O Odigos, 1992.

Clément, Olivier. "Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion." *One in Christ* 4 (1970): 101–122.

Clément, Olivie. *La Chiesa ortodossa*. Brescia: Paideia, 1989.

Cohen, Will. „Recent Trends and Tensions Intra-Orthodox and Intra-Catholic Thinking on Primacy and Synodality." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of*

Councils, Vol. I, edited by John Chryssavgis, 839-859. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016.

Congar, Yves. *After Nine Hundred Years: The Background of the Schism Between the Eastern and Western Church.* London: Geoffrey Chapman, 1960.

Congar, Yves. „My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries." *The Jurist* 32, no. 2 (1972): 169-188.

Congar, Yves. „Bulletin d'ecclesiologie." *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 66 (1982): 87-119.

Congar, Yves. *I Believe in the Holy Spirit,* Vol. 3. New York: Seabury Press, 1983.

Congar, Yves. *Diversity and Communion*. London: SCM Press, 1984.

Coppola, Nicola. „Primato papale ed ecumensimo." *Nicolaos* 11 (1986): 3-10.

Cross, Frank. *Oxford Dictionary of the Christian Church.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

Daley, Brian. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Daley, Brian. "Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of 'Primacy of Honor'." *Journal of Theological Studies* 44 (1993): 529-533.

Daley, Brian. *Gregory of Nazianzus.* New York-London: Routledge, 2006.

Daley, Brian. "Primacy and Collegiality in the Fourth Century: A Note on Apostolic Canon 34." *The Jurist Studies in Church Law and Ministry* 68, no. 1 (2008): 5-21.

Daley, Brian. „The Meaning and Exercise of 'Primacies of Honor' in the Early Church." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, ed. John Chryssavgis, 35-51. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2016.

De Mey, Peter. "An Investigation of the Willingness to Develop a Eucharistic Ecclesiology in Roman Catholic Magisterial Teaching on the Church and in the Orthodox-Roman Catholic Ecumenical Dialogue." *ET Bulletin* 19, no. 2 (2008): 79-99.

Djakovac, Aleksandar. "The Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor." In *Ars Liturgia - From the Image of Glory to the Image of Idols of Modernity*, edited by Dumitru Vanca et al., 57-68. Alba Iulia: Reintregirea, 2017.

Doyle, Dennis. *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.

Druzhinina, Olga A. *The Ecclesiology of St. Basil the Great - A Trinitarian Approach to the Life of the Church.* Eugene-Oregon: PickWick Publications, 2016.

Dvornik, Francis. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

Dulles, Avery. *The Catholicity of the Church*. New York: Oxford University Press, 1987.

Dumler, Emily. "The Role of the Analogy of Faith in Karl Barth's Theological Ethics, Specifically in Relation to 'The Christian Community and the Civil Community.'" *The Princeton Theological Review* 40, no. 15/1 (2009): 35-46.

Duprey, Pierre. „La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale." *Proche-Orient chrétien* 20 (1970): 123-145.

Ecumenical Patriarchate Bartholomew. "Patriarchal Exhortation." In *Speaking the Truth in Love*, edited by John Chryssavgis, 8-10. New York: Fordham University Press, 2011.

Edwards, Mark. *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Farnham: Ashgate, 2009.

Enciklopedijski teološki rječnik. Priredio Aldo Starić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.

Encyclopedia of Ancient Christianity. Edited by Angelo di Berardino et al. Downers Grove, IL: InterVarsity Christian Fellowship/USA, 2014.

Erickson, John. „Collegiality and Primacy in Orthodox Ecclesiology." In *The Challenge of Our Past*, ed. J. Erickson, 73-89. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1991.

Erickson, John. "The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, no. 2-3 (2011): 137-151.

Evans, Gareth. *The Church and the Churches – Towards an Ecumenical Ecclesiology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Evdokimov, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: Cerf, 1959.

Evdokimov, Paul. „The Petrine Office: An Orthodox Commentary." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, ed. John Chryssavgis, 333-339. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Fahey, Michael. "The Catholicity of the Church in the New Testament and in the Early Patristic Period." *Jurist* 52, no. 1 (1992): 44-70.

Famerée, Joseph. "L'Eglise locale selon Lumen Gentium: Réactions orthodoxes à l'époque du concile." *Irénikon* 88, no. 2 (2015): 164-180.

Fedwick, Paul J. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

Ferguson, Everett. *The Early Church at Work and Worship*, vol. II. Cambridge: James Clarke & Co., 2014.

Filaret of Kyev. "Paper Read at the Solemn Meeting on Occasion of Celebration of the 35th Anniversary of the 1945 Lvov Church Council." *The Journal of the Moscow Patriarchate* 10 (1981): 8-12.

Florovsky, Georges. "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers." In *Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, edited by Gerhard Krüger and Georg König, 89-106. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Florovsky, Georges. *The Fathers of the Church and the Old Testament*. Belmont, MA: 1975.

Forte, Bruno. *La Chiesa nell' Eucharistia*. Napoli: Capodimonte, 1975.

Gallois, André. *The Metaphysics of Identity*. New York: Routledge, 2017.

Garuti, Adriano. *The Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

Gefaell, Pablo. "The Ecclesiological Foundations of the Ecumenism and the Primacy of the Successor of Peter." In *Harmonizing the Canons*, edited by Pablo Gefaell, 61-89. Bengaluru: Dharmaram Publications, 2016.

Gowen, Donald E. *Eschatology in the Old Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

Grant, Robert M. *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964.

Greek-English Lexicon of the Septuagint. Edited by Johan Lust and Erik Eynikel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine.* Leicester: Inter-Varsity, 1994.

Gudziak, Borys. „The Creation of the Moscow Patriarchate." *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37 (1996): 219–272.

Gunton, Colin. „Being and Person: T. F. Torrance's Doctrine of God." In *The Promise of Trinitarian Theology - Theologians in Dialogue with T. F. Torrance,* edited by Elmer Colyer, 75-92. Lahman: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Halleux, André. "L'institution patriarcake et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe." *Revue Théologique de Louvain* (1972): 177–199.

Halleux, Andre. „Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Peres Capadociens? Une mauvaise controverses." *Revue theologique de Louvain* 17 (1986): 129–155.

Halleux, André. "La Collégialite dans l'Eglise ancienne." *Revue Théologique de Louvain* 24 (1993): 433-454.

Harkianakis, Stylianos. „The Ecclesiology of Vatican II." *Diakonia* 2 (1967): 233-249.

Harkianakis, Stylianos. "Can a Petrine Office be Meaningful in the Church? A Greek Orthodox Reply." *Concilium* 4/7 (1971): 115-121.

Harkianakis, Stylianos. *The Orthodox Church and Catholicism*. Sydney: ACC, 1975.

Harkianakis, Stylianos. „Commemoration in Orthodox Worship and Life." *Phronema* 19 (2004): 1-22.

Harkianakis, Stylianos. *The Infallibility of the Church in Orthodox Theology*. Sydney: ATF Press, 2008.

Harkianakis, Stylianos. „Synod and Synodality." *Phronema* 23 (2008): 1-10.

Harkianakis, Stylianos. „The Undermining of the Synodal Institution." *Phronema* 24 (2008): 1-18.

Heim, Maximilian. *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.

Horbury, William. "Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church." In *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*, edited by M. Bockmuehl et al., 1-19. Edinburgh: T&T Clark, 1997.

Hovorun, Cyril. "Universal and Particular in the Church." *Філософска думка: Спецвипуск Sententiae* 4 (2013): 194-201.

Hovorun, Cyril. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Hovorun, Cyril, „Does Primacy Belongs to the Nature of the Church." In *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2, edited by John Chryssavgis, 511-531. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Hovorun, Cyril. "Conciliarity and the Holy and Great Council." In *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision*, edited by Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić, 81-99. Alhambra: Sebastian Press, 2017.

Hovorun, Cyril. "Evolution of Synodality in the East." In *The Trinitarian Breath of the Church - Synodality as Seen by Eastern Christians*, edited by Alberta M. Putti and Maria Campatelli, 47-61. Roma: Lipa Srl, 2023.

Hunt, Anne. „The Trinitarian Depths of Vatican II." *Theological Studies* 74 (2013): 3-19.

Ioja, Christopher. „The Mystery of the Holy Trinity and the Experience of God in Liturgy." *International Journal of Orhodox Theology* 2, no. 1 (2011): 106-116.

Ionitâ, Viorel. *Towards the Holy and Great Council of the Orthodox Church*. Fribourg: Institute for Ecumenical Studies, 2014.

Ionitâ, Viorel. "The Participation of the Local Orthodox Churches in the Preparatory Process of the Holy and Great Synod - Prerequisite for the Reception of its Decision." *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa* 62, no. 1 (2017): 5-16.

Jedin, Hubert. *Velika povijest Crkve*. Tom 1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1978.

Jensen, Robin. "Icons and Iconography." In *Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland and David A. S. Fergusson, 231-245. New York: Cambridge University Press, 2011.

Kallistos of Diokleia. „Catholic-Orthodox Relations Following the Holy and Great Council in Crete (2016)." *Centro pro Unione Bulletin* no. 93 (2018): 20-28.

Kariatlis, Philipp. *Church as Communio: The Gift and Goal of Koinonia*. Adelaide: ATF Press, 2011.

Kariatlis, Philip. "Affirming Koinonia Ecclesiology: An Orthodox Perspective." *Phronema* 27, no. 1 (2012): 51-66.

Kariatlis, Philip. „Primacy in the Thought of Stylianos [Harkianakis], Archbishop of Australia." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, edited by John Chryssavgis, 281-299. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Kasper, Walter. *That May All Be One: The Call to Unity*. London-New York: Burns & Oates, 2004.

Kasper, Walter, ed. *Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue*. New York–Mahwah: The Newman Press, 2006.

Kasper, Walter. "Reflections on the Catholic-Orthodox Dialogue on Primacy." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. I, edited by John Chryssavgis, 889-898. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Keshishian, Adam. „Growing Together Full Koinonia: A Report of the Moderator." *Ecumenical Review* 44, no. 4 (1992): 484-496.

Kittel, Gerhard, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 3. Michigan: Eerdmans, 1964–1976.

Knight, Douglas, ed. *The Theology of John Zizioulas - Personhood and the Church*. Hampshire: Ashgate, 2007.

Kolb, Anne. *Roman Roads: New Evidence*. Berlin: De Gruyter, 2019.

Kung, Hans. *Structures of the Church*. New York: Crossroad, 1982.

Kyrlezhev, Alexander, and Andrey Shishkov. "The Eastern Orthodox Church before and after the Council of Crete 2016: Actors, Procedores, and Prospects of Consolidation." In *The Pan-Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church?*, edited by Vasilios N. Makrides and Sebastian Rimestad, 107-125. New York: Peter Lang, 2021.

Lampe, Geoffrey. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lanne, Emmanuel. "Il vescovo locale nei canoni dei primi concili." *Nicolaus* 18 (1991): 80-95.

Lanne, Emmanuel. "L'Eglise locale et l'Eglise universelle." *Irenikon* 43 (1970): 481-511.

L'Huillier, Peter. *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Works of the First Four Ecumenical Councils*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

Legrand, Hervé. „Le métropolite Jean Zizioulas: docteur honoris causa de l'Institut Catholique de Paris." *Service Orthodoxe de Presse* 148 (1990): 19-22.

Leitgeb, Hannes, and James Ladyman. „Criteria of Identity and Structuralist Ontology." *Philosophia Mathematica* 16, no. 3 (2008): 388-396.

Leustean, Lucian. *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. New York: Abington Press, 2014.

Leustean, Lucian. „Eastern Orthodoxy and Diasporic Communities: The Challenges of Nationalism." У *The Pan Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church?*, ed. Vasilios N. Makrides и Sebastian Rimestad, 175-184. Berlin: Peter Lang, 2021.

Liddell, Henry, and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

Loudovikos, Nikolaos. *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Ludovikos, Nikolaos. "Christological or Analogical Primacy: Ecclesial Unity and Universal Primacy in the Orthodox Church." *The Pemptousia Journal for Theological Studies* 10 (2020): 127-145.

Lossky, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Lossky, Nicholas. „Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective." In *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, edited by James Puglisi, 127-135. Collegeville: Liturgical Press, 1999.

Lubac, Henri. *Corpus Mysticum: Meditation sur l'Eglise*. Paris: Cerf, 1953.

Lubac, Henri. *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Notre Dam: Notre Dam Press, 2007.

Manna, Salvatore. "L'impegno dell' Instituto ecumenico 'S. Nicola d'Bari nel dialogo." *Nicolaos* 19 (1992): 297-319.

Manna, Salvatore. „Il primato del papa nel dialogo tra cattolici e ortodossi." *Credere oggi* 103, no. 1 (1998): 73-88.

Manoussakis, John Panteleimon. *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue Between East and West*. Eugene, OR: Cascade Books, 2015.

Manoussakis, John. "Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue." In *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. I, edited by John Chryssavgis, 175-195. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Edited by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Dumbarton Oaks Medieval Library, 2014.

McBrien, Richard P. *Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1998.

McGuckin, John. *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of New Civilization*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2012.

McDonald, Timothy I. *Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes*. Lanham: University Press of America, 1984.

McPartlan, Paul. *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. London: T&T Clark, 1993.

McPartlan, Paul. „Showing what God is Like." *Priest & People* 17 (2003): 315-319.

McPartlan, Paul. "The Ravenna Agreed Statement and Catholic-Orthodox Dialogue." *The Jurist* 69 (2009): 749-765.

McPartlan, Paul. "Primacy and Eucharist: Recent Catholic Perspective." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 1, edited by John Chryssavgis, 217-239. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

McPartlan, Paul. *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist, and Church Unity*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016.

McPartlan, Paul. „Chieti and the Trajectory of Catholic-Orthodox Dialogue." *Centro pro Unione* 94 (2018): 3-10.

Mellani, Alberto. *The Great Councils of the Orthodox Churches Crete*. Turnhout: Brepols, 2016.

Meredith, Anthony. *The Capadocians.* New York: St Vladimir's Seminary Press, 2000.

Metropolitan Kallistos of Diokleia. "The Orthodox Church and the Primacy of Peter: Are We Any Closer to a Solution?" In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils,* Vol. I, edited by John Chryssavgis, 861-889. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Meyendorff, John. "The Orthodox Concept of Church." *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 6, no. 2 (1962): 59-71.

Meyendorff, John. "St. Peter in Byzantine Theology." In *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church,* edited by J. Meyendorff, 67-91. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

Minear, Paul. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 2004.

Minihan, Joseph. "The Pan-Orthodox Meeting at Rhodes." *Blackfairs* 42, no. 498 (1961): 507-516.

Moltmann, Jurgen. *The Trinity and the Kingdom.* Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Mondin, Battista. *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology.* New York: Springer Science & Business Media, 1968.

Mondin, Battista. *Le Nuove ecclesiologie*. Rome: Pauline, 1980.

Mozaros, Andrew. "The Birth of 'Catholic Ecumenism'." In *Generous Orthodoxies: Essays on the History and Future of Ecumenical Theology,* edited by Paul S. Peterson, 3-22. London: Wipf and Stock Publishers, 2020.

Nichols, Aidan. *The Holy Eucharist*. Dublin: Veritas, 1991.

Nichols, Aidan. *Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. London: T&T Clark, 2007.

Nichols, Aidan. *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanaseev (1893–1966)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Nissiotis, Nikos. "Report on the Second Vatican Council." *The Ecumenical Renew* 18, no. 2 (1966): 198-206.

Nissiotis, Nikos. "Quést-ce qui nous sépare encore de l'Eglise catholique romaine? La réponse d'un orthodoxe." *Concilium* 54 (1970): 21-30.

Noonan, Harold W. *Objects and Identity: An Examination of the Relative Identity Thesis and Its Consequences.* Dordrecht: Springer, 1980.

Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

O'Donnell, Christopher. *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*. Collegeville: Liturgical Press, 1996.

Oxford History of the Christian Church. Edited by Henry and Owen Chadwick. New York: Oxford University Press, 2003.

Panagopoulos, John. "Ut Unum Sint: Remarques sur la nouvelle encyclique pontificale: point de vue orthodoxe." *Concilium* 261 (1995): 173-176.

Papanikolaou, Aristotle. „Primacy in the Thought of John Zizioulas, Metropolitan of Pergamon." У *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, edited by John Chryssavgis, 261-281. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Patsavos, Lewis. *Primacy and Conciliarity: Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1995.

Pépin, Jean. *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes.* Paris: Études augustiniennes, 1976.

Petscu, Christian. "The Theological Premise and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document." *International Journal of Orthodox Theology* 5, no. 2 (2014): 59-74.

Phidas, Vlassios. „Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition." In *The Petrine Ministry: Catholic and Orthodox in Dialogue*, edited by Walter Kasper, 65-82. New York: Newman Press, 2006.

Prinzivalli, Erica. "The Use of ομόνοια and Related Terms Centuries." In *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, edited by E. Bons and R. Brucker, 117-128. Tubingen: Mohr Siebeck, 2014.

Rahner, Karl. *The Trinity.* Translated by Joseph Donceel. London-New York: Burns and Gates/Continuum, 2001.

Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* Leiden: Brill, 2013.

Ratzinger, Joseph. „The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality." *Concilium* 1, no. 1 (1965): 20-34.

Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity.* San Francisco: Ignatius Press, 1969.

Ratzinger, Joseph. "The Ecclesiology of Vatican II." *Osservatore Romano* (1985): 8-10.

Ratzinger, Joseph. *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

Ratzinger, Joseph. *Co-Workers of the Truth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

Ratzinger, Joseph. *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Robinson, Ian. *The Papacy 1073-1198: Continuity and Innovation.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Sagovsky, Nicolas. *Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Sartori, Luigi. "Ecumenismo nel terzo millenio. Considerazioni sull' enciclica 'Ut Unum Sint'." *Studia Patavina* 42 (1995): 627-650.

Schatz, Klaus. *Papal Primacy: From Its Origins to the Present*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996.

Schmemann, Alexander. "The Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Ecclesiology." *Theologia* 22 (1951): 240-254.

Schmemann, Alexander. "The Eucharist and the Doctrine of the Church." *SVSQ* 1 (1954): 7-12.

Schemann, Alexander. „Towards a Theology of Councils." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6 (1962): 170-184.

Schmemann, Alexander. "Towards a Theology of Councils." In *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, edited by Alexander Schmemann, 159-178. New York: Crestwood, 1979.

Sears, Robert. "Trinitarian Love as Ground for the Church." *Theological Studies* 37, no. 4 (1976): 672-681.

Selby, Christine L. B. *Who am I? Understanding Identity and the Many Ways We Define Ourselves.* California-Denver: Greenwood, 2022.

Senc, Stjepan. ed. *Grčko-hrvatski rječnik.* Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara, 1910.

Sherard, Philip. *Church, Papacy and Schism: A Theological Enquiry*. Limni: Denise Harvey, 1996.

Siecienski, Edward. *The Papacy and the Orthodox.* Oxford: Oxford University Press, 2017.

Siwecki, Leon. "John Paul II's Idea of Trinitarian Ecclesiology." *Teologia w Polsce* 4, no. 1 (2010): 33-48.

Skublics, Ernest. "The Rebirth of Communion Ecclesiology Within Orthodoxy: From Nineteenth Century Russians to Twenty-First Century Greeks." *Logos* 46, no. 1 (2005): 95-124.

Snyder, George F. "The Text and Syntax of Ignatius Πρὸς Ἐφεσίους 20:2." *Vigiliae Christianae* 22, no. 1 (1968): 8-13.

Spencer, Archie J. *The Analogy of Faith - The Quest for God's Speakability.* Illinois: InterVarsity Press, 2015.

Spencer, Diana. *Language and Authority in De Lingua Latina - Varro's Guide to Being Roman.* London: The University of Wisconsin Press, 2019.

Spiteris, Yannis. *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo II*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979.

Stammberger, Ralf M. W. *On Analogy - An Essay Historical and Systematic.* Frankfurt: Peter Lang, 1995.

Staniloae, Dumitru. *Jesus Christ The Light of the World and the One Who deifies humankind.* Bucuresti: Editura Anastasia, 1993.

Stavrou, Michel. „Théologie et manifestations de la synodalité: Un défi permanent pour l'Eglise." *Recherches de science religieuse* 106, no. 3 (2018): 403-422.

Stefanita, Barbu. “Charisma, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology.” *Sobornost* 31, no. 2 (2009): 19-43.

Stirnimann, Heinrich. *Papato e servizio petrino*. Alba: Edizioni Paoline, 1976.

The Apostolic Fathers: The Shepherd of Hermas. Edited by Bart Ehrman. London: Harvard University Press, 2003.

The Document of Vatican II. Edited by Walter Abbott et al. New York: The America Press, 1966.

The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Edited by Pauline Allen and Bronwen Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Theunissen, Michael. *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Translated by Christopher Macan. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Thunberg, Lars. *Man and Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Tierney, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Tierney, Brian. “Modelli Storici del Papato.” *Concilium* 11 (1975): 88-95.

Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State 1050–1300.* Toronto: University of Toronto Press, 1988.

Tilliard, Jean-M. R. “The Local Church Within Catholicity.” *Jurist* 62 (1992): 448-454.

Tilliard, Jean-M. R. *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.

Tilliard, Jean-M. R. “Primato.” In *Dizionario del movimento Ecumenico*, edited by AA. VV., 883-885. Bologna: EDB, 1994.

Tilliard, Jean M-R. *L’Eglise locale: ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris: Editions du Cerf, 1996.

Tilliard, Jean M.-R. “Primacy.” In *Dictionary of the Ecumenical Movement*, edited by Nicholas Lossky et al., 931-934. Geneva: WCC Publications, 2002.

Tinikashvili, David. „The Orthodox Church of Georgia and the Ecumenical Movement (before and after 1997).“ *Journal of Eastern Christian Studies* 71, no. 1-2 (2019): 127-159.

Torrance, Alan J. *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation.* Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Zizioulas, John. *Being as Communion - Studies in Personhood and the Church.* NY Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985.

Zizioulas, John D. „Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology.“ In *Faith and Order 1985–1989: The Commission Meeting at Budapest 1989*, edited by T. F. Best, 209-215. Geneva: WCC Publications, 1990.

Zizioulas, John. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001.

Zizioulas, John. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London–New York: T&T Clark, 2006.

Zizioulas, John. *The One and the Many - Studies on God, the Church, and the World Today*. Edited by Gregory Edwards. Alhambra: Sebastian Press, 2010.

Zizioulas, John. "Foreword." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. II, edited by John Chryssavgis, 447-451. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Valliere, Paul. *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Valliere, Paul. "The Ethical Reality of Councils: An Anglican Perspective." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 1, edited by John Chryssavgis, 151-175. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Valliere, Paul. "The Idea of council (Συνοδος, Собор) in Orthodox Tradition and Ecclesiology." In *The Pan-Orthodox Council of 2016 - A New Era for the Orthodox Church? - Interdisciplinary Perspectives*, edited by Vasilios Markides and Sebastian Rimestad, 39-57. Berlin: Peter Lang, 2021.

Vasiljević, Maxim. "Reflections on Authority and Synodality: An Eucharistic, Relational and Eschatological Perspective." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, edited by J. Chryssavgis, 531-555. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Vasileios, Archimandrite. *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Vgenopoulos, Maximos. *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II: An Orthodox Perspective*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2013.

Vgenopoulos, Maximos. "Primacy in Orthodox Theology: Past and Present." In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 1, edited by John Chryssavgis, 239-263. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

Visser, Williem H. *Memoirs*. London: SCM, 1973.

Vlaicu, Patriciu. "Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents Adopted by the Holy and Great Council." *Theologia Orthodoxa* 62, no. 1 (2017): 95-112.

Volf, Miroslav. *After Our Likeness - The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Ware, Timothy. *The Orthodox Church*. New York: Penguin Press, 1993.

Ware, Kallistos. "The Ravenna Document and the Future of Orthodox-Catholic Dialogue." *The Jurist* 69 (2009): 766-789.

Ware, Kallistos. "Sobornost and Eucharistic Theology: Aleksei Khomiakov and His Successors." *International Journal for the Study of The Christian Church* 11, no. 2-3 (2011): 216-235.

Ware, Kallistos. “Foreword.” In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, Vol. II, edited by John Chryssavgis, 7-15. Yonkers, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016.

Wooden, Anactacia. “Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev and Its Ecumenical Significance: A New Perspective.” *Journal of Ecumenical Studies* 45, no. 4 (2010): 543-560.

7.2.2. Ћирилична литература

Алфејев, Иларион. *Тајна вере - увод у православно догматско богословље*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.

Афанасьев, Николай. „Две идеи вселенской Церкви.“ *Путь* 45 (1934): 16-29.

Афанасьев, Николай. „О церковном управлении и учительстве.“ *Церковный Вестник Западно-Европеского Православного Экзархата* 60 (1950): 18-25.

Афанасьев, Николай. *Церковные соборы и их происхождение*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003.

Афанасьев, Николай. *Трапеза Господня*. Москва: Quo Vadis, 2011.

Балашов, Николай. „Предсаборные встречи: Поместные церкви готовятся к Всеправославному Собору.“ *Журнал Московской патриархии* 1 (2016): 26-31.

Беквит, Роџер. *Јеврејска позадина хришћанског богослужења*. Београд: Логос, 2003.

Булгаков, Сергеј. *Утешитељ*. Београд: ПБФ-Логос, 2013.

Василев, Афанасий. „Первое явление воскресающей соборности: Рижский епархиальный собор 20 сентября - 6 октября 1905 года.“ *Прибавления к Церковным Ведомостям* 48 (1905): 2043-2061.

Васиљевић, Максим. *Човек заједнице у Христу - „Учествовање у Богу“ у богословској антропологији Светог Григорија Богослова и Светог Максима Исповедника.* Los Angeles: Sebastian Press, 2015.

Васиљевић, Максим. *Дневник са Сабора: Светог и Великог Сабора Православне Цркве у Православној академији на Криту, од 17. до 26. јуна 2016. године*. Београд: Интерклима-графика, 2016.

Васиљевић, Максим „Знаци времена и богословска прозрења Јована Зизијуласа: Митрополит пергамски Јован и савремени изазови за човека.“ У *Бесмртни учитељ*, приредили З. Матић и Н. Стевановић, 91-140. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.

Вер, Калистос. „Равенски документ и будућност православно-католичког дијалога.“ *Саборност* 16 (2022): 157-178.

Говорун, Кирилл. „Восточынй взгляд на первенство в Церкви: проблема консензуса.“ В *Дружба: ее формы, испытания и дары*, прир. Константин Сигов, 344-355. Киев: Дух и Литера, 2008.

Говорун, Кирилл. „Экклезиология общения как общий язык церковных традиций.“ В *Общение-Communio-Koinonia-истоки, пути осмысления и воплощения*, приредио Константин Сигов, 49–58. Киев: Дух и Литера, 2015.

Деретић, Ирина. *Из Платонове филозофије.* Београд: Плато, 2010.

Ђаковац, Александар. „Старозаветне основе хришћанског схватања личности.“ *Видослов* (2007): 81-99.

Ђаковац, Александар. „Велики кападокијски оци и њихово богословље личности.“ *Видослов* (2007): 189-210.

Ђаковац, Александар. „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати 4*, приредио Б. Шијаковић, 65-73. Београд: Православни богословски факултет, 2009.

Ђаковац, Александар. „Свеправославни сабор на Криту: криза саборности.“ *Политичка ревија* 29, no. 2 (2017): 103-118.

Ђаковац, Александар. „Ричард од Светог Виктора: Личност и постојање.“ *Саборност* 14 (2020): 95-114.

Ђаковац, Александар. „Да ли је онтологија кападокијских отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ὑπάρξεως) и однос (σχέσις).“ У *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, приредили А. Јефтић, М. Кнежевић и Р. Кисић, 380-394. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београд; Подгорица: Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори; Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, 2021.

Ђаковац, Александар. *Тројичност Божије једноставности - есенцијализам и релациона онтологија.* Београд-Пожаревац: Институт за Систематско богословље-Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2024.

Эрмилов, Павле. „*Secundus sine paribus*: Соображения по поводу критики.“ *Вестник ПСТГУ. Серия „Богословие, философия, религиоведение“* 64 (2016): 145–158.

Эрмилов, Павел. „О причинах неучастия Русской Церкви в Критском соборе.“ В *Византийский клуб: альманах-материалы заседаний 2018-2019*, прир. Н. Н. Болгов, 21-30. Белгород: БелГУ, 2019.

Эрмилов, Павел, Михаил Грациански. „Институт первенства в античном мире: К вопросу об историческом контексте 34-го апостолского правила.“ В *Понятие первенства: Исток и контекст*, 203-349. Москва: ПСТГУ, 2022.

Эрмилов, Павел. „Первенство как политический институт.“ *Журнал Московской Патриархии* 12 (2022): 50-57.

Емери, Жил. „Тројица, Христос и човек - теологија и метафизика личности.“ *Богословље* 72, no. 2 (2012): 54-66.

Захаров, Георгий. *Единство Церкви в Предании, истории современности: материалы научной конференции*. Москва: ПСТГУ, 2021.

Зизијулас, Јован. *Еклисиолошке теме.* Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2001.

Зизијулас, Јован. „Битије Бога и битије човека - Покушај богословског дијалога.“ *Видослов* 10 (2003): 13-25.

Зизијулас, Јован. „Рана хришћанска заједница.“ *Видослов* 42/14 (2008): 31-43.

Зизијулас, Јован. *Заједница и другост*. Превела Ј. Фемић-Касапис. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2011.

Зизијулас, Јован. *Екуменизам - Огледи из екуменског богословља.* Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2014.

Зизијулас, Јован. „Примат у Цркви - православни приступ.“ У *Примат у Цркви - Православни приступ*, приредио З. Матић, 19-41. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014.

Зизијулас, Јован. „Недавне расправе о примату у православној теологији.“ У *Примат у Цркви - православни приступ*, приредио З. Матић, 41-65. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2014.

Зизијулас, Јован. „Место и улога епископа у светој Евхаристији.“ *Саборност - теолошки годишњак* 11 (2017): 63-72.

Зизијулас, Јован. „Допринос православне Цркве свету током протеклих две хиљаде година.“ У *Саборност - антологијски избор (1995–2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 3-23. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Идентитет Цркве.“ У *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 67-85 Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице.“ У *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 85-101. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Институција сабора.“ У *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 101-145. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Примат и национализам.“ У *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 173-189. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији).“ У *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 189-217. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Евхаристија и Царство Божје.“ У *Саборност - антологијски избор (1995–2020) - допринос митрополита Јована Зизијуласа*, приредио З. Матић, 217-291. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „Света Тројица и људска личност.“ У *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос митрополита Зизијуласа*, приредио З. Матић, 343-357. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Зизијулас, Јован. „О појму ауторитета.“ У *Саборност — антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Зизијуласа*, приредио З. Матић, 411-423. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2020.

Јанарас, Христо. *Личност и ерос.* Нови Сад: Беседа, 2009.

Јанарас, Христо. *Против религије*. Превео Б. Радичевић. Лос Анђелес-Врњци: Севастијан Прес-Интерклима-графика, 2019.

Јевремовић, Петар. *Патрологија у огледалу херменеутике.* Београд: Отачник, 2011.

Јевтић, Атанасије. „Васељенски сабори и живо предање Цркве.“ *Богословље* 27 (1973): 41-48.

Јевтић, Атанасије. *Христос - Алфа и Омега*. Врњци-Требиње: Манастир Тврдош и Братство Светог Симеона Мироточивог, 2004.

Кирпичев, Михаил. *Теория подобия.* Москва: Издательство академии наук СССР, 1953.

Клеман, Оливие. *Рим: Взгляд по стороны: Православие воспряитие идеи первенства римского епископа*. Москва: Скимень, 2006.

Кнежевић, Микоња. „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у Аподиктичким словима Григорија Паламе.“ *Богословље* 1 (2011): 84-102.

Коплстон, Фредерик. *Историја филозофије - Грчка и Рим.* Превео Слободан Жунић. Београд: Дерета, 2015.

Кубат, Лазар. *Патрологија.* Крагујевац: Каленић, 2016.

Лоски, Владимир. *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве.* Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2003.

Лубардић, Богдан. *Јустин Ћелијски и руска теологија: Путеви рецепције руске философије и теологије.* Нови Сад: Беседа, 2009.

Мајендорф, Јован. „Католичанскост (саборност) Цркве.“ У *Саборност Цркве*, књ. 1, 119-135. Београд, 1986.

Мајендорф, Јован. *Живо Предање.* Превела К. Кесић. Крагујевац: Каленић, 2008.

Мајендорф, Јован. *Византијско богословље - историјски токови и догматске теме.* Превела Ј. Олбин. Крагујевац: Каленић, 2008.

Матић, Златко. *Примат римског епископа у делу Ж.-М. Р. Тијара.* Пожаревац-Београд: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске-Институт за Систематско богословље, 2018.

Матић, Златко. *Да не буде раздора у Телу - Огледи из упоредног богословља.* Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2018.

Матић, Златко. *Они од Пута - предлог сапутничке (син-одалне) еклисиологије.* Пожаревац-Београд: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске-Институт за Систематско богословље, 2021.

Матић, Златко. "Тријадолошке претпоставке саборности Цркве у делу Светог оца Јустина Поповића." У *Зборник радова са научног скупа „Богословље код Срба: изазови и перспективе"*, 347-361. Београд: Православни богословски факултет и Храм Светог Саве, 2021.

Матић, Златко „Нисам срео дубљег и умнијег православног теолога од њега: Јован Зизијулас у писмима Светог оца Јустина (Поповића)." У *Бесмртни учитељ*, приредили З. Матић и Н. Стевановић, 65-91. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.

Матић, Златко, Небојша Стевановић. „Александријски документ Комисије за дијалог Католичке и Православне Цркве." *Религија и толеранција* 22, no. 44 (2025): 307–321.

Меендорф, Иоанн. „Иерархи и народ в Православно Церкви: По поводу книги прот. Н. Афанасева Служение мирн в Церкви." *Вестник РСХД* 39 (1955): 36-41.

Мидић, Игнатије. *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008.

Мидић, Игнатије. *Сећање на будућност.* Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2009.

Мидић, Игнатије. „За један другачији начин живота." *Саборност* 11 (2017): 13-62.

Мидић, Игнатије. „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века – Протолошка и есхатолошка онтологија." *Соборност* 11 (2017): 73-90.

Мидић, Игнатије. „О саборности Цркве." У *Саборност - антологијски избор 1995–2020 - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, приредио З. Матић, 171-187. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021.

Мидић, Игнатије. „Сабор: икона светотројичног сапостојања једног и многих." У *Саборност - антологијски избор 1995-2020 - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, приредио З. Матић, 213-255. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021.

Мидић, Игнатије. „Есхатон као узрок постојања Цркве." У *Саборност - антологијски избор (1995–2020) – допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, приредио З. Матић, 297-327. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021.

Мидић, Игнатије. *Један и многе Цркве и проблем њиховог јединства - теолошки приступ*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2021.

Минерат, Ролан. *Папа - универзални епископ или први међу епископима*. Београд: Институт за Систематско богословље, 2020.

Павлов, Алексей Степанович. *Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права.* Москва: Университетская типография, 1879.

Папаниколау, Аристотель. „Евхаристия, соборы и первенство." *Государство, Религия, Церковь* 34 (2016): 358-378.

Пеликан, Јарослав. *Хришћанско предање - историја развоја догмата,* I том. Превео Бранко Босанчић. Београд: Службени гласник, 2009.

Перишић, Владан. *Игњатије Антиохијски - епископ, мученик, богоносац*. Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, 2012.

Перишић, Владан. *Теолошке студије.* Београд: Отачник, 2020.

Перовић, Давид. „Еклисиологија Св. Василија Великог.“ *Богословље* (2003): 135-190.

Петровић, Предраг. „Богослужбена природа црквених служби, 2. део.“ *Саборност* 12, no. 1-2 (2008): 79-92.

Поповић, Јустин. *Философске урвине*. Београд: Библиотека Свечаник, 1957.

Поповић, Јустин. *Догматика Православне Цркве*, књига прва. Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978.

Поповић, Јустин. *Догматика Православне Цркве*, књига друга. Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978.

Поповић, Јустин. *Догматика Православне Цркве*, књига трећа. Београд: Српска Православна Црква - Архиепископија београдско-карловачка, 1978.

Поповић, Јустин. *Светосавље као философија живота*. Ваљево: Манастир Ћелије, 1993.

Поповић, Јустин. *Православна Црква и екуменизам*. Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 1995.

Поповић, Јустин. *Богоносни Христослов: изабрани списи*. Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2007.

Поповић, Јустин. „Новозаветно учење о Цркви.“ У *Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, 20, приредио митрополит Амфилохије и др, 186-196. Београд: Манастир Ћелије, 2007.

Поповић, Јустин. *Писма 1 - Сабрана дела Светог Јустина у 30 књига*. Приредио А. Јевтић. Београд: Светигора, 2020.

Пузовић, Владислав. *Црквене и политичке прилике у доба Великог раскола 1054. године.* Београд: Хришћански културни центар, 2008.

Радић, Драган. „Црква и нација - рецепција старозаветних појмова *изабрани народ* и *народ Божји* у новозаветним текстовима и у савременом контексту.“ У *Европа и хришћанске вредности - путеви библијске рецепције*, приредио Н. Божовић, 99-123. Београд: Библијски Институт Православног богословског факултета, 2018.

Радовић, Амфилохије. *Тајна Свете Тројице по Григорију Палами.* Острог: Манастир Острог, 2006.

Скобей, Григорий. „Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Сабора Восточной Православной Церкви.“ *Церковь и время* 19 (2022): 54-199.

Стевановић, Небојша. „’Нека Бог види и суди’ - Питање упућених анатема из 1054. године.“ *Теолошки погледи* 53, no. 1 (2020): 55-68.

Стевановић, Небојша. „*Primus universalis* у званичним документима Међународне комисије за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве: рецепција и изазови." *Саборност* 17 (2023): 75-111.

Стевановић, Небојша. „Биће на размеђи двеју онтологија: вечност по себи или вечност по учествовању.“ *Богословље* 83, no. 1 (2024): 105-115.

Стевановић, Небојша. „Путем богословско-онтолошке поставке теологије примата у опусу митрополита Јована (Зизијуласа): питање рецепције тријадолошке утемељености примата пред изазовима у савременој православној еклисиологији.“ У *Допринос митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) савременом систематском богословљу*, приредили З. Матић, А. Ђаковац, Р. Кисић, 153-181. Београд-Пожаревац: Институт за Систематско богословље ПБФ-Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2024.

Стевановић, Небојша. „Први и последњи дани понтификата папе Бенедикта XVI: упоредна богословска анализа.“ *Саборност* 18 (2024): 59-79.

Стевановић, Небојша. „Однос протологије и есхатологије по еклисиологију: онтолошки ход Цркве у идентитетској визури сенка-икона-истина.“ *Црквене студије* 22 (2025): 205-223.

Урысон, Елена. *Проблемы исследования языковой картины мира - аналогия в семантике.* Москва: Языки Славянской культуры, 2003.

Фидас, Власије. *Канонско право - богословска перспектива*, прев. И. Игњатовић. Београд: Богословски факултет СПЦ, 2001.

Фидас, Власиос. „Примат папы римского и пентархия патриархов в православной традиций.“ В *Петрово служение - Диалог католиков и православных*, прир. Вальтер Каспер, 79-98. Москва: Библеско-Богословский институт Св. Апостола Андрея, 2006.

Фидас, Власије. *Канони и дијалог - теолошка разматрања савремених тема.* Прев. Д. Мачковић. Београд: Отачник-Бернар, 2018.

Флоровски, Георгије. „Црква - њена природа и задатак.“ У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије*, приредио Матеј Арсенијевић, 415-427. Београд: Фине Граф, 2005.

Флоровски, Георгије. „Саборност (католичанскост) Цркве.“ У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије*, приредио Матеј Арсенијевић, 427-441. Београд: Фине Граф, 2005.

Флоровски, Георгије. *Источни Оци IV века.* Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2009.

Флоровски, Георгије. *Источни Оци V-VIII века.* Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2009.

Шишков, Андрей. „Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта.“ *Государство, Религия, Церковь* 3 (2013): 197-224.

Шишков, Андрей В. „Первенство в Церкви в богословии митрополита пергамского Иоанна (Зизиуласа).“ *Вестник Русско христианской гуманитарной академии* 15, no. 1 (2014): 30-40.

Шишков, Андрей. „Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии.“ *Вестник ПСТГУ I: Богословие, Философия* 57, no. 1 (2015): 25-38.

Шишков, Андрей. „Спорные экклезилогические вопросы повестки Всеправославного сабора и проблема верховной власти в Православной Церкви.“ *Государство, Религия, Церковь* 34 (2016): 210-254.

Шмеман, Александар. *Евхаристија*. Манастир Хиландар: Хиландарски путокази, 2007.

Καλογήρου, Ἰωάννης. „Ἔννοια τῆς Οἰκουμενικότητος τῆς Ὀρθοδοξίας ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἐθνικὰς αὐτοκεφάλους Ἐκκλησίας.“ *ΈΕΘΣΑΠΘ* 19 (1974): 204-218.

Κατερέλος, Κυρίλλος. „Ο ἱερὸς Φώτιος καὶ τὸ πρῶτειον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης.“ *Θεολογία* 85/1 (2010): 5-34.

Τσύπρα, Γεωργίου. „Ὁ λδ΄ Ἀποστολικός Κανόνας καὶ οἱ ‘Ἐθνικές Ἐκκλησίες’.“ *Θεολογία* 90, no. 2 (2019): 123-133.

Биографија аутора

Небојша Стевановић је рођен 26. септембра 1997. године у Крагујевцу, од оца Горана и мајке Јеле. Основну школу 'Наталија Нана Недељковић' завршио је у Крагујевцу. Уписује Богословију Светог Јована Златоустог у Крагујевцу, коју завршава 2017. године са одличним успехом (5.00). Исте године уписује основне академске студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, које завршава успешно и у року, са просеком 9,97. Мастер академске студије уписује 2021. године, под менторством протођакона проф. др Златка Матића, које окончава са просеком 10,00 и одбраном мастер рада под називом 'Тријадологија и могућност примењивања тројичних аналогија: *primus universalis* као еклисиолошка неопходност'. Након завршетка мастер академских студија, 2022. године, уписује докторске академске студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, под менторством протођакона проф. др Златка Матића. Према предвиђеним планом и програмом докторских академских студија успешно је одбранио тему своје докторске дисертације под називом '*Primus universalis* у савременом систематском богословљу: последице односа тријадологије и еклисиологије по примацијалну теологију'. Активни је члан Института за Систематско богословље при поменутом факултету. Аутор је више радова у националном и међународним часописима. Учесник је више националних и међународних научних конференција. Поред научне делатности, наставник је *Верске наставе - православног катихизиса* у Првој крагујевачкој гимназији и Првој техничкој школи у Крагујевцу (2022-).

Прилог 1

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Небојша Стевановић

Број индекса 22/3003

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Primus universalis у савременом систематском богословљу: последице односа тријадологије и еклисиологије по примацијалну теологију

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 24. 03.2026.

Прилог 2

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Небојша Стевановић

Број индекса 22/3003

Студијски програм Докторске академске студије

Наслов рада *Primus universalis* у савременом систематском богословљу: последице односа тријадологије и еклисиологије по примацијалну теологију

Ментор др Златко Матић, ванредни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 24.03.2026.

Прилог 3

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Primus universalis у савременом систематском богословљу: последице односа тријадологије и еклисиологије по примацијалну теологију

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 24.03.2026.

_____

1. **Ауторство.** Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство - некомерцијално.** Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство - некомерцијално – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.