



## Жан-Клод Ларше ПИТАЊЕ РИМСКОГ ПРВЕНСТВА ПРЕМА СВЕТОМ МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

(Текст изворно на француском језику.)

Питање првенства римског папе било је и остало, са проблемом Филиокве, један од главних узрока раздвајања Латинске и Православних цркава, и једна од главних препрека за њихово јединство.

Став светог Максима Исповедника о овом питању је од одлучујућег значаја. Он је један од ретких Отаца Цркве који је о томе заузео јасне позиције. Интересантно је да није имао ниједну функцију у црквеној јерархији (читаваог живота је остао обичан монах), али да је био блиско упознат и са Црквама Истока и са Црквом Запада, са чијим је представницима имао директан контакт поводом расправа са моноенергитима и монотелитима (боравећи чак скоро седам година у Риму уз папу и теологе из његовог окружења), у једном историјском контексту где се проблем односа римске катедре и источних патријархата постављао на круцијалан начин.

У више текстова светог Максима, Цркви Рима, њеној улози и њеној мисији су указане почасте, али они садрже и извесан број еклисиолошких разматрања којима се одређује њихова природа и њихов значај. Ово су неизоставно истицали аутори који су се занимали за римско првенство,<sup>[1]</sup> а бивало је и главна и незаобилазна референца у расправама које су на ову тему водиле Латинска и Православне цркве након њиховог раздвајања, а у циљу поновног јединства. Желео бих овде да истакнем неке постојеће анализе Максимовог мишљења о овој теми, које јасно показују преимућства која он признаје Цркви Рима, али и предуслове и услове које јој поставља.

### I. ПРЕИМУЋСТВА ПРИЗНАТА ЦРКВИ РИМА

Ставови светог Максима Исповедника у корист Цркве Рима, њеног положаја и њене улоге у односу на друге Цркве, јесу међу најзначајнијим који су постојали код грчких Отаца.

Ја сам на другом месту<sup>[2]</sup> побројао и надуго анализирао све Максимове текстове на ову тему.<sup>[3]</sup> Рекапитулацијом тих текстова ћемо истаћи следеће принципе.

Максим неоспориво признаје Римској цркви привилеговано место и улогу међу Црквама. Он је сматра за "прву међу Црквама (*princeps ecclesiarum*)",<sup>[4]</sup> односно несумњиво као најдревнију и квантитативно највећу, али и као ону која заузима прво место у поретку, ону која долази на врху и која првенствено мора бити узета у обзир. Овде реч *princeps* можемо превести још снажније, пошто Максим иде дотле да сматра да је Црква Рима "од самог Овалпоћеног Логоса, као и сви свети сабори, према осветњеним канонима и одредбама, добила и има у свему и за све, над свим светим Црквама које су на лицу земље, сувереност, ауторитет и моћ да везује и разрешује",<sup>[5]</sup> Осим тога што не дефинише своје виђење првенства које придаје Римској цркви, Максим не прецизира ни своје поимање ове врховне власти и ауторитета који јој приписује. Али је јасно да он Цркву Рима сматра за ону која је, по питању вере, упоредник и норма за друге Цркве, потврђујући да "сви крајеви насељене земље и они који свуда исповедају Господа на чист и православан начин гледају право у даљину, као према сунцу вечне светлости, према пресветој Цркви Римљана и према њеном исповедању и њеној вери".<sup>[6]</sup> Осим тога, он папи признаје власт да везује и разрешује, односно, да искључује из Цркве и да јој поновно присаједињује,<sup>[7]</sup> не само епископе своје Цркве, него и патријархе који су заблудели у неправославље: они пред њим треба да се покају, да исповеда веру, и његовом одлуком се могу поново присајединити католичанској Цркви и изнова бити примљени у њену заједницу.<sup>[8]</sup>

Ови ставови светог Максима, поновљени овде шематски, морају ипак бити схваћени у светлу, с једне стране, историјских околности у којима су они били заузети, и с друге стране, одређења и нијанси која им је поред тога Максим дао.

Сви историчари се данас слажу у да је латинска Црква имала, од IX века нарочито, један начин поимања папског првенства који је очито био различит од оног из претходних векова, у мери у ком му је давала назначен политичко-јуридички обим, у ком је **власт замењивала ауторитет, где је првенство посматрано као надмоћност, где је централизам добио предност над колегијалношћу**.<sup>[9]</sup> Дијалог је постајао све тежи и тежи у мери у којој су, с једне стране, латински теолози намеравали да реинтерпретирају читаву историју папства првих векова у светлу овог новог модела, да би га оправдали, показујући да се он налазио у континуитету са оним што је постојало од почетка, и где су, с друге стране, источни теолози, по реакцији, ишли дотле да одбију да признају да је икада постојао неки облик првенства, као што је то било у првим вековима, тумачећи отачке и канонске текстове, али и историјске чињенице на један рестриктиван и минималистички начин. У оквиру садашњег екуменског дијалога, веома јасна Максимова потврда преимућстава Римске цркве завређује сву пажњу православних теолога ради признавања њихове добре основе, док услови које он поставља завређују сву пажњу латинских теолога

ради поновног увиђања начина и услова према којима ова преимућства треба да се извршавају.

## II. ОСНОВИ ПРЕИМУЋСТАВА ПРИЗНАТИХ ЦРКВИ РИМА

Максим подсећа на више одлика Римске цркве који јој дају нарочиту вредност као и преимућства која јој признаје.

1) На првом месту, Црква Рима је највећа од Цркава<sup>[10]</sup> и Црква древне престонице.<sup>[11]</sup> Ово је критеријум на основу ког су источни патријарси вековима признавали Римској цркви првенство части, те заслужује да буде стављен на прво место, имајући, дакле, важну и саборски утврђену основу<sup>[12]</sup> због које је постојала једнодушна сагласност о њему.

2) На другом месту, Цркву Рима су основали свети Петар и свети Павле,<sup>[13]</sup> примила је њихово учење, пружила им је боравак, била је место њиховог страдања и у њој су њихови гробови.<sup>[14]</sup> Ово је други од критеријума на основу којих је Римска црква призната, чак и на Истоку, као прва међу Црквама.<sup>[15]</sup>

3) На трећем месту, Максим сматра да је Црква Рима показивала постојану верност православној вери, од почетка па све до његовог времена. У њој види "заиста чврст и постојан камен"<sup>[16]</sup> и прославља њене вернике, свештенике и богослове, који су "побожни и непоколебљиви као стена" и "ревносни шампиони вере".<sup>[17]</sup>

## III. ГРАНИЦЕ И УСЛОВИ ПРЕИМУЋСТАВА ПРИЗНАТИХ ЦРКВИ РИМА

### 1. Максимов став је релативизиран историјским контекстом у којем се налази

Несумњиво је да је Максимова наглашено истицање вредности Цркве Рима у великој мери у зависности од историјског контекста у којем се он нашао, када су јереси моноенергита и монотелита добиле сагласност и подршку источних патријараха.

Једини циљ Максимова подршке двосмисленим формулацијама папе Хонорија<sup>[18]</sup> који га је подстакао да развије аргументацију, наизглед често усиљену и свакако неубедљиву за Оце шестог Васељенског Сабора који су ипак осудили Хонорија, јесте одузимање значајног ослонаца који су монотелити захтевали у корист својих теза.

Наглашена похвала Римске цркве и потврда њеног првенства коју налазимо у Писму Ави Таласију има за циљ да подржи ову Цркву, насупрот цару који жели да је присили да прихвати *Екетис* (који је монотелитског надахнућа) у замену за потврду избора папе Северина.<sup>[19]</sup>

Максимова нарочито инсистирање у Опускули XII,<sup>[20]</sup> на појмовима суверенитета и ауторитета (употреба првог израза није толико била у употреби код Источњака), и на папиној власти да везује и разрешује, углавном се објашњава у контексту који се тиче некога (Пира) који је имао положај не само патријарха, него и "васељенског патријарха", имајући првенство части међу источним патријарсима, и који није морао да одговара о својој вери и да захтева своје поновно примање у јединство Цркве, као ауторитету који је у најмању руку једнак његовом и чија би основа била призната, а ауторитет неоспорив.

Максимова одређење Цркве Рима, у Трактату XI, као упоредника и норме у домену учења,<sup>[21]</sup> тесно је повезано са чињеницом да се, током контроверзи моноенергита и монотелита, низ римских папа (укључујући, према њему, и Хонорија) никада није удаљио од православне вере, док су источни патријарси били у јереси.

Очигледни интерес који је Максим имао у расправи, у којој је био супротстављен свим источним патријарсима, да добије подршку Цркве Рима, али и да у највећој могућој мери истакне њен ауторитет, онемогућава тачну процену његове еклесиолошке концепције места и улоге Римске цркве међу осталим Црквама. Немогуће је, на пример, прецизно одредити у којој мери јој је он признавао преимућство (односно право или моћ коју остале Цркве не би имале) као на пример право апелације и суђења, или поседовање власти да везује и разрешује, јер је дакле она једина која је у стању да испуњава ове улоге. Исто је и када је реч о његовом ауторитету по питању учења пошто она, у овом периоду, има међу Црквама ексклузивност исповедања православне вере и једина је која представља католичанску Цркву. У таквим околностима у којима Црква Рима поседује монопол, исто тако је тешко говорити одређено о првенству, пошто су свако поређење са другим Црквама и процена њеног места у односу на њих немогући.

### 2. Саборска и канонска основа римског првенства су од превасходног значаја

Као што је то приметио Ф. Дворник (F. Dvornik), Максим инсистира на саборском и канонском пореклу преимућстава признатих Риму.<sup>[22]</sup> Он тиме изражава источни став који није у сагласности са западним ставом да се папство развило од краја IV века, и то не због одлука сабора него због божанске установе да Црква Рима има преимућство над другим Црквама (првенство *божанског права*).<sup>[23]</sup> Упућивање на саборско и канонско порекло је заправо у очима Источњака неоспорније него упућивање на Мт. 16, 16-19, чији је текст увек делио тумаче, и којег су извесни латински теолози, од III века, објашњавали у једном смислу (о потоњем прејемству Петровог викаријата на основу божанског права) према ком су Источњаци увек били суздржани.

### 3. Максим је више имао у виду Римску цркву него папу

Испитивање Максимових текстова показује да је он уопште имао у виду саму Цркву Рима, а не њеног представника, папу. Када се позива на њега, често се позива и на теологе и верне из Рима, које све заједно назива "Римљани", "они из Рима" или "људи побожни древнога Рима".[24]

#### 4. Апостолска основа Римске цркве истовремено потиче и од светог Петра и од светог Павла

Као и многи Оци, Максим се, говорећи о апостолској основи Цркве Рима, позива истовремено и на светог Петра и на светог Павла.[25] Када то не чини изричито, он уопштено говори о *апостолском* пореклу Цркве Рима,[26] али га никада не приписује искључиво светом Петру.

Удружујући тако светог Петра и светог Павла, Максим наставља древну традицију коју срећемо код Јевсевија Кесаријског који се по овом питању позива на више древних извора: Дионисија Александријског, Оригена, Климента Александријског.[27] Можемо навести и светог Иринеја Лионског који наводи "Црква веома велика, веома древна и позната свима, коју су два преславна апостола Петар и Павле основали и установили у Риму".[28]

Кад Максим говори о *камену* на којем је чврсто основана Црква, он нема у виду личност Петра, него његово право исповедање вере у Христа[29] и сматра да врата пакла неће савладати **управо то право исповедање вере**,[30] на основу једног тумачења на Мт 16, 16-18. које ће постати класично међу византијским теолозима[31] али које већ налазимо, барем што се тиче грчких отаца,[32] код Оригена,[33] Јована Златоустог[34] или Кирила Александријског.[35]

Тако је, према Максимовој концепцији, немогуће, не само видети у папи следбеника или *викара* Петровог, него и говорити о улози римског папе као о "Петровој служби".

Треба свакако запазити да ни свети Иринеј, ни други древни извори које наводи Јевсевије Кесаријски,[36] не представљају Петра као епископа Рима. Свети Иринеј пише да су "након што су основали и саградили Цркву, блажени апостоли (Петар и Павле) предали Лину бригу о епископату".[37] У првим каталозима епископа, свети Лин фигурира као први епископ престонице. Делује вероватно - нарочито ако верујемо у сведочанства Климента Римског и Јерме - да је епископат у Риму у почетку био колегијалан.[38] Ф. Дворник је приметио: "Први хришћани никада нису назначавали апостола као првог епископа града у којем је он засадио веру. Онај којег је он посветио био је сматран за првог епископа. Овај обичај је једнако био у употреби и у Риму".[39]

Концепција која покушава да повеже папу са личношћу светог Петра, да га представи као његовог директног наследника или *викара*, или чак да Петрову личну харизму посматра као папско наследство, појавила се много касније и латинског је порекла: идеју о прејемству на Западу почиње да изражава папа Стефан средином III века, док се концепт *викаријата* појавио са папом Лавом Великим (440-461).[40] Папство је ове идеје развијало ради снажења свог ауторитета у смислу једног мање колегијалног, а више аутократског поимања Цркве, као чији центар се све искључивије наводи личност папе; међутим, оне су уопштено остале стране хришћанском Истоку.

Упућивање на Петра и Павла као на заједничке основе ауторитета Цркве Рима, никако није допринело његовом умањењу, него му је напротив пружило двоструку потврду. С једне стране, апостолско порекло је постојало и на Истоку, и бројне Цркве су могле да се позивају на њега; с друге стране, свети Петар је основао Антиохијску цркву пре него што је учествовао у оснивању Цркве у Риму, те је, са ове тачке гледишта, Антиохијска црква имала право да вреднује своје првенство. Али Рим је имао јединствену привилегију:

- 1) да су му оснивачи и учитељи били двојица најславнијих апостола, Петар и Павле;
- 2) да је био место Петровог боравка током последњег периода његовог живота (док је кроз остале источне градове у којима је основао Цркве само пролазио):
- 3) да је био место мученичког страдања двојице великих апостола;
- 4) коначно, да буде град у ком се налазе њихови гробови.[41]

Међутим, ово двоструко позивање допушта да се држимо једне колегијалније концепције која је више у складу са еклисиолошком концепцијом хришћанског Истока.[42]

#### 5. Исповедање православне вере и верност њој као мерилу ауторитета

Док хвали извесног папу, Максим оставља утисак да се вредност коју му он придаје мање тиче његове функције него његове побожности[43] и верности православној вери.[44] Он веома јасно потврђује да Римску цркву воли утолико, уколико она исповеда православну веру.[45] "Православље доктриналне позиције Рима је редовно призивано у корист његовог нарочитог апостолског стања",[46] а не обрнуто.

Црква Рима је упоредник и норма у питању вере утолико, уколико исповеда православну веру коју су утврдили Христос, Апостоли, Оци и сабори.[47]

#### 6. Принцип јединства Цркве није папа него Христос

Идеја, коју је истакла латинска еклисиологија, да би папа за Цркву био принцип јединства или његов видљиви центар, страна је Максимовој мисли, као што је уопште остала страна и концепцији хришћанског Истока, за који се јединство Цркве изражава у јединству вере и у заједници са Христом.

За Максима, заправо, начело јединства Цркве јесте Христос,[48] и управо су кроз заједничко исповедање исте вере у исту Свету Тројицу и у истог Христа, помесне Цркве и њихови верни уједињени у истој католичанској Цркви.[49] У Цркви, пише Максим, "сви су у

сагласју једни са другима и повезани међусобно у једној истој благодати и једноставној и недељивој сили вере. "А у народа који поверова беше једно срце и једна душа" (Д. ап. 4, 32), тако да није било и да нисмо видели више од једног јединог тела, сачињеног од различитих чланова, и достојног самога Христа, наше истинске главе".[50]

Управо ово исповедање исте вере уједињује хришћане расуте по читавом свету и у вековима, како то објашњава Максим, "(католичанска Црква) сакупља у себи све што је под небом, и наставља да додаје оно што је преостало оном што је већ уједињено, пројављујући Духом, са једног краја земље на други, једну једину душу и један једини језик, једнодушност вере и сагласјем у њеном изражавању".[51]

### **7. Католичанство Цркве није универзалност јурисдикције нити ауторитета, него почива на једнодушном исповедању Праве вере**

Католичанска Црква се по Максиму не поистовећује *а priori* ни са помесном Црквом, ни са таквом посебном Црквом,[52] нити са васељенском Црквом; проблематика савремене еклисиологије о односима помесне и васељенске Цркве њему је непозната, исто као и латинска концепција по којој би васељенска Црква била јединствена као збир или тоталитет помесних Цркава. "Католичанска Црква" је за Максима "Црква коју је основао Господ",[53] Црква Христова, чија је он глава од угла (Еф. 2, 20),[54] или чија је Он глава и која је Његово тело (Кол. 1, 18-24),[55] коју је Он сам установио на основи правог исповедања вере у Њега,[56] и која је једна и јединствена.[57] Она се у суштини одређује као католичанска чињеницом да исповеда православну веру, као што можемо видети у више текстова,[58] а нарочито јасно у потврди коју је изнео пред патријархом Петром и описао у *Писму монаху Анастасију*: "Католичанска Црква, то је право и спасоносно исповедање вере у Бога васељене".[59] У већини осталих одломака Максимовог корпуса у којима се користи израз "католичанска Црква", то се чини у контексту у ком је православна вера истакнута на прво место и супротстављена јеретичким концепцијама.[60] Једном од оних који су га оптоживали говорећи да: "Потврђујући ове ствари, ти си поставио шизму у Цркву!", Максим одговара: "Ако онај који изговара речи Светог писма и Светих Отаца ставља шизму у Цркву, шта чини Цркви онај који брише догме светих, **која без њих не може чак ни постојати?**" [61] Можемо дакле потврдити да код Максима постоји једно "поистовећење католичанске Цркве са правим исповедањем вере",[62] Да је за њега "исповедање православне вере оно што је оснива и сачињава".[63]

"Католичанска" (католикос) не значи дакле "васељенска" (оикоуменикос): Максим, као и древни Оци, прави разлику између ова два појма и у сагласју је са њиховом древном употребом.[64] Ако је католичанска Црква васељенска (универзална), њена универзалност није географска универзалност, нити јурисдикције или ауторитета, него универзалност која обухвата, у времену и простору, свеукупност истина које увек и свуда сачињавају православну веру, и све оне који су увек и свуда исповедали и настављају да исповедају ову веру."[65]

Исповедајући и бранећи православну веру, Максим свакако има свест о томе да исповеда и брани "догму (...) која припада католичанској Цркви",[66] односно веру коју су апостоли, Оци, сабори, свештенство и верни увек и свуда исповедали. Онај који исповеда православну веру се утеловљује или поново утеловљује у католичанску Цркву и њену заједницу;[67] онај који проповеда учење које није у складу са православном вером, искључује се из католичанске Цркве"[68] и мора бити из ње искључен.[69] Овај принцип важи за личности, али и за посебне Цркве: оне припадају католичанској Цркви, или се пре поистовећују са њом, утолико, уколико исповедају православну веру; оне су из ње искључене (чак и ако институционално настављају да буду Цркве и да носе то име) ако проповедају учења страна православној вери, онаквој какву су дефинисали апостоли, Оци и сабори. Тако Максим поистовећује Цркву Рима са католичанском Црквом само зато што она исповеда православну веру[70] и што је исто тако, током периода монотелитских контроверзи, једина која је исповеда.[71] Насупрот томе, у Максимово време, Цркве Цариграда, Антиохије, Александрије, Јерусалима, јесу ван католичанске Цркве и ван њене заједнице (према су оне међусобно биле у заједници) због тога што су пригрлиле јереси моноенергиста и монотелита.[72] Утолико, уколико исповедају православну веру, Цркве су, насупрот свима, "свете католичанске Цркве".[73]

Ако врата пакла не могу надвладати Цркву коју је основао Христос, то није зато што би је представљала једна посебна Црква која никада не би могла пасти у јерес захваљујући благодатном дару, сили или нарочитој привилегији, јер ниједна посебна Црква се не поистовећује *а priori* ни дефинитивно са Црквом. Историја је показала да су све Цркве у једном или другом тренутку биле у јереси и дакле ван католичанске Цркве. Чак је у одређеним тренуцима, када су све Цркве биле у јереси, католичанска Црква обухватала само неколико верних који су наставили да исповедају православну веру. Ако дакле врата пакла не могу никад надвладати Цркву, то је због благодати Божје коју она прима као тело чија је Христос глава,[74] или као невеста Христова. Максим тако пише да је "католичанска Црква невеста Христова", Он сам " је чува у сигурности да би ми били спашени од напада непријатеља".[75] Католичанска Црква не може изгубити ни своју целовитост, ни своју католичност, зато што је она, у основи, мистична стварност која се поистовећује са телом Христовим.[76]

### **8. Доктринални ауторитет припада Предању. Папа није непогрешив.**

За Максима, извор истинитости црквених догми јесте сам Христос.[77]

Православну веру не одређује једна посебна Црква, преко свог свештенства, свог папе, свог патријарха, или својих верних, него целокупно Предање католичанске Цркве. Критеријум православља вере је, Максим то потврђује на много места,[78] њена сагласност са Предањем, онаквим какво је изражено учењем Светог писма, апостола, сабора и Отаца. Не само заузимање догматских позиција папа и патријараха и епископа, него и сами сабори морају бити примљени и усвојени у светлу православне вере[79] установљене Предањем у свим својим саставним деловима.

У Цркви, потврђује Максим, "ми смо истовремено поучени Светим Писмом, Старим и Новим заветом, светим учитељима и саборима".[80] Ниједан од ових саставних делова Предања нема апсолутни ауторитет сам за себе, него само у сагласности са другима и са целином.[81]

Максим признаје и високо цени фундаменталну улогу коју су још од почетка Цркве играли, нарочито у одбрани догме, Црква Рима и папе као њени поглавари (он сведочи на пример о великом поштовању према победи православља на Халкидонском сабору)[82] и изражава наду да ће они наставити да играју ову улогу. За њега ипак не постоји *a priori* непогрешивост папе. Стога му није деловала немогуће вест да је папа управо прихватио јерес којој су пришли остали патријарси.[83]

Овде треба подсетити да, иако се Максим трудио да позиције папе Хонорија тумачи као православне (с циљем да монотелитима одузме ауторитет на који су се позивали), шести Васељенски (III цариградски) Сабор, неколико деценија касније, не следи Максима и ставља Хонорија међу осуђене јеретике,[84] сведочећи да Оци који су заседали на сабору нису признавали римском папи неизоставну непогрешивост.

## 9. Исповедање Православне вере као еклисиолошки критеријум

Максим потврђује да је Римска Црква глава Цркава, али су ништа мање, у његовим очима, све Цркве у суштини на једном постољу једнакости,[85] и ниједна не може превладати над осталима.[86]

Основни критеријум хијерархије коју Максим установљује међу Црквама и њиховим представницима јесте то да ли оне исповедају или не православну веру.[87]

Цркве које исповедају православну веру припадају, или тачније, јесу католичанска Црква; оне које је не исповедају јесу ван ње. По њему је Римска црква део католичанске Цркве[88] као она која исповеда и чак је у том историјском тренутку једина која исповеда православну веру,[89] будући да је католичанска Црква, као што смо претходно видели, онде где се исповеда православна вера.

Сваки папа, патријарх, или епископ који је поглавар једне Цркве, председава у вери,[90] а не само римски папа.

У проблематичном периоду у ком је живео Максим, римски папа је, од смрти Софронија Јерусалимског, једини међу патријарсима пентархије који је исповедао православну веру. Одатле долази повлашћена улога коју му Максим даје у одбрани и разјашњавању ове вере. Али он у принципу не поседује никакву предност у дефинисању те вере. Одлуке које се тичу вере доносе се саборно на саборима или синодима, а валидност ових синода зависи од сагласности коју њима и њиховим одлукама заједница скуп епископа, митрополита и патријараха.[91]

Ван ових сабора, догматске ставове папе, као и сваког другог патријарха, мора примити заједница Цркава које исповедају православну веру, тако да су они подређени њиховом одобрењу. У древној Цркви, па чак и у Максимово време, постојала је пракса да сваки патријарх, али и сваки новоизабрани папа изложи сабраћи своје веровање слањем једне *Саборне посланице* и да га подвргне њиховој сагласности која је условљавала валидност његовог посвећења и допуштала установљење заједнице.

Славни Максимов текст показује да су чак о папиним теолошким ставовима, далеко од тога да буду нормативни и неоспориви, расправљали теолози других Цркава као и да је он сматрао нормалним да треба да их брани.[92]

Одлуке које се тичу црквене дисциплине се исто тако доносе саборно.[93]

Било да су догматске или дисциплинарне, одлуке Рима, као и сваке друге Цркве, морају бити у сагласности са православном вером, саборима и канонима.[94]

Ако је Римска Црква, као што то каже Максим, она "која, од самог Оваплоћеног Бога Логоса, као и од свих светих синода, према освећеним канонима и одредбама, јесте примила и поседује у свему и за све, над свим светим Црквама Божјим које су на читавом лицу земље, сувереност, ауторитет и власт да везује и разрешује",[95] то може бити, као што је назначено у самом тексту, само на основи "камена" који је исповедање праве вере у Христа, и у граници онога што су сабори и канони одредили, односно свега онога што су све Цркве саборно желеле и прихватиле. Појмови суверенитета, ауторитета и власти везивања и разрешивања (односно да се искључује из Цркве или да се поново присаједињује Цркви) морају бити схваћени у њиховом историјском контексту, како у свести Западне, тако и у свести Источних Цркава, где ови појмови нису имали политичка и јуридика значења која су добили са доцнијим (нарочито од IX века) начином на који је римско папство представљало своје место и своју улогу.[96] Не бисмо могли да оспоравамо да је власт везивања и разрешивања припадала искључиво папи зато што је она била поверена Петру од стране Христа (Мт. 16, 19) као и да је папа био Петров наследник: и поред тога што Максим, као што смо претходно закључили, не види у папи прејемника нити *a fortiori* викара Петровог (било да о њему говоримо као о оном који је са Павлом основао Цркву у Риму, било у односу на његово исповедање праве вере у Христа), не треба заборавити да је власт везивања и разрешивања Христос поверио свим апостолима подједнако (Мт. 18, 18)[97] и да је имају сви епископи. За Максима је, у основи, Христос тај који је "врата" кроз која морају ући у Цркву они који желе истинити живот.[98]

По светом Максиму, сједињење (или поновно сједињење) и заједницу са Црквом сачињава исповедање православне вере: исповедање неправославне вере узрокује и одржава прекид ове заједнице.[99] Улога папе, као што је то у случају Пира (који је тада, присетимо се, могао сарађивати само са себи равнима) јесте да проглашава искључење или поновно присаједињење Цркви и заједници, **не самовољном или чисто ауторитативном одлуком, него у својству оног који је у име Цркве сведок и јемац овог исповедања вере пред самим собом, али такође, и пре свега, као што то наглашава Максим, пред Богом и пред апостолима.**[100] Сама власт папе да везује и разрешује подређена је исповедању православне вере,[101] које одређује његову припадност католичанској и апостолској Цркви и условљава његов ауторитет.



## ЗАКЉУЧАК

Да бисмо донели закључак у складу са актуелним размишљањима и екуменским дијалогом у вези са римским првенством и улогом папе, можемо рећи да став светог Максима представља, с једне стране, за источне Цркве, снажно подсећање на улогу првенства коју су оне пре шизме признавале Римској цркви, и на улогу коју она поново мора имати ако заједница буде поново успостављена. Али, са друге стране, он представља и подсећање на услове у којима је ова улога била призната и у којима би то поново могла бити.

Из анализе Максимових ставова произилазе нарочито две ствари:

1) На првом месту, улога коју је Максим признавао Цркви Рима и папи снажно је повезана са њиховим исповедањем православне вере. То значи да је поновно успостављање вере која би у свакој тачки била заједничка Католичкој и Православној цркви, представља незаобилазан услов да Цркве Истока поново препознају првенство Римске цркве међу свим Црквама, и римског папе између патријараха.

2) На другом месту, свети Максим инсистира на колегијалном карактеру, с једне стране, међусобног односа Цркава, и с друге стране, саме улоге папе унутар Римске цркве. Патријарси Православних цркава имају, током векова, сачуван овај колегијални карактер у њиховим међусобним односима и у односима са другим епископима унутар својих помесних Цркава, док је Латинска црква ишла ка све изразитијој централизацији око личности папе, која се завршила аутократским и готово монархијским поимањем његове улоге. Унутар саме Латинске цркве је већ нашироко и анализирана и критикована ова девијација,<sup>[102]</sup> и тиме је она исправљена, нарочито на Другом ватиканском концилу и напорима папа Павла VI и Јована Павла II, у корист веће колегијалности и поимања папске улоге као "службе у љубави". Али с обзиром на оно што сама Римска црква сматра за модел првог миленијума (в. саборски декрет *Unitatis Redintegratio* и посланицу *Ut ipit sint*), који за Православну цркву представља норматив, потребно је још радити на децентрализацији. "Петровска" концепција улоге папства коју Римска црква још увек чува, страна је егзегетском и еклисиолошком предању Православне цркве. Када је реч о идеји о папској непогрешивости која је догматизована на Првом ватиканском концилу (који је скорашњег датума и који унутар саме Латинске цркве није престао да буде предмет оспоравања), она је за Православну цркву, без обзира у ком облику да је она посматра, неприхватљива, јер је неусклађива са извесним основним принципима њене еклисиологије. Начин на који папство посматра своју улогу као "службу јединства" је такође дискутабилан јер остаје подложен латинској идеји према којој би папа био "викар" Петров, и директни, или посредством Петра, "викар" Христов. Тако је формулација коју налазимо у енциклици *Ut ipit sint*: "Све Цркве су у пуној и видљивој заједници јер су Пастири у заједници са Петром и у јединству са Христом" (§ 94) веома далеко од православне еклисиологије.

На овим или другим основама, једна продубљенија студија модела првог миленијума, нарочито оног којег изражава глас Отаца, довешће до наставка започете децентрализације и до проналажења, под отпацама историје, ширег терена ишчекивања.

(Превод са енглеског језика: Драгица Тадић)

ГЛАСНИК СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ, бр. 10, октобар 2005.

## НАПОМЕНЕ:

1. V. G. Glez, *Primauté du pape*, у: Dictionnaire de théologie catholique, XIII, Paris 1936, 294295; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964 (Unam Sanctam, 49) 7980; J. M. Garrigues, *Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, *Istina* 21 (1976), 624; J. Pelikan, "Council or Fathers or Scripture": the Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, у: D. Neiman, M. Schatkin (ed.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of G. V. Florovsky (Orientalia Christiana Analecta, 195)*, Rome 1973, 277288, делимично преузето у: *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental*, 6001700, Paris 1994, 157182; V. Croce, *Tradizione e ricerca, Il metodo teologico di son Massimo il Confessore*, Milano 1974 (*Studia Patristica Mediolanensia*, 2), 115131; K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, Paris 1992, 90; O. Clement, *Rome autrement*, Paris 1997, 3638; J. Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998 (*Cogitatio fidei*, 208), 125201.
2. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, 127176.
3. Наиме: 1) *Opuscule/ theologica etpolemica* (у даљем тексту Th. Pol.), X, PG 91, 237C247D; Th. Pol., XX, PG 91, 237C, 244C, 245BC; 2) *Ex epistola sancti Maximi scripta ad abbatem Thalassium* (у даљем тексту Ep. A), Mansi X, 677C678B; 3) *Epistulae* (у даљем тексту Ep.), XII, PG 91, 464CD; 4) Th. Pol, XII, 144AD; 5) *Disputatio cum Pyrrho* (у даљем тексту Pyr), PG 91, 352CD, ed. Doucet, 608609; 353 AB, ed. Doucet 609619; 6) Th. Pol, X, PG 91, 133D136B; 7) Th. Pol, XI, PG 91, 137C140B; 8) *Relatio Motionis* (у даљем тексту Rel. Mot.), PG 90, 120CD, CCSG 39, 3133; PG 90, 12.8BC, CCSG 39, 45-47; 9) *Epistula Anastasi discipuli ad monachos Calaritanos* (у даљем тексту Ep. Cal. ), PG 90, 135C136C, CCSG 39, 168169 (дело није лично Максимово, него је инспирирано његовом мишљу); 10) *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesaerae Bithinae* = (у даљем тексту Dis. Biz.), PG 90, 145C148A, CCSG 39, 9597; PG 90, 153CD, CCSG 39, 113115; 11) *Epistula adAnastasio monachum discipulum* (у даљем тексту Ep. An.), PG 90, 132A, CCSG39, 161
4. Ep. A, Mansi X, 677C.
5. Th. Pol, XII, PG 91, 144C.
6. Th. Pol, XI, PG 91, 137S140A.
7. Pyr., 352CD, 353AB, ed. Doucet, 608609.
8. Th. Pol, XII, PG 91, 144AD; Pyr, 352CD, 353AB, ed. Doucet, 608609; Dis. Byz., PG 90, 153CD, CCSG 39, 113115
9. Са католичке стране, види нарочито K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, Paris 1992.
10. Ep. A, Mansi X, 678B.
11. Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169.
12. Првенство части Цркве Рима изричито је признато 3. канонем Првог сабора у Цариграду (381): "Епископ Цариграда да има првенство части (τα πρῶτον, α τὴ ζ τμηζ) после епископа

- Рима, зато што је овај град Нови Рим" (Les Conciles oecuméniques, t. II, Les Décrets, Paris 1994, 88). Халкидонски сабор (451) га поново истиче потврђујући својим 28. каноном 3. канон Првог цариградског сабора: "Јер су и престолу старог Рима с правом даровали преимућства пошто је онај град био царствујући. Подстакнути истом намером, сто педесет најбогољубивијих епископа признали су једнака преимућства и најсветијем престолу Новог Рима, разумно просудивши да град који је удостојен цара и сената, и који има иста преимућства као и стари царски Рим, буде величан и у црквеним пословима као онај, и да буде други после оног" (ibid., 226), Каснију потврду за ово налазимо у СХХХI новели цара Јустинијана: "Одређујемо следећи одлуке сабора, да је пресвети папа старог Рима први од свих јерараха и да свети архиепископ Цариграда, Новог Рима, заузима друго место, након светог и апостолског престола Рима, али са првенством у односу на друге престоле" (Corp. jut: civ., ed. G. Kroll, t. III, 655). Тумачење ових канона ипак доноси извесни број проблема, и тешко је одредити у чему се тачно састоји првенство (или преимућство) "части" о којој је реч. V. J. Meyendorff, *La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine*, у: Истина, 4, 1957, 474481; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, 984; W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974; K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire des origines nos jours*, Paris 1992; A. de Halleux, *La Collégialité dans l'Eglise ancienne*, Revue théologique de Louvain 24 (1993), 433454; O. Clement, *Rome autrement*, 3364; P. Maraval, *Le christianisme de Constantin la conquête arabe*, Paris 1997, 204213. Ранг престонице, на неки начин почастан, који Византинци (који су себе наставили да називају "Римљани") нису престали да признају Риму, чак и након преношења престонице царства у Цариград (F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, 3350), исказан је изразом који је Максим више пута употребљавао (и који је био уобичајен у његово време и у претходним вековима), "Стари Рим" (види између осталог Th. Pol., XX, PG 91, 244C; Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169), при чему је Цариград називан "Нови Рим".
13. Ep. A, Mansi X, 678B; Th. Pol, XII, PG 91, 144C.
  14. Cf. Pyr, PG 91, 353A, ed. Doucet, 609.
  15. Види између осталог F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 2150; K. Schatz, *La Primauté du pape. Sort histoire des origines nos jours*. Paris 1992, 1623,2627, 53.
  16. Ep. A, Mansi X, 678B.
  17. Ep. Cal., PG90, 136AB.
  18. Th. Pol, XX, PG 91, 237C245D.
  19. Ep. A, Mansi X, 677678.
  20. Th. Pol, XII, PG 91, 144C.
  21. Th. Pol, XI, PG 91, 137C140B. В. такође и Ep. Cal, PG 90, 136AB, CCSG 39, 169.
  22. *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 80.
  23. V. K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire des origines nos jours*, Paris 1992, 57.
  24. Cf. Rel. mot, PG 90, 120D, CCSG 39, 33; PG 90, 121B, CCSG 39, 33; Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169.
  25. Pyr., 352D353A, ed. Doucet, 609.
  26. V. Ep. A, Mansi X, 678B.
  27. Hist, eccl, II, XXV, 8, SC 31, 93; III, I, 2, SC 31, 97; VI, XIV, 6, SC41, 107.
  28. Adv. haer, III, III, 2, SC 211, 32
  29. Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG39, 169; Ep. An., PG 90, 132ACCSG39, 161.
  30. Потврду за овакво тумачење речи Христове налазимо у Писму XIII: "...побожно исповедање (вере) Које нечиста уста Јеретика, отворена као врата ада, неће никада надвладати" (Ep., XII, PG 91. 512B).
  31. V. J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*, у: N. Afanassief, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchtel 1960,93115.
  32. Овакво тумачење налазимо подједнако и код латинских Отаца пре Максима, међу којима су: свети Иларије из Поатјеа, свети Амвросије Милански и свети Августин.
  33. B. In Mat, XII, 10, ed. Klostermann, Leipzig 1935, 85-89.
  34. B. In Mat, LIV, 2.
  35. B. In Is., IV; De Trinitate, IV, SC 237, 148-150.
  36. B. supra, нар. 27.
  37. Adv. haer., 3, SC 211, 3234.
  38. В. Климент Римски, 1 Clem., XLIV, SC 167, 172; Jerma, Past, Vis., II, II, 6, SC 53, 92; III, IX, 7, SC 53, 124.
  39. *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 33-34.
  40. В. нарочито K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, Paris 1992, 55-58.
  41. B. Jevseviје Cesariјski, Hist, eccl., II, XXV, 57, SC 31,92-93.
  42. О еклисиологији Рима и Источних цркава, в.: F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 2187; W. de Vires, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, 1319; K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, Paris 1992, 1590; A. de Halleux, *La Collégialité dans l'Eglise ancienne*, у: Revue théologique de Louvain, 24, 1993, 433454; J. Pelikan, *La tradition chrétienne*, t. II, L'Esprit du christianisme oriental, 6001700, Paris 1994, 157182; O. Clement, *Rome autrement*, Paris 1997, 1764; P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin la conquête arabe*. Paris 1997, 189-213.
  43. Th. Pol, XII, PG 91, 143A.
  44. B. Th. Pol, XV, PG 91, 168A.
  45. Rel. mot., PG 90, 128C. CCSG 39, 47.
  46. J. Pelikan, "Council or Father or Scripture": The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, 287.
  47. Th. Pol, XI, PG 91, 137C140B.
  48. B. Thai, 48, PG 90, 433C, CCSG 7, 333; 53, PG 90, 501B, CCSG 7, 431.
  49. О исповедању православне вере као начелу јединства у Цркви, в. Myst., 1, PG 90, 668A, ed. Sotiriopulos, 132; Thai, 53, PG 90, 501B, CCSG 7, 431. За Максима, исповедање вере је начело јединства пре него причешће, јер оно условљава ово друго (cf. Rel. Mot., VI, PG 90, 120CD; Dis. Biz., PG 90, 140C140D, CCSG 39, 83; PG 90, 161D164A, CCSG 39, 131). V. V. Croce, *Tradizione e ricerca teologica di san Massimo il Confessore*, 69.
  50. Myst., I, PG 90, 668A, ed. Sotiriopulos, 132.
  51. Ep., XVIII, PG 91, 584A.
  52. У свом начину изражавања он разликује "католичанску Цркву" и помесне Цркве (за одређење ових других, види на пример: Th. Pol, VII, PG 91, 77B; X, PG 91, 136C; XIX, PG 91, 229C; XX, PG 91, 237C; Dis. Byz., PG 90, 148A, CCSG 39, 97).
  53. Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169.
  54. Cf. Thai., 63, PG 90, 501AB, CCSG 7, 431.
  55. B. ibid., PG 90, 672BC, CCSG 22, 155.
  56. B. Ep. An., PG 90, 132A, CCSG 39, 161.
  57. B. Thai, 63, PG 90, 685C, CCSG 22, 177.
  58. Th. Pol, XII, 144AB; Th. Pol, XI, PG 91, 140B; Ep., XII, PG 91, 464D; Rel mot, PG 90, 120C, CCSG 39, 31; Ep. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169; Ep. An., PG90, 132A, CCSG 39, 161.
  59. Ep. An., PG 90, 132A, CCSG 39, 161.

60. В. Th. Pol, XI, PG 91, 140AB; VII, PG 91, 84A, 88C; VIII, PG 91, 89CD, 92D; IX, PG 91, 116B, 128B; XII, PG 91, 141A, 143CD, 144A; XV, PG 91, 160C; XVII, PG 91, 209D; Ер., XI, PG 91, 461BC; XII, PG 91, 464D, 465AB; XIII, PG 91, 532CD; XVII, PG 91, 530C, 581CD; XVIII, PG 91, 584D584A; Ер. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169; Rel. mot., PG 90, 120C, CCSG 39, 31. У Ер., XV, PG 91, Максим наводи један одломак од светог Василија Кесаријског у ком израз има исто значење.
61. Rel mot., PG 90, 117D, CCSG 39, 29.
62. В. Croce, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, 70; v. takode 71-72, 7980.
63. *ibid.*, 80.
64. Заправо, како то тачно примећује Г. Флоровски, "у најдревнијим документима, израз *ekklisia katholiki*, (...) тицао се (...) целовитости вере или учења, верности "Велике Цркве" пуној и изворној традицији, наспрот секташким настојањима јеретика, који су се одвојили од ове изворне пуноће, сваки следећи своју посебну и расколничку линију, и пре је значио "православна" него "васељенска" (*Le Corps du Christ vivant, Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, HS 4, 1948, 24). В. такође V. Lossky, *A Vintage et la ressemblance de Dieu*, chap. IX, *Du troisième attribut de l'Eglise*, 170173. V. Lossky наиме пише: "Католичност нам изгледа као неоспориво својство Цркве, као оне која поседује Истину" (170).
65. О овој теми, видети такође Кирило Јерусалимски, *Cat.*, XVIII, 23, PG 33, 1044A. Ово објашњава да у једном датум историјском тренутку, ако се јерес раширила у свим или скоро свим Црквама што је виђено више пута и што је могућност коју сам Христос допушта: "Али Син човечији када дође, хоће ли наћи веру на земљи?" (Лк 18, 8) католичанска Црква може бити сведена на неколико верних, односно, на границу, на само једног. Тако В. Лоски пише: "Сваки, и најмањи део Цркве односно један верник може бити назван "католичанским". Свети Максим, коме је црквено предање доделило назив Исповедник, одговара онима који су желели да га присиле да се причести са монотелитима: чак и да се читава васељена (*oivkoume,nh*) причести са вама, ја сам се нећу причестити", и тиме супротставља своје католичанство претпостављеном јеретичком васељенству" (*A l'image et la ressemblance de Dieu*, chap. IX, *Du troisième attribut de l'Eglise*, 173).
66. Rel. mot., PG 90, 120C, CCSG 39, 31.
67. V. Th. Pol, XII, 144B (4) (што се тиче Пира); Ер., XII, PG 91, 464D, 465 AB (што се тиче сестара из Александрије које су избегле у картагинску област).
68. В. Th. Pol, XII, 144A(4).
69. В. Th. Pol, VII, PG 91, 88C, где Максим, говорећи о јеретичким, пише: "одбацимо са мудрошћу оне који се супротстављају колико себи самима, толико иједни другима и Истини; избацимо их храбро ван нашег дома, свете католичанске и апостолске Цркве Божје: и не оставимо им ни најмањи улаз, онима који се, против воље православне труде да преместе границе које су поставили Оци". У Th. Pol, VII, PG 91, 92 A, Максим каже да битком коју он води, он тежи "да храбро улови оне који се дижу против Господа својим речима и својим учењима, и да их уклони са добре земље, односно самог Господа нашег и православне вере". Добра земља овде симболизује Цркву, истовремено поистовећену са Христом и са вером која Га исправно исповеда.
70. В. Th. Pol, XII, 144A. Осим тога, она је означена као локална Црква међу другима (в. Th. Pol, XX, PG 91, 237C; Dis. Biz., PG 90, S48A, CCSG 39, 97).
71. Док су римски апокрисијари били спремни да прихвате јеретичко учење патријарха Петра, Максим процењује да "послови готово читаве католичанске и апостолске Цркве, коју је основао Господ, јесу због овога у озбиљној опасности" (Ер. Cal, PG 90, 136A, CCSG 39, 169).
72. V. Ер. An., PG 91, 132A, CCSG 39, 161.
73. Th. Pol, XVI, PG 91, 209B.
74. V. Thai, 63, PG 90, 672BD, CCSG 22, 155157.
75. Cf. Th. Pol, VIII, PG 91, 92D.
76. Ова идеална визија Цркве се појављује у Thai, 63, PG 90, 672B673B, CCSG 22, 155157.
77. *Ibid.*, PG 90, 433CD, CCSG 7, 333. Th. Pol, X, 136A; Ер. Cal, PG 90, 136B, CCSG 39, 169; Dis. Biz., PG 90, 144C, CCSG 39, 91; PG 90, 145C-148A, CCSG 39, 9597. Наћи ћемо и друге референце код Ј. Пеликан, "Council or Father or Scripture": The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, 277-288, делимично поновљене у *La Tradition chrétienne*, t. II, *l'Esprit du christianisme oriental*, 600-1700, 9-39. В. такође веома добру студију V. Croce, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, Milano 1974.
78. Dis. Biz., PG 90, 145C, 148A, CCSG 39, 95, 97.
79. Dm. Biz., PG 90, 145C, 148A, CCSG 39, 95, 97.
80. Rel. mot, PG 90, 124A, CCSG 39, 37. Ови различити елементи, онакви какве их схвата Максим, су надугачко анализирани у веома доброј студији В. Croce, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, Milano 1974.
81. V. J. Pelikan, "Council or Father or Scripture": The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, 287.
82. V. Th. Pol, XV, PG 91, 168A.
83. Rel mot, PG 91, 121BC, CCSG 39, 33-35; Ер. An., PG 91, 132A, CCSG 39, 161.
84. Les Conciles oecuméniques, t. II, Les Décrets, Paris 1994, 280.
85. Th. Pol, XII, PG 91, 143B.
86. *Ibid.*
87. *Ibid.*, 143BC.
88. *Ibid.*, 144A.
89. *Ibid.*, 144 V.
90. Th. Pol, XX, PG 91, 245BC.
91. Cf. Pyr, PG 91, 352CD, ed. Doucet, 608-609.
92. Th. Pol, X, PG 91, 133D-136C.
93. Ер., XII, PG 91, 464CD.
94. Th. Pol, XII, PG 91, 144C; Dis. Byz., PG 90, 145C, CCSG 39, 95; PG 90, 153CD, CCSG 39, 113.
95. Th. Pol, XII, PG 91, 144C.
96. V. K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, Paris 1992.
97. "Заиста вам кажем: што год свежете на земљи биће свезано на небу, и што год разрешите на земљи биће разрешено на небу".
98. Thai, 48, PG 90, 433C, CCSG 7, 333.
99. Th. Pol, XII, PG 91, 144AD; Pyr., PG 91, 353AB, ed. Doucet, 609; Rel. mot., PG 90, 120 CD, CCSG 39, 3133; PG 90, 128B, CCSG 39, 4547; Dis. Byz., PG 90, 145B, CCSG 39, 93; Ер. An., PG 90, 132A. CCSG 39, 161.
100. Th. Pol, XII, PG 91, 144V; Pyr., PG 91, 252D253A, ed. Doucet, 609.
101. Th. Pol, X, 133D136B; XII, PG 91, 144B.
102. Мислим нарочито на изузетан рад једног језуите: Klaus Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines nos jours*, који сам више пута наводио у свом излагању.



