

Славиша Костић
Хришћански културни центар
др Радован Биговић
Београд
slavisath@gmail.com

УДК: 27-727:322

ПРИМЉЕНО: 03. 09. 2015.

ОДОБРЕНО: 16. 09. 2015.

Симфонија између Цркве и државе некада и сада

Сажетак: У чланку се излаже схватање симфоније између Цркве и државе у Византији да би се потом акценат дао на савремено виђење могућег функционисања Цркве у друштву. Симфонија између Цркве и државе у Византији започиње са царем Константином I и завршава са њеним падом под Османлије, али на неки начин се обнавља у православним земљама након ослобађања од отоманског ропства. Симфонија је уклоњена у православну мисао, тако да су неки православни теолози попут Ендрју Лаута, Пантелиса Калцидиса и Стенилија Харакаса покушали да је редефинишу и да понуде ново значење у контексту савременог секуларног друштва.

Кључне речи: цар, патријарх, симфонија, Црква, држава, цезаропапизам, државна религија, секуларно друштво.

Византијска симфонија је подразумевала јединство између Цркве и државе чији је главни циљ да одржи поредак у друштву и оствари хармонију опонашајући божански поредак на небу. Међутим неки модерни научници су указивали да је цар имао неограничену моћ над Црквом – сматрајући да је целокупна грађанска и религијска моћ била у рукама једне особе, а ту појаву означавају појмом цезаропапизам. Чињеница је да су сви византијски владари били самодршци и да су сматрали да имају суверено право у свим политичким сегментима византијске државе, али постојао је и јединствен случај у личности Цариградског патријарха Михаила Керуларија који је потраживао религијску и секуларну моћ. Могли бисмо рећи да цезаропапизам указује на владавину таквих царева попут Ираклија, Лава III и Константина V који су аутократорски наметали своје мишљење Цркви. Но такво насилно наметање царске воље би било кратког века и често би Црква у сукобу са световном влашћу изашла као победник. Међутим, имало смо и такве царева попут Нићифора Фоке који су били дарезљиви према Цркви, цара Василија II који је био цар аскета, док је цар Јован Кантакузин у четрнаестом веку постао монах. У овом раду ћемо обрадити симфонију

између Цркве и државе у Византији и осврнути се на њено модерно сагледавање од стране модерних православних теолога.

Симфонија између Цркве и државе у Византији

Рани хришћански документи рефлектују три хришћанска става према држави. Најпре имамо Исусову изјаву: “Подајте, дакле, ћесарево ћесару и Божије Богу” (Мт 22,21) који политичке институције није сматрао као зле по себи нити им је давао божанско одобрење, као што то налазимо код Апостола Павла: “власти што постоје од Бога су установљене” (Рим 13,1). Имали смо и трећи став који је био одбојан према политичким институцијама Римског царства: попут описивања пада Вавилона у Откр 17,1 -18,24; одбацивања “света” у Посланицама Јовановим (1 Јн 2,15) и метафори о “два пута” коју налазимо у ранохришћанском документу *Дигахи - Учење дванаесторице айосџола*. Хришћани су махом следовали први став. Савремена историјска истраживања која се заснивају не само на патролошким изворима већ и на раној хришћанској пракси, указују на то да су хришћани у прва три века били укључени у државну као и у војну службу Римског царства.¹ Хришћани се нису мешали у ствари државе већ су заузимали амбивалентан став, пошто су живели у једном плуралистичком друштву у коме су били религијска групација међу многим а делом због тога што су били прогоњена религија.

Симфонија између Цркве и државе започиње у периоду владавине цара Константина I. Након победе цара Константина над Максенцијем у бици на Миливијском мосту 28 октобра 312. уследила је конвенција у Милану којом је озваничио слободу исповедања вере чиме је спровео у дело Галеријев едикт из 311. По Јевсевију Кесаријском, уочи одсудне битке са својим ривалом Максенцијем, Константин добија виђење да на штитовима своје војске постави знак *labarum* тј. Христов монограм са којим је задобио победу над својим ривалом, што је касније постао царски симбол.² Већина хришћана су у овоме видели дело Божијег промисла и Константина су сматрали Божијим изабраником. То уверење и сам Константин износи гувернеру Африке указавши да му је божанска воља поверила управу над универзумом.³ Међутим, требало је да се одреди место Цркве у постојећим структурама царства и да се дефинише место цара у новој еклисиологији. То је учињено

¹ Види нпр. John Helgeland *Christians and Roman army A.D. 173–337 Church History* Vol. 43, No.2 (Jun 1974), 149–163.

² Eusebius *Life of Constantine* 1,28. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart Hall (Clarendon Press, Oxford, 1999), 81

³ H. von Soden *Urkunden zur Entstehungsgeschichte der Donatismus*, Bonn, 1913 бројеви 8, 9 и 14. Цитирано код Зорана Ђуровића, „Свети Августин и Свети Константин император“, *Иконографске студије* 6, 2013, 149–164.

постепено и опрезно да се не би нарушиле постојеће структуре у Царству. Хришћанској цркви је одмах након 313. цар давао имања, зграде и повластице да би их уверио у истинитост свог обраћења. Константин се својом посланицом 314. обраћа сабору у Арлу да би решио раскол донатиста. Потом је тежио да клирике ослободи јавних намета како се не би одвајали од своје службе због чега је сматрао да ће проистећи велики напредак у јавним пословима. Тиме се утврђује лични и материјални статус свештенства при чему можемо разумети обавезу царевог мешања у Цркви, до чијеј је јединства и стабилности Царству веома стало. Култ и вера сада постају ствар државе, а криза изазвана донатизмом и оне после ње решаване су на римски начин, преко епископа којима је цар дао овлашћења *judices* на саборима које он сазива, на којима и он може да присуствује али не и да гласа, што важи и за његово учешће у заседањима сената. Еклисиолошке структуре су обликоване на основу административних структура Римског царства. Епископ је управљао црквом у граду и његовим провинцијама; епископ метрополе је имао власт над епископима провинције, док је 6. канонем Никејског сабора изведена основа за формирање патријархата при административним центрима Римског царства. Године 324. Константин постаје једини владар Римског царства; тада све више почиње са политиком истицања првенства хришћанске вере. Цар није био благонаклон према јеретцима, забранио је окупљање павликијанима, новацијанима, валентиновцима, маркионитима и катафригијанцима. Његов главни интерес је био усмерен ка томе да различите фракције стави под исти кишобран зарад јединства Царства а то су потом следили и други цареви. Што се пак тиче његовог помирљивог односа према, паганима, према њима је тежио да води помирљиву политику посебно имајући на уму већину римских сенатора који су били многобошци. На тај начин је следио римску политику која је тежила да види у слободном култу незаобилазан фактор за стабилност римских институција.

Због јаког паганског језгра унутар Сената и града Рима, Константин је померио своју престоницу у Константинопољ. У својој политици је морао да спусти тензије радикалних хришћана, који још нису имали довољно поверења према држави и који су испољавали бес према паганским храмовима, док је у исто време морао да угледне пагане ослободи страха од хришћанства. Константин је и даље носио титулу *pontifex maximus*, само што је сада више говорио о толеранцији према присталицама старе вере што је био његов програм владања. У том светлу морамо посматрати његову улогу на Првом васељенском сабору у Никеји, 325. године: он сазива као некрштен сабор, даје средства из државне касе да се учесници сакупе (*cursus publicus*), отвара га и потврђује његове одлуке. Без те потврде сабор не би могао да има екуменски значај нити би његове одлуке имале обавезу-

јући карактер. Све то пак спада у домен овлашћења *pontifex maximus*, само што сада за Константина Јевсевије употребљава други термин – „епископ оних изван”. Није лако разазнати ову Јевсевијеву мисао а још мање увидети у каквом је она односу према размишљањима самог Константина. Да ли ти подразумева да је цар епископ оних који ће постати хришћани захваљујући њему; или као епископ мирјана, насупрот клирицима; или као онај ког епископи задужују за примену њихових одлука на државном нивоу. Ради смо закључити да се овде говори о епископу нехришћана и свих људи које треба привести Цркви. Уколико се осврнемо на његову улогу у сазивању сабора, као и бригу о спровођењу саборских одлука посебно оних које се тичу чистоте вере, неизоставно ћемо донети овакав закључак. Тиме је, по Дагрон, створивши простор за поимање цара као квази-епископа Евсевије сузбио једно радикалније поимање које су савременици приписивали Констанцију II, Константиновом сину и наследнику, по коме је цар епископ епископа, управо желећи да новог цара одвоји од цезаропапизма, систематским стављањем царевог свештенства у оквире хришћанског Царства, али изван Цркве и кроз метафоричко изјашњавање.⁴ Овом искушењу није одолео црквени канониста Теодор Валсамон у дванаестом веку; цар има епископска права, и у извесном смислу је надређен ауторитету патријарха са којим дели част ношења двокраког свећњака са којим попут свештеника благосиљају христоимени народ и обојица имају достојанство дидаскала. Овде се Валсамон ослања на Јевсевија који је цару поверио апостолску службу, тј. дужност дидаскалије за све пагане и Јевреје. Јевсевије Кесаријски је особа која је умногоме уобличио теоријски однос између Цркве и државе у четвртном веку као и саму царску политику. Цара Константина је упознао 325. У том теоријском развоју односа између Цркве и државе је сажео неколико елемената: пре свега имамо хеленски утицај који налазимо у култу цара, који се није могао лако пренебрегнути, на који су римски цареви од Октавијана Августа до Константина полагали доста пажње, који је посебно био јак у источним провинцијама Царства, а који је преузео од Филона Александријског и Оригена - при чему је правио паралеле између Августа и Христа. Потом имамо аријански концепт субординације, као што Логос-Христос приводи небо, земљу и највеће Царство Оцу, Константин приводи све људе на земљи Логосу и припрема их за његово царство. Цар је икона Христа или подржаваоц Христов. Овакав вид политичког аријанизма су битни теолози попут Атанасија Александријског, Василија Кесаријског покушали да сузбију указивањем да су сва три божанска лица једнака и конститутивна унутар Божанског бића. Напоследку, указује и на аспект старозаветног поимања царства, што је повезао са Павловом мишљу о хришћанском универзализму израженом у 1 Кор 2 и Рим 13, 1–7, које је битно

⁴ Жилбер Дагрон *Цар и првосвештеник* (Clio 2001), 159.

утицала на формирање односа Цркве према власти и покорвања народа Божијег цару, што је за последицу имало сагледавање цара као вође народа Божијег, при чему га Јевсевије пореди са Мојсијем.

На први поглед би се рекло да је Црква била неприпремљена за Константинов обрт као и за задобијање повлашћеног статуса унутар државе и да су хришћани са одушевљењем дочекали нове околности. Од прогоњене верске скупине сада хришћани показују агресивност према другим верским заједницама посебно када хришћанство постаје државна религија. Ипак било је отпора према новонасталој политици римске државе од стране црквених великодостојника. Неки би попут Атанасија Александријског били на тапету цара због одупирања аријанству, док би неки цареви попут Валенса (365–378) средствима државне моћи: хапшењем, депортацијом и присилом тежили ка фаворизовању одређене хришћанске фракције, у овом случају омијаца. Понекад би се црквени јерарси попут Јована Златоустог и Амвросија Миланског противили неким поступцима правоверног цара Теодосија I. Јован Златоусто је, рецимо, величао свештеничку службу која надмашује царску, док је највећом увредом сматрао цареву жељу да уђе у олтар у који смеју да уђу само свештеници.⁵ Године 655. истоветан став попут Јована Златоустог заступа и Максим Исповедник. Треба указати да је византијски цар имао посебно место у оквиру богослужења: њему је био дозвољен приступ у олтар. Пошто би га на почетку Литургије патријарх увео у цркву наложио би да се пред њега изнесу сасуде и светиње, пружио би му плаштаницу да је пољуби, одвео би га пред крст у дубини апсиде и пружио би му кадионицу. Затим би цар ушао кроз олтарску преграду и ступио у простор резервисан за свештенике. Према церемонијалу из 10. века за најважније празнике цар кади кадионицом, коју му држи патријарх или ђакон, кади олтар, жртвеник, главни крст у апсиди и сасуде у скевофилакиону Свете Софије, а такође и олтар и жртвеник у Влахернама и жртвеник у Светим апостолима. Благослов цара у том случају има посебно значење, јер га даје трокраком свећом, која симболише просвећеност Духом Светим и дар дидаскалије, тј. право на верску поуку на основу божанске харизме. Но став Јована Златоустог и Максима Исповедника, је да цар нема квазисвештеничко достојанство пошто није за то посвећен већ му је било место међу лаицима. Проблем у Византији је представљала чињеница да никада до краја није била раздвојена свештеничка од царске службе већ је Црква често дозвољавала царско мешање чак и у питању доктрине. Међутим опет наилазимо на храбре јерархе који су покушали да царевима укажу на њихово место у Цркви. Амвросије Милански је позвао на јавно покајање цара Теодосија у Милану 390. На Истоку се то дешава знатно ка-

⁵ *Hom.* 5,1 (PG 56, 130–1) J.H.W.G. Liebeschuetz *Ambrose and John Chrysostom, Clerics between Desert and Empire*, (Oxford:Oxford University Press, 2011), 218.

сније; патријарх Никола Мистик је, на притисак митрополита, забранио цару Лаву VI због тога што се оженио по четврти пут у два наврата да уђе у Велику цркву, и то на прославу Божића 906. и на Богојављење, 6. јануара 907. Потом имамо појаву монашког покрета који се раширио за време владавине царева наклоњених аријанству у 4. веку, када је дошло до огорчене борбе Цркве и империје. Опозиција монаштва према царској власти је посебно дошла до изражаја за време иконоборства као и у време цара Михаила VIII због његовог покушаја успоставе уније са Римом. Но имамо и примере фанатизма код монаха, посебно у христолошким расправама.

Сматра се да је византијски цар Јустинијан I (527–565) артикулисао доктрину симфоније између Цркве и државе која има званични статус у православној мисли. То подразумева да је хришћанско царство реализовано царство Божије на земљи док хришћански цар заузима средишње место. На који начин су институционална Црква и држава у међусобном односу? На Западу је најраније под папом Геласијем, који је био под утицајем Августиновог дела *Држава Божија*, дошло до поделе на духовно руковођење *sacerdotium* и овоземаљске политичке власти државе *imperium*. У случају Византије имамо обједињену целину у којој Црква и држава сарађују и заједно потражују верност грађана. То на најбољи начин сведочи следећа Јустинијанова реченица: “Највећи дарови од Бога, подарени људима вишњим човекољубљем, јесу свештенство и Царство. Прво је у служби божанских ствари, а друго је за усмеравање и бригу о људским стварима али оба дара произлазе из једног и истог извора и регулишу људски живот. Зато царевима ништа није важније од поштовања свештеника, као што се и ови непрестано моле Богу за њих. Заиста када би (свештенство) у било ком погледу било без мане и када би уживало поверење код Бога, и када би се са своје стране праведношћу и прикладношћу (Царства) красила *politeia* која му је била дата, постојала би извесна слога која би пружала људском роду све што му је потребно.”⁶ Мекгакин указује да овде нема говора о наслеђеној хеленистичкој теорији царства. У овоме налазимо библијску алузију на Пс. 131 (ст.8–12). Поред тога треба указати да се у византијској традицији даје акценат на Мелхиседека при чему се полаже право на старозаветно наслеђе да би се хришћанска царска власт укоренила у односу на јудејске институције. Мелхиседек је представљен као јединствена Христова пројава па и као модел царског свештенства. Довољно је да се погледају три стара рукописа (*Vaticanus gr.* 699 из 9. века, *Lauerentianus Plut.* IX, 28 и *Sinaiticus gr.* 1186 из 11. века) да би запазили да Мелхиседек има све особене атрибуте византијског цара: круну са висуљцима, чизме које слутимо да су пурпурне боје. Порука је јасна: световна и духовна власт су сједињење само у Христу.⁷

⁶ Цитирно код Жилбер Дагрон *Цар и њрвосвешћеник* (Clío 2001), 358.

⁷ *Исџо.*, 212–13.

Тај историјски Мелхиседек из Старог Завета који је унапред укинуо закон и унапред објавио време милости, тај необрезани коме је било признато право да тражи десетак од Јевреја, тај цар који је попут цара Константина прешао из паганства у хришћанство представља владара христијанизованог Римског царства. Цар није клирик, специјалиста за култ, али му је дата виша духовна власт. Цар Јустинијан подржава светост свештеника који се моле за напредак Царства, тако да ће његов трон трајати само ако његови синови сачувају завет и покоравају се прописаним законима. Од свештеника се очекује делотворно посредништво, докле се од цара очекује да управља светом праведно и честито. Хармонија је могућа уколико сви правилно поштују државне законе које су цареви прописали и црквене каноне које су црквени сабори донели. Нагласак је стављен на јединство, на усклађивање онога што је управо постало одвојено, на обострано интегрисање - Цркве у државу и државе у Цркву. Најбољи образац из Старог Завета који оцртава византијску симфонију налазимо код Џона Мекгакина: византијски цар представља цара Давида док Црква представља пророка Давида.⁸ Ово представља класични облик византијске симфоније који умногоме манифестује слични концепт односа држава-Црква који ћемо наћи и на Западу у средњем веку. Ипак, Јустинијан је често покушавао да наметне своје мишљење Цркви: промовисање личних теолошких ставова, затварање папе Вигилија у кућни притвор у Константинопољу и приморавање да прихвати Сабор из 553. као и свргавање патријараха Антиохије и Константинопоља... Но показало се у пракси да су цареви попут Теодосија II у петом веку, Јустинијана у шестом веку, Ираклија у седмом веку и различитих иконоборачких и иконофилских императора у осмом и деветом веку могли само привремено да контролишу Цркву. Методе наметања њихове воље су биле различите – од преговарања, претњи па чак и гоњења неистомишљеника. Но тиме су се само још више продубиле тензије међу становништвом Царства због чега цареви нису могли да остваре жељено јединство вере.

Најочигледније испољавање цезаропапизма налазимо код цара Лава III који сада није спољни већ унутрашњи епископ, није световна рука Цркве него је првосвештеник по давидовском наслеђу. Тако се уосталом и понашао. Политику иконоборства је започео 726. год. Пошто је желео да успостави политику иконоборства у Италији сусрео се са снажним отпором папе Григорија II, који је осудио иконоклазам у писмима упућеним цару. Његов наследник, папа Григорије III је сазвао сабор у Риму 731. године у Риму, који је осудио иконоклазам и екскомуницирао је свакога који је уништавао иконе. Из освете, цар Лав III је конфисковао папске поседе у Калабрији и Сицилији и пренео је црквене провинције у Калабрији, Си-

⁸ John McGuckin *The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of the Church and State Relation* *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47 3-4 (2003), 254-55.

цилији и Илирикуму, које су некада биле под папском јурисдикцијом, под јурисдикцију патријарха. Зна се да је сукоб између цара и папе и раније постојао: папа Мартин је 17. јуна 653. године ухапшен, у Константинопољу му је суђено за велеиздају и скоро одмах је био прогнан на Херсон, где је 655. године и умро. Године 730. цар Лав III је захтевао од патријарха Константинопоља Германа I да подржи царску политику. Када је то овај одбио, био је свргнут и повукао се у родно место Платанион. Поред познате реченице “Ја сам цар и првосвештеник” коју налазимо у Псеудо-Григоријевом писму, у уводу у *Еклоје*, правног законика издатог од самог цара 726. год. он сматра да се на њега односе речи Господње заповести Петру да напаса стадо (в. Јн 21, 15–17) и да само он има богомдано правило да доноси законе и поправља људе. Лако повињавање вишег клира овој политици (338 епископа који су присуствовали сабору у Хијерији 754. више од било ког васељенског сабора, осим Халкидона) је можда било веће од очекиваног, јер је сама епископска јерархија помогла у ограничењу моћи светога у корист установљеног ауторитета. Овај сабор царева назива такмацима апостола, пошто их Бог означава и пошто им Дух Свети даје мудрост, и смело пореди апостоле које је Христос слао да се боре против идолопоклонства са верним царевима као следбеницима апостола које Бог данас шаље да сузбију култ икона.⁹ Опште гледано, на Истоку између 7. и 9. века се поставља питање царске власти, онакве како је била схватана од Константина до Ираклија. Прво монотелитска јерес, а онда и криза иконоборства, пружају могућност за преиспитивање, за теорије које се позивају на традицију а заправо су иноваторске, за измишљене приче попут кратке реченице “Ја сам цар и првосвештеник” које одређују улогу и оцртавају портрете демонских царева. Вероватно нам је овде од помоћи позивање на Мелхиседека, цара правде из Старог Завета, који је послужио у том стварању Лавове визије цара и првосвештеника. Ако је по Филону Александријском он био свештеник због своје праведности, од византијског цара се тражило да он буде правоверан да би у Псеудо-Григоријевом писму цару Лаву III, када он набраја разлике између царског и свештеничког положаја, анонимни аутор закључио: “ти ниси цар и свештеник, али постани то бранећи праву веру.”¹⁰ Иконодулска традиција постепено везује јерес искључиво за цара Лава III, докле он не представља јересијарха него Антихриста или Антихристовог претходника како би се објаснила и разрешила криза настала услед иконоборства. На иконоборство се гледало као на скандал и злоупотребу власти. То је уствари било суђење царској власти где је јерес била само још један доказ о њеној нелегитимности. Цару Константину V припада улога паганског ти-

⁹ Mansi, XIII, col.225 цитирано код Жилбер Дагрон *Цар и првосвештеник*, 224.

¹⁰ *Loci communes*, II, 2 и 3, PG 136, col. 1012, 1017 цитирано код Жилбер Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 360.

ранина и прогонитеља. Вероватно је томе допринело што је он био војни цар и што није био наклоњен монаштву. Браниоци две божанске воље и икона чврсто су веровали да је дошло време мученика о чијим су страдањима читали. Напошетку иконоклазам се као царска политика завршио у Византији са смрћу цара Теофила у јануару 842. год. Интересантно је да је његова удовица Теодора чекала пуних годину дана да би се иконоклазам осудио, вероватно због тога што је била упорна у својој намери да се њен муж не осуди, указивањем да се покајао на самрти, али можда је избегавала да се нађе икаква мрља на лози коју је требао њен син да наследи. Управо је она као и царица Ирина 787. успела да успостави иконопоштовање. На први поглед би се дало закључити да је у култу иконопоштовања пресудну улогу одиграла женска побожност. Аверил Камерун са правом закључује да треба мање наглашавати на посебну улогу религијске посвећености жена у вези са иконопоштовањем а више приватну посвећеност Византинаца према култу светих и самим тим према иконама које су држали у кући, што нам сведоче хагиографски и остали извори.¹¹ Ипак, пресудан фактор у одбрани икона су имали монаси, превасходно Студитског манастира на челу са Теодором. Ово је стога што је Теодор засигурно сматрао да је монашки покрет независан од политичких структура царства, тако да је био у стању да врши пророчку службу унутар царства. Важно је предочити да се свака тежња за цезаропапизмом у Византији често суочила са силом светог, представљеном у монашком покрету. Ово се може видети у Теодоровом одговору цару Никифору, који је проследио циркуларно писмо у вези избора новог патријарха, где је подсетио цара да је Бог дао хришћанима “ова два дара, свештенство и царство” и да исто тако император не сме самостално назначавати патријарха већ назначује изабраног у сагласности са канонима епископа, игумана и других аскета.¹² Цар није послушао овај савет и назначио је за патријарха лаика Никифора, што је представљало извесну царску праксу у Византији у периоду од 8–9. века када су назначавали лаике за патријархе баш као што је српски краљ Душан у 1338. назначио свог секретара (логотета) за архиепископа.

Након краха иконоклазма царска идеологија није уништена али је морала да се на неки начин обнови и начини неке компромисе са Црквом. Црква је покушала са своје стране да направи некакву равнотежу у свом односу са државом. Акцент је у првом плану дат на побожност породице Македонаца, која подразумева неколико светитеља – чланова породице, нови архитектонски програм и нову организацију култа али и значајну обнову монаштва. Родоначелник династије Македонаца Василије I на свиреп

¹¹ Averil Cameron *The Byzantines* (Blackwell Publishing Company, 2006) 104–105

¹² *Ep. 16* цитирано код Andrew Louth *Greek East and Latin West The Church AD 681–1071* (St. Vladimir's Press, 2007), 122.

начин је узведен на трон; прво је 26. маја 866. године био придружен престолу и примио круну из руку цара Михаила III, да би 23. септембра 867. године убио Михаила III и поново се крунисао у храму Асомата (“бестеле-сних” Михаила и Гаврила) како би свима ставио до знања да Царство дугује само Богу и заступништву његовим анђелима. Тако рецимо на једном од мозаика који украшавају Кенургион, “Нову салу” палате, Василијева деца захваљују Богу што је подигао њиховог оца из давидовског сиромаштва како би га помазао својим Духом. Као што цар Давид наслеђује неомиљеног цара Саула, Василије замењује озлоглашеног цара Михаила III. Имамо и култ Св. Ефимије, којој је посвећен манастир који је подигао Василије I за сахрањивање чланова породице и у коме ће се замонашити његове кћери. Пролонгирање побожности династије Македонаца се огледа и у успостављању култа светих. Уколико се успостава култа Константина, сина цара Василија I, није одржала, то успева цар Лав VI који успоставља култ своје жене Теофане која је сахрањена у храму манастира Св. Константина. Такође он је уврстио празник Св. Димитрија у царски календар и установио је ток прославе како би се захвалио светом гласоноши за своје ослобађање и рехабилитацију 886. године. Међутим Црква показује противљење према антијеврејској политици коју је Василије I покренуо 873–874. године, због чега традиционална резервисаност свештеника о том питању се овог пута претвара у жестоко и провокативно противљење таквом виду покрштавања и осуду злоупотреде цара световњака који се меша у расправљање о вери, у покрштавање. Монаштво од стране династије Македонаца па надаље доживљава процват. Имамо између осталог појаву манастирских комплекса на Светој Гори, Латросу, Олимпу и Галесиону у западној Малој Азији, као и у јужној Италији и Сицилији у позном деветом и десетом веку. Понегде би као у случају Свете Горе византијски цареви попут Романа I Лакапина слали новчане прилоге. Цар Никифор Фока је обилато помогао Велику лавру Атанасија Атонског, тако да су се монаси могли посветити монашком животу без остваривања опсежне економске активности. Од тада почињу да се јављају Царске лавре, од којих је прва била Атанасијева Велика лавра. Вероватно су цареви овим обилатим даровима истакнутим манастирима желели начинити компромис са монасима који су често у историји Византије устајали против самовоље царева и њихових јеретичких одлука. Тиме су желели да остваре извесни контролу над знаменитим монашким обитељима пошто су монаси имали поштовање у народу, посебно када се узме у обзир њихова улога у иконоборачком спору.

Занимљива је иницијатива побољшања угледа цариградске катедре под таквим патријарсима као што су били Фотије и Михаило Керуларије. Они су превасходно настојали да опонашају римско папство. Фотије иде у том правцу надахњујући се Римом у дефинисању неке врсте екуменске сфере

духовног утицаја. То пројављује као редактор правног зборника *Исаџоје* израђеног између 879. и 886. Цара дефинише као легитимну власт и по њему је цар потчињен не само еванђеоским заповестима и канонима Васељенских сабора, него и ромејским законима, тј. законодавној традицији и праву које је било кодификовано. По Фотију, најважнији и најнеопходнији фактори за исправно функционисање државе су цар и патријарх; зато што мир и добробит поданика, душевна и телесна, почивају на договору и пуној слози између цара и патријарха.¹³ Митрополити имају сразмерну аутономију и у виду синода или сабора, представљају структуру са којом патријарх може да рачуна. Сабором из 879–880. године прави корак ка изједначавању Рима и Цариграда, ставља Источне патријаршије под туторство Цариграда и укида право апелационог суда за источне клирике у Риму. Сада се Антиохија, Александрија и Јерусалим стављају у зону утицаја Цариграда и овој катедри даје не само апелационо право за све црквене случајеве са Истока, него и право на оживљавање сваког случаја и непосредно посредовање у било којој ствари. Проширење зоне утицаја Цариграда у надметању са Римом се пројављује у Фотијевом кумовању византијским мисијама у Великој Моравској, Бугарској и међу Русо-Варјазима. Патријарх Михаило Керуларије иде корак даље: након Великог раскола из 1054, који учвршћује његов ауторитет у односу на цара Константина IX Мономаха, он 1057. организује државни удар који цара Михаила VI тера у манастир, а престо доноси побуњеном војсковођи Исаку Комнину. У Скличином настављачу налазимо да је патријарх ишао дотле да носи сандале обојене у пурпур, тврдећи да је то био обичај старог свештенства и да би јерарх требало да га се држи и у новом, јер између свештенства и Царства нема никакве разлике, или је она незнатна, и то таква да првом доноси више части, а свакако и угледа.¹⁴ Према новом цару се потом односи безочно подсећајући га у свакој прилици да може да га уништи као што га је и подигао. Цар га је предухитрио и у потаји затвара патријарха и његове нећаке у манастир у предграђу, шаље их у изгнанство и припрема парницу, избегнуту изненадном смрћу оптуженика, за коју се страховало да може да изазове народне немире у Константинопољу. Очигледно у овом случају је по среди указивање на пример римског папе; Керуларије није намеравао да узурпира царство, него да патријарху врати царске прерогативе којима се папство поносило као константиновским наслеђем. Ипак у томе није успео већ је попут многих претходника патријарх Михаило Керуларије био свргнут од стране цара.

Византијски цареви би попут цара Манојла I Комнена уздизали царску власт у кључним догматским питањима вере. Овај цар се старао о материјалним добрима царских епископија до таквог степена да није имао

¹³ Жилбер Дагрон, *Цар и првосвешћеник*, 270.

¹⁴ Скличин Настављач, изд. Tsolakes, 105. Цитирано код Дагрон, *Цар и првосвешћеник*, 277.

преседана, што сведоче његова задужбинарства у епископијама Атине, Солуна, Кроје, Крфа, Селемврије и Стагоје у Тесалији. Према манастирима је, међутим, водио посве другу политику. Подстицао је обнављање старих манастира насупрот оснивању нових и оснажио је принцип из законодавства цара Никифора II који ограничава увећавање манастирских имања.¹⁵ Углед монаха је поново порастао у народу под владавином омраженог цара Михаила VIII (1261–82) због уније са Римом у Лиону 1274, иако је Константинопољ 1261. повратио у руке Византинца. Високи клир се углавном држао пасивно, а унији склон патријарх Јован XI умео је уклонити са пута многе сметње. Монашка опозиција је још једном битно утицала на јавно мњење, чији се утицај протезао не само припростим народом на улици него делом и на чланове царске породице. Посебно је велики углед уживао патријарх Арсеније који је два пута протериван у егзил под царем Михаилом VIII и био осакаћен због антиунијатског уверења. Цар Михаило VIII, који је лионско уједињење био закључио сам, никада није успео сломити отпор у народу. Још један фактор је био од пресудне важности: саме папе су имале криве представе о величини царске моћи, те су својим захтевима у основи претпостављали и помагали онај цезаропапизам што се унијом хтео одстранити. Показивали су мало разумевања за тежак положај цара, видели би често само злу вољу и тамо где је Михаило био присиљен оклевати и тактизирати. Римокатоличка црква у захтевима према Византинцима није следила јасну линију, док папа Мартин IV није, под утицајем Анжујаца, изопштио Михаила и његову околину због раскола и јереси. Царев положај је био још угроженији тиме што се опозиција против уније повезала у позадини са отпором против законитости саме династије. Михаило је домогавши се престола потиснуо у позадину законитог наследника Јована V Ласкариса, а затим га ослепео и онеспособио за владање. Иако се у почетку патријарх Арсеније држао колебљиво, под притиском малоазијске опозиције против Палеолога у корист династије Ласкарис постао је барем пасивном главом те групе. Обликовала се нова странка арсенита, која додуше, није имала неког другог програма осим да буде верна Арсенију и да одбија све нове патријархе, али је присталице задобијала из опасних анонимних снага – виши се клир једва могао наћи у редовима арсенита. Након Михаилове смрти, одиграо је велику улогу у враћању црква православној вери. Због тога је Михаилов наследник, цар Андроник II отказао унију са Римом иако ју је 1279. године био потврдио својом заклетвом. Цар Андроник је сву своју пажњу усмеравао на арсенитски проблем. Предузео је бројне покушаје да странку наведе да попусти. Године 1309. раскол је докрајчио подробен уговор, на гробном месту

¹⁵ Пол Магдалино Византијски свети човек у дванаестом веку *Византијски светишћел* (Православни богословски факултет, Београд, 2008), 99–100.

патријарха Арсенија. У свему овоме није се мењала пракса односа између царског и патријаршијског двора, али су цар и патријарх морали признати своју немоћ пред притиском маса које су предводили монаси. У 14. и 15. веку Константинопољ не попушта у томе да наглашено подсећа на теоријално, правно и духовно првенство своје Цркве. Што је мање стварно подручје патријархата и што се интензивније расправља око римског патријархата, то се снажније у Константинопољу јавља централистичко мишљење које се напаја мишљу универзалног примата властите Цркве. И ту патријаршијски акти говоре врло јасно. Појам пентархије, тј. претпоставка да се бит црквеног устројства састоји у лабавој сарадњи по себи самосталних (аутокефалних) пет патријархата, може се наћи не само у средњем византијском добу него и у касном. Но цариградски патријарси све више наглашавају свој посебан положај. Теоријски се притом однос према цару једва променио. Што се више упознају прилике на Западу, то је јаче и прилагођавање западњачком склопу идеја о односу државе и Цркве. Цар сада све више укључује приликом дебате о темељним црквеним питањима патријарха и сабор. Најбољи пример је понашање цара Јована VIII на унионистичком сабору у Фиренци који иако није испуштао из руку вођење преговора, допуштао је патријарху и епископима у теолошким расправама више слободе од било ког другог свог претходника, те се није противио када су се епископи позивали на самосталност својих компетенција. Код појединих епископа попут Симеона Солунског се буди нерасположење због слободе Цркве. Један царев захтев упућен Цркви показује да се сада царева права показују као црквена привилегија, а не више као природно право. Наиме, цар Јован V је захтевао од Патријаршијског синода (почетком 1380.) декрет који би санкционисао његова дотадашња права у црквеној управи. Но у исто време цар може себи силом прибавити привилегије, што показује стварну прерасподелу моћи. Проблематичан положај Византије у овом добу је захтевао да се сукоб Цркве и државе избегне. Уколико би се раздвојиле, била би погођена и једна и друга страна. То се пројављује у забринутости патријарха Антонија због стања у Русији 1393. при чему су Руси желели одржати црквену повезаност с цариградским патријархом, али су одбијали повезаност између Цркве и царске власти. Патријарх Антоније тада преклиње великог кнеза Василија: „Кажеш имамо додуше једну Цркву, али нећемо никаквог цара! Но то није у реду. Свети цареви заузимају важно место у Цркви, јер су од почетка на свој васељени потпомагали и оджавали хришћански живот. Хришћани не могу имати Цркве без цара. Једно и друго најуже је међусобно повезано, те се не може одвојити!“¹⁶ Након пада Византије опстала је Црква, док је први патријарх

¹⁶ Miklosich-Muller, *Acta et diplomata graeca medii aevi* II (Beč 1869), 191. Цитирано код Hans-Georg Beck *Bizantska Crkva: doba palamizma Velika povijest crkve* трећи svezak *Srednjovjekovna crkva s njemačkog preveo Vjekoslav Bajsić (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983)*, 579.

под Отоманском влашћу Генадије Схоларис од султана Мехмеда III добио чин милет-баша (народни старешина) па је тиме патријарх био уврштен у ред чланова Државног савета.

Осврт савремених православних теолога на симфонију између Цркве и државе

Православни су доста дуго били склони да византијску симфонију између Цркве и државе вреднују као идеалан склад између Цркве и државе што је посебно одредило појаву квазимесијанских ставова појединих покрета унутар православних народа попут словенофила. Но савремени православни теолози пројављују критичан став приликом сагледавања симфоније између Цркве и државе. Овде ћемо обрадити схватање симфоније од тројице истакнутих теолога: Ендрју Лаута, Стенлија Харакаса и Пантелиса Калаицидиса.

Ендрју Лаут указује да се симфонија Цркве и државе сагледава преко следећих битних елемената: цар-Царство-Црква. Са падом Византије, под Отоманским царством православни хришћани су постали “народи књиге”, тако да је Ромејски народ предводио милет-баша тј. патријарх којег би назначио султан. Оваква појачана улога патријарха, по Лауту, поистоветила је Цркву са нацијом. Византијски идеал је наслеђен од стране Руса и они су развили идеју по којој је Руско царство наследило Византијско царство, баш као што је Москва – трећи Рим. Међутим, патријарха је за време Петра Великог наследио синод све до Октобарске револуције. Образац цар-Царство-Црква је усвојен од различитих православних народа: Срба, Грка, Бугара и Румуна у 19. веку који су се ослободили од Отоманског царства. Међутим, тај идеал се на неки начин трансформисао. Уместо цар-Царство-Црква сада имамо краљ-нација-Црква, премда је Русија очувала стари образац у измењеном облику, што је сада стварало многе потешкоће. Као што је некада ромејски идеал спречавао Цркву у универзалној мисији, промовишућу тезу да бити хришћанин значи бити Ромеј, тако и приликом идентификовања ових новоослобођених православних држава имамо исти проблем где се нација поистовећује са припадношћу православној вери, што је у супротности са универзалном мисијом Цркве. Затим имамо и појам аутокефалије који би сада требало да буде нешто различито од система Пентархије. То по Лауту долази стога што су сви православни народи били или под притиском Турака или у случају Румуна под Аустро-Угарским царством, при чему су ове државе одбијале да признају њихов правни статус.¹⁷ Међутим, након Октобарске револуције кључни руски теолози су

¹⁷ Andrew Louth Ignatios or Eusebius: two models patristic ecclesiology *International Journal for the Study of the Christian Church* 10:1 (2010), 48–49.

се са својим народом нашли у дијаспори и морали су у иностранству да сагледају концепт односа Цркве и државе, познатији под термином “Света Русија”. Стога су по Лауту напустили Јевсевијеву еклисиологију тј. Царску цркву и сада се окренули за аутентичнијом, новозаветном еклисиологијом, тј. еклисиологијом Игнатија епископа Антиохије из другог века. Лаут фаворизује локалну цркву, тј. Цркву у конкретном месту. По Лауту то подразумева да се Црква заснује на конкретном месту и да окупи народе који живе у том месту, а не да стриктно подразумева традиционалне православне народе.¹⁸ Под овим подразумева разноликост и јединство локалних цркава-дијецеза, које не треба да се потчињавају једна другој или да се потчињавају јурисдикцији других помесних цркава. Начело јединства и независности цркава не треба да буде посматрано кроз јурисдикцијску призму већ кроз јединство вере и живота на челу са епископом и локалним клиром. Јевсевијев идеал једне Цркве у икумени подразумева политичку реалност нације из деветнаестог века, тј. фаворизовање постојбине народа, преко вољног прихватања народног језика, у овом случају словенског језика од стране Византијског царства, зарад обављања литургије и превода Библије на народни језик за Словене, Бугаре и Русе. Канони који су донети од стране Цркве такође подразумевају идеале Царске цркве пошто пројављују другачију културну и историјску реалност, што најбоље можемо видети у захтеву да се избегавају јеврејски доктори.¹⁹ Пошто су канони променљиви, треба следовати византијски принцип аскетске реализације личне слободе и различитости. Мера нашег разумевања канона је мера наше духовне зрелости. Политички израз мора у потпуности да буде у сагласју са универзалном мисијом Цркве и за оно што недостаје у моделу националне цркве - акценат на универзалности или васељенскости, као и тежиште да се Јеванђеље приближи од интелектуалаца ка простим и необразованим слојевима, што је веома значајно за прихватање православља од стране различитих народа. И напослетку, то подразумева да аутокефалију задобију и Цркве које би у дијаспори биле обједињене под јединственом јерархијом, а не да буду расцепкане између различитих националних помесних цркава што већ представља еклисиолошки проблем.²⁰ Другим речима, Лаут је на уму имао извесни етнофилетизам који је преовлађавајући у православној дијаспори: православни опстају докле имају национални идентитет. Уколико тај национални идентитет нестане они заборављају своју припадност и напуштају Цркву. Успеси Антиохијске цркве у Америци у 20. веку нам сведоче да Лаутова оцена јесте валидна: чим се Антиохијска црква окренула мисији свим народима у Сједињеним Америчким Државама, од 70 паро-

¹⁸ *Исџо.*, 51.

¹⁹ *Исџо.*, 53.

²⁰ *Исџо.*, 55.

хија је задобила 250. Но проблем је што је овде Лаут искључиво сагледавао националну Цркву а није покушао да редефинише симфонију.

Стенли Харакас је покушао да редефинише симфонију између Цркве и државе.²¹ То је учинио сагледавајући амерички контекст, секуларног друштва које не фаворизује ниједну верску заједницу. Харакас сматра да освећење политичке силе и даље остаје доктрина симфоније. У Византији је цар покушавао кроз дијалог, законске одредбе, санкције, ограничавања грађанских права и гоњења да све становнике Царства приведе ка религијском јединству. Међутим, кроз хиљаду годину постојања Византијског царства показало се да такво јединство никада није било остварено. Харакас указује да симфонија која је развијена као конкретна реалност Византијског царства или Руског царства не представља званичну доктрину Цркве пошто не постоји догматска веза између православља и одређеног политичког система. Православље не треба да служи било каквом политичком систему. Оно поседује религијски идеал, а то је освећење политичке силе. Православље не прихвата ни цезаропапизам ни папоцентризам. Због тога симфонија не подразумева однос Црква-држава која је окренута ка царском моделу нити подразумева одвајање Цркве од државе. Међутим, освећење политичке силе и даље остаје део доктрине симфоније. То пролонгира инкарнационални приступ који је усвојен кроз црквено разумевање система симфоније. Црква је у том смислу оваплоћена у свету у коме је и њен Господ био (Јн.1 и Јн. 17). Задатак Цркве је да освети све светске форме и да преобрази унутрашњи дух и душу свих форми, а да при том остане нетакнута баш као што Христова божанска природа остаје у суштини непромењива и нетакнута. Симфонија између Цркве и државе може постојати не само у држави коју можемо назвати хришћанском а која се руководи вредностима, духом, истином и праксом Цркве, већ и код државе која дозвољава Цркви да дела кроз своје вернике који су слободни грађани у слободној земљи.²² То подразумева да Црква мора да ојача хришћанску свест код лаика, као и да на прикладан начин артикулише ту свест у прављењу закона. Оно што треба осудити јесте то да Црква по себи постане политичка партија и да функционише као једна политичка партија међу осталим политичким партијама. Ово је по Харакасу случај код неких савремених народа.²³ Такође указује да Црква и данас има проблем у савременим државама као некад у Византији да се третира равноправно са државом и да има независан статус. То није само случај у САД већ и у земљама попут Грчке, где однос између Цркве и државе подразумева однос симфоније (рекли бисмо византијског типа) због тога што

²¹ Stanley S. Harakas *Orthodox Church – State theory and American democracy* *Greek Orthodox Theological Rev.* 399 (1976), 399–421.

²² *Исѣно.*, 416.

²³ *Исѣно.*, 418.

се Црква у многим аспектима свога унутрашњег живота контролише од стране државе.²⁴ Харакас покушава да пет кључних принципа византијске симфоније сабрази контексту једног плуралистичког друштва какво је америчко. 1) **Афирмација Бога као извора Цркве и државе.** Бог се помиње у оснивачким документима САД као извор државе и као подлога за људска права. 2) **Независност и довољност за Цркву и државу.** Црква се по Харакасу не треба поистоветити са државом већ је потребно да Црква и држава буду независни ентитети. Ово начело он пропагира стога што код извесних православних народа подржавање Цркве од стране државе подразумева ако не поданички однос Цркве према држави а оно сигурно ограничавање и сузбијање њене слободе и независности.²⁵ 3) **Идентитет групације.** Доктрина симфоније подразумева круцијалну претпоставку да грађани једне државе деле исту веру или пак да значајан број грађана дели једну веру, док је други део грађана суштински подређен следбеницима најзаступљеније религије у друштву. Међутим, пошто религијски плурализам америчке државе форсира начело одвојености Цркве и државе, немамо верску заједницу која би била фаворизована. Свака верска заједница има подједнаки статус са осталима. Стога уместо вере треба потенцирати остваривање заједничког добра, а то је да Православна црква пролонгира од нације следеће елементе који су битни за достизање друштвене правде: правда, коректност, духовне вредности, борбу против друштвеног и личног зла, људско достојанство, заједничку љубав, заштиту личне слободе и права као и промовисање грађанске одговорности.²⁶ 4) **Цар и патријарх.** Као што смо некада имали цара који је био аутократа који је обједињавао улогу законодавца, извршне и законодавне власти, тј. сва три аспекта савремене државне управе, сада његову функцију обавља народ кроз своје изабране представнике. Црква се сада може обраћати политичким ауторитетима преко свог изабраног народа као што је то некада могла преко цара. Поред патријарха који је врховни поглавар, сада можемо говорити о епископима који су у свом достојанству једнаки са њим и који представљају локалну цркву у једној држави. Патријарх треба да поштује достојанство својих лаика који испуњавају царску и свештеничку дужност Исуса Христа и преко којих се Црква може обраћати политичким ауторитетима.²⁷ 5) **Методе односа Цркве и државе.** Иако је Црква одвојена од државе, партнерство Цркве и државе се пројављује на следећи начин: Црква остварује утицај на законодавство и јавну политику. Држава пружа подршку за глас и интегритет Цркве, докле Црква кроз делатни живот, учење и проповед

²⁴ *Исџо.*, 410.

²⁵ *Исџо.*, 412.

²⁶ *Исџо.*, 414.

²⁷ *Исџо.*, 415–416.

указује на циљ државе и друштва.²⁸ Засигурно је Харакас веома инспиративан у модерном сагледавању симфоније и покушаја да је конструише у контексту модерног плуралистичког друштва. Он је избегао један мит који је дуго владао међу православним теолозима који су искључиво византијски модел симфоније сматрали идеалним. Међутим, проблем је у поимању самог концепта симфоније. Наиме, она је била световног карактера, значи била је пролонгирана од стране самога цара који није баш поступао као послушни син Цркве, што се посебно огледа у назначењу патријарха као и у наметању свога мишљења не само о питањима теолошке доктрине већ и канонског права. Други проблем који се јавља је да на индиректни начин фаворизује принципе америчке демократије што посебно долази до значаја код његовог ученика Аристотела Папаниколауа који сматра да политички систем који осликава евхаристијско разумевање Цркве, посебно у смислу истицања непоновљивости свих људских бића, јесте либерална демократија.²⁹ Међутим, уколико превише уздигемо принципе либералне демократије, управо онда остајемо јалови за осуду модерног капиталистичког друштва попут експлоатисања земаља трећег света, јаза између богатих и сиромашних, при чему остајемо недоследни Харакасовом трећем принципу, а то је борба за већу друштвену правду.

Пантелис Калаицидис, савремени православни теолог из Грчке, следи Лаутову и Харакасову рефлексију. Наиме он сматра да византијска симфонија или, како се то у модерном грчком друштву назива, синалија претпоставља блиски однос Цркве и државе до нивоа индентификације између Цркве и нације, православља и етно-културног идентитета. Проблем по њему настаје што, осим неколико изузетака, немамо никакав савремени православни приступ односу између Цркве и државе који не би потенцирао модел “симфоније” или “синалије”. Штавише у главама многих политичара из традиционалних православних земаља налазимо исти овај идеал било да припадају политичкој левици или десници, било да су религиозне или секуларне оријентације, идеал који протезира “национално православље” и повезује православље са сваком појединачном “православном” нацијом или државом и поистовећује Цркву искључиво преко “националних” термина. Такви политичари кроз то искључиво потражују политичке поене за своје партије желећи да искористе религију зарад стицања политичке моћи.³⁰ Црква је по Калаицидису пут ка есхатону а не повратак ка

²⁸ *Исѿо.*, 417–419.

²⁹ Aristotle Papanikolaou *The Mystical as Political* (University of Notre Dame Press, Indiana, 2012), 195–200.

³⁰ Pantelis Kalaitzidis Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine “Symphonia” and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the World of God in Pluralistic Society *Religioni, liberta, potere: atti del convegno internazionale filosofico-teologico sulla liberta religiosa: Milan, Universita cattolica del Sacro Cuore e Universita degli studi: 16–18 ottobre 2013/a cura di Emanuella Fogliadini* (Milano: Vita e pensiero, 2014), 40–42.

некој одређеној традицији, некаквом “идеализованом хришћанству” или Царству. Приблизити хришћанство данашњем свету подразумева превазилажење етноцентричног дискурса, при чему се треба напустити свака илузија о повратку византијској теократији или неким другим антимодерним идејама “хришћанског друштва”, попут “Свете Русије”, сакрализоване балканске монархије итд. Црквено идентификовање са Византијом и са традиционалним и аграрним друштвима као и њено одбијање да прихвати модерност, несавладив је пастирски и теолошки проблем данас, који чини сваки дијалог између Цркве и друштва јаловим управо због тога што су та друштва непојмљива савременом друштву. Насупрот томе, улога Цркве у друштву и јесте да негује пророчки дух, да осуђује експлоататорске и неправедне структуре и помаже личностима и групама којима је нанета неправда и које се израбљују.³¹ Црква по њему не може да служи као религијска сила која дела напоре са државном силом, пошто она није по себи световна сила већ је она есхатолошка и харизматска сила народа Божијег који је мирољубиво инкорпориран у друштвено окружење да би га посветио и преобразио.³² Калаицидис добро осликава садашњи проблем, али он нуди ескапизам од ширег друштвеног ангажмана Цркве. У ствари његова слика је ближа слици осуде сваког друштвеног система коју налазимо у Откр 17,1–18,24 као и код менонита који радикално осуђују сваки ангажман Цркве са државом. Свакако да овај поглед нема места у православној традицији рефлектовања односа Црква-држава већ је, по нама, традицији најближи немачки принцип који подразумева: партнерство и аутономију. Држава треба да уреди и усклади односе како са тзв.традиционалним и доминатним црквама и осталим верским заједницама, тако да се искаже и потреба да се регулисањем њиховог међусобног односа обезбеди друштвена хармонија, унапређење друштвених вредности, пуно поштовање верске слободе, али и елиминише могућа злоупотреба те слободе. Црква са своје стране треба да уважи политичке структуре које су изабране од стране народа али и да их унапреди тако што ће својим верницима усађивати моралне вредности и заузимати се у пољу социјалне мисије. Као најбољи пример је сарадња Румунске православне цркве са државом у области социјалне инклузије. То партнерство подразумева сарадњу у помоћи особама заосталих у развоју као и мањинама попут Рома.³³

³¹ Pantelis Kalaitzidis *Orthodoxy and Political Theology* (World Council of Churches Publications, 2012), 121.

³² *Исѣю*, 123.

³³ Lavinia Stan and Lucian Turcescu *The Romanian Church and democratization: twenty years later* *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 10, Issue 2–3, 154–55.

Закључак

Византијска теократска мисао је била заснована на једном облику остварене есхатологије као да се Царство Божије већ јавило у “сили” и као да је Византијско царство била манифестација ове силе у свету и у историји. Идеја о хришћанском царству је претпостављало цара као чувара вере и сведока Божије милости док је цариградски патријарх био духовни лидер васељене. Проблем се и појавио када су челници и верници Цркве сматрали да је задатак Цркве довршен у историји приликом “христијанизације” Царства у четвртном веку, да хришћанско време отпочиње са царем Константином I као и да зло може да буде контролисано када се цела васељена потчини управи једног цара. Такво мишљење влада и данас у главама одређених православних верника који очекују појаву новог цара-помазаника Божијег који ће успоставити хришћанско царство или евоцирају улогу цара приликом сазива васељенских сабора. Међутим, и покушај редефинисања симфоније између Цркве и државе данас може да представља сличан проблем: или ћемо уздизати постојећи политички систем у коме се тренутно налазимо било да је у питању национална православна држава или либерално демократско друштво, или ћемо порицати сваки облик друштвеног уређења као зао по себи. Излаз се мора заснивати на томе да Црква треба имати складне односе са државом који би били формулисани у смислу партнерства и аутономије и социјалне иклузије, чиме би она могла вршити мисију а не идеализовати било какав облик владавине јер Црква ипак наговештава будуће Царство Божије.

Многи протестантски и католички теолози као и део историчара су тежили да облик владавине византијског цара окарактеришу као цезаропапизам. То је био изазов за многе православне теологе и историчаре који су тежили да дефинишу шта сама реч цезаропапизам подразумева. По неким би цареве отворено мешање у оквиру теолошких спорова којим би желели да спроведу јеретичке одлуке попут Ираклијевог монотелиства или спровођења политике иконоборства од стране цара Лава III и Константина V било окарактерисано за цезаропапизам. Византијски цар не би преконачивао овлашћења ако би се задовољавао тиме да сазива саборе, да даје извршну снагу канонима и саборским одлукама. Но свакако би преступ постојао када би Цркви наметао своје одлуке не само без консултовања него и ослањајући се на епископску мањину. Показало се у целој историји Византије да је такво насилно наметање царске воље било кратког века, што је као у случају монофизита узроковало још веће поделе међу становништвом и на крају довело до освајања делова Византије од стране Арапа. Са друге стране имали смо и случајеве изопштавања из Цркве царева Теодосија I од стране епископа миланског Амвросија и цара Лава VI од стране

патријарха Николе Мистика при чему су се цареви показали као скрушени синови цркве. Такође византијски цар није имао право да бира митрополита већ је то предлагао патријарх. Када је цар Никифор Фока покушао да се меша у избор митрополита, Црква је реаговала насилно и првом приликом укинула злоупотребу те власти.³⁴ Ипак цар је имао власт да бира и назначује патријарха, па се дешавало да би понекад то био и сам син цара попут Теофилакта који је био син Романа I Лакапина. Цар би на крају пресудио и таквом моћном патријарху какав је био Михаило Керуларије, што значи да су полуге моћи увек биле у рукама цара. Но не треба занемарити моћ монашког покрета; тај покрет је и пројавио пророчки дух тако да је Црква извојевала многе победе против царског апсолутизма и његовог насилног наметања теолошких компромиса или његове воље Цркви, управо преко монаха, али и преко истакнутих јерарха Цркве.

Свакако да проблем симфоније Цркве и државе у савременом добу треба да се редефинише. Византијски модел симфоније Цркве и државе је нешто што је припадало средњем веку и самим тим је ствар прошлости. Засигурно је у праву Ендрју Лаута који је указао да треба редефинисати црквене структуре које би више одговарале глобалном свету у коме живимо.

Литература

Примарна литература

Eusebius *Life of Constantine* 1,28. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart Hall (Clarendon Press, Oxford, 1999).

Секундарна литература

Cameron, Averil. *The Byzantines* (Blackwell Publishing Company, 2006).

Дагрон, Жилбер. *Цар и њрвосвешћеник* (Clio, 2001).

Harakas S. Stanley. Orthodox Church –State theory and American democracy *Greek Orthodox Theological Rev.*399 (1976),399–421.

McGuckin, John. The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of the Church and State Relation *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47 3–4 (2003),251–288.

Kalaitzidis, Pantelis. Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine “Symphonia” and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the World of God in Pluralistic Society *Religioni, liberta, potere: atti del convegno internazionale filosofico-teologico sulla liberta religiosa: Milan, Universita cattolica del Sacro Cuore e Universita degli studi:16–18 ottobre 2013/a cura di Emanuella Fogliadini* (Milano: Vita e pensiero, 2014), 39–74.

³⁴ Зонара, Вопп, III, 505. Цитирано код Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, 367.

- . *Orthodoxy and Political Theology* (World Council of Churches Publications, 2012).
Louth, Andrew. *Greek East and Latin West The Church AD 681–1071* (St.Vladimir's Press, 2007)
- . Ignatius or Eusebius: two models patristic ecclesiology *International Journal for the Study of the Christian Church* 10:1 (2010),46–56.
Velika povijest crkve treći svezak Srednjovekovna crkva s njemačkog preveo Vjekoslav Bajsić(Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983).

Symphony between Church and State: past and present

The aim of this article is to expose symphony between Church and state in Byzantium and afterwards to elucidate attitudes of contemporary theologians of possible functioning of Church in society. Symphony between Church and State in Byzantium began with in orthodox Emperor Constantine I and concluded with her fall on Ottoman rule. In some ways it has once again established in orthodox countries after liberation from Ottoman captivity. Many Orthodox Christians think that symphonia presents perfect political domain of Church in state but some of modern theologians such as Stanley Harakas, Andrew Louth and Pantelis Kalaitzides try in new way to perceive and redefine notion of symphonia in context of contemporary postsecular society.

Key words: emperor,patriarch,symphony, Church, state, ceasaropapism, state church, secular society.