

## ОДНОС ИЗМЕЂУ ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ИСТОЧНОРИМСКОЈ (ВИЗАНТИЈСКОЈ) ИМПЕРИЈИ<sup>1</sup>

Један од најважнијих и најинтересантнијих, а може се рећи, и најкопликованијих проблема у историји политичких и социјалних односа у хришћанским државама, јесте однос између државе и цркве. Исти однос пролазио је разне фазе развитка, био је подложен разним променама, често је давао повода тешким унутрашњим и спољашњим конфликтима, и вршио је одлучан утицај на све области државног и народног живота.

Између државе и хришћанске цркве постојале су већ од најстаријих времена егзистенције исте цркве знатне диференције у погледу схватања међусобног односа. Црквено право сматра цркву за правни субјект, док је по државном праву црква само правни објект. По учењу црквеног права, црква је натприродна Христом Спаситељем као Божјим Сином основана установа, највиша организација људи своје врсте, потпуно самостална и независна у свом делању од сваког утицаја спољашње, световне власти; власт цркве је већ у својој основи суверена, рад њених органа креће се искључиво у оквиру црквених прописа, њени чланови потчињени су наредбама органа црквених власти, којима се морају више покоравати, него налозима световних власти. Држава пак сматра цркву као организацију, која се налази на државној територији, и као организацију, чији су чланови уједно поданици исте државе. Полазећи са тог становишта, држава тежи за вршењем што јачег утицаја на цркву и њен живот, потчињава саму егзистенцију цркве и њену делатност државном праву и, у крајњој конзеквенцији, подређује државној вољи цркву, која се с обзиром на свој историјски развитак налази, додуше у границама државне области, али по својој суштини не води свој постанак од државе.

За однос између државе и цркве постоје, према горњем излагању, разне могућности, разни црквенополитички системи. Две крајности у тим системима представљају, с једне стране, потпуно стапање државе и цркве у један јединствени организам, а с друге стране, потпуно одвајање поменутих фактора једног од другог.

---

<sup>1</sup> *Црква и живоић*, III, 1924, 15-30.

*Присћуйно предавање* држано 4. марта 1923. год. на Философском факултету у Скопљу.

Потпуно стапање државе и цркве догађа се на два начина: или црква апсорбује државу и ствара од државе црквени орган, или пак држава уништава самосталност и независност цркве и претвара цркву у јединствену државну установу.

У пуној опречности према систему потпуног стапања, налази се систем потпуног одвајања цркве од државе (*libera ecclesia in libero statu*). Држава и црква у свом раду и мисији иду потпуно одвојеним путевима; између ових фактора су све дотадање везе разрешене. Црква не ужива никаквих нарочитих правних погодности (привилегија), не ужива више државну заштиту и помоћ, и губи сваку финансијску потпору од стране државе, но с друге стране, отпада дотадањи државни надзор над црквом. Однос државе према цркви није регулисан специјалним државним законима, него је црква аналогно другим приватним удружењима општим државним законима потчињена.

Између споменута два екстрема у односу између државе и цркве постоје још разни системи, који остављају на снази везу између државе и цркве, али у исто време истичу већу или мању самосталност једног или другог фактора. Најважнији и у пракси највише примењени систем је тзв. систем суверенитета државног над црквом (*ius circa sacra*). По теорији тог система, држава стоји на становишту да религија није ствар само појединца, него целе заједнице, и да је црква важан фактор за етичко васпитање поданика. Држава сматра цркву за начелно различну корпорацију јавног права, која може под надзором и уз одобрење државне власти стварати за своје верне своје властито право с обвезном моћи за исте. Држава врши надзор да црква остане у границама, које јој је држава одредила. Сам пак надзор, који је део државне власти, држава може вршити како путем законодавства тако путем администрације. Обим, садржину и границе тог дела државне власти одређује сама држава једнострано путем државног законодавства. Противан од овог система је систем координације државе и цркве, који се састоји у том, да држава сматра цркву као равноправну моћ и од државе одвојену сферу у којој може црква потпуно самостално делати и развијати се. Држава и црква споразумно регулишу своје међусобне правне и интересне сфере по аналогiji међународних правила, нарочитим уговорима, који се у међународном праву конкордацијама називају.

У античкој држави није постојало питање односа између државе и цркве. Религија је стајала у тесној вези са државом, она је била саставни део државног живота, и о каквој самосталној организацији у сакралној области не може у то доба ни говора бити. Највиша духовна, религиозна достојанства била су државна достојанства, државни органи. Римски краљ био је у исто време врховни, световни и духовни поглавар, и тек са престанком краљевске власти престала је концентрација световне и духовне власти у једној личности. За време римске републике свештенство је строго одвојено од магистратуре, и оно је не

само потпуно искључено од удела у световним стварима, него је у исто време субординовано магистратури, уколико то интереси државног поретка захтевају. Када је римску републику заменио принципат, налазимо највишу световну и духовну власт (*imperium et sacerdotium*) поново усредсређену у руци једне личности, римског цара.

Са хришћанством јавља се нови елемент у склопу античке државе. Хришћанство није имало сличности са многобројним оријенталним култима, који су се већ у последње доба били раширили истовремено с експанзијом римске државе, но исти култи су како међусобно тако и са римском државом у хармонији били. Хришћанство је у религиозном погледу било ексклузивно и интранзигентно; оно је из начела одбацивало све богове и све уобичајене религиозне церемоније у римској држави, нарочито пак царски односно државни култ, који је у току првог доба римског царства постао – нарочито у источним провинцијама – државна религија и најважнији елемент државног јединства, јер је у царском култу долазила до израза идеја јединствене римске државе. Римска држава, иако врло толерантна у религиозном погледу, није могла бити толерантна и у државнополитичком погледу. Оне религије које нису хтеле ни могле признати царски култ, биле су официјелно сматране за непријатеље римске државе; а ако се против тих религија поступало и оне прогониле, били су разлози за такво поступање државних органа чисто политичке а не религиозне природе, тако да не може у овим случајевима бити говора о каквој религиозној интолеранцији. Како јудејство после уништења јудејске државе тако, и хришћанство сукобили су се у споменутој тачци са римском државом. Обе религије као монотеистичке религије нису могле признати царски култ, јер нису могле признати поштовање других богова поред свог Бога. То је створило конфликт, у који је римска држава дошла са хришћанством у ранијем периоду царства. Било је, наравно случајева у којима је долазило до оштрог конфликта, и тада је државна власт поступала против оних који су својим поступцима против царског култа учинили повреду величанства римског императора и римског народа (*crimen laesae maiestatis*), а за који су преступ биле прописане најтеже казне. Но хришћани су и иначе били предмет мржње и денунцијације осталог дела народа, који није њихов култ разумевао, и био свагда склон да хришћанима најгоре ствари импутира. Међутим општих, систематски организованих прогона хришћана није било у ранијим временима римског царства, него само спорадичних кажњавања, или локалних покоља, који су били последица каквог локалног конфликта.

Ексклузивност хришћанске религије и њена организација у облику црква могла се још како-тако довести у склад с идејом римске државе. Но с друге стране, претензије хришћанства односиле су се на читаво становништво римске империје, и организација хришћанске религије тежила је да обухвати читаву државу. Услед комбинације свог религиозног ексклузивитета и црквене организације с тенденци-

јама универзализма јављају се хришћани као непријатељи римске империје, и они су са становишта римске државе то одиста и били.

На земљишту античке и националне државе није могло доћи до компромиса између римске државе и хришћанске цркве, јер римска држава није могла по својој цивилизацији и начелима унутрашње, а нарочито религиозне политике, остати стара, непромењена, и у исто време толерисати цркву. Међутим је држава у III веку доживела трансформацију: изгубила је национални римски елемент, који је дотле још био носилац римске државне идеје, те је тако фактично престала бити националноримска држава и постала је светска, универзална империја (козмополитија). Црква је у току III века дошла до универзалне организације, али сигурне и трајне основе за очување стечених успеха и за свој даљи напредак могла је наћи само у наслону на државу. У римској држави пак, која се III веку налазила у анархији и процесу распадања, није могла црква наћи потребног наслона, јер би у том случају свака тешња веза са државом неминовно довела и до распада црквене организације.

Црква се до средине III века на свим линијама приближила држави, али је дистанција између оба фактора била још увек врло знатна. Држава је чврсто стајала на становишту да не може нетолерантној хришћанској религији у начелу дати толеранцију, а црква је још увек далеко била од тога да у дело приведе мисли о потреби компромиса између цркве и државе и о потреби заједничког рада око подизања благостања државе и народа, које је Мелито, епископ града Сардеса у Лидији, изложио и разложио у свом меморандуму, упућеном цару Марку Аурелију Антонину (око 176. по Христу). Само у једној, главној тачци црква се није никада колебала; као што у најстарије време, када римска монархија није још била учвршћена у државноправном погледу, црква није никако била склона републиканским идејама, тако је и у потоњем времену свагда била на страни фактичног властодршца, и од своје стране је много допринела консолидовању монархије. Строго монархичне религиозне представе о свету биле су главни мотив за политичко-монархичко држање цркве.

У времену када је постојала и непосредно претила опасност распада римске империје, постало је политичко-универзално јединство цркве чињеница, и док је у римској држави ауторитет ишчезавао, створио се у цркви ванредно јак ауторитет божанског карактера, који је чврстом везом спајао све делове цркве. Савез (конфедерација) епископа, који је управљао црквом, постао је држава у држави. Та интернационална држава религиознополитичког карактера ступила је на место централног милитаризма римског; јер милитаризам, не само да није успешно издржао пробу у критичном моменту, него је сам распадајући се постао један од главних узрока распада римске империје; легије су биле стално исходиште револуција, а њихови команданти природни претенденти. Држава је увидела опасност споменутог раз-

витка цркве; опасност је та постојала по државу, док је црква према држави непријатељски расположена била. Стога римска држава у уверењу, да је одржање државног јединства на старој основи само тако могуће ако се хришћанство уништи и хришћани државној религији врате, предузима почевши од средине III века низ систематских, на широкој основи заснованих гоњења против хришћана, уперених у првом реду против саме организације цркве. Већ император Максимин Трачанин (235–238. по Хр.), први варварин на римском престолу, издао је рескрипт, управљен искључиво против клира као представника цркве, који је налагао да се чланови клира имају убиством или депортацијом уклонити с пута. О цару Децију (249–251. по Хр.) прича се да је више волео видети у Риму протузара, него хришћанског епископа. Гоњења императора Валеријана (253–260. по Хр.) и Диоклецијана (284–305. по Хр.) била су у првој линији управљена против епископа хришћанске цркве.

Организација цркве била је концем III века толико јединствена и чврста, да су сви покушаји римских императора, почевши од Максимиана Трачанина, да хришћанство насилним средствима искорене, дали сасвим противан резултат. Организација цркве са својим програмом о старању за беспослене, болесне, немоћне, сиромашне и сироте била је преко потребна социјална допуна античке друштвене организације, и њен значај у III веку био је утолико већи, што је то столеће било доба опште правне несигурности и неизвесности.

После тешких унутрашњих трзавица и криза, кроз које је римска држава у III веку прошла, а које су из темеља потресле државу и трансформисале њену политичку и социјалну структуру, пошло је цару Диоклецијану (284–305 по Хр.) за руком да својим далекосежним и компликованим реформама, које су обухватале све гране државног и социјалног живота, успостави поремећени поредак у римској држави, и да државни и друштвени живот на нове темеље положи. Римска држава била је, према свом новом државном устројству, оличена у једној особи, у цару, који није више највиши чиновник римске државе, него апсолутни монарх, једини и највиши ауторитет у држави, неогрничени господар над личности и иметком својих поданика. Нова држава била је у томе слична цркви, што је све диференције нивелирала, и што више није била везана ни за коју народност, која би у држави доминатан положај имала. Цар Константин Велики одмах је схватио нову ситуацију, коју је нашао, и учинио је једино, што се под конкретним околностима могло учинити: измирио је државну идеју са црквом, и створио везу између Диоклецијанове државе и хришћанске цркве, те је тако срећно и повољно решио најважнији културни проблем свог времена. Религиозни карактер, којим се римски император окружио, постаје најважније средство за јачање царске моћи, а ортодоксија веза, која је имала да надомести идеју народности и да разне делове државе, и поред разноликости у језику и раси, у једну

јединствену целину споји. Црква постаје један од најважнијих елемената државног јединства; тежиште политике првих хришћанских владара лежи у њихову настојању, да се одржи јединство вере и на тај начин јединство црквене организације, а у крајњој консеквенцији, и јединство саме државе.

После победе над Максенцијем, сином цара Максимијана, извојеване у октобру 312. год. на милвијском мосту код Рима, цар Константин Велики издаје заједно са својим зетом Лицинијем у фебруару 313. год. конституцију тзв. Милански едикт, којом цркви даје не само толеранцију у најширем обиму (*libera atque absoluta colendae religionis suae facultas*), дакле равноправност са дотадањом незнабошком државном религијом, него подељује цркви у погледу њеног иметка потпуни *restitutio in integrum*, тј. враћа јој сав од претходних римских императора конфисковани иметак, те тиме признаје цркви право стицања властитог иметка, и тако црква постаје сада правни субјект. Међутим, цар Константин Велики не зауставља се код диспозиције Миланског едикта, него у току идућих година своје владе даје цркви даља права, нарочито за цркву и њен даљи развитак тако важно право примања наследства и легата, те на тај начин ствара материјалну основу црквене моћи.

Од тог времена црква је добила необичног полета. Миланским едиктом, наике гарантовала се само толеранција хришћанске религије, али фактично је Константин Велики хришћански елемент нарочито фаворизовао. Као последица ове религиозне политике јавља се јак пораст хришћанског елемента, коме почињу сад отворено прилазити не само они који су дотле били можда само потајни хришћани, него и они који су прелазом у хришћанство у првом реду личне користи тражили и налазили. Паралелно са фаворизовањем нове религије ишло је за владе цара Константина Великог потискивање старе незнабошке религије, само што је Константин Велики у интересу унутрашњег мира врло обазриво поступао с установама и обичајима незнабошке религије. Синови и наследници цара Константина Великог, цареви Констанс на Западу и Констанције на Истоку, спроводили су религиозну политику свог оца много интензивније и енергичније, те су публикацијом строгих закона незнабошке култе потискивали, а хришћанство свим расположивим средствима потпомагали. У периоду од Константина Великог до Теодосија Великог постало је хришћанство од толерисане цркве владајућа државна црква, која није хтела знати ни за какву толеранцију нити према нехришћанским религијама, нити према хришћанским сектама. Незнабошка реакција под царем Јулијаном (361–363. по Хр.) била је само кратка епизода, а за време његових наследника почиње систематско потискивање и борба, како против незнабоштва тако и против хришћанских секата.

Од времена владе цара Константина Великог добија проблем односа државе према цркви све већи значај. Цар Константин Велики признао је, додуше хришћанству равноправност са дотле владајућом

незнабошком религијом, али је у исто време у хришћанској цркви задржао иста мајестетска права, која је у оквиру старе незнабошке римске државне религије као *pontifex maximus* вршио. Владар и држава дали су цркви потребну потпору, да је могла на првом васељенском сабору у Nikeји 325. по Хр. своје јединство очувати. Резултати првог васељенског сабора били су од далекосежног значаја за развитак односа између државе и цркве у потоњим временима. Црква је од тог момента, ради одржања свог јединства и своје власти, била упућена на потпору световне власти, државе, и тако је стицајем прилика, држава постала не само заштитник (*advocatus ecclesiae*) и извршни орган цркве, него и њена надзорна власт, њен господар. Црква постаје постепено државна црква и њен однос према држави одређује се једнострано државним законима.

Официјелним признањем од стране државе дошла је црква до удела у јавном праву, што је значило истовремену инкорпорацију цркве државном организму и њено потчињење суверенитету императора. Тај процес био је тим олакшан, што у почетку IV века у устројству цркве није постојала никаква перманентна видљива врховна власт, нити у облику олигархије (синод) нити у облику монархије. У црквеном устројству постојала је, дакле једна празнина, коју је сада попунио римски император преузимањем извесног круга права и дужности према цркви, који су незнабошки императори имали у оквиру незнабошке религије, с том разликом наравно, што у оквиру хришћанске цркве није могло бити места за култ императора.

Прерогатива императора у црквеним пословима простирала се како на законодавство тако и на администрацију и јудикатуру. Император је своје законодавно право у цркви вршио или непосредно путем царских конституција или посредно путем васељенских сабора. У делокруг императора спадале су ове функције: сазив васељенских сабора, одгађање седница саборских и затварање сабора; право вршења надзора над радом споменутих сабора и право потврде саборских закључака, који су правну моћ добијали тиме што их је император као државне законе публиковао. По питању права врховне администрације владара у цркви, важило је бар у погледу угледних епископских катедара начело, да су на исте катедре могле бити изабране само личности које су уживале поверење императора, и то обично на основу претходног споразума с истим. Потврда епископа од стране императора није била прописана нити уобичајена, а до именовања је врло ретко долазило, само гледе римског папе постаје потврда од стране императора, а касније егзарха Италије, правило, и то од друге половине VI века; што се тиче попуњавања епископске катедре у Цариграду, именовање односно кофирмација епископа од стране императора није било, додуше правило, али се почевши од Теодосија Великог доста често вршило. Врховну судску власт у цркви вршио је император издавањем прописа за црквене судове, вршењем надзора над радом цркве-

них судова, као и декларацијом изгнанства као последице свргнућа с катедре епископа, који влади нису били по вољи. Црква је, с друге стране, тежећи да бар у начелу своју независност очува, гледала у прерогативи владара неопходно средство за спровођење свог учења и својих норми у свету према незнабошцима и разним сектама јеретика. Као концесију за своје политичко држање добила је црква у обилној мери од државе заштиту и потпору, која почевши од конца IV века долази до израза у читавом низу државних закона, којима се ограничава правна способност незнабожаца и јеретика, одузимају и сва грађанска права присталицама појединих секата, штавише против чланова извесних секата (манихејаца и др.) и тешке казне одређују. Осим споменуте заштите и потпоре, добијала је црква од државе читав низа привилегија и погодности: ослобођење цркве и клирика од разних служности спојених с њиховим замљишним поседом; имунитет клирика, тј. њихово ослобођење од вршења разних принудних дужности у корист градова (*municipia civilia*), у којим бораве; признање дисциплинарне власти епископа над клирицима и световњацима у стварима вере, питањима црквене администрације и моралног владања; право епископа да врше функцију мировних судија итд.

Овде ваља приметити да у развиту односа државе према цркви постоји фундаментална разлика између Запада и Истока, између епископа у Риму и Цариграду. У источноримском (византијском) царству налазила се црква у оквиру једне добро организоване државе са јаком централном влашћу, дотим је у западноримском царству у току V века процес распадања у све јачој мери напредовао, а црква односно њен представник римски епископ добијао је утолико више слободе за акцију, уколико је анархија у држави већа бивала. Слабост централне владе у V веку и велика удаљеност централне владе (Цариград) у VI, VII и VIII веку створили су, уз разне друге моменте политичке и привредне природе, основу за независност римске цркве од централне државне владе и за формирање црквене државе и премоћи папске у средњем веку. Као најенергичнији литерарни представник независности цркве јавља се бл. Августин, највећи теоретичар латинске цркве и црквени отац Запада. У свом делу *De civitate Dei* наглашавао је, у противности са дотадашњом праксом и цезаропатистичком теоријом хришћанских царева, супериоритет цркве над државом и фиксирао је за сва времена тзв. клерикалну теорију, да при поређењу световне државе и цркве последњој припада предност. Царство Божје, по речима Августина, заступа на овој земљи црква, која води порекло од Авеља, док световна држава потиче од Каина. Држава не постоји, по мишљењу Августина, ради своје сврхе, него је мисија државе да цркву у њеној акцији потпомаже и да црквене сврхе остварује.

Тежња државне власти у Цариграду да одржи јединство цркве на Истоку није могло имати жељена успеха због специјалних прилика, које су владале у источним провинцијама империје. Централна власт



је, додуше успела да бар за прво време – до средине VII века – очува јединство државе, али јединство цркве није се могло одржати, и црква се распала у партикуларне формације, које су се развиле у пограничним провинцијама на истоку и југу империје, које јелинизам никада није могао потпуно асимиларати. Те се покрајине, услед наглог слабљења овог културног фактора, јављају сада као национални индивидуалитети, само у форми религије. Развитак на Западу текао је у сасвим обрнутом правцу од оног на Истоку. На Западу долази до расула и нестанка римске државе, на чијој се територији ствара читав низ романско-германских и националногерманских држава; али се тамошње области у црквеном погледу стапају у једну јединствену целину са Римом као својим средиштем; римска црква постала је носилац западне културе и одржавала је у својој организацији све до времена реформације везу између читавог цивилизованог света на Западу.

У периоду између смрти цара Теодосија Великог и цара Јустинијана I (395–565) уследело је коначно уређење односа између државе и цркве у Византији, и тај је државноправни однос остао углавном непромењен све до пада источноримске (византијске) империје. За уређење односа између државе и цркве на истоку био је четврти васељенски сабор у Халкидону (451) од пресудног значаја. На том су сабору источноримски (византијски) император и римска столица као заинтересовани фактори осујетили далекосежне претензије и основе александријских архиепископа – патријарха Кирила и Диоскора, који су ишли за тим да осигурају цркви безуветну превласт над државом и да постепено не само Египат него и сав исток у црквену државу претворе. Најважнији акт халкидонског сабора несумњиво је доношење 28. канона, којим се нормирају духовне привилегије епископа града Новог Рима (Цариграда), истом епископу одређује други ранг у духовној јерархији, одмах иза папе, и утврђује његов примацијални положај на Истоку, уз мотивацију да град у коме је седиште царства и сената, и који ужива исте привилегије као стари Рим, мора и у црквеном погледу виши ранг имати те по рангу друго место заузети. Овај је саборски закључак имао врло важних црквенополитичких последица јер, с једне стране је политички дуализам, који је већ од ранијих времена између Истока и Запада постојао, сада пренесен и на црквено поље, а с друге стране је услед стварања црквеног средишта у резиденцији императора у Цариграду црква у источноримској (византијској) империји дошла у још зависнији положај од државне власти, него што је до тог времена била, јер је император у административно уједињеној цркви могао лакше и интензивније свој врховни ауторитет вршити. Византијска црква је најважнији и најинтересантнији пример у историји државне цркве. Основно начело у односу између државе и цркве је врховни ауторитет владара у пословима цркве, и то начело се, апстрахујући од неких неуспелих покушаја за успоставу пређашње слободе и независног положаја цркве, одржало у крепости

до пада Цариграда и пропасти источноримске (византијске) империје (1453). Тај однос између државе и цркве у Византији има своју основу у римској државноправној теорији, како се она развила од времена цара Диоклецијана, у смислу које власт римског императора потиче непосредно од Бога и обухвата обе сфере јавног живота, како духовну, црквену, тако и световну.

Императори после Теодосија Великог не ограничавају се више на вршење власти у спољноцрквеним пословима, него пресижу у чисто унутрашњу црквену сферу, у област дисциплине и вере. С друге пак стране, услед разних концесија добијених од разних римских императора, почевши од Константина Великог до Јустинијана I, постаје црква врло важан политички фактор, који добија све јачи и одлучнији утицај на грађанску администрацију, како државну тако и комуналну. Компетенција епископа проширује се постепено на сферу цивилне управе: епископи добијају право вођења надзора над извршавањем државних закона и наредба виших државних органа, над радом судских и административних органа како државних тако и комуналних, затим право да у случају потребе ингерирају у послове споменутих органа, те да о том подносе свој извештај непосредно владару с мотивираним предлогом за предузимање потребних мера у сваком конкретном случају; најпосле је, тако рећи, сва социјална политика стављена у делокруг епископа. Тако се постепено уклањају границе које су некада постојале између пређе самосталних и одвојених сфера, између државе и цркве, а за владе цара Јустинијана I долази до спајања световне (темпоралне) и духовне (спиритуалне) сфере, до формације теократије.

Ниједан од источноримских (византијских) владара није био толико активан и плодан на пољу црквенополитичком као цар Јустинијан I. Јустинијан је инкарнација цезаропализма; аналогно старим римским императорима, Јустинијан у оквиру хришћанске цркве врши фактично функције pontifex а maximus-a, а црква не подиже никакав протест против тог поступка. Цариградски патријарх Мина у синоду одржаном у Цариграду 536. године изјављује да се против воље императора ништа не сме у цркви предузимати и догађати. У акламацијама сената и народа цар Јустинијан I означавао се као првосвештеник-император, што потпуно тачно одговара положају, који је исти цар фактично заузимао. Цар Јустинијан I спровео је праву реорганизацију цркве и њеног живота, и после велике кодификације римског права, довршене 534. године, издао је исти император 34 новеле (тј. нове конституције, нови закони) црквеноправне садржине, које обухватају све области црквеног живота, како спољашњег тако и унутрашњег. Државно законодавство постепено апсорбује црквено законодавство васељенских помесних црквених сабора, и у то стварима црквене администрације и дисциплине потпуно, а у стварима догматске природе добрим делом.

Начела црквене политике, која је цар Јустинијан I у свом Codex-у и у својим новелама поставио, имала су карактер нормe за све потоње источноримске (византијске) императоре, све до пада Цариграда и пропасти империје, али с једном важном модификацијом, која је изведена у вези са седмим васељенским сабором (717.). Седми васељенски сабор означава важну епоху у историји односа између државе и цркве. Приликом тог сабора, наике цар Константин VI резигнирао је на право председавања на васељенском сабору, које је овај у већини случајева само индиректно путем делегације вршио, те је дефинитивно уступио право председавања на васељенском сабору цариградском патријарху, које је право од тог времена најважнији елемент јурисдикције истог патријарха. Епохални значај седмог васељенског сабора лежи у томе, што је спровео делимичну ревизију односа између државе и цркве, како га је цар Јустинијан I у свом црквенополитичком програму био фиксирао. Исти сабор нормирао је самосталност и независност цркве у питањима чисто догматске природе, а ауторитет императора у свим стварима које се тичу црквеног законодавства и црквене администрације. Ова важна концесија цркви од стране императора има се захвалити у првом реду мудрој политици цариградског патријарха Тарасија (784–806), који је као представник тзв. „треће странке“, која је заступала умерено становиште, стајао између екстрема теорије о неограниченом апсолутизму императора у црквеној сфери, како су га вршили цареви Јустинијан I, Лав III, као и Константин V, и теорије о потпуној слободи и независности цркве, чији је најистакнутији представник био Теодор, знаменити игуман манастира Студиона у Цариграду (759–826).

Напоследку, потребно је још у кратким потезима приказати утицај цркве на развитак јавног и приватног права у источноримској (византијској) империји.

Од ступања на владу цара Маркијана (451) има свагдањи патријарх удела у акту крунисања императора: он обавља крунисање императора, али не *in ergo*, него на основу овлашћења подељеног му од фактора који су императора изабрали. Од цара Анастасија I почевши постаје правни обичај да патријарх од новоизабраних императора, који су у сумњи да су јеретици, формално захтева писмену декларацију његова вероисповедања (*professio fidei*). Напоследку, одомаћила се у добу, које се не може прецизније одредити, пракса да владар приликом крунисања исповеда и потврђује каноне седам васељенских сабора те помесних сабора, затим привилегије дароване цркви, и најпосле се заклиње да ће водити објективну, праведну и благу управу земље, те да ће избегавати примењивање смртне казне и тешких телесних казни. Чињеница да су се при избору императора могли стављати такви услови, иако је обавеза императора према овим била више моралне него легалне природе, значи да је апсолутна влада ипак бар фактично била потчињена извесним ограничењима. Даље формално ограничење ауто-

кратије императора, и то специјално у сфери цркве и њених послова, дошло је у IX веку, када је било проглашено начело да канони седам васељенских сабора чине основни закон државноправне природе, који ниједан владар не сме мењати.

Хришћанство и црква вршили су, осим тога, у мањој или већој мери утицај и на кривично право, као и на поједине области грађанског права. Хришћанске идеје љубави према ближњем и алтруизма постепено су продирале у старо римско право и модификовале поједине класичне правне норме. Тако је грчкоримско право, поред чисто оријенталних елемената, примало и неке елементе хришћанског односно црквеног правног учења.

Утицај цркве на кривично право не може се сасвим тачно утврдити, но на сваки начин извесно је то, да је већ у првим временима израђено и фиксирано становиште цркве у питањима јавног морала дало римској држави повода за донашање неких оштријих закона против вођења неморалног живота, отмице девојака, убиства деце, гладијаторских борби итд. Међутим, на развитак познијег римског, односно грчкоримског кривичног права имала је црква незнатан утицај.

Јачи утицај вршила је црква на развитак грађанског грчкоримског права, и то нарочито у области брачног права. Тако су под утицајем црквеноправног учења и канонског законодавства, донесени закони, којима се нормирају запрете за склапање брака, и разлози за развод брака, забрањује четврти брак а трећи само уз знатна ограничења дозвољава, стављају ван снаге постојеће казне против безбрачности и немања деце итд. Као највећи успех цркве у области брачног права мора се истаћи увођење облигаторног црквеног брака за владе цара Лава VI и проглашење сваког брака, склопљеног без учешћа цркве, правно ништеним (Coll II nov. 89 у Jus Graeco romanum III). У осталим областима грађанског права црква или уопште није имала никаква утицаја или је тај утицај био врло незнатан. Тако нарочито у погледу установе ропства, коју су црквени писци сматрали неприродним поремећајем првобитног стања једнакости и једнакоправности свих људи, није могла црква никаквих правних измена постићи, те је ропство и даље постојало као правна установа. Црква је имала пролазног утицаја на развитак грчкоримског облигационог права; тако је византијско законодавство VIII и IX века (законици Еклога, Прохирон и Епанагога) под утицајем црквеног учења забранило узимање камата, но како је та одредба врло неповољно деловала на кредитне прилике, то је цар Лав VI у интересу привредног развитка, морао поново дозволити давање зајма уз законом прописану камату.

На завршетку, потребно је још споменути рад цркве на социјалном пољу, који је био најважнији део њене унутрашње мисије. Хришћанство и црква творци су данас тако важне социјалне политике, која је античком свету и античкој култури потпуно непозната била. У источноримској (византијској) империји није постојао државни ресор

за социјалну политику, него је ова спадала у делокруг цркве, а држава се ограничила на то да законима регулише правни положај појединих социјалних установа харитативног карактера (домова за сиромашне, сироте, странце, болница итд.), којима је црква управљала. Тако је црква читавим системом својих харитативних установа радила у Византији на олакшању и ублажавању социјалне невоље, која је била последица великих економских неједнакости и противности у тадањем друштву.

*Извори:* Codex Theodosianus edd. Th. Mommsen et P. M. Meyer I. II. Berolini 1905; Codex Justinianus rec P. Krüger, editio stereotypa Septima. Berolini 1900; Imp. Justiniani novellae I. II. ed C. E. Zachariae a Lingenthal, Lipsiae 1881.; Jus Graeco-Romanum III. ed C. E. Zachariae a Lingenthal Lipsiae, **садржи новеле византијских царева после Јустинијана I**; Collestio librorum iuris graeco romani ineditorum ed C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae 1852., **садржи законике Еклогу и Епанагогу**; ho procheiros nomos ed C. E. Zachariae a Lingenthal. Heidelbergae 1837; Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta curante J. B. Pitra I. II. Romae 1864/8.

*Литература:* Brehier, L., La querelle des images, Paris 1904; Bury, J. B. B., The constitution of the later Roman Empire, Cambridge 1910; Bury, J. B. B., A history of the eastern Roman empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. (A. D. 802–867), London 1912.; The Cambridge Medieval History planned by D. B. Bury, edited by H. M. Gwatkin, J. P., Whitley I. II. Cambridge 1911/3; Cumont, Fr., Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrlich., Leipzig und Berlin 1910; Duchesne, L., Histoire ancienne de L'église. I<sup>6</sup>. II<sup>5</sup>. III<sup>4</sup>, Paris 1911; Ehrhard, A., Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin, Strassburg 1911; Ferrari, G., Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il filosofo. y Byz. Ztschr. 18 (1909) 159–175; Ferrero G. – Barbagallo C., Roma antica I. II. III, Firenze 1921/22; Ferrero G., La ruine de la civilisation antique, Paris 1921; Gasquet A., De l'autorité imperiale en matière religieuse à Byzance, Paris 1879; Gelzer, H., Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz y Populäre Aufsätze, Leipzig 1907. стр. 57–141; Gelzer, H., Die Konzilien als Reichsparlamente, ibidem стр. 142–155; Гидуляновъ, П., Митрополиты въ первые три вѣка Христіанства, Москва 1905; Гидуляновъ, П., Восточные патриархи въ периодъ четырехъ вселенскихъ соборовъ, Ярославль 1908; Harnack, Ad., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I. II. 3. Aufl., Leipzig 1915; Harnack Ad., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910; Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter. I. II. 1. 2., III 1. 2. IV 1, Gotha 1897–1915; Knecht, Die Religions–Politik Kaiser Justinians I. Diss, Würzburg 1896; Knecht, A., System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts, Stuttgart 1905; Kronemann, E., Die römische Kaiserzeit y Gercke Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft. III. Aufl., Leipzig und Berlin 1914. стр. 210–306; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 2. und 3. Aufl., Tübingen 1912; Neumann, K. J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche, Leipzig 1890; Pargoire, J. L'église byzantine de 527 à 847. 2. éd., Paris 1905; Pieper, A., Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat, Münster i. W. 1907; Schubert, H., Staat und Kirche von Constantin bis Karl dem Groesen, Kiel 1906; Schubert H., Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1917/21.; Schultze, V., Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. I. II, Jena 1887/92; Schwartz, Ed., Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig–Berlin 1913; Schwartz, Ed. Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian. Ztschr der Savigny–Stiftung für Rechtsgesch. 42 (Kan Abt. 17) 1921, 208–253; Скабалановичъ Н., Византийское государство и церковь въ XI вѣкѣ, С. Петербургъ 1884; Siciliano Villanueva, L., Diritto bizantino, Milano 1906; Allgemeine Rechtsgeschichte. Erste Hälfte, Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer von Josef Kehler und Leopold Wenger. Leipzig und Berlin 1914 стр. 154–302. (– Die Kultur der Gegenwart hrsg. von Paul Hinneberg, Teil II. Abt. VII 1); Zachariä von Lingenthal, K.–E., Geschichte des griechisch-römischen Rechts. 3. Aufl., Berlin 1892.