

Рад публикован у зборнику изложених радова са научног скупа "Православна теологија и култура", Центар за црквене студије Ниш 2009, 169-175.
(ISBN 978-86-84105-28-0)

Др Драган Николић, редовни професор Правног факултета Универзитета у Нишу, dnikolic@prafak.ni.ac.rs

ГЛОБАЛНИ АСПЕКТИ ПРАВНОИСТОРИЈСКИХ САГЛЕДАЊА ОДНОСА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ

Апстракт: *Аутор у овом раду даје општи правно-историјски преглед односа државе и цркве. Посебну пажњу посвећује дистинкцији тог односа на Истоку и Западу. У средишту његовог интересовања је особеност односа државе и цркве у Византији. То се питање у Византији одсликава кроз права, обавезе и узајамни однос византијског цара и цариградског патријарха.*

Кључне речи: *историја права, историја цркве, државно-црквени односи, Византија, принцип симфоније.*



Хришћанска мисао и правноисторијска наука

Хришћански мислиоци не посматрају историју ни државе ни права ван есхатолошког схватања смисла историје уопште. Пошто су у хришћанској мисли и свет и човек дело Божје, основна и крајња сврха човековог постојања и људске историје у целини, дакле, и државе и права, морају бити засновани у Богу, као део његовог Старања (одн. Промисли). Уместо везивања за државу као најважнију заједницу, или за грађанску врлину (што је било својствено старом веку), хришћанство као новину доноси једну врсту релативизације овоземаљског света и индиферентности према држави и праву, сматрајући их као небитне за спасење.

Сам Нови завет на више места показује потпуну равнодушност када су у питању држава и право, уз прихватање реалности њиховог објективног постојања. "Подајте ћесарово ћесару, а Божије Богу" поучава Исус Христос (Марко,12,17). "Нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене" вели апостол Павле у Посланици Римљанима (13,1). Хришћански мислиоци нам поручују да су и човеков живот, и целокупна људска историја, која, иначе, има почетак у стварању света, а завршетак у другом Христовом доласку, вредни само онолико колико су у сагласју са Христом.

Једно прегледно сажимање хришћанско-филозофског погледа на државу и право, што се може односити и на њихов историјски развитак, дао је велики немачки теоретичар права, Густав Радбрух (1878-1949). Хришћанству, у његовом првобитном, изворном облику, чинили су се право и држава као потпуно далеки од Бога, потпуно несущтаствени, одн. каоневредности које пркосе сваком

покушају да буду превладане. Људска заједница није у својој суштини правна заједница, него чиста *анархична* заједница, заснована на љубави.¹

Поистовећивање државе и права са феноменима *несуштaственим* за хришћанску перспективу човекове историје (која, изворно, поседује есхатолошки карактер спасења) вуче корен из теолошких постулата претежно западних хришћанских писаца. Још је Блажени Августин (354-430) говорио о два државама – једној "божанској" (Civitas Dei) и другој "ђавољој" одн. "земаљској" (Civitas diaboli, terrena), а њихово порекло објашњавао тиме да су "ове две државе створене из две врсте љубави. *Земаљско царство* створила је човекова љубав према самом себи, која је доспела до презирања Бога. *Небеско царство* створила је љубав према Богу, која је дошла до презирања према самом себи" (De Civitate Dei, XV). Овакво дуалистичко виђење, иначе својствено и Платоновом филозофском систему, кроз дела западних писаца, а нарочито Августина, доживело је свој врхунац управо у историјском сагледавању државе. Есхатолошка перспектива је ослобођење суштaствене Божје државе – цркве од оне друге, несуштaствене, под којом је Августин подразумевао њему савремену римску државу на издисају. То ће се, по мишљењу Августина, догодити приликом Последњег суда, а до тада ће обе државе егзистирати у трајном међусобном сукобу.

Привремену егзистенцију супротно есхатолошки назначених држава и сам Густав Радбрух објашњава дијалектиком суштaства и несуштaства, примењеном у разлучивању тумачења правне суштине Христове Беседе на гори. Несуштaственост права, какву је обзнанила Беседа на гори, у православљу је продубљена у опречност суштине; пошто право цени свет њега самог ради, противно је хришћанству. Римокатолицизам је несуштaственост права ограничио у смислу релативне суштaствености (природно право се доводи у везу са етиком љубави и са Ius Divinum-ом, које има апсолутно важење), а реформација ју је поново успоставила као привремену суштaственост, али у крајњој линији као – несуштaственост.²

Западна хришћанска мисао кретаће се, када је о држави и праву реч, све до Томе Аквинског (1225-1274), у оквирима које је поставио Блажени Августин. Световни закони треба да имају за основу истину и вољу Божју. Ово начело послужило је Томи Аквинском за оживљавање учења о природном праву и његовом изједначавању са божанским правом (Ius Divinum). Дакле, основ обавезности свакога права јесте Божја воља. За историјско посматрање државе и права, међутим, још је важнији западни концепт историјског процеса као дешавања фаталистички контролисаног од стране Бога. У том процесу човеку се додељује улога фигуре која ће се трудити да разуме³ вољу Божју и спроводи је, уз веома сужене могућности, да на сам процес битно утиче. Тако је слобода човековог стваралачког учешћа у историјском процесу потпуно *исцрпена* у избору да ли ће или неће извршавати Божји закон.

Другачији поглед на историју као универзалан процес, па самим тим имплицитно и на државу и право као људске творевине унутар историје, садржан је у источној хришћанској мисли. Овде, пре свега, доминира заједница Бога и

¹ Г. Радбрух, Филозофија права, Београд 1980, 121-122.

² Исто, 123-124.

³ Овде није тешко препознати заматак рационализма. Постоје евидентни правни принципи које је Бог свакоме усадио у срце и који нам служе да уз помоћ *разума* стварамо право.

човека, која омогућава потпуну слободу и једног и другог.⁴ Владика Атанасије Јевтић сматра да једнострано схватање историје са Богом, као њеним главним и јединим творцем, није својствено библијском Откривењу ни хришћанској традицији, где је "историја увек сагледавана и схватана као дело *и Божје и људско*, као сплет сложених односа и сучељавања воље Божје и воље људске, делатности Божје и делатности људске (...) Људска историја од Христа и са Христом је и даље остала простор реалне људске слободе избора *и делања*, стварања или пак разарања. Ова и оваква људска историја није пакао и пропаст. У њој, овој и оваквој, ипак се одвија подвиг. Одвија се историја спасења човека и рода људског, али не без човека, не без самих људи".⁵

У глобалном православном поимању историје као дела и Божјег и људског назире се претпоставке и за изграђивање православног погледа на историју државе и права. Држава и право у основи јесу људске творевине и зато њихову историјску ретроспективу не треба замагљивати мистичним и метафизичким формулама, али не треба занемаривати ни да су део свеукупног Божјег старања о човеку и свету. У прилог оваквом размишљању говоре и мисли поменутог владике да је "човек творац историје" као "сарадник Божји", па је због тога историја простор људског стваралаштва, самим тим и простор људске слободе, али уједно и простор човекове одговорности.⁶

Правноисторијска наука и историја цркве

Правно-историјска наука традиционално посвећује пажњу односу државе и цркве, по правилу у оном обиму и садржају који измиче општој историјској науци или општој историји цркве. Ретроспектива односа световних и црквених власти нуди бројне примере сарадње и подршке, покушаја наметања превласти, али и крупних неслагања, конфронтирања, па и отворене узајамне борбе. Све ово је, у конкретној историјској стварности токомвекова, битно утицало на изграђивање или модификовање централне и локалне власти конкретних држава, на форму и садржај многих правних института, на организацију и функционисање правосуђа, па и на токове развоја правне мисли. Извори црквеног права, строго формално гледано, несумњиво јесу и треба да буду предмет изучавања унутар Црквеног права као самосталне научне дисциплине. Суштински је, међутим, потпуно оправдано што се њима бави и правно-историјска наука. У свим државама средњег века црквено право чини важан и неодвојиви сегмент њиховог правног поретка, па без познавања основних извора црквеног права ниједан преглед историје права не може бити потпун.

Мада је црква имала и има своје сопствене законе, особену организацију, судство и посебна средства којима постиже своје циљеве (по чему се разликује од било које друге заједнице), њу ипак чине људи који су поданици или грађани појединих, одн. конкретних држава. Зато се црква ни у даљој ни у ближој прошлости не може замислити без додира са државном, световном влашћу, са институтима конкретне државе на чијој територији делује и постоји. Будући да је

⁴ О функционисању начела дијархије цркве и државе као покушају есхатолошке заједнице Бога и човека, бројне примере налазимо у историјској стварности Ромејског (Византијског) царства.

⁵ А. Јевтић, *Философија и теологија*, Врњачка Бања 1994, 186-188.

⁶ А. Јевтић, *Загрљај светова*, Србиње 1996, 76.

државна власт суверена на сопственој територији, свака држава, без изузетка, настојала је да својим правним нормама на овај или онај начин одређује и положај цркве.⁷

Сопствена размишљања односу световних владара према вери уопште, Монтескје је средином XVIII века исказао преко неколико снажних метафора: владар који воли религију и боји је се налик је лаву који ће устукнути под руком која га милује, или пред гласом који га умирује; онај који се религије боји и мрзи је подобан је дивљој звери која гризе ланац што је спречава да насрне на пролазнике; онај који се не руководи никаквом религијом, попут грозне животиње је, која се осећа слободном само када раздире и прождире.⁸

Положај цркве у историјској стварности појединих држава, наравно, био је различит: од непризнавања и прогона, преко потпомагања цркве од стране државе или грубог мешања једне у послове друге, до такорећи индиферентног односа државе према цркви. Однос државе и цркве, посматран у правно-историјској перспективи, није теоријско, већ, напротив, практично питање, чије је решење одувек и свуда директно зависило од конкретних историјских околности у свакој појединој држави. Мада у Светом писму има неколико догматичких места која се тичу односа државе и цркве, она су одувек била недовољна основа на којој би могла да се изгради нека поуздана и непроменљива основа која би се онда означила као хришћански идеал односа државе и цркве. Нити такав "рецепт" постоји, нити га је било могуће створити на начин који би био применљив за све народе, за све државе и за сва времена.

Хришћанска црква је у основи једна и увек иста, суштински циљеви њеног постојања и њене мисије дати су јој једном за свагда. Државе су, за разлику од цркве, током времена биле различито организоване. Степен материјалне и духовне културе појединих народа у различитим епохама није један те исти, као што ни унутрашњи и спољни политички циљеви једне те исте државе током времена углавном не остају идентични. Зато и држава и црква, свака са своје стране, уређују међусобне односе према својим крајњим задацима и циљевима.

Ценећи културну, па и политичку моћ цркве и хришћанства, према сопственим проценама њихове корисности (или штетности) за своје овоземаљске циљеве, држава је час ширила, час сужавала права цркве на сопственој територији. Црква је, међутим, надживела све државе. Могла је да се развија, или да макар опстаје, у свакој од њих, без обзира на конкретне облике државног уређења и идеологије. Лакше је и успешније вршила своју мисију у државама које су за основу имале хришћанску традицију и цивилизацију, него тамо где у појединим периодима нису уважавана хришћанска начела или где се на цркву повремено чак насртало средствима државне силе и принуде.

⁷ Већ у раном средњем веку у томе је предњачила Византија, али су и на Западу франачки краљеви доносили уредбе (капитуларије) како би уређивали питања која су се тичала и световне и црквене власти. Није случајно ни то да је један од првих аката које је после крштења 988. године донео велики кијевски кнез Владимир I био управо Црквени устав. Д. Николић, Општа историја права, Ниш 2007, 169. и 349-351.

⁸ Монтескје, О духу закона, Београд 1989, II, 136.

Општи токови у односима световних власти и цркве

Ма колико да су односи државе и цркве везани за конкретне друштвено-историјске околности унутар граница појединих држава, ипак се могу пратити неки општији токови у односима световних власти и цркве на ширим просторима. Несумњиво велики утицај два моћна хришћанска центра, какви су вековима били Рим и Константинополис, довешће најпре до обликовања два глобална типа односа државе и цркве. Ти "модел" више или мање биће подражавани у државама европског запада, одн. истока и југоистока, у зависности од тога да ли су биле под претежнијим утицајем једног или другог центра. Већ до XI века било је јасно су се оформила два паралелна основна тока односа државе и цркве – један на Истоку, други на Западу.

Римска држава, на чијој се територији појавило хришћанство, гонила је хришћане као чланове забрањеног друштва. У почетку не толико због самог садржаја њихове вере, колико због одбијања да прихвате обожавање царског култа. Први хришћани су се молили за грађанске власти, покоравали им се, плаћали држави прописане дажбине, али су одбијали да земаљском цару исказују ону част и славу која је по њиховом веровању припадала једино Богу. Током прва три века постојања, црква је у Римском царству изложена унакрсним нападима власти, јавног мњења многобожачког Рима, па и ондашње књижевности.⁹ Епоха прогона окончана је 313. године Миланским едиктом о толеранцији, тј. индиректним признањем немоћи римске државе да искорени хришћанство; цар Константин (формално, заједно са својим тадашњим савладарем, Лицинијем) признаје хришћанској цркви статус јавне установе, враћа јој одузету имовину и дозвољава да стиче нову. Мада је, уз хришћанство, тада проглашена и слобода и равноправност других религија, показало се да је то тешко могло да опстане поред дубоко укорене римске традиције постојања једног државног култа. Сам цар Константин је "око 323. године позвао све своје поданике да напусте незнабожачко сујеверје и да се обрате хришћанству"¹⁰, чиме је хришћанство практично прогласио за државну веру. Црква постепено све више постаје државна црква, а држава све више њен заштитник – *advocatusecclesiae*.

Особености односа државе и цркве у Византији

Начела чије су основе постављене у време цара Константина даље су се развијала у законодавству потоњих римских хришћанских царева, а нарочито цара Јустинијана. Он је изградио један особени систем односа државне и црквене власти, који је у западној литератури, неоправдано и неутемељено, прозван "цезаропапизам" или "византизам". Ови називи, који и данас садрже благу примесу омаловажавања, па и неку врсту интелектуалног презира, ипак не одражавају саму суштину односа државе и цркве у Византији. Суштина је садржана у предговору VI Јустинијанове Новеле из 535. године, упућене цариградском патријарху Епифану. "Највећи дарови које је божанска благод

⁹ Цареви Деције (249-251) и Валеријан (253-260) проглашавају свеопшти прогон хришћана, а сличан талас се подигао и за владе Диоклецијана (285-305), остављајући тада за собом и најдужи списак ранохришћанских мученика.

¹⁰ Ј. Поповић, Опћа црквена историја, Сремски Карловци 1912, I, 457.

подарила људима, вели текст Новеле, јесу црквена и световна власт, од којих прва служи за божанске ствари, а друга штити и пази људске. Обе потичу од једног истог начела и уређују људски живот. Ако је свештенство у сваком погледу безгрешно и верно Богу, а световна власт влада правично и исправно државом која јој је поверена, резултираће склад који ће установити све што је корисно за људски род".¹¹

Јустинијан је прописао да црквени канони (правила) имају исту важност као и царски закони, тј. да оно што забрањују канони морају забрањивати и закони. Црква је у Византији постала важан чинилац државног и политичког живота. Епископи су чак добили право надзора над извршавањем државних закона, над радом управних и судских органа. Јустинијанова диархична "теорија симфоније" (склада) је, каснијим уношењем у Савино Законоправило, постала идеал и један од постулата политичке филозофије и праксе средњовековне Србије.

У најсажетијем виду, систем односа државе и цркве у Византији одсликава се кроз права, обавезе и узајамни однос византијског цара и цариградског патријарха. По речима Елен Арвелер, светски признате француске научнице у византологији, њихова међузависност, која се испољава током читаве историје Византије, представља фундаментални део византијске цивилизације.¹²

Цар, као државни поглавар Источног римског царства, у византијској титулатури означавао је као *Божји изабраник*, као онај кога Бог *воли и одређује*, као *пресвети и најхристољубивији*. Као такав, он је истовремено и врховни заштитник цркве. Цар је главна личност у свим црквеним пословима који имају било какве додирне тачке са државом. Као члан цркве, безусловно је потчињен канонима и дисциплини црквеног живота, у чему се не разликује од других чланова црквене заједнице. У византијским изворима, василевс се означава само као "први члан" црквене општине, па ако се огреши о било које правило чија је основа божански закон, подлеже одговорности као и сваки други верник.

У питањима верских догмата и богослужења, као и у решавању унутрашњих црквених питања, цареви нису имали одлучујући глас. Њихова надлежност у том домену сводила се на издавање закона којима би се гарантовала неприкосновеност црквеног култа и јединство црквеног живота, у предузимању потребних мера против рушилаца догмата и оних који вређају светињу, као и у кажњавању јеретика и расколника.

Византијском цару припада власт да у договору са црквом сазива васељенске саборе и да бира лица за виша свештеничка звања. Његово право да бира цариградског патријарха, услед чега је на Западу највише и настао израз "цезаропапизам", сводило се у ствари на то да је он за патријарха само одабирао једног од тројице кандидата које би му предложио сабор црквених јерарха. Цар има право да епископије уздиже на ранг митрополије, као и да издаје законе којима се попуњавају празнине уочене у црквеном законодавству.

Основна начела односа државе и цркве у Византији углавном су прихватана и у свим државама које су хришћанство примиле из Византије или су

¹¹ Наведено према С. Шаркићу, Правне и политичке идеје у Источном римском царству, Београд 1984, 252.

¹² Е. Арвелер, Политичка идеологија Византијског царства, Београд 1988, 139.

накнадно ушле у "византијски комонвелт"¹³. И тамо је основни принцип међусобних односа државе и цркве постао хармоничан заједнички рад и тесна веза између грађанских и црквених власти, без узајамног потчињавања.

Све ово, наравно, не значи да је државно-црквени склад на Истоку увек функционисао беспрекорно. И ту су се дешавали сукоби државе и цркве, али су они ретки, изазивали су их махом органи државне, а не црквене власти, при чему ни у једном случају није изостајао протест од стране црквених представника. И на византијском престолу било је царева без основног богословског образовања, који су злоупотребљавали своју власт, стављали се на страну јеретика, прогањали и гушили признато црквено учење и силом власти покушавали да наметну противдогматске замисли. То је нарочито био случај у краћим периодима, као нпр. после првог Васељенског сабора (325-381) када је царска власт чак подржала аријевску јерес или за време иконоборачке кризе, која је имала два ударна таласа у годинама 726-787. и 813-843.

Као ретко који мислилац изван круга историчара цркве, Елен Арвелер изванредно јасно побија предрасуде неких (махом западних) историчара о односу државе и цркве у Византији. Она истиче да је израз "цезаропапизам" недовољан да одслика сву слојевитост и изнијансираност стварности тамошњег односа световне и духовне власти. Цар је, као хришћанин, подређен патријарху, а патријарх, као поданик државе, цару. Не "цезаропапизам", већ *солидарност*, па чак и *садејство*, јесу речи које ту стварност најтачније одсликавају.¹⁴ Остаје, међутим, сумња колико ови њени чињенично добро утемељени закључци (публиковани у Француској још 1975. године) наилазе на плодно тло и у самој француској византологији, ако се, на пример, у студији Жилбера Дагрона (објављеној у Француској 1996. године), Елен Арвелер и њена поменути студија чак и не спомињу.¹⁵

¹³ Духовит неологизам "ByzantineCommonwealth" смислио је византолог Димитри Оболенски, који је под тим насловом 1971. године објавио књигу. Она је код нас преведена 1991. (Просвета, Београд).

¹⁴ Опширније в. Е. Арвелер, *op.cit.*, 139-153.

¹⁵ Ж. Дагрон, Цар и првосвештеник – студија о византиском цезаропапизму, Београд 2001.