

Кирче ТРАЈАНОВ

Православен богословски факултет
„Свети Климент Охридски“ – Скопје

ЦРКВАТА И ДРЖАВАТА ВО ВИЗАНТИЈА
(ЗА ПРОБЛЕМОТ НА ЦЕЗАРОПАПИЗМОТ ОД
ЕКЛЕСИОЛОШКИ АСПЕКТ)

Со Миланскиот едикт од 313 година и религиската политика на Константин Велики започнува зближувањето меѓу Црквата и државата во новото ромејско царство. Нивните меѓусебни односи ќе бидат регулирани во периодот од Теодосиј Велики (379 –395) до смртта на Јустинијан I (527 – 565). Официјалната верзија на византискиот социјално-политичкиот идеал е изразена во позната Шеста новела на Јустинијан. Во неа се сумираат резултатите и искуството од Константиновиот сојуз.¹ „Двата најголеми дарови кои севишниот Бог поради својата љубов кон човекот ги дарувал се: свештеничкото и царското достоинство. Првото им служи на божествените работи, а второто управува со човечките дела. Меѓутоа, и двете имаат исто потекло и подеднакво го украсуваат животот на човештвото. Оттука, за царот нема поголема грижа од чувањето на достоинството на свештенството, бидејќи за доброто на царството е свештениците да му се молат на Бога. Ако свештенството е беспрекорно и има пристап кон Бога и ако царевите управуваат со државата што им е доверена, правично и праведно, ќе дојде до општа хармонија и родот човечки ќе биде обдарен со секое добро.“²

Со оваа новела теоретски е формулиран односот меѓу Црквата и државата, кој со извесни варијации ќе се задржи низ целата историја на

¹ Александар Шмеман, *Историски пут православља*, прев. М. Марковиќ, Б. Марковиќ (Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска, 1994), 186–187.

² Џон Мајендорф, *Византијско богословје*, прев. Олбина Ќ. Јован (Крагујевац: Калениќ), 261.

Византија. Јустинијановата идеја за „симфонија“ меѓу Божјите и човечките дела е заснована на Христовото воплотување, во кое се соединуваат Божјата и човечката природа. Црквата и државата формираат организам во кој, како и во човечкото тело, постојат различни органи, од кои најважни и најпотребни се царот и патријархот. Во таа смисла, византискиот систем претставува автентичен обид за христијанизација на севкупниот живот на империјата, која треба да постане „Христова плот“. Византиското Царство се разбира како универзална копија на соборната и вселенската Црква, иако тоа никогаш не ја остварило посакуваната универзалност. Црквата е прифатена како парадигма на византиското општество, чии социјални односи треба да претпоставуваат своевидна екстериоризација на нејзиниот благодатен живот. Според Јован Маендорф, првобитниот ентузијазам, со кој христијанската Црква ја прифатила царската заштита, никогаш не бил коригиран од страна на некое системско размислување за природата и за улогата на државата во животот на огревоеното човештво. Трагедијата и противречноста на византискиот систем лежат во увереноста дека државата може да стане суштински христијанска.³

Во споменатава новела на Јустинијан Велики јасно се посочува дека царската и свештеничката служба се дарови (харизми) од Бога. Ова, пак, дава повод за тоа основните начела на византиската симфонија да ги разгледаме низ призма на еклисиолошката харизматологија, односно учењето на Црквата за благодатните дарови. Имено, за секоја служба во Црквата постои соодветен дар на Божјата благодат. Нема служба без соодветна харизма. Во таа смисла, сите служби на Црквата се благодатни и се темелат на даровите на Светиот Дух. Црквата според својата уникалност е благодатен организам, кој функционира според различните дарови на Светиот Дух, при што секоја служба постои заради целата заедница.⁴

³ Мајендорф, *Византијско богословје*, 260–261. Тајната на христијанската вера лежи во тајната на слободата на секоја личност и затоа христијанските идеали не се остваруваат по пат на легалистички и институционални методи.

⁴ Службите во Црквата не се темелат на правото и на човечката волја, туку на Божјата волја и Божјите благодатни дарови. Во таа смисла, јуризмот е туѓ и неприфатлив за

Црквата, обидувајќи се да ја христијанизира империјата во секој нејзин сегмент, природно е насочена и кон христијанизација на царската власт. Таа на личната царска власт гледа како на еден посебен облик на харизматска служба, која е суверено избрана од Бога, а не од луѓето. Ваквото убедување се пројавува во чинот на крунисување и подоцна практикуваното миропомазување на царевите од страна на цариградскиот патријарх. Со харизматското разбирање на царската служба се објаснува отсуството на правното дефинирање на наследноста на царската власт. Римската правна држава, каква што била Византија, нема правен одговор на најважното прашање од својата политичка теорија. Тој одговор во својата посакувана прецизност недостасува и во канонското право, затоа што Црквата ја гледа царската власт како харизматска служба. Затоа се сметало дека строгиот легитимизам и демократската изборност се спротивни на Божјиот избор.

Идејата за христијанска и вселенска империја претпоставува царот да биде чувар на верата и сведок на Божјата милост кон човекот. Тоа е неговата служба за којашто, како член на Црквата, добил посебна харизма, благодатен дар. Според Епанагогата, „целта на царот е да врши добро, и затоа се нарекува добротинител. Но, кога ќе пропушти да ја врши оваа должност, тој се одрекува од своето достоинство.“⁵ Тука се согледува динамичкото разбирање на царската власт (служба)

Црквата. Таа, навистина, има свое канонско право, но тоа се разликува од световното право, бидејќи тоа во својата суштина е израз на благодатната стварност на Црквата. Со други зборови, канонското право наспроти благодатните дарови нема онтолошки примат за животот и устројството на Црквата. Единствен двигател на сè што се случува во Црквата се благодатните дарови на Светиот Дух. Николай Афансјев, *Црковъ Духа Святаго* (Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994), 283–284. Целта на изнесените ставови не е да се потцени значењето на канонското право, туку, напротив, да се нагласи неговото автентично значење во животот и во мисијата на Црквата. Тоа извира од благодатното искуство на Црквата и има за цел да го заштити истото, но и да воспостави хармонија меѓу Божјото откровение и црковната мисија во различни историски услови. Канонското право, всушност, е пастирски одговор на проблемите и на предизвиците со кои Црквата се соочила во историјата. Но, тој одговор е втемелен во Божјото откровение и светотаинскиот живот на Црквата. Власије Фидас, *Канонско право: богословска перспектива* (Београд 2001), 40–45.

⁵ Мајендорф, *Византијско богословје*, 262.

според дадената харизма. Во христијанскиот живот исклучително важно значење има слободната волја на личноста и нејзината одговорност. Царот, како и секој друг член на Црквата, може да живее и да постапува спротивно на добиениот благодатен дар.⁶

Содржина и суштина на сојузот меѓу Црквата и империјата е христијанското учење на верата, ортодоксијата и јасното и правилно формулирање на догматското учење. Тоа е специфичноста на византиската теократија. Надвор од „догматскиот сојуз“, таа е неразбирлива.⁷ Поддршката на државната власт од страна на Црквата не е безусловна. За неа, главен критериум за легитимноста на царската власт е поддржувањето на христијанската вера во сета нејзина автентичност и чистота. Токму на планот на догматското учење, Црквата решително се спротивставува на сите цезаропапистички претензии. Победата на православната вера над многубројните ереси, неретко заштитувани од василевсите, е спечалена со мноштво маченици и исповедници. Тоа е факт кој нè убедува во независноста на Црквата. Таа била толерантна и трпелива кон државата во однос на *надворешните прашања*, кои не го засегаат нејзиниот внатрешен идентитет.⁸ Токму затоа, гледано „однадвор“, се добива впечаток дека

⁶ Благодатта не ја детерминира човековата слободна волја. Тоа е евидентно во византиската, но и воопшто во црковната историја. Во Византија постои сериозен расчекор меѓу харизматското (црковно) гледање на власта и политичката стварност. Често во име на „Божјата промисла“ се случувале узурпирања на царскиот престол, крвави пресметки и убиства на цели царски семејства. Тертулијан е познат по својот афоризам: „Ако кесарот постане христијанин, тогаш тој ќе престане да биде кесар“. За последиците во животот на Црквата произлезени од нејзиното единство со империјата, види кај: Николај Афанасјев, „Да дојди, Господи Исусе (о проблему Есхатологије и историје)“, во: *Студије и чланици* (Краљево: Епархија Жичка, 2008), 360–365.

⁷ Александар Шмеман, „Судьба византийской теократии“, *Православная мысль*, 5 (1947): 131.

⁸ Царот го избираше патријархот врз основа на предлог на Синодот, кој предлагал тројца кандидати. Но, императорот, според своето убедување и независно од предлозите на Синодот, често поставувал свој кандидат. Јован Белчовски, *Охридската архиепископија од основањето до паѓањето на Македонија под турска власт*, Скопје 1997, 133. Неретко царот ги разрешувал патријарсите доколку не биле послушни во однос на неговата политика. Во периодот од 379 до 1451 година, триесет и шест од вкупно сто дваесет и двајца поглавари на Константинополската црква биле принудени да го напуштат тронот. Менувањето на патријарсите не поминувало секогаш без реакции од епископатот и од народот, при што честопати биле

Црквата била целосно потчинета на византискиот автократор. Но, кога станува збор за нејзиниот внатрешен и неменлив идентитет, таа остро им се спротивставила на „силните на денот“. Иако во долгата историја на Византија цезаропапистичките пројави се среќаваат често, сепак цезаропапизмот никогаш не бил општо прифатен. Главната теза на нашето изложување е тоа дека за Црквата во Византија не може да се говори како за *државна Црква*, бидејќи оваа фраза од еклисиолошки аспект е крајно неприфатлива. Заради задлабочено проникнување во оваа проблематика, неминовно се соочуваме со прашањето што, всушност, подразбираме под поимот „Црква“? Ова прашање е „камен на сонпување“ за историографското и за социолошкото гледање на Црквата.

Поради зададеноста на темата и ограниченоста на просторот, нема да се впуштаме во задлабочена анализа на поставеното прашање, туку само ќе ги истакнеме основните начела на еклисиолошкото богословие кои во овој контекст ни се неопходни со цел да ја потенцираме инаквоста (посебноста) на Црквата наспроти империјата, односно црковната слобода и независност од империјата. Црквата, според своето потекло и својата природа, не е од „овој свет“. Таа, „гледано однадвор“, е верска институција, но нејзиниот внатрешен живот не се одвива според законите од „овој свет“. Таа е „народ Божји“ и „тело Христово“ – тајна на богочовечката заедница. Овие еклисиолошки именувања (синоними) нè приведуваат кон централната еклисиолошка аксиома за уникалниот карактер на Црквата. Црквата како богочовечки (благодатен) организам чија глава е Христос нема ништо слично на себе во светот. Нејзиното постоење како тело Христово, нејзината вечна природа и неменлив идентитет не зависат од надворешните историски прилики.⁹ Таа поседува способност да се

предизвикани и расколи и бунтови. Џоан Мајендорф, *Византиската Црква меѓу небото и земјата*, прев. Борис Маринов (София: Манастирско издателство 2007), 14. Исто така, вселенските собори ги свикува императорот и со нив претседава тој лично или преку свој претставник, а соборските одлуки добиваат правен легитимитет откако ќе бидат потпишани од самиот император.

⁹ Црквата за време на своето постоење во Византија се облекува во „византиски одежди“. Тоа не влијае врз нејзината природа, туку на нејзиниот надворешен изглед. Низ тој процес на „облекување“ таа не го губи својот идентитет и својата посебност.

воплотува во различни историски и културни амбиенти. Сиот свет и сета историско време се област на нејзината мисионерска дејност, но сепак нејзината татковина не е во историјата, туку во есхатонот. Таа, како Христов кораб кој плови низ водите на историјата, не се приврзува носталгично кон ниту еден државнополитички систем. Нејзиниот однос кон светот и кон сè што се наоѓа во него, вклучително и кон империјата, може истовремено да се определи како „катафатички“ и „апофатички“, однос на истовремено прифаќање и отфрлање. Таа не може да се поистовети со ниту една држава и општество без разлика на нивната универзалност и христијанска определба.

Токму тука се соочуваме со најголемиот проблем во односот меѓу империјата и Црквата во Византија. Имено, од времето на Јустинијан Велики, државната психологија има сè помалку чувство за инаквоста на Црквата.¹⁰ Но и кај самите христијани се намалува свеста за тоа дека Црквата, без разлика на својата блискост со империјата, е онтолошки различна од неа.¹¹ Неслучајно во времето на Константин Велики и особено подоцна, есхатолошката насоченост на христијаните кон небесниот Ерусалим слабее, што претставува една од причините за засилување на монаштвото.¹² Есхатолошката свест на христијаните е директно поврзана со слободата и независноста на Црквата од империјата. Но, византиската теократија се заснова на еден облик на есхатологија што е веќе остварена во историјата. Византискиот систем

Византија веќе одамна не постои, но Црквата постои непроменета, како тело Христово.

¹⁰ Шмеман, *Историски пут православља*, 188–189.

¹¹ На прашањето на московскиот кнез Василиј I за неопходноста од литургиското споменување на византискиот цар, константинополскиот патријарх Антониј околу 1395 година, меѓу другото, одговара: „Светиот цар зазема високо место во Црквата (...). Невозможно е христијаните да имаат Црква, а да немаат цар. Затоа што Црквата и царството се во близок сојуз и заедница и невозможно е да бидат меѓусебно разделени.“ Александар Дворкин, „Идея вселенской теократии в поздней Византии“, *Алфа и омега*, 1 (1994): 10.

¹² Православната есхатологија не претпоставува бегство од историјата, туку духовна слобода и свест дека вистинската татковина на христијаните не е во „овој свет“. *Царството Божје и царството на кесарот* никогаш не можат да се поистоветат. Неслучајно монасите, како носители на свеста за тоа дека царството Божје не од „овој свет“, биле најсилните бранители на црковната независност. Такви биле: св. Атанасиј Александриски, св. Јован Златоуст, преп. Максим Исповедник, преп. Јован Дамаскин, преп. Теодор Студит.

се темели на убеденоста дека царството Божјо веќе се открило во целина, а Византиското Царство е манифестација на неговите сили во историјата и во светот.¹³

Во новелата на Јустинијан Велики стои дека „благосостојбата на Црквата е силата на Царството“. Во овие зборови на Јустинијан се крие суштината на целата негова теорија. Тој целосно ја прифаќа разликата меѓу царската и духовната власт, односно дека последнава е носител на онаа вистина со која државата треба да се согласува. Но крајната цел и апсолутна вредност на сè е благосостојбата на Царството. Станува збор за идеалот на теократската политика наследен од Стариот Рим. Имено, уште во времето на Константин Велики се завршува еволуцијата на Римското Царство, која започнала со нејзините први допири со елинскиот свет. Таа еволуција значи преобразување на римскиот принцип во теократска монархија, во која царот станува врска меѓу Бога и светот, а самата држава е земен одраз на небесниот закон.¹⁴ Токму во наследениот теократскиот апсолутизам на Римската Империја, протолкуван во христијански контекст, лежи генезата на недоразбирањата меѓу црковната и државната власт. Замислената симфонија меѓу државата и црквата подразбира синергичен однос, заемна соработка, при што функциите на двата ентитети (Црквата и државата) треба да се разликуваат. Црквата е душата и совеста на државата, а државата е телото, односно чувар на редот и поредокот. Посегнувањето на државата по функциите на Црквата или обратно, на Црква по функциите на државата, води кон дисхармонија на организмот, која резултира со патологијата на цезаропаизмот и папоцезаризмот.¹⁵

Според аналогијата на христолошката догма, која несомнено лежи во основата на политичко-социјалниот систем на Византија, меѓу црквата и државата постои област на заемно проникнување, а тоа е општеството, односно самиот народ (лаосот), кој истовремено им

¹³ Маендорф, *Византиско богословје*, 261.

¹⁴ Шмеман, *Историски пут православља*, 102–106.

¹⁵ Методиј Златанов, „Лаицитет буквално“, *Време* (Скопје, 2007), 9.

припаѓа и на Црквата и на државата.¹⁶ Токму во оваа област на „проникнување“ на антиномиски начин се открива функционалноста, но и дисфункционалноста на Јустинијановата симфонија. За Црквата, нејзиното заедништво со државата се покажува како „меч со две острици“. Со појавата на ересите, симфонијата меѓу Црквата и државата е ставена пред сериозни искушенија, преку кои во вистинска светлина се открива апсолутизмот на државата, но и инаквоста (посебноста) на Црквата и нејзината ослободеност од надворешните сили. Се открива разликата меѓу државата, која е од овој свет, и Црквата, која не е од овој свет.

Во периодот на догматските полемики и борби меѓу Православната црква и ересите, односите меѓу државата и Црквата се интензивираат на еден особен начин. Догматските полемики придобиваат и социјално-политички димензии. Ересите не предизвикуваат само нарушување на единството на Црквата, туку и поделби во општеството, кои имаат негативни последици за државата. Верата е главниот фактор за единството во државата, а ереста се смета за нарушување на државните закони. Оттука потекнува силниот интерес на императорот за црковниот живот. И тој интерес, гледано од аспект на византиската симфонија, е сосема легитимен и оправдан. Но, обидот на василевсите да се вмешаат во формулирањето на догматското учење задира во внатрешниот и непроменлив идентитет на Црквата. Затоа таа не може да ѝ дозволи на ниту една човечка сила световно мешање во учењето на верата. Во долгите периоди на догматски спорови, исцрпувачки за самата Империја, јасно се воочливи цезаропапистичките претензии на ромејските василевси. Во сите вмешувања на царот во догматските решенија и притисоци да се издејствува одлука во полза на еретичките учења или да се постигне

¹⁶ Неретко околу прашањето за односот меѓу Црквата и државата во Византија се занемарува улогата на народот. Но, потребно е да се земе во вид еклисиолошкиот став, според кој, на народот (лаосот) во Црквата му припаѓа посебната служба на рецепција на догматските и канонски одлуки. Таквата негова улога се темели на ставот дека полнотата на Божјото откровение ѝ припаѓа на севкупната Црква, која е вдахновена од Светиот Дух. Ниту една одлука од областа на црковното учење не може да биде општо задолжителна доколку не е прифатена од народот. Може да се каже дека христијаните, монасите, парохиските свештеници биле своевиден посредник меѓу црковната и државната власт.

одреден компромис е јасно видлив теократскиот апсолутизам, за кој веќе рековме дека е наследен од античкиот свет. Според логиката на теократскиот апсолутизам, државата е носител на религијата, бидејќи таа непосредно ја одржува и ја воплотува Божјата волја за светот. Самиот император, пак, е религиозен законодавец, извор на Божјата волја. Во чинот на христијанското обраќање на Константин Велики, идејата за теократската природа на државата останува непроменета. За Црквата, царот е обичен верник, иако со посебна харизма и служба во Црквата, но според теократската логика, тој е извор на Божјата волја. Па така, двете логики, онаа на античката теократијата и онаа на христијанската вера, се преплетуваат во едно двосмислено единство, кое ја одредува историската судбина на Црквата во Византија.¹⁷

Одредени василевси ќе се обидат во име на политичкиот прагматизам да наметнат компромисни решенија, со кои ќе се стави крај на догматските спорови. Во некои од императорските укази строго се забрануваат понатамошните спорови и дискусии околу определени догматски прашања. Карактеристични примери се следниве укази: *Енотикон* на царот Зенон (482), *Ектесис* на Ираклиј (638), *Типос* на Констант II (648).¹⁸ Сите овие укази (документи) се плод на унионистички обиди за компромис и примирје во духот на политичкиот прагматизам. Ниту еден од нив не бил успешен и сите тие биле отфрлени и осудени од страна на Црквата. Бранителите на православната вера нема да дозволат учењето на православната вера да биде жртвувано во име на политичкиот прагматизам без разлика на

¹⁷ Првиот чин на мешање на царот во животот на Црквата е поврзан со расколот на донатистите. Имено, на барање на самите донатисти, Константин Велики (кој не крстен, односно не е член на Црквата) свикува собори на кои ќе бидат осудени донатистичките ставови. Но тогаш тој ќе го направи првиот чекор, со кој започнуваат сложените односи меѓу теократското царство и Црквата околу црковните спорови. Имено, наместо да се повика на веќе донесените соборски одлуки, кои не зависат од него, Константин Велики ќе нареди да започне нова истрага. Со тоа е нанесен првиот удар врз независноста на Црквата. Но подоцна, откако императорот ќе се увери дека донатистите не се во право, а нивното движење ќе биде радикализирано, ќе одлучи тие да бидат прогонувани, а нивните храмови да бидат конфискувани. Шмеман, *Историски пун православља*, 107-108; Василий, В. Болотов, *Лекции по истории древней Церкви - II, История церкви в период до Константина В.* (С. – Петербургъ 1910), 403–408.

¹⁸ Радомир В. Поповиќ, *Појмовник црквене историје* (Београд 2011), 126, 145–146

неговата мотивираност. Догматскиот релативизам е неприфатлив за Црквата.

Во времето на иконоборството, иницирано и закрилувано од династијата на Исавријанците, василевсите можеби како никогаш претходно ќе ги покажат своите цезаропапистички претензии. За тоа сведочат зборовите на Лав III (717 – 741): „Јас сум цар и свештеник“ и изјавата на Константин V Копроним (741-775): „Господ давајќи му го царството на императорот, му заповедал воедно и да го пасе верното стадо Христово по примерот на Петар, главата на апостолите.“¹⁹ Особено е карактеристично тоа што василевсите – иконоборци својата теократска власт ќе ја бранат со теолошки аргументи и ќе се обидат да изградат теолошка апологија на цезаропапизмот.²⁰ Во долгиот период на иконоборството, василевсите се обидуваат да ја апсолвираат (присвојат) духовната власт на Црквата. Благодарение на победата над иконоборците, за која особена заслуга, како и во други случаи, има монаштвото, се случува извесно преосмислување на улогата на императорот и на патријархот во Империјата. Тоа преосмислување е изразено во законикот *Епанагога*, издаден на крајот од IX век (околу 880 г.), во времето на Василиј I Македонецот, а, најверојатно, составен речиси во целост под раководство на патријархот Фотиј. Епанагогата, исто како и Јустинијановата новела, тргнува од паралелизмот меѓу царот и патријархот. И во неа се определуваат нивните должности со исклучителна прецизност во однос на православната вера, која е центар на нивните служби. Но, се нагласува дека толкувањето на догмите првенствено му припаѓа на патријархот, а царот треба да ги познава догмите, да ги чува и да ги следи одлуките на вселенските собори. Со тоа јасно се гледа интенцијата да се ограничи или целосно да се спречи понатамошното мешање на царот во догматското учење на Црквата.

Исто така, повеќепати се нагласува дека императорот е мирјанин, со што се негира неговата теократската власт. Епанагогата, иако останала закон – проект, сепак немала особено значајно влијание

¹⁹ Александар Дворкин, *Очерки по историји Вселенской православной Церкви* (Нижний Новгород: Издательство братства св. князя Александра Невского, 2003), 208.

²⁰ Жилбер Дагрон, *Цар и првосвештеник*, прев. Владан Тријић (Београд: Слио, 2001), 205–213.

во византиското општество. Во доцна Византија императорот и патријархот ќе ја пронајдат потребната рамнотежа во своите улоги и должности.²¹ Во подоцнежната историја на Византија не се среќаваат обиди за мешање на императорите во догматско учење на Црквата, со исклучок на унионистичките обиди на самиот крај од постоењето на Византија. Но, неуспехот на униите (Лионската од 1274 г. и Флорентинската од периодот 1438 – 1439 г.), односно нивното неприфаќање од Црквата, е јасен показател за отфрлањето на цезаропапизмот.

²¹ Дворкин, *Очерки по историји*, 209.

Kirce TRAJANOV

CHIRCH AND STATE IN BIZANTIUM
(ABOUT THE PROBLEM OF CAESAROPAPISM FROM THE
ECCLESIOLOGICAL ASPECT)

-SUMMARY-

The crossing of the Roman universalism and Church catholicity gives the tone of the overall life of Byzantium. The synthesis of these two qualitatively different “ideals” is the source of the dynamics of the outer and inner life of this Empire. According to the theory of symphony between State and Church, the first one is a body and the second one is a soul of a unique organism. The basis of the political and social program of Byzantium is the incarnation of Christ, in which analogy Byzantine society should become a manifestation of “the body of Christ”. In science we often come across to the conviction that the Church was subordinated to the Byzantine Emperor. The main thesis of our exposure is that the Church in Byzantium can not be considered as a state Church, because this phrase is totally unacceptable from an ecclesiological aspect. Because of the thoroughgoing delve into this issue we inevitably face the question of the authentic understanding of the Church as the mystical body of Christ.

In the field of the dogmatic doctrine, the Church decisively resisted to all Caesaro-Popery pretensions. The victory of the Orthodox faith over the numerous heresies, that were often protected by emperors, has been gained by the numerous martyrs and confessors. It is a fact that convinces us in Church independence. The Church was tolerant and patient to the State in terms of foreign affairs that didn't concern its identity. Therefore, viewed from the "outward“, there is an impression that the Church was completely subordinated to the autocrat. But when it concerns its constant ontological identity, The Church strongly opposed to the "strong of the day." Although in the long history of Byzantium the manifestations of Caesaropapism were frequently encountered the Caesaropapism has never been commonly accepted.