

BİZANS İMPARATORLUĞU'NDA KİLİSE VE DEVLET: SEZAROPAPİZM SORUNUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK*

Deno J. GEANAKOPLoS
Çeviren: Mustafa ALİCAN**

I. Giriş: Sorun

Hem Bizans Doğu'sunun hem de Latin Batı'sının teokratik ortaçağ toplumlarında, Hıristiyanlık ilkeleri hayatın her yönüne o kadar güçlü bir biçimde nüfuz etmişti ki, kilise ve devlet kurumları için geleneksel Latince terimler olup birbirleri ile yakın bağları olan *sacerdotium* ile *regnum* kelimelerini kullanmak kaçınılmazdı. Fakat Batı'da, en azından XII. yüzyıldaki atama karmaşasının ardından Papa, seküler yöneticiler üzerinde, özellikle de Kutsal Roma İmparatoru üzerinde güçlü bir politik etki kullanmaya çalışırken, Doğu'da, Konstantinopolis'in IV. yüzyıldaki kuruluşundan itibaren Bizans İmparatoru'nun, dinsel hiyerarşinin lideri konumundaki Patrik üzerinde egemenlik kurduğu bilinmektedir.

Bizans İmparatoru'nun kilise üzerinde sınırsız kontrole sahip olduğu düşüncesinden etkilenen bazı modern akademisyenler, imparatorluk yetkesini tanımlamak için –dinsel otoritenin yanı sıra bütün kamu otoritesinin de tek kişinin elinde toplanmasını imleyen ve hükümdarın sanki hem imparator hem de papa olduğuna işaret eden “Sezaropapizm” terimini kullanmışlardır. Buna göre, Bizans kilisesi devletin bir kurumuydu. Kuşkusuz, son yıllarda birçok uzman Sezaropapizm terimini kullanma konusunda daha tedbirli davranmaktadır, fakat kelime Bizans'ın yanı sıra Batı tarihi ile ilgilenen önemli ortaçağ araştırmacılarının eserlerinde sıkça kullanılmaya devam etmektedir. Bu çalışmanın amacı, imparatorluk otoritesi ile Bizans kilisesi arasındaki ilişkileri

* “Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism,” *Church History*, C. 34, No. 4, Aralık 1965), ss. 381-403.

** Arş. Gör., Ege Üniversitesi Tarih Bölümü.

yeniden incelemek, yeni bir yaklaşımla meseleyi yeniden inşa etmek, İmparator'un Doğu kilisesi üzerinde kullandığı yetkenin türünü ve derecesini daha açık bir biçimde tanımlamaktır. Bunun sonucunda, Sezaropapizm teriminin, Bizans'a uygulandığı haliyle doğruluğu konusunda en uygun tahminin yapılması mümkün olacaktır.¹

Sezaropapizm² –sırası gelmişken, Batılıların uydurduğu bu sözcüğün Bizans kaynaklarında mevcut olmadığını belirtelim- teriminin yaygın bir biçimde kullanılmasının başlıca nedeni, akademisyenlerin, Bizans politik teorisini tanımlamak için sıklıkla Batılı bakış açısından hareket etme eğiliminde olmalarıdır. Batı'da, en azından 800 yılından sonra, *sacerdotium* ve *regnum* iki farklı kişinin, papa ile Batılı imparatorun elindeydi. XI. yüzyılın ortasından

¹ Bizans İmparatoru ve kilise arasında ilişki ile ilgili literatür, özellikle, özgül anlamda Sezaropapizm terimi ile ilgili problem noktasında yetersizdir. Birkaç uzman, kilise üzerindeki imparator etkisinin sınırlı olduğu tezini desteklemektedir: G. Ostrogorsky, "Relations Between Church and State in Byzantium" (Rusça), *Annales de l'institut Kondakov*, IV (1931) 121ff.; F. Dvornik, "Emperors, Popes, and General Councils," *Dumbarton Oaks Papers*, no. 6 (1951) 1-23; N. Baynes, "The Byzantine State," *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1955) özellikle 51ff.; E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium* (Oxford, 1957) 92; W. Ensslin, "The Emperor and the Imperial Administration," *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (Oxford, 1948) ed. Baynes ve Moss, özellikle 275ff.; J. Hussey, *The Byzantine World* (Londra, 1957) 21 ve devamı; Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition* (Londra, 1959) 26, 91. A. Alivizatos, "Caesaropapismus in den byzantinischen Kirchlichen Gesetzen und den Canones," *Acts of XI International Byzantine Congress 1958* (Munich, 1960) 15-20. İmparatorun kilise üzerinde mutlak yetke sahibi olduğunu kabul eden görüşler için bakınız: M. Jugie, *Le Schisme byzantine* (Paris, 1941) 10 ("Sezaropapizmin, hizipleşmenin en önemli sorumlusu olduğu kuşku götürmez."); Ch. Diehl, *Byzantium: Greatness and Decline* (New Brunswick, 1957) 29 ("İmparator, dünyevi alanda olduğu gibi, dini alanda da mutlak ve yanılmazdı."); A. Diomedes, "Source and Extent of Imperial Power in Byzantium" (Grekçe), *Byzantina-Metabyzantina*, I (1949) 39-69 ("Devleti yönettiği gibi kiliseyi de yönetti... piskoposları takdis ederek."); M. Anastos, "Political Theory in the Lives of the Slavonic Saints Constantine and Methodius," *Harvard Slavic Studies*, II (Cambridge, 1954) 13 ("İmparator yeryüzündeki en yüce kişiydi... inancın düzenlenmesinde bile etkiliydi."); Anastos, "Church and State during the First Iconoclast Controversy 726-87" *Ricerche di storia religiosa* I, 24, *Studi in onore di G. La Piana* (1957) 279ff. Ayrıca karşı. F. Dölger, *Byz. Zeit.*, 43 (1950) 146f., 38 (1938) 240, 36 (1936) 145-57. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (Madison, 1952) 258'de şöyle yazar: "III. Leo'nun görüşü, Bizans imparatorlarının kabul edilmiş Sezaropapistik görüşüydü." Ve şimdi G. Pilati, *Chiesa a stato nei primi quindici secoli* (Roma, 1961)'de Sezaropapizm terimini kullanmaktadır, 60, ve devamı.

² The *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. Cross (Londra, 1957)'deki "Sezaropapizm" maddesinin altında, kelimenin, kilisenin bütün unsurları üzerinde mutlak kontrol anlamına geldiği ve "dâhili meselelerde (mesela, doktrin) genellikle dinsel otoriteden ayrı olmayı" ifade ettiği söylenir. Bu çalışmada kullandığımız yorum da budur.

itibaren politik egemenlik (papalığın ruhsal meselelerdeki mutlak otoritesi imparator tarafından çok nadir sorgulanırdı) için zaman zaman şiddetli anlaşmazlıklar yaşayan bu ikili, Alplerden dolayı coğrafi olarak birbirlerinden ayrılmış durumdaydılar. Öte yandan Bizans'ta, dinsel ve dünyevi alanlarda çok keskin bir ayrılık mevcut değildi. İmparator ve patrik iki farklı makamı deruhte etmekteyseler de, aynı yerde ikamet ederlerdi ve genellikle birlikte çalışırlardı. Gerçekten de, Bizans dönemi boyunca, önde gelen hukukçular tarafından yapılan bildirimler gibi birçok resmi imparatorluk kanunu, İmparatorluğun esenliği için İmparator ile Patrik'in yakın işbirliği içinde olduğu teorisini desteklemektedir. İmparator VI. Leo'nun Epanagoge'undan sık alıntılan (ünlü Patrik Photius'un etkisini yansıtan) bir ifadeyle şöyle denilir:

“Tıpkı insan gibi birtakım unsurlardan ve organlardan meydana gelen hükümetin (politeia) en büyük ve en önemli unsurları İmparator ile Patrik'tir. Bundan dolayı, vücut ve ruhtaki unsurların huzuru ve mutluluğu, hükümdarlığın ve ruhban sınıfının her konuda anlaşmasına ve uzlaşmasına [dayanır].”³

Tarihçi Diyakoz Leo'nun X. yüzyılda İmparator John Tzimiskes'e atfettiği şu cümleler pragmatik yaklaşımdan (Epanagoge hiçbir zaman yürürlüğe konulmadığı için) daha önemlidir:

“Bu dünyada iki güç tanıyorum: ruhban sınıfı ve İmparatorluk; dünyanın Yaraticısı ruhların korunması görevini birincisine, vücutların korunması görevini ise ikincisine emanet etmiştir. Bunlar zarar görmedikçe dünyanın huzuru yerinde olacaktır.”⁴

Kolay bir şekilde çoğaltılmaları mümkün olan yukarıdaki ifadeler, *imperium* ile *sacerdotium* arasındaki ideal ilişkiyi, temel işlevi düzeni korumak ve cennetteki ilahi düzenin taklit edilmesiyle meydana getirilmiş olan uyumun devamlılığını sağlamak olan bu iki kutsal kurum arasındaki ilişkileri, bir tür senfonik düet ilişkisi olarak betimlemektedir. Bu ikili yapı, kutsal olan

³ E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium* (Oxford, 1957) 92.

⁴ Aynı yer, 96. Ayrıca karşı. Justinianus'un 6 numaralı ünlü anlatısı (Barker, 75) aynı şekilde iki güç arasındaki uyuma gönderme yapar. Ve ayrıca II. John Comnenus'un papaya gönderdiği etki alanlarının bölünmesi konusundaki bir mektuba bakınız (S. Lampros, *Neos Hellenomnemon* [Grekçe] XI [Atina, 1914] 109-11).

tarafından belirlenmiştir, bir anlamda birbirlerine paralel otoritelerden oluşmaktadır ve açıktır ki, Sezaropapizm kavramından ya da bir gücün diğerine tam bağımlılığından oldukça uzaktır.

Bizans tarihine göz gezdirmek bile bunun *ideal* bir ilke olduğunu ortaya koyar; aslına bakılırsa, İmparator ile Patrik arasındaki anlaşmazlıklar hiç de az değildi. Gerçekten bu gibi meselelerde imparatorun iradesinin birkaç dikkate değer istisna dışında üstün olduğu görülmektedir. Dinsel ve dünyevi iktidar ile ilgili talepleri olan Patrik Mikhael Cerularius'un benzersiz konumunu bir tarafa bırakırsak,⁵ kilise genel anlamda, en azından kilisenin idari kontrolünün görüntüde de olsa paylaşılması ve hatta bazı güçlü itirazlara rağmen patriklerin görevlerinden alınması konusunda imparatorun otoritesini kabul etmekteydi. Bizans tarihinin yüzeysel bir gözlemcisi için, özellikle meseleye (Papanın, XII. yüzyılda kilise yönetimine yönelik dünyevi müdahale girişimlerine karşı zafer kazandığı) Batı'dan bakıyorsa, imparatorun neden kilise üzerinde mutlak bir kontrol gücüne sahip görüldüğünü anlamak kolaydır. Batılı gözlerde Bizans İmparatoru yalnızca papanın kilise yönetimindeki işlevini değil, aynı zamanda ruhban sınıfının bazı ruhani güçlerini de gasp etmiştir.

Çözümlememize başlamadan önce, kaynak metinlerin tabiatında, tutarlı sonuçlara ulaşmayı zorlaştıran bazı temel zorluklar olduğunu not edelim. İlk olarak Bizans, diğer ortaçağ devletleri gibi, hükümetin temel yapılanmasını ve yetki dağılımını ortaya koyan yazılı bir tüzüğe hiçbir zaman sahip olmadı. İmparatorun kendine özgü yasal yetkilerini listeleyen hiçbir resmi belge mevcut değildir. Aslına bakılırsa, imparatorluğun son dönemlerine kadar imparatorluk hükümeti tarafından, imparatorun kilise üzerindeki yetkilerini ya da en azından bunların bir kısmını kayıt altına almaya yönelik herhangi bir resmi girişim olmadı.⁶ Şüphesiz imparatorların fermanları, *nomocanones*ler ve bölgesel ya da ekümenik konsillerin aldığı kararlar gibi medeni hukuk ve kilise hukuku kanunlarını içeren sayısız dağınık kaynak mevcuttur. Ayrıca derlemeler, Zonaras, Balsamon, Chomatianos ve hepsinden daha etkili olan Matthew Blastares gibi büyük kilise hukukçularının içtihatları, erken dönemdeki Romalı

⁵ Eleştirmenlerin hepsi Cerularius'un gerçek amaçları konusunda müttelik değildir. Tam kesin olmamakla birlikte, onun, bir Bizans Hildebrand'ı olmayı amaçladığı söylenmektedir. Bu konuda nitelikli açıklamalar için bakınız: J. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire* (Londra, 1937) 152-57 ve özellikle A. Michel, *Humbert und Kerullarios* (Padeborn, 1925-30); ayrıca L. Bréhier, *La schisme orientale du XI^e siècle* (Paris, 1899) (eski, fakat halen yararlı); ve Bury, "Roman Emperors," *Selected Essays* (Cambridge, 1930) 210-14.

⁶ Aşağıya ve 69 numaralı dipnota bakınız.

hukuk danışmanlarının medeni hukuk ile ilgili beyanlarına benzeyen, kilise işleri ile ilgili beyanları, zamanla, kilisede bir tür gelenek oluşturan yarı-resmi kanunlar olarak görülmüşlerdir. Durumu daha da karmaşıklaştıran şey, her imparatorun, hukukun kaynağı sıfatıyla kendi kanunu yapma yetkisine sahip olması ve bir ardılının fermanı ile çelişmesi durumunda yeni bir kanunla öncekinin gücünü azaltmasının alışıl gelmiş bir şey olmasıdır. Bunun dışında, kilise hukukuna ve içtihatlarına göre, hukukçunun, mevcut hukuki metinlerden anladığını açıklamasının önlenmesine, elbette ki vicdan dışında, bir engel yoktur. Ayrıca kilise-devlet ilişkileri bağlamında, zamanla, mesela taç giyme töreni sırasında patriğin imparatorun Ortodoks inancına uygun bir şekilde günah çıkarmasını istemesi gibi hukukun güç aldığı uygulamalar haline gelen bazı adet ve geleneklerin oluştuğunu gözden kaçırmamak gerekir.⁷

Görünüşe göre bu durumlar, zaman zaman aynı metinlerin ve özellikle imparatorluk yetkesinin kilise üzerindeki boyutlarını belirlemede temel bir öneme sahip olan kilise yasalarının birden çok geçerli yorumunun öne sürülmesini mümkün kılıyordu. Mesela bazı tarihçiler, XII. yüzyılın yetkin kilise hukukçusu Theodore Balsamon'un, bir yerde, imparatorun "ne imparatorluk kanunlarına ne de kilise hukukuna bağımlı olmadığını" işaret ettiğini vurgulamışlardır.⁸ Bu ifade yeterince açıktır. Bununla birlikte, Balsamon'un -imparatorun ya da piskoposun emri altında bulunan papazların ve rahiplerin dünyevi işlerle meşgul olup olmayacağına dair bir tartışmayı da içeren⁹- anlatımındaki bu ünlü pasajın bulunduğu metinden bir hüküm çıkarmak disiplinler kanunların alanı dâhilindedir ve bundan dolayı da dogmatik alan ile ilişkisi yoktur. (Aslına bakılırsa, Alivizatos ve diğer modern Grek ilahiyatçıları, kilise kanunu teriminin dogmayı değil, yalnızca kiliseye ait düzeni ve idareyi

⁷ Aşağıya ve 50 numaralı dipnota bakınız. Bu uygulamanın, ilk kez VI. yüzyılın sonunda, patrik tarafından Monofizit eğilimli Anastasius'tan talep edildiği anlaşılmaktadır. Sonraki dönemlerdeki bazı patriklerin, imparatorun bu makama olan ahlaki uygunluklarında ısrar etmesi ile ilgili olarak aşağıya ve 31 ile 32 numaralı dipnotlara bakınız.

⁸ Bakınız: Balsamon, "In canonem XVI Concilii Carthaginensis," ed. MPG, vol. 138, s. 93 (A. Vasiliev tarafından göndermede bulunulmuştur, *History of the Byzantine Empire*, 470). Bir başka yerde Balsamon (Rhalles ve Potlis, *Syntagma of Divine and Holy Canons* [Grekçe], IV, 544-45) şöyle der: "Patrik'in gücü ve etkinliği yalnızca ruhla ilintili iken, imparatorun gücü ve etkinliği beden ve ruhla ilgilidir."

⁹ Balsamon'un hükmüne göre, bir piskopos papazlara ve rahiplere bazı dünyevi işlerle ilgilenmelerini emredebilir. Piskoposları atayan makamın sahibi olduğu için imparator bundan çok daha fazlasını yapabilir (Rhalles ve Potlis, II, 229). Burada dogmaya göndermede bulunulmadığı not edilmelidir. Karş. Zonaras, *op. cit.*, III, 336.

imlediğini ileri sürmektedirler.)¹⁰ Bundan dolayı, imparatorun kilise üzerinde her açıdan sınırsız bir yetkeye sahip olduğunu desteklemek için sıkça alıntılanan ve kendi bağlamı göz önüne alındığında kesinlikle nitelikli özelliklere sahip olan bu pasajın açık bir öneme sahip olduğu görülmektedir.

Kilise üzerindeki imparatorluk yetkesinin boyutlarını vurgulamak için imparatora verilen bazı dinsel unvanları, özellikle kilise hukukçularının çalışmalarındaki- “İsa’nın mesh ettiği” (*Christos Kyriou*) ya da “İsa’nın canlı ikonu” (*Zosa eikon Christou*) gibilerini kanıt olarak gösteren olabilir. Fakat kaynakların, en azından XII. yüzyıl kilise hukukçusu ve özellikle XIV. yüzyılda yaşayan Matheos Vlastares’in (onun eseri, kendisinden önce kilise hukuku ile ilgili olarak meydana gelen bütün gelişmelerin zirve noktası olarak görülmekteydi)¹¹ dikkatli bir şekilde incelenmesi, tam olarak aynı kelimelerin bazen patrikler için de kullanıldığını ortaya koymaktadır.¹²

Kaynaklarda, belirsiz olan ya da belirsiz görünen daha fazla örnek bulunabilir. Fakat bunlar, muhtemelen, yapısal bir düşünce çerçevesi olarak kullanılabilir ayrıntılı ve resmi bir belgenin olmadığını, düşüncenin değişken nüanslarını ortaya koyan belgelere dayanmadan tutarlı sonuçlar üretmenin ne kadar zor olduğunu göstermek için yeterlidir. Burada Ortaçağ İngiltere’si ile bir benzerlik kurulabilir. İngiltere’de, Bizans’ta olduğu gibi diğer yasalara üstün olan ve diğer yasaların anayasallık açısından kendisi ile test edilebileceği temel bir yasa yoktu. Çünkü orada kralın yetkesi, herhangi bir belgede biçimsel anlamda tanımlanmamıştı. Bu durum yalnızca parlamenter yasalarda değil, Bizans’ta olduğu gibi, nerdeyse diğer yasa türleri ile aynı derecede güçlü bir pozisyona sahip olan yaşayan gelenekte de böyle idi.¹³

Bizans politik teorisinin, IV. yüzyılın başında, Büyük Constantine’in ruhani danışmanı Caesarealı Eusebius ile başladığı söylenebilir. Eusebius,

¹⁰ Dogmaya ilişkin bir ekümenik konsilin kararını karşılayan Bizans terimi *Horos*’tur. Bakınız: H. Alivizatos, *The Holy Canons* (Grekçe) (Atina, 1949) 21.

¹¹ Bakınız: L. Bréhier, *Dict. D’histoire et geog. eccl.*, IX, cols. 160-61.

¹² XI. yüzyılda yaşayan Euchaitalı John hem imparatorlardan hem de patrikten “*Christio-İsa’nın mesh ettiği*,” şeklinde söz eder (MPG, vol. 120, cols. 1163, 1183). Bakınız: title 3, pt. 1, of *Epanagoge* (Barker, *op. cit.*, 91): “Patrik, İsa’nın canlı bir görüntüsüdür.” Patrik’i, “İsa’nın canlı ikonu” olarak adlandıran Vlastares için bakınız: Rhalles ve Potlis, VI, s. 428. Bu terimin erken dönem kilise hukukçuları tarafından patrik için kullanıldığını bulamadım. Bundan dolayı sonraki yüzyıllardaki kullanımı imparatorluk ve patriklik arasındaki güç ilişkisini açısından manidardır. Ayrıca Balsamon’un konuya yaklaşımı ile ilgili olarak bakınız: Rhalles ve Potlis, III, 44-45.

¹³ Karş. Bury, *Selected Essays*, 120-21, ve Ensslin, “The Emperor and Imperial Administration,” 280

teorisini Kitab-ı Mukaddes'e, kralın konumu (*Basileia*) ile ilgili Helenistik düşüncelerden çok güçlü bir biçimde etkilenen Hıristiyanlık geleneğine ve Roma'nın Pontifex Maximus, yani başrahip olarak tanımlanan "sezaropapistik" imparator düşüncesine dayandırmıştı.¹⁴ (Pagan Roma'da sivil memurların sunu dönemleri boyunca rahip olarak hizmet ettikleri ve rahiplikle ilgili bir kast sisteminin mevcut olmadığı gözden kaçırılmamalıdır.)

Eusebius'un temellendirdiği Bizans teorisine göre, hem dinsel hem de dünyevi olarak evrendeki bütün yetkenin kaynağı Tanrı'dır. Kutsal Logos İsa, en üstün konumdaki rahiptir ve yeryüzünün, *regnum* ve *sacerdotium*'un kendisinde birleşmiş olduğu kralıdır. İsa'nın yeryüzünden ayrılmasıyla güç ikiye bölünmüş, ruhani güç havarilere ve sivil güç de Sezar'a tahsis edilmiştir. Bizanslılar, tarihleri boyunca, imparatorun, yetkesini doğrudan Tanrı'dan aldığına inanmışlardır; *christos Kyriou* unvanının kullanılmasının nedeni budur.¹⁵ Ayrıca Bizans düşüncesinde Kilise, yetkesini havariler vasıtasıyla İsa'dan almaktaydı. Fakat görünürdeki bu dolaylama, ruhban sınıfı için bir düşüklük işareti değildi; aksine, belirli bir açıdan, ruhani yetkelerinin bütünüyle manevi olan tabiatından dolayı, imparatorun bile üstün görülebilirlerdi.

İmparator tarafından kontrol edilen dünyevi alan için diyebiliriz ki, bu alan, Constantine'in ihtidasından sonra daha mükemmel bir *Hıristiyan* Roma İmparatorluğu haline gelen evrensel Roma İmparatorluğu idi. Yeryüzüne, Tanrı tarafından cennet krallığının ya da ilahi düzenin bir taklidi (*nimesis* en bilinen Grekçe terimdir) olarak kurulmuştu.¹⁶ Kilise dışındaki Hıristiyan olmayan unsurları ihtida ettirmeye çalışmak, İmparator'un kutsal göreviydi. Constantine'e "Kilisesizlerin Piskoposu" denmesinin nedeni muhtemelen buydu.¹⁷ İmparator, yeryüzündeki (*Basileia*) Tanrı krallığında, Tanrı'nın temsilcisi olarak imparatorluğun organizasyonundan, adaletin sağlanmasından ve ülkedeki barışın korunmasından sorumluydu. İmparator yasanın kaynağıydı, fakat kurduğu düzen ve adaletin yasaları Hıristiyan ilkelere dayanmalıydı.

¹⁴ "Sezaropapizm" ve Roma Pontifex Maximus'u ile ilgili olarak özellikle bakınız: Ostrogorsky, "Relations between Church and State in Byzantium," (Rusça) 122f. Karş. Sherrard, *Greek East and Latin West*, 91f. Eusebius ile ilgili bibliyografya için aşağıya, 18 numaralı dipnota bakınız.

¹⁵ Unvan, örneğin Balsamon tarafından kullanılmıştır, Rhallus ve Potlis, III 44 (*christos Kyriou*).

¹⁶ Bakınız: Eusebius, *Triakontaeterikos*, pt. 1, 197, 11. 1-3, ve pt. 3, p. 201, 11. 19-21, *Eusebius Werke*, I (Leipzig, 1902) ed. by I. A. Heikel.

¹⁷ Bu ünlü deyim elbette değişik yorumlara tabi tutulmuştur. Bakınız: J. Straub, "Kaiser Konstantin als episkopos ton ektos," *Studia patristica*, I (1957), 678-95. Ayrıca yakın zamanlarda yapılan şu çalışmaya da bakınız: P. Demetropoulos, *The Faith the Ancient Church as Canon of Life and the World* (Grekçe) (Atina, 1959) 52.

Eusebius'un tasavvur ettiği haliyle, İmparator, dünyevi hükümetini cennetteki ilahi kökenli modele göre biçimlendirmeliydi. Bu anlayışa göre İmparator, Tanrı ile yeryüzündeki insan arasında bir tür aracı, bir bakıma Tanrı'nın Vekiliydi.¹⁸

Burada ana hatları ile sunduğumuz Bizans'ın politik teorisi, temel anlamda Eusebius'un varsayımlarına dayanmaktaydı ve bin yıllık Bizans tarihi boyunca nesilden nesile aktarıldı. Akademisyenler arasında, Eusebius'un düşüncesinin bazı noktalarında anlaşmazlık mevcut olsa da, kilise ile devletin yetke alanlarının açık bir şekilde birbirinden ayrılmadığı ortadadır. Görünen o ki, mutlak bir birbirinin içine geçme durumu ve hatta iki alan arasındaki bulanıklık imparator ile patrik arasında çatışmaya neden olmuştur ve bu da, imparatorluk yetkesinin kilise üzerindeki kontrolünün ne derece olduğunu anlamamızı zorlaştırmaktadır.

Bazı çağdaş araştırmacılar, imparatorlar ve patrikler arasında meydana gelen bir dizi güncel ayrışmanın sonuçlarına büyük önem atfederek, sorunumuza yönelik ilk bakışta oldukça övgüye değer görünen bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar.¹⁹ Bu pragmatik yaklaşıma itiraz etmek zor görünebilir. Pratik sonuçlara vurgu yapmak, güç çatışmalarını yorumlamak için kuşkusuz önemli ve geçerli bir yoldur. Bununla birlikte, muhtemelen daha uygun olan bir başka yöntem, kilisede yüzyıllar boyunca *daimi* değişimlerin meydana gelip gelmediğini görmek amacıyla bu ayrışmaların uzun vadeli etkilerini inceleyebilir.

Erken Bizans döneminde patrik ile imparator arasındaki ayrışmalarla ilgili en yaygın sorunlar temelde inanca dayalıydı –Aryanizm, Monofizitizm, Monothelitizm, İkonoklazm. Ve bu ayrışmalarda, en azından geçici olarak,

¹⁸ Eusebius'un politik düşüncesinin bazı önemli yönlerinin iyi bir özeti için bakınız: N. Baynes, "Eusebius and the Christian Empire," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, II (1933-34) 13-18. Karş. Ph. Sherrard, *Greek East and Latin West* (Londra, 1959) 92ff. Daha tatmin edici bir çalışma için, E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, 2. baskı (Leipzig, 1936); ayrıca F. Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea," *Harvard Theological Review*, 45 (1952) 47-66, ve bibliyografya, s. 48. Ve şimdi karşı. Y. Congar, *After Nine Hundred Years* (New York, 1959) 14-17.

¹⁹ F. Dölger, review in *Byz. Zeit.* (1931) 449 of Ostrogorsky, "Kilise ve Devlet," der: "kilise ve devlet arasındaki güç dengesi, çeşitli dönemlerinde birbirleri ile karşı karşıya gelen kişiliklere göre düzenlenir." Çünkü Batı'da yaygın olarak kullanılan "Vicar of Christ" (İsa'nın vekili) ifadesinin Grekçede tam karşılığının olmadığı görülmektedir. E. Kantorowicz'in bir konferans sırasında önerdiği *Christomimetes* ("İsa'nın Benzeri") ifadesi makul olsa da, aynı vurguyu içermez. Bizans imparatorluk bullalarında yaygın olarak kullanılan *Pistos Basileus* ifadesi ise aşağı-yukarı "İncanın Koruyucusu" tamlaması ile eşdeğerde bir kullanımdır.

imparatorun iradesi üstün gelmişti.²⁰ Fakat imparatorun, yetkesini kullanarak tek taraflı bir biçimde kilisenin kabul edilmiş dogmalarını değiştirip değiştiremeyeceği sorunu gerçek anlamda çözülmemişti. İmparatorlar, hayatları boyunca birçok başarılar elde etmiş olmalarına rağmen, imparatorlar tarafından desteklenen heretik hareketlerin hiçbirinin uzun vadede kiliseye üstün gelememiştir. İmparatorlar kendi yetkelerine dayanarak ekümenik konsiller toplayabiliyor, konsile “baskı” uygulayabiliyor ya da tam tersine manipüle edebiliyorlardı.²¹ Fakat diğer dolaylı yöntemleri bir tarafa, bir imparatorun kiliseye müdahale edip edemeyeceği ya da inançları değiştirip değiştirmeyeceği yönündeki temel sorun, daha sonraki hükümdarlar döneminde, özellikle Palaeologos hanedanı zamanında tekrar tekrar nüksetmişti.

İmparatorlar ile patrikler arasında meydana gelen ayrışmaların, IX. yüzyıldaki ikonoklast mücadelenin sona ermesinden önce ve sonra belirgin bir biçimde farklı oldukları not edilmelidir. Erken dönemlerde ortaya çıkan dogmatik tartışmalarda, üstelik hakimiyet süreleri boyunca kendi arzularını kiliseye sık sık kabul ettirebilen güçlü imparatorların, IX. yüzyıldan sonra ve özellikle Palaeologos hanedanı dönemindeki *filioque* tartışması esnasında böyle bir şeye teşebbüs etmeleri bile imkansız hale gelmişti. G. Ostrogorsky'nin ilk dokuz yüzyılı konu edinen erken bir makalesinde işaret ettiği gibi, Papaz Maximos, Dımaşklı John ve Theodoros Studites tarafından Monothelizm ve İkonoklazm üzerine tartışmaların devam ettiği VII. ve VIII. yüzyıllarda ortaya konan dramatik protestoların, kilisenin daha güçlü bir muhalefet sergilemesine ve patriklerin emperyal talepler karşısındaki direnişlerinde daha aktif bir duruş elde etmelerine katkı sağladığını düşünmek akla uygun görünmektedir. Aslına bakılırsa Ostrogorsky, erken dönemden sonra imparatorluk makamı ile ruhani iktidar arasında oluştuğunu savladığı diarşinin kanıtını sunmaktadır.²² Bununla

²⁰ Bu ayrışmalarla ilgili genel bir açıklama için (İngilizce) bakınız: J. Bury, *Later Roman Empire* (Londra, 1923) ve *Later Roman Empire*, 1. Baskı (Londra, 1889). Constantinus, saltanatı boyunca Aryanizmi empoze etti. Zeno bir süre Monofizitizme eğilimliydi. III. Leo 730 yılında ikonları yasadışı ilan eden bir ferman yayınlarken, Heraclius çözümü Monothelizmde gördü. V. Constantine ve V. Leo ikonoklastik politikayı devam ettirdiler.

²¹ Bury, *Later Roman Empire*, 403'te, ikna edici bir biçimde, Basiliscus'un Encyclical'ı (Genelge) ve Zeno'nun da Henoticun'u vasıtasıyla neredeyse “ekümenik bir konsilin fonksiyonlarını deruhte ettiklerini” not etmektedir.

²² G. Ostrogorsky, “Relations between Church and State” (Rusça), IV (1933) 121ff. (Karş. Dölger'in, *Byz. Zeit.*, 31 [1931] 449)'te yayınladığı eleştirisinde zikrettiği sanatsal kanıt istinaden, erken dönemde imparatorun rahip-kral Melchisedek şeklinde resmedildiği, fakat sonraki dönemlerde yaşayan sanatçıların, imparator ile patriği Moses ve Aaron gibi yan yana durur bir halde sunduklarını ortaya koyan görüşü.

birlikte, diarşi teriminden imparator ile patriğin “yarı-yarıya” bir iktidar ortaklığı içinde olduğu anlamı çıkarıldığı takdirde, Ostrogorsky’nin düşüncesinin bu kısmından kuşkuya düşülebilir. Çeşitli düzeylerde karmaşık bir etki-yetki alışverişi olan iki odak arasındaki ilişki –bir tür dayanışma,²³ sivil kanunlarda ve özellikle, *symphonia* gibi patriklik yanlısı Epanagoge’da ideal haliyle bir uyum ya da anlaşma biçiminde ortaya konmaktadır.²⁴ Cari olan uygulamada, bazı alanlarda imparatorun kilise üzerinde karmaşık bir etkiye sahip olması ve muhtemelen diğer alanlarda da bu otoritenin hiç olmaması şeklinde işleyen birbirine geçmiş bir mekanizma mevcut olabilir. Fakat biz, imparatorun ruhani işler üzerindeki yetkesinin doğası ve boyutunun ne olduğuna ve özellikle de imparatorun kontrol yetkisinin hangi alanları kapsadığına ya da kapsamadığına nasıl karar vereceğiz?

Dünyevi ve ruhani ilişkilerin yapısını, burada ileri sürdüğümüz probleme göndermede bulunarak çözülemeye çalışırsak, her biri ayrı ayrı irdelenmesi gereken üç farklı alan ya da düzlem olduğunu görürüz. Bunlarda birincisi, imparatorun bizzat yaşamada bulunduğu ve muhtemelen, tarihçilerin doğrudan ve tamamıyla imparatorun yetke alanına girdiğinde hemfikir olacağı dünyevi alandır. İkincisi, piskoposlukların kurulması ve yeniden düzenlenmesi, ruhban sınıfını etkileyen disiplinler meseleler (ki burada bu konuya odaklanacak vaktimiz yoktur) ve belki de en önemlisi, patriklik makamına yapılan atama ve aziller gibi konuları kapsayıp temelde kilisenin idari ve örgütsel meseleleriyle ilintili olan ruhani ya da kilise ile ilgili denilebilecek alandır. Kilisenin “dışsal” yönü²⁵ de denilebilecek olan bu çeşitli durumların kontrolü, çatışma olması durumunda, son tahlilde imparator tarafından sağlanırdı. Bununla birlikte kontrolün hassas bir etki-yetki etkileşimi şeklinde kilise hiyerarşisi tarafından paylaşıldığı ya da imparatorun, bu şekilde inanılmasını sağladığı vurgulanmalıdır.

Bizans’ta kilise-devlet ilişkilerinin üçüncü görünümü, kilisenin en önemli yönüyle, yani Yeni Ahit’te, Babaların kanonik mektuplarında ve –kilise

²³ Karş. J. Hussey, *The Byzantine World*, 90-92. Karş. H. Moss’un, *Journal of Ecclesiastical History* (1960) 114’te yayınladığı eleştirisinde zikrettiği, imparatorluğun kilise üzerinde mutlak bir etkiye sahip olduğu şeklindeki görüşü.

²⁴ Bakınız: Yukarısı, 3-4 numaralı dipnotlar.

²⁵ İfade Ph. Sherrard’dandır, *Greek East and Latin West* (Londra, 1955), 93.

geleneğine dahil olan- ilk yedi ekümenik konsilde ortaya konulduğu haliyle inancın en temel dogmaları ve kutsal ayinler ile ilgilidir.²⁶

Bu durumda, meselenin üç yönü vardır: ilki, dünyevi olanın tamamıyla imparatorun kontrolü altında olmasına denk düşer; ikincisi, kilisenin organizasyon ve yönetiminin –kilise idaresine ait olması ile ilgilidir. Kilisenin içsel ya da “Bâtınî” formu olan üçüncüsü ise, müdahaleye yönelik dikkate değer emperyal girişimlere rağmen, göreceğimiz gibi yalnızca ruhban sınıfına aittir. Elbette bu üç yönden hiçbirisi, teokratik Bizans'ta, gerçek anlamda birbirlerinden tamamıyla ayrı olan varlık alanlarına sahip değildirlere. İç içe geçmişler ve Bizanslıların gözünde organik bir bütünü, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını meydana getirmişlerdi. Yine de yalnızca bu üç alanı birbirlerinden ayırmayı başarırırsak, kilise ve imparatorluk arasındaki bu ilişkinin karmaşıklıklarını, özellikle de imparatorun kilise üzerindeki yetkesini açık bir biçimde anlamayı umabiliriz. İmparatorun kilise üzerindeki rolünün yanlış anlaşılmasının temel bir nedeni, akademisyenlerin, bu üç alanın tıpkı iç içe geçmesini olduğu gibi, birbirlerinden ayırışmalarını da her zaman açık bir şekilde kavrayamıyor olmalarıdır.

Şimdi, imparatorluk yetkesinin bu alanlardan her biri üzerinde sahip olduğu işlevin ayrıntılarını inceleyelim. Dünyevi alan ile ilgili birkaç şey söylememiz gerekir. Bütün akademisyenler, hukukun kaynağı olarak imparatorun, imparatorluğun dünyevi idaresinden sorumlu olduğu konusunda temel anlamda ittifak edeceklerdir. Aslında kilise, dünyevi meselelerde imparatora tabi olmayı bir görev olarak görmüştür. Fakat bu alanın Hıristiyan ideallerinin ahlaki nüfuzu tarafından tamamıyla kuşatıldığı ve kilisenin, imparatorluk hukukunun insancıl ve kilisenin ahlaki öğretilerine uygun olması noktasında sorumlu olduğunu düşündüğü unutulmamalıdır.²⁷

İmparatorluk ve patriklik yetkelerinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemelerini imleyen ikinci alan, imparator ile kilise arasındaki bağlantının temel noktasını biçimlendirmiş ve imparatorlar ile patrikler arasındaki en dramatik karşı-karşıya gelmelerin bazılarına tanıklık etmiştir. Kilisenin yönetim biçimini kontrol etme sorununu ve bu yönetim biçiminin “Bâtınî” alan ile

²⁶ Gelenek ile ilgili olarak (*paradosis*) bakınız: F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought* (Londra, 1923) 25-30 ve özellikle Ch. Androustos, *Dogmatike of the Orthodox Eastern Church* (Atina, 1956) 7ff.

²⁷ A. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance* (Paris, 1879). Sherrard, *Greek East and Latin West*, 92.

sınırlandırılmasını kapsayan bu alan, akademisyenler arasında çok büyük yanlış anlamalara neden olmuştur. Şimdi bu alana dönelim.

II. Kilise'nin "Dışsal" Formu ve İmparatorluk Yetkisi

Kilisenin koruyucusu olarak imparator, kilisenin organizasyonu ve yönetiminde çok etkin ve hatta baskın bir role sahipti. Kuşku yok ki, onun nüfuzunun derecesi, önemli ölçüde, imparator ile görevde bulunan patriğinin kişiliği ve gücüne dayanıyordu.²⁸ Bu alanda imparatorun sahip olduğu güçlerin en göze çarpanı, kilisenin en yüksek memuriyetini uhdesinde bulunduran Konstantinopolis'in ekümenik patriğini tayin etme yetkisidir. İmparator, *Synodos Endemousa* (Konstantinopolis'te bulunan daimi özellikli Kutsal Kilise Meclisi) tarafından kendisine sunulan listedeki üç isimden biri seçmekteydi. Listede bulunan isimlerden memnun olmadığı takdirde Synod'un onayını da alarak bir başkasını önerebilir, daha sonra da onu patriklik makamına getirebilirdi.²⁹ Yetkisi, patriği görevinden azletme noktasında yalnızca teorik olarak değil, aynı zamanda pratik olarak da daha az etkili değildi. Fakat yine de bu durum Kutsal Meclis'in muvafakati ile tescillenmek zorundaydı –İmparator yeterince kararlı olduğu zaman muvafakat elde etmek teknik anlamda çok da zor değildi.³⁰

Ruhban sınıfının imparatora keskin bir muhalefet gösterdiği durumlar, özellikle bir patriğin görevden alınması sırasında, elbette hiç de az değildi. Fakat en nihayetinde, özellikle de erken yüzyıllarda, onun iradesi hemen her

²⁸ Bakınız: Dölger'in eleştirisi, *Byz. Zeit.* (1931) 449. Eleştiri, Ensslin'e göre "İmparator ve İmparatorluk Yönetimi"nin önemi üzerinedir, 255. Çalışmada gösterildiği gibi, X. yüzyıldaki bir ayinde *hem* imparator *hem de* patrik birbirlerine resmi olarak *proskynesis* vergisi ödemişlerdir.

²⁹ Constantine Porphyrogenitus *De ceremoniis* (Bonn baskısı) pt. 1, pp. 564-66. Pseudo-Codinus, *De officiis*, agrees (PG., 156, col. 116-17). İmparator'un patrik seçiminin gelişigüze ile ilgili olarak bakınız: V. Laurent, "Le rituel de l'investiture du patriarch byz. Au debut du XV^e siècle," *Bulletin Sect. Hist. Acad. Roum.*, 28 (1947) 218-32. Ayrıca, Dölger, *Byz. Zeit.* (1931) 449f.; 28 (1947) 218-32. Karş. L. Bréhier, "L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Age," *Studi e Testi*, no. 3 (Rome, 1946) 368-72, "İmparator'un iradesinin dışında tek bir patrik bile seçilmediğini" gösterir. (Yet witness the case of 1450, see note 33 below). Bréhier, İmparator'un seçme yetkisinin IX. ve X. yüzyıllardan beri hukuki bir yasa ile değil, gelenekler yolu ile onaylandığını söyler.

³⁰ Bakınız: Barker, *op. cit.*, 8., İmparator Anastasius, 495 yılında Patrik Euphemius'u görevden almak için bir piskoposlar meclisi toplamıştı (P. Charanis *Church and State in the Later Roman Empire* [Madison, 1939] 27.) O zaman, imparatorun patriği görevden alma yetkisi olduğu açık bir biçimde ifade eden bir kanun ya da hukukçu içtihadı mevcut değildi.

zaman galip gelirdi. Bütün patriklerin en ünlüsü olan Photius'un, İmparator I. Basil tarafından politik nedenlerden dolayı görevden alınmasını örnek verebiliriz. Hatta Patrik Nicholas Mysticus, İmparator Bilgin Leo'nun dördüncü evliliğine, bu evliliğin kilisenin disipliner kanunlarına aykırı olduğu temelinde haklı itirazlar yönelttiğinde bile, İmparator eninde sonunda onu görevinde azletmeyi başarmıştı.³¹ XI. yüzyılın ortasında, Bizans patriklerinin en hırslısı olan Mikhael Cerularius, kendisine mal etme konusunda başarılı olduğu büyük otoriteye ve Konstantinopolis halkı arasında belli bir süre sahip olduğu popüleriteye rağmen görevden el çekmeye zorlanmıştı. Ve daha sonra XIII. yüzyılda Keşiş Arsenios, Mikhael Palaeologos'un tahtı gasp etmesine muhalefet ettiğinden dolayı patriklikten azledildi –fakat rejime karşı gerçek bir sivil savaşı kışkırtmasından sonra olmuştu bu.³²

İmparatorluğun son döneminde Palaeologos hanedanına mensup imparatorlar görevde bulunan patrikleri azletme konusunda büyük güçlüklerle karşılaşmış olsalar da, Roma ile izledikleri dinsel uzlaşma politikası takip edilerek halen genel anlamda baskın bir konumda oldukları anlaşılabilir. Bununla birlikte dikkate değer bir istisna burada zikredilebilir: şöyle ki, imparatorluğun sefalet içindeki son yıllarını yaşadığı 1450'de, birleşme yanlısı olan İmparator XI. Palaeologos Kutsal Meclis tarafından veto edilmişti. İmparator'un iradesine rağmen yalnızca görev yapmakta olan birleşme yanlısı patrik azledilmekle kalmamış, İmparator'un birleşme yanlısı birini patrik yapması da engellenmişti.³³

İmparator'un kilise idaresi ve organizasyonu alanındaki ek ayrıcalıkları, hem teorik hem de pratik anlamda piskoposluk bölgelerini politik ve dinsel ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden düzenleme yetkisi, piskoposları bir piskoposluktan diğer birine atama hakkı ve yakın piskoposlukların itibar

³¹ Photius ile ilgili olarak bakınız: F. Dvornik, *The Photian Schism, History and Legend* (Cambridge, 1948). Nicholas Mysticus ile ilgili olarak bakınız: Ostrogorsky, *Byzantine State*, 230-31.

³² Cerularius ile ilgili olarak yukarıya, 5. dipnota bakınız. Arsenios ile ilgili olarak bakınız: Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West* (Cambridge, 1959) 253, 272, etc.

³³ Bakınız: Bréhier, *Cambridge Medieval History*, IV, 624 ve E. Pears, *The Destruction of the Greek Empire* (Londra-New York, 1903) 202. Birleşme karşıtı George Scholarios'un nüfuzu altında bulunan meclis, Patrik Gregory'yi azletti. Bu işlem sırasında, Gregory'nin, keşiş Athanasius'un yerine yanlılıkla geçtiği argümanı kullanıldı. Bakını: Ch. Papaioannou, "The Praktika of the Alleged final synod in the St. Sophia," *Ecclesiastice Aletheia* (Grekçe) XV (1896); ve Helioupolisli Gennadios, "Was there ever a Patriarch Athanasios II? *Orthodoxia* (Grekçe), XVIII (1943) 117-23.

(Grekçe *time*) ve mevkilerini değiştirme yetkesiydi. Kilise hukukçusu Zonaras'ın kelimeleriyle: “İmparator bir piskoposluğu başpiskoposluğa çevirebilir, onu [piskoposu] diğer başpiskoposlardan bağımsız kılabilir ve piskoposluk bölgelerini yeniden düzenleyebilir.”³⁴

şimdi imparatorların, imparatorluğun yıkılmasına kadar kendilerinin olarak gösterdikleri kilise idaresi alanına giren bir ayrıcalığı ele almak zorundayız: ekümenik konsilleri toplama hakkı.³⁵ Kuşkusuz, bugün papa genel konsilleri toplamanın kendi ayrıcalığı olduğunu savunmaktadır. Bizans'ın uzun yaşamı boyunca imparator, geleneğin, ilk olarak 325 yılında İznik'te toplanan ilk konsilde Büyük Konstantin tarafından kurulduğuna inanmayı tutkuyla sürdürdü. Yüzyıllar sonra, Floransa konsilinde dinsel birlik belgesinin imzalanma töreni, imparator ile papa arasında, belgeleri ilk olarak kimin imza edeceği konusunda patlak veren sert bir tartişma üzerine tılandı.³⁶ Tartışma şu sorunun etrafında dönmekteydi: bir konsili ilk olarak toplantıya çağırma yetkisi kime ait olacak?

şurası vurgulanmalıdır ki, geleneksel Bizans düşüncesine göre, imparator ya da imparator ile papa birlikte çağırmiş olsa bile, papa ile birlikte sayıları dört olan bütün Doğu patrikleri hazır bulunmadıkları ya da en azından temsil edilmedikleri sürece hiçbir konsil ekümenik olamazdı. Bu nedenle VIII. Mikhael Palaeologos, bütün Doğu patriklerinin düzgün bir biçimde temsil edilmelerine dair yaygın Bizans inanışından dolayı, 1274 tarihli Lyon Konsili'nin ekümenik olma durumunun Grekler tarafından genel anlamda

³⁴ Ayrıca Balsamon, Rhalles and Potlis'te, *Syntagma ton Hieron Canonon* (Grekçe) (Atina, 1852) II, 23, şöyle der: (“İmparator'a piskoposluklarda değişiklik yapmak yetkisi verilmiştir.”) Burada İmparator'un yetkesinin uygulamada kilisenin zenginliğini kontrol altına almaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Fakat imparator bu konuda genellikle amaçlarını gözetse de, zaman zaman kilisenin muhalefeti çok güçlü olabiliyordu. Mesela, Nicephoros Phocas'ın (Romanos Lecapenos örneğinin ardından) yayınlanan 964 tarihli fermanının kilisenin zenginliğinin artmasına dur demek amacıyla çıkarıldığını, fakat zorunlu olarak yürürlükten kaldırıldığını not edelim.

³⁵ Yakın zamanlarda verilen bir konferansta (henüz basılmadı) Profesör G. Florovsky, kesinlikle doğru bir bakış açısı ortaya koydu. Buna göre, Bizans konsil teorisi ile ilgili modern Batılı akademik görüşler, şekillenirken Batı'ya özgü konsil hareketine dair teorilerin –Bizans Doğu'suna uygun olmadığı su götürmeyen- etkisinde çok fazla kalmışlardır. (O ayrıca, ekümenik konsillerin kurumlardan daha ziyade *gelip geçici* durumlar olarak görüldüğünü iddia eder.) Ayrıca bakınız: Stephanides, “The Last Stage in the Development of Church-State Relations in Byzantium,” *Ep. Het. Byz. Spoudon* (1953) 27-40.

³⁶ Bakınız: D. Geanakoplos, “The Council of Florence and the Problem of Union between Greek and Latin Churches,” *Church History* (1955) metin ve 91. dipnot. Ayrıca J. Gill, *The Council of Florence* (Oxford, 1959), 288.

onaylanmasını asla garanti edemezdi.³⁷ Greko-İtalyan rahibi Barlaam, birkaç yıl sonra Avignon'daki papalık sarayında, Bizans halkının Roma ile dinsel birleşmeye karşı çıkmaları konusunda papaya göndermede bulunarak durumu iyi bir biçimde açıkladı. Şöyle dedi:

*“Lyon'daki Grek elçileri aslında oraya Doğu kilisesini yöneten dört patrik tarafından ya da Grek halkı tarafından değil, halkının desteğini alma konusunda çaba harcamayan ve birliği güç yoluyla gerçekleştirmeye çalışan imparator tarafından gönderildiler...”*³⁸

Her zaman Doğuya yönelik ölçsüz bir ilgi sorunu olan ekümenik konsillere gelince, Bizanslıların, imparatorun özel ayrıcalığı olarak gördükleri –kanonistik metinlerde açık bir biçimde belirlemedikleri- bir başka uygulama daha vardı. Bir konsilin geçerli olabilmesi için, konsil tutanakları imparator tarafından imzalanmalıydı. Ve bu konsil kararlarının, kilise kanunu olarak yürürlüğe girmeden önce imparatorluk kanunu olarak –İmparatorluğun medeni hukukuna dahil edilerek- resmen ilan edilmesi gerekiyordu.³⁹ Böylece bunlar *nomocanones* dahil oluyor ve medeni kanunların nüfuzuna sahip oluyorlardı. Bu, medeni hukukun bir parçası olarak kanunların, yasal olarak imparatorluk yetkesi tarafından yürürlükten kaldırılabilirdiğini söylemek değildir. Kuşkusuz, daha önce görmüş olduğumuz gibi, imparator her zaman seküler yasayı yürürlükten kaldırma ya da daha doğrusu iptal etme gücüne sahipti. Fakat iş kilise kanunlarına gelince, mesele oldukça farklıdır. Hatta imparator salt disipliner kanunları ihlal ettiği zaman –Bilgin Leo'nun dördüncü evliliğinde olduğu gibi- muhalefet ile karşılaşabilirdi. Fakat göreceğimiz gibi, daha temel bir konsil kararını, kilise öğretilerini değiştirmeye yönelik bir teşebbüsü durumunda imparator, her zaman, halkın olduğu gibi ruhban sınıfının büyük bir çoğunluğunun da sert ve uzlaşmaz muhalefeti ile karşılaşır.

Üçüncü kategorimizin, kilisenin “bâtınî” formunun getirisi olan bu sorunu tartışmadan önce, birçok yanlış anlamaya yol açan bu türden bir sorunu –İmparator'un “ayinsel” ayrıcalıkları- gönden geçirelim. Bu ayrıcalıklar haliyle

³⁷ “Haydut konsil” olarak gördükleri Lyon Konsili'nin Greklere göre ekümenik olmadığı ile ilgili olarak bakınız: Geanakoplos, *Emperor Michael*, 263ff.

³⁸ Bakınız: Geanakoplos, “Council of Florence,” metin ve 25-29. dipnotlar.

³⁹ Mesela, 920 yılındaki bir konsilin kiliseye ait *tomos henoseos* imparator tarafından imzalanarak ülke hukukunun bir parçası olmuştu. (V. Grumel, *Regestes des actes du patriarchat de Constantinople*, II, Reg. 669.

dinseldi ve imparatorun, modern Batılı seküler gözlere çok tuhaf gelen bu ayrıcalıklara sahip olması, onun kilise üzerinde Sezaropapistik bir yetkeye sahip olduğu inancına katkı sağladı.

III. İmparator'un "Liturjik" İmtiyazları

İmparator'un, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak Hıristiyan toplumunda sahip olduğu özel konumdan dolayı (Bizanslıların imparatoru sıklıkla "İsa'nın canlı ikonu" olarak adlandırmasında görüldüğü gibi)⁴⁰ Bizans kilisesi ona sıradan bir kimse gözüyle bakamazdı. Bundan dolayı kilise, imparatora, dinsel alemle ilgili bazı özel imtiyazlar verdi. Bu özel imtiyazlar, modern akademisyenler tarafından "liturjik" [ayın ile ilgili] ya da daha az doğru biçimiyle "sacerdotal" [papazlıkla ilgili, papazlığa ait] şeklinde terimleştirilmektedir.⁴¹ Bu imtiyazların, kilisenin, dışsal ve bâtinî şeklinde adlandırdığımız alanlarının arasında bir yere tekabül ettiği görülecektir. Bu imtiyazları Latin kilisesinin aşai rabbani ayinlerine karşılık *sacramentalia* (Grekçede, *mysteriakai teletai*, kabaca "daha az mistik ayinler") şeklinde adlandırıldığı şeylerle kıyaslamak için analogi yararlı olabilir. Aşai rabbani ayinleri yalnızca ruhban sınıfının yetki alanına girer ve bu ayinlerin, Hıristiyanlığın içsel ya da bâtinî formunun bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir.

İmparator'un en çok sözü edilen liturjik imtiyazı, kilisenin, mihrabın bulunduğu ve kutsal sırların icra edildiği mabedine girmektir. Doğru kilisesinde bulunan koro şefi, okuyucu, kapıcı ve üfürükçü gibi alt düzey görevlilerin de mabede girme hakkı olduğunu düşündüğümüz zaman daha az önem atfettiğimiz bu hakkın bir imtiyaz gibi görünmesi çarpıcıdır.⁴²

Bizans İmparatoru cemaate vaaz verebilirdi. VI. Bilgin Leo'nun, kilise yortuları sırasında bizzat vaaz vererek Bizans halkını mest etmekten

⁴⁰ Bakınız: 11'den 15'e metin ve dipnotlar.

⁴¹ Özellikle bakınız: L. Bréhier, "Hiericus kai Basileus" (Başlık Grekçe), *Memorial L. Petit* (Bükreş, 1948), 41-45. A Gasquet, *L'autorité impériale*, 50-55, bu ayrıcalıklar ile ilgili olarak imparatorun "sacerdotal" karakterine gönderme yapmaktadır. Ayrıca M. Mitard, "Le Pouvoir impérial au temps de Leon VI, le Sage," *Mélanges Diehl*, I (1930) 219: "bazı bakımlardan sacerdotal bir kişiydi." Bakınız: Constantine Porphyrogenitus, *De Ceremoniis*, I, 621-22.

⁴² Bebekliğinde Porphyrogenitos'un saçlarından bir miktarının kesilmesinin bir tür *tonsure* [Katolik papazların saçlarını traş etmeleri] ya da bir çeşit *koura* olduğu ile ilgili olarak bakınız: Bréhier, *loc. cit.*, 42-43. Kaynak *De Ceremoniis*'dir, I, 621-22.

hoşlandığını ve bu durumdan gurur duyduğunu biliyoruz.⁴³ Ortaçağda Batı kilisesinin büyük bir itibarsızlık içinde olduğu ve genel anlamda laik ilahiyatçıların faaliyetlerini (Waldesianlara ve onların İncil'i yorumlamalarına ve vaaz etmelerine bakınız) yasakladığı gerçeğine rağmen, bu durum ilk bakışta oldukça dikkate değer görünmektedir.

İmparator'un daha etkileyici bir imtiyazı, komünyon ayini sırasında tıpkı papazlar gibi davranabilmesiydi. İmparator kutsal ekmeği metal levhanın [paten] üzerinden kendi elleriyle alır ve şarabı doğrudan doğruya kadehten içer –tabiri caizse, kendi komünyonunu kendisi alırdı. Bu durum, Grek halkının, ekmeği ve şarabı ayini yöneten papazın elindeki bir kaşıktan alması şeklindeki normal uygulama ile çelişmekteydi. Bununla birlikte, bu imtiyaz ile ilgili olarak önemli bir nitelendirme yapılmalıdır. Ekmeği ve şarabı mucizevi bir biçimde Mesih'in vücuduna ve kanına dönüştürme yeteneği, liturjinin doruk noktası olup (Grekçede *metabole* ya da Batı'nın etkisiyle daha az doğru bir biçimde *metousiousis* denilir ve kabaca Latince'deki “transubstantion”u (dönüşümü) karşılar)⁴⁴ yalnızca ruhban sınıfına aittir. Bundan dolayı, İmparator'un komünyonu katılmasından önce, bir papazın ekmek ve şarabı kutsaması gerekiyordu.⁴⁵

Ayrıca İmparator, cemaati *trikir*, yani Teslis'i sembolize eden üç mumlu şamdan ile piskopos gibi takdis edebilir, hatta ikonları ve halkı tütsüleyebilirdi. XII. yüzyılda yaşayan yetkin bir kilise hukukçusu olup genellikle imparator yanlısı bir tutuma sahip olan Theodore Balsamon, İmparator'un liturjik imtiyazlarının çoğunu şu kelimelerle anlatır:

“(Patrikleri seçen) Ortodoks imparatorlar, Kutsal Teslis'in duasıyla Tanrı'nın christoisi oldular. Kendilerine mani olunmaz ve istedikleri zaman kutsal kurbanlık yerine (hieron) girebilirler.

⁴³ H. Monnier, *Les Nouvelles de Leon le Sage* (Bordeaux, 1923) 211ff. Ayrıca Ostrogorsky, *Byzantine State*, 215-16.

⁴⁴ Androustos, *Dogmatike* (Grekçe), 52. Ortodokslar ve Katolikler arasındaki yegane önemli farklılık, Mesih'in kanına ve bedenine dönük mucizevi dönüşümün meydana geldiği anın doğruluğunda ortaya çıkar. Doğu kilisesi, henüz Batı Skolastisizminin öz ve ilinek arasında yaptığı ayrıma karşı çıkmaktadır.

⁴⁵ Rhalles and Potlis, II, 467.

*Trikir ile piskopos gibi tütsüleyebilir ve takdis edebilirler. Bu, onlara, insanlara vaaz vermeleri için verilmiştir...*⁴⁶

Son olarak, yalnızca imparatorun kendisine özgü olup ruhban sınıfına mensup bir kimse ile bile paylaşmadığı imtiyazdan söz etmeliyiz. Yahudilerin hükümdarı olan Kral David'den sonra gelenek halini alan imparatorun taç giyme sırasında⁴⁷ kutsal yağ sürmesinden bahsediyoruz. Son zamanlarda, yetkin bilim adamları arasında, imparatorun yağ sürme uygulamasının, Bizanslılar arasında ilk kez, I. Theodore Lascaris'in XIII. yüzyılın başında İznik'te tahta çıkması sırasında, Konstantinopolis'teki Latin İmparatorluğu'nun etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁴⁸ Bir başka teori, "Basileus'a ve Otokrator'a" yağ sürme ile ilgili Bizans uygulamasının çok daha önce, IX. yüzyılın başlarında I. Basil döneminde uygulandığını savunmaktadır.⁴⁹ Bununla birlikte, imparatorun tahta çıkma merasiminin ve buna eşlik eden yağ sürme ritüelinin kilisenin mutlak sınırlandırmasına bağlı olduğunu da not etmek

⁴⁶ Rhalles and Potlis, II, 467. Karş. Balsamon, *ibid.*, IV, 544, burada *dikire* (iki mumlu) gönderme vardır, *trikire* (üç mumlu) değil. *Dikir* Mesih'in ikili doğasını, *trikir* ise Teslis'i sembolize etmektedir.

⁴⁷ Grek papazları atanma sırasında kutsal yağ sürmezlerdi. Ellere çok az sürülür ve dua edilirdi. Bununla birlikte bu kutsal bir ayin haline gelmişti.

⁴⁸ Son zamanlarda, bu tartışmalı konu ile ilgili en yetkin çalışmalar, G. Ostrogorsy tarafından yapılmıştır, "Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell," *Historia*, IV (1955) 246-56 (Karş. Ostrogorsky, *Byzantine State*, 380) ve Ostrogorsky ile E. Stein'in erken döneme ait bir makalesi, "Die Krönungsordnung des Ceremonienbuches," *Byzantion*, VII (1932) 200, yağ sürerek takdis etme şeklinin, XIII. yüzyıla kadar Bizans'ta tahta çıkma merasiminin geleneksel bir parçası olmadığını tasdik etmektedir. Karş. F. Brightman, "Byzantine Imperial Coronations," *Jl. of Theological Studies*, II (1901) 383ff. Ayrıca çok yakın bir zamanda C. Christophilopoulou tarafından kaleme alınan çalışmaya bakınız, *Election, Proclamation and Coronation of the Byzantine Emperor* (Atina, 1956). Karş. S. Runciman, *Byzantine Civilization* (New York, 1933), 66'da, bununla birlikte bir Batı geleneği olan yağ sürme ritüelinin Palaeologi imparatorları tarafından yapılmaya başlandığını söylemektedir. Batılı bir kraliyet geleneği olarak yağ sürme ritüeli ile ilgili olarak bakınız: P. Schramm, *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937), Chap. 1.

⁴⁹ Özellikle bakınız: W. Sichel, "Das byzantinische Krönungrecht bis zum 10. Jahrhundert," *Byz. Zeit.*, VII (1898) 548 ve B. Stephanides, *Ecclesiastical History* (Grekçe) (Atina, 1948) 138, dipnot 1, yağ sürme töreninin büyük bir ihtimalle I. Basil döneminde başladığını kabul etmektedir. Ayrıca karşı. Ensslin, "The Emperor and Imperial Administration," 273. Rhalles and Potlis'te bulunan Balsamon'dan alınmış bir pasajın, IV, 544-45, imparator ve patriklerin XII. yüzyılda bile yağ sürme ritüelini uyguladığını söylediği görülmektedir ("imparatorlar gibi büyük patriklerde de kutsal su yolu ile öğretme yeteneği vardı.") Fakat bu, kuşkusuz terimin metaforik kullanımınıdır. Çünkü patriklerin hiçbir zaman kutsal yağ sürmediği açık bir biçimde bilinmektedir. Ayrıca E. Kantocowicz, *Laudes regiae* (Berkeley 1946) *passim*.

gerekir. Zira patrik, imparatorun inancını tasvip etmediği takdirde, ona taç giydirmeyi reddedebilirdi. (Bu elbette kilisenin imparatoru seçme hakkında sahip olduğu anlamına gelmez.) İmparatorun inancını açıklaması ve bunun patriklik tarafından onaylanması, Monofizitlik sorunların baş gösterdiği VI. yüzyılın sonunda imparator olan Anastasios'a dayanıyordu.⁵⁰ Zaman zaman bazı patrikler, güçlü bir iradeye sahip olup 969 yılında gasıp John Tzimisces'e, önceki imparator Nicephoros Phocas'ın öldürülmesinde kendisine yardım eden metresi Theophano'dan vazgeçinceye kadar taç giydirmeyi reddeden Patrik Polyeuctes'in yaptığı gibi, her taht adayına kendi ahlaki koşullarını dayatmaya bile çalışabilirlerdi.⁵¹

En ikna edici görüşe göre, patrik, tahta çıkış töreni ile eşzamanlı olarak yapılan yağ sürme ritüeli esnasında temel anlamda sacerdotal bir konuma sahipken, taç giyme töreninde imparatorluğun en önemli ikinci "kamu" görevlisi sıfatıyla görev yapardı.⁵² Not edildiği üzere, taç giyme töreni sırasında yapılan yağ sürme ritüeli (ilk olarak nerde ortaya çıkmışsa çıksın) yalnızca imparatora ait bir imtiyazdı. Ayrıca bu faaliyet, imparatoru diğer tüm insanlardan ayrı bir yere koyuyor ve onun saltanatına tanrısal onayın damgasını vuruyordu. Muhtemelen vaftiz yağı (kutsal su) ile kutsal yağ (*euchelaion*) taç giyme töreni sırasında yapılan yağ sürme töreninde kullanılan yağdan farklı sayılıyordu.⁵³

İmparatorun bu etkileyici liturjik imtiyazlarına rağmen, bunların çoğu Bizans ruhban sınıfı tarafından paylaşılmaktaydı. Yine de bazı modern tarihçilerin bu imtiyazların önemine yaptıkları vurgunun, imparatorun her zaman dinsel hiyerarşinin dışında olmasından kaynaklandığı kabul edilmelidir. Marcianus ve Justinianus gibi erken dönem imparatorları, özellikle papalar ile olan ilişkilerinde kendilerini rahip-kral (*rex et sacerdos*) olarak adlandırırsalar da ve Bizanslı kilise hukukçularının onlardan başrahip (*archiereus*)⁵⁴ olarak söz etmesi nadir değilse de, aslında imparator herhangi bir ayini yönetme hakkına

⁵⁰ P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius I* (Madison, 1939) 12.

⁵¹ Ostrogorsky, *Byzantine State*, 260 (kaynak, Diyakoz Leo, Bonn edisyonu, 98f.)

⁵² Ostrogorsky, *Byzantine State*, 56; Bury, "Constitution," 118; Charanis, "The Crown Modiolus once More," *Byzantion*, XIII (1938) 337-81.

⁵³ Bir Protestan Ortodoksluğa ihtida ettiği zaman, yeniden vaftiz olmaz, kendisine kutsal su verilirdi. Grek papazları aşai rabbani ayinini gerçekleştiremezlerdi. Papazları tayin edemezlerdi. Papazlar vaftiz törenini yönetse bile, kutsal suyu takdis etme hakkı yalnızca piskoposlara aitti.

⁵⁴ Rhalles and Potlis, II, 476. Bakınız: Ensslin, *loc. cit.*, 275.

sahip değildi. Bu nedenle, her ne kadar bu imtiyazlar imparatoru sıradan din adamlarından ayrı bir yere ve onların üzerinde bir yere konumlandırırsa da ve ona bir tür hiyeratic (papaz sınıfına ait) bir karakter⁵⁵ verse de, son tahlilde bu imtiyazlar onu rahip yapmıyordu.⁵⁶

IV. Kilise'nin "Bâtınî" Formu ve İmparatorluk Yetkesi

Bize göre, imparatorun mutlak iktidarının gerçek anlamda engellenmesi kilisenin içsel ya da "Bâtınî" formunun alanındadır. Bu, Justinianus'tan son hükümdar Constantine XI. Palaeologos'a kadar uzanan dönemde meydana gelen ciddi siyasi krizler sırasında, imparatorun varlığını sürdürmesini sağlamak amacıyla inancı yeniden gözden geçirmeye ve formüle etmeye yönelik bir denetim mekanizması kurmaya dair cesur çabaların olmadığını söylemek demek değildir.⁵⁷ Kuşkusuz, Bizans'taki *oikonomia* kavramının karakterine uygun olarak, çok belirgin bir politik zorunluluk durumunda imparatora kiliseyi devletin gereklerine uydurma yetkisi veren kabul edilmiş bazı durumlar vardı. Fakat bunun yalnızca kilisenin bazı idari ve harici yönleri konusunda doğru olduğu, kuramsal ve daha Bâtınî bir alanı içermediği görülmektedir.⁵⁸

⁵⁵ Grek kilisesinin küçük memurları (koro şefi, okuyucu, vb.) bir tür alt düzey rahipler olarak görülebilir. Çünkü onlar, (kutsanmış olduğu kuşkusuz olan) imparatorun sahip olmadığı *heirothesiayı* almak zorunda oldukları için, imparator bu anlamda bir rahip olarak görülemez. Düşük seviyeli memuriyetlerin *heirothesialarının* aksine, hiyerarşinin yüksek seviyeli memurlarının –diyakoz, papaz, piskopos- *heirotonia* aldıkları not edilmelidir. Bununla birlikte Diehl, *Byzantium: Greatness and Decline*, 29'da, imparatoru bir rahip olarak sunar. Stephanides, *Ecclesiastical History*, 138'de (Rhalles and Potlis, V, 428ff.'den bir Demetrius Chomatianos pasajı aktararak) imparatorun, kilisede günlük ayinleri ("*plen monon tou hierourgein*") yönetmenin dışında başka bir şey yapamadığını söyler. Yine de karşı. N. Baynes, "The Byzantine State," *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1955), 49'da, (erken dönem Bizans imparatorlarına gönderme yaparak) şöyle der: "Hıristiyan imparatorunun papaz olmadığını öğrenmesi uzun yıllar aldı."

⁵⁶ Ostrogorsky ile aynı fikirdeyim, *Byzantine State*, 218: "Bununla birlikte, imparatorluk nüfuzunu kilise yapılanması üzerinde güçlü bir biçimde kullansa da, imparator din adamı değildir... ve yalnızca koruyucu olabilir, kilisenin lideri değil."

⁵⁷ M. Anastos, "Political Theory in the Lives of the Slavic Saints," 13'te şöyle der: "genellikle imparatorlar, inancın formüle edilmesi noktasında da baskın çıkıyorlardı."

⁵⁸ İlginç bir şekilde, Bizans'taki *oikonomia* kavramı üzerinde az yazılmıştır. Bakınız: H. Alivizatos, *Oikonomia and the Canon Law of the Orthodox Church* (Grekçe) (Atina, 1949). Dvornik, *The Rhotian Schism*, 8, 24, vb. J Langford, *A Dictionary of the Eastern Orthodox Church* (Londra 1923) 47ff. Runciman, *Eastern Schism*, 5, *oikonomiayı*, "Hıristiyan toplumunun çıkarlarındaki esneklik" olarak adlandırır. Alivizatos, *op. cit.*, *oikonomianın*, "ölçsüz şiddetin yükü ile yaratılan ve yürütülen kuralsızlığın çıkış yolu ve Kilise hukukuna

Kilise'nin Bâtınî formu, içinde, inancın daha derin hakikatleri diyebileceğimiz şeyleri, Ortodoks olanlara ilişkin temel esasları ve kurtuluş, yani insan yaşamının gerçek sonu için halen gerekli addedilen hakikatleri barındırmaktadır. Bu hakikatler, Kilise'nin hem dogma hem de ayin öğretisini içermektedir. Dogmatik inançlar, ekümenik konsiller tarafından yazılı olarak formüle edilmişlerdi ve öncelikli olarak, Teslis ile Enkarnasyon'un doğası ile ilgilenmekteydiler.⁵⁹ Aslında bunlar, bu şekilde, nerdeyse dokunulmaz olarak belirginleştirildiler. Bu dogmalara ya da denildiği üzere, inancın "saflığına" karıştırılan herhangi bir şey *ipso facto* (yalnızca bu nedenle) heretik kabul ediliyordu.⁶⁰

Kurtuluş için gerekli olan ayinler (Grekçe *mysteria*) yalnızca ruhban sınıfı tarafından yönetilebilir, atanma ve kutsanma ile ilgili ayin, yalnızca bir piskopos tarafından idare edilebilirdi. Vaftizde, kutsal su yalnızca piskoposlar tarafından kutsanabilir, sonra ayin bir papaz tarafından yönetilebilirdi. (Bu arada, Doğu Kilisesi'nde ayinlerin sayısı, gayri resmi olarak, geç dönemlere kadar yediye sabitlenmişti.)⁶¹

Bizans'ta, ayinlerin yönetilmesi meselesi hiçbir zaman bizzat imparatorlar tarafından sorunsallaştırmış oldukları görülme de, genel konsilde formüle edilen geleneksel dogmaları devletin lehine değiştirmeye yönelik emperyal çabalar fazla değildi. Hatta, Bizans tarihinin on yüzyıldan daha uzun bir döneminde, dışsal bir tehlikenin tehdidi olmadığı sürece imparatorun kilise dogmalarını değiştirmeye yönelik çaba göstermesi ile ilgili olsa olsa bir ya da

riayette duyarlılık" olduğunu gösterir. (*Oikonomia*, medeni hukukun tarafsızlık prensibi ile karşılaştırılabilir.) *Oikonominin*, disiplinel kanunların –dogmaların değil, ayinlerin uygulanması ile ilgili olanların- toplumun yararı doğrultusunda gevşetilmesidir. Bakınız: F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought* (Londra 1936) 292. Bizanslı tarihçiler Pachymeres (Bonn) 387 ve Gregoras (Bonn) 127, onun birlikçi politikalarından rahatsızlık duyan Mikhael Palaeologus hanedanı rahiplerinin, bununla birlikte, *oikonominin*, dogmanın bulaştığı yere uygun olmadığını, fakat Kilise organizasyonu için uygun olduğunu düşündüklerini ima ederler.

⁵⁹ Bakınız, Androustos, *Dogmatike*, 294ff. ve Ph. Sherrard'ın ilginç görüşleri, *Greek East*, 54ff. Ayrıca Gavin, *Orthodox Thought* 272ff. Ayinlerle ilgili olarak, Gavin, 305-75. C. Dyobouniotes, *The Dogmatics of Androustos reviewed* (Atina, 1907), aşağı rütbelerin *sacramentalia* olduğunu düşünür. *Sacramentalia* ilgili olarak ayrıca bakınız, Gavin, 305.

⁶⁰ Epanagoge (Barker, *aynı yer*, 90) İmparator, Kutsal Kitap'ta bulunan, yedi ekümenik konsil ve Bizans hukuku ile belirlenen her şeyi muhafaza etmelidir, biçiminde bir yorum getirir.

⁶¹ Bakınız, Androustos, *Dogmatike*, 314ff., Gavin, *Orthodox Thought*, 278ff. Doğu'daki yedi ayinden ilk kez 1270 yılında Keşiş Job ve 1274 yılındaki Lyons konsilinde Mikhael Palaeologus söz etti (Androustos, 314). Görünüşe göre, Peter Lombard ve Papa III. Alexander da yediyi Batı'da söyleyenlerdi.

iki örnek bulunması –ki bunlar da salt entelektüel alanlarla ya da kişisel inançla ilgiliydi- kesinlikle anlamlıdır. Justinianus’un, saltanatının sonunda meşgul olduğu Aphthartodocetizm sapkınlığına olan ilgisinin böyle bir mesele olduğu görülüyor.⁶² Aynı durum, muhtemelen, III. Leo’nun 730 yılında tasvirler aleyhinde çıkardığı ünlü fermanı için de geçerliydi.⁶³ Öte yandan Justinianus’un “Üç Bölüm”ü mahkum etmesi ve Monofizitizmin baskısı altındaki mutlak fikirler konusundaki ısrarı (bazı akademisyenler, onun, “yeniden yorumladığı” Khalkedon doktrinini V. Ekümenik Konsil’in kararları ile birleştirdiğine inanırlar)⁶⁴ politik nedenlerden kaynaklanıyordu. Bir imparator politik nedenlerle harekete geçerek dogmayı yeniden biçimlendirmeye çalıştığında, her zaman devlet için çalışmayı arzu eden bir miktar destekçisi –onlara *politiques* diyebiliriz- olur. Monofizitizm, Monothelizm ve muhtemelen İkonoklazm meselelerinde ve kuşkusuz, Palaeologos imparatorlarının, sonradan Osmanlı Türklerinden bile daha büyük bir tehlike haline gelen Anjoulu Charles’ın askeri tehdidi karşısında Roma ile dinsel birliği teşvik etme çabalarında da böyleydi bu.⁶⁵

Görünen o ki, İmparatorun tek taraflı olarak dogmayı değiştirme otoritesine, Bizans’ın kolektif belleğinde tam anlamıyla sahip olup olmadığını saptamanın tek yolu, hiçbir politik dürtü olmadan bu alanda gösterilen emperyal başarılarla işaret etmek olacaktır. Fakat bu tür başarılar elde edildiğine dair herhangi bir bulgu elde edilemez. Ve gerçekten, halk arasında ortaya çıkan uzlaşmaz karşıtlık, imparatorluk risk altındayken bile, daha fazlasını, kendisinde bulunmayan bu gerçeği gösterecektir. Muhtemelen, imparatorların, zaten kristalleşmiş olan dogmayı tahrif etmeye yönelik girişimlerdeki savunmasızlık durumunun en iyi delili, imparatorluğun sırf böyle bir birleşmeden dolayı Türkleri defetmek gerektiğinde askeri yardımı garanti edebileceği, politik gerçekliklere aşına olanlar için mutlak bir biçimde görünür olduğunda, son iki

⁶² Bury, *Later Roman Empire*, II, 375, 393.

⁶³ Bakınız, G. Ostrogorsky, “Les débuts de la Querelle des images,” *Mélanges Diehl*, I (1930) 238ff. Daha önce, tarih, 726 olarak gösterildi (Diehl, “Leo III and the Isaurian Dynasty,” *Cambridge Medieval History*, IV, 9).

⁶⁴ Bakınız: M. Anastos, “Justinian’s Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edict on Theopaschite Formula and Letter to Pope John in 533,” *Zbor, Rad. Viz. Inst.* 312 (= *Mélanges Oskogorsky*, II [1964] 1-11.) Ayrıca bakınız: H. Alivizatos, “Les rapports de la législation ecclésiastique de Justinien avec les canons de l’église,” *Atti del congresso internazionale di diritto romano*, II (Rome, 1935) 79ff.

⁶⁵ Geanakoplos, *Emperor Michael, pek çok yerde.*

yüzyılın Palaeologos imparatorlarının, Roma ile Doğu Kilisesi arasındaki birleşmeyi tanzim etmek konusunda tekrarlanan başarısızlığıdır. Sürecin kopmasının nedeni, Roma'nın, birleşme müzakereleri sırasında her zaman masada tuttuğu değişmez koşuldur: Latin *filioque* öğretisinin (iki kilise arasındaki temel dogmatik farklılık) kabul edilmesi maddesi ve Grek kilisesinin Roma'ya itaati durumunun cari hale getirilmesi. Fakat Bizanslıların çoğunluğuna –sıradan halk kitlelerine, ruhban sınıfının aşağı düzeydeki mensuplarına, rahiplerin tamamına ve ruhban sınıfının yüksek düzeydeki mensuplarının ve soyluların büyük bir kısmına- göre, *filioque* kabul etmek, inancın dogmatik temelinde radikal bir değişiklik meydana getirecekti. Onlar için bu yalnızca irtidat etmek değil, aynı zamanda Mikhael Palaeologos'un, bizzat kendi kız kardeşinin de içlerinde bulunduğu muhaliflerinin dediği gibi, “inancın saflığına” yönelik bir ihanetti. Bundan dolayı halk, kaçınılmaz olarak, bu durumun, yalnızca Tanrı'nın lütfunun kaybedilmesine değil, aynı zamanda imparatorluğun da yok olmasına neden olacağına inanmıştı.⁶⁶ 1439 tarihli birleşme yanlısı Floransa Konsili'nden⁶⁷ sonra Greklerin çoğunluğunun düşüncesi bu şekildeydi. Nitekim inandıkları şey, Türklerin birkaç yıl sonra Konstantinopolis'i ele geçirmesi ile doğrulandı.

Palaeologoslar çağında ve özellikle, üç büyük birleşme yanlısı imparator VIII. Mikhael, VIII. John ve XI. Constantine Palaeologos dönemlerinde, imparatorların, kilise dogmasını revize etmekle ilgili yasal haklarını vazedenden resmi ya da gayri-resmi bir imparatorluk propagandacısı yoktu.⁶⁸ V. John Palaeologos'un hakimiyet döneminde yayınlanan ve oğlu II. Manuel döneminde yinelenen dikkate değer, fakat az bilinen 1380 tarihli dokümana göre, Kutsal Sinod, imparatorun kilise üzerindeki yetkilerini listelemeye zorlanmış, ancak burada, böyle bir hak kesinlikle dile getirilmiş değildir. Bu yetkilerin tamamı,

⁶⁶ Aynı yer, 270 ve 274, ayrıca G. Metochites'in yapmış olduğu alıntı, *Historia Dogmatica*, A. Mai, *Patrum Nova Bibliotheca*, VIII (Roma, 1871) 38.

⁶⁷ Ducas (Bonn), 254 ve 275.

⁶⁸ Karşılaştırınız: Bury, *Later Roman Empire*, 403'de dediğine göre, Basiliscus'un Encyclical'ı ve Zeno'nun Henoticon'u, imparatorun kiliseye emretme ve doktrin hakkında karar verme hakkı olduğunu ileri sürer. (“Onlar, gerçekte ekümenik bir konsilin görevlerini üstleniyorlardı.”) Nicetas (Bonn), 275'de, imparatorların, kendilerini “dogmanın belirleyicisi” ilan etmelerinden yakındır.

idarenin yapısı olarak görülmüş olmalıdır.⁶⁹ Palaeologos destekçileri için doktrinel sorunlardan söz etmek gerektiğinde –ve birleşme yanlıları bundan her zaman kaçınmaya çalıştılar- kiliselerin birleşmesinin sağlayacağı politik çıkarlardan söz ettiler. Gerçekten de onlar, *dogmada herhangi bir radikal değişiklik olmaması* koşuluyla Latin *filioque* hükmünün kabul edilmesi, daha doğrusu kilisenin Roma ile geçici bir idari uzlaşma sağlanması konusunda ısrar ettiler. Hatta VIII. Mikhael’in eski yakın arkadaşları, kazanılacak olan geçici politik avantajın, kendileri için inancın bütünlüğünü feda etmek demek olan şeyden daha önemli olmadığını belirtip Mikhael’in dogmayı tahrif ettiğini düşünerek bir muhalefet fırtınası oluşturdular.⁷⁰ XI. Constantine’in hakimiyeti döneminde, Konstantinopolis’in Türklerin eline geçmesinden hemen önce bazı radikal *politiques* tarafından öne sürülen politik çıkarın zekice argümanı şuydu: “Şimdi Latinlerle birleşelim, tehlike geçer geçmez hemen *filioque* terk edelim ve Ortodoksluğa dönelim.” Geleceğin patriği Gennadius Scholarius bu şu şekilde karşılık veriyordu: “Kendinizi kandırmayın; Latinlerle az biraz birleşmek bile imkânsızdır.”⁷¹

Aslına bakılırsa, benim bildiğim, imparatorların, doktrinel alan da dâhil olmak üzere, bütün alanlarda kilise üzerinde yetki kullanma iddiasında olduklarına dâir herhangi bir dönemden kalan resmi bir belge yoktur. Hatta kilise hukukçusu Theodore Balsamon ve tarihçi Niketas Khoniates gibi imparatorluk yanlıları bile, açıkça ve kategorik olarak, tek taraflı ve herhangi bir ekümenik konsilin aracılığı olmaksızın kilise tarafından kabul edilmiş olan dogmayı değiştirme ya da düzeltme gibi bir imparatorluk hakkını dile getiren açıklamada bulunmamışlardır.

⁶⁹ Dokuz yetkinin listesi için (tamamı kilisenin yönetimi ve yüksek rütbeli papazlar üzerinde kontrol kurmakla ilgili olup, idari olana dair konuşmalardan oluşmaktadır) bakınız: V. Laurent, “Les droits de l’empereur en matière ecclésiastique. L’accord de 1380-82,” *Revue des études byzantines* (1954-55) 5-20. Karşılaştırmız: B. Stephanides, “The Last Stage of the Development of Church-State Relations in Byzantium,” (Grekçe), *Ep. Het. Byz. Spoudon* (1953) 29.

⁷⁰ Mikhael’in rahiplere, ruhban sınıfına ve halka yaptığı işkenceler için bakınız: Geanakoplos, *Emperor Michael*, 264-76.

⁷¹ Bakınız: J. Gill, *The Council of Florence*, 384-85. Ayrıca N. Tomadakes, *George Scholarios and his Political Ideas* (Grekçe) (Atina, 1954). *Acta Graeca*, ed. J. Gill, pt. 2, 433, İmparator VIII. John, kendisinden yapılan bir alıntıda, konsilin yanılmazlığını düşündüğünden dolayı, imparatorun dogma konusunda konsilin kararını takip etmesi gerektiğini söyler. (The *Acta Graeca* birleşme yanlısıydı.)

İmparatorların birçoğu –Justinianus, VI. Leo, Alexius Comnenos, II. Manuel Palaeologos ve diğerleri, hatırı sayılır ölçüde yeteneği olan teologlardı. Fakat bir imparator bizzat dogmayı değiştirmeye yönelik herhangi bir teşebbüste bulunduğu zaman, her zaman büyük bir halk protestosu ile karşılaşır. Dogma üzerinde *ex cathedra* [yetkili, sorumlu] olduğunu söylemek isteyen Justinianus ve III. Leo, Batılı ifade tarzı ile söylersek, halkın tepkisi ile bir konsil çağırmaya zorlanmışlardı.⁷² Basiliscus'un Khalkedon inançlarını yeniden düzenleme girişimi, halk tarafından o kadar şiddetli bir tepki ile karşılandı ki, girişimi iptal etmeye, daha doğrusu, kendi düşüncelerini mahkum eden Papa karşıtı bir kınama yayınlamaya zorlandı. Ve Zeno'nun, kilisede yaklaşık kırk yıl boyunca karışıklıklar yaşanmasına neden olan, ancak daha sonra Ortodoksluğun zaferiyle sonuçlanan *Henoticon*'u, patriği Acacius ile arasında bir hizipleşme ile sonuçlandı. Heraclius, Monotelizmi ortaya atan *Ecthesis*'i patrik Sergius'un yardımı ile ve herhangi bir konsilin referansı olmadan yayınladığında, bu durum derhal bir gürültünün çıkmasına neden oldu. Yaklaşık on yıl sonra, aynı mesele ilgili olarak, II. Constans, İsa'da irade sorunlarına [question of wills] ya da söz konusu sorunlara yönelik tartışmaların tamamına son noktayı koymak için *Typus*'unu yayınladı. Tüm bunların sonucu, Ortodoksluğu büsbütün zafere erdiren VI. Ekümenik Konsil'in (671) toplanması oldu.⁷³

Sonraki imparatorlar daha akıllıydı. Onlar için, cepheden bir saldırıdan – sıradan birinin, dogma ile ilgili olarak, ekümenik bir konsilin toplanması ve onu düzenlemeye yönelik bir girişimde bulunması ya da imparatorların eylemlerinin meşruiyetin onayına tabi olması gerektiğini belirleyen yasama metninde etkili olması- ziyade, başka şekillerde sonlarını güvenceye almaya teşebbüs etmek daha yararlıydı. Onlar, insanların, yalnızca konsil tarafından tanımlanan dogmaları kabul etmekte tereddüt etmeyeceklerini iyi biliyorlardı. Bu türden iki örnek olarak, VIII. Mikhael'in Lyons'da ve VIII. John'un da Florence'da gösterdikleri tutumlar gösterilebilir. Fakat bu imparatorlar bile amaçlarını gerçekleştirme noktasında zor zamanlar yaşamışlardı. En sonunda, onların görünüşe göre meşru olan konsile dayalı tanımlamalı dahi reddedildi –Lyons

⁷² Bakınız: Bury, *Later Roman Empire*, II, 383ff. (Justinianus'un Üç Bölüm hakkındaki fermanı hakkında). Ayrıca *aynı yerde*, 381-83 (Justinianus'un 543 yılında Origenistlere karşı çıkardığı, fakat birçok rahibin etkilerinin izlerini de taşıyan ferman hakkında). Ayrıca bakınız: H. Alivizatos, *Die Kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I* (Berlin, 1913).

⁷³ Basiliscus ile ilgili olarak bakınız: Bury, *Later Roman Empire*, I, 403. Dogmatik formülasyonu etkilemeye yönelik diğer girişimler de *aynı yerde sıkça yinelenmiştir*.

yalnızca dogma konusunda sapkınlığa dayanmakla kalmamış, aynı zamanda, görmüş olduğumuz gibi, Doğu'nun dört patriği Konsil'de temsil edilmemişti; ve Grek delegeler, Florence'daki karar metnini, Doğu'nun beş patriğinin tamamı ile Batı'nın (ya da onların temsilcilerinin) katılımına ve dogmatik metinler üzerinde yapılan uzun tartışmalara rağmen, baskı altında imzalamışlardı.⁷⁴

Özellikle Floransa Konsili, imparatorun, meşruiyet programını sunmak için bir konsile başvurmasına ve dogmatik farklılıklar ile ilgili açık tartışmaları teşvik etmesine rağmen, nihai tahlilde, çoğu tarihçinin de kabul etmiş olduğu gibi, dogmatik değişimin kabul edilmesiyle ilgili son hükmün, en azından konsilin faaliyetlerinin halk kitleleri tarafından kabul edilmesi noktasında, hiç de ekümenik konsile hamledilmediğini gösterir. Kuşkusuz, sorun, Greklerin, Latinlerin 1204 yılında Konstantinopolis'i işgal etmelerinden dolayı onlara duymuş oldukları düşmanlık, dinsel anlamda Roma'dan bağımsız olma ve ulusal gurur ile daha da karmaşık hale gelmiştir.⁷⁵ Geride kalan gerçek, Grek halkının büyük çoğunluğunun, neredeyse kaçınılmaz olan korkunç sonları karşısında, imparatorları tarafından, imparatorluğun Türkler karşısındaki olası tek kurtuluşu olarak defalarca teşvik edilmiş olmasına rağmen, Roma ile birleşmeyi reddetmeyi tercih etmiş olduğudur. Bu en ciddi durumda, emperyal liderliğin kilise üzerinde etkili olmaya en çok ihtiyaç duyduğu bu anda, yalnızca imparatorluğun yetki sınırları ifşa olmamış, aynı zamanda ruhbanlar kadar sıradan insanların da dâhil olduğu halkın büyük çoğunluğu tarafından devlete aktif olarak meydan okunmuştur.

O zaman, son tahlilde, inancın korunmasını gerçekleştirmeye yönelik nihai yetke ya da kriter nereye dayanmaktaydı? Nihai yargıç ve koruyucu kimdi ve inancın saflığının zemini, görmüş olduğumuz gibi, eğer imparator üzerinde değilse, neyin üzerine kuruluydu? Bari cevabın, ekümenik konsil olduğu –ve kilisede ya da kilise dışında üretilen Bizans kaynakları, buna şahitlik eden kayıtlarla doludur- görülmektedir. Fakat, daha önce de ifade etmiş olduğumuz üzere, 449 tarihli “Haydut” Ephesus ya da V. Constantine tarafından toplanan İkonoklastik Hieria konsillerinde olduğu gibi, konsildeki temsilcilerin emperyal ya da dinsel gözdağları ile yönlendirilebildiği bazı durumlar vardır. Bununla birlikte, halk bir konsil tarafından ihanete uğradığını hissettiği zaman, tarihçiler tarafından gerektiği ölçüde üzerinde durulmasa da, söz konusu konsilin kararlarının reddedebilmiştir. Halka özgü bir açıklama biçimi olup sıradan

⁷⁴ Gill, *Council of Florence*, 349ff. Yararlanılan kaynak, Ducas, 216.

⁷⁵ Bu konu ile ilgili olarak bakınız: Geanakoplos, “Council of Florence,” metin ve notlar 72-84.

insanların düşüncesinde olduğu kadar ruhban sınıfına mensup olanlar tarafından da yansıtılan ve somut terimlerle kavramamız pek de kolay olmayan insanların bu arzusu, bazı modern teologlar tarafından “kilisenin vicdanı” olarak adlandırılmıştır.⁷⁶ Son tahlilde, Grek Kilisesi'nin inancının gerçek koruyucusu, ekümenik bir konsilden daha fazlasıydı. 1439 tarihli Floransa Konsili, eğer nedeni kitlelerin, yani “kilisenin vicdanı”nın, kararı, inancın gerçek açıklaması olarak görmemesi değilse, neden başarısız oldu? Tarihçi Ducas, Floransa'da yapılan papalık ile birleşme müzakerelerine katıldıktan sonra, Konstantinopolis'e dönerken, Grek temsilcilerin, kendilerine konsil kararını neden imzaladıklarını soran halka şöyle cevap verdiklerini anlatıyor: “Birleşme kararını imzaladık ve inancımızı sattık...”⁷⁷ Fakat bu durum daha da temel bir soruyu gündeme getiriyor: açıkça olmamalarına rağmen, bütün Grek temsilcileri Katolik inancın doğrusunu kabullenmeye ikna edilmiş olup kararı gönüllü bir şekilde imzalamış olsalardı, o zaman halk kitleleri birleşmeyi kabul mü edecekti? Çok muhtemel, bu sorunun cevabı halen aynı olacaktı.

V. Sonuç

Analizimizden nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? İlk olarak, imparatorun kilise üzerindeki iktidarının çok karmaşık olduğu açıktır. İmparator, dünyevi alanda, teorik olarak, kilise tarafından yalnızca medeni hukuka dair Hıristiyan prensiplerinin uygulanması noktasında sınırlanan eksiksiz bir otokrattı. Kilise ile ilgili işlerin idari ya da harici yönündeki Bizans ideali, imparatorun, kilisenin koruyucusu olarak ruhban otoritelerle ele ele çalışmasıydı. Ve normal olan

⁷⁶ Bakınız: H. Alivizatos, “The Conscience of the Church” (Grekçe) (Atina, 1954). Ayrıca S. Tsankov, *The Eastern Orthodox Church*, çeviren: D. Lowrie (Londra, 1929) 90-92. O, kilisedeki en yüksek otoritenin, yalnızca ruhban sınıfından olmayanlar, ruhbanlar ve piskoposlar değil, kilisenin cemaati olduğunu söyler. “Dindarlığın gerçek koruyucusu, kilisenin cemaati, halkın bizzat kendisidir.” N. Zernov, *Eastern Christendom* (New York, 1961) 231: “Konsilin kararları, bütün toplumun onayını gerektirir.” “Kilisenin vicdanı ile ilgili bu mesele, ilk kez, muhtemelen, Rus akademisyen A. S. Ohomjakov tarafından *L'eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'eglise d'Orient* (Lausanne, 1872) da içeren birkaç çalışmada ileri sürülmüştür. Bazı modern Yunan teologları, teoriye katkıda bulundular (bakınız, yukarı); diğerleri, nihai otoriteyi, İsa'nın halefleri olarak ruhban sınıfına vereceklerdi: Karşılaştırınız: P. Trembelas, “The Laymen in the Orthodox Church,” (Grekçe), *Ecclesia* (1930) 385ff. ve sonraki sayılarda. Ayrıca karşılaştırınız: Dyobouniotes'un dogmatik çalışması. Son olarak bakınız: Io. Kotsones, *The Position of Laymen in the Ecclesiastical Organism* (Grekçe) (Atina, 1956).

⁷⁷ Ducas (Bonn) 216. Ayrıca karşılaştırın: Gill, *Council of Florence*, 349.

buydu. Fakat ayrılıklar ortaya çıktığı zaman –pek de nadir değildi bu durum, özellikle bir patriğin görevden alınması ya da atanması konusunda- emperyal irade hemen her zaman galip gelmişti. Bundan dolayı denilebilir ki, kilisenin idari alanında, imparator, görevdeki imparator ya da patriğin karakterinin görece kudretine bağlı olarak, kilise üzerinde bütün otoritesini kullanabilirdi.

Bundan başka, imparatorun sözde liturjik ayrıcalıkları, ona bir tür papazlık yetkisi bile kazandırmıştı. Bazı akademisyenlere imparatorun sezaropapistik olduğunu söyleten fiili anlamda sınırsız idari kontrol ve etkileyici liturjik ayrıcalıklar, öncelikli iki faktördür. Bununla birlikte, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, imparator, dogmadan ve ayinlerden daha tanrısal olan kilisenin özüne nüfuz etmeyi hiçbir zaman başaramamıştı. Liturjik ayrıcalıkları kendisini ruhban sınıfından olmayanların tamamının üzerinde bir yere çıkarmasına ve ona neredeyse bir rahip karakteri vermesine rağmen, ruhban sınıfının esas gücünün hiçbir zaman deruhte edemedi –ayinleri gerçekleştirerek kurtuluşa ulaştırmayı sağlayan adam olmadı. Bundan daha önemlisi, imparator, yerleşik dogmayı bile değiştiremezdi. Papalığın 1870 sonrasında *ex cathedra* dogması konusundaki ilanının aksine, o, mutlak ya da inanç meselelerinde yanılmaz biri değildi. Gerçekten, ister doğrudan imparatorluk fermanıyla (III. Leo'nun durumunda olduğu gibi) ister ekümenik bir konsilin hamiliğiyle olsun, kilisedeki dogmayı yeniden tanımlamaya yönelik olarak yinelenen emperyal girişimlerin sıklığı ya da seyrekliği, uzun vadede, hükümdarların en despotu olan Justinianus'un istisna edilmesi mümkün bazı girişimleri bir tarafa, geleneksel dogmayı tashih etmeye yönelik her imparatorluk teşebbüsünün nihai başarısızlığından daha az önemlidir.⁷⁸ Kilisenin Bâtını alanı dediğimiz şeye, özellikle dogma alanına müdahale etmeye yönelik emperyal teşebbüsler, Ortodoks inancının gerçek koruyucusu olan halkın iradesi tarafından hiçbir zaman onaylanmamıştır. Kilisenin bu hayati ve çok önemli alanını kontrol etmeye yönelik olarak yinelenen emperyal başarısızlıklardan dolayı, bu alan üzerindeki emperyal yetkenin geleneksel anlamda, imparatorun idari alandaki rolü gibi bir imparatorluk hakkı olduğunu savunmak zor olabilir. İmparatorun kilise üzerindeki otoritesinin, bu şekilde hem teorik hem de güncel uygulama olarak, kilise yönetiminin idari alanı ve bazı liturjik imtiyazlar bağlamında kısıtlanması nedeniyle, gerçek anlamda bir mutlaklıktan ya da Bizans kilisesinin Sezaropapist efendisinden söz edemeyiz.

⁷⁸ Bakınız: M. Anastos, "Justinian's Despotism Control over the Church" 1-11.

Bu projektörden görülen Sezaropapizm terimi yalnızca kusurlu değil, aynı zamanda fazlasıyla da yanıltıcıdır. İmparatorun, kilise-devlet bileşkesinin çeşitli alanlarındaki mutlakten fiili yoka uzanan güç derecelemesini yansıtacak yeni bir terim gereklidir. Yeni terim için olası bir öneri, Sezaroprocuratorizm olabilir. İyi bilindiği gibi, Büyük Petro'nun XVIII. yüzyılın başında Rus kilisesinde yaptığı reformlarda, ruhban sınıfından olmayan birinin görev yaptığı procurator (vekil, temsilci) diye bir makam oluşturulmuştu. Bu memur, Rus kilisesinin idaresini ruhbanlar ile paylaşma ve kontrol etme pozisyonundaydı, fakat dogmatik meselelere müdahale edebilecek ruhani güçlere sahip değildi ve elbette, ayinleri yönetemiyordu.⁷⁹ Sezaroprocuratorizm teriminin Bizans'a uygulanması sayesinde, yanıltıcı bir terim olan Sezaropapizmin belirsizliği, ilk bakışta kilisenin harici ve Bâtını alanlarına göre savuşturulmuş gibi görünür. Fakat Sezaroprocuratizm, oldukça kullanışsız olmasının dışında, "procurator" kısmı kilise ile ortaklık anlamında herhangi bir çağrışım uyandırmadığı için yetersizdir.

Bir başka öneri, Sezaropaternalizm ya da yönetme eylemi ile ilgili Grekçe bir kelime olan *cybernesis*den yararlanılarak Sezarosibernesis olabilir. Fakat paternalizm terimi kapsam bakımından kesinlikle çok siliktir ve Sezarosibernesis, onun yanında, kulağa fazlaca güçlü ve seküler gelmektedir. Birkaç yıl önce, Profesör E. Kantarowicz, Sezaropapizm meselesi ile ilgili olarak verdiği bir konferansında, terimin yerine ikame edilebilecek bir terim olarak *Christomimnetes*'i ("İsa'nın mukallidi") önermiştir. Terim, imparatorun konumunu doğru bir şekilde Tanrı'nın yeryüzündeki vekili şeklinde yansıtıyorsa da, onun kilise ve devlet kurumları üzerindeki otoritesini açıklamak için tam anlamıyla yeterli değildir.

İmparator ile kilise arasındaki ilişkiye işaret ederken kastettiğimiz anlamın inceliklerini yansıtabilecek bir kelime bulmak, ne yazık ki çok zordur. Muhtemelen, İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth için kullanılan unvanlara – Tanrı'nın lütfuna mahzar Kraliçe, İnancın Koruyucusu, Kilisenin en yüksek dereceli idarecisi- benzer şeyleri kaynaştıran bir terim gereklidir. Fakat Bizans'a uygulandıkları takdirde, bunlar bile tam olarak hatasız olmazlar. Kilisenin en yüksek dereceli idarecisi, çok güçlü bir olsa da, Bizans İmparatoru'na, halkının

⁷⁹ Petro 1721'de eski patrikliğin yerine geçmek üzere bir tür "Maneviyat Bakanlığı" ya da Kutsal Sinod kurdu. Petro bize, bu kurumu, sıradan halkın, manevi otoritenin maddi otoriteden daha yüksek olduğuna inanarak manevi olanı egemen iktidardan ayıramamasından dolayı kurduğunu söyler.

hamlettiği derin mistik havayı ve kutsallık atmosferini taşıyabilecek bir unvan değildir. Yine de, tatmin edici bir terim bulunduğu halde, tam anlamıyla kuşatıcı olan imparatorluk kontrolünün yalnızca maddi etkinlikler üzerinde değil, aynı zamanda kilise hayatının bütün boyutları üzerinde de etkili olduğu anlamına gelse bile, Bizans politik teorisi için Sezaropapizm terimini kullanmayı bırakabiliriz. Bu çalışmada, kaynak malzemeyi yeni bir yaklaşım ile ele alarak, Bizans İmparatoru'nun, gerçek anlamda, Sezaropapizm terimiyle ima edilen kral-rahip olmadığını göstermeye çalıştık.